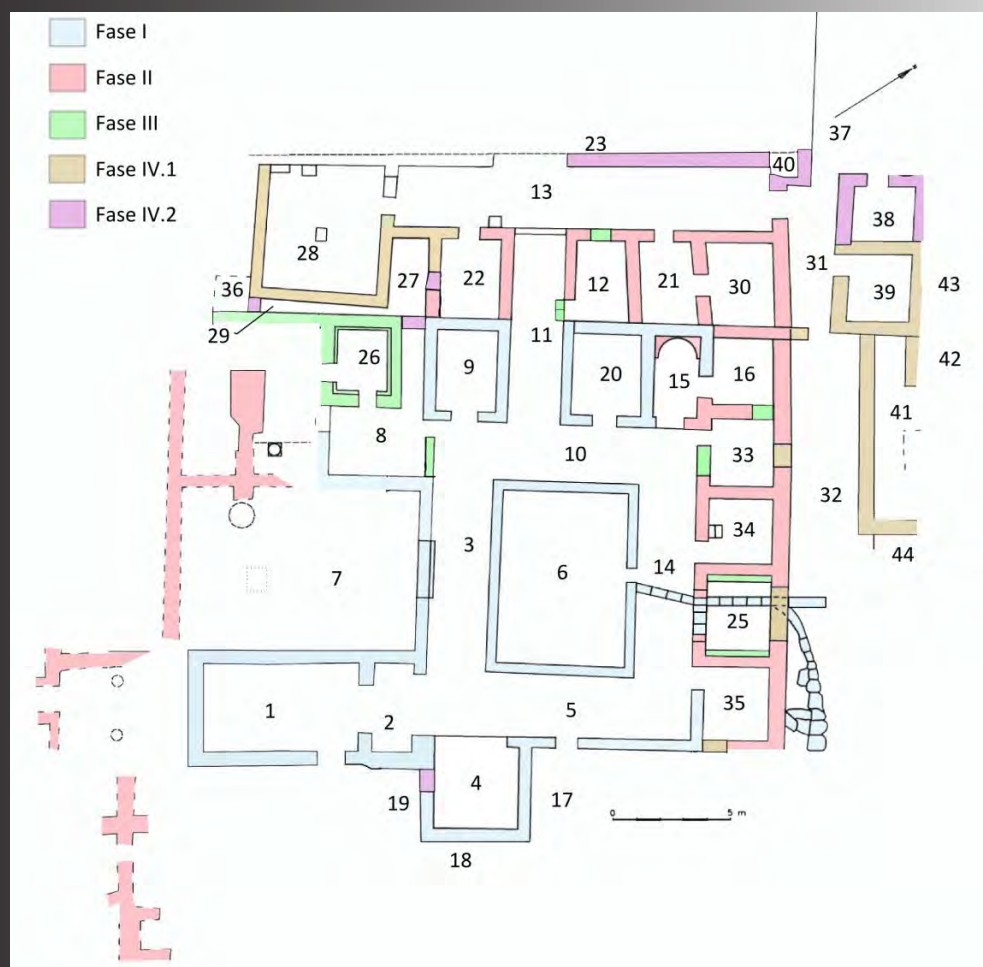


Herakleion

Revista Interdisciplinar de
Historia y Arqueología del
Mediterráneo



NÚMERO 8, 2015

HERAKLEION



**REVISTA INTERDISCIPLINAR
DE HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA
DEL MEDITERRÁNEO**

(c) Todos los derechos reservados

ISSN 1988-9100

Edición: Noviembre 2016

Grupo de Investigación
MOSAICOS
HISPANO-ROMANOS
CSIC-CCHS



Centro de Estudios Fenicios y Púnicos

HERAKLEION es una revista editada conjuntamente por el Grupo de Investigación “Mosaicos Hispano-romanos” del CCHS, CSIC, por el Centro de Estudios Fenicios y Púnicos (CEFYP) y la Asociación Herakleion.

Director: Sergio Remedios Sánchez (UCM y CEFYP)
Secretario: David Álvarez Jiménez (UNIR)

Directores honoríficos:

Carlos González Wagner (UCM y CEFYP)
Guadalupe López Monteagudo (CSIC)
Dirce Marzoli (DAI)

Consejo editorial:

Jesús Bermejo Tirado (York University, Toronto)
Enrique García Vargas (U. de Sevilla)
Adolfo J. Domínguez Monedero (UAM)
Raimon Graells i Fabregat (RGZM)
Alicia Jiménez Díez (Duke University)
Fernando López Sánchez (Wolfson College, Oxford University)
Irene Mañas Romero (UNED)
Francisco José Moreno (UCM, Dep. Arte I)
Ana I. Navajas Jiménez (Oxford. Oriental Institute)
Luz Neira (U. Carlos III)
Antoni Naco del Hoyo (ICREA/UAB)
Sabino Perea Yébenes (U de Murcia)
Fernando Prados (U. de Alicante)
Luis A. Ruiz Cabrero (UCM, Dep. Historia Antigua)
Jerónimo Sánchez Velasco (G. I. Barbaricum, UCM)
Jesús Salas Álvarez (U.C.M., Dep. Arqueología)
Jaime Vives-Ferrándiz (SIP Valencia)

herakleion@herakleion.es

ISSN 1988-9100

Correo ordinario de la revista se remitirá a la atención de Sergio Remedios Sánchez en Plaza Conde de Eleta, 5, 1ºF 28025, Madrid

TABLA DE CONTENIDOS

ARTÍCULOS

-Persistenze, cambiamenti e identità etnico-culturali nelle necropoli della Sardegna della prima età punica.

Leonardo Bison (5-59)

-Útiles plúmbeos para la reparación cerámica del santuario rupestre ibérico de La Nariz (Moratalla, Murcia). Propuesta tipológica.

José Ángel Ocharan Ibarra (61-80)

-La Tomba 75 di Montebelluna e la nuova *gens* degli *Uniacii*.

Luigi Quattrocchi y Chiara Ravera (81-96)

-Religião e sociedade: duas faces da mesma moeda. Algumas considerações sobre a epigrafia votiva do Sul do território português em época romana.

Silvia Teixeira (97-117)

-Interpretación funcional de los espacios domésticos de la *villa* romana de Puente de la Olmilla (Albaladejo, Ciudad Real).

Carmen García Bueno (119-162)

RECENSIONES

-*Baria II. La conquista romana de Baria*, Martínez Hahn Müller, V.

por **Gabriel Maldonado López** (163-167)

-*El Emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, Montero, S.

por **Marcial Tenreiro Bermúdez** (168-171)

-Normas de publicación (173-174)

Persistenze, cambiamenti e identità etnico-culturali nelle necropoli della Sardegna della prima età punica¹.

Leonardo Bison²

University of Bristol

Resistances, changes and identities in Sardinian necropoleis during the early Punic era.

Resumen:

Desde el final del siglo VI y el siglo IV a. C., la isla de Cerdeña conoce la conquista por parte del poder cartaginés y, consecuentemente, una amplia migración desde Carthago y el Noroeste de África. Esos eventos producen un cambio profundo y sorprendente en la cultura material de la isla, cambio que se desarrolla rápidamente en unas décadas después del comienzo de la ocupación cartaginesa. En este artículo, que llega seguido de un estudio extensivo de los datos, hemos tratado de reordenar y reinterpretar todos los datos disponibles sobre los rituales, las tumbas y el mundo funerario en el primer siglo de presencia púnica en Cerdeña. Ilustraremos los elementos más relevantes del mundo funerario de la Cerdeña púnica, subrayando lo que va cambiando y lo que sigue igual desde la edad fenicia, y trataremos de explicar como es posible detectar en las necrópolis elementos materiales y culturales no púnicos, sino conectados con culturas diferentes, como las norteafricanas y bereberes. Finalmente enseñaremos las profundas diferencias que existen entre las distintas necrópolis de la isla, que podrían ser huellas de divergencias no solamente materiales, sino también étnicas y culturales, entre las comunidades.

Este estudio quiere aclarar la complejidad y variedad cultural existente en la Cerdeña punica, que revela identidades distintas, indígenas y foráneas, cubiertas por una cultura funeraria y material que solo aparentemente es homogénea y simplemente púnica.

Palabras clave: Cerdeña, púnicos, norteafricanos, berberes, indígenas, rituales funerarios, mundo funerario, identidades, migraciones.

Abstract:

Between the 6th and the 4th century B.C., the island of Sardinia became a site of a significant migration from Western North Africa, due to the conquest of the island by the growing Carthaginians. This conquest brought a profound and significant change to the material culture of the island, developed in a few decades after the conquest. In this paper, through an extensive study and reinterpretation of all available data surrounding the mortuary rites and the funerary world in the first century of the Punic presence in Sardinia, we tried to list the most important features in the funerary world of Punic Sardinia, underlining what has changed and what was persisting after the Punic colonization; then we attempted to explain how is possible to recognize in the necropolis, elements concerning cultures that were not Punic, such as the North-African and Berber cultures, and the significant differences and gaps between the necropolis and the communities of the island: differences and gaps which are possibly suggesting the existence of ethnic and cultural peculiarity. This study shows a complex and varied cultural reality in Sardinia, revealing indigenous and foreign identities, covered by apparently a homogeneous Punic material and funerary culture.

Keywords: Punic, Sardinia, Carthaginians, migration, North Africa, Berber, indigenous, mortuary rites, funerary world, identities.

1 Artículo recibido el 4-02-2015 y aceptado el 26-05-2016

2 Este trabajo fue realizado en la Universidad de Padova (Università degli studi di Padova) con la supervisión del profesor Jacopo Bonetto

INTRODUZIONE

Nel corso della seconda metà del VI secolo a.C., probabilmente in seguito a due campagne militari con alterne fortune, la Sardegna, che da almeno due secoli conosceva una stabile frequentazione e presenza fenicia, passa a far parte dello stato territoriale cartaginese, come sancito dal trattato Roma-Cartagine del 509 a.C. (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997). Questo evento porta a un profondissimo e rapido cambio nella cultura materiale, a tutti i livelli: la cultura materiale sarda si punicizza, si diffondono forme cartaginesi e nordafricane, e, fatto da tenersi in assoluta considerazione, scompare totalmente una cultura materiale definibile come indigena sarda (o “nuragica” che dir si voglia). Un così profondo e significativo cambiamento ha attirato l’interesse degli studiosi, e portato a diverse spiegazioni ed interpretazioni³.

L’analisi del mondo funerario può essere chiaramente rilevante da questo punto di vista, tuttavia per la Sardegna fenicia e punica gli studi ad oggi esistenti che si occupano di ambito funerario si concentrano su un solo sito, impedendo una chiara visione d’insieme⁴. Il presente contributo si pone perciò come obiettivo, dopo aver analizzato nel dettaglio tutti i dati disponibili riguardanti le necropoli della Sardegna a cavallo tra VI e V secolo a.C., la reinterpretazione degli stessi volta a comprendere quanto, attraverso il mondo funerario, sia possibile capire riguardo i cambiamenti intercorsi nell’isola, e la realtà culturale dell’isola stessa. Anche le sepolture e le tombe infatti, come tutti gli altri aspetti della cultura materiale dell’isola, si “punicizzano” rapidamente, senza dubbio anche per via di una migrazione dal Nord Africa alimentata dallo Stato cartaginese (Bartoloni, 2005; Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), ma l’etichetta della “punicizzazione” può nascondere moltissime realtà diverse. Abbiamo dunque tentato di rispondere ad alcune fondamentali domande, quali ad esempio: l’isola, nel V secolo a.C., risulta tutta “punica” alla stessa maniera, o vi sono alcune particolarità regionali? Quando si parla di migrazione dal Nord Africa, si cita un’area in cui vivevano popoli molto diversi tra loro, quali anzitutto i Cartaginesi semitici e le popolazioni indigene berbere: nel registro funerario sardo è possibile riconoscere elementi indicanti una migrazione di popoli diversi, pur nordafricani? E infine, analizzando nel complesso e nel dettaglio tutti i dati, il mondo funerario della Sardegna in seguito alla conquista punica è davvero così “punico” come potrebbe sembrare ad uno sguardo superficiale, o persistono ancora elementi fenici o indigeni sardi?

Come vedremo, i risultati di questo studio hanno consentito di avere alcune risposte a queste domande, e il quadro del mondo funerario sardo-punico è risultato essere molto più sfaccettato e denso di significati, rispetto a come potrebbe apparire ad un’osservazione superficiale.

3 Ai due estremi Lilliu, 1999: 217-218; Van Dommelen, 1998.

4 Con la parziale eccezione di Guirguis, 2010.

ALCUNE SPECIFICHE METODOLOGICHE

Questo contributo è la sintesi di un lavoro molto più ampio, che è andato a rappresentare la mia Tesi di Laurea Magistrale all'Università degli Studi di Padova (relatore prof. J. Bonetto, Università di Padova; correlatore prof. C. G. Wagner, Universidad Complutense de Madrid). Prima di arrivare all'analisi dei dati e a tentare di esplicitare possibili significati e informazioni che ne derivano, è necessario dunque esplicitare la metodologia utilizzata per ricavare nuove risposte e nuovi elementi da dati che, di fatto, sono già in grandissima parte editi.

Anzitutto, come già accennato, abbiamo analizzato e studiato tutti i dati riguardanti tombe e necropoli della Sardegna della prima età punica (dunque fine VI-V secolo a.C.), ma una semplice descrizione dei dati sardi avrebbe potuto darci ben poche risposte alle domande elencate nel paragrafo precedente.

Nel nostro studio, come in qualsiasi altro studio di carattere funerario, risultava particolarmente complicata l'individuazione, nelle sepolture, di status sociali e di caratterizzazioni etnico-culturali: nel primo caso, per quanto riguarda la prima età punica in Sardegna, abbiamo visto che ben poche sono le risposte che, con i dati oggi disponibili, si possono ottenere; per quanto riguarda il secondo caso invece, l'impalcatura del nostro studio e la strategia seguita sembra averci portato a buoni risultati.

È chiaro infatti che quando vi sono due o più etnie sepolte nello stesso cimitero, queste appariranno quasi sempre, con poche eccezioni, distinguibili tra loro per via di alcuni fondamentali elementi presenti nel tipo di sepoltura o nel corredo, ma è molto complicato, in assenza di osservazione diretta o di fonti scritte, individuare questi elementi di distinzione. Tale distinzione diviene ancora più complessa per quelle società in cui sono presenti diverse etnie, ma vi è una sola cultura dominante, come nella Sardegna punica: in questo caso le differenze nel rituale funerario restano, ma sono spesso attenuate e conformate alle esigenze della cultura dominante. A complicare il quadro vi è il fatto che non solo i diversi gruppi etnici, ma anche diversi gruppi che potremmo definire "sociali" si fanno seppellire con elementi che li distinguono dalla maggioranza

5 Pongo ad esempio il caso dei rumeni ortodossi, divenuti una comunità molto numerosa nell'Italia contemporanea. Questi, quando decidono di seppellire un proprio caro in Italia (normalmente per esigenze economiche, dato che farlo seppellire "a casa" sarebbe troppo costoso e pochi possono permetterselo), non si prodigano nella processione per le strade e in altri importanti rituali previsti dal rito rumeno ortodosso, quelli più "visibili", particolari e dunque difficilmente tollerabili per la comunità italiana cattolica. Tuttavia non rinunciano ad inumare i propri cari alla maniera del loro paese d'origine, con diversi accorgimenti specifici, ma soprattutto ponendo tra le mani del defunto una particolare croce di cera e sul petto l'icona di un santo. A livello archeologico, dopo la sparizione dei vari ornamenti e oggetti in materiale deperibile, una sepoltura ad inumazione cattolica ed una ortodossa potrebbero sembrare quasi identiche (anche le lapidi utilizzate sono sostanzialmente dello stesso tipo), tuttavia ciò che chiaramente distinguerebbe un inumato ortodosso da uno cattolico sarebbe la posizione delle mani, un elemento che spesso appare di poco rilievo a chi si occupa di archeologia funeraria (confidenza personale ed osservazione diretta).

6 Nel caso del cimitero di Padova (Italia) ad esempio i gruppi sociali sepolti con ciò che noi archeologi de-

della popolazione. Tuttavia gli indicatori etnici all'interno di una sepoltura o di un corredo, a differenza di quelli di *status*, non solo, come detto, sembrano sempre esistere, ma posseggono anche un'altra caratteristica che ci sembra possa rendere più facile la loro individuazione: nelle società sedentarie, quali quelle che noi studieremo nel presente lavoro, ogni etnia, ogni popolo, ha un luogo, una regione in cui vive e, quando un popolo o parte di un popolo migra, ha un paese d'origine. Al momento della sepoltura di norma chi non vuole nascondere (o più banalmente lasciar perdere) la propria etnia, si seppellisce con modi che rimandano *in qualche maniera* ai modi di seppellirsi dei suoi antenati; nel caso dei migranti, ai modi di sepoltura del paese d'origine. È proprio il confronto tra sepolture (tombe, posizione del defunto, corredo...) del paese dove sono giunti i migranti e sepolture del paese d'origine che ci pare possa aiutare non poco a comprendere quali elementi siano indicatori etnici e quali no: se un determinato elemento non è attestato in un luogo prima dell'arrivo di determinati migranti, ma è attestato nelle tombe del paese d'origine degli stessi, questo è un probabile indicatore etnico (soprattutto se attestato in un limitato numero di tombe, nel caso contrario potrebbe trattarsi solo di moda).

In base a questi assunti, nel caso della Sardegna punica abbiamo un vantaggio notevole, poiché le fonti scritte, unite a quelle archeologiche, pur nella loro parzialità, ci forniscono la certezza che gli abitanti della Sardegna punica provenissero da tre luoghi principali: Tiro e la cosiddetta Fenicia (Xella, 2014); il Nord Africa, o meglio il Nord Africa occidentale, sia punico sia indigeno; la Sardegna indigena. Per questo noi abbiamo analizzato e studiato il mondo funerario della madrepatria fenicia, del Nord Africa, della Sardegna, sia nel periodo subito precedente la conquista cartaginese della Sardegna (VII-VI secolo a.C. in particolare), sia contemporaneo al periodo qui nello specifico studiato (fine VI-V secolo a.C.); abbiamo anche osservato cosa accade a livello funerario nel mondo prima fenicio e poi punico nel resto del Mediterraneo occidentale. Tutto questo ci ha aiutato a comprendere quali elementi e fenomeni, all'interno della cultura funeraria della Sardegna punica, siano attestati e usuali in tutto il mondo punico occidentale, quali siano invece specificatamente sardi, quali altri, ancora, abbiano confronti solo in poche o singole aree del Mediterraneo, e quali infine sembrino essere elementi identificanti specifiche realtà culturali.

In questo contributo non porremo l'analisi di tutti i dati da noi studiati e analizzati preliminarmente, ma solo quella dei dati sardi, specificando di volta in volta i confronti da noi riscontrati e i dati extra-isolani sulla base dei quali sia possibile fare determinate ipotesi.

Il compito non si preannuncia affatto semplice, ma un'analisi accurata e sistematica dei dati può portarci, come spiegato in questo paragrafo introduttivo, a dei risultati quantomeno interessanti.

finiremmo "corredo" particolare sono i militari e gli ecclesiastici (osservazione personale).

IL MONDO FUNERARIO DELLA SARDEGNA FENICIA PRIMA DELL'INTERVENTO CARTAGINESE

Per comprendere il discorso che seguirà, in particolare le persistenze e i cambiamenti, è necessario illustrare molto rapidamente il quadro del mondo funerario della Sardegna fenicia.

Nella Sardegna fenicia ogni necropoli ha le sue caratteristiche specifiche, ma, conoscendo la geografia e la storia dell'isola (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997; fig.1), ci sono meno varietà e differenze regionali rispetto a ciò che ci si potrebbe aspettare e che, oltretutto, accadrà nella seguente età punica (Krings, 1995: 730).



Fig. 1 L'isola di Sardegna con l'indicazione delle necropoli puniche citate nel presente contributo, suddivise nei gruppi che si sono individuati sulla base soprattutto del corredo ceramico e della tipologia tombale.

Il rituale nettamente maggioritario è l'incinerazione, come in tutto il Mediterraneo occidentale fenicio arcaico (con l'eccezione dell'area di Cartagine), ma l'inumazione è presente come rito minoritario, soprattutto in alcuni siti. A livello basilare la tipologia delle tombe a incinerazione è la seguente: i resti incinerati possono essere raccolti in un'urna che poi verrà posta in una fossa (fig.2), o posti in una cista litica (fig.3); il corredo può essere posto nell'urna, nella fossa o nella cista. Sono attestate anche incinerazioni e deposizioni *in situ*, con il defunto cremato in una fossa di forma allargata, e deposizioni di resti cremati in fossa senza urna. Le differenti tipologie sono attestate sostanzialmente in tutte le necropoli di cui possediamo dati sufficienti (non si può dire lo stesso dell'inumazione, che per i secoli VIII-VI a.C. non è attestata in tutte le necropoli [Bartoloni, 2000: 83]). In quest'isola l'urna funeraria è normalmente un'olla o un contenitore per alimenti, fatto simile a ciò che accade in Sicilia (Delgado, Ferrer, 2007), ma almeno nel caso di San Giorgio di Portoscuso si usa come urna anche l'anfora vinaria (Bernardini, 2008: 640; fig.2).



Fig. 2. Urna e corredo ceramico dalla necropoli fenicia di San Giorgio di Portoscuso (Guirguis 2012)



Fig. 3. Cista litica, corredo e urna cineraria dalla necropoli fenicia di Bithia (Bernardini 2005)

I corredi ceramici presentano costantemente le due brocche rituali caratteristiche del corredo fenicio (brocca con orlo a fungo e brocca ad orlo bilobato o trilobato), mentre la parte restante del corredo può subire variazioni sostanziali anche all'interno della stessa necropoli: si presentano spesso, in ogni necropoli, vasetti ad impasto all'interno dei corredi, anche con ansa a "gomito rovescio" connessi dagli studiosi con il mondo indigeno sardo (Guirguis, 2010: 26; fig.2); la ceramica da offerta, ovvero il terzo elemento fondamentale del corredo, secondo la ritualità fenicia (Ramos, 1990), può passare dal pentolino monoansato ad impasto (Tharros, San Giorgio di Portoscuso [Guirguis, 2010: 50]) ai piatti ad ingobbio rosso (Guirguis, 2010: 89; fig.4); si ritrova spesso anche la co-

siddetta *oil bottle*. In ogni caso ciò che cambia di più, a seconda dell'area, è la decorazione e l'impasto ceramico (Krings, 1995: 726). Non è rara la ceramica importata, in particolare bruciapfumi corinzi e, dal VII secolo a.C., ceramica etrusca per il simposio; nel VI secolo la ceramica corinzia a via via scomparendo a beneficio di quella etrusca.



Fig. 4. Elementi di corredo ceramico dalla necropoli fenicia di Bithia (Bartoloni 1996).

Ma la parte del corredo che potrebbe essere più interessante e significativa per le sue implicazioni sociali, dato che varia di più da necropoli a necropoli, è la parte non ceramica. Le uova di struzzo sono attestate molto di più in alcune necropoli, in particolare in quella di Bithia (Bartoloni, 1996: 155), che nelle altre; la gioielleria si concentra in poche tombe, di norma con pezzi d'argento o di bronzo (Botto, 2008: 1632; Bartoloni, 2000: 71). Infine, in Sardegna è sostanziale il problema presentato dalle armi: queste, in ferro e di forme svariate (spade, lance, pugnali), sono attestate in un buon numero in alcune necropoli (Bithia, Othoca, Tharros) mentre non sono assolutamente attestate in altre; questa non è una situazione solo sarda, ma è in Sardegna che le armi potrebbero venir connesse, per via di una serie di argomenti sensati, al mondo indigeno (Guirguis, 2010: 20-21).

Cambiando argomento, abbiamo detto che l'incinerazione è il rituale di gran lunga maggioritario nella Sardegna fenicia di età arcaica, ma non è l'unico. L'inumazione è attestata, sempre in tombe di tipologia a fossa, con il corpo posto nella posizione tipica

semita a “decubito supino”, usuale anche a Cartagine (Benichou Safar, 1982). Ciò che varia molto è il numero di inumazioni, dal 10,5% delle sepolture di Monte Sirai (Bartoloni, 2000: 83) alla totale assenza che si riscontra in altre necropoli come quella di Bithia. Le prime inumazioni, due casi da Pani Loriga e Monte Sirai, si collocano addirittura a cavallo tra VII e VI secolo a.C. (Guirguis, 2010: 57, 75; fig.5-6). Sono anche attestate, ed è un fatto da tener ben presente, alcune, pochissime, inumazioni in posizione fetale (segnatamente a Monte Sirai [Bartoloni, 2000: 71; Guirguis, 2010: 133; Guirguis, 2011: 14]), ovvero in una posizione che appare estranea alla ritualità semitica, ma tipica delle aree nordafricane non semitiche (Ponisch, 1969; *infra*).

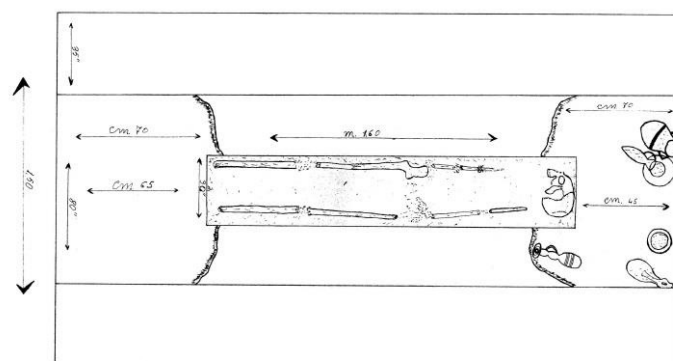


Fig. 5 Tomba 33 della necropoli arcaica di Pani Loriga (Botto 2012)

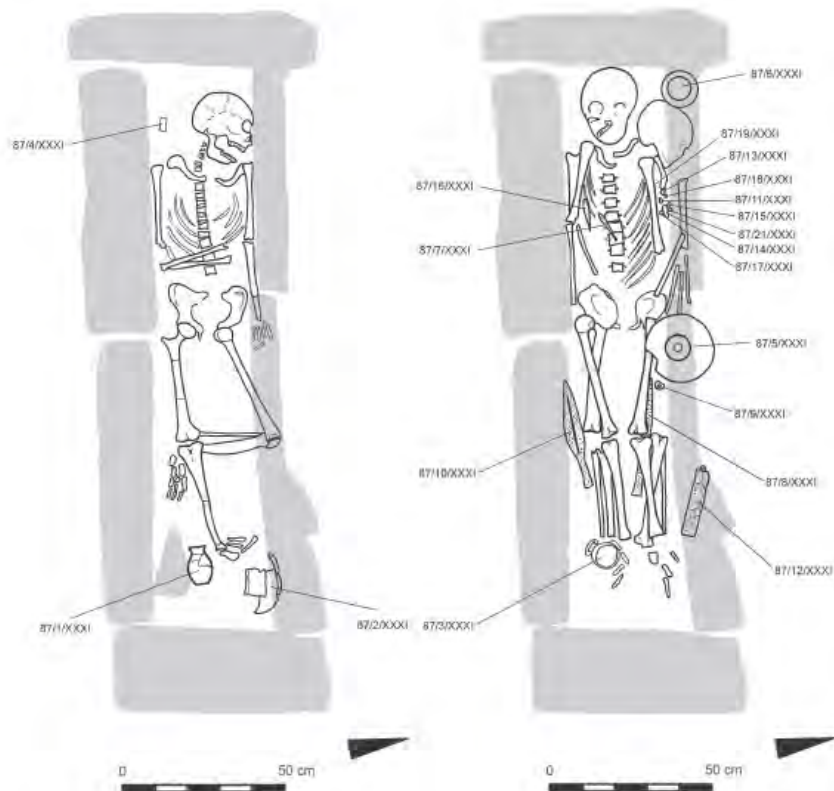


Fig. 6 Tomba XXXI necropoli arcaica di Othoca (Del Vais 2012)

Ci sono altri due rituali attestati già in età arcaica in Sardegna, su cui ritorneremo a tempo debito (*infra*), ma che è bene citare già in questo paragrafo: il primo è quello della

cosiddetta “semicombustione”, cioè corpi bruciati eliminando le parti molli ma lasciando le ossa in connessione anatomica (Bartoloni, 2000: 72; Acquaro *et al.*, 2006: 310; Guirguis, 2010: 136), e il secondo è quello di scarnificazione, attestato per ora solo a Bithia, che potrebbe avere una relazione con il mondo nuragico (Bartoloni, 1996: 53). Come si è avuto modo di vedere, oltre al rituale che per questa società era quello “normale” e ampiamente maggioritario, ci sono altri rituali attestati in numeri più o meno ridotti, i quali ci impongono una riflessione, che esplicheremo nel corso di questo contributo.

LE NECROPOLI DELLA SARDEGNA DELLA PRIMA ETÀ PUNICA: CARATTERISTICHE GENERALI, CAMBIAMENTI E PERSISTENZE.

I rituali funerari

Il cambiamento più profondo, più rapido e più noto e analizzato in letteratura (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), per quanto riguarda il mondo funerario di Sardegna (e tutto il Mediterraneo occidentale) nel passaggio tra età fenicia ed età punica, è senza dubbio quello riguardante i rituali funerari, e da qui dunque partiremo nella nostra analisi. Da decenni è noto come con la conquista cartaginese dell'isola il rituale funerario passi rapidamente da incinerazione ad inumazione (Bartoloni, 2005: 117); tuttavia negli ultimi anni, i dati hanno mostrato che quello che sembrava un cambio netto e totale da incinerazione a inumazione è in realtà molto meno omogeneo di quanto si pensasse. I nostri studi hanno confermato e delineato in maniera più chiara questa visione: sull'analisi di tali disomogeneità e sfaccettature ci concentreremo.

Anzitutto, all'interno del mondo fenicio-punico di Sardegna i rituali funerari non sono solo due ma almeno quattro, a loro volta suddivisibili in rituali con caratteristiche diverse: scarnificazione, semicombustione, incinerazione (da dividersi a sua volta in primaria e secondaria) e inumazione (da dividersi quantomeno in inumazione a decubito supino e a decubito laterale o fetale). Si noti che nessuno di questi rituali compare in Sardegna a seguito della conquista cartaginese, erano tutti attestati già nel periodo precedente, anche se in percentuali totalmente diverse da quelle poi attestate in periodo punico; al contrario, alcuni di questi sembrano ad oggi sparire a seguito dell'intervento cartaginese. Per comprendere il significato dei cambiamenti è necessario dunque analizzare ognuno dei rituali, partendo da quelli minoritari per poi concentrarci su quelli maggioritari.

Scarnificazione

Il rituale di scarnificazione, ovvero la deposizione delle ossa nella tomba a seguito della decomposizione delle parti molli, è attestato ad oggi con certezza solo a Bithia, in un solo caso, d'età fenicia e datazione non meglio precisata (Bartoloni, 1996); è chiaro

che un numero così basso di attestazioni potrebbe non corrispondere alla realtà, poiché nel caso di tombe sconvolte, tale rituale diventa irriconoscibile, ma ad oggi non può essere ipotizzato per nessun'altra sepoltura nella Sardegna fenicia e punica. Il rituale di scarnificazione non è mai attestato in necropoli fenicie o puniche al di fuori della Sardegna, e ciò accerta la connessione del rituale con il mondo indigeno sardo, in cui nello stesso periodo la scarnificazione è spesso attestata come rituale funerario (Bernardini, 2011; Bedini, Tronchetti, Ugas, Zucca, 2012: 223). Se nuovi dati archeologici non giungeranno a modificare questo quadro, possiamo pensare che forse proprio a causa della sua radicale estraneità alla culturalità semitica, questo rituale fu in breve abbandonato anche dagli indigeni sardi insediatisi all'interno delle comunità fenicie di Sardegna, per scomparire già decenni prima della conquista cartaginese.

Semicombustione

Altro rituale nettamente minoritario, ma molto più problematico del precedente e forse per questo potenzialmente più interessante, è il rituale di "semicombustione". Tale rituale, le cui caratteristiche sono state perfettamente analizzate recentemente da Michele Guirguis (2010: 189-194), consiste nel bruciare il cadavere del defunto, con temperature intorno ai 400-500° C, fino a far sparire tutte le parti molli, ma lasciando le ossa in connessione anatomica e, peraltro, perfettamente conservate; è attestato a Pani Loriga (Guirguis, 2010: 57), Monte Sirai (Bartoloni, 1983; 2000; Guirguis, 2010; fig. 7), e, probabilmente, anche a Tuvixeddu (Stiglitz, 1999) e Tharros (Acquaro, Del Vais, Fariselli, 2006), in un arco di tempo che va almeno dalla metà del VI secolo a.C., dunque prima dell'intervento di Cartagine, fino a tutto il V a.C. Spiegare l'origine e il perché dell'utilizzo di questo rito è un compito complesso: già smentite senza grosse difficoltà le spiegazioni troppo meccaniche, come la funzione igienica o il fatto che si tratti di un rito di passaggio da incinerazione ad inumazione (rimando a Guirguis, 2010: 191), resta tuttavia da scovare una spiegazione o una giustificazione per questo rituale, raro, complesso e molto costoso, sia in termini di tempo sia di combustibile ed energia umana (Guirguis, 2010: 191).

Per cercare di comprendere qualcosa di più, è necessario uscire dalla Sardegna, e notare che finora questo rituale non è attestato in nessuna altra necropoli in tutto il mondo fenicio e punico, né nel Mediterraneo occidentale, né orientale: se futuri dati non ci smentiranno, parrebbe dunque non un fenomeno fenicio, o punico, ma un fenomeno sardo, quantomeno in senso geografico. Inoltre in tutto il mondo euro-mediterraneo contemporaneo sembra attestato, sempre come rituale minoritario e "ricco", in culture e luoghi che dovrebbero aver avuto rapporti limitati o nulli con la Sardegna fenicio-punica (Zamboni, Zanoni, 2011): peraltro nello studio di Zamboni e Zanoni ora citato si dimostra che non si tratta assolutamente di un rituale di passaggio da incinerazione a inumazio-

ne, ma di un rituale ideologicamente e materialmente diverso, il cui uso si manifesta in molto poche culture, lontane nello spazio e nel tempo. Una di queste culture è quella sardo-punica, ma come nasce la volontà, o la necessità, di fare uso di questo dispendioso rituale?

Si è ipotizzato recentemente che “le deposizioni contraddistinte dall’adozione del rituale della semicombustione costituissero la testimonianza tangibile del perdurare di una «tradizione fenicia di Sardegna» ancora nella prima età punica, evolutasi per effetto dei profondi mutamenti politici e sociali conseguenti all’introduzione di nuovi gruppi di potere di estrazione cartaginese” (Guirguis, 2012: 99). L’ipotesi appena enunciata è assolutamente plausibile, ma ci pare presenti tre criticità: anzitutto, il rituale compare già prima della conquista cartaginese dell’isola, quindi l’origine va cercata in età arcaica e non può essere dovuta a una forma di “resistenza culturale” ai nuovi dominatori; in secondo luogo, tale lettura presupporrebbe l’adozione di un rituale raro e molto costoso da parte di individui di un ceto per certi versi subalterno, fatto questo difficile ma assolutamente non da escludersi (Parker Pearson, 2006); infine, molti degli individui semicombusti di V secolo a.C. presentano corredi tipicamente semitici, ma posti in posizioni lontane dalle norme fenicie, in particolare non presentano alcuna forma ceramica accanto al capo (Guirguis, 2010: 91; *infra*), fatto che forse poteva essere determinante per palesare un’immagine di “fenicità”

della sepoltura. Come si è visto, sono tre criticità che però non possono, e di fatto non vogliono, smentire la teoria di Guirguis. Ciò che più che altro lascia perplessi è che se ci si trovasse realmente davanti al solo “perdurare di una tradizione fenicia di Sardegna”, questo perdurare, questa volontà di mantenere costumi funerari diversi dai nuovi signori, utilizzando la semicombustione, si sarebbe potuta manifestare anche in altre regioni cadute in mano cartaginese nello stesso periodo, invece questo non sembra essere accaduto. Qualche fattore sembra aver portato all’utilizzo della semicombustione da parte di

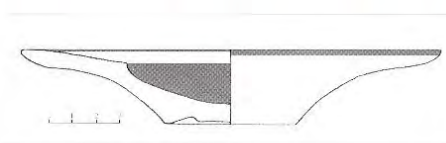


Fig. 7. Tomba 242 della necropoli di Monte Sirai con individuo semicombusto (Guirguis, 2010).

alcuni gruppi solo in Sardegna, dunque parrebbe trattarsi di qualche fattore interno alla società isolana.

Non ci è dato conoscere, purtroppo, così nello specifico la società isolana tanto da poter dedurre tali fattori, ciò che ci si potrà chiedere però è se il rituale di semicombustione fosse attestato nell'isola al di fuori delle necropoli fenicio-puniche. La risposta, in questo caso di valore fondamentale se non determinante, è positiva: nella Sardegna preistorica e protostorica, il rituale di semicombustione è attestato. Purtroppo questo è un fatto che sembra rimasto ai margini del mondo scientifico e archeologico, forse perché Lilliu nel suo pur magistrale lavoro (1999) non ne fa menzione, e ciò ci porta ad avere delle notizie a riguardo sporadiche e estremamente parziali, ma nonostante ciò queste paiono di assoluto rilievo. Doro Levi, nella sua pubblicazione degli scavi e delle ricerche nella necropoli di Anghelu Ruju (1952), fa menzione di diversi defunti ed ossa umane semicombuste attestate nella necropoli: si tratta di sepolture indatabili, ma la necropoli è eneolitica, dunque le sepolture non dovrebbero essere successive al 1600-1500 a.C., seppur il riutilizzo della necropoli fino ad età romana lascia aperti diversi dubbi (Demartis, 1986). Tuttavia le parole dell'autore e scavatore sembrerebbero lasciar intendere che le attestazioni di tale rituale si limitino all'età eneolitica, scrive infatti Levi (1952: 12): "... In parecchie stazioni eneolitiche della Sardegna, come pure in quelle del continente italico, ossa umane bruciate sono state rinvenute accanto ad altre incombuste. Alcuni studiosi attribuiscono la combustione a cerimonie rituali eseguite sopra le osse non bruciate; altri, al contrario, sono inclini ad ammettere una mescolanza di riti a cremazione e a inumazione. Taramelli ha riferito tre casi di cremazione intenzionale ad Anghelu Ruju". Al contrario Demartis (1986) scrive, sempre parlando delle semicombustioni di di Anghelu Ruju, che tale rituale sarebbe "raro nella Sardegna preistorica", e non parla di eneolitico: si tratta di un refuso o lo studioso si riferisce ad attestazioni successive all'età eneolitica? Purtroppo non ci è dato saperlo.

Possiamo dunque pensare che il rituale di semicombustione sia stato usato in Sardegna, molto raramente, fino all'età del Ferro e all'arrivo dei Punici? Sulla base di indizi così limitati e sfuggenti, è chiaro che il fatto che un rituale sia attestato con certezza in Sardegna nell'Eneolitico, non può essere in alcun modo sufficiente a ipotizzare una persistenza dello stesso fino all'età punica: è necessario avere altri dati per poter sostenere una tale ipotesi, e purtroppo i dati riguardanti "semicombustioni" nella Sardegna indigena dell'Età del Ferro non riescono né a confermarla né a smentirla. L'unica notizia di cui siamo a conoscenza è infatti quella riportata *en passant* da Bernardini (2011: 352), il quale a sua volta riporta ciò che scrive il Nissardi riguardo una tomba a cista litica, senza dubbio indigena sarda dell'Età del Ferro, nella quale l'autore "osservò una parziale combustione" del corpo inumato. Non ci è stato possibile trovare altri indizi e attesta-

zioni, e si noterà che le notizie riportate possono riferirsi sia a un rituale estremamente simile a quello attestato nelle necropoli puniche, sia a qualcosa di piuttosto diverso.

Insomma il fatto che il rito di semicombustione fosse uno dei rituali funerari in uso nel mondo indigeno sardo anche negli anni precedenti l'arrivo dei Punici sull'isola, e non solo nell'Eneolitico, resta ad oggi solo un'ipotesi, ma suffragata da alcuni, pur piccoli, indizi: nuovi scavi, nuovi dati e uno studio approfondito della documentazione ottocentesca potrebbero confermarla o smentirla. Se l'ipotesi trovasse conferma, si potrebbe dunque supporre che un rituale in uso da lungo tempo nel mondo indigeno sardo, ma sempre largamente minoritario, sia stato adottato, nel corso dell'Età del Ferro, anche da un ristretto numero di individui, residenti nei nuovi insediamenti fenici e punici, che al momento della morte, attraverso questo rituale, hanno voluto sottolineare il loro legame con la culturalità e la ritualità isolana. Se così fosse l'ipotesi di Guirguis poco sopra enunciata troverebbe nuovi solidi appoggi e le tre criticità da noi sottolineate verrebbero meno, con una sola, fondamentale, differenza: non si tratterebbe più del perdurare di una "tradizione fenicia di Sardegna" ma del perdurare di una tradizione "sardo-fenicia". I defunti semicombusti infatti presentano corredi tipicamente fenici, cosiddetti arcaizzanti (vedi *infra*), a volte posti alla maniera semita, a volte in maniere non del tutto consone alla tradizione fenicia; se il rituale utilizzato fosse davvero di tradizione indigena sarda, ci troveremmo di fronte a sepolture che combinano organicamente elementi fenici ed elementi sardi, nuragici, insomma si tratterebbe di individui o gruppi che palesano e difendono il loro essere "creoli", frutto della fusione di due culture, dunque appunto sardo-fenici. Se, come sembrerebbe finora, la semicombustione conosce maggior fortuna dalla fine del VI secolo a.C. in poi, questo maggiore utilizzo potrebbe essere dovuto a una risposta, a una sorta di "arroccamento culturale", conscio e deliberato, di fronte ai nuovi gruppi egemoni di cultura punica e africana; peraltro l'utilizzo di corredi arcaizzanti va nella stessa direzione.

Se tutto ciò sia corretto o solo una suggestione, ce lo potranno dire nei prossimi anni nuovi approfonditi e specifici studi, ma in ogni caso è indubbio il fatto che l'utilizzo della semicombustione sia un fenomeno solo sardo, e non genericamente punico, che pare portato avanti solo da un ristretto numero di individui che per qualche ragione non si conforma, quantomeno a giudicare dai corredi, alle dilaganti mode nordafricane di gusto punico.

Incinerazione primaria

L'incinerazione primaria, ovvero con il morto combusto direttamente all'interno della fossa di sepoltura, è invece il rituale maggioritario nella Sardegna fenicia, perfettamente conosciuto grazie soprattutto ai lavori di Piero Bartoloni (ad esempio Bartoloni,

2005, fig. 8), nei quali tale rituale è descritto minuziosamente. Per quanto ci riguarda, si deve notare che il rituale d'incinerazione primaria non sembra essere attestato nel Nord Africa coevo, in particolare non a Cartagine; è invece attestato in altre aree del mondo fenicio occidentale come Ibiza o l'Andalusia (Ramos 1990), e in numeri molto limitati nell'Oriente fenicio (Dixon 2013: 471). Inoltre, quando si dice che si tratta del rituale maggioritario in Sardegna, bisogna sottolineare che non per questo è maggioritario in tutta la Sardegna, perché in alcune necropoli, come quella di Othoca, di San Giorgio di Portoscuso (Guirguis 2010: 50-53) e di Pani Loriga (Botto 2012) è un rito largamente minoritario rispetto all'incinerazione secondaria.



Fig. 8. Tomba 256 della necropoli di Monte Sirai con individuo deposto in posizione laterale rannicchiata (Guirguis, 2010).

Ciò che si vuole far presente è che questo rituale rimanda poco al mondo funerario tirio, rispetto all'incinerazione secondaria che è, appunto, il rituale sempre attestato nella necropoli di Tiro (Aubert, 2004; 2012). Quando, dalla fine del VI secolo a.C., il rituale standard diviene l'inumazione a decubito supino, l'incinerazione primaria parrebbe scomparire definitivamente, e le uniche incinerazioni attestate, non solo in Sardegna ma anche, ad esempio, a Ibiza o Cadice, sono secondarie.

Inumazione a decubito laterale o in posizione fetale

Tale rituale, nettamente minoritario, in Sardegna è attestato per ora solo a Monte Sirai, ma, si badi, sia in tombe sia di età fenicia sia della prima età punica (fig. 7), mentre fuori dalla Sardegna è attestato a Ibiza, a Cartagine, a Kerkouane (Guirguis, 2011: 14), oltre che nel mondo indigeno sia nordafricano (Ponisch, 1969) sia tartesico (Torres, 2005: 428). Sembra ormai chiaro che questo rituale non appartenga alla tradizione e alla cultura funeraria semitica, mentre è invece il rituale usuale nel mondo indigeno norda-

fricano e berbero: nel mondo prima fenicio e poi punico, le poche deposizioni a decubito laterale o in posizione fetale sembrano poter essere riferite con un discreto margine di sicurezza ad individui di cultura indigena nordafricana (anche perché il ridotto numero di sepolture di questo tipo, sembra escludere la diffusione di una “moda”). Resta invece da spiegarsi perché alcuni individui di origine indigena nordafricana vengano sepolti in questa maniera, e altri invece si facciano seppellire alla maniera semitica a “decubito supino”: troppo poche sono le sepolture in posizione laterale, per rappresentare l’intera popolazione di cultura indigena e berbera, che sia in Sardegna, sia a Cartagine (Benichou Safar, 1982), doveva essere molto numerosa negli insediamenti punici, come lasciano intendere diversi chiari indizi (*infra*).

Tuttavia, sul fatto che questo rituale provenga dal Nord Africa indigeno, e dunque sul suo essere indicatore di culturalità funeraria non-semitica, sussistono ormai pochissimi dubbi.

Inumazione e incinerazione: storia di un cambiamento o di una rapida sostituzione?

I rituali di incinerazione secondaria (deposizione delle ceneri in un luogo diverso da quello dove è avvenuta la combustione) e di inumazione a decubito supino sono i più tipici del mondo fenicio, e sono stati illustrati nel dettaglio in diversi ampi contributi (Ramos, 1990; Bartoloni, 2005). Qui non ci interessa dunque descrivere tali rituali, ma vogliamo concentrarci sulle modalità del cambiamento di rito funebre nell’isola di Sardegna, che nell’ultima parte del VI secolo a.C. passa “repentinamente dal rito dell’incinerazione a quello dell’inumazione” (Bartoloni, 2005: 121); si potrebbe aggiungere e specificare “inumazione a decubito supino”. Trattasi di un cambiamento che fino a pochi anni fa sembrava netto, rapido e totale, ma oggi questa lettura va, almeno in parte, rivista alla luce dei nuovi dati.

Anzitutto, è ormai noto, e lo si è visto (*supra*), che il rito inumatorio a decubito supino, ovvero alla maniera semitica, compare in Sardegna anni prima della conquista cartaginese, in percentuali ridotte ma non per questo trascurabili; dalla fine del VI secolo a.C. però, in una manciata d’anni, questo rito diviene, con poche eccezioni di cui parleremo, il rituale in uso in tutta la Sardegna punica, anche in seguito all’immissione sull’isola di consistenti nuclei di abitanti di stirpe cartaginese e nordafricana (Bartoloni, 2005: 121; Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997). Tutto ciò è ormai noto, quello che non è noto è come avvenga questo repentino cambiamento, dato che grandi massacri di popolazioni sardo-fenicie da parte degli eserciti cartaginesi sono ad oggi da escludersi (vedi *infra*). Analizziamo il problema con ordine.

Iniziamo con l’analizzare il significato delle inumazioni di VII-VI secolo a.C.. Si deve specificare che queste, pur accomunate dall’uso dello stesso rituale, si possono presen-

tare molto diverse l'una dall'altra: ad esempio a Othoca o a Tharros vi sono tre individui inumati nello stesso, esiguo, spazio (fig. 5), niente a che vedere con l'ampia e ricca tomba 248 della necropoli di Monte Sirai (fig. 9). Ciò significa che questi individui che scelgono di inumarsi potevano aver assunto un ruolo di rilievo in alcuni siti, ad esempio Monte Sirai, non così in altri casi dove anzi per le loro sepolture impiegano poco spazio e poca fatica.

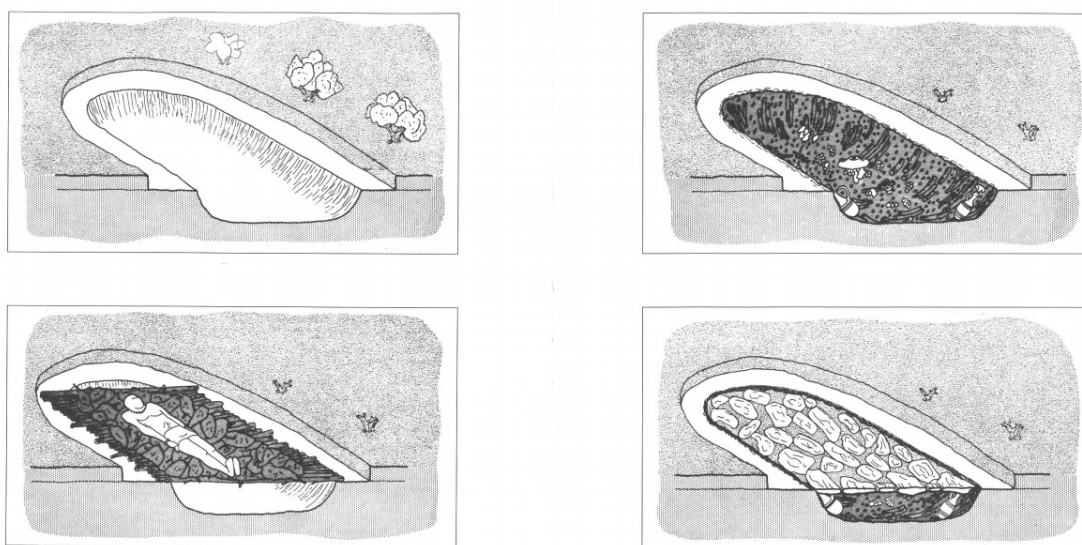


Fig. 9. Schema del rituale di incinerazione primaria (Bartoloni 2005).

In ogni caso tali sepolture, che indicano la presenza di alcuni nuclei di migranti giunti dal Nord Africa in Sardegna già dalla fine del VII secolo a.C., non paiono poter modificare l'idea di un radicale, profondo e rapido cambiamento in seguito all'intervento cartaginese, così come si fatica a vedere in tali inumazioni arcaiche il segno di una incipiente egemonia culturale cartaginese. La differenza fondamentale, infatti, sta proprio nell'invasività e visibilità della sepoltura, e nella quantità di fatica e lavoro impiegata per la realizzazione delle stesse: dalla fine del VI secolo a.C. le tombe ad inumazione non passano solo dall'essere pochissime alla quasi totalità, ma dall'essere non più tombe a fossa semplice, o a cassone litico, ma anche grandi ipogei (vedi *infra*). Si noti che questo sottende un cambio profondo di ideologia funeraria e di modalità di autorappresentazione sociale: così come la realizzazione di una camera ipogeica, anche il rituale d'incinerazione richiede lungo tempo e una massiccia spesa (Aubert, 2010; Bartoloni, 2005), molto più di quanto ne richieda, ad esempio, l'inumazione in semplice fossa terragna, ma questa spesa passa dalla realizzazione del rituale alla realizzazione della tomba, fatto decisamente pregno di significato. Il cambio di poteri al vertice ed una nuova egemonia culturale punica sembrano dunque chiari, e il tutto non sembra prefigurato, come alcuni vorrebbero, dalle inumazioni di VI secolo a.C.. Monte Sirai, che presenta inumazioni "ricche" di VI secolo a.C. (pure però in fossa) resta una parziale eccezione, ma la realtà

periferica del sito permette di considerare tale eccezione come frutto di una realtà locale e specifica, su cui ci si dovrà interrogare separatamente. Ancora non è chiaro invece il rapporto tra inumazioni in ipogeo o in fossa più o meno semplice, e su quale base si facessero tali scelte, come spiegheremo anche oltre (vedi *infra*).

Risulta chiaro invece il fatto che il rituale inumatorio a decubito supino sia stato adottato, con poche eccezioni, da quasi tutti gli abitanti della Sardegna punica, fossero essi stati di origine punica nordafricana, fenicia di Sardegna, indigena sarda o indigena nordafricana: i numeri e la rapidità del cambiamento parlano chiaro, ci si trova davanti a una moda punica (imposta o diffusasi spontaneamente?) dilagante e che prende piede con velocità impressionante in tutta l'isola, imponendosi come nettamente maggioritaria.

Altro fattore rilevante in questo quadro, che sta venendo alla luce in anni recenti, è il fatto che, a differenza di ciò che si riteneva fino a poco tempo fa (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), il rituale inumatorio a decubito supino, pur nettamente maggioritario, è lungi dal divenire l'unico rituale attestato sull'isola in seguito alla conquista cartaginese. Si è già detto in questo paragrafo che inumazione a decubito laterale e semicombustione sono attestate anche nel corso del V secolo a.C., ma anche il rituale di incinerazione secondaria potrebbe non essere scomparso tanto velocemente quanto si pensava. A Monte Sirai sono infatti attestate un'incinerazione secondaria della prima metà del IV secolo a.C. e tre incinerazioni secondarie della metà del IV secolo a.C. (Guirguis, 2010: 83-84): unendo il fatto che Monte Sirai sia l'unico contesto che presenta una quantità di dati consistente, al fatto che esistono vaghe notizie di tombe a incinerazione per Tuvixeddu (Stiglitz, 1999: 28), che le tombe a incinerazione di Tharros sono datate ad età arcaica più che altro per confronto con le necropoli meglio conosciute, e che le altre necropoli più grandi dell'isola (Nora, Sant'Antioco) sono conosciute solo in minima parte, probabilmente ci si dovrà aspettare nei prossimi anni una retrodatazione della ricomparsa nell'isola dell'incinerazione (secondaria), fino a poco tempo fa datata nella seconda parte del IV secolo a.C. (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), o il fatto che l'incinerazione secondaria, in percentuali limitatissime, non sia in realtà mai sparita del tutto dall'isola. Che si tratti di persistenza o di ricomparsa prematura (come sembrerebbe con i dati finora in nostro possesso), si nota però che è il rituale ad incinerazione primaria l'unico a scomparire rapidamente e definitivamente, ovvero il rituale che era maggioritario in Sardegna fino agli anni immediatamente precedenti l'intervento cartaginese.

Come si è avuto modo di vedere, il mondo funerario sardo nel V secolo a.C. prevede, oltre a un rituale nettamente maggioritario, altri rituali molto diversi, e questo è un dato assolutamente fondamentale, che rende più sfaccettato il panorama dell'archeologia funeraria della Sardegna punica. Tuttavia il fatto che esista un'esigua percentuale di popolazione che decide di utilizzare un rituale diverso da quello dominante, e tombe

peraltro non monumentali, non cambia nella sostanza il quadro che vede Cartagine e la cultura cartaginese come assolutamente egemoni nell'isola: tuttavia al di sotto di questa egemonia si muovono, come confermano anche altri lavori (Van Dommelen, 2008) tanti altri fattori ideologici e culturali, che paiono però trovarsi ormai in posizione nettamente subalterna.

A conferma della “violenza” (non necessariamente in senso fisico) del cambiamento, si noti che in altre aree del mondo punico, come Ibiza o ancor di più la Penisola Iberica meridionale (Torres, 2010: 27), i rituali diversi da quello inumatorio persistono più a lungo e con percentuali molto più consistenti rispetto a ciò che accade in Sardegna: ciò sembra chiaramente indicare che la presa di possesso della Sardegna da parte di Cartagine fu più completa non solo dal punto di vista politico (con il trattato Roma-Cartagine del 509 a.C.) ma anche culturale; le due cose peraltro sembrano intimamente legate (vedi anche *infra*).

Le tipologie tombali

Dalla fine del VI secolo a.C., in corrispondenza con i cambiamenti nella struttura delle necropoli e del cambio di rituale analizzato, scompaiono ovviamente anche alcune tipologie tombali in uso in età arcaica, delle quali si è in parte già parlato in precedenza (*supra*). Nel corso del V secolo a.C. le tipologie tombali attestate sull'isola si possono ricondurre a quattro tipi principali: camera ipogea, fossa semplice, cassone litico, pozzo semplice. Tutti questi tipi presentano diverse varianti e sottotipi e, soprattutto, la loro distribuzione e le loro caratteristiche variano da necropoli a necropoli.

Tuttavia, pur in questa varietà, V. Krings individuava ormai vent'anni fa (1995: 730), una ripartizione delle necropoli in tre gruppi (fig. 1), sulla base delle tombe ipogee; i nuovi dati non hanno smentito questa ripartizione ma sembrano anzi averla resa più chiara, e dunque da questa partiremo:

- Il primo gruppo è quello delle necropoli del Campidano centro-meridionale (Nora⁸, Cagliari⁹, Monte Luna¹⁰ e Villamar¹¹), caratterizzate da camere ipogee con pozzo d'accesso verticale, e frequente utilizzo della pittura rossa alle pareti (fig. 10, 11).

-Il secondo gruppo comprende le due necropoli sulcitane di Sant'Antioco (Muscuso, 2012) e Monte Sirai (Bartoloni, 2000), caratterizzate da ampie camere, a volte con pilastro o tramezzo centrale, e *dromos* d'accesso gradinato con gradini che occupano tutto lo spazio del corridoio d'accesso. Presentano inoltre decorazioni dipinte e ampie nic-

7 Polibio, *Storie*, III, 22, 4-13

8 Bartoloni, Tronchetti, 1981.

9 Stiglitz, 1999.

10 Costa, 1983a.

11 Pompianu, 2014.

chie nelle pareti (fig. 12, 13); troppo poco sappiamo sulle tombe recentemente scoperte ad Inosim/Carloforte per poter inserire la necropoli in questo gruppo (Khalil, 2014).



Fig. 10 Tomba 248 dalla necropoli di Monte Sirai: prevedeva una fossa per la deposizione del defunto inumato, e poi una seconda fossa, più larga, per la posa del corredo (Guirguis, 2010).

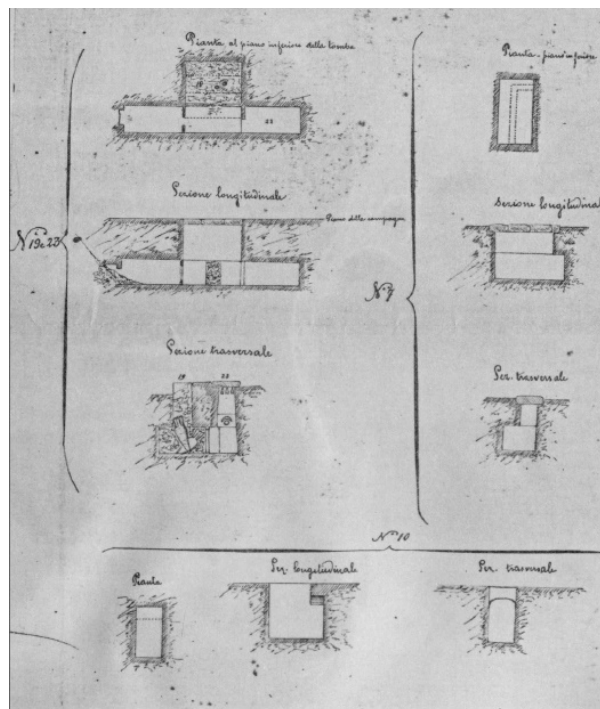


Fig. 11. Tipologie tombali dalla necropoli punica di Nora (Bartoloni-Tronchetti 1981).

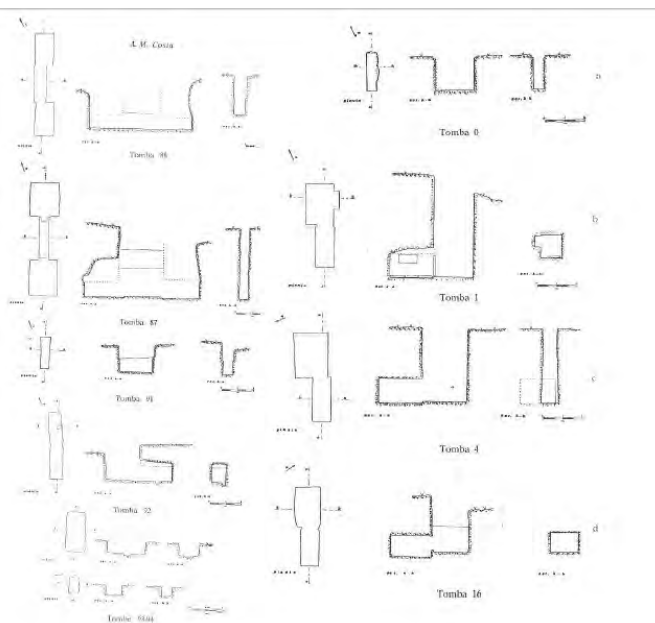


Fig. 12. Tipologie tombali dalla necropoli punica di Monte Luna-Senorbì (Costa, 1983).

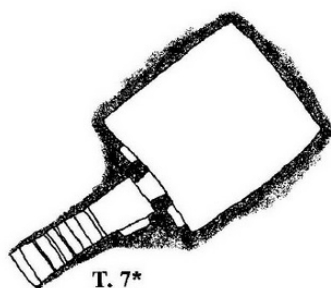


Fig. 13. Tomba ipogea dalla necropoli di Monte Sirai (Bartoloni, 2000).

-Infine il terzo gruppo è quello tharrense (Acquaro *et al.*, 2006), caratterizzato da decorazioni limitate e lunghi *dromos* d'accesso con i gradini spesso su solo uno dei due lati (fig. 14).

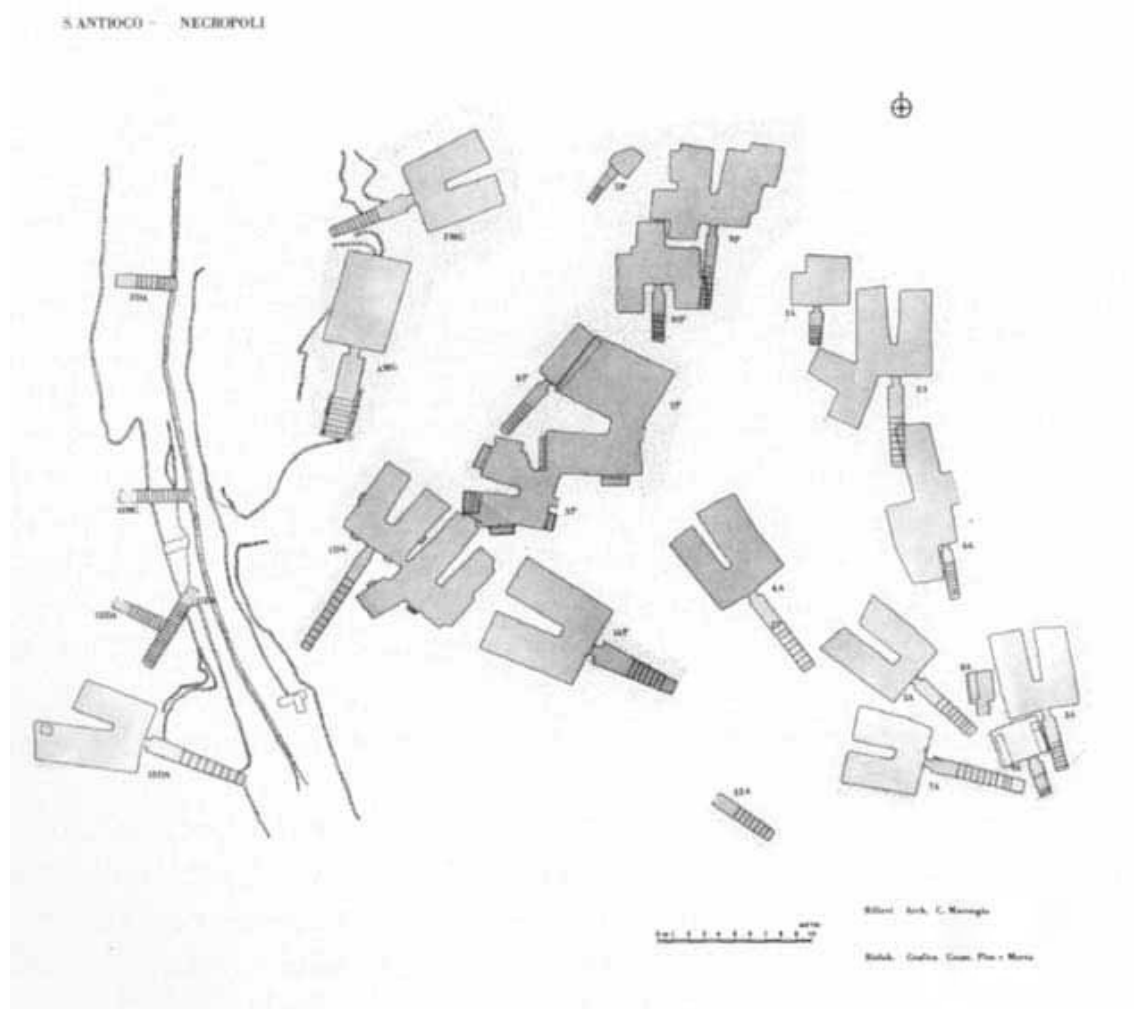


Fig. 14. Settore delle tombe ipogee di Sant'Antioco (Tronchetti, 1989).

La necropoli di Olbia ha caratteristiche e tipologie proprie, ma sembra essere vicina soprattutto a quelle del primo gruppo per tipologie tombali (Rivara, 1996); quella di Pani Loriga invece sembrerebbe distinguersi dalle altre sulcitane e presentare anch'essa caratteristiche proprie (Botto, 2012), ma le poche informazioni pubblicate invitano a sospendere il giudizio.

Tutte le altre tipologie tombali sembrano variare meno, anche a causa della loro maggiore semplicità, ma non si deve dimenticare che in ognuna delle necropoli elencate sono attestate tombe a fossa semplice e a cassone litico; non si dimentichi poi che il tipo a fossa con accesso gradinato su un lato è attestato solo a Tharros e a Olbia, e che la necropoli di Bithia, così come quella di Othoca, sono utilizzate nel V secolo a.C. ma non presentano nessuna tomba ipogea: nel primo caso si utilizza solo il tipo a cassone litico (Bartoloni, 1996; fig. 15), nel secondo caso sono attestati solo *enchytrismo*i e sepolture

in camere costruite attivate in età arcaica (Nieddu, Zucca, 1991). Tutte queste informazioni rafforzano l'idea della variabilità delle tipologie tombali in Sardegna nella prima età punica; ciò che tuttavia sarebbe interessante comprendere è il perché di questa variabilità, che sembra lungi dall'essere casuale.

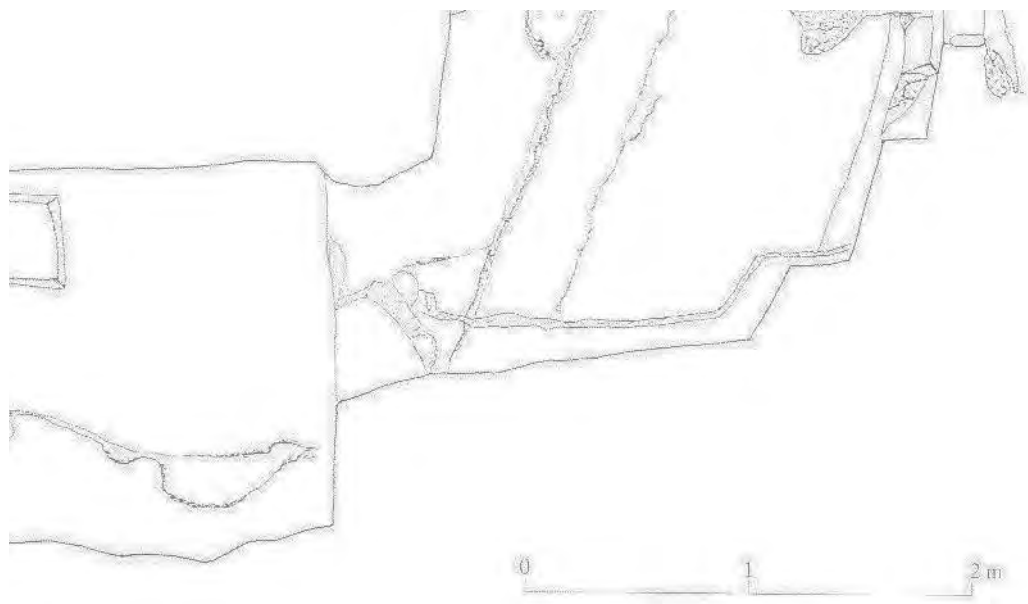


Fig. 15. Tomba ipogea dalla necropoli di Tharros con gradini su un solo lato del dromos (Acquaro et al., 2006).

Partiamo anzitutto dai tre gruppi sopra enunciati, divisi per tipologia della camera ipogeica: si noterà che corrispondono a tre diverse aree geografiche, e in un'isola come la Sardegna la geografia e l'orografia hanno sempre avuto un indubbio valore, contribuendo a differenziare tradizioni e culture locali. Senza voler cadere in un determinismo del tutto ingiustificato, è tuttavia interessante notare che i tre diversi gruppi di necropoli corrispondono a tre aree geografiche in cui sono parlati tre diversi dialetti della lingua Campidanese, a significare che forse le differenziazioni locali esistevano in antico dove esistono anche ora.

Il primo gruppo presenta tipologie tombali (camera ipogea con pozzo d'accesso verticale, pozzo semplice) decisamente simili a quelle cartaginesi (Benichou Safar, 1982): non sembra certo un caso il fatto che queste necropoli si trovino nella parte della Sardegna più vicina a Cartagine e al Nord Africa, dove si calcolano solo 24 ore di navigazione da una costa all'altra in condizioni favorevoli (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997: 25). Possiamo perciò supporre senza eccessive difficoltà che quest'area abbia conosciuto, fin dal periodo subito successivo la conquista, una maggiore interazione culturale con il Nord Africa o l'invio di un maggior numero di coloni rispetto al resto dell'isola, ma con ogni probabilità sono avvenute entrambe le cose. A conferma ci ciò arrivano non solo i

corredi ceramici (vedi *infra*) ma anche i dati archeologici provenienti dai vari abitati in questione (Bonetto *et al.*, 2009). Peraltro il fatto che si tratti dell'area della Sardegna che sia durante sia in seguito all'intervento cartaginese conosca meno segni di violenza o di ridimensionamento, lascia pensare che i rapporti tra Fenici del Campidano centrale e meridionale e Cartaginesi fossero forse buoni e assidui già da qualche anno prima dell'intervento cartaginese sull'isola, e che per questo il passaggio di consegne sia stato ben poco drammatico e l'investimento di uomini e risorse nell'area da parte di Cartagine sia stato subito massiccio. Da questo quadro resta esclusa Bithia, colpita probabilmente da un disinteresse cartaginese e ridimensionata nettamente (vedi *infra*)

Il secondo gruppo presenta tipologie tombali non correlabili direttamente con il mondo cartaginese, mentre confronti esistono con le aree del Nord Africa che in quel periodo erano di fatto culturalmente non puniche ma ormai "punicizzate", come il Capo Bon (Sghaier, 2010; fig. 16). Dai confronti resta esclusa però la presenza di pilastri e tramezzi centrali (un confronto si può trovare a Las Cumbres, Puerto de Santa Maria [Cadice], dunque ai margini del mondo punico); trattasi dunque di probabili rielaborazioni locali di modelli nordafricani, fatto questo che potrebbe denotare l'esistenza di una diversità nel popolamento e nel substrato culturale di quest'area rispetto a quanto accade nel Campidano centro-meridionale. Torneremo su questa ipotesi a tempo debito, sottolineando però già ora che anche la presenza di pitture rosse alle pareti rimanda ad aspetti culturali nordafricani extra-cartaginesi (Sghaier, 2010: 209).

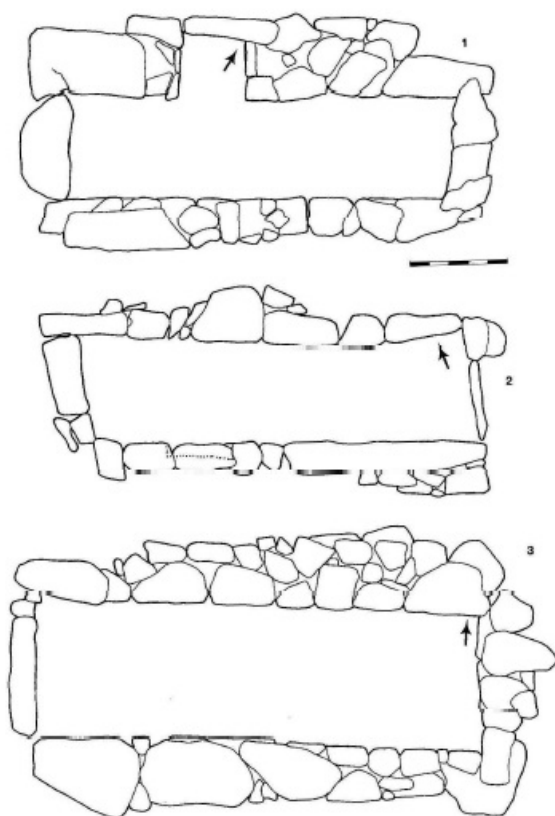


Fig. 16. Tombe a cassone litico da Bithia (Bartoloni, 1996).

La necropoli di Tharros costituisce invece, come visto, un “gruppo” a parte, presenta tombe ipogee più vicine a quelle centro-campidanesi che sulcitane, ma l’accesso gradinato con gradini su di un solo lato del *dromos* non trova confronti né a Cartagine né in Sardegna: gli unici confronti credibili si trovano in altre aree del Nord Africa punicizzato (Anziani, 1912; *infra*; fig. 17). Dato che l’insediamento di Tharros sembra, tra VI e V secolo a.C., conoscere un’evoluzione del tutto simile e parallela agli insediamenti di Nora e Cagliari, si può pensare che queste variazioni siano dovute, se non a una semplice moda locale, alle differenze, sicuramente esistenti, tra la popolazione della Tharros fenicia e quella di Nora o di Cagliari fenicie: tali piccole differenze nel substrato culturale su cui si innesta la nuova popolazione punica proveniente da Nord Africa, unite al fatto che Tharros si trova molto più lontana da Cartagine rispetto al Campidano meridionale, potrebbero aver dato origine a questo gusto locale che si distingue da quello del resto della Sardegna; le poche notizie su corredi e tombe inviolate, e lo stato di deterioramento in cui versano molte tombe, certo non aiuta a comprendere quanto questa lettura possa essere verosimile.

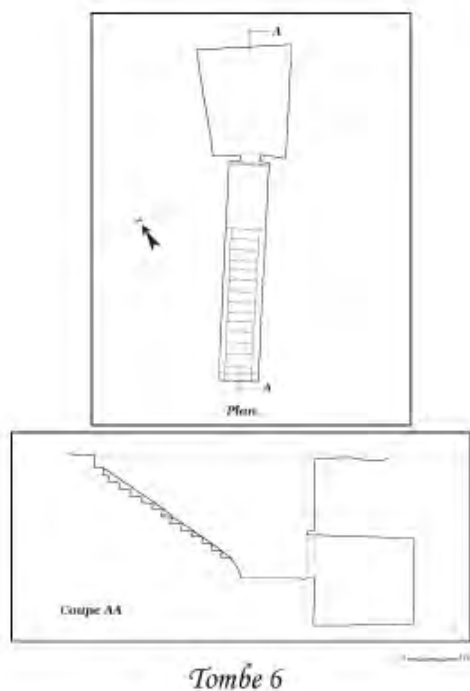


Fig. 17. Tomba ipogea con dromos gradinato da El Mansourah (Sghaier, 2010).

Qualunque sia il significato di queste diversificazioni, non sussiste dubbio sul fatto che la tomba ipogea, nella sua imponentza, rappresenti il segno più evidente del cambiamento in chiave cartaginese avvenuto nell’ideologia funeraria di Sardegna: si ricordi che la tomba ipogea, fino alla fine del VI secolo a.C., non è mai attestata in Sardegna, mentre è un tipo diffusissimo da decenni nella capitale cartaginese (Benichou Safar, 1982). Nonostante l’origine accertata del tipo però, dato il gran numero di ipogei, risulta

difficile attribuire queste tombe solo a famiglie di origine cartaginese appartenenti alla nuova classe dirigente.

Purtroppo il grande interesse suscitato dalla tipologia a tomba ipogea ha oscurato per lungo tempo tutti gli altri tipi di tombe esistenti in Sardegna nella prima età punica: su questi abbiamo informazioni consistenti sulle diverse forme solo per la necropoli di Tharros e di Monte Sirai, nel primo caso peraltro non datate. Per questo motivo è impossibile stilare un elenco delle variazioni delle tombe a fossa o a cassone litico su base areale (come fatto per quelle ipogee), o comprendere se tra età fenicia ed età punica tali tipologie tombali subiscano variazioni di rilievo: tali variazioni sembrerebbero esistere, in particolare è chiaro che in età punica le tombe a fossa sono di forme più regolari rispetto al periodo fenicio (vedi anche *infra*), ma sia per quanto riguarda differenziazioni areali, sia per quanto riguarda quelle cronologiche, è consigliabile per ora sospendere qualsiasi tipo di giudizio.

In chiusura di questo paragrafo si può notare che le sepolture a semicombustione e a inumazione a decubito laterale, delle quali abbiamo già trattato, non sono per ora mai attestate in tombe ipogee: in queste infatti troviamo solo inumazioni a decubito supino e, dal IV secolo a.C., incinerazioni secondarie.

I corredi e il loro posizionamento

Un altro elemento che si rivela estremamente interessante per poter comprendere il tipo di cambiamenti culturali intercorsi in Sardegna a seguito della conquista punica, è quello dei corredi funerari, che saranno qui analizzati non solo nella loro composizione ma anche nel loro posizionamento all'interno della tomba, fatto questo che nel mondo fenicio sembra significante almeno quanto il precedente, come noto ormai grazie al lavoro di diversi studiosi (Ramos, 1990; Jiménez Flores, 1996).

Non potendo entrare qui in dettagliate descrizioni formali dei corredi, ci concentreremo soprattutto sull'evoluzione dei corredi stessi e sulle domande che questi dati ci pongono. La civiltà fenicia nel corso della sua storia e del suo sviluppo, quindi anche nel suo passaggio a quella che noi chiamiamo civiltà punica, presenta corredi funerari che mostrano una certa coerenza e alcuni elementi assolutamente fondamentali: in particolare due brocche rituali (una ad orlo a fungo o espanso ed un'altra ad orlo bilobato o trilobato; fig. 1-3) e una terza forma ceramica per offerte. La Sardegna non sfugge da questo quadro, e nel passaggio da età fenicia ad età punica, e da incinerazione ad inumazione, queste tre forme ceramiche base restano, presenti costantemente all'interno dei corredi (pur subendo una serie di modifiche). Tutto il resto del corredo, tuttavia, cambia, in maniere e tempi a noi non sempre del tutto chiari.

Anche la posizione dei vari elementi del corredo, in particolare delle forme ceramiche rituali, sembra avere una certa coerenza nel corso dei secoli, dall'arrivo dei primi

Fenici dalla madrepatria, fino alla piena età punica, seguendo norme precise (Bartoloni, 2005). Anche per quanto riguarda tale posizionamento rituale però i cambiamenti nel tempo e nello spazio, le variazioni, le eccezioni, sono diverse, e le motivazioni di tutto ciò risultano per noi di difficile comprensione.

Quali cambiamenti dunque, quali variazioni dobbiamo registrare nella Sardegna della prima età punica? Partiremo dalla posizione dei vari elementi di corredo rispetto ai defunti inumati. Anzitutto, a Cartagine i defunti tengono spesso in mano un oggetto di vario tipo (bruciapfumi, specchi, lucerne, pentole...), oggetti che sono diversi da quelli che i defunti tengono in mano nelle necropoli della madrepatria Fenicia, dove i defunti sorreggono un piatto o una brocca (Benichou Safar, 1982: 258-259). In Sardegna non possiamo dire molto riguardo il posizionamento dei vari elementi di corredo, dato che questa è un'informazione che possediamo sostanzialmente solo per due necropoli (Monte Sirai e Sant'Antioco), tuttavia in queste due necropoli non sembra per niente usuale che i defunti tengano in mano un oggetto, e nell'unico caso in cui senza dubbio il defunto teneva in mano un oggetto (tomba 242 di Monte Sirai, con cadavere semicomposto, Guirguis, 2010: 91-92; fig. 6), si tratta di una brocca bilobata, fatto questo che rimanda molto più alle inumazioni della madrepatria fenicia piuttosto che al Nord Africa punico. È però da notarsi che la regione sulcitana appare quella meno legata al Nord Africa per quanto riguarda il corredo, come si avrà modo di notare nel corso di questo paragrafo; ci si potrebbe aspettare una maggiore vicinanza ai modelli nordafricani, anche per quanto riguarda il posizionamento dei corredi, nelle necropoli del Campidano centro-meridionale, ma questi dati non sono stati registrati negli scavi passati e dunque dovremo attendere nuove ricerche per poter avere informazioni in tal senso. Per quanto riguarda invece la presenza di ceramiche rituali poste accanto al capo, come usuale nelle inumazioni semitiche e come sembra imporre una precisa norma (Bartoloni, 2005: 120-121), questa è attestata in Sardegna, spesso, e le ceramiche sono poste in molti casi in posizioni perfettamente riconducibili alla cultura funeraria non solo cartaginese ma anche fenicia in genere; tuttavia le numerose eccezioni presenti sull'isola, dove gli inumati privi di forme ceramiche accanto al capo sono molti, non hanno ancora trovato un'adeguata spiegazione e interpretazione: la parzialità dei dati inficia in questo caso ogni tipo di tentativo volto a comprendere il significato di questa presenza o assenza.

Molto più interessante, per via della quantità decisamente maggiore di dati disponibili, è l'analisi degli elementi di corredo e della loro evoluzione nel corso del tempo, in particolare in seguito alla conquista cartaginese. Seppur esistano diversi, noti, elementi di continuità, a partire dalle tre forme ceramiche rituali, che indicano chiaramente come tra le popolazioni fenicie preesistenti in Sardegna e i nuovi migranti punici esistessero diversi, forti, elementi in comune a livello culturale, qui ci concentreremo invece

sugli elementi di discontinuità, e sulle differenziazioni regionali, messe raramente in luce in letteratura.

Anzitutto, negli anni subito successivi alla conquista cartaginese sembrano scomparire dalle necropoli dell'isola le armi, fatto che si registra anche a Cartagine nella seconda metà del VI secolo a.C. (Benichou Safar, 1982: 302). Si deve ammettere che riguardo questo punto possono sussistere dei dubbi, dato che nelle necropoli di Tharros e Tuvixeddu sono attestate armi, provenienti da contesti di fatto indatabili; tuttavia il fatto che le datazioni della quasi totalità delle tombe in cui siano presenti armi, non arrivino mai alla fine del VI secolo a.C. (un solo pugnale datato a livello dubitativo all'inizio del V secolo a.C. proviene da Bithia [Bartoloni, 1996]), potrebbe portare a pensare che anche le armi di Tharros e Tuvixeddu siano da datarsi nel corso del VI secolo a.C., o al massimo pochi anni dopo la conquista cartaginese. In ogni caso l'uso di porre armi all'interno della tomba, rarissimo nella madrepatria Fenicia (Sadér, 2005; Mazar, 2004), assente a Tiro, e molto più diffuso nelle necropoli fenicie d'Occidente (o meglio solo in alcune di esse [Bartoloni, 1996: 139-140]), sembra, con l'avvento dell'età punica, scomparire di nuovo totalmente dal costume funerario. Fino a che non riusciremo però a comprendere la simbologia legata alle armi nell'ideologia funeraria fenicia, chiaramente non saremo in grado neppure di comprendere il perché di questa apparente sparizione.

Per quanto riguarda i gioielli, non siamo invece in grado di comprendere se questi seguano la stessa evoluzione attestata nella necropoli di Cartagine (in cui nel corso di VI e V secolo i gioielli divengono man mano meno frequenti e realizzati con metalli meno puri [Benichou Safar, 1982]): è vero che le tombe più ricche di metalli preziosi e gioielli sembrano essere di VI secolo a.C., in particolare quelle ad inumazione di Monte Sirai, ed è vero che i gioielli sembrano rarefarsi, in alcuni casi scomparire (come a Bithia) nel V secolo a.C. per poi ricomparire in numero più massiccio nel secolo seguente (Pisano, 1996); ma la parzialità dei dati, e soprattutto il fatto che questi giungano in massima parte da poche necropoli (tra le quali spicca ancora una volta Monte Sirai) unito al fatto che non in tutte le necropoli i dati sembrano fornire uguali tendenze e indicazioni, invita a sospendere per il momento il giudizio. In ogni caso parrebbe acclarato da diversi autori (Guirguis, 2010; Botto, 2012: 275) che le tombe più "ricche" di Sardegna, in ambito fenicio-punico, siano antecedenti la conquista cartaginese dell'isola, nello specifico tombe a inumazione di VI secolo a.C.. Un discorso simile si può fare per rasoi in bronzo e uova di struzzo: anche in questo caso i dati, troppo parziali e concentrati in poche necropoli, impediscono di comprendere se la tipologia e la frequenza delle attestazioni seguano l'evoluzione che si registra a Cartagine (Benichou Safar, 1982) o divergano dalla stessa, ed è difficile pure sapere in quali necropoli siano maggiormente attestati questi elementi e in quali meno (seppur Bithia e Tuvixeddu appaiano quelle da cui si registra il maggior

numero di oggetti di questo genere): anche in questo caso dunque non ci addentreremo nella questione.

Per quanto riguarda amuleti e scarabei, questi, presenti nelle necropoli fenicie sin dai tempi arcaici, ma in maniera sporadica e di norma in tombe piuttosto “ricche” (Bartoloni, 2000: 127), paiono divenire d’uso più generalizzato nel corso del V secolo a.C.: sono infatti attestati con buona frequenza in tutte le necropoli dell’isola, fatto che invece non accadeva nel periodo precedente. Questa generalizzazione di scarabei e amuleti egittizzanti in periodo punico non riguarda solo la Sardegna ma anche le altre aree soggette alla metropoli nordafricana, come la Penisola Iberica, per la quale è stato ipotizzato che la generalizzazione vasta dell’uso degli amuleti nelle sepolture, sia parallela ad una loro perdita di valore e/o di significato e pregnanza simbolica (Ramos, 1990: 85, 96); ciò è possibile, e potrebbe essere connesso al fatto che questi oggetti non siano più di produzione egiziana ma locale, come nota Benichou Safar per la necropoli di Cartagine, in cui si registra lo stesso fenomeno di generalizzazione, ma si passa da oggettistica di produzione egizia a riproduzioni d’imitazione locale o, talvolta, sarda (Benichou Safar, 1982: 306).

Giungiamo ora alla parte ceramica del corredo, che però andrà divisa in ceramica di produzione punica e ceramica d’importazione. Per quanto riguarda la seconda, ci si limiterà a dire che alla fine del VI secolo a.C. la ceramica di produzione etrusco-tirrenica, così come quella corinzia, che tanta fortuna aveva avuto tra VII e VI secolo a.C., scompare dalle necropoli sarde (e si riduce drasticamente in tutta l’isola, anche al di fuori degli ambiti funerari [Santocchini Gerg, 2014: 17]), per essere sostituita rapidamente, e totalmente, da quella attica, senza dubbio non per una scelta dei singoli centri o per un semplice cambiamento nel gusto, ma per via di una precisa nuova politica etrusco-cartaginese¹², che infatti porterà alla rovina o a un drastico ridimensionamento tutti i centri fenici della Sardegna orientale che avevano costruito sulle importazioni dall’Italia tirrenica la loro fortuna (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997). Si noti che, peraltro, i prodotti attici che giungono in Sardegna, in particolare nelle necropoli del Campidano centro-meridionale, sono degli stessi tipi, delle stesse forme, che si trovano nei centri del Nord Africa punico (Bartoloni, Tronchetti, 1981: 117), dunque anche l’utilizzo di certe forme ceramiche attiche è dovuto a una moda e ad un gusto legati alla dominante cultura punica.

Ma è la parte puramente punica del corredo ceramico, quella che ci fa comprendere forse meglio di qualsiasi altro elemento come la punicizzazione dell’isola non abbia avuto ovunque gli stessi modi e tempi, soprattutto se affiancata all’analisi delle tipologie

12 Non si deve pensare necessariamente a una scelta unilaterale da parte di Cartagine, possono essere stati anche i mercanti e le città etrusche a decidere di porre fine alle frequentazioni e ai commerci con l’isola, forse per via anche di un accordo di spartizione di reciproche sfere d’influenza con la metropoli nordafricana in seguito alla battaglia del Mar Sardo (Santocchini Gerg, 2014: 17-22).

tombali. Vi sono infatti di norma, in tutte le necropoli della Sardegna, le due brocche rituali e una ceramica per offerte, ma sia la foggia delle ceramiche, sia il tipo di ceramica per offerte, varia da necropoli a necropoli (o anche nella stessa necropoli).

Solo nelle necropoli del Campidano centro-meridionale (Nora e Monte Luna soprattutto, su Tuvixeddu i dati sono troppo limitati, ma in ogni caso i pochi che abbiamo ci parlano di mascheroni fittili i cui confronti sono riconducibili a Cartagine [Spanò Giammellaro, 2000: 211]) si riscontra un cambiamento nel corredo ceramico che porta ad avere corredi perfettamente in linea con quelli cartaginesi, sia per quanto riguarda le forme (due brocche, piatto, lucerna, doppia patera...; fig. 18), sia per quanto riguarda la foggia dei vasi che dalla fine del VI secolo a.C. hanno forme più tozze e meno definite, e presentano meno decorazioni dipinte. Tuttavia in questi centri questo cambiamento si registra senza che ci sia stata la lenta evoluzione riscontrata a Cartagine, che ha portato ad avere corredi standardizzati di questo tipo (Benichou Safar, 1982: 304): perciò in Sardegna tale repentino cambiamento è da ricondursi a mode e gusti provenienti dal Nord Africa punico.

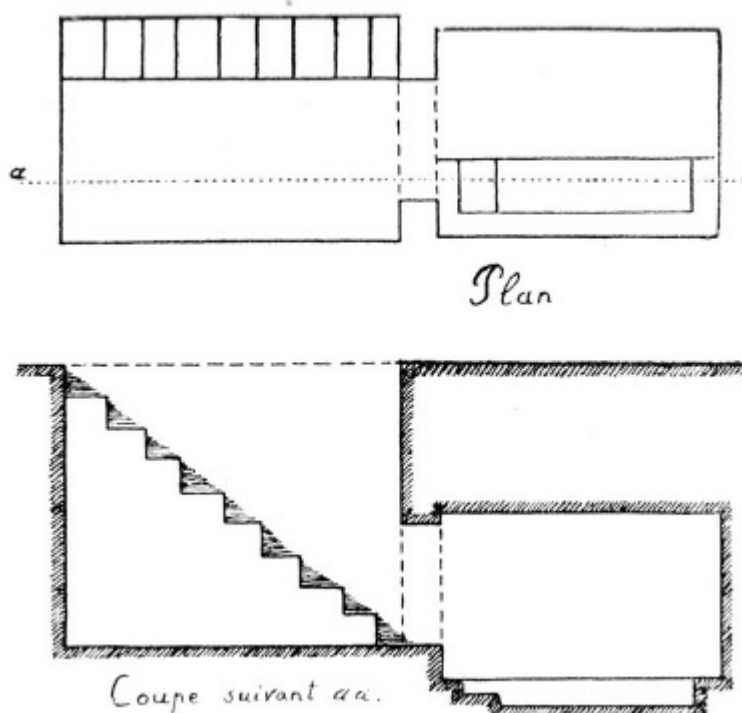


Fig. 18. Tomba con anticamera e gradini su un solo lato del dromos, da Thapsus (Anziani, 1912).

A Tharros la situazione dei corredi ceramici in seguito alla conquista cartaginese si presenta simile a quella appena descritta ma non uguale (fig. 19-20): anche qui infatti le forme ceramiche assumono fogge di chiara matrice nordafricana, ma alcune forme tipicamente puniche come la doppia patera sono attestate solo sporadicamente (Acquaro, Del Vais, Fariselli, 2006: 196), mentre accanto al piatto ombelicato non scompare come

ceramica da offerta l'olla: anche nel pieno V secolo a.C. nel corredo compaiono pentole, estranee al gusto punico centro-campidanese, ma usuali nella Tharros arcaica e in altre necropoli fenicie di Sardegna (Guirguis, 2010), e attestate a Cartagine solo in poche tombe, tutte concentrate sulla collina di Byrsa e molto coerenti (Lancel, Morel, Thuillier, 1982), mentre sono ad oggi assenti nel resto del Nord Africa punico. Si noti a questo riguardo che sia l'estrema limitatezza dei contesti chiusi e inviolati studiati a Tharros, che non permette di avere precise associazioni di corredi, sia la nostra ignoranza quasi totale sulle necropoli arcaiche di Cagliari e Nora, che ci impedisce di sapere se l'olla fosse lì attestata in età fenicia (e dunque poi sparita) o meno, ci impediscono di fare ulteriori deduzioni basate sui dati tharrensi.

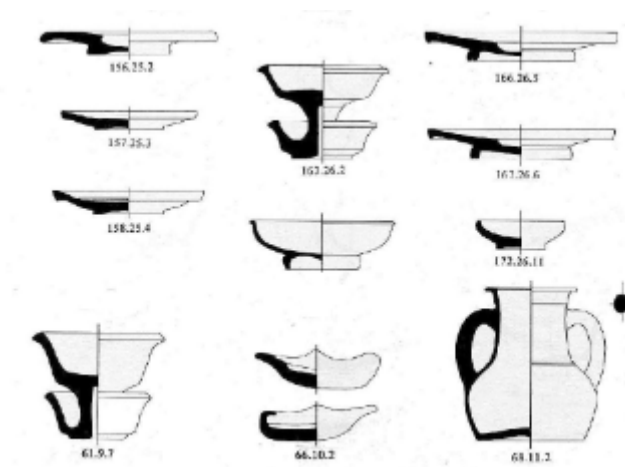


Fig. 19. Esempi di ceramiche dai corredi della necropoli punica di Nora (Bartoloni, Tronchetti, 1981).

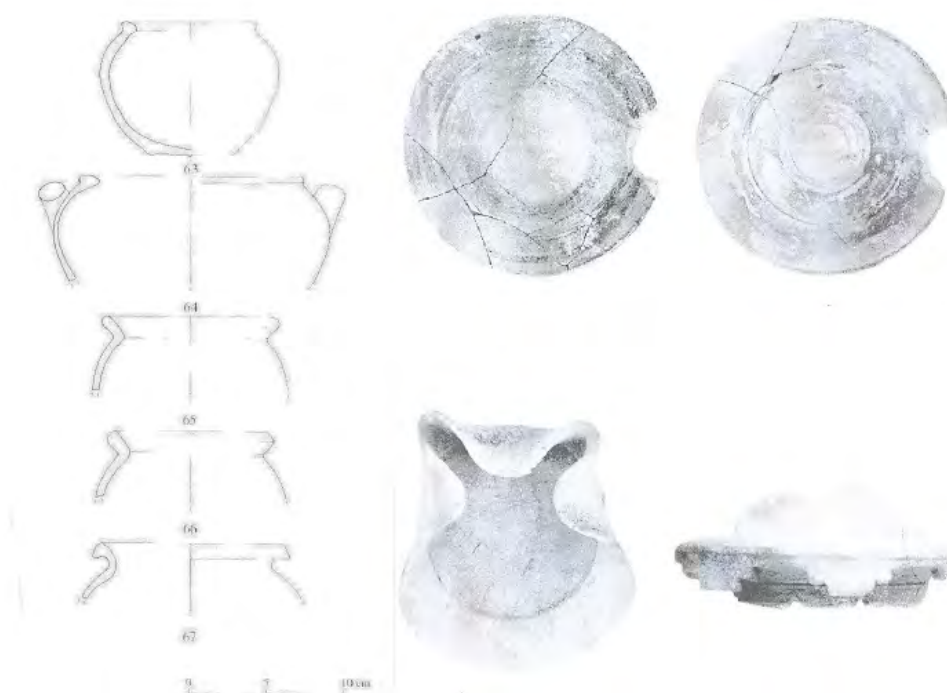


Fig. 20. Piatti, lucerne e cooking pot (olle) dai corredi punici di Tharros (Acquaro et al., 2006).

Radicalmente diversa è la situazione nel Sulcis, in particolare nel grande centro di Sant'Antioco, il primo insediamento fenicio di Sardegna ad avere *status* urbano (Tronchetti, 1989: 8-9): qui le mode puniche, per quanto riguarda il corredo ceramico, non paiono avere successo, le forme restano sostanzialmente quelle del periodo precedente sia nel tipo sia nella realizzazione (Bartoloni, 1987: 67; Tronchetti, 1989; fig. 21); inoltre come ceramica da offerta, senza peraltro che ciò escluda l'attestazione di altre forme come il piatto ombelicato, si utilizza l'anfora da mensa, fatto quasi totalmente estraneo sia al mondo punico nordafricano (solo in poche tombe arcaiche da Byrsa si trova questa forma [Lancel, Morel, Thuillier, 1982]) sia al resto della Sardegna punica al di fuori del Sulcis. Si noti che a fronte di forme di corredo conservative ed "arcaizzanti", troviamo nelle stesse necropoli tipologie tombali che paiono rielaborazioni locali di mode nordafricane (*infra*) ed elementi, come la pittura rossa alle pareti, anch'essi di matrice alloc-tona: dunque la conservatività e poca "punicità" delle forme di corredo non può essere legata, come scritto da alcuni (Melchiorri, 2007: 83), ad un isolamento e attardamento dell'insediamento antiocense, ma deve essere legato ad una scelta deliberata, sulla quale torneremo al momento delle conclusioni. Per quanto riguarda Monte Sirai, sito ricettore di gusti e mode più che creatore degli stessi, i corredi presentano diverse affinità con quelli di Sant'Antioco, ma l'anfora non è presente in tutte le tombe, è a volte sostituita dal piatto ombelicato, mentre altre volte le due forme si presentano insieme; tuttavia l'analisi di questo sito periferico, in cui quasi sicuramente l'evoluzione del gusto era dovuta in parte alla migrazione di alcuni coloni dal Nord Africa e in parte alla vicinanza con la più importante *Sulky*, difficilmente può regalarci informazioni determinanti nell'analisi di un quadro generale.



Fig. 21. Elementi di corredo dalla necropoli punica di Sant'Antioco (Bartoloni, 1987)

Nelle necropoli di Bithia e Othoca, centri in chiara crisi in seguito all'intervento cartaginese sull'isola, i corredi di rado si presentano "completi", ovvero con le due brocche e una ceramica da offerta (Bartoloni, 1996: 163), fatto che richiede una spiegazione specifica: potrebbe essere dovuto a "tagli" perpetuati nel rituale vista la nuova difficile situazione economica, ma probabilmente la spiegazione è molto più complessa di questa e ad oggi, con i dati in nostro possesso, non può essere trovata.

Concludendo, si sarà avuto modo di notare che la parte ceramica del corredo, nella sua componente più puramente punico-rituale, sembra portare a una divisione delle necropoli di Sardegna in tre grandi gruppi (Campidano centro-meridionale; Sulcis; Tharros), che corrispondono esattamente ai gruppi che si erano ottenuti studiando la tipologia delle tombe ipogee. È altamente improbabile che questa corrispondenza sia frutto del caso, o dovuta a falle e parzialità nella ricerca archeologica: è questo un altro indizio che conduce a rafforzare l'ipotesi riguardo l'esistenza di differenze etniche e culturali nelle popolazioni di queste diverse aree della Sardegna, e probabilmente di un diverso atteggiamento di Cartagine nel primo periodo dopo la conquista, che potrebbe aver portato a una migrazione dal Nord Africa più o meno massiccia a seconda dei diversi centri e delle diverse regioni dell'isola, o alla migrazione di coloni provenienti da aree anche molto diverse del Nord Africa.

Posizione della necropoli

Di tutti gli aspetti analizzati, la posizione delle necropoli (fig. 22) è quello che forse cambia meno in seguito alla conquista punica della Sardegna, ma non per questo è meno meritorio d'essere studiato.



Fig. 22. Posizionamento di alcune necropoli fenicie e puniche di Sardegna: Tharros, Bithia, Monte Sirai, Pani Loriga.

Le nuove necropoli a inumazione, infatti, in tutti i casi documentati, si collocano in prossimità della necropoli fenicia ad incinerazione, o addirittura (nei casi di Bithia, Nora, Othoca) le due condividono lo stesso spazio, senza alcun tipo di differenziazione o separazione. A livello simbolico/ideologico, il condividere lo stesso cimitero è di norma un fatto pregnante e carico di significato: se le comunità puniche di Sardegna continuano ad utilizzare, per seppellire, gli spazi usati dalle comunità fenicie che li avevano preceduti, o spazi comunque attigui a quelli, senza alcuna soluzione di continuità, parrebbe potersi dedurre che i Punici di Sardegna sentivano di appartenere alle comunità fenicie di Sardegna evolutesi, e non a due comunità diverse; ciò significa che la discontinuità culturale che noi osserviamo archeologicamente, basandoci sulla cultura materiale, non era forse percepita così tanto tra gli abitanti della Sardegna di quell'epoca: non si deve dimenticare che "Fenici" e "Punici" sono etichette che utilizziamo noi, ma con ogni probabilità i Fenici di Sardegna del VII-VI secolo a.C., così come i Punici di V a.C., avevano identità etniche fluide e in evoluzione, e probabilmente non utilizzavano per autodefinirsi etnonimi contrapposti, anzi esiste la possibilità che entrambi definissero sé stessi "Tirii" (Xella, 2014; Álvarez, Ferrer, 2009; Aubet, 2009): comunque sia, è chiaro che non esisteva una netta linea di demarcazione etnica tra le due comunità.

Unitamente agli altri aspetti qui analizzati, ma forse più degli altri, i dati riguardanti la posizione della necropoli (fattore altamente simbolico quando vi sono sconvolgimenti politico culturali, dato che si tratta un elemento estremamente visibile e palese) lasciano, tra le altre cose, apertissimo il problema dell'intervento militare cartaginese in Sardegna nella seconda metà del VI secolo a.C.. Spesso, infatti, quando un gruppo sociale o etnico, proveniente da fuori, occupa il territorio di un altro, o quando in seguito a un intervento militare, o a una rivolta interna, vi è una sostituzione ai vertici del potere, la nuova comunità dominante si dota di necropoli o tombe posizionate in maniere che denotano un chiaro cambio, in luoghi diversi da quelli dei gruppi ora sottomessi, o magari al centro delle necropoli preesistenti, e così via (Parker Pearson, 2006: 124-141): niente di neppur vagamente simile accade in Sardegna in seguito alla conquista punica. Tuttavia questa non è l'unica soluzione possibile, altre volte il nuovo gruppo dominante, conquistata l'egemonia, evita atti e soluzioni che palesino il cambio avvenuto, cercando il più possibile di apparire in continuità con il passato, e tra questi cambiamenti evitabili vi è anche la costruzione di un cimitero diverso da quello del resto della comunità. La cultura punica nordafricana alla fine del VI secolo a.C. ha chiaramente conquistato l'egemonia sulla Sardegna anche a livello ideologico e funerario, come denota il passaggio da incinerazione ad inumazione e una serie di altri elementi, in parte già analizzati in questo contributo, ma questo evidentemente non porta in alcun modo alla necessità di spostare i cimiteri e mostrare un palese segno di discontinuità con le preesistenti comunità di Sar-

degna; discontinuità che esiste sia a livello politico sia culturale, ciò è noto, ma che non per questo deve essere deliberatamente palesata a tutti i livelli. In definitiva, la posizione delle necropoli puniche non ci dà alcuna risposta sui modi e sull'entità dell'intervento militare cartaginese in Sardegna.

Peraltro le nuove necropoli, ma anche le nuove sepolture, sono realizzate nella quasi totalità dei casi nell'assoluto rispetto di quelle precedenti, fatto che confermerebbe le informazioni giunteci attraverso le fonti¹³, che ci parlano del grande rispetto e della grande pietà che i Punici avevano per i defunti, anche per quelli non appartenenti alla loro comunità (Ribichini, 2005; Guirguis, 2010: 14-15). Le pochissime eccezioni a riguardo (in particolare a Bithia e a Monte Sirai) non mutano il quadro generale in quanto frutto di azioni di singoli e non generalizzate, e per questo necessitano di un'apposita spiegazione che, con i dati ad oggi in nostro possesso, non è possibile fornire.

Senza poter entrare nella descrizione dettagliata di ogni singola necropoli, a livello di analisi generale possiamo notare un solo vero e proprio cambiamento: le nuove necropoli, o le nuove porzioni di necropoli, impiantate dalla fine del VI secolo a.C. in poi, non vengono più posizionate nei banchi sabbiosi, come avveniva a Tiro e come avveniva in diversi insediamenti del mondo fenicio occidentale, anche in Sardegna (Bartoloni, 1996; 2005). Difficilmente si tratta di una casualità: era forse venuto lentamente meno il sostrato ideologico che portava il popolo fenicio a seppellire i propri cari sulle spiagge, atto che di norma caratterizza popoli che percepiscono le proprie esistenze come intimamente legate al mare. Il posizionamento standard resta quello nei banchi rocciosi su fianchi collinari (Ramos, 1990), anche nel caso di nuovi insediamenti (Monte Luna, Villamar) posti al centro di ampi territori che erano ormai in mano punica: qui trovano spazio sia le tombe ipogee, che dovevano necessariamente essere scavate su roccia, sia quelle più semplici a fossa.

La struttura interna

A differenza della posizione delle necropoli, la struttura delle stesse, all'alba dell'età punica, muta considerevolmente, divenendo indice della trasformazione in corso.

Anzitutto le necropoli diventano più inclusive, vi sono più sepolture (ciò però può essere dovuto anche a un incremento demografico) e un maggior numero di infanti sepolti; si diffondono largamente poi le tombe di famiglia, nel tipo ipogeo, che prima erano attestate solo in pochissimi casi¹⁴ (ad esempio le due camere costruite di Othoca

13 Ad esempio Val. Max. V 1, 6; Plut., *Marc.*, 30,2; e poi moltissime fonti che si concentrano in particolare sulla pietà dei Cartaginesi e di Annibale Barca, che tentano di seppellire anche i cadaveri dei nemici morti in guerra: Pol., I 81, 2 e 10; Diod. Sic., XXV 3; Diod. Sic., XXIV 9; Liv. XXII 7,5; Diod. XXVI 16. Estesa analisi dei passi in Ribichini, 2005: 53-54.

14 Si ricordi che in età fenicia le tombe ad incinerazione sono individuali ma molto spesso raggruppate per famiglia (Ramos, 1990).

[Nieddu, Zucca, 1991]); i diversi tipi tombali, familiari o individuali, si dispongono nella necropoli in modo apparentemente poco ordinato, e in ogni caso non divisi per tipo, ma sono tuttavia riscontrabili gruppi di tombe simili, forse realizzate dalla stessa maestranza; le necropoli ora sembrano dare un'idea di *horror vacui*, le tombe si accavallano l'una sull'altra e si cerca di utilizzare tutto lo spazio disponibile, in una ricerca spasmodica del banco roccioso; infine la realizzazione delle tombe diviene appannaggio di pochi gruppi di artigiani specializzati, la cui mano sembra rilevabile in diversi settori della stessa necropoli. In definitiva, si può dire che si passa a piccole necropoli per insediamenti limitati, ad ampie necropoli urbane, che rispecchiano l'enorme cambiamento avvenuto in diversi siti come ad esempio Nora, Cagliari, Tharros; nella struttura delle stesse, in ogni caso, non sembra di poter mai scorgere una pianificazione complessiva organizzata. Da questo quadro si discosta in parte la necropoli di Monte Sirai, in cui le tombe si dispongono in maniera diversa, a "pelle di leopardo", ma questa potrebbe essere un'eccezione, che riguarda comunque un piccolo insediamento di periferia, dovuta alla particolare storia del sito (Guirguis, 2010).

Cosa si può dedurre da ognuna di queste caratteristiche?

Anzitutto, dalla struttura delle necropoli traspare chiaramente che il ruolo della famiglia, del lignaggio, non sia venuto meno nel passaggio tra età fenicia ed età punica: se in età fenicia le necropoli presentavano diverse tombe individuali raggruppate (forse per famiglia, appunto) alternate a poche tombe isolate (Ramos, 1990: 30-31), in età punica compaiono nelle necropoli alcune grandi tombe familiari ipogee, che possono contenere decine di cadaveri, alternate a tombe individuali. Ciò che si deduce è che anche in età punica, nonostante molti insediamenti fossero passati dall'essere semplici abitati/emporio a vere e proprie città, non viene meno il costume di seppellirsi con la famiglia, e per questo motivo sembra potersi afferire che il nucleo familiare e la famiglia allargata restano centrali, quantomeno a livello ideologico, nella struttura e nell'organizzazione sociale della Sardegna punica. Resta invece da comprendersi perché alcuni individui scelgano di farsi seppellire in tombe individuali e non familiari: in ogni caso non è da escludere che tali tombe individuali facessero parte di gruppi più ampi, in particolare nei casi in cui queste avessero stessa orientazione, realizzazione simile e collocazione in prossimità di altre tombe.

Rispetto all'età fenicia v'è un altro aspetto che sottolinea ancor più la rilevanza dell'istituzione familiare nel mondo punico: l'aumento delle sepolture di bambini e adolescenti. Se questo fenomeno nella necropoli di Cartagine si configura quasi come una svolta netta (il 90% dei bambini sepolti si trova in tombe datate dal V secolo a.C. in poi, vedi Benichou Safar, 1982: 342), in Sardegna, pur non assumendo le stesse proporzioni, le sepolture di bambino, che già stavano aumentando nel corso del VI secolo a.C., sem-

brano aumentare decisamente dalla fine dello stesso secolo più o meno ovunque (Botto, Salvadei, 2005; Bartoloni, 2005: 123); il fenomeno, pur nelle sue differenze regionali, sarà in ogni caso da considerarsi legato a ciò che avviene contemporaneamente nella necropoli cartaginese. La presenza di sepolture di bambini nella necropoli sembra denotare un avvenuto cambio ideologico, si ricordi infatti che né nella necropoli di Tiro (Aubert, 2004) né nella necropoli di Achziv (Mazar, 2001) erano attestate sepolture di infanti; tuttavia questo può essere dovuto solo in parte ad una rinnovata centralità del lignaggio e del gruppo familiare, infatti l'aumento delle sepolture di bambini si colloca a livello cronologico contemporaneamente all'aumento delle sepolture in senso più ampio. Ciò parrebbe significare che siamo di fronte a una maggiore inclusività delle necropoli e a nuove norme sociali che permettono di essere sepolti anche a individui facenti parte di quelle categorie che erano in precedenza escluse dalle necropoli: un cambiamento nell'ideologia funeraria assolutamente rilevante e profondo, di cui la sepoltura di infanti costituisce solo una delle conseguenze.

Questi dati portano a pensare che la costruzione di nuove e forti identità urbane, per questi rinnovati insediamenti che stavano assumendo il rango di città, all'interno delle quali convivevano persone di diverse etnie ma che ormai stavano aderendo ad un comune sostrato punico/punicizzante, passi anche nell'includere *tutti* nelle necropoli, solamente in quanto cittadini, facendo dunque venire meno tutti quei vincoli (sociali? Legati al lignaggio o alla famiglia? O di tipo etnico/tribale? Questo non lo sappiamo) che permettevano solo a una parte degli abitanti dell'insediamento di essere sepolti nella necropoli, e ne escludevano altri.

La nuova e più complessa organizzazione degli insediamenti, ormai lontanissimi dai primi abitati fenici forse stagionali da cui avevano tratto le mosse qualche secolo prima, è rispecchiata nelle necropoli anche dall'azione di quelle che sembrano evidentemente maestranze specializzate. Le tombe realizzate apparentemente dalla stessa maestranza sono vicine l'una all'altra, presentano lo stesso orientamento e sono molto simili, quando non apparentemente identiche: la realizzazione delle tombe era demandata dalla famiglia e dai cari perciò ad officine e imprese di scalpellini, e forse anche di quelli che oggi potremmo definire "operatori funerari", fatto questo piuttosto diffuso all'interno delle società ad alto grado di complessità, come ad esempio la nostra, e fatto anche questo che contribuisce ad uniformare, quantomeno a livello di apparenza superficiale, le tombe, e dunque di conseguenza la necropoli nel suo complesso.

Nonostante ciò, non si può negare che le necropoli puniche diano, soprattutto per quanto riguarda quelle più grandi (Tharros, Tuvixeddu...), un'idea di necropoli con

15 Si tenga presente che questo *tutti*, è usato nell'accezione del mondo antico, da cui restavano esclusi moltissimi abitanti dell'insediamento o della città, a partire da centinaia di schiavi e individui di condizione servile.

tombe sì omogenee, sì tutte simili l'una all'altra, sì frutto di una stessa cultura e di una società organizzata e urbana, ma tuttavia disposte in maniera tutt'altro che ordinata (fig. 23-24). E in effetti l'apparenza in questo caso non inganna, le tombe come detto si dispongono per gruppi, non seguono lo stesso orientamento, e sembrano occupare tutto lo spazio disponibile, andando ad utilizzare occasionalmente anche lo spazio rimasto non scavato nella roccia soprastante le camere ipogee; insomma alla grande omogeneità delle tombe e a una loro realizzazione di norma ben strutturata e rifinita, non corrisponde una volontà di disposizione delle stesse in un qualsivoglia ordine. O meglio, le tombe sono ordinate per gruppi e sembrano presentare una logica, nella loro disposizione, che le lega a questo o quest'altro gruppo, questa o quest'altra tomba: è la necropoli nel suo complesso a non sembrare per niente ordinata.

Ora, non si deve dimenticare, nel commentare questo elemento, che la nostra concezione di armonia e di ordine, sostanzialmente geometrica ed euclidea, appare sostanzialmente sconosciuta in moltissime civiltà antiche, così come è notoriamente sconosciuta a molti popoli contemporanei; i Fenici e poi i Punici, quantomeno fino al radicarsi dei contatti con la civiltà greca, sembrano rientrare tra i popoli che non fanno propria questa concezione geometrica ed euclidea dell'ordine, ciò lo si può dedurre, ad esempio, dalla sostanziale inesistenza del concetto di simmetria nel mondo punico (fatto che si può dare per assodato, date le misurazioni di edifici e tombe puniche). Ciò significa che tutte le osservazioni da noi fatte sulla disposizione delle tombe sono corrette, ma la necropoli che noi percepiamo come assolutamente "disordinata" non è detto lo fosse per i Punici che la utilizzavano; anzi, probabilmente loro non la percepivano in nessun modo come "disordinata". Tuttavia l'organizzazione delle necropoli per gruppi di tombe, senza una pianificazione collettiva, con le tombe collocate, parrebbe, a seconda dell'opportunità del momento e degli spazi disponibili, fornisce l'immagine di una società che pur facente parte di una medesima cultura dominante, e di realtà urbane complesse, restava tuttavia al proprio interno divisa per gruppi, per famiglie, che continuavano a formare i nuclei fondanti di una realtà complessiva, e a mantenere una certa autonomia; quanto però questa immagine, assolutamente plausibile per i vari dati che abbiamo riguardo la società punica, corrisponda alla realtà, non ci è possibile saperlo, anche perché non sappiamo fin dove si spinge l'ideologia e dove invece inizia la necessità: l'apparente "disordine" infatti, è probabilmente dato anche dalla necessità di utilizzare tutto lo spazio disponibile nel banco roccioso, e spesso sembra essere proprio la mancanza di spazio ad accavallare le tombe una sull'altra, più che una scelta deliberata.

16 Non si dimentichi che le tombe sembrano realizzate sempre secondo una medesima unità di misura di base, il cubito punico che misura 0,52 m, altro fattore che accresce l'apparenza di omogeneità delle tombe.

17 Secondo alcuni sarebbe di matrice e origine greca, ma in ogni caso dai Greci (in particolare Euclide) questa è stata perfezionata e poi passata ai Romani, e da loro alla nostra società attuale.

Prima di concludere, si noti che sostanzialmente a Monte Sirai, a differenza di tutti gli altri siti, v'è meno omogeneità e maggior distanza e differenziazione tra i vari gruppi di sepolture: questa potrebbe essere una specificità locale sulla quale oltre ci soffermeremo (*infra*).

ECCEZIONI E CONFRONTI: PER UNA MULTICULTURALITÀ DELLA SARDEGNA PUNICA

Questo rapido elenco delle caratteristiche generali delle necropoli sarde all'indomani della conquista punica, delle persistenze e dei cambiamenti che si registrano nelle stesse, porta chiaramente a due considerazioni: il cambiamento non è uguale, né ugualmente profondo in tutta l'isola; gli elementi di origine alloctona sono moltissimi, denotando con chiarezza l'esistenza di una migrazione di un certo rilievo (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), ma non siamo in presenza di un solo e unico modello che viene esportato. Resta da comprendersi invece che forma assumano, se ancora esistono, gli elementi culturali di matrice "locale".

Per comprendere qualcosa di più su ciò che accade nella cultura funeraria sarda tra VI e V secolo a.C., è necessario uscire dall'isola. In questo modo si potrà notare che parlare di migrazione *punica* in Sardegna e di una cultura funeraria *punicizzata*, è un uso che porta a nascondere una realtà più complessa: molti degli elementi di novità introdotti nella cultura funeraria della Sardegna infatti, o di alcune sue aree, sono attestati solo in alcune aree del Nord Africa dominato da Cartagine, aree che spesso erano in realtà abitate da culture indigene nordafricane che si stavano "punicizzando", dopo secoli di contatti e commistioni con i Cartaginesi, ma puniche non erano¹⁸. Perciò analizzando i singoli elementi si avrà modo osservare la realtà di una migrazione che risulta essere molto più sfaccettata e complessa di quanto potrebbe apparire se ci si limitasse ai soli dati sardi.

Solo le tipologie tombali del Campidano centro-meridionale, con camere ipogee con pozzo d'accesso verticale, rimandano ai modelli ipogei cartaginesi, in uso nella capitale africana sin dal VII secolo a.C. (Benichou Safar, 1982). Le altre tipologie di tombe ipogee che compaiono in Sardegna negli ultimi anni del VI secolo, o all'inizio del V a.C., non sono di tradizione cartaginese. La camera ipogea con accesso a *dromos* gradinato che occupa tutta la larghezza del corridoio d'accesso, tipo standard a Sant'Antioco e Monte Sirai, ma attestato anche a Tharros, è attestato solo fuori da Cartagine, ed è dunque un tipo originatosi dall'incontro tra la cultura funeraria berbera e quella fenicio-cartaginese (Sghaier, 2010; Baradez, 1968; fig. 23); anche per trovare il tipo con corridoio d'accesso con gradini su uno solo dei due lati, usuale a Tharros, si deve andare in aree del Nord Africa berbere, che si stavano in quel momento "punicizzando"¹⁹ (Anziani, 1912; fig. 24).

18 Peraltro l'influenza della cultura indigena e berbera sulla cultura cartaginese, o punica, è troppo spesso ignorata (Camps, 1979).

19 L'utilizzo di questi accessi ampi e gradinati alle camere ipogee, dunque, parrebbe almeno dai pochi



Fig. 23. Veduta di un settore della necropoli di Tuvixeddu.

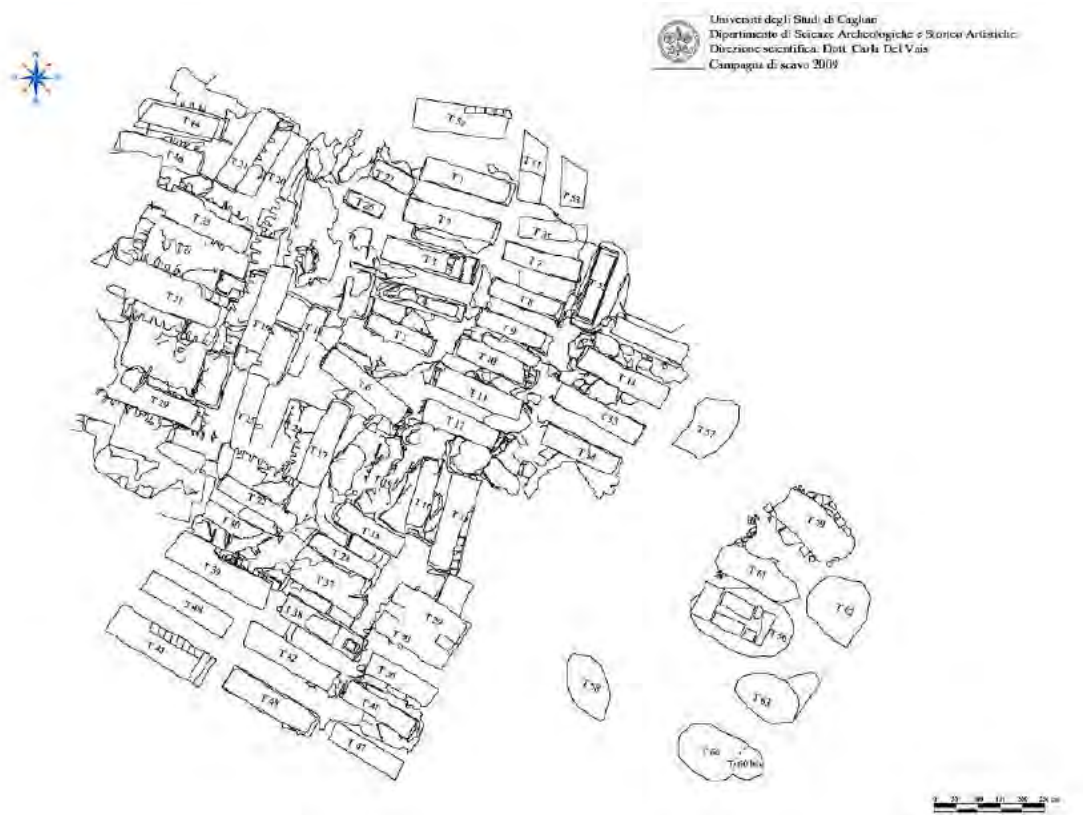


Fig. 24. Pianta di un settore della necropoli settentrionale di Tharros in corso di scavo (Del Vais, 2013).

Altro elemento che rimanda al mondo nordafricano non-semitico è la pittura rossa nelle tombe, usuale nel mondo berbero e nelle tombe *haouanet* (Sghaier, 2010; Stiglitz, 1999: 51-52; fig. 25), per niente usuale a Cartagine, ma attestata invece spesso a Tuvixeddu (Stiglitz, 1999: 51; fig. 26), Sant'Antioco (Bernardini, 2005), Monte Luna (Costa, 1983), Monte Sirai (Guirguis, 2010). Infine, come già detto (*supra*), anche il rituale di deposizione sul fianco rannicchiata, che gode di un paio di attestazioni nella dati in nostro possesso di matrice e origine berbera, e da alcuni studiosi (Camps, 1979) viene ricondotta al fatto che le popolazioni berbere avessero di norma grandi tombe con accessi semplici (Camps, 1979: 51-52), dunque adattino i nuovi modelli punici di tombe a camera ipogea alle loro esigenze e ai loro modelli mentali.

Sardegna punica, sembra essere di tradizione e origine indigena nordafricana (Guirguis, 2011: 14).

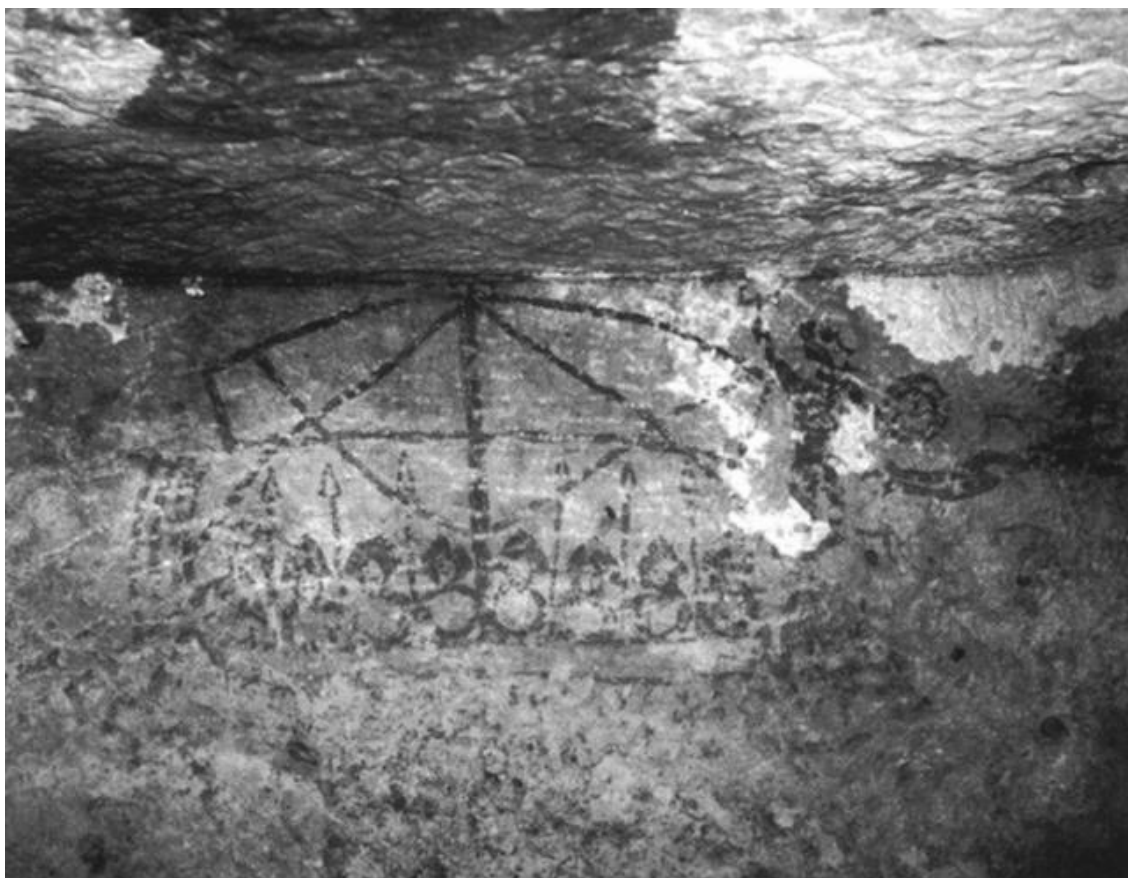


Fig. 25. Decorazione a pitture rosse dall'haouanet di Kef el-Blida.



Fig. 26. Decorazione a pitture rosse da una camera ipogea di Tuvixeddu (Stiglitz, 1999).

Tutti questi dati e confronti non sono stati esposti per creare ipotesi sulla base di automatismi privi di ogni valore storico, non si vuole credere che le famiglie berbere si facessero costruire la tomba “alla berbera” e quelle cartaginesi la tomba “alla cartaginese” (solo per i rituali di deposizione sul fianco, che si contano sulle dita di una mano, si può ipotizzare una relazione diretta con l’etnia del defunto). Ciò che si è cercato di mettere in luce è la rilevanza della cultura indigena nordafricana e non semitica all’interno delle trasformazioni avvenute in Sardegna dopo la conquista cartaginese: visti questi dati, ci sembra indubbia la presenza di individui non Cartaginesi e non semitici nella grande migrazione che aveva luogo dal Nord Africa alla Sardegna, ma dato che la distribuzione anzitutto delle tipologie tombali nella Sardegna punica è regionale, si possono cautamente ipotizzare componenti etnico-culturali diverse nella cultura, superficialmente definibile come “punica”, delle diverse regioni della Sardegna: a sostegno di ciò giunge l’analisi dei corredi funerari, anch’essi più o meno legati a modelli cartaginesi a seconda dell’area geografica sarda, con una apparente corrispondenza con le tipologie tombali (*supra*).

Oltre a palesare questa fondamentale componente berbera, l’analisi delle necropoli della Sardegna punica mette in luce l’esistenza di alcune chiare eccezioni al quadro generale, il cui significato appare da indagarsi. Tali eccezioni possono caratterizzare alcune singole sepolture o tombe, oppure la realtà complessiva di alcuni siti.

Eccezioni, in quanto largamente minoritari, sono i rituali di semicombustione e di inumazione a decubito laterale, già descritti (*supra*). A queste si aggiungono una serie di altre sepolture che presentano tratti “eccezionali”, che potrebbero rimandare a diversità etnico-culturali.

La tomba più “eccezionale” di Sardegna, è la tomba 7 di Sant’Antioco (Bernardini, 2005); datata agli ultimi decenni del V secolo a.C., presenta un *dromos* d’accesso gradinato con tredici gradini, e senza dubbio fu usata una sola volta. La camera presenta una struttura, per ora unica nella necropoli sulcitana e molto rara in Sardegna (una sola attestazione a Monte Sirai), a pilastro centrale isolato (fig.27); tutta la camera era decorata da motivi a bande geometriche e a falsa porta (motivo iconografico che rimanda all’Oriente e all’Egitto), rigorosamente in pittura rossa. La cosa che più sorprende è il pilastro centrale, su cui è scolpita, verso l’ingresso, un’immagine antropomorfa e barbata, incedente, con gonnellino, e che tiene in mano, vicino al petto, un rotolo (fig.28); gli unici colori utilizzati sono il nero e il rosso, e la conservazione degli stessi è davvero straordinaria. Sul fondo della tomba, lungo il lato destro rispetto all’ingresso, sopra due blocchi di pietra squadrati, era posto il feretro ligneo, conservatosi quanto basta per potervi identificare una decorazione antropomorfa che rimanderebbe all’individuo scolpito sul pilastro. Nonostante la perfetta leggibilità dell’immagine scolpita, data la sua unicità ne

risulta ad oggi impossibile l'identificazione, se non in via del tutto ipotetica; le proposte finora portate, pur con validi argomenti (Bernardini, 2005: 75), non paiono risolutive. Per quanto riguarda il corredo, questo presenta una lucerna e un'anfora da mensa, un supporto di clessidra, un *kernos*, inoltre un piatto era posto sull'ottavo gradino del *dro-mos* d'accesso; erano inoltre deposte nella tomba due pernici e diverse uova di uccello. Si noterà l'assenza delle due brocche rituali, che difficilmente può essere casuale, unita a diversi elementi che rimandano all'Egitto, sia nella decorazione sia nel corredo (Bernardini, 2005: 78-79). Che il personaggio ivi sepolto non fosse di cultura semitica non si può ad oggi affermare con certezza, data l'assenza di confronti, ma proprio la straordinarietà di questa sepoltura all'interno di una necropoli che in quel momento vedeva standardizzarsi tipologie tombali e corredi (Muscuso, 2011: 70), impone di tenere in considerazione questa ipotesi.

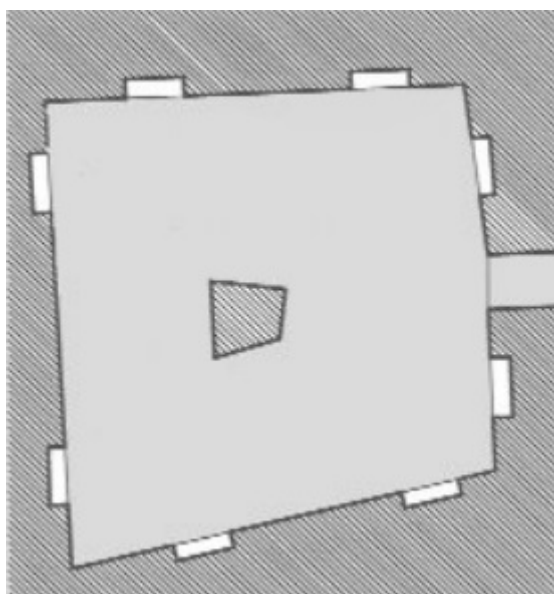


Fig. 27. Pianta della tomba 7 di Sant'Antioco (Bernardini, 2005).



Fig. 28. Pilastro decorato e decorazione parietale della tomba 7 di Sant'Antioco (Bernardini, 2005).

Tante altre sepolture della Sardegna punica presentano elementi che, pur non dando luogo a un quadro così palesemente unico quale quello della tomba 7 di Sant'Antioco appena presentata, appaiono eccezioni nel quadro della cultura funeraria punica.

Oltre ai già citati rituali, gli elementi che sembrano poter essere più significanti dal punto di vista identitario-culturale sono i corredi, ma non nel modo che ci si potrebbe aspettare. Nella Sardegna della prima età punica infatti non sembrano esistere elementi di corredo che, coi dati assolutamente parziali che ad oggi possediamo, possano essere considerati indicatori dell'appartenenza del defunto ad una determinata etnia o cultura: troppo omologate le forme ceramiche per poterne riconoscere una che rimandi a una specifica cultura, così come invece troppo varia è la parte non ceramica del corredo per poter riconoscervi una validità identitaria²⁰, soprattutto visto quanto la parte non ceramica del corredo vari nella capitale cartaginese (Benichou Safar, 1982: 304).

Ma se non vi sono elementi di corredo che possano per ora rivelarsi "indicatori", ciò non significa che non ve ne siano in toto. Anzitutto, l'estrema ripetitività degli elementi del corredo ceramico all'interno della stessa necropoli, che ci impedisce di trovarvi all'interno elementi di chiara diversificazione significativa, potrebbe di converso portarci a pensare che un possibile "indicatore" sia proprio l'assenza di certe forme ceramiche dal corredo. È chiaro che questa è un'asserzione che formuliamo a livello di pura ipotesi, ma se nel costume funerario di una certa comunità punica di Sardegna era assolutamente normale porre sempre nella sepoltura le due brocche rituali e la ceramica per offerta, quando queste non sono presenti probabilmente i parenti del defunto avevano un motivo per fare ciò.

Un altro possibile indicatore identitario, forse però ancor più labile e bisogno di nuovi dati per essere individuato rispetto a quello appena enunciato, è quello legato alla posizione del corredo. Abbiamo già detto che la posizione di certe forme ceramiche, pur subendo alcune modificazioni, sembra continuare ad avere una certa costanza e regolarità, dalla Fenicia della prima Età del Ferro fino alla Sardegna punica (vedi *supra*). Chi, nella Sardegna di V secolo a.C., veniva inumato con il corredo ceramico collocato in posizioni decisamente "semitico-occidentali"²¹, poteva forse avere un'origine, una storia familiare e culturale, diversa da quelli che si fanno inumare con i vari elementi di corredo sistemati con collocazioni decisamente poco usuali sia nella

20 Alcune associazioni di materiali, a differenza dei singoli pezzi non associati, parrebbero poter essere indicatori di "qualcosa" (si pensi ad esempio all'associazione di uova di struzzo con rasoi in bronzo e scarabei (Stigitz, 1999: 66), ma ancora non siamo in grado di comprendere se queste associazioni rimandino ad un'appartenenza etnica (ed eventualmente, a quale etnia), ad un particolare ruolo o rango, o siano solamente una moda priva di reale valore identitario: solo il proseguo degli studi potrà fornirci delle risposte.

21 Si usa qui tale termine per intendere tradizioni che non erano solo di quell'area che noi oggi definiamo Fenicia, ma di un'area più ampia compresa tra gli odierni Israele, Libano e Siria, che comprendeva gli altri regni dell'Occidente semitico (Xella, 2014).

madrepatria Fenicia, sia nelle più arcaiche inumazioni fenicie-occidentali (ovvero quella cartaginesi e maltesi)? A nostro avviso l'ipotesi deve essere tenuta in considerazione, dato che se scompaiono corredi e sepolture riconoscibili come indigene, i "non-punici" (sia nordafricani sia sardi) devono aver iniziato ad utilizzare, molto rapidamente, rituali e corredi punici, probabilmente più per moda o opportunità che per obbligo e costrizione: ciò potrebbe aver portato diversi individui, che decidevano di farsi inumare "alla punica", a non fare *tutto* il rituale esattamente come prevedeva l'antica norma "semitico-occidentale", perché forse, avendo appreso il rituale da persone straniere, che non facevano parte della loro famiglia, non avevano colto tutti gli aspetti del rituale, o non avevano colto quali aspetti fossero punici e quali fossero nordafricani, o, ancora, avevano modificato il rituale adattandolo alle loro esigenze culturali, in maniere che però per noi sono impossibili da cogliere.

Oltre a queste eccezioni e particolarità che riguardano le singole tombe e sepolture, vi sono anche alcuni siti, alcune necropoli, che nel loro complesso si presentano come eccezioni nel panorama della Sardegna punica. L'analisi delle necropoli rende chiarissimo il fatto che l'occupazione punica della Sardegna e della migrazione dal Nord Africa non abbia avuto uguali forme, tempi ed effetti in tutta l'isola.

Bithia (Bartoloni, 1996) e Othoca (Nieddu, Zucca, 1991) entrano in una profonda crisi. Le loro necropoli vedono un calo netto nel numero delle sepolture, non presentano tombe ipogee, e nel caso di Bithia, meglio conosciuto, non sono attestate ad oggi sepolture tra la metà del V secolo a.C. e la metà del IV a.C. (Bartoloni, 1996). Tali siti, forse a causa del loro posizionamento geografico, poco funzionale alla nuova politica cartaginese di controllo territoriale, sembrano essere colpiti da un totale disinteresse da parte di Cartagine, che invece sembra investire risorse e uomini (lo si vede anche dalle caratteristiche e dal numero delle sepolture) a Tharros, nel Campidano centro-meridionale (Nora, Cagliari) e, parrebbe, anche nel Sulcis (*infra*).

La Sant'Antioco punica invece rappresenta una vera e propria particolarità nel panorama della Sardegna, particolarità che ci appare lungi dall'essere casuale. Sant'Antioco, l'antica città fenicia di *Sulky*, la più antica della Sardegna (Tronchetti, 1989), al momento dell'espansione cartaginese vive un momento di crisi davvero breve, per poi riprendersi rapidamente. La necropoli punica è testimonianza di questa ripresa repentina: già dalla fine del VI secolo vi sono ampi ipogei, numerose tombe, ceramica d'importazione attica. Qui però sia gli ipogei, sia i corredi ceramici, rimandano a modelli che non sono cartaginesi. Degli ipogei si è già parlato (*supra*), mentre per quanto riguarda le forme ceramiche, queste sono conservative, "arcaizzanti", molto più simili alle forme ceramiche sulcitane di VI secolo a.C. che alle forme ceramiche nordafricane contemporanee, le stesse attestate nelle altre necropoli puniche di Sardegna.

Forse proprio perché questa città possedeva un'identità più forte delle altre, e forse anche un maggior numero di abitanti, qui l'intervento cartaginese potrebbe essere stato meno massiccio che in altri luoghi, e la città di Sant'Antioco, una volta ricondotta da Cartagine sotto il proprio dominio, potrebbe essere stata "lasciata in pace" e integrata nel sistema del nuovo Stato cartaginese.

Se fosse così, e a noi appare plausibile, l'insediamento di Sant'Antioco sarebbe stato l'unico a non aver vissuto forti sconvolgimenti demografici e di composizione etnica tra VI e V secolo a.C., e questo spiegherebbe il perché la comunità sulcitana non abbia acquisito in blocco il "pacchetto" della cultura materiale punica, ma solo alcuni elementi, pur rilevanti, quali le tombe a camera e il rituale, scelti per motivi a noi ignoti, rimanendo invece attaccata alle proprie tradizioni e ai propri costumi per quanto riguarda altri elementi del costume funerario²².

La necropoli di Sant'Antioco sembra far emergere un'identità collettiva, un'identità comunitaria, diversa da quelle delle altre comunità della Sardegna, ma d'altronde anche l'identità culturale che sembra trasparire dalle sepolture e dalla necropoli della comunità di Nora, è diversa da quella che traspare per la comunità di Tharros, e così via. Quanto queste diversità della cultura funeraria e materiale siano dovute a una diversità etnica, non è dato saperlo ancora, ma certo potrebbero essere legate almeno in parte alla diversa composizione delle comunità, come abbiamo avuto modo di spiegare illustrando i vari aspetti del mondo funerario.

La necropoli di Monte Sirai, infine, si presenta con caratteristiche proprie: le sepolture sono disposte a gruppi, a "macchia di leopardo" (Guirguis, 2010: 115; fig.29), i corredi sembrano cambiare da gruppo a gruppo, v'è estrema varietà dei rituali (Guirguis, 2010: 179), gli ipogei (solo 13 in tutto [Bartoloni, 2000]) sono riservati a poche famiglie. Anche se la visione può essere in parte distorta dal fatto che questa sia la necropoli decisamente meglio conosciuta della Sardegna fenicia e punica, sembra potersi dedurre dai dati attuali una grande polarizzazione della società siraiana, divisa, più delle altre comunità, per gruppi sociali ed etnici. Per questo piccolo centro periferico, senza dubbio multiculturale fin dalla sua fondazione in età arcaica (Botto, 2014; fig.30) e probabilmente colpito (unico tra i siti citati in questo contributo) da un'azione militare violenta da parte di Cartagine alla fine del VI secolo a.C. (Guirguis, 2013), questa apparenza di comunità divisa e polarizzata tra vecchi e nuovi venuti, potrebbe non essere molto distante dalla realtà storica.

22 Per alcuni aspetti la situazione di Sant'Antioco sembra accostabile a quella di Cadice, altra grande e antica città fenicia che in periodo punico sembra mostrare una certa volontà di conservazione, a livello di costume funerario (Torres, 2010; Ramos, 1990: 62). Ma le differenze sono sostanziali, anche perché Cartagine sembra disinteressarsi dell'area atlantica e dunque di Cadice, a differenza di ciò che accade nell'area sulcitana.

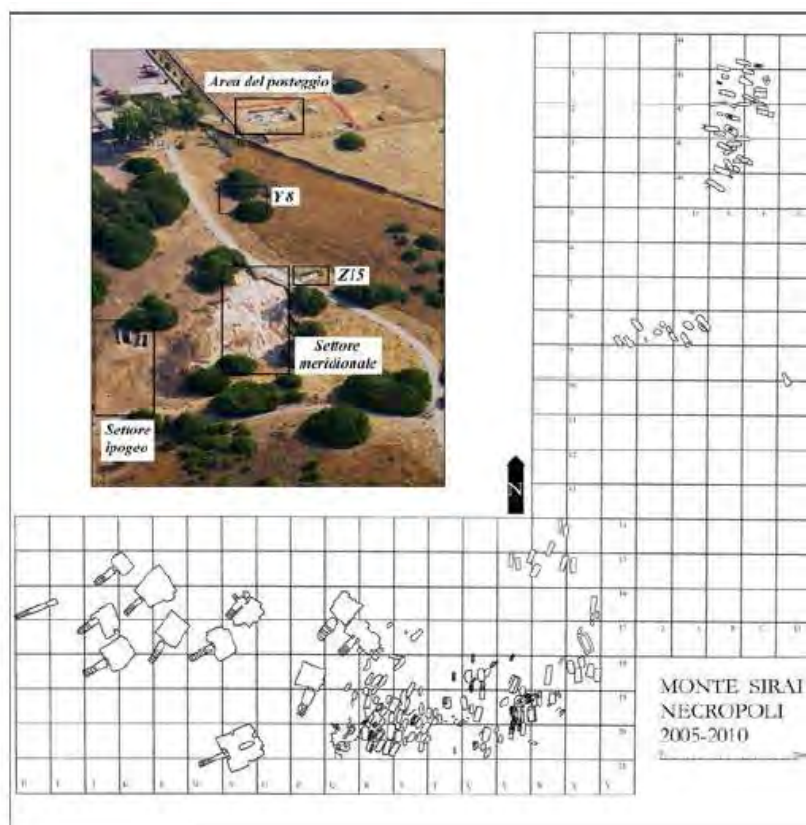


Fig. 29. Pianta della necropoli di Monte Sirai (Guirguis, 2012).

CONCLUSIONI

Questo brevissimo *excursus* non ha nessuna pretesa di essere esaustivo, ma speriamo abbia aiutato a mettere in luce una serie di fattori rimasti troppe volte in ombra nei precedenti studi, i quali si concentravano su diversi obbiettivi.



Fig. 30. Bronzetto di foglia fenicia con individuo che versa con brocca askoide, di chiara tradizione indigena sarda (Botto, 2012).

Anzitutto l'ampiezza, la profondità e la rapidità dei cambiamenti registrati non lasciano spazio a dubbi: Cartagine, come lascia intendere anche il già citato trattato romano-cartaginese del 509 a.C., investe in Sardegna risorse economiche e umane, tanto da portare a una rapidissima "punicizzazione" della cultura dell'isola, anche per quanto riguarda un aspetto posto a confine tra la sfera pubblica e quella privata quale quello funerario.

Questo dato assume ancor più valore se confrontato con quanto si registra negli altri territori caduti alla fine del VI secolo a.C. in mano cartaginese: solo l'isola di Ibiza conosce una punificazione simile a quella sarda²³ (Gómez Bellard, 1984); molto meno conforme alle mode puniche è la cultura funeraria della

²³ Con la fondamentale differenza però che, a differenza di quanto accade in Sardegna, nell'Ibiza punica sembra non fossero presenti popolazioni di origine indigena (Krings, 1995: 792)

Sicilia occidentale (Spanò Giammellaro, 2005; Di Stefano, 2009); mentre radicalmente diversa è la situazione della Penisola Iberica meridionale, dove il passaggio da incinerazione ad inumazione è meno rapido, e le tipologie tombali dominanti sono molto diverse da quelle sarde o cartaginesi (Ramos, 1990).

La cultura punica diviene dominante ed egemone in Sardegna a tutti i livelli, in pochissimi anni, anche se, come abbiamo avuto modo di spiegare anche in questo contributo, l'etichetta *punica* nasconde realtà, uomini, storie diverse: la Sardegna punica sembra una realtà tutt'altro che omogenea dal punto di vista etnico-culturale, e anche all'interno delle necropoli puniche di Sardegna esistono una serie di eccezioni, pur poche, che ci parlano di individui di cultura non semitica.

Se dunque con questo studio ci auguriamo di essere riusciti a strappare il velo che ci impediva di vedere la realtà della Sardegna punica in tutta la sua disomogeneità, resta il fatto che il mondo indigeno sardo e la sua cultura materiale, anche in seguito alla nostra analisi, non risultano riconoscibili, è impossibile individuare un solo elemento di cultura materiale che sia di matrice indigena sarda (a differenza di quanto accadeva in età fenicia, vedi *supra*, e a differenza di quanto accade ad esempio nella Penisola Iberica coeva [Torres, 2005]). Non essendoci né nelle fonti scritte, né in quelle archeologiche, segno di massacri e violenze ai danni di comunità indigene sarde, non si può ipotizzare una loro eliminazione fisica né una loro violenta esclusione dalle comunità cittadine puniche all'indomani della conquista. Alla luce dei dati ad oggi noti appare del tutto plausibile e giustificato invece parlare di un'*integrazione* delle popolazioni indigene sarde nella cultura prima fenicia e poi punica, ovvero di una serie di azioni, consce o inconsce, portate avanti dalla comunità indigena per poter essere più facilmente accettata all'interno della comunità dei nuovi venuti o anche semplicemente essere accettata o tollerata dal nuovo potere statale egemone, in modo che non le fosse arrecato disturbo. Si noti che si è scritto "cultura prima fenicia e poi punica" non a caso, in quanto questo processo di progressiva integrazione, che dopo la conquista cartaginese è arrivato a far scomparire qualsiasi elemento di cultura materiale definibile come indigeno sardo, a noi appare essere iniziato molto tempo prima (Bernardini, 2011), perché nei secoli precedenti si registrano sepolture indigene in necropoli fenicie, con corredo in parte fenicio, che denotano già un processo di *integrazione* di individui di origine indigena nelle nuove comunità. Questa *integrazione* progressiva di individui e di elementi culturali nelle comunità e nella cultura dei nuovi venuti, iniziata probabilmente per moto spontaneo da parte degli indigeni sardi, o delle loro classi dirigenti, oltre a denotare chiari rapporti di forza, ha portato senza dubbio, a lungo termine, elementi *alteranti* e *disintegratori* (Wagner, 2005:

268) nella cultura indigena isolana, che nel corso dei secoli, ben prima dell'intervento cartaginese, avevano mutato per sempre la cultura indigena sarda, e, in seguito all'arrivo nell'isola di un ben più ingombrante e potente vicino (i Cartaginesi appunto, oltre a centinaia o migliaia di Nordafricani), la portarono a confluire, quantomeno nei suoi tratti più immediatamente visibili ed esteriori (quelli materiali) nella cultura e nella moda punica.

Tuttavia è anche chiaro, sia dai pochi dati storici sia da quelli archeologici, che al di sotto di questa unica forma viva una realtà sfaccettata, sfumata, ricca, diversa: le necropoli e le sepolture, con le loro numerose, anche se pur minime, eccezioni e varianti al "pacchetto culturale" punico, sono indice di questa variegata realtà. Non si vuole assolutamente fare un paragone con una realtà che è senza dubbio radicalmente diversa, ma per avere un'idea di cosa si intenda quando si parla di una realtà molto più variegata di quello che l'apparenza lasci supporre, si può trarre ad esempio la Sardegna contemporanea. In quest'isola, dove risiede un popolo orgoglioso, apparentemente omogeneo dal punto di vista culturale, si incontrano persone che parlano due diverse lingue sarde (Campidanese e Lugodurese), con numerosi dialetti, due diverse lingue corse (Sassarese e Gallurese), la lingua corsa propriamente detta, un'antica forma di ligure, una particolare forma di catalano, oltre ovviamente all'italiano, la lingua che oggi fa da tramite e comune a tutta l'isola (Moseley, Asher, 2010): questo solo per quanto riguarda la cultura dei "nativi" sardi. Se nel XXI secolo, nell'epoca della globalizzazione, in Sardegna esistono tutte queste differenziazioni, che a volte sono etniche, a volte solo culturali, altre volte ancora solo linguistiche, e nell'isola il confine tra lingua, cultura ed etnia diviene flebile, sfumato e mutevole, non ci risulta così complicato immaginare che nella Sardegna della prima età punica, saldamente in mano cartaginese, al di sotto di una materialità quasi totalmente punica si nascondesse un patrimonio immateriale, per noi irrimediabilmente perduto, di lingue, culture ed etnie diverse. Non si vuole cadere in un determinismo del tutto ingiustificato, ma ci appare interessante notare che i tre gruppi di necropoli che abbiamo delineato, sulla base dei dati materiali qui esposti, per il periodo punico (fig. 31) corrispondono a tre aree in cui oggi sono parlati tre diversi dialetti della lingua Campidanese: corrispondenza che difficilmente potrà essere considerata casuale.

Detto del rapporto generale tra i Cartaginesi e le altre etnie e culture presenti sull'isola, resta da chiarirsi la situazione delle varie altre etnie presenti sull'isola.

L'etnia che sembra aver posto le maggiori resistenze sembra essere stata quella fenicia, intendendo con questo termine l'etnia a cui appartenevano i discendenti dei migranti giunti in Sardegna dall'Oriente tra VIII e VI secolo a.C.: le discusse distruzioni di Cuccureddus di Villasimius e di Monte Sirai (Moscati, Bartoloni, Bondì, 1997) fanno pensare a una resistenza fisica e forse violenta, mentre per quello che ci riguarda più da vicino, le necropoli e le sepolture (*supra*) ci parlano di un parziale resistenza di forme e

culti che non rimandano al Nord Africa punico. È chiaro che questa cultura fenicia di Sardegna, non essendo troppo lontana da quella dei nuovi dominatori (si pensi banalmente al fatto che con ogni probabilità questi parlavano una stessa lingua, o molto simile), se in un primo tempo, lasciate perdere le forme di resistenza palesi, può aver continuato a vivere senza grossi problemi, in un secondo momento proprio questa limitata differenziazione tra la cultura dominante e quella dominata, avrà portato la cultura fenicia di Sardegna a perdere man mano tutti i suoi tratti distintivi e propri e confluire in quella punica, o sardo-punica, dominante, soprattutto di fronte alla nuova ondata migratoria di IV secolo a.C..



Fig. 31. Carta linguistica della Sardegna contemporanea: si noti la quantità di lingue (non dialetti ma propriamente lingue [Moseley, Asher, 2010]) locali presenti nell'isola.

Un'altra ipotesi si vuole presentare, da tenersi in considerazione come elemento di dibattito: è possibile che alcuni degli indigeni che volevano palesare la loro alterità dalla dominante cultura punica, dati i rapporti e le secolari convivenza con i Fenici, abbiano utilizzato costumi e rituali fenici, arcaizzanti, perché erano ormai percepiti come costumi "locali"²⁴, o comunque molto "più locali" di quelli dei nuovi arrivati Nordafricani, ma anche più accettabili e meno turbativi dell'ordine per i nuovi signori dell'isola rispetto

²⁴ La trasformazione di elementi di chiara origine alloctona in aspetti considerati fondamentali nella cultura locale e indigena non è un evento raro. Per fare un esempio sardo, la lingua locale di Alghero è una forma particolare di catalano: nessuno dubita della sua origine alloctona, ma questo non le impedisce di essere percepita come parte della cultura "locale".

ai costumi propriamente indigeni. Sono questi dunque altri aspetti, altri elementi, in cui si può nascondere la cultura indigena sarda, trasformata però, in questo caso, da cultura indigena a cultura “creola locale”. Ribadiamo che questa possibilità ci appare assolutamente plausibile soprattutto per le comunità che erano interculturali da lungo periodo, e si rimanda all’esempio delle semicombustioni di Monte Sirai di V secolo a.C. (*supra*); si tratta in ogni caso di interessanti suggestioni che esigono ulteriori approfondimenti prima di divenire ipotesi concrete.

Tutte le altre culture (o manifestazioni culturali materiali), molto più lontane e diverse da quella punica rispetto alla cultura fenicia di Sardegna, sembrano invece essersi adattate e trasformate, a livello materiale, molto più rapidamente: le tombe riconducibili chiaramente a ritualità indigene nordafricane si contano sulle dita di una mano, quelle riconducibili ad indigeni sardi ancor si discute se esistano o meno, come visto nei precedenti paragrafi. In ogni caso gli elementi che si discostano più palesemente dalla ritualità punica, come il rito di semicombustione, ad oggi presentano le loro ultime attestazioni nel V secolo a.C., apparendo come un ultimo tentativo di tracciare linee di demarcazione culturali, senza seguito, una sorta di “canto del cigno”.

Le diverse culture ed etnie “subalterne” arrivano a utilizzare dunque, come linguaggio comune, il linguaggio materiale e culturale punico, pur probabilmente declinandolo in diverse maniere. Perciò dobbiamo immaginare che i rapporti tra le varie culture subalterne presenti sull’isola, a partire da quella indigena sarda e da quelle nordafricane non-puniche, sarà stato di sostanziale rispetto e coesistenza pacifica, mediata però sempre dalla cultura egemone punica, non solo materiale, dato che possiamo immaginare che tutti i “non-punici” per comunicare tra loro utilizzassero la lingua punica, ad esempio. Questa situazione, a lungo andare, avrà portato probabilmente a un processo inesorabile di omologazione della cultura non solo materiale ma anche immateriale, ma ciò esce con ogni probabilità dal nostro campo cronologico, e nuovi studi potranno darci risposte in questa direzione.

In conclusione, vogliamo sperare di aver aiutato a comprendere quanto uno studio comparato sul dato funerario, in un contesto colpito da continui spostamenti di genti quale quello del Mediterraneo antico, possa aiutare a gettare luce su questioni che le fonti scritte trattano poco, e con un punto di vista prettamente parziale: l’immagine di una Sardegna in cui di colpo, in seguito a un intervento militare, tutto diviene punico in maniera improvvisa e quasi inspiegabile, è un’immagine da considerarsi superata. La realtà è che ci sono tantissime questioni, questioni chiave per comprendere la Storia non solo della Sardegna ma anche del Mediterraneo antico, che potranno essere risolte grazie a nuovi dati archeologici e nuove indagini, ma anche grazie a nuove analisi specifiche su determinati argomenti.

Le necropoli, le sepolture, questo ambito sempre posto al limite tra il pubblico e privato, in cui le emozioni più intime non possono slegarsi mai dalla rappresentazione sociale della morte, ci forniscono un'idea chiara di una Sardegna viva e varia, in cui si mescolano scelte individuali e collettive, in cui identità nascono e muoiono, in cui culture ed etnie si incontrano e convivono, gettate però ormai in un Mediterraneo occidentale in cui l'ascesa di Cartagine stava rompendo per sempre gli equilibri. Speriamo che la nostra analisi, e le nostre conclusioni, abbiano contribuito a rendere un po' meno convulso questo quadro, e che nei prossimi anni, grazie all'attiva e dialettica unione di dati archeologici con dati paleoantropologici ed osteologici (che già ha preso avvio), si possa illuminare e raccontare senza preconcetti un capitolo fondamentale, e ancora troppo oscuro, della Storia sarda e mediterranea.

lb16175@bristol.ac.uk

BIBLIOGRAFIA

- Acquaro, E.; Del Vais, C.; Fariselli, A. C., (2006): *1. Tharrhica: la necropoli meridionale di Tharros*, S.I., Agorà.
- Alvarez Martí-Aguilar, M.; Ferrer Albelda, E., (2009): "Identidad e identidades entre los Fenicios de la Península Ibérica en el período colonial", en Wulff Alonso, F. (ed.), *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana*, 165-204.
- Anziani, D., (1912): "Nécropoles Puniques du Sahel Tunisien (pl. VII-XII)", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 32, 1, 245-304. doi:10.3406/mefr.1912.7070.
- Aubet, M. E., (2004): "La necrópolis de Tiro al-Bass (Líbano)", *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español (IPHE)*, 3. Exacavaciones arqueológicas en el exterior, 87-96.
- (2009): *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Bellaterra, Barcelona.
- (2010): "The Phoenician cemetery of Tyre", *Near Eastern Archaeology*, 73, 2-3, 144-155.
- (2012): "La nécropole phénicienne de Tyr al-Bass: idéologie et société d'après les don-nées archéologiques", en *l'Histoire de Tyr au témoignage de l'archéologie. Actes du Seminaire international Tyr 2011, BAAL, Hors-Série VIII*, Beirut.
- Baradez, J., (1968): "Les nécropoles de Tipasa: tombes du cimetière Occidental côtier", *Antiquités Africaines*, 2, 1, 77-93.
- Bartoloni, P., (1983): "Monte Sirai 1982. La necropoli (campagna 1982)", *Rivista di Studi Fenici*, 11, 205-217.
- (1987): "La tomba 2 AR della necropoli di Sulcis", *Rivista di Studi Fenici*, 15, 57-73.
- (1996): *La necropoli di Bitia-I*, Consiglio nazionale delle ricerche, Istituto per la civiltà fenicia e punica.
- (2000): *La necropoli di Monte Sirai*, Roma, Istituto per la Civiltà fenicia e punica.
- (2005): "Le necropoli della Sardegna fenicia", en *El Mundo Funerario: Actas del III Seminario Internacional sobre temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 117-30.
- Bartoloni, P.; Tronchetti, C., (1981): *La necropoli di Nora*, CNR, Istituto per la Civiltà Fenicia e Punica.
- Bartoloni, P.; Moscati, S.; Bondi, S. F.; (1997): *La penetrazione fenicia e punica in Sardegna, trent'anni dopo*, Accademia nazionale dei lincei, Roma.
- Bedini, A.; Tronchetti, C.; Ugas, G.; Zucca, R., (2012): *Giganti di pietra. Monte Prama: l'Heroon che cambia la storia della Sardegna e del Mediterraneo*, Fabula, Cagliari.
- Bénichou-Safar, H., (1982): *Les tombes puniques de Carthage: topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

- Bernardini, P., (2005): "Recenti scoperte nella necropoli punica di Sulcis", *Rivista di Studi Fenici*, 33, 1, 63–80.
- (2008): "La morte consacrata. Spazi, rituali e ideologia nella necropoli e nel tofet di Sulky fenicia e punica", in Dupré Raventós, X.; Ribichini, S.; Verger, S. (eds.), *Saturnia tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del Convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, 639–58.
- (2011): "Necropoli della prima Età del Ferro in Sardegna: una riflessione su alcuni secoli perduti o, meglio, perduti di vista", *In Tharros Felix*, 4, Carocci editore, Roma, 351–386
- Bonetto, J., (2009): *Nora. Il foro romano 1, 1*, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Archeologia, Padova.
- Botto, M., (2008): "Forme di interazione e contatti culturali fra Cartagine e la Sardegna sud-occidentale nell'ambito del mondo funerario", in *L'Africa Romana. Atti del XVII Convegno Internazionale di Studi: le ricchezze dell'Africa (Sevilla 2006)*, Roma.
- Botto, M., (2012): "Alcune considerazioni sull'insediamento fenicio e punico di Pani Loriga", *Rivista di Studi Fenici* XL/2.
- Botto, M., (2014): "Fenici e indigeni nella necropoli arcaica di Monte Sirai: nuove evidenze", in Arruda, A. M., (ed.), *Fenícios e Púnicos, por terra e mar. Actas do VI Congresso Internacional de estudos Fenícios e Púnicos*, Vol. II.
- Botto, M.; Salvadei, L., (2005): "Indagini alla necropoli arcaica di Monte Sirai. Relazione preliminare sulla campagna di scavi del 2002", *Rivista Di Studi Fenici*, 33, 81-167.
- Camps, G., (1979): "Les Numides et la civilisation punique", *Antiquités Africaines*, 14, 1, 43-53.
- Costa, A. M., (1983a): "La necropoli punica di Monte Luna. Tipologia tombale", *Rivista di Studi Fenici*, 11, 21-38.
- (1983b): "Monte Luna: una necropoli punica di età ellenistica", in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 novembre 1979)*, Roma.
- Delgado, A.; Ferrer, M., (2007): "Alimentos para los muertos: mujeres, rituales funerarios e identidades coloniales", *Treballs d'Arqueologia*, 13, Barcellona, 29-68.
- Del Vais, C., (2012): "Tomba ad inumazione di età arcaica nella necropoli di Othoca (loc. Santa Severa, Santa Giusta-OR)", in Del Vais, C. (ed.), *EPI OINOPA PONTON. Studi sul Mediterraneo antico in ricordo di Giovanni Tore*, Oristano.
- (2013): "Nuove ricerche nella necropoli settentrionale di Tharros (campagne 2010-2011): l'Area A", *ArcheoArte*, 2, 333-334.
- Del Vais, C.; Fariselli, A. C., (2010): "Tipi tombali e pratiche funerarie nella necropoli settentrionale di Tharros", *OCNUS Quaderni della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici Alma Mater Studiorum*, Università di Bologna.
- Demartis, G. M., (1986): *La necropoli di Anghelu Ruju*, C. Delfino.

- Di Stefano, C. A., (2009): *La necropoli punica di Palermo: dieci anni di scavi nell'area della Caserma Tukory*, Fabrizio Serra, Roma.
- Dixon, H. M., (2013): *Phoenician Mortuary Practice in the Iron Age I – III (ca. 1200 – ca. 300 BCE) Levantine “Homeland”*, Ph.D. Program in Ancient Civilizations and Biblical Studies (ACABS), Department of Near Eastern Studies, University of Michigan.
- Gómez Bellard, C., (1984): *La necrópolis del Puig des Molins (Ibiza: campaña de 1946)*, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Subdirección General de Arqueología y Etnografía. Series Excavaciones arqueológicas en España, 132, Madrid.
- Guirguis, M., (2010): *Necropoli fenicia e punica di Monte Sirai: indagini archeologiche 2005-2007*, Ortacesus, Sandhi.
- (2011) “Il pianoro di Monte Sirai tra VIII e I sec. a.C.: nuovi dati dall’abitato e dalla necropoli”, in Guirguis, M.; Pompianu, E.; Unali, A. (eds.), *Summer School di Archeologia Fenicio-Punica*.
- (2012) “Dal fuoco alla terra: le necropoli fenicie del Sulcis (VIII-VI sec. a.C.)”, in Guirguis, M.; Pompianu, E.; Unali, A. (eds.), *Summer School di Archeologia Fenicio-Punica. Atti 2011 (Quaderni di Archeologia Sulcitana, 1)*, Carlo Delfino Editore, Sassari, 55-61.
- (2013): *Monte Sirai: 1963-2013 mezzo secolo di indagini archeologiche*, Carlo Delfino editore, Sassari.
- Jiménez Flores, A. M., (1996): *Ritual funerario y sociedad en las necrópolis fenicias de época arcaica de la Península Ibérica*, Gráf. Sol, Écija.
- Khalil, W., (2014): “Les travaux de la mission archeologique de Carloforte”, in Guirguis, M.; Unali, A. (eds.), *Summer School di archeologia fenicio-punica. Atti 2012 (Quaderni di archeologia sulcitana 5)*.
- Krings, V. (ed.), (1995): *La civilisation Phénicienne et Punique: Manuel de Recherche*, Handbuch Der Orientalistik, Bd. 20, E.J. Brill, Leiden; New York.
- Lancel, S.; Morel, J.-P.; Thuillier, J.-P. (eds.), (1982): *Byrsa 2. Rapports préliminaires sur les fouilles 1977-1978: niveaux et vestiges puniques*, Rome.
- Levi, D., (1952): “La necropoli di Anghelu Ruju e la civiltà eneolitica della Sardegna”, *Studi Sardi*, X-XI, Gallizzi, Sassari.
- Lilliu, G., (1999): *La Civiltà Nuragica*, Carlo Delfino Editore.
- Mazar, E., (2001): “The Phoenicians in Achziv, the Southern Cemetery: Jerome L. Joss Expedition, final report of the excavations, 1988-1990”, *Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, 7, 1-215.
- (2004): “The Phoenician family tomb n.1 at the Northern Cemetery of Achziv (10th-6th Centuries BCE)”, *Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, 10, 11-254.
- Melchiorri, V., (2008): “La tomba 10 AR di Sulci (Cagliari): la tipologia tombale e il corredo ceramico”, *Daidalos*, 8, 61-102.

- Moseley, C.; Asher, R. E., (2010): *The Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing*, UNESCO, Paris.
- Muscuso, S., (2012): "La necropoli punica di Sulky", en Guirguis, M.; Pompianu, E.; Unali A., (eds.), *Summer School di Archeologia Fenicio-Punica, Atti 2011*, Sassari, 67-75.
- Nieddu, G.; Zucca, R., (1991): *Othoca: una città sulla laguna*, S'Alvure, Oristano.
- Parker Pearson, M., (2006): *The Archaeology of Death and Burial*, College Station, Texas A&M University Press.
- Pisano, G., (1996): "Santu Teru (Senorbì): note su alcuni gioielli dalla necropoli di Monte Luna", en Pisano, G., *Nuove Ricerche Puniche in Sardegna (Studia Punica 11)*, Roma, 111-122.
- Pompianu, E., (2014): "La necropoli punica di Villamar", en Guirguis, M.; Unali, A. (eds.), *Summer School di Archeologia Fenicio-Punica, Atti 2012, Quaderni di Archeologia Sulcitana*, 5, Carbonia, 39-45.
- Ponisch, M., (1969): "Influences pheniciennes sur les populations rurales de la region de Tanger", en *Tartessos y sus problemas: V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular, Jerez de la Frontera, Septiembre 1968*, Universidad de Barcelona.
- Ramos Sáinz, M. L., (1990): *Estudio sobre el ritual funerario en las necrópolis fenicias y pùnicas de la Península Ibérica*, Servicio de Publicaciones 1, 2, Universidad Autónoma de Madrid.
- Ribichini, S., (2005): "Sui riti funerari Fenici e Punici: tra Archeologia e Storia delle Religioni", en *El Mundo Funerario: Actas del III Seminario Internacional sobre temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 43-75.
- Rivara, P., (1996): "Annotazioni sulle necropoli puniche olbiensi: per una rilettura delle necropoli puniche di Olbia di Doro Levi", en Mastino, A.; Ruggeri, P. (eds.), *Da Olbia ad Olbia. 2500 anni di storia di una città mediterranea (Atti del Convegno internazionale di Studi, Olbia, 12-14 maggio 1994)*, Sassari, 219-233.
- Sader, H., (2005): "Panorama du Monde Funéraire dans l'Orient Phénicien", en *El Mundo Funerario: Actas del III Seminario Internacional sobre temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 77-97.
- Santocchini Gerg, S., (2014): *Incontri tirrenici: le relazioni fra Etruschi, Sardi e Fenici in Sardegna (630-480 a. C.)*, Bononia University Press.
- Sghaïer, Y., (2010): "L'architecture funéraire punique: etude comparative entre le Cap Bon, la Sicile et la Sardaigne", en Ferjaoui, A. (ed.), *La Carthage punique, diffusion et permanence de sa culture en Afrique antique Actes du 1er Séminaire, Tunis 28 décembre 2008*.
- Spanò Giammellaro, A., (2000): "Appunti sulla circolazione di categorie artigianali e tipi figurativi tra nord Africa, Sicilia e Sardegna", en *Tuvixeddu: la necropoli occidentale di Karales atti della Tavola rotonda internazionale la necropoli antica di Karales*

- nell'ambito mediterraneo Cagliari, 30 novembre-1 dicembre 1996*, Edizioni della torre, Cagliari.
- (2005): "I luoghi della morte. Impianti funerari nella sicilia fenicia e punica", in *El mundo funerario: actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios, Guadamar del Segura, 3 a 5 de mayo de 2002*, 205-251.
- Stiglitz, A., (1999): *La necropoli punica di Cagliari. Tuvixeddu, un colle e la sua memoria*, Cagliari.
- Torres Ortiz, M., (2005): "Las Necrópolis Tartésicas", in *El Mundo Funerario: Actas Del III Seminario Internacional Sobre Temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 425-455.
- (2010): "Sobre la cronología de la necrópolis fenicia arcaica de Cádiz", in Niveau de Villedary y Mariñas, A. M. (eds.), *Las Necrópolis de Cádiz: apuntes de arqueología gaditana en homenaje a J. F. Sibón Olano*.
- Tronchetti, C., (1989): *S. Antioco*, C. Delfino, Sassari.
- Van Dommelen, P., (1998): *On colonial grounds: a comparative study of colonialism and rural settlement in first millennium BC West Central Sardinia*, 2, University of Leiden, Leiden.
- Wagner, C. G., (2005): "Colonización, aculturación, asimilación y mundo funerario", in *El Mundo Funerario: Actas del III Seminario Internacional sobre temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 267-98.
- Xella, P., (2014): "«Origini» e «identità»", in *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité*, 126, 2. <http://mefra.revues.org/2278>.
- Zamboni, L.; Zandoni, V., (2011): "Ossa e cenere. Le pratiche di 'semicombustione' o 'semicremazione' nel I millennio a.C.", in *Pagani e Cristiani, Forme e attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia*, All'insegna del Giglio, Firenze.

Útiles plúmbeos para la reparación cerámica del santuario rupestre ibérico de La Nariz (Moratalla, Murcia). Propuesta tipológica¹.

José Ángel Ocharan Ibarra

Universidad de Alicante

Lead tools for pottery conservation in the Iberian cave sanctuary of La Nariz (Moratalla, Murcia). Typological proposal.

Resumen:

Presentamos una aproximación al estudio de los restos de plomo, “lañas” y lingotes localizados en las diversas intervenciones arqueológicas realizadas en el santuario ibérico de La Nariz. Su extraordinario número nos permitió establecer ciertos patrones tipológicos de valiosa utilidad a la hora de su análisis, inventario y comparativa en cuanto a uso y función. Así como la elaboración de la presente propuesta tipológica, de estos útiles para la reparación cerámica en época ibérica, de la que carecíamos hasta el momento en la historiografía actual.

Palabras clave: Lañas, abrazaderas, grapas, tapones, cosido metálico, reparación cerámica, santuario rupestre ibérico, La Nariz (Moratalla, Murcia)

Abstract:

This is an approach to the study of the lead remains, «lañas» and ingots found in the various archaeological interventions carried out in the Iberian sanctuary of La Nariz. The extraordinary amount of such remains allows us to establish certain very useful typological patterns for the analysis, inventory and comparative of use and function, as well as the hereby typological proposal of these pottery binding techniques in Iberian times, something we lacked to the moment.

Keywords: Lañas, clamps, staples, putty, stitching techniques, pottery binding techniques, Iberian cave sanctuary, La Nariz (Moratalla, Murcia)

INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

El santuario de La Nariz (Moratalla, Murcia) (Fig.1), aunque conocido desde antiguo, es célebre desde la década de los 70, por haber sido localizado en esta cavidad el fragmento cerámico conocido como “Diosa de Salchite” (Nº. Inv. 28-110-0-1²) (Lillo,

¹ Artículo recibido el 8-11-2014 y aceptado el 10-2-2016.

² Número de inventario propio correspondiente a la primera intervención de prospección arqueológica programada.

1983: 769-787; Olmos, 1992: 11-45; Chapa y Rodríguez, 1993: 171; Almagro-Gorbea, 1997: 112; Moneo, 2003: 125-126; González, 2005: 71-95). Si bien hasta la actualidad no disponíamos de ninguna investigación o estudio en profundidad del paradigmático santuario rupestre que incluyese resultados objetivos fruto de intervención arqueológica programada. Su conocimiento partía exclusivamente de prospecciones antiguas, realizadas a título personal y de las que no tenemos memoria ni, en algunos casos, los materiales a los que se hace referencia (Lillo, 1981: 40; 1983: 769-787) repetidamente a lo largo de la historiografía. En él hemos realizado una primera intervención consistente en la prospección sistemática e intensiva de la cavidad y su entorno³. Seguida de dos campañas de excavación arqueológica programadas⁴. Estas intervenciones se completaron con el estudio de los materiales recuperados y de los albergados en el MAM procedentes de esta cavidad⁵ y cuya mayoría permanecían inéditos hasta el momento. Los resultados, objetivos y metodología de estas intervenciones serán objeto de próxima publicación, si bien nos parece oportuno presentar un pequeño avance de resultados, centrado exclusivamente en los materiales de plomo para cosido cerámico provenientes de dichas actuaciones en el santuario. La motivación de este avance monográfico se fundamenta en su extraordinaria abundancia en el yacimiento, la necesidad de su estudio contextual y catalogación unido a la escasez de trabajos sobre el cosido cerámico con plomo en el ámbito ibérico de los siglos IV-II a. C.

No disponemos de muchos estudios dedicados a los objetos fabricados en plomo en época ibérica. Escasos trabajos monográficos, como los centrados en la *Gallia* romana (Cochet y Hansen, 1986; Cochet, 2000), o para el caso de Hispania, el catálogo general de Antona Del Val y Gómez Vega (1987), dedicado fundamentalmente a la minería, transformación y comercio del plomo. Algún artículo y trabajos específicos dedicados a usos concretos de este metal, como tuberías, sarcófagos y urnas, o estudios puntuales sobre hallazgos y objetos aislados como los *glands* o las *tesserae* (Casariego *et Alii*, 1987; Gozalbes, 1995). Pero muy pocos autores, exceptuando algún caso aislado como Echevarria (2006) o Davila (2012), han prestado su atención al cosido cerámico con este material. En ambos casos dedicados a la restauración metálica de cerámica antigua en general. Por lo que no existía un estudio en profundidad centrado en la tipología de las “lañas”⁶ de época ibérica.

La cerámica cosida con plomo suele estar presente en mayor o menor medida en casi todos los yacimientos ibéricos, si bien el extraordinario porcentaje que está localizado en el santuario de La Nariz, hacía necesario y posibilitaba su estudio en profundidad.

3 *Santuarios rupestres ibéricos en la Bastetania oriental*. N.º. ref.: CCT/DGBABC/SPH/AAP; N.º. expte.: 1210/2010. Realizada a lo largo del 2011.

4 *Santuario Rupestre Ibérico de La Nariz (Moratalla, Murcia)*. N.º. reg.: 434/2013 N.º. ref.: CCYT/DGBC/SPH/aap N.º. expte.: EXC 184/2012. 1ª Campaña Abril 2013 y 2ª Campaña Octubre 2013.

5 Localizados por Lillo (1981).

6 En adelante entenderemos “lañas” como cualquier útil metálico utilizado para el cosido cerámico.

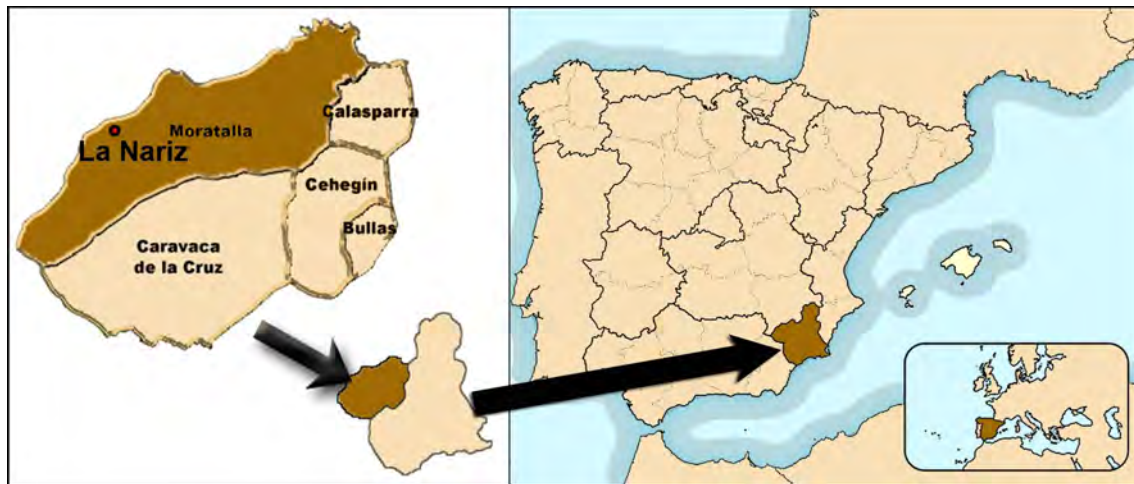


Fig. 1. Localización del santuario rupestre ibérico de La Nariz (Moratalla, Murcia)

El plomo es un metal particularmente abundante en el yacimiento, sobre todo en forma de cosidos cerámicos; pero también en goterones o restos fundidos e incluso lingotes. Por lo que además de su estudio específico, hacía necesaria su contextualización en un entorno cultural como es el santuario.

Sabemos que la explotación de la plata a partir del s. III a. C. en el área geográfica de la actual Región de Murcia generó enormes cantidades de excedentes de plomo, que tienen su reflejo en la presencia de este material en los yacimientos ibéricos (Lillo, 1991-1992: 128). Las galenas argentíferas de Cartago-Nova producían por cada mil kilos de galena, 850 de plomo y 1,5 de plata (Lillo, 1991-1992: 113). Es evidente que un modelo de explotación así genera un importantísimo volumen de plomo para la época (Lillo 1999). Eso explica la aparición continua de este dúctil material documentado en los yacimientos de esta cronología y su común utilización para múltiples labores, pero especialmente en “lañas” de reparación cerámica.

Aunque nos referimos de forma genérica al cosido metálico de piezas cerámicas presente en el santuario, como “lañado”. Siguiendo la tipología de Echevarría (2006: 75-86) el cosido realizado en la mayoría de los fragmentos cerámicos restaurados de La Nariz, está realizado mediante abrazadera simple. La abrazadera simple, o tipo C del citado autor se diferencia de la laña o tipo F (Echevarría, 2006: 77) en que en el primer caso es necesaria la perforación completa de la pieza para introducir los vástagos pasantes; mientras que en el caso de las lañas, dicha perforación no traspasaría la pieza, siendo su morfología similar a las actuales grapas.

Este sistema de abrazadera simple es, posiblemente, el más extendido en la Antigüedad. Como mencionábamos y ya indicó Echevarría (2006), se han denominado de forma poco precisa; grapas, engarces, *crampons*, o más habitualmente lañas. Ninguno de esos nombres tiene en cuenta que la grapa o laña no traspasa el perfil de la pieza. O si lo hace, es para doblar en el interior, y está normalmente constituida de una sola pieza.

Por lo que nosotros adoptaremos para estas piezas, las más comunes de las localizadas en el santuario, el nombre acuñado por Echevarría (2006) de abrazadera.

METODOLOGIA DE LA INTERVENCIÓN ARQUEOLÓGICA Y PROPUESTA TIPOLOGICA

Si bien no es el objeto de la presente publicación la exposición de objetivos, método y resultados de las intervenciones en La Nariz, sino el avance de unos resultados muy concretos, como son sus materiales para el “lañado” cerámico. Estimamos necesario esbozar, aunque sea de forma breve, la metodología utilizada para una mejor comprensión de estos.

Una labor previa al planteamiento de la excavación fue la prospección sistemática e intensiva de la superficie del yacimiento y su entorno inmediato. Esta fue llevada a cabo mediante *transects* de 10 m de anchura⁷ abarcando la totalidad del área integrada en los tres polígonos de protección demarcados para el yacimiento en la Carta Arqueológica de la Región de Murcia.

Respecto a los trabajos de excavación arqueológica programada, estos se concentraron en la zona concreta de acceso a la cavidad y en el interior de esta. Realizándose en dos campañas (abril y octubre de 2013) durante un total de 7 días hábiles cada una. Estos fueron precedidos de limpieza sistemática, de todo el matorral bajo y los arbustos que cubrían la superficie del yacimiento. Que se limitó a unas pequeñas áreas en los sectores intervenidos, pues estos eran casi inexistentes al tratarse del interior del abrigo con lo que el impacto biotópico fue prácticamente nulo.

Para el control de los trabajos de campo se empleó el sistema de coordenadas cartesianas, con asignación tridimensional a los hallazgos⁸. Marcando la inserción de ambos el punto 0, punto de referencia principal de todos los trabajos posteriores. A partir de estos ejes se delimitaron las Unidades de Excavación, conforme fue avanzando el proceso de excavación, que se realizó en extensión mediante el sistema de *open-area*. El resultado final fue el establecimiento de 6 unidades de excavación de dimensiones variables determinadas por la especial orografía del yacimiento, aunque en la presente exposición nos centraremos en las U.Ex. 1 y 2 al interior y las U.Ex. 4 y 5 al exterior de la cavidad. En el presente avance no hacemos referencia a las U.Ex. 3 y 6 por no haber contenido restos de materiales plúmbeos, esto se comprende al no integrar exactamente estas dos unidades el espacio entendido como santuario propiamente dicho. La U.Ex. 3 se corresponde con una pequeña cavidad situada en la pared del abrigo a 5 m. sobre el plano del santuario y la U.Ex. 6 con un espacio ubicado en los límites del polígono de

7 Para el inventariado de los materiales obtenidos en la prospección de superficie se crearon unidades estratigráficas artificiales.

8 La orografía del terreno y su configuración facilitan el establecimiento de dos grandes ejes, trazados en dirección N-S y E-O, a partir de los cuales se puede estructurar el proceso de excavación.

protección B⁹. Ambos se incluyeron para determinar en extensión el uso y ocupación del santuario.

El registro de los datos fue realizado mediante el empleo del sistema propuesto por Harris y Roskams (1990), mediante la utilización de una ficha tipo *de Unidad Estratigráfica*, basada en el modelo propuesto por el Servicio de Patrimonio Histórico y adaptada a las necesidades concretas del yacimiento. En ella se consignaron todos los datos que el yacimiento ofreció en el momento de ser constatados de forma sistemática, estandarizada y rápida, gracias a varios campos-tipo: criterio de distinción, definición, descripción, secuencia física, interpretación, criterios de datación, cotas inferiores y superiores, etc¹⁰. Todas las fichas fueron completadas con un croquis y, posteriormente, se les adjuntó una copia del registro gráfico (plantas, secciones, fotografías, etc.) correspondiente. Se emplearon cotas absolutas para reflejar las profundidades de los restos excavados. Asimismo, cada estructura susceptible de ser individualizada por sus características técnicas o formales, fue analizada, además como una U.C¹¹ propia. Todos los datos arqueológicos significativos fueron registrados fotográficamente en papel (color) y formato digital, así como en los habituales dibujos de plantas y secciones.

Se estableció una terrera al oeste del yacimiento en una zona de fácil acceso y debidamente protegida y señalizada, en la que previo al depósito de tierra se llevaron a cabo las labores de flotación y cribado precisas para la recuperación de restos antracológicos y carpológicos. Una vez finalizadas las labores de excavación todas las estructuras exhumadas, aunque naturales quedaron protegidas procediéndose a su cubrimiento con la misma tierra extraída, total en algunos casos, como el interior del santuario necesario para su preservación.

En cuanto al registro, identificación e inventariado, de restos materiales, se realizaron dos tipos de tareas:

a) Lavado y siglado: una vez limpios, a los materiales recuperados se les asignó una sigla que consta de dos campos:

-Clave de la actuación: comprende las iniciales del nombre dado a la unidad topográfica de emplazamiento, coincidente con la clave de identificación; 28-110 (código de municipio-identificación del yacimiento), seguido del año de ejecución del proyecto; -1/13 o -2/13.

-Nº. de la U.Ex. seguido de Nº. de U.E. y Nº de inventario del objeto: sigue una numeración correlativa dentro de cada elemento del 1 en adelante.

⁹ Ver Carta Arqueológica de la Región de Murcia.

¹⁰ Para la descripción de los depósitos en la ficha se recurrió igualmente a un formato tipo basado en el color, la textura, la compacidad/consistencia, las incursiones y el grosor, además de otras características y/o particularismos detectados, mediante la utilización de las tablas de color Munsell (1915).

¹¹ U.C: unidad constructiva.

A efectos prácticos de economía y claridad en la exposición, haremos referencia a los materiales presentados en este avance, nombrándolos por sus últimos números de inventario que identifican, sin lugar a error, ubicación original y pieza.

b) Inventario y procesado de los rasgos principales: estas tareas tienen como finalidad el correcto tratamiento de las evidencias materiales de cara a su posterior depósito en el museo correspondiente. Para ello, y siempre dependiendo del tipo de restos recuperados, se completó la tabla inventario adecuada, en la que se incluyeron, al menos, los siguientes campos: nº. de sigla, tipo de soporte, morfología de la pieza, identificación tipológica (siempre y cuando ésta pudo precisarse) y adscripción cultural del objeto.

En cuanto al registro de los materiales plúmbeos que nos ocupa, este presentaba la dificultad de no existir tipología concreta previa para los mismos. Por lo que optamos por la elaboración de nuestra propia propuesta tipológica, que ahora presentamos. Siempre entendiendo que esta está elaborada sobre los materiales para cosido metálico localizados en La Nariz, que si bien constituyen un elevado número debería en un futuro completarse con posibles variantes no localizadas o provenientes de otros yacimientos de la misma cronología. Por lo que debe entenderse como lo que pretende ser: una propuesta de carácter abierto a posibles modificaciones e incorporaciones tipológicas futuras provenientes de otros posibles yacimientos contemporáneos al mismo. Abarca así mismo exclusivamente una cronología determinada, el s. II a. C. por lo que aunque se ha procurado en la misma hacer referencia cuando ha sido posible a paralelos en tipologías generales de métodos de cosido cerámico a lo largo de la Historia (Echevarría 2006), no incluye formas de “lañado” que no se correspondan a las realizadas en plomo en el Ibérico final.

Para la elaboración de la tipología se observaron los siguientes criterios metodológicos: Criterio morfológico o formal, criterio tecnológico o de elaboración y criterio funcional. No se observó criterio cronológico al corresponderse tanto las “lañas” como los lingotes presentados con una cronología precisa, deducida de la lectura arqueológica de su excavación, de finales del s. III a. C. al primer cuarto del s. I a. C. Correspondiendo salvo alguna posible excepción, en su mayoría al s. II a. C. A la hora de establecer los atributos observables en la pieza que determinaran su diferenciación tipológica se tuvo en cuenta los diferenciados por Echevarría (2006) que ampliamos y adaptamos a las especiales circunstancias de las “lañas” de plomo del s. II a. C. provenientes de La Nariz.

Criterio morfológico o formal. Elaborado en base a aspectos objetivos mensurables y atributos morfológicos de carácter general. Presencia o ausencia de pletinas, número, forma de éstas y número de vástagos. No diferenciamos en el criterio morfológico como distintivo tipológico, el tamaño de la pieza, añadiendo este como dato individual

de cada elemento analizado. Pudiendo los diferentes tipos variar de tamaño adaptándose a las dimensiones de la cerámica a reparar. Tampoco estableció, según nuestro criterio, diferencia tipológica la decoración o no de la pieza. Incluyendo para estos casos un subtipo (decorado) que puede presentarse en todos los tipos.

Criterio tecnológico o de elaboración. Tecnología de elaboración de la “laña”; diferenciando entre elaboración mecánica y fundido total o parcial de la pieza (fundido de una pletina sobre la otra o fundido de una sobre vástagos tubulares de la otra).

Criterio funcional. Diferenciando función reparadora plástica de cosido cerámico por presión. Restauradoras plásticas en cuyo caso la morfología de estas se adapta a la zona exterior o interior de la cerámica a restaurar, abarcando y subsanando desperfectos estéticos de la misma, pudiendo además coser la pieza. Cosido cerámico son meramente restauradoras (unión de restos cerámicos por presión) de la pieza cerámica rota sin extenderse el metal a desperfectos estéticos de las superficies de la misma.

ENSAYO TIPOLOGICO Y AVANCE DE RESULTADOS

Las abrazaderas presentes en el santuario se corresponden normalmente, como indicábamos, con las simples. Consistentes en un sistema compuesto formado por dos pasadores remachados en sus extremos sobre dos pletinas de tendencia rectangular. Los vástagos metálicos atraviesan la pasta cerámica por dos orificios traspasantes perforados previamente, en la pieza cerámica a restaurar. Es un sistema “estático” que no mantiene presión lineal entre los fragmentos. La presión se establece por separado en cada fragmento, entre pletina y pletina a través del pasador y en todo caso entre los dos fragmentos dependiendo del ajuste de todo el sistema y la cercanía de los pasadores. Estas abrazaderas de plomo pueden haberse fundido sobre la misma pieza con ayuda, posiblemente, de un pequeño crisol y quizás de algún tipo de contramolde interior.

Abrazaderas de plomo similares, han aparecido en el Castro de Torroso (Pontevedra, s. IV-II a. C.) y en niveles claudianos y trajanos de Conimbriga (Portugal) (Alarçao *et alii*, 1979: 166). Dávila Buitrón (2004) ha publicado varias piezas de cerámica griega e ibérica de *Tútuqi* (Galera, Granada, s. IV a. C.), así como menciones a piezas procedentes de Toya (Jaén; cratera ibérica), Puig de la Nau (Castellón; copa griega) y Cruz del Negro (Sevilla; ánfora), todas ellas con perforaciones y abrazaderas de plomo similares.

En el caso que nos ocupa del santuario rupestre ibérico de La Nariz, las “lañas” localizadas estarían encuadradas, a tenor del contexto arqueológico, en el lapsus temporal de finales del s. III al primer cuarto del siglo I a. C. Esta cronología ha sido deducida con seguridad de la tipología cerámica, contextual a los útiles de plomo, hallada en el yacimiento durante la campaña de prospección arqueológica y las dos campañas de ex-

cavación programada¹² (Ocharan 2013). En ocasiones aun unida al cosido metálico. Disponemos, así mismo, de una datación *post quem* precisa, garantizada por los materiales numismáticos del santuario¹³.

La cerámica “lañada” con estas útiles piezas metálicas suele corresponder a dos tipos bien diferenciados. O a pequeños objetos de importación constituidos por lo que podemos denominar “cerámica de lujo” o a grandes recipientes de almacenamiento (Viana *et Alii*, 1953). Ambos con un extraordinario valor: las pequeñas e importadas por el valor que poseían al ser fruto de una compra de un producto caro y foráneo. Y las grandes, por sus dimensiones, pues aunque pueden ser fabricadas y compradas en lugares más cercanos, sus grandes medidas les hacían objeto de ese alto coste económico. Las lañas enteras aparecidas en La Nariz responden en su mayoría a este segundo modelo cerámico, su grosor no deja dudas al respecto. Corresponden a reparaciones de grandes recipientes mediante abrazadera. Pero también se localizan diversos sistemas de cosido para reparaciones de pequeños recipientes cerámicos e incluso restauraciones plásticas.

Llegados a este punto, la extraordinaria cantidad de “lañas” localizada en el santuario de La Nariz, la gran diversidad entre las enteras y la constatación de diversos patrones repetidos en su elaboración, hacían necesario su estudio individualizado y en conjunto. Hasta el momento no existía, al respecto, criterio tipológico alguno, denominando “lañas” a todo útil metálico usado para el cosido cerámico. Nombre que nosotros de forma general también entendemos, pero siempre en el conocimiento de que engloba a la totalidad de útiles metálicos para el cosido cerámico y que hasta el momento no habían sido objeto de propuesta tipológica. Lo cual tampoco resulta sorprendente, pues aunque son materiales relativamente comunes en las excavaciones arqueológicas de yacimientos de este periodo, no se disponía de paralelos que hubieran arrojado tal cantidad y variedad de las mismas. Se localizaron en la cavidad 126 elementos plúmbeos para el cosido cerámico en sus diversos estadios, incluyendo una importante cantidad de “lañas” de diversa tipología. Por lo que estimamos necesario, y sobre todo útil a la hora de inventariar y catalogar estas, establecer una tipología para las mismas (Fig.2). Que ampliamos anexando la propuesta para los lingotes y restos de plomo provenientes de este tipo de labores, presentes en el santuario rupestre ibérico de La Nariz.

12 Los resultados de la prospección están reflejados en la correspondiente memoria (Santuarios rupestres ibéricos en la Bastetania oriental”. Nº ref.: CCT/DGBABC/SPH/AAP y Nº expte.: 1210/2010. Dirección general de Bienes Culturales. Los materiales que sustentan el nuevo arco cronológico de uso del santuario se encuentran depositados en el MAM, respondiendo a las siglas 28-110 (La Nariz) siendo objeto en su totalidad de próxima publicación.

13 Nº Inv. 008-111, depositado en el MAM; As de KaSTiLO/Castulo (Cazlona, Jaén). Fechado a mediados del s.II Similar al nº 731 de Ripolles (2005:132); nº 243 de Guadan (1980:71); nº 38 de Villaronga (1994: 555); nº 301-412 de García Bellido (1982) y al nº8 de Vives y Escudero (1926: Lam LXX).

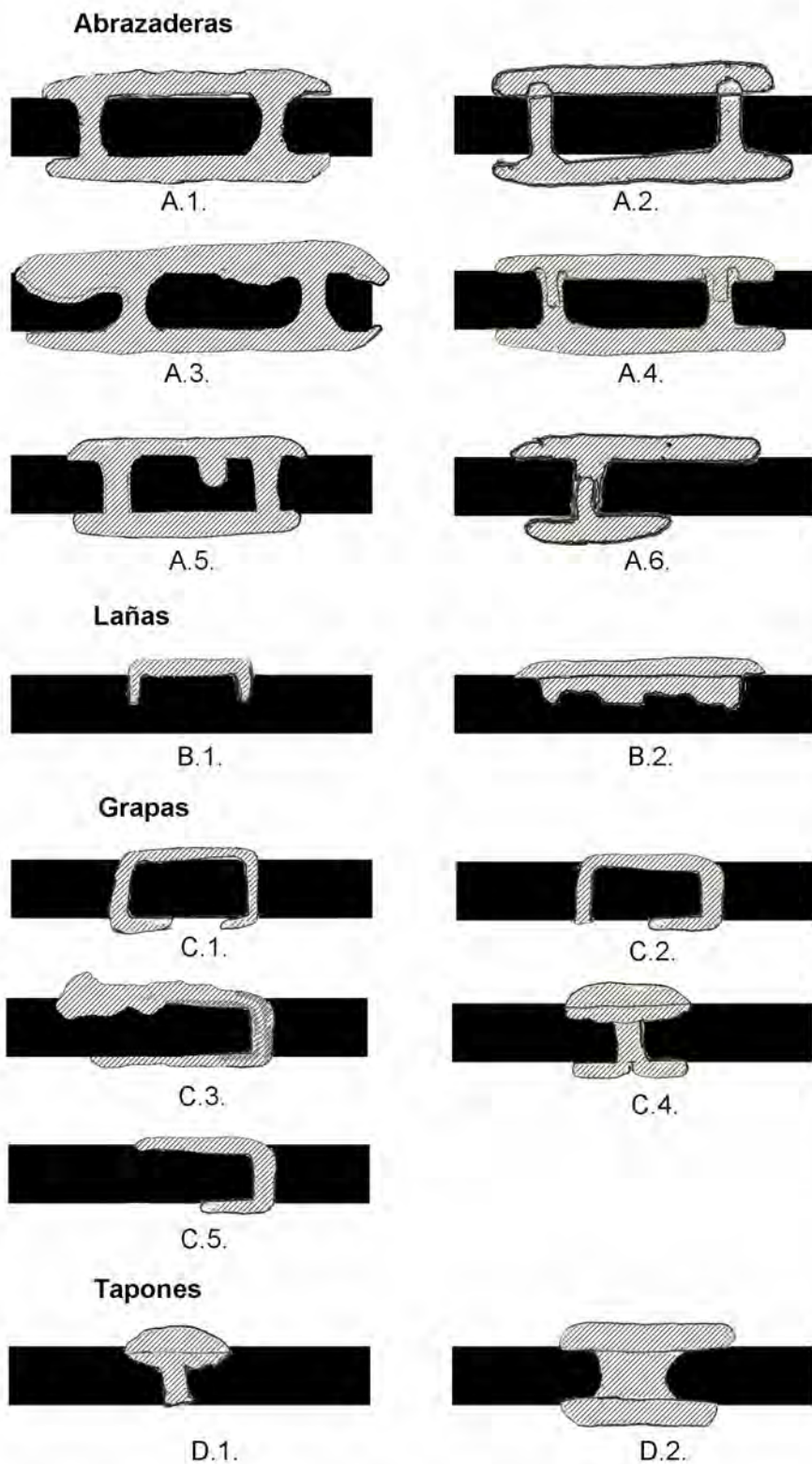


Fig. 2. Tipología de los útiles plúmbeos para el cosido cerámico localizados en La Nariz

PROPUESTA TIPOLOGICA DE ÚTILES PLÚMBEOS PARA EL COSIDO CERÁMICO

A. Abrazaderas.

A.1. Abrazadera simple: compuesta por dos pletinas (exterior e interior) y dos vástagos traspasantes que las unen. Realizada mediante el vertido de plomo fundido en los dos orificios uniendo al interior y exterior siguiendo el contorno de la pieza. Se corresponde con el tipo D de Echevarría (2006: 77). Nº Inv¹⁴. 0-4; 4-9. Función: cosido cerámico.

A.2. Abrazadera compuesta: las dos pletinas se colocan por separado. La interior más tosca contiene los vástagos. Colocada ésta se funde la exterior sobre estos vástagos y siguiendo el perfil de la pieza. Nº Inv. 4-5; 4-6; 007-146. Función: cosido cerámico.

A.3. Abrazadera plástica: simple o compuesta, pero en este caso una o las dos pletinas se expanden abarcando desperfectos en la cerámica que quedan cubiertos con el plomo. Nº Inv. 2-89. Función: cosido cerámico y restauración plástica de desperfectos en el exterior cerámico.

A.4. Abrazadera tubular: se trata de abrazaderas compuestas en las que los vástagos están huecos. Sobre estos y dentro de ellos se funde la pletina exterior. Nº. Inv. 007-156. Función: cosido cerámico.

A.5. Con pestaña: cualquiera de las anteriores pero con pestaña de sujeción. Entendemos se utilizaría para unir piezas con fracturas en límites cercanos a bordes. Está representada en La Nariz por piezas como la Nº. Inv. 007-156. Función: cosido cerámico en zonas especiales como son los bordes cerámicos.

A.6. De un vástago: cualquiera de las anteriores pero con un solo vástago de unión Nº. Inv. 008-102a. Función: restauración plástica de desperfectos en el exterior e interior cerámico.

B. Lañas.

B.1. Laña simple: no traspasa el perfil de la pieza, los vástagos entran en la pasta cerámica sin traspasar su perfil. Función: cosido cerámico.

B.2. Laña plástica: con un vástago o incluso sin él. Se vierte plomo fundido en algún desperfecto de la pieza. Adoptando el contorno de la parte a restaurar. Nº. Inv. 4-12. Función: restauración plástica de desperfectos en el exterior cerámico.

C. Grapas.

C.1. Grapa: traspasa el perfil de la pieza, doblando en el interior ambos vástagos. Función: cosido cerámico.

C.2. Grapa simple: traspasa el perfil doblando en el interior solo uno de los vástagos. Nº. Inv. 4-7. Función: cosido cerámico.

14 En las citas de ejemplos provenientes de nuestras intervenciones arqueológicas utilizaremos el número de inventario abreviado; número de unidad estratigráfica seguido de guión y número de pieza.

C.3. Grapa plástica: cualquiera de ellas en las que el exterior se expande abarcando desperfectos en la cerámica que quedan cubiertos con el plomo. Función: cosido cerámico y restauración plástica.

C.4. Grapa-Tapón: utilizada para restaurar orificios. Exterior de tendencia circular perfora la pieza cerámica un solo vástago o pasador separándose en el interior en dos que doblan hacia extremos opuestos. Nº. Inv. 4-8. Función: restauración plástica del exterior cerámico.

C.5. Grapa de un vástago: una pletina y un solo vástago que dobla en el interior sujetando la pieza. Nº. Inv. 011-19. Función: restauración plástica del exterior cerámico.

D. Tapones.

D.1. Tapón: utilizado para restaurar orificios o pequeños desperfectos. Un solo vástago se introduce en la pieza adoptando el plomo el contorno del desperfecto al exterior. Muy similar a la laña plástica pero para desperfectos de pequeñas dimensiones. Puede traspasar o no el perfil de la pieza. Nº. Inv. 4-10; 008-101. Función: restauración plástica del exterior cerámico.

D.2. Tapón abrazadera: dos pletinas circulares se unen cosiendo la pieza con un solo vástago de gran tamaño. Para desperfectos de tendencia circular. Nº. Inv. 011-18. Función: restauración plástica.

Subtipo; todos los anteriores incluyen dos subtipos; 1. Sin decoración y 2. Con decoración o marcas no atribuibles al corte.

La mayoría de las piezas interpretadas en el santuario como lingotes, no responden a un patrón tipológico siendo fragmentos amorfos de plomo en bruto. Sin embargo contabilizamos unos pocos casos en los que sí podemos observar un cierto patrón.

PROPUESTA TIPOLOGICA DE LINGOTES PLÚMBEOS

Amorfo. Nº. Inv. 007-157.

Pletiforme. Son lingotes en forma de cinta, enrollada o no. Entendemos serían especialmente apropiados para la fabricación de pletinas base para abrazaderas compuestas. Nº. Inv. 4-11; 007-147; 010-67a.

Monetiforme. De forma circular y más volumen en el centro, ligeramente troncopiramidal. Recuerda la forma de algunos ponderales íbero-romanos. Nº. Inv. 008-96.

Falciforme. Con forma de medio círculo arriñonado o media luna. Nº. Inv. 5-4

Laminar. Lingotes anchos de diversas formas pero todos de perfil fino; 1-2mm. Las láminas pueden aparecer estiradas o enrolladas sobre sí mismas. Nº. Inv. 5-3; 5-5; 010-68.

Lenticular. De tendencia circular. Similar al monetiforme pero de pequeñas dimensiones.

Subtipo; al igual que las “lañas” todos los tipos de lingotes anteriores incluyen dos subtipos; 1. Sin decoración y 2. Con decoración o marcas no atribuibles al corte.

En las tres intervenciones arqueológicas realizadas en el santuario de La Nariz, se constató una importante presencia de plomo en forma de restos de cosido metálico. Ya en la primera de ellas, realizada a lo largo de 2011 y consistente en la prospección sistemática del yacimiento, llamó nuestra atención la extraordinaria abundancia de este material en superficie. Así mismo, creemos interesante reseñar que estas lañas enteras aparecieron todas, a excepción de la 2-89, en la explanada exterior del santuario (U.Ex. 4)¹⁵ (Fig.3).

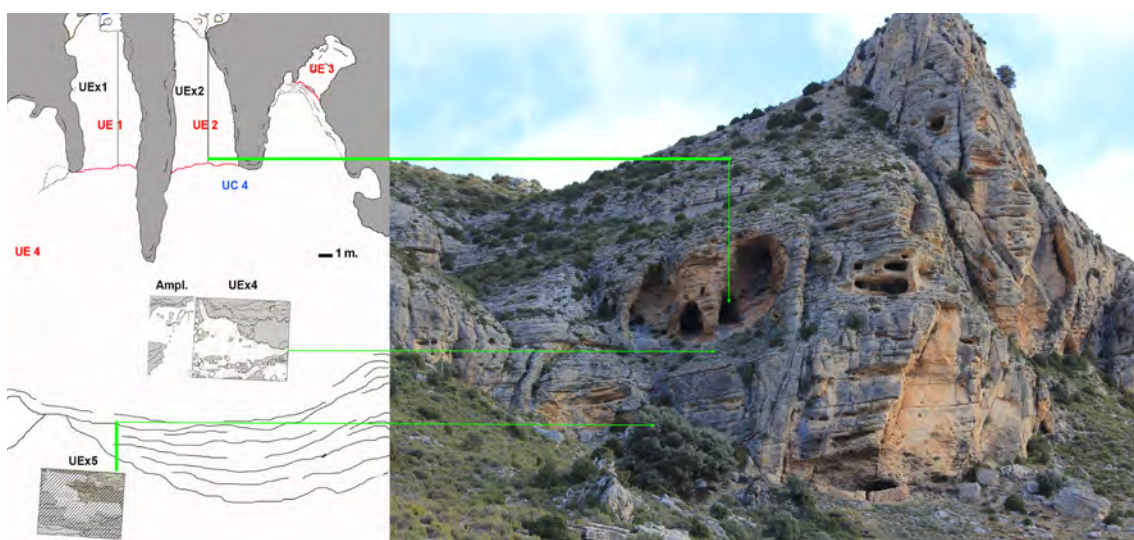


Fig. 3. Planimetría de las intervenciones arqueológicas y vista frontal de La Nariz

La U.Ex. 1 en su U.E. 005, caracterizada por la presencia de ceniza, arrojó un total de 5 restos plúmbeos fundidos en forma de goterones (005-5) (Fig.4). Así como en su zona más cercana al exterior dos pequeños lingotes; un resto de lingote pletinar (005-6) y un pequeño lingote lenticular (005-7).

También en el interior de la cavidad, zona central de la U.Ex. 2, a 2 m. de la pileta, se observaron los restos de un sondeo arqueológico de 1,5 x 1 m. y 50 cm. de profundidad. Posiblemente restos de las labores de Lillo en la década de los 80. Aunque, al carecer de memoria arqueológica, también pudieran ser fruto de excavaciones clandestinas. En los restos de perfiles, si bien arruinados por el paso del tiempo, era posible apreciar un claro estrato de cenizas vinculado a cerámica ibérica en el que aparecieron restos de plomo fundido (2-91). Teniendo en cuenta que este material se funde con facilidad, su fusión se produce a 327,4 °C, dichos goterones no tienen por qué ser fruto, en principio, de fusión intencionada en horno. Pudiendo ser el resultado, como el estrato de cenizas

¹⁵U.Ex.: unidad de excavación.

parece indicar, de la cercanía intencionada o no de restos de material cerámico lañado a la hoguera que como el estrato arqueológico indica, se realizó en época ibérica en el interior del santuario. Esta hipótesis se vio constatada en la primera campaña de excavación cuyos resultados en esta zona concreta documentaron la importante presencia del fuego y más restos de plomo fundido en forma de pequeños goterones (002-22; 006-42).



Fig. 4. Restos de plomo fundido localizados en el santuario

En la U.Ex. 4, ya en la explanada exterior se volvieron a localizar estos goterones. En la U.E. 007¹⁶, en zonas vinculadas a niveles de ceniza. En concreto los números de inventario 007-140; 17 fragmentos de plomo, de pequeñas dimensiones. Y007-145; 12 fragmentos de plomo, también de reducido tamaño, entre ellos destacan dos de $\pm 0,5$ cm. de forma lenticular y un tercero con dos marcas de corte. Posiblemente restos de “lañas” para la reparación cerámica. Muchos derretidos por acción directa de fuente calorífica. En la U.E. posterior (008), se repite la localización de estos goterones, con los números de inventario 008-98; 99; 108 y 109. Siendo un total de 21 fragmentos de plomo, de pequeñas dimensiones. Entre ellos destaca el 109 de forma antropomorfa y con marcas de corte. Por último en la U.E. 011 apareció un solo resto de plomo derretido (011-20). En la unidad de excavación 5 se volvieron a localizar estos pequeños fragmentos de plomo fundido, en este caso 26 muestras (009-300; 301).

La mayoría son interpretados como producto de la cercanía de útiles de plomo para el cosido cerámico o pequeños lingotes de este material a fuentes caloríficas, como pueden ser las distintas hogueras documentadas arqueológicamente, tanto en el interior de la cavidad como en la explanada exterior y sus zonas limítrofes inmediatas. Aunque no descartamos la posibilidad de que muchos fueran transportados ya con esta forma al santuario; como podría demostrar la aparición de marcas de corte en algunos como el caso del 008-109, con utilidad de pequeños “lingotes” amorfos o lenticulares de nuestra tipología (005-7); (009-301a; b; c y d) o (007-145 1; 2).

En cuanto al resto de materiales plúmbeos en el exterior de las cavidades, en la zona correspondiente a la U.Ex. 4., se localizaron en la prospección inicial 8 abrazaderas de plomo para la restauración de grandes contenedores cerámicos. Excepto las piezas 28-110-4-8 y 28-110-4-10 de menores dimensiones, el resto se corresponde con grandes abrazaderas de entre 4 y 5 cm. de longitud, con dos vástagos para “coser” los fragmentos cerámicos y gran pletina de relleno plástico interior para sellar las posibles grietas del contenedor. Resulta significativo que estas abrazaderas localizadas en el exterior del santuario aparecen prácticamente enteras, al contrario que los restos hallados en el interior de la U.Ex. 2, que se corresponden con unos pocos goterones de estas mismas piezas fundidas.

Durante las excavaciones arqueológicas se localizaron, en esta misma U.Ex. 4, restos plúmbeos para el cosido cerámico en todas sus unidades estratigráficas: en la U.E. 007; los ya citados 29 goterones y restos de plomo fundido, una abrazadera simple, conservando aún restos de la cerámica cosida (007-148), otra compuesta, que tiene especial importancia al constituir el único ejemplo de abrazadera de vástagos tubulares con pestaña (007-156), y dos lingotes de plomo; un pequeño resto de lingote laminar (007-157) y un ejemplo de lingote pletiforme (007-147). En la U.E. 008. además de los 21 fragmentos

16 U.E.: unidad estratigráfica.

de plomo derretido, ya mencionados y vinculados a las zonas con mayor concentración de ceniza, dos abrazaderas simples (008-102b y 008-100), esta última de grandes dimensiones, casi 8 cm., decorada mediante líneas incisas y con extensión plástica restauradora. También se localizó, en cuanto a los materiales plúmbeos para el cosido cerámico; la pletina inferior de una abrazadera compuesta de un solo vástago (008-102a), una laña plástica (008-103) y un tapón (008-101). Respecto a los lingotes, aparecieron 5 fragmentos de un lingote laminar (008-97) y un gran lingote monetiforme (008-96), con un diámetro medio de 4,5 cm. y un peso de 170 gr., presenta dos marcas en el anverso; una línea transversal y lo que recuerda a una posible “A” en grafía grecoibérica, o quizás “Al” en grafía latina. Por último para terminar esta unidad de excavación 4, en el estrato 011, se localizaron; además del resto fundido (011-20), dos lingotes laminares (011-23 y 011-24), una abrazadera plástica de un vástago (011-19) y un tapón abrazadera de grandes dimensiones (011-18).

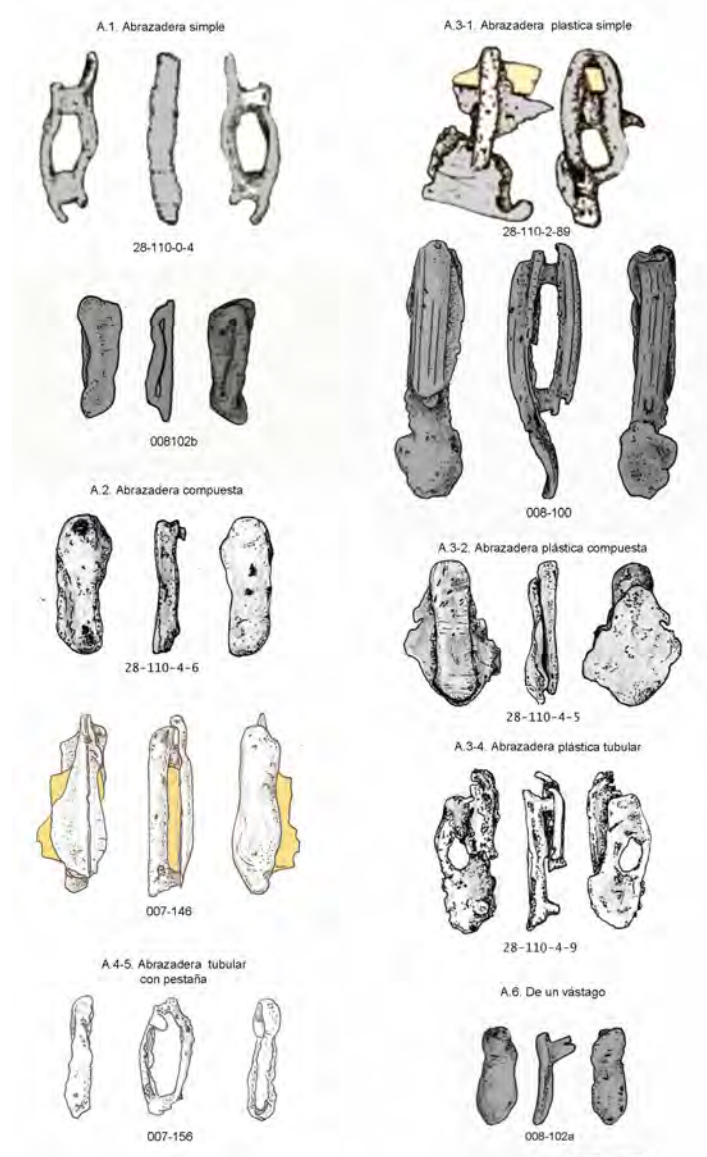


Fig. 5. Lámina de abrazaderas provenientes de La Nariz

En la zona de acceso al santuario (U.Ex. 5), aparecieron en la prospección inicial, tres restos, que interpretamos como recortes de lingotes o “planchas” de plomo, para la fabricación de cosidos metálicos 28-110-5-3 al 5. En la segunda campaña de excavación se optó por abrir la U.Ex. 5 que *grosso modo* aportó una serie de materiales que interpretamos como resultado de la caída de estos de la U.Ex.4 situada en la explanada exterior del santuario y en el cantil rocoso sobre la U.Ex. 5. No obstante, volvimos a constatar la presencia de plomo, en forma de pequeños restos fundidos. Localizándose en esta unidad un total de 25 fragmentos. Incluyendo restos amorfos (009-300) y lingotes lenticulares (009-301 a; b; c; d).

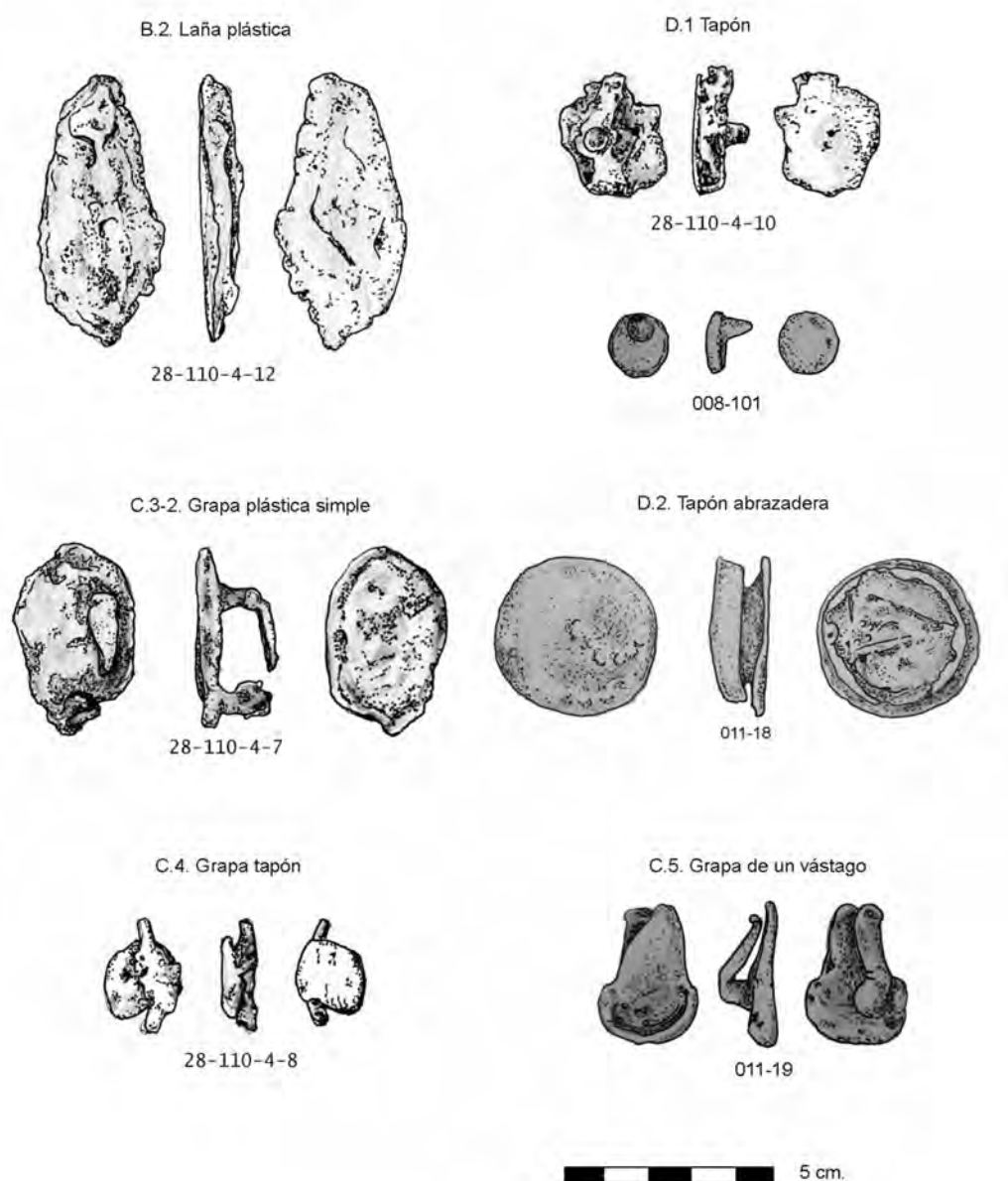


Fig. 6. Lámina de lañas grapas y tapones provenientes de La Nariz

La presencia de “lañas” enteras en la explanada exterior del santuario es interpretada al hilo de la práctica constatada en el mismo de rotura de los recipientes cerámicos. Los goterones de plomo fundido, vinculados directamente a estratos de ceniza, fueron interpretados como resultado de la presencia del fuego en los posibles usos culturales de la cavidad, debidos a la acción directa de este sobre restos de “lañas”.

En cuanto a los diversos lingotes hallados (Fig.7), si bien cabe dentro de lo posible que tuvieran un valor votivo en sí mismos, creemos más factible que en las zonas próximas a la cavidad, como constituye la U.Ex. 5 de acceso a la misma, se llevaran a cabo labores de manipulación metalúrgica. Lo que explicaría la presencia en el exterior, de plomo en sus primeros estadios de realización de cosidos cerámicos. Este hecho no es novedoso, encontramos paralelos en este sentido en el santuario de La Luz (Verdolay, Murcia), donde también se localizan diversos materiales de plomo; goterones, planchas con marcas de corte y lañas fundidas. Así como niveles de ceniza e indicios de la utilización del fuego (Lillo, 2007: 544).

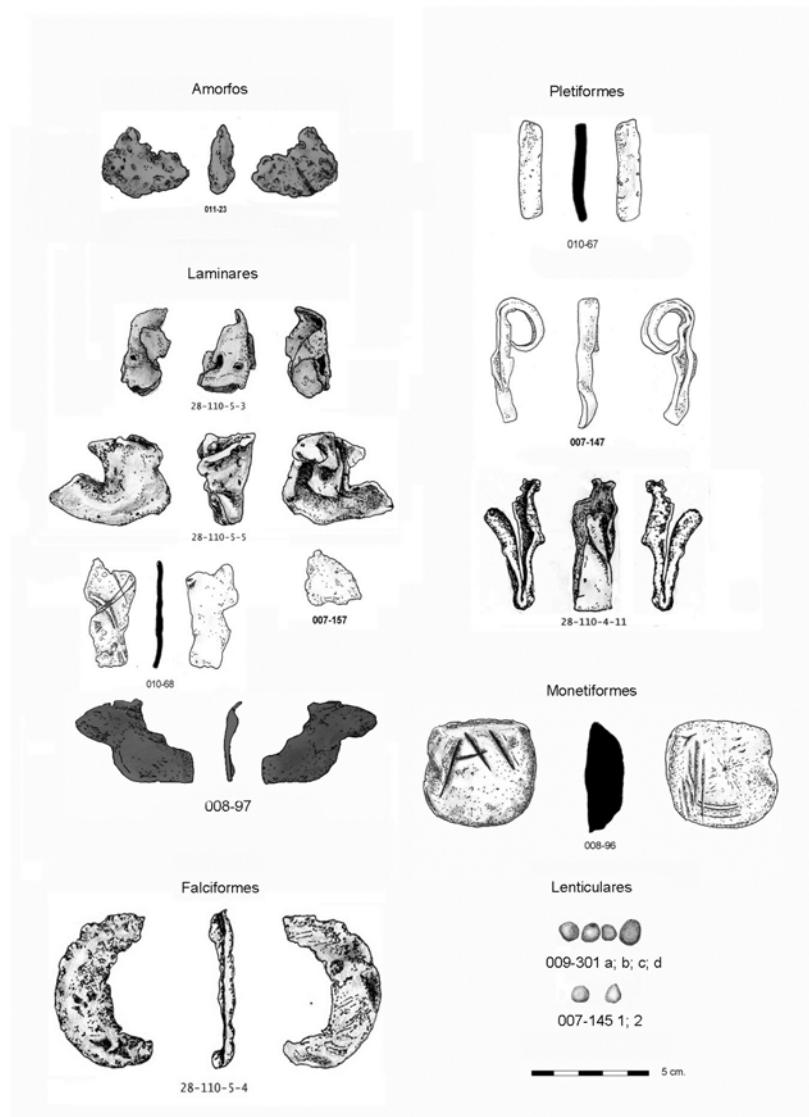


Fig. 7. Lámina de lingotes provenientes de La Nariz

Mención especial merecen los casos del Nº. 008-96 y el lingote laminar 009-302 (Fig.8) hallado en la U.Ex. 5, por presentar una serie de marcas interpretadas como posibles restos epigráficos. Baste por el momento su presentación. De confirmarse los indicios tras su restauración y consolidación serán objeto de futuros estudios. En el presente, nos limitaremos a incluirlos como muestras de lingotes monetiforme y laminar con posibles marcas, sin ir más allá por no ser el análisis de los mismos el objeto de la presente publicación.



Fig. 8. Lingotes con posibles marcas epigráficas

A MODO DE EPÍLOGO

Como resultado de la lectura arqueológica realizada en el santuario, creemos que la gran cantidad de útiles plúmbeos para el cosido cerámico presentes en el yacimiento responde a varios factores. Constituye La Nariz, según nuestros estudios, un santuario supraterritorial vinculado a las vías de comunicación (Ocharan, 2013; González *et alii*, 2014), donde además de ofrendas personales, a tenor de la cantidad de restos cerámicos localizados, se realizaban rituales de carácter comunal, posiblemente en determinadas fechas relacionadas con los ciclos estacionales (Esteban, 2013; Ocharan, 2013). Estos rituales o usos culturales del santuario incluían según se desprende de la localización en las intervenciones arqueológicas de restos óseos con marcas de corte, comidas comunales en la zona de la explanada exterior de la cavidad (UEx. 4), que conllevaban también, según la lectura arqueológica, la destrucción de los recipientes cerámicos. Al hilo de esta lectura entendemos la gran presencia de “lañas”. Nuestra propuesta va unida al objetivo último de destrucción de esta cerámica por lo que se utilizaban, según siempre nuestra hipótesis, recipientes “defectuosos” o reparados. En cuanto al motivo de la utilización para estas reparaciones del plomo frente a otros materiales como el hierro iría unido a los grandes excedentes de este material, ya mencionados, en los momentos últimos de utilización del santuario; s. II a. C.

joseanotxaran@hotmail.com.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcão, J.; Etienne, R.; Moutinho, A.; Ponte, S., (1979): “Fouilles de Coninbriga”, *Trouvailles diverses Conclusions generales, T. VII*, París.
- Almagro-Gorbea, M., (1997): “Lobos y ritos de iniciación en Iberia. Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura”. En Olmos, R.; Santos, J. A. (eds.), *Iconografía Ibérica. Iconografía Itálica. Propuestas de interpretación y lectura*, Serie Varia 3, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 103-122.
- Andreu, E.; Uscatescu, A., (2014): “Cerámica lañada arte, economía y estética en la Carpetania prerromana”, I *Simposio sobre los carpetanos. Alcalá de Henares*. 2013, *Zona Arqueológica*, 17, Museo Arqueológico Regional, Madrid, 349-360.
- Antona del Val, V. M.; Gómez Vega, B., (1987): *PlumbvmNigrvm. Producción y comercio del plomo en Hispania*, Madrid.
- Casariego, A.; Cores, G.; Priego, F., (1987): *Catálogo de plomos monetiformes de la Hispania Antigua*, Madrid.
- Chapa, T.; Rodríguez Alcalde, J., (1993): “Meterse en la boca del lobo”, *Complutum*, IV, 169-174.
- Cochet, A., (2000): “Le plomb en Gaule romaine. Techniques de fabrication et produits”, *Monographies Instrumentum*, 13, Montagnac.
- Cochet, A.; Hansen, J., (1986): “Conduites et objets de plomb Gallo-Romains de Vienne (Isère)”, *Supplément a Gallia*, 46, París.
- Dávila Buitrón, C., (2004): “Estudio de los procesos de conservación y restauración de la cratera de la Necrópolis de Tútugi (Galera) nº 32714 del Museo Arqueológico Nacional”, *La Necrópolis ibérica de Galera (Granada), La colección del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.
- (2012): “Estudio, clasificación y criterios para la intervención en los elementos metálicos de las reparaciones-restauraciones antiguas de cerámica”, *IV Congreso Latinoamericano de Conservación y Restauración de Metal*, Madrid, 180-206
- De Guadán, A. M., (1980): *La moneda ibérica. Catálogo de numismática ibérica e íbero-romana*. Madrid.
- Echevarría, E., (2006): “Arqueología y etnografía de la laña y de la conservación de cerámicas”, *Materiales y Tecnología. Pátina*, Época II, 13-14, 75-86.
- Esteban, C., (2013): “Arqueoastronomía y religión ibérica”, En Rísquez, C.; Rueda, C. (eds.), *El santuario de La Cueva de la Lobera, Castellar (Jaén). 1912-2012*, Jaén, 465-484.
- García Bellido, M. P., (1982): *Las monedas de Cástulo con escritura indígena*, Barcelona.
- González Alcalde, J., (2005): “Cuevas-refugio y cuevas-santuario ibéricas en la Región de Murcia: Historiografía, catalogación e interpretación”, *Verdolay*, 9, 71-95.
- González Reyero, S.; Sánchez-Palencia Ramos, F. J.; Flores Barrio, C.; López Salinas, I., (2014): “Procesos de apropiación y memoria en el sureste peninsular durante la

- segunda Edad del Hierro: Molinicos la Umbría de Salchite en la construcción de un espacio político”, *Zephyrus*, LXXIII, 149-170.
- Gozalbes Cravioto, C., (1995): “Nuevos plomos monetiformes hispano-romanos”, *Actas del XXI Congreso Nacional de Arqueología*, Vol. 3, Zaragoza, 1135-1140.
- Harris, E.; Roskams, S., (1990): “Principles of archaeological stratigraphy”, *Antiquity*, vol. 64, 245, 971-972.
- Lillo, P., (1981): *El poblamiento ibérico en Murcia*, Murcia.
- (1983): “Una aportación al estudio de la religión ibérica: La diosa de los lobos de la Umbría de Salchite Moratalla (Murcia)” *XVI Congreso Nacional de Arqueología. Murcia-Cartagena 1982*, Zaragoza, 769-787.
- (1991-1992): “Los exvotos de bronce del santuario de La Luz y su contexto arqueológico (1991- 1992)”, *Anales de la Universidad de Murcia*, 7-8, 107-142.
- (1999): “El Santuario Ibérico de la Luz”, *Cuadernos de Patrimonio Histórico Artístico de Murcia*, 8, Murcia.
- (2007): “El Santuario de La Luz (Verdolay, Murcia)” en García Cano, J. M.; Conde Guerri, E.; Page Del Pozo, V. (eds), *Pedro A. Lillo Carpio y La Cultura Ibérica*, Murcia: 540-563.
- Moneo, T., (2003): *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- Munsell, A. H., (1915): *Atlas of the Munsell Color System*, Boston.
- Ocharan Ibarra, J. A., (2013): “Aproximación al estudio de los santuarios rupestres ibéricos de la Región de Murcia; La Nariz (Moratalla, Murcia)”, en Rísquez, C.; Rueda, C. (eds.), *El santuario de La Cueva de la Lobera, Castellar (Jaén). 1912-2012*, Jaén, 289-303.
- Olmos, R., (1992): “Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo”, en Vaquerizo, D. (coord.), *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 11-45.
- Ripolles, P. P., (2005): *Monedas hispánicas de la Bibliothèque Nationale de France*, Madrid.
- Viana, A.; Formosinho, J.; Ferreira, O. da V., (1953): “De lo prerromano a lo árabe en el Museo Regional de Lagos”. *Archivo Español de Arqueología*, 26, Madrid, 113-138.
- Villaronga, L., (1994): *Corpus Nummum Hispaniae ante Augusti Aetatem*, Madrid.
- Vives y Escudero, A., (1926): *La moneda hispánica*, Madrid.

A petición de los autores, hoy 3 de febrero del 2017, el artículo titulado “La Tomba 75 di Montebelluna e la nuova *gens* degli *Uniacii*” escrito por Luigi Quattrocchi y Chiara Ravera que ocupaba las páginas 81-96 ha sido retirado de este número. Para no afectar a los artículos posteriores y sus posibles citas en otros trabajos, la dirección de Herakleion ha decidido mantener la numeración original de los mismos.

Religião e sociedade: duas faces da mesma moeda. Algumas considerações sobre a epigrafia votiva do Sul do território português em época romana¹

Silvia Teixeira

Universidade de Lisboa

Religion and society: two sides of the same coin. Some considerations on the votive epigraphy of the Southern Portuguese territory in the Roman period

Resumo:

O propósito deste artigo passa por apresentar algumas considerações a respeito da religiosidade das comunidades habitantes do Sul do território actualmente português no período romano alto-imperial (sécs. I a. C. - III d. C.), nomeadamente no concernente à representatividade do elemento romano e autóctone. Esta óptica de análise integra-se numa linha de pensamento que encara o fenómeno religioso como uma realidade social, permitindo a nossa aproximação ao processo de romanização da realidade geográfica e humana aqui analisada, e, subsequentemente, a averiguação de algumas ideias que têm povoado a literatura desta temática, sobre o ritmo e características deste processo.

Com vista a cumprir este mesmo propósito, dispomos da documentação epigráfica votiva deixada pelas comunidades do território em análise, como testemunho das suas percepções e comportamentos; a qual, embora quantitativamente modesta, detém algum potencial informativo no tocante aos cultos e divindades veneradas por estes indivíduos, bem como à identificação e expressão destes nas inscrições.

Palavras-chave: religiosidade; epigrafia votiva; romanização; divindades indígenas; divindades romanas.

Abstract

The aim of this article is to present some considerations on the religion of the communities which inhabited the Southern Portuguese territory in the early Roman empire (1st century B.C. – 3rd century A.D), especially concerning the representation of the Roman and indigenous components. This perspective of analysis fits in a line of thought which perceives the religious phenomenon as a social reality, allowing us a better understanding of the Romanization process of the geographical and human reality analysed here, and subsequently, the confirmation of some ideas which have featured in the literature on this theme, regarding the rhythm and characteristics of this process.

In order to fulfil this goal, we have an ensemble of votive inscriptions left by the communities of the analysed territory, as a record of their views and behaviours. Despite their modest amount, these inscriptions hold some informative potential concerning the cults and deities revered by these individuals, as well as their identification and expression in the inscriptions.

Keywords: religion; votive epigraphy; Romanization; indigenous deities; Roman deities.

¹Artículo recibido el 19-11-2015 y aceptado el 2-3-2016

1. PREÂMBULO. UMA BREVE DEFINIÇÃO DE SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES

Juntamente com uma parte da Tarraconense, a Lusitânia constitui a única província da Hispânia romana cuja documentação epigráfica latina regista a ocorrência de teónimos indígenas (Michelena, 1961: 198; Blázquez, 1962: 225; Lambrino, 1965: 226-27; Encarnação, 1975: 301), razão pela qual o estudo desta mesma documentação, em âmbito votivo, se afigura relevante para o melhor conhecimento da religiosidade das comunidades lusitano-romanas, particularmente da sua componente autóctone, como se encontra patente nos trabalhos que se têm vindo a debruçar sobre o panteão religioso deste território (destaque para Vasconcelos, 1905; Lambrino, 1965; Encarnação, 1975; Hoz, 1986; Garcia, 1991; Ribeiro, 2002, entre outros). Nesta perspectiva, o Ocidente do território peninsular revela-se profícuo em teónimos desconhecidos no território da Celtibéria e Hispânia oriental em geral (Prósper, 2002: 16).

Efectivamente, a epigrafia votiva constitui uma ferramenta de relevo neste sentido, enquanto parte integrante do amplo universo simbólico contido no fenómeno religioso, essencial à expressão da relação que une os cultuantes e a(s) entidade(s) transcendente(s) por eles homenageadas. As inscrições dão-nos a conhecer não apenas as divindades cultuadas e suas características, mas também os respectivos cultuantes; afigurando-se então a informação por elas trazida enquadrável em duas vertentes: a da devoção às divindades, na qual se integram, por exemplo, os actos e rituais do culto, e a do estatuto social e actividades dos seus cultuantes.

Não deveremos, então, considerar despiciendo o potencial do fenómeno religioso no que toca à aproximação das vivências das sociedades, nos seus respectivos contextos espaço-temporais, sobretudo se o entendermos como um reflexo simbólico da experiência sociocultural. Esta ideia assenta na atribuição de um carácter simultaneamente social a este fenómeno (Carmo, 1994; Bobineau e Tank-Storper, 2008; Davie, 2009), enquanto agente legitimador da organização social e quadro de referência para a assimilação dos fenómenos humanos, existindo em simbiose com a sociedade, face à qual se apresenta simultaneamente transformável e transformante. Esta perspectiva marcaria o início da sociologia das religiões como área de estudo, impulsionada, nos seus primórdios, por K. Marx (1844), M. Weber (1995) e E. Durkheim (1996). Particularmente, nos escritos de M. Weber (*op. cit.*: 145) surge realçada a influência da religião sobre as motivações e acções dos indivíduos, apresentando-se como um modo específico de agir em comunidade.

Por sua vez, o uso da documentação epigráfica votiva como fonte informativa do *modus vivendi* das sociedades, fora do âmbito exclusivamente religioso, encontra expressão no trabalho de J. C. Olivares Pedreño (2006), no qual este aborda a representação dos cultos romanos e indígenas no contexto territorial da Hispânia céltica, distin-

guindo entre âmbito rural e urbano, com a finalidade de melhor entender o processo de romanização daquele. Este trabalho segue a linha de investigação já adoptada por este autor (Olivares, 2002) no que respeita à religiosidade do referido contexto geográfico-cultural, apenas direccionando o potencial informativo dos dados religiosos para o melhor conhecimento do processo de romanização das sociedades.

Este mesmo propósito poderá ser também aplicado à parte mais meridional da província da Lusitânia, correspondente ao Sul do território actualmente português, tendo como limite setentrional o rio Tejo, entre os sécs. I a. C. e III d. C., que constitui o contexto espaço-temporal deste trabalho², ilustrado na Fig. 1. A análise da religiosidade das comunidades que o integram apresenta-se então como um meio de averiguar a veracidade da ideia de uma mais precoce e sólida romanização das regiões do Alentejo, Algarve e litoral entre Tejo e Vouga, por oposição às terras interiores entre Tejo e Douro, bem como a Norte deste, consideradas mais resistentes ao processo de romanização (Alarcão, 2002).

Nesta óptica, apresenta-se relevante a comparação, pelo menos em termos genéricos, entre dois domínios do território em análise: um mais setentrional e interior, que se estende até à área da antiga *Ebora*, inserida no actual distrito de Évora, abrangendo ainda a região correspondente ao concelho de Elvas (situada no distrito de Portalegre) e as antigas regiões de *Ammaia*³ e *Aritium Vetus*⁴; e outro mais meridional, que engloba regiões de natureza costeira, prosseguindo para Sul até ao actual Algarve⁵, e incluindo as regiões de Mértola, Santiago do Cacém, Alcácer do Sal e Beja⁶.

Na globalidade do território, também a comparação entre o mundo urbano e o rural se afigura passível de trazer alguns acrescentos à nossa perspectiva do processo de romanização no Sul do território actualmente português. Podem ser integrados no primeiro os núcleos urbanos de *Ammaia* (S. Salvador de Aramenha, Marvão, Portalegre), *Ebora*, *Pax Iulia* e *Ossonoba*, e ainda *Myrtilis*, *Mirobriga* e *Salacia*⁷; enquanto os territórios rurais seriam constituídos pelos termos de *Ammaia*, *Ebora*, *Pax Iulia* e *Ossonoba*⁸, e pelas regiões de Elvas e *Aritium Vetus*. Tem sido atribuído a este espaço rural um maior

2 As considerações aqui formuladas integram-se no âmbito da dissertação de Mestrado da autora, *Cultos e cultuantes no Sul do território actualmente português em época romana (sécs. I a. C.-III d. C.)*. Uma aproximação à sociologia das religiões, apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa em Abril de 2015.

3 Abrangeria os actuais concelhos de Alter do Chão, Castelo de Vide, Crato, Marvão e Portalegre, todos eles pertencentes ao distrito de Portalegre.

4 Dada como correspondente à margem esquerda do Tejo, englobando os actuais concelhos de Abrantes, Almeirim e Chamusca (pertencentes ao distrito de Santarém), e ainda Gavião, Nisa e Ponte de Sor (integrados no distrito de Portalegre).

5 Ao qual corresponderia o antigo território de *Ossonoba*.

6 Todas estas correspondências seguem os critérios empregues por Encarnação, 1984.

7 Englobando, respectivamente, as freguesias dos concelhos de Évora (distrito de Évora), Beja (Beja), Faro (Faro), Mértola (Beja), Santiago do Cacém (Setúbal) e Alcácer do Sal (Setúbal).

8 Abrangendo a área correspondente aos restantes concelhos dos respectivos distritos.

conservadorismo em termos socioculturais, que contrastaria com a nítida integração do âmbito urbano na norma romana (Alarcão, 2002⁴), podendo também a análise da religiosidade das populações contribuir para confirmar ou infirmar esta ideia.

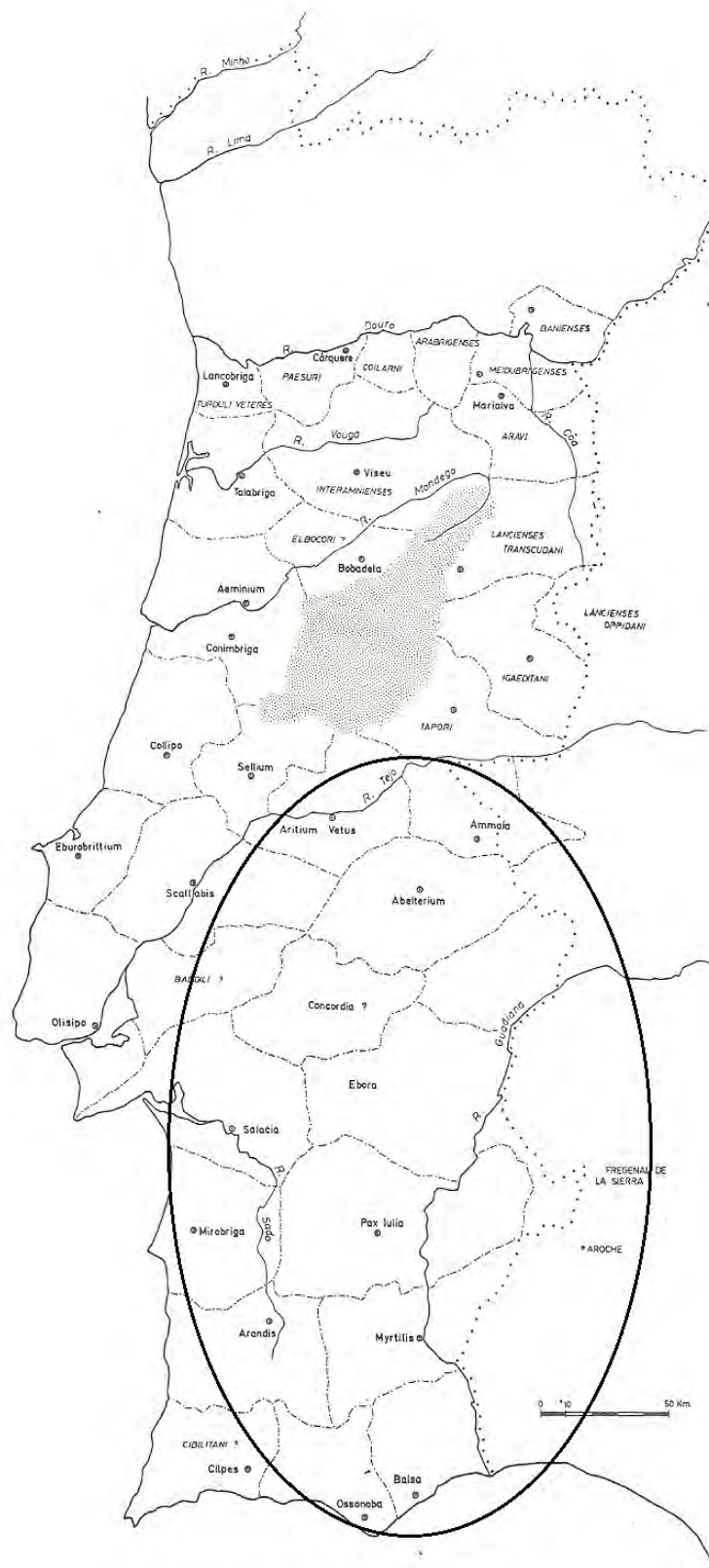


Fig. 1. Extensão aproximada do território em análise, com indicação das mais importantes cidades romanas (a partir de Alarcão, 1990: 367)

2. OS DADOS DO SUL DO TERRITÓRIO ACTUALMENTE PORTUGUÊS

Primeiramente, creio que deve ser feita aqui referência a vários factores que justificam a abundante cautela a tomar face às considerações formuladas, nomeadamente a possível existência de inscrições votivas ainda não descobertas; a exclusão, aquando da selecção das amostras epigráficas, de diversos exemplares desprovidos de potencial informativo; a modesta dimensão destas amostras na maioria das regiões integrantes do território em análise; e as dificuldades inerentes à determinação do carácter das divindades (sobretudo as indígenas), bem como das categorias sociojurídicas a partir da onomástica.

2.1. Os cultos e divindades

Reportando-se a tentativa de análise da religiosidade aqui presente a um âmbito essencialmente privado, destaca-se primeiramente o predomínio dos cultos romanos, dado que, do conjunto de 73 epígrafes que registam teónimos e/ou epítetos na globalidade do território⁹, 44 referem-se a divindades romanas (60,3%); avultando a popularidade de Júpiter, ao qual são dedicados 14 destes 73 exemplares (19,2%). Também o aspecto cronológico parece apontar para uma sólida romanização religiosa, embora cerca de metade das inscrições votivas se revele desprovida de dados neste sentido. Tendo em conta os critérios paleográficos seguidos pelos autores que se pronunciam neste aspecto (nomeadamente Encarnação, 1984), sem esquecer as reservas inerentes à atribuição destas cronologias, verifica-se a maior frequência de epígrafes datáveis do séc. II.

Esta situação afigura-se consistente com a descrição feita por A. M. Vázquez Hoys (1991: 112) para a generalidade das divindades hispano-romanas, parcialmente devida à intensificação da romanização na Hispânia. Poderemos então incorporar o território em análise no cenário de progressiva romanização concebido para a generalidade dos cultos indígenas nesta província, com base no aumento dos testemunhos epigráficos no séc. II (Lambrino, 1965: 224).

A presença dominante dos cultos romanos não se verifica exclusivamente em âmbito urbano, como seria expectável: do referido conjunto de 73 inscrições, 49 exemplares foram atribuídos ao mundo rural, 28 dos quais registam divindades romanas (57,1%). Esta situação remete para a dinâmica interligação existente entre o mundo urbano e rural, caracterizada pela livre movimentação dos indivíduos e suas actividades entre um e outro.

⁹ As inscrições serão doravante referidas pelo seu número de registo na obra de Encarnação, J. d' (1984): *Inscrições romanas do conventus Pacensis (=IRCP)*, enquanto as epígrafes descobertas em época posterior à publicação desta obra serão indicadas com a referência da sua primeira publicação nas revistas epigráficas (nome e nº/fascículo da revista, ano de publicação e nº da epígrafe).

Podemos também observar uma concentração das mais emblemáticas divindades romanas, nomeadamente Júpiter, Esculápio, Marte e Vénus, no que pode ser considerado o extremo Sul do território, dado que, das 31 inscrições atribuídas a esta região, 20 constituem dedicatórias a divindades romanas (64,5%); enquanto as divindades autóctones se encontram representadas apenas em 5 epígrafes (16,1%), consagrando-se as restantes seis a divindades orientais.

Por outro lado, podemos observar uma alteração do cenário na zona mais setentrional, marcada pela diminuição da presença do elemento romano, representado em 24 das 42 inscrições atribuídas a esta região (57,1%), embora mantendo a sua posição dominante, e pelo notório aumento da presença das divindades autóctones, às quais terão sido dedicadas 16 inscrições (38%); mesmo no contexto mais lato da Hispânia se manifesta esta tendência de concentração das invocações a divindades romanas e dispersão das suas correspondentes autóctones à medida que avançamos para Sul (Olivares, 2002: 61). Já a representação das divindades orientais desce para dois exemplares, tendo as mesmas gozado de melhor representação em núcleos urbanos litorais do extremo Sul, como *Ossonoba* e *Salacia*, dado que a sua localização geográfica, propícia aos contactos com comunidades forâneas, bem como a sua vocação comercial, terão favorecido uma maior abertura a estes cultos (Encarnação, 1981: 30).

Embora de forma rara e passível de dúvidas, documenta-se a expressão pública de certos cultos romanos, através de índices como a possível existência de santuários e de formas de regulamentação cultural, destacando-se três inscrições, todas integráveis em contexto urbano:

- *IRCP 144* (Santiago do Cacém, Santiago do Cacém, Setúbal)¹⁰: a organização das festas em honra de Esculápio (*Quinquatri*) constitui a motivação do legado testamentário feito por um *medicus Pacensis*¹¹ ao conselho municipal de *Mirobriga*, sendo aquelas presumivelmente celebradas no seu santuário; cuja existência seria corroborada pela descoberta, aquando da retirada desta inscrição da parede onde se encontrava, de que havia sido lavrada numa “*ara de boas proporções, passível de figurar num santuário*” (Encarnação, 2008: 221).

10 *Aesculapio (hedera) / deo / C(aius) / Attius Ianuarius / medicus pacensis / testamento legavit / ob merita splendi/dissimi ordinis / [qu]od ei [q]uinquatri/[...]VM praestiterit / [F]abius Isas heres / fac(iendum) (hedera) cur(avit) (hedera)* (transcrição de Encarnação, 1984: 218).

11 Segundo M. A. Alonso (2011: 89 e 96), o vocábulo *pacensis* destinar-se-á a indicar a *origo* do indivíduo que exerce a profissão de *medicus*, e não a sua contratação por *Pax Iulia* como *medicus publicus* (contrapondo opinião contrária de Encarnação, *op. cit.*: 220).

- *IRCP* 146 (Santiago do Cacém, Santiago do Cacém, Setúbal)¹²: regista-se aqui um dedicante de Vénus identificado como *magister*, tratando-se de um conceito susceptível de integração em âmbito administrativo ou religioso, remetendo, no último caso, para um colégio sacerdotal (Daremberg, Saglio e Pottier, 1900: 1521-22, s.v. “Magister”). Estamos perante um caso inusitado, constituindo Vénus a única divindade romana do território em análise cuja epigrafia regista a presença de *magistri* (Encarnação, 1984: 799). A ser considerada a possibilidade de o indivíduo pertencer a um colégio sacerdotal, esta epígrafe poderá ser tida como testemunho da aglutinação dos cultuantes em associações colectivas, juntamente com outras quatro inscrições.

Três destas¹³ homenageiam divindades orientais, mas apenas uma (*IRCP* 339) refere expressamente uma associação colectiva, sob a forma de um sodalício dos Bracaros (*sodalitium Bracarorum*) que invoca Mitra, constituindo a única epígrafe em território peninsular que testemunha a associação dos cultuantes mitríacos em sodalícios; enquanto as restantes duas constituem dedicatórias a Cíbele, registando a presença de sacerdotes no seu culto. Por fim, a última epígrafe¹⁴ afigura-se muito questionável, devido às nítidas incertezas na reconstituição do texto, embora nele pareça figurar a palavra *luventus* ou *luventas*, interpretada como um colégio de jovens ao qual pertenceria a dedicante (Encarnação, 1984: 303).

- *IRCP* 183 (Torrão, Alcácer do Sal, Setúbal)¹⁵: dedicada a Júpiter por uma flamínica provincial e do município salaciense, esta epígrafe sugere a possível fixação, aquando da erecção do ex-voto, de um templo no local posteriormente ocupado pela capela de S. João das Arranas. A presença de decoração inspirada em motivos importados e oficiais, o destaque da fórmula *D(ecreto) D(ecurionum)* e a enumeração dos cargos da dedicante propiciam a interpretação desta invocação como um testemunho, não tanto de veneração religiosa, mas sim da intenção da dedicante de exibir a sua romanidade, aliada à sua dedicação a Roma (Encarnação, 1984: 255).

Por seu lado, no espaço rural, apenas uma inscrição parece enquadrar-se no aspecto da expressão pública de certos cultos romanos¹⁶, a qual testemunha a colocação de uma estátua a Júpiter, posteriormente prateada com recurso a determinada soma de libras de prata, apontando não apenas para o elevado estatuto socioeconómico dos

12 *Veneri (hedera) / C(aius) Iulius Rufi/nus (hedera) mag(ister) (hedera)* (transcrição de Encarnação, 1984: 222).

13 *IRCP* 1 (Faro, Faro); *IRCP* 289 e 339 (proveniência não especificada nos arredores de Beja).

14 *IRCP* 230 (Beja, Beja).

15 *Iovi · O(ptimo) · M(aximo) / Flavia · L(ucii) · f(ilia) · Rufina / Emeritensis · fla/minica · provinc(iae) / Lusitaniae · item · col(oniae) / Emeritensis · perpet(ua) · / et · municipi(i) · Salacien(sis) / d(ecreto) · d(ecurionum)* (transcrição de Encarnação, 1984: 254).

16 *IRCP* 60 (S. Bartolomeu de Messines, Silves, Faro).

dedicantes, mas também para a possível existência de um santuário na região destinado a guardar a estátua, embora esta situação careça de confirmação arqueológica (Encarnação, 1984: 108-09).

Revela-se também curioso o facto de o mundo rural do território em análise nos trazer um conjunto de dedicatórias a divindades romanas particularmente elucidativas quanto aos motivos que levaram os dedicantes ao cumprimento dos votos, desde o bem-estar ou saúde de outrem¹⁷ à restituição de um cônjuge¹⁸, passando pela descoberta de uma nascente aquática¹⁹. Estas epígrafes simbolizam a reciprocidade da estreita ligação entre a divindade e o cultuante (Vázquez, 1981: 43), uma vez que este cumpre o voto após a obtenção de algum favor ou mercê por parte daquela; apresentando-se então como relevantes meios de conhecimento das percepções e motivações dos indivíduos.

No entanto, o papel dominante da componente romana na religiosidade das comunidades do território em análise não terá impedido a persistência do elemento autóctone, sob a forma dos cultos e divindades indígenas presentes na epigrafia. Verifica-se, efectivamente, um aumento da sua representação no mundo rural: das 21 inscrições registando divindades indígenas em todo o território em análise (um número modesto face às 44 invocações de divindades romanas), 18 provêm de âmbito rural, enquanto apenas 3 pertencem ao mundo urbano. A subsistência dos cultos e divindades indígenas remete para a postura de tolerância da religiosidade romana face às crenças e práticas religiosas autóctones, desde que não constituíssem uma ameaça para a moral e ordem públicas (North, 2000: 63).

A sua representação parece aumentar à medida que nos deslocamos para Norte no território, aproximando-nos das regiões de *Ammaia*, Elvas e *Aritium Vetus*, embora continuem a dominar os cultos romanos também nesta parte mais setentrional, sobretudo nas regiões de Elvas e *Ammaia*. A região elvense apresenta-se particularmente relevante neste aspecto, pelo predomínio dos cultos romanos, representados em 9 das 13 inscrições votivas desta zona (69,2%), apesar da sua posição setentrional e natureza rural.

Se excluirmos o exemplo paradigmático do santuário de Endovéllico em S. Miguel da Mota, a existência de santuários de divindades indígenas manifesta-se apenas através de um caso único, integrável em âmbito rural: o de *Carneus Calanticens*²⁰, cujo santuário ter-se-ia situado no local onde se encontra a Igreja de Santana do Campo. Este caso afigura-se merecedor de um certo relevo (juntamente com S. Miguel da Mota)

17 IRCP 290 (S. Tiago Maior, Beja, Beja); e IRCP 375 (S. Bento do Mato, Évora, Évora).

18 IRCP 572 (Elvas, Elvas, Portalegre).

19 IRCP 437 (Ervedal, Avis, Portalegre).

20 IRCP 410, 411 (Santana do Campo, Arraiolos, Évora) e IRCP 412 (S. Justa, Arraiolos, Évora).

tendo em conta a raridade de santuários em contexto rural na Lusitânia (Guerra, 2010: 114, nota 9), bem como a ausência de santuários indígenas no território actualmente português (Alarcão, 2002: 153).

Podemos então entender a dicotomia entre continuidade e mudança, juntamente com a complexidade do processo de romanização (Guerra, 2010), como características da religiosidade lusitano-romana na globalidade do território, a julgar pelo fenómeno de sincretismo observado entre o elemento exógeno e local. A expressão deste terá ocorrido ao nível das divindades, verificando-se diversos casos, oriundos tanto da esfera urbana como rural²¹, de assimilação entre divindades romanas e autóctones.

Neste sentido, creio que cabe aqui referir a documentação epigráfica do culto de Júpiter: por um lado, este apresenta-se geralmente consistente com os padrões romanos, tendo em conta a frequente utilização do epíteto *Optimus Maximus*, registado em 9 das 14 dedicatórias a Júpiter procedentes do território em análise, e a abundante representação da onomástica latina entre os cultuantes. Por outro lado, um par de inscrições, *IRCP* 638 e 640 (Montalvão, Nisa, Portalegre) parece reflectir a assimilação de Júpiter a uma divindade local, encoberta através da teonímia e formulário romanos; ocorrente no contexto de uma sociedade de romanização ainda incipiente, marcada pela maior presença de cultuantes indígenas, que começam, no entanto, a revelar-se conhecedores do formulário latino.

Este fenómeno de assimilação parece também encontrar reflexo na ocorrência de traços simultaneamente votivos e funerários em divindades relevantes do panteão romano, o que não rareia na Península Ibérica, atendendo à gravação de símbolos funerários como o jarro, a pátera e a coroa nos monumentos²², ou à presença de expressões como *in honorem* e *in memoriam*²³, ou mesmo ambos²⁴. Além dos seus atributos-chave, conferidos pela religiosidade romana, estas divindades revestir-se-iam ainda de um carácter protector das almas no Além, apontando para este processo de *interpretatio* (Encarnação, 1984: 222).

21 Âmbito urbano: *IRCP* 144 (Santiago do Cacém, Santiago do Cacém, Setúbal), atendendo à utilização do vocábulo *deo* para designar Esculápio (no entender de Encarnação, 1981). Contudo, o mesmo autor (Encarnação, 1993: 282) viria a pôr em causa a validade da aplicação deste critério como forma de exprimir assimilação entre divindades romanas e indígenas, referindo como exemplo a mesma inscrição. Âmbito rural: *IRCP* 571 (Elvas, Elvas, Portalegre) – proposta assimilação de *Proserpina* a *Ataecina*, pela atribuição do epíteto *sancta* à primeira, sendo típico de *Ataecina* (Vasconcelos 1905: 155). Numa perspectiva contrária, J. M. Abascal (1996, 2002) contrapõe a identificação entre as duas divindades, rejeitando a ocorrência de uma completa assimilação entre ambas e defendendo que cada uma terá mantido a sua personalidade, além de questionar a validade da expressão *dea sancta* para identificar *Ataecina* (Abascal, 2002: 53; também Olivares, 2002: 65). Por seu lado, B. Prósper (2002: 306) alude igualmente ao carácter problemático da assimilação entre estas divindades.

22 *IRCP* 373 (Évora, Évora) - Júpiter.

23 *IRCP* 145 - Marte e *IRCP* 147 – Vénus (ambas de Santiago do Cacém, Santiago do Cacém, Setúbal).

24 *IRCP* 60 (S. Bartolomeu de Messines, Silves, Faro) - Júpiter.

Além das divindades, este sincretismo ter-se-ia manifestado também ao nível dos santuários, considerando as hipóteses de existência de um santuário de “*Iuppiter Repulsor*” em Nisa, e de santuários de divindades romanas em contexto urbano²⁵ e rural²⁶, além da fixação do templo de *Carneus Calanticens* em Arraiolos; sugerindo a coexistência de divindades autóctones reformuladas à maneira romana com divindades claramente indígenas e romanas.

2.2. Os cultuantes

No que respeita aos cultuantes em particular, creio que importa referir, em primeiro lugar, que todas as considerações formuladas deverão ser tomadas com cautela, dada a presença de indivíduos detentores de condição incerta, devido às dificuldades que nos traz a complexa tarefa de determinação do estatuto sociojurídico dos dedicantes, nem sempre conseguida através da análise onomástica.

Posto isto, a documentação epigráfica votiva permite-nos constatar que estes se identificam preferencialmente através da onomástica latina, predominando os nomes desta origem tanto no mundo urbano como rural, não constituindo os escravos a exceção²⁷. Este cenário apresenta-se, por sua vez, consistente com o peso das estruturas onomásticas de modelo quiritário (caracterizadas pelo uso de três ou dois nomes para os homens, e dois nomes para as mulheres), que predominam em âmbito urbano e se encontram bem presentes em âmbito rural, apesar de o nome único constituir aqui a estrutura onomástica mais utilizada; bem como dos cidadãos romanos, em ambas as esferas de análise, que se destacam entre os cultuantes das mais emblemáticas divindades romanas como Apolo, Júpiter, Marte e Vénus.

No concernente à representação das mulheres na epigrafia votiva do território em análise, esta apresenta-se relativamente modesta, sendo que 24 do total de 94 indivíduos registados (aproximadamente 26%) pertence ao género feminino, um valor que se mostra consistente com a representação deste no contexto epigráfico votivo da Lusitânia (Carneiro, 2012: 562). No entanto, a presença das mulheres nas inscrições do território em análise afigura-se interessante, atendendo aos aparentes indicadores da sua inserção no meio de promissora romanização que caracteriza a globalidade deste território, dado que, tanto no mundo urbano como rural (embora de forma ligeiramente mais notória no primeiro), a maioria das mulheres identificadas se apresenta detentora de cidadania romana; revelando-se estas, porém, mais frequentes em âmbito urbano, com uma representação de cerca de 38% face a 18% do mundo rural. Já no domínio

25 Possivelmente de Júpiter em *Ammaia* - IRCP 605 a 608 (S. Salvador de Aramenha, Marvão, Portalegre), e de Esculápio em *Mirobriga* - IRCP 144 (Santiago do Cacém, Santiago do Cacém, Setúbal).

26 Possivelmente de Júpiter em *Ossonoba*, como sugere a já referida inscrição de IRCP 60.

27 Por exemplo, IRCP 229 (Beja, Beja) e IRCP 377 (Évora, Évora).

específico dos cargos oficiais, caberá realçar aqui, como único exemplo no espaço em análise, a já referida flamínica de Alcácer do Sal (nota 15).

Outro aspecto que se afigura interessante neste sentido passa pela expressão do poder aquisitivo das mulheres, atendendo aos exemplos, tanto em âmbito urbano como rural, da sua posse de escravos, naturalmente pois as suas condições económicas assim o permitiriam; além disto, do total de mulheres presentes na epigrafia votiva do território em análise, cerca de 58% actuam exclusivamente como dedicantes. Estas observações contribuem assim para traçar um cenário de certo prestígio e autonomia de acção das mulheres, consistente com a situação verificada no âmbito provincial (Carneiro, 2012: 562-63).

Na epigrafia votiva do território em análise encontram-se ainda registados gentílios que designam comunidades nitidamente romanizadas e de considerável posição económico-social, alguns destes comuns a famílias de destaque na Bética, tanto no mundo urbano como rural. Constituem exemplos os gentílios *Aelius*, identificando alguns notáveis nesta província, onde se estabeleceram os antepassados do imperador Adriano (*Italica*) (Dias e Coelho, 1995-97: 239); *Annius*, socialmente melhor colocado em *Caesarobriga* (Talavera de la Reina) face à Bética, designando um duúnviro da tribo Quirina (Dias e Coelho, *loc. cit.*); *Helvius*, que constitui uma das principais famílias locais da Bética, tendo chegado a integrar o grupo senatorial (Dias e Coelho, *op. cit.*: 242); e *Valerius*, designando uma família senatorial em *Iliberris* (Castillo, 1982: 515-16).

Por sua vez, poderemos observar a pujança económica da *gens Atilia* no âmbito rural do território em análise através das já referidas inscrições de *IRCP* 60 (S. Bartolomeu de Messines, Silves, Faro), que documenta a erecção de uma estátua a Júpiter por dois dos três portadores deste gentílico, bem como de *IRCP* 290 (S. Tiago Maior, Beja, Beja), dedicada a *Salus*, na qual o restante se apresenta como presumível proprietário da *villa* de Pisões, de onde procede a epígrafe. *Iulius*, um dos gentílios de eleição das populações recém-romanizadas (Encarnação, 1984: 533), apresenta-se como o mais frequente na epigrafia votiva do território, incluindo o santuário de Endovélico; afigurando-se o seu predomínio relacionável com as actividades de César no território peninsular (particularmente na Lusitânia), e sobretudo com a actuação de Augusto, ou com libertos imperiais (Saquete, 1996: 78).

Ainda nesta perspectiva de análise da romanidade dos cultuantes, as epígrafes votivas apresentam-se como um meio de exibição, por parte destes, do seu conhecimento da cultura romana, o que podia ser conseguido em diversos aspectos, desde o construtivo e decorativo, como mostram certos monumentos de notável proporção e graciosidade, ao textual, presente na utilização de formulário nitidamente latino, tendo estes casos sido descobertos tanto no espaço urbano como rural.

No entanto, os indivíduos de condição autóctone, identificados através de onomástica indígena, não deixam de estar presentes, aumentando notoriamente a sua representação em âmbito rural face ao urbano, onde se regista apenas um indivíduo de S. Salvador de Aramenha (*HEp* 13, 2004, 1001); constituindo os *peregrini* a única categoria representada na epigrafia de boa parte das divindades indígenas, com excepção de Endovélico. Por seu lado, parecendo contrariar a situação descrita por A. M. Vázquez Hoys (1981: 43) quanto aos cultos locais da Hispânia, o meio servil não terá gozado de muito avultada representação no contexto votivo deste território, dada a modesta presença de escravos e libertos tanto no mundo urbano como rural, sobretudo dos primeiros.

Afigura-se, porém, observável uma ligação entre este meio e os cultos romanos de natureza florestal, documentados quase unicamente em âmbito rural, atendendo às invocações de Diana/Silvano, que registam dois cultuantes presumivelmente pertencentes ao meio servil²⁸; da *Bona Dea*, a única integrável em âmbito urbano, sendo o voto cumprido por uma liberta²⁹; e de Fontano/Fontana, dada a presença de dois presumíveis libertos e um escravo entre os quatro cultuantes identificados³⁰. No que respeita ao caso de Silvano em particular, além da preconizada ligação desta divindade à condição liberta, a caracterização do seu culto no contexto geográfico-cultural da Hispânia afigura-se complexa. No domínio das posições concernentes a esta temática, S. Montero Herrero (1985) propõe a ocorrência de um processo de sincretismo marcado pela assimilação entre várias divindades indígenas e uma romana de cariz florestal, o qual teria, contudo, ocorrido apenas no Norte da Tarraconense, predominando inicialmente a evocação de um *Silvanus domesticus*; enquanto outros autores (Vázquez, 1991) entendem Silvano como uma divindade pré-romana de influência oriental, num contexto de reavivamento dos cultos mistéricos no mundo romano.

Pese embora a condição liberta dos indivíduos acima referidos, estes apresentam-se detentores de poder aquisitivo, como nos é demonstrado através da referida dedicatória à *Bona Dea*, gravada num lintel, o que aponta para a erecção de um pequeno templo a esta divindade a expensas da dedicante, mesmo portadora de condição liberta, realçando o carácter interessante deste grupo social em termos socioculturais e económicos. Por seu lado, o indivíduo registado na já referida inscrição de *IRCP* 144 (igualmente integrável em contexto urbano), também denotando apreciável pujança económica,

28 *IRCP* 58 (Loulé, Loulé, Faro) e *IRCP* 61 (Serros Altos, Albufeira, Faro). Porém, o facto de serem referidas neste trabalho as leituras destas inscrições que as relacionam com Diana e/ou Silvano não invalida a existência de outras perspectivas no sentido da sua ligação a outras divindades: por exemplo, a leitura de J. M. Abascal (*HEp* 6, 1996, 1040) para *IRCP* 58, como dedicatória a uma *Dea Sancta*, e as leituras apresentadas em *CIL II* 5138 e *ILER* 477 a respeito de *IRCP* 61, direccionando a homenagem para a deusa *Salus*.

29 *HEp* 17, 2008, 212 (Beja, Beja).

30 Os libertos registam-se na inscrição de *IRCP* 438 (Ervedal, Avis, Portalegre), na opinião de Encarnação, 1984: 520, e o escravo em *IRCP* 437 (Bencatel, Vila Viçosa, Évora).

foi considerado detentor de condição liberta (Encarnação, 1984: 220), atendendo à sua identificação onomástica e ao exercício da profissão de médico, considerada típica deste meio na Roma alto-imperial (Daremberg, Saglio e Pottier, 1900: 1672, s. v. “Medicus”). Porém, segundo a perspectiva de M. A. Alonso (2011: 104, epígrafe 15), o mesmo apresenta-se como *ingenuus* e não como liberto, embora não deixe de poder ser estabelecido um vínculo entre o exercício da Medicina e a condição servil na Hispânia (Alonso, *op. cit.*: 93).

Assim, tanto em âmbito rural como urbano, a análise da epigrafia votiva constitui um importante meio de conhecimento do estatuto socioeconómico e das actividades dos indivíduos, embora sejam parcas as inscrições, com destaque para as seguintes, pertencentes na sua totalidade ao mundo rural:

- *IRCP 290* (S. Tiago Maior, Beja, Beja), consagrada a *Salus*³¹: o seu dedicante constituiria o único escravo rural até então registado na epigrafia romana do Alentejo, não tendo sido verificados mais exemplos nas inscrições posteriormente descobertas. O cognome do seu dono, pertencente à *gens Atilia*, designa também um senador registado em Montemor-o-Novo, Évora (*IRCP 414*) e um quatuórviro de Cádiz (*CIL II 1305*), sugerindo a sua condição de proprietário da *villa* de Pisões (Encarnação, 1984: 361); por seu lado, G. Alföldy (1972-74: 411-16) entendeu este indivíduo como um senador de origem lusitana, admitindo ainda a sua possível identificação com o homónimo registado como legado da Aquitânia no ano de 69.

- *IRCP 437* (Bencatel, Vila Viçosa, Évora), dedicada a Fontano³²: o voto é cumprido por um escravo, indicado como tal na epígrafe, que teria desempenhado funções de *villicus* do presumível colono e proprietário da *villa* onde se pensa ter pertencido a inscrição (Encarnação, 1984: 519), o que me leva a questionar se não poderemos equiparar este caso ao de *IRCP 290*; particularmente, o cognome deste ter-se-á aplicado a quatro senadores (Kajanto, 1982: 237).

- Outras dedicatórias a divindades romanas atribuídas a *villae*: *IRCP 375 – Salus* (S. Bento do Mato, Évora, Évora)³³, dada como pertencente à *villa* da família *Canidia*, uma importante *gens* eborense (Encarnação, 1990: 237); *IRCP 568* - Marte, proveniente da *villa* de

31 *Saluti (hedera) pro / G(aio) · Atilio · / Cordo · n(ostro) · Cat(ulus) · ser(vus) / votum · s(olvit) · a(nimo) · l(ibens)* (transcrição de Encarnação, 1984: 360).

32 *Fontan[o?] / sacrum / Threptus C(aii) Appulei / Silonis · ser(vus) v(otum) s(olvit) · l(ibens) · a(nimo) / ob · aquas · inventas* (transcrição de Encarnação, 1984: 519).

33 *Saluti / pro salu/te Acili Ru/fini Canid/ius m(erito) a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)* (transcrição de Encarnação, 1984: 448).

Torre de Palma (Monforte, Portalegre)³⁴; e FE 62, 1999, 280 – Lares (Alvito, Alvito, Beja)³⁵. Estaremos perante uma aparente ligação do culto de *Salus* em particular ao mundo das *villae*, encontrando-se *gentes* abastadas (*Atilia* e *Canidia*) entre os seus dedicantes, e remetendo as epígrafes para um contexto de clara romanização, não obstante a sua integração em meio rural (Encarnação, 1984: 797).

-“Inscrição de Arronches” (Assunção, Arronches, Portalegre; AE 2008, 640 = HEp 17, 2008, 251 = Carneiro *et al.*, 2008)³⁶: contrariamente às inscrições acima referidas, esta pertence ao quadro da epigrafia votiva indígena, tendo sido lavrada em língua lusitana, e documentando a consagração de uma série de sacrifícios animais a um conjunto de divindades autóctones. Ao teónimo de uma destas divindades, *Harase*, foi atribuída uma base toponímica, remetendo para a região da Serra da Estrela, nas proximidades da qual teria sido cultuada uma divindade designada *Arase*; este cenário sugere assim o desenvolvimento de rotas de transumância entre o Nordeste alentejano e a Beira Interior, nas quais se inseriria esta epígrafe (Prósper e Villar, 2009: 2; Ribeiro, 2010: 47).

- IRCP 410 a 412 - *Carneus Calanticens* (Arraiolos, Évora)³⁷: o epíteto desta divindade indígena remete para uma povoação possivelmente detentora de atributos ligados à criação de gado, a qual se designaria *Calantica* (Encarnação, 1984: 800).

2.3. O caso de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal)

Não podemos deixar de fora o caso de Endovélico no âmbito da análise do processo de romanização do Sul do território actualmente português. A sua singularidade assenta na falta de consenso dos investigadores quanto à atribuição do seu santuário em S. Miguel da Mota (Terena, Alandroal, Évora) à esfera urbana ou rural, pela atracção que terá exercido sobre populações de origem muito diversa, pese embora a sua localização rural; bem como na ambígua natureza do culto, dada a filiação linguística pré-romana do teónimo, juntamente com a atribuição de toda a documentação epigráfica e arqueológica do santuário a uma época posterior ao séc. I d. C., sugerindo ainda os

34 *M(arcus) Coeli[us] / Cel[s]us / Marti / a(nimo) l(ibens)* (transcrição de Encarnação, 1984: 635).

35 *[La]ribu[s] / s[acru]m / ... A[n]nius Ru[us] / f(ilius) P[ri]mu[s] / d(e) s(uo) [p(osuit)]* (transcrição de Diogo e Feio, 1999, 280).

36 *[- - - - -] XX oilam erbam / Harase oila X Broeneiae H / [...]oila X Reve Aharacui T AV [...] / leate X Bandi Haracui AV [...] / Munitie Caria Cantibidone / Apinus Vendicus Eriacainu[s] / Ovoviani [?] / Iccinui Panditi Attedia M TR / Pumpi Canti Ailatio* (transcrição de Carneiro *et al.*, 2008: 168). Esta inscrição conta ainda com outras entradas posteriores nas revistas acima referidas: AE 2010, 645 = HEp 19, 2010, 534.

37 IRCP 410: *Carneo Ca/lantice(n)/si Caecilia / Q(uinti) f(ilia) NICVIS [- - -] / R C v(otum) l(ibens) s(olvit)* (Encarnação, 1984: 489). IRCP 411: *[Deo?] / Carneio Ca/lantice[nsi?] / Herme[s] / l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)* (Encarnação, 1984: 490). IRCP 412: *[C(arneo?) ? o D(eo) ?] · C(alanticensi?) · s(acrum) / [v]oto PA[N?]/S Talont(i) (filius) / a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)* (Encarnação, 1984: 491).

elementos arqueológicos uma continuação tardia deste culto a partir do séc. III d. C. (Calado, 1996: 98; Ribeiro, 2002: 83-84; Guerra *et al.*, 2003).

O repertório epigráfico de Endovélico compreende cerca de 89 epígrafes, 59 das quais fornecem dados onomásticos, registando 75 dedicantes. Tal como ocorre no restante território, a documentação epigráfica deste culto atesta também o predomínio da onomástica latina, bem como das estruturas onomásticas de modelo quiritário, apesar da sugerida origem pré-romana do culto; contrastando, neste aspecto, com o restante espaço rural, onde o nome único constitui a estrutura onomástica mais presente. Este cenário apresenta-se então consistente com o apreciável peso da cidadania romana entre os cultuantes de Endovélico, entre os quais se contam apenas dois *peregrini*, o que cria mais uma vez um contraste com o restante território rural, aproximando este santuário do mundo urbano.

No que respeita aos gentílios, além dos já referidos *Annius*, *Helvius* e *Valerius*, também os *Vibii* integrariam uma *gens* prestigiada e abastada, estando presentes, no contexto do território em análise, unicamente em S. Miguel da Mota, mas registando-se ainda em cidades do vale do Guadalquivir como *Hispalis* (Sevilha), *Corduba* (Córdova) e *Italica* (Santiponce, Sevilha) (Saquete, 1996: 80). Assim, também os dedicantes de Endovélico partilhariam a maioria dos seus gentílios com famílias senatoriais, tanto da Lusitânia como da Bética (Dias e Coelho, 1995-97: 248-49).

Ainda no domínio da caracterização dos cultuantes, o repertório epigráfico aponta também para o seu estatuto socioeconómico geralmente elevado, uma vez que pelo menos quinze inscrições³⁸ poderão apontar para a erecção de estátuas à divindade, uma delas de prata (*IRCP* 486), dado que poderão ter sido gravadas em presumíveis pedestais; com excepção do busto (*IRCP* 534) que representaria um togado de âmbito presumivelmente imperial (Encarnação, 1984: 610), bem como de uma edícula (*IRCP* 523), entendida como um pequeno templo com o propósito de recolha do ex-voto (Encarnação, *op. cit.*: 601). Outra manifestação da importância do estatuto socioeconómico para os dedicantes de Endovélico pode ser encontrada na possibilidade da posse de escravos por parte das mulheres, desde que o seu potencial económico o permitisse; de facto, três das quatro situações de escravatura registadas entre os cultuantes indicam uma dona do sexo feminino³⁹.

Também se afigura possível a obtenção de algum conhecimento a respeito das actividades dos dedicantes, atendendo à sugestão da presença do elemento militar no culto de Endovélico, através do registo de um indivíduo identificado como cavaleiro romano (*IRCP* 492); da presumível relação do cognome de outro indivíduo (*IRCP* 527) com a classe equestre (Encarnação, 1984: 605), embora a sua atribuição à mesma deva ser

38 *IRCP* 484, 486, 492, 495, 496, 498, 503, 504, 512, 514, 516, 525, 529, 534 e 535.

39 *IRCP* 489, 497 e 515.

feita com reservas, pois não contamos com quaisquer referências a cargos ou funções deste indivíduo em âmbito militar; e da presença de vestígios escultóricos exibindo atributos claramente militares (Dias, 2002: 91).

Neste sentido, a análise dos suportes das epígrafes – denotando um recurso quase exclusivo ao mármore de Estremoz/Vila Viçosa e uma utilização residual de mármore locais como o de Trigaches e o de Pardais – aponta para a existência de uma produção local e exclusiva, assente no uso de mármore regionais (Dias e Coelho, 1995-97: 238). Particularmente, a inscrição de *IRCP* 497 apresenta-se relevante para o melhor conhecimento desta questão, registando um indivíduo, *Hermes*, identificado como marmorista e entendido como liberto de uma princesa imperial (Dias e Coelho, 1995-97: 247-48, nota 37; Mayer, 2008: 413; hipótese contestada por Encarnação, 1984: 578); o que, a confirmar-se este seu estatuto, colocaria as explorações de mármore da região entre as possíveis *metalla* imperiais da segunda metade do séc. II, altura de realização de grandes obras públicas nas cidades da Bética (Dias e Coelho, 1995-97: 249-50; Alarcão, 2002: 135; Mayer, 2008: 411-14).

Partindo deste princípio, *Hermes* poderá ser entendido como o único escravo de âmbito imperial, registado não apenas na epigrafia de Endovélico, mas em todo o material epigráfico votivo do território em análise.

Por fim, o culto de Endovélico atesta também a íntima e recíproca ligação entre divindade e cultuante, a ver pela frequência da expressão *ex voto* na respectiva epigrafia votiva, e especialmente pelas peculiares expressões *praestantissimi et praesentissimi numinis* (*IRCP* 492), *hunc deum sibi propitiatum* (*IRCP* 495) e *libens merito* (*IRCP* 526); bem como pela associação do culto aos oráculos, ao colocar o cultuante em contacto com a vontade divina, obtendo aquele favores e mercês do númen em consequência do cumprimento da mesma.

3. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

A documentação epigráfica votiva do Sul do território actualmente português permite-nos realmente encarar o fenómeno religioso como componente do processo de romanização. A análise daquela, tanto no domínio dos cultos e divindades, como dos cultuantes, permite-nos confirmar o carácter precoce e sólido deste processo no território em questão, ao mostrar-nos uma imagem de predomínio global dos cultos e divindades romanas, com algumas particularidades (nomeadamente a maior concentração destes na faixa mais meridional do território, embora continuem a predominar na sua parte mais setentrional); bem como da onomástica latina e da cidadania romana. Já as estruturas onomásticas de modelo quiritário detêm uma posição dominante apenas no espaço urbano, não deixando, contudo, de estar bem representadas nos territórios rurais.

No entanto, embora possamos confirmar esta ideia face à parte mais setentrional do território actualmente português, creio que nada nos autoriza a definir, neste aspecto, uma linha separadora entre o mundo urbano e rural aqui analisados, devendo então ser percebidos de forma relativamente equitativa entre si, sobretudo tendo em conta o predomínio de cultos romanos, bem como da onomástica latina e cidadania romana, nos territórios rurais. Por outro lado, estes surgem efectivamente como um ambiente privilegiado no que toca à subsistência do elemento autóctone, que terá então coexistido com o exógeno no decurso deste processo de romanização, como nos é sugerido pelo predomínio do nome único e pelo aumento da representação dos cultos e nomes de origem indígena na esfera rural, mostrando-se também mais frequentes na parte mais setentrional no território em análise.

Esta coexistência entre romanidade e indigenismo encontra ainda expressão no sincretismo observado quer ao nível das divindades, quer dos santuários, afigurando-se realmente complexo o processo de romanização da religiosidade lusitano-romana. O caso de Endovélco, em particular, ao ser considerado uma divindade pré-romana cujo culto apresenta porém índices de indigenismo muito reduzidos (exibindo os seus dedicantes uma apreciável romanidade e posição socioeconómica), pode ser visto como exemplo ilustrativo desta situação.

Também através da análise da epigrafia votiva, podemos constatar que as comunidades do Sul do território actualmente português possuíam recursos económicos apreciáveis, que lhes permitiam a oferta de estátuas e outros monumentos de requinte às divindades. Mais uma vez, a informação do santuário de Endovélco reveste-se de uma importância especial neste sentido, uma vez que tanto a análise gentílica como dos suportes epigráficos, em conjunção com as informações e cenários fornecidos particularmente pela inscrição de *IRCP* 497, nos sugerem uma ligação dos indivíduos às elites urbanas do Sudoeste peninsular, através de laços de parentesco ou dependência. A importância deste santuário ultrapassaria então o âmbito religioso, sendo que os interesses destas famílias, particularmente no negócio da exploração de mármore, justificariam a relevância socioeconómica de S. Miguel da Mota (Dias e Coelho, 1995-97: 249 e 252).

Por outro lado, a epigrafia votiva rural romana remete para a relevância das *villae* como unidades produtivas e marcadoras da paisagem, podendo relacionar-se com esta situação a presença de condições mais favoráveis ao contacto dos seus proprietários com as divindades romanas, ao poderem deslocar-se com mais frequência e distância do que as classes populares (Alarcão, 2002: 107; 166). O facto de, em duas das inscrições atribuídas a *villae*, a onomástica dos proprietários remeter para o mundo senatorial propiciaria ainda o estabelecimento, no território em análise, de uma ligação entre

esta categoria de indivíduos e o mundo das *villae* enquanto marcadores por excelência da vivência rural romana. O florescimento destas, podendo ser entendidas como elos de ligação das comunidades rurais ao *modus vivendi* urbano, pela sua grandiosidade e requinte, aponta para a integração destas comunidades na norma romana; a qual teria, no entanto, coexistido com a importância das actividades pecuárias de raiz autóctone, como nos é sugerido pela epigrafia votiva indígena proveniente destes territórios rurais.

Ainda neste domínio da análise do papel social do fenómeno religioso, parece confirmar-se a coexistência, no contexto espaço-temporal em questão, da dimensão pessoal e privada deste, presente nas manifestações da reciprocidade da (estreita) ligação entre divindade e cultuante, com o seu pendor social e colectivo. Este encontra expressão no registo de associações colectivas no material epigráfico, não obstante a sua raridade e a incerteza de alguns casos, que aglutinariam as comunidades de fiéis, partilhando crenças e manifestações (através das práticas do culto) da sua relação com a entidade sobrenatural, o que reflectiria a função de integração e legitimação social da religião.

Em suma, mantendo o fenómeno religioso uma relação simbiótica e dinâmica com a sociedade, será expectável que aquele não só acompanhe as mutações sociais e culturais ocorrentes, mas também que se torne parte intrínseca destas, reflectindo os comportamentos e estados de espírito dos indivíduos face às mesmas; assim, a integração do Sul do território actualmente português nos hábitos e preceitos da vivência romana trouxe consigo uma adaptação da religiosidade das comunidades que nele habitavam. Esta veio não apenas da parte autóctone (embora, como tem vindo a ser sugerido, se afigure sólida a romanização religiosa), mas também da sua correspondente exógena, atendendo à persistência, embora modesta, dos cultos locais; tendo contribuído, para esta situação, a política de tolerância religiosa tida como característica de Roma, que poderá então ter sido usada como instrumento de regulação social.

silvia_teixeira16@yahoo.com

BIBLIOGRAFIA:

- ABASCAL, J. M., (1995): “Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de *Ataecina* en Hispania”, *Archivo Español de Arqueología*, 68, 31-105.
- (2002): “*Ataecina*”. In RIBEIRO, J. C. (coord.), *Religiões da Lusitânia, Loquuntur Saxa*, Lisboa, 53-60.
- AE – *L’année épigraphique*. Presses Universitaires de France, Paris.
- ALARCÃO, J. de, (1990): “O domínio romano”. In ALARCÃO, J. de (coord.), *Nova História de Portugal. Vol. I. Portugal das origens à romanização*, Lisboa, 352-394.
- (2002): *O domínio romano em Portugal*, Publicações Europa-América, Mem-Martins.
- ALFÖLDY, G., (1972-74): “Ein Römischer Senator aus Lusitanien”, *Archivo Español de Arqueología*, 45-46 (125-130), 411-416.
- ALONSO, M. A., (2011): “Los *medici* en la epigrafía de la Hispania romana”, *Veleia*, 28, 83-107.
- BLÁZQUEZ, J. M., (1962): *Religiones Primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Roma.
- BOBINEAU, O.; TANK-STORPER, S., (2008): *Sociologia das religiões*, Publicações Europa-América, Mem-Martins.
- CALADO, M., (1996): “Endovélico e Rocha da Mina: o contexto arqueológico”, *Ophiussa*, 0, 97-108 (publicada em 2000).
- CARMO, F., (1994): *Religião e sociedade em análise: uma abordagem sociológica*, Livraria do Seminário Episcopal, Angra do Heroísmo.
- CARNEIRO, A.; ENCARNÇÃO, J. d’.; OLIVEIRA, J.; TEIXEIRA, C., (2008): “Uma inscrição votiva em língua lusitana”, *Palaeohispanica*, 8, 167-178.
- CARNEIRO, A., (2012): “Mulheres na Lusitânia romana: vestígios de uma presença discreta”. In FERREIRA LOPES, M. J., et alii (orgs.), *Narrativas do poder feminino*, Braga, 547-564.
- CASTILLO, C., (1982): *Los senadores béticos. Epigrafia e ordo senatori*, 4, 465-519.
- DAREMBERG, C.; SAGLIO, E.; POTTIER, E., (1900): *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines. Vol. III*, Hachette et C^{ie}., Paris.
- DAVIE, G., (2009): “Sociology of religion”. In SEGAL, R. (ed.), *The Blackwell Companion to the study of religion*, Sussex.
- DIAS, M. M. A; COELHO, L., (1995-97): “Endovélico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (São Miguel da Mota, Terena, Alandroal)”, *O Arqueólogo Português*. 13-15 (série IV), 233-265.
- DIAS, M. M. A., (2002): “O chamado Hino a Endovélico”. In RIBEIRO, J. C. (coord.), *Religiões da Lusitânia, Loquuntur Saxa*, Lisboa, 91-92.

- DURKHEIM, E., (1996): *As formas elementares da vida religiosa* (tradução de Paulo Neves), Martins Fontes Editora, São Paulo.
- ENCARNAÇÃO, J. d', (1975): *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
- (1981): "A religião romana não-oficial nas colónias e municípios da Lusitânia durante o Alto Império", *Memorias de Historia Antigua*, 5, 19-31.
- (1984): *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis: subsídios para o estudo da romanização(=IRCP)*, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Arqueologia da FLUC, 2 vol.
- (1990): "Religião e cultura na epigrafia de *Liberalitas Iulia* (subsídios para o seu estudo)", In AAVV, *Les villes de Lusitanie romaine. Hiérarchies et territoires, Table ronde internationale du CNRS*, Paris, 233-253.
- (1993): "*Interpretatio romana*. Quelques questions à propos de l'acculturation religieuse en Lusitania". In UNTERMANN, J.; VILLAR, F. (eds.), *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana (=Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica, Colonia, 1989)*, Salamanca, 281-287.
- (2008): "*IRCP, 25 anos depois*", *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 11-2, 215-230.
- FE – *Ficheiro Epigráfico*, Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras, Coimbra.
- GARCIA, J. M., (1991): *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
- GUERRA, A.; SCHATTNER, T.; FABIÃO, C.; ALMEIDA, R., (2003): "Novas investigações no santuário de Endovélico (S. Miguel de Mota, Alandroal): a campanha de 2002", *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 6-2, 415-479.
- GUERRA, A., (2010): "Algumas considerações sobre divindades e espaços sagrados, de período romano, na região eborense", In OLIVEIRA, F.; OLIVEIRA, J.; PATROCÍNIO, M. (coords.), *Espaços e Paisagens: Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas, Vol. 3, História, Arqueologia e Arte*, Coimbra, 107-120.
- HEp– *Hispania Epigraphica*, Universidad Complutense, Madrid.
- HOZ, J. de, (1986): "La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania". In CHAPARRO, C. (coord.), *Manifestaciones religiosas en la Lusitania. Primeras Jornadas*, Cáceres, 31-49.
- KAJANTO, I., (1982): *The Latin Cognomina*, Giorgio Bretschneider Editore, Roma (reimpressão da edição original de 1965).
- LAMBRINO, S., (1965): "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", In PIGANIOL, A.; TERRASSE, H. (org.), *Les Empereurs Romains d'Espagne. Actes du Colloque International sur les Empereurs Romains d'Espagne*, Paris, 223-242.
- MARX, K., (1844): "A contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 7 & 10. Disponível online em www.marxists.org.

- marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm, acedido em 29-07-2014.
- MAYER, M., (2008): “A propósito de las canteras de Vila Viçosa”, *O Arqueólogo Português*, 26, 407-414.
 - MICHELENA, L., (1961): “Religiones primitivas de Hispania (reseña de J. M. Blázquez, 1962)”, *Zephyrus*, 12, 197-202.
 - MONTERO, S., (1985): “Los libertos y su culto a Silvano en Hispania”, *Archivo Español de Arqueología*, 58 (151-52), 99-106.
 - NORTH, J., (2000): *Roman Religion*, Oxford University Press, Classical Association, Oxford.
 - OLIVARES, J. C., (2002): *Los dioses de la Hispania céltica*, Real Academia de la Historia, Universidad de Alicante, Madrid (=Bibliotheca Archaeologica Hispana 15. = Anejos de *Lucentum* 7).
 - (2006): “Cultos romanos e indigenismo: elementos para el análisis del proceso de romanización religiosa en la Hispania céltica”, *Lucentum*, 25, 139-157.
 - PRÓSPER, B., (2002): *Lenguas y Religiones Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca.
 - PRÓSPER, B.; VILLAR, F., (2009): “Nueva inscripción lusitana procedente de Portalegre”, *Emerita*, 77 (fascículo 1), 1-32.
 - RIBEIRO, J. C., (2002): “Endovellicus”. In RIBEIRO, J. C. (coord.), *Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*, Lisboa, 79-90.
 - (2010): “Algumas considerações sobre a inscrição em ‘lusitano’ descoberta em Arronches”, *Palaeohispanica*, 10, 41-62.
 - SAQUETE, J. C., (1996): *Las elites sociales de Augusta Emerita*, Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.
 - VASCONCELOS, J. L., (1905): *Religiões da Lusitânia, na parte que principalmente se refere a Portugal, Vol. II*, Imprensa Nacional, Lisboa.
 - VÁZQUEZ, A. M., (1981): “Algunas consideraciones sobre cultos locales en la Hispania romana”, *Memorias de Historia Antigua*, 5, 41-50.
 - (1991): “Algunas consideraciones sobre Silvano en Hispania”, *Espacio, Tiempo y Forma* (Serie II, *Historia Antigua*), 4, 165-176.
 - VIVES, J., (1971): *Inscripciones Latinas de la España Romana* (=ILER), Universidad de Barcelona-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona.
 - WEBER, M., (1995): *Économie e société, Vol. 1*, Plon, Paris.

Interpretación funcional de los espacios domésticos de la *villa* romana de Puente de la Olmilla (Albaladejo, Ciudad Real)¹

Carmen García Bueno

Functional interpretation of the domestic spaces in the roman *villa* of Puente de la Olmilla
(Albaladejo, Ciudad Real)

Resumen.

En este trabajo hemos abordado el análisis arquitectónico de las construcciones descubiertas al excavar el yacimiento objeto de nuestro estudio. Puente de la Olmilla parece ser una *villa* de planimetría rectangular, que sigue un patrón de construcción algo peculiar al tener una *loggia* en la fachada, perpendicular al conjunto del peristilo y el pasillo de entrada, adoptando mediante estos últimos una disposición axial. El patio porticado se configura como punto culminante de todo el conjunto constructivo documentado. En torno a él se abren diversas habitaciones, en particular, algunas de las principales de la casa (el *oecus*, el *triclinium*...), mayoritariamente concentradas a su alrededor.

Palabras clave: Albaladejo, Antigüedad Tardía, *villa* romana, intervención arqueológica, establecimiento agrícola.

Abstract.

In this paper we have approached an architectural analysis of the buildings recorded during the excavation of this site. Puente de la Olmilla could be considered as a Roman *villa* with a rectangular plan, following a non-conventional construction process represented in the *loggia* of the façade. This feature is perpendicular in relation to the peristyle and the entrance corridor. The columned courtyard is the architectural core of the excavated building. Various rooms, some of the most important of the house (*oecus*, *triclinium*...), are disposed around this courtyard.

Keywords: Albaladejo, Late Roman period, roman *villa*, archaeological intervention, agricultural establishment.

RELACIÓN CON EL MEDIO FÍSICO

Ya que en otros trabajos previos hemos dado a conocer algunas de las particularidades constructivas y decorativas de la *villa* de Puente de la Olmilla (García Bueno, 1994: 95-116; 2001: 212-217; 2015: 207-230), dedicaremos las siguientes páginas a desarrollar con mayor detenimiento nuestras propuestas de identificación, esto es, de asignación de usos del espacio, y a hacer un estudio de conjunto de su planta.

¹ Artículo recibido el 30-10-2015 y aceptado el 24-5-2016

Si bien la información obtenida hasta ahora no basta para hacer un análisis tan exhaustivo como quisiéramos de las características arquitectónicas de este establecimiento rústico, pues únicamente han salido a la luz parte de las estructuras del edificio principal del establecimiento, nos proponemos hacer una valoración de los diferentes sectores que lo componen y de la posible funcionalidad de las unidades constructivas descubiertas, aun siendo conscientes de que la parcialidad de la superficie excavada conlleva una cierta provisionalidad de algunas de las consideraciones expuestas a continuación.

Puente de la Olmilla es una edificación con un patio porticado bordeado por cuatro amplias galerías, distribuidoras de varias alas de habitaciones que presentan una disposición bien cohesionada. Dicho patio se erige en núcleo principal de esta *villa* de peristilo, articulador de las diversas estancias destinadas a los distintos usos domésticos, creándose de esa manera un centro de distribución de la circulación entre ellas.

Al estudiar la *villa* de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba), D. Vaquerizo y J. M. Noguera (1997: 33) explican que este modelo de planta, de gran éxito en Hispania, sobre todo en el Bajo Imperio, “*parece obedecer más a razones socio-culturales que regionales o climáticas*”. Se entiende así que la *villa* romana de Puente de la Olmilla siga este patrón¹. M. C. Fernández Castro (1978: 316) recalca la raigambre helenística de la configuración de numerosas *villae* (de la Bética, del Norte de África, de Pompeya...), arguyendo que el tipo mediterráneo de casa de peristilo se adaptaba bien “*a las exigencias de luz y espaciosidad*” de una residencia rural. Según K. M. Swoboda (1924: 20, 27), este imperativo lumínico se impuso desde los inicios de la época imperial, sustituyendo entonces el peristilo helenístico al atrio toscano, e igualmente concibe la *villa* como el resultado del perfeccionamiento de la casa helenística.

En sus tratados, los agrónomos latinos (Catón el Viejo, Varrón, Columela, Palladio, entre otros) recomendaban que se tuvieran en cuenta la bondad del clima, la topografía, la riqueza del *pagus* y toda una serie de premisas para la elección del espacio físico idóneo de asentamiento. Por lo general, las *villae* de la Península Ibérica siguieron bastante fielmente estos principios básicos en cuanto a su ubicación. Los condicionamientos geográficos y meteorológicos, claro está, fueron decisivos en este sentido. Palladio (*Opus agriculturae* I, 8,2) sugería buscar un lugar desde el que el *dominus* pudiera disfrutar tranquilamente contemplando un hermoso paisaje (*ut laeto fruatur aspectu*). Desde luego, así sucedía en esta *villa* de Albaladejo, con las imponentes estribaciones de las Sierras del Relumbrar, Alcaraz y Villanueva de la Fuente al fondo, interrumpiendo el horizonte natural abierto de la vasta llanura circundante (fig. 1). Además, al haber sido levantada sobre una pequeña prominencia del terreno, en un paraje con escaso resalte orográfico, nada entorpecía la vista del torrente que fluía al Este (el Arroyo de la Fuente de la Bola) y estaba garantizado un amplio dominio visual de los contornos (por

consiguiente, también el control sobre la finca), a pesar de haber algunos altozanos más o menos alejados. Esta bella panorámica sería una más de las delicias de la vida en el campo que contribuirían a amenizar la existencia de los propietarios.



Fig. 1. Reconstrucción hipotética virtual del alzado y entorno de la villa, junto a la que discurre un arroyo. Imagen cedida por el MP de Ciudad Real.

ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE LA VILLA

En la planimetría se advierte una concepción unitaria de las distintas dependencias, agrupadas en un bloque compacto mediante un planificado diseño de conjunto, salvo algunos añadidos y remodelaciones estructurales parciales. El esquema general está caracterizado por su organicidad y una acusada simetría espacial, con ambientes bien integrados, esto es, sin secciones aisladas, aunque puntualmente, como es el caso de las zonas oriental y occidental, presenten alguna diferencia en su disposición y en el sistema constructivo de los paramentos, atribuible a que son posteriores al proyecto primitivo (fig. 2), pese a lo cual se procura articularlos aproximadamente en el mismo orden arquitectónico, p. ej., enlazándolos mediante pasillos para así no dejar desconectada la nueva ala nororiental.

En el estado actual de los restos exhumados no podemos confirmar con total seguridad la posición de la entrada principal, aunque son suficientes para inducirnos a pensar que la puerta estaba ubicada al Noroeste, si bien pudo contar, al menos, con otras dos secundarias, durante un tiempo de su larga ocupación. De tal forma, ateniéndonos a lo que hasta ahora conocemos de la villa, su *pars urbana* no estaba orientada al Sur o al Levante, como solía ser habitual, pues, aparentemente, se accedía por el lado noroccidental.

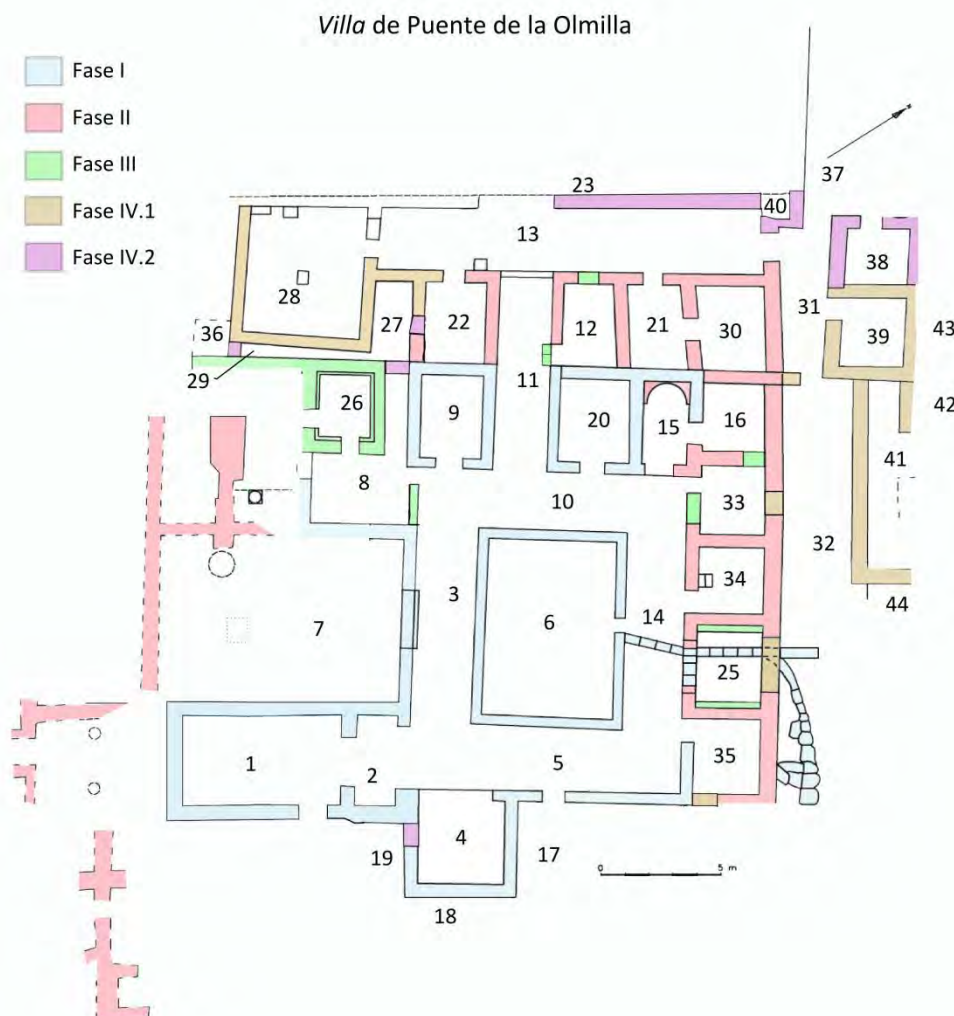


Fig. 2. Plano de la villa, con indicación de las fases constructivas que lo caracterizan, según García Bueno.

Los tratadistas en agronomía reservaban la orientación al Norte para los predios poco saludables (Colum., *De r.r.* I, 5,5), debido a que tradicionalmente se ha considerado el aire del Norte “*como purificador y ahuyentador de gérmenes nocivos*” (Fernández Castro, 1982: 51). Sin embargo, no creemos que ese criterio sea aplicable a este paraje de Albaladejo, al ser, por el contrario, bastante salubre, en opinión de los habitantes de la localidad. Tal vez haya que buscar el motivo de esa alineación en razones topográficas o de exposición a una perspectiva espacial abierta. A éstas podríamos añadir la conveniencia de que la fachada estuviera expuesta a los vientos (Colum., *De r.r.* I, 5,4), que arrastrarían las nieblas eventualmente producidas por el arroyo más cercano, el de la Fuente

de la Bola (¿y también los insectos atraídos por el agua?). Todo ello justificaría que no se respetara aquí la habitual norma de construcción. M. C. Fernández Castro (1982: 51) enumera los escasos ejemplos de *villae* orientadas al Norte existentes en Hispania, cuya nómina se incrementaría con éste o, en su caso, más concretamente, al Noroeste, como apuntan todos los indicios.

Una entrada de carácter monumental era muy común en las mansiones rurales de la Península durante la Antigüedad Tardía, aunque no todas la tenían, como la *villa* de La Malena (Azuara, Zaragoza), a la que se accedía por las termas, contando a su vez con otra de servicio (Royo, 2001: 46-57). En algunas de ellas, como la de Carranque o La Olmeda, un zaguán, precedido por una galería, daba paso al peristilo, y en la de Almenara (Valladolid), desde el Noreste, por un discreto *vestibulum*, se llegaba al patio. Esos vestíbulos y fachadas debían de ser “*imponentes*” para reflejar el poderío económico del *dominus* “*ya desde el exterior*” de la *villa* (Chavarría, 2007: 95).

La fachada frontal de la *villa* de Puente de la Olmilla, a tenor de las evidencias arqueológicas, consistía en un gran pórtico rectangular (n.º 13, figs. 3 y 4), de cuya columnata se han conservado varios elementos (basas toscanas, fustes y un par de capiteles, cfr. García Bueno, 2015: 215-217). Su cubierta, por lo tanto, se apoyaba en una hilera de columnas de piedra arenisca de diferentes módulos, con sus correspondientes basamentos, que suponemos irían simétricamente colocadas, pero desconocemos si los intercolumnios estaban clausurados con cancelos de madera o mamposería, como en las *villae* reproducidas en algunos mosaicos (cfr. Dunbabin, 1978: lám. XXXVI, 96). Desde el mismo partía un corredor (n.º 11) en dirección al interior de la casa, conduciendo hacia el peristilo.

Así pues, una vez traspasada la puerta, el ingreso se realizaba a través de dichas *fauces*, que estaban flanqueadas a derecha e izquierda por dos filas de habitáculos integrados en un gran bloque (algunos de ellos probablemente de carácter utilitario y otros, *cubicula*, pertenecientes a fases distintas, como explicaremos seguidamente). De esta manera el patio porticado no queda encerrado en sí mismo: se abre al cuerpo noroccidental del edificio a través de ese eje de circulación, un eje que no está bien centrado respecto a dicho núcleo, sino algo desplazado al Oeste. Se combinaría aquí, en efecto, el tipo de *villa* de peristilo con el de fachada porticada. Este diseño constructivo le otorga cierta originalidad, pues no se repite demasiado en Hispania, como constatamos al comparar su planta con la de otras *villae* peninsulares (aunque guarda ciertas similitudes con algunas de ellas, por lo que el patrón seguido no es completamente singular, p. ej., la valenciana de Puig de Cebolla también tiene un ambulacro perpendicular al porche, fig. 5, cfr. Gorges, 1979: fig. XXIX.2; Chavarría, 2007: 291-292, fig. 129). Tampoco comparte con muchas de ellas la frecuente disposición axial frente al Mediodía o al Levante, ya comentada.



Fig. 3. Reconstrucción volumétrica virtual de la villa porticada de Puente de la Olmilla, según García Bueno. Vista desde el Oeste. Imagen cedida por el MP de Ciudad Real.



Fig. 4. Propuesta de reconstrucción virtual. Detalle de las puertas de acceso a las habitaciones n.º 21, 12 y 22, desde el pórtico (2ª fase constructiva), según García Bueno. Imagen cedida por el MP de Ciudad Real.

Varios circuitos internos de tránsito, en los que hemos recuperado algunos de los componentes de sus soportes (figs. 6, 7 y 21), tienen la función de articular los distintos ambientes de habitación, enlazando diversas secciones de la vivienda, que presenta traza aparentemente rectangular. Así, el pasillo principal arranca de lo que parece ser el mencionado pórtico exterior y desemboca en el lateral septentrional del peristilo (n.º 10), conectando ambas áreas. Estaría de esa forma iluminado tanto desde el patio interior como a través de la *loggia*. En un comienzo, o no existía ese porche o pudo ser más

profundo que como lo conocemos hoy (sus medidas son 19,35 x 3 m). En este último caso, más adelante habría sido parcialmente cortado con tabiquería para adosar otra hilera de habitaciones al costado noroeste y simultáneamente se habría prolongado dicho pasillo (n.º 11).

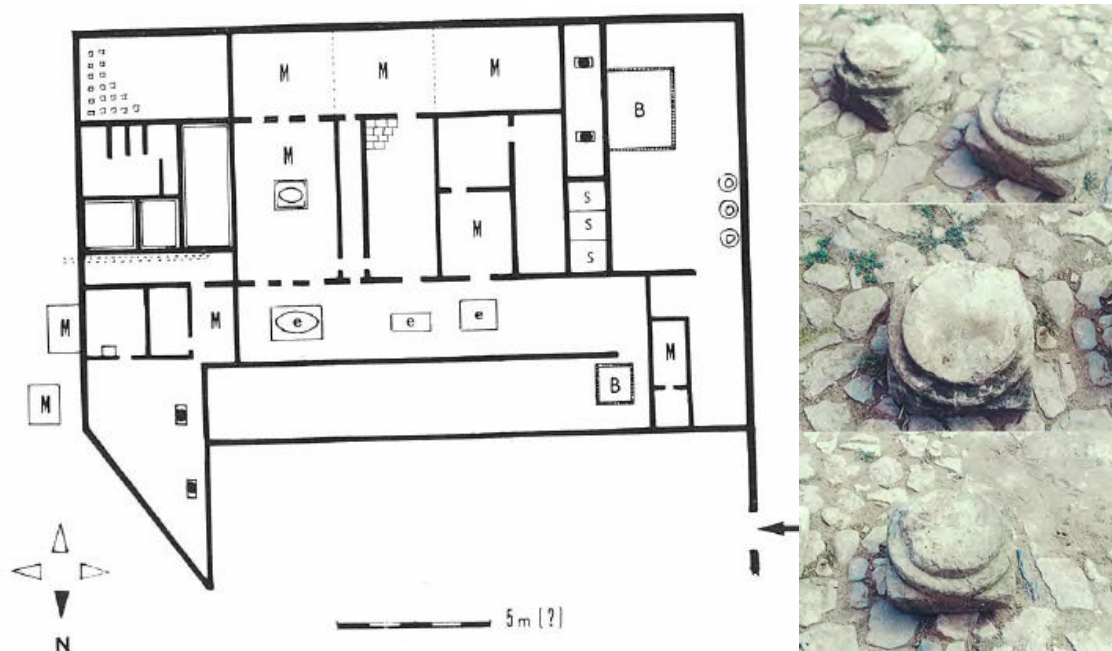


Fig. 5. (Izqda.) Planimetría de la villa de Puig de Cebolla, según Gorges, 1979, fig. XXIX.2. Fig. 6. (Dcha.) Basas de columnas de Puente de la Olmilla. Foto: García Bueno.

La modulación de esta crujía² noroccidental sigue el mismo criterio de simetría presente en casi todo el conjunto doméstico, con algunas alteraciones puntuales, resultado de varias obras efectuadas en diversos momentos ulteriores, cuya fecha es difícil de precisar, pero cabe suponer que algunas de esas refacciones no estarían separadas entre sí por un largo espacio de tiempo. A consecuencia de ese replanteamiento de la estructura más antigua, esta zona experimentó algunos cambios apreciables. Como ya hemos avanzado, al Noroeste se añadió una serie de departamentos a los que, en su mayoría, se podía pasar al principio desde el porche (salvo al n.º 30, sólo accesible desde el n.º 21, y al n.º 27, inicialmente practicable desde el n.º 22). A partir de entonces todos ellos constituyen un complejo arquitectónico con los colindantes (16, 15, 20, 9...), de dimensiones y morfología más o menos similares (cuadrados, ligeramente rectangulares o casi trapezoidales, excepto la habitación 15), que están organizados en lo que desde ahora va a ser una segunda alineación y, a su vez, abiertos al deambulatorio n.º 10 (fig. 7), menos los de sendos extremos, es decir, los n.º 16 y 26, este último agregado en una etapa constructiva posterior.

Se procedió después a inhabilitar algunos accesos en las habitaciones 12, 16, 20 y 22, de este modo, ya no se pudo entrar desde el pórtico exterior (n.º 13) a la habitación

12; igualmente fue ocluida con mampuestos la puerta que hay en el muro occidental de la habitación n.º 20, concretamente en la esquina entre los pasillos 10 y 11, asimismo, se abrieron otros vanos en las habitaciones 12 y 16. También se reformó la galería de la fachada (se tabicó al Noroeste un espacio antes ocupado por dicha galería y por otras dependencias, para edificar la habitación n.º 28, lo que significó la anulación de la n.º 27) y se compartimentó la habitación 8 cuando se construyó la 26, levantándose además un nuevo murete de adobe, con el fin de separar la n.º 8 y el ambulacro septentrional del peristilo (n.º 10). Paralelamente a este último pasillo, el meridional se prolonga sin ninguna interrupción hasta las habitaciones n.º 2 y 1, como al comienzo ocurriría al otro lado, que tampoco tendría cerramiento alguno, por consiguiente, ese pequeño tabique de adobe introduce un elemento discordante en la regularidad con que fue concebida la planta genuina de la *villa*, siendo resultado de la remodelación de este flanco.



Fig. 7. Paseo n.º 10, habitación n.º 9 y vista general del sector occidental de la *villa*. En segundo plano, habitación n.º 22 y galería de fachada (al fondo, la localidad de Albaladejo). Foto: Puig y Montanya (AGA).

Del hallazgo en los recintos 12, 21 y 30 de materiales arqueológicos tales como ruedas de molino, cerámica común, ánforas y *dolia* en estado fragmentario, un hacha y un cuchillo de hierro (fig. 8, MP de Ciudad Real, Inv. 1649), restos faunísticos, etc., se desprende que se trata de habitaciones subsidiarias, relacionadas con el almacenaje y procesamiento de productos de la explotación agrícola (quizás para el triturado del cereal...). La primera está embaldosada, la segunda tendría un suelo de tierra apisonada y la tercera, uno de *opus caementicium*, lo mismo que la habitación 28, todos ellos apropiados para dichas funciones (alguna, como la 12 o la 28, incluso pudo haber sido acondicionada para

colocar tablones o tarimas de madera, donde el grano u otros víveres estarían preservados de la humedad). La disposición de las cuatro, precedidas por el porche (n.º 13), desde el que tienen entrada directa o indirectamente, sin necesidad de penetrar en el espacio más privado ni en el de carácter representativo de la *villa*, inclina a pensar en este sentido.



Fig. 8. Cuchillo. Foto: Arias Sánchez (MP de Ciudad Real).

La excepción más arriba señalada es una pequeña sala rectangular rematada al fondo en ábside (n.º 15), que rompe la referida homogeneidad del bloque septentrional, seguramente con el propósito de realzar este ambiente³, objetivo también conseguido mediante una ligera sobreelevación (salvada por un peldaño de unos 10 cm de altura, figs. 9 y 11), unida a la presencia de un bello mosaico y de pinturas murales, cuya policromía se complementaba. El escalón que precede su entrada desde el peristilo contribuye especialmente a subrayar su importancia.

Tiene dos sectores dispares, desigualdad que se refleja incluso en su pavimento, decorado con una doble alfombra. El piso musivo se adapta al contorno semicircular de la exedra y se encuentra a una cota más alta que los de sus aledaños (salvo uno más antiguo de *opus signinum*, localizado al excavar la puerta oriental, que presumiblemente en un principio tendría su continuación por todo el recinto). Tanto las trazas de cimentación de una estructura rota para crear ese nuevo punto de ingreso lateral, como las de dicho pavimento previo -sustituido por el elaborado en *opus tessellatum*- y dos capas diferentes de pintura superpuestas, entre otras evidencias arqueológicas, demuestran que se introdujeron algunos cambios a lo largo del tiempo. Es muy probable que inicialmente no tuviera una cabecera en hemicírculo, sino que ésta fuera añadida *a posteriori* a la planta rectangular, según creemos, con el fin de resaltar dicho espacio dentro del contexto doméstico, quizás ligado a una reconversión funcional. El muro posterior es recto, conformándose la exedra como una estructura adosada a la cara meridional del mismo, de manera que no desborda esa alineación al exterior.

Esta construcción no ocupa una posición preeminente en el conjunto edilicio, sino que está un poco arrinconada en el ángulo norte del peristilo, totalmente fuera

del eje principal de visión de la vivienda (el eje de acceso, según la clásica ordenación axial, fig. 10), por lo que su emplazamiento dentro de la planimetría es un tanto peculiar para ser, como parece, una de las más notables. Ello puede deberse a la intención de protegerla de los rayos solares, como A. Balil (1974: 35-36) y P. San Nicolás (1994: 1293) arguyen en el caso de los *oeci* de numerosas *villae* occidentales y de *domus* urbanas del Norte de África e Hispania. Hay otra posibilidad aún más simple: cuando se hizo necesario contar con una nueva sala donde desarrollar actividades sociales, culturales o de otro tipo, sencillamente, se habría decidido reacondicionar uno de los departamentos ya existentes, esa podría ser la causa de que la habitación 15 no esté claramente disociada de los aposentos vecinos, como sucede con frecuencia cuando se trata de estancias de elevada categoría. Con todo, pese a no asumir una prevalencia espacial en la *villa*, está situada en el cuerpo central de la residencia y abierta al peristilo; por otra parte, el despliegue de un bien cuidado programa ornamental, junto a sus características arquitectónicas, nos hacen considerarla una de las habitaciones señeras. En efecto, en una segunda fase, cuando fue objeto de una completa renovación, se le habría agregado la exedra decorada con pinturas y un mosaico geométrico de gran calidad (uno de los de más rico colorido de cuantos hoy se pueden contemplar, procedentes de Puente de la Olmilla, en el que se suceden entramados de tonos amarillo, rosa, violeta, verde, rojo terracota, negro azulado, blanco crema, pardo, marrón oscuro..., creando un conjunto perfectamente coordinado, fig. 11), consiguiéndose así destacar la n.º 15 de las de su entorno inmediato, constituido por habitaciones subalternas y dormitorios.



Fig. 9. Pasillos n.º 10 y 11 (en éste se aprecia la existencia de una puerta de acceso a la habitación n.º 12 y otra al pórtico n.º 13). En primer término, la habitación n.º 15. Foto: Puig y Montanya (AGA).

Pertenece al núcleo fundacional del edificio, ampliado en una ulterior etapa constructiva con sendos módulos, al Este (n.º 16, 33, 34, 25 y 35) y al Oeste (n.º 30, 21, 12...).

F. Regueras (2013, 64-65) hace un repaso de algunos ejemplares absidiados de la Meseta y aduce que el ábside confiere un *“carácter de prestigio, casi sacral (...), lo que explica su primera aparición en la Domus Flavia del Palatino y en las basílicas forenses (...), para sede del juez, donde antes probablemente iba la imagen de un dios protector”*. Su gran desarrollo durante la Antigüedad Tardía *“debe ligarse al uso del stibadium”*, un diván que permitía *“dejar buena parte de la estancia despejada para el servicio y representación de espectáculos (teatro, música, recitales poéticos)”*, amenizando así los banquetes. Éste permitía acomodarse en él a siete u ocho comensales ante la mesa preparada para comer.

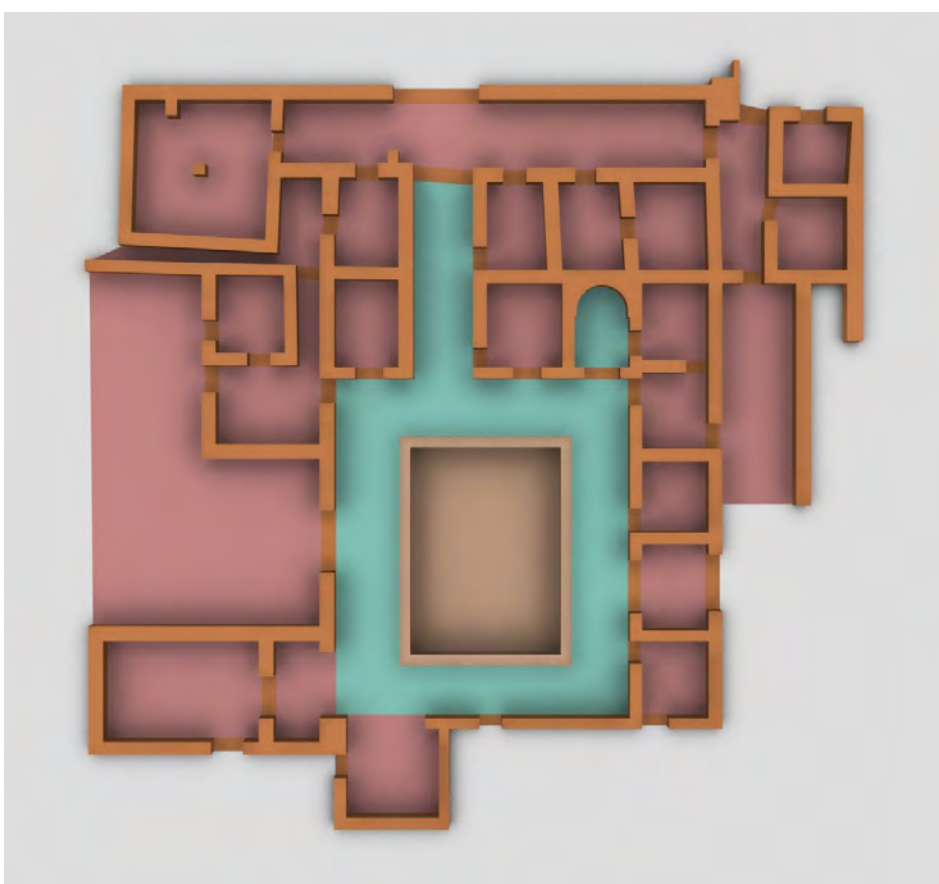


Fig. 10. Representación virtual de la habitación n.º 15, dentro del contexto planimétrico de la villa.
Imagen cedida por el MP de Ciudad Real.

En consonancia con lo primero (el supuesto empleo aquí del *stibadium*) estaría su identificación con el *triclinium* por parte de algunos investigadores⁴ (Fernández Castro, 1982: 108, 206; Fernández-Galiano, García-Gelabert y Rus, 1989: 143), sin embargo, no tiene la amplitud habitual en los comedores romanos, necesaria para albergar confortablemente a un cierto número de comensales, lo que nos hace dudar de esa definición funcional. Al respecto, es significativo el dato de sus dimensiones, bastante

reducidas: 5,20 m de largo por 2,20 m de ancho, hasta el punto de ser la menor de las seis dependencias de que consta esta agrupación septentrional. La exigua superficie útil de la zona de la exedra no es ciertamente idónea para una sala de banquetes, en todo caso, como mucho, podría serlo para un comedor privado, pero difícilmente cabe imaginar que pudieran celebrarse en ella espectáculos como los que evocan F. Regueras o A. Chavarría (2007: 100, 103). Esta última comenta que las habitaciones con ábsides se suelen interpretar “*unánimemente en conexión*” con ese nuevo mueble (sigma o *stibadium*), pero reconoce que no todas deben identificarse mecánicamente como tales, porque el tamaño de la cabecera de algunas apenas habría permitido instalarlo. “*La presencia de ábsides tampoco implica que la sala fuera un triclinio puesto que esta forma arquitectónica era también usual*” en otros espacios de representación y, por contra, algunos comedores rectangulares alojaron un *stibadium*, como el de las *villae* de El Ruedo y Daragoleja.



Fig. 11. Habitación n.º 15 y escalón de acceso desde el pasillo n.º 14. Foto: Puig y Montanya (AGA).

Más adelante ésta se comunicará con una cámara adicional (la n.º 16) mediante la abertura de un vano en el lado oriental. En teoría, esta reestructuración podría responder a la necesidad de ampliar la habitación n.º 15, que quizás se les había quedado pequeña (¿tal vez debido a desempeñar entonces ésta un papel diferente al primigenio o a que se hizo preciso facilitar el tránsito a la segunda por algún otro motivo, aun manteniéndose una continuidad de destino de la sala absidiada?). Curiosamente, la n.º 16 tenía un sencillo suelo de *opus caementicium*, no fue cubierta con un mosaico, pese a que así se habría logrado darle una mayor distinción, en armónica sintonía con la primera. Contemplamos la posibilidad de que esta pieza aneja cumpliera alguna función al

servicio de la contigua, como apéndice de la principal. No excluimos la idea de que en un comienzo ambas hubieran sido *cubicula*, dado su pequeño tamaño, asumiendo después un nuevo uso, al menos la primera de ellas. A modo de hipótesis de trabajo, nos planteamos que en un momento dado se hubiera optado por agrandar la n.º 15 mediante la anexión de la habitación n.º 16, convirtiéndose en estancias asociadas (¿adquiriendo entonces la condición de *cubiculum* del *dominus*, p. ej.?), o que se hubiera llevado a cabo la reforma descrita *supra* debido a la conveniencia de poder pasar directamente de una a otra, por alguna otra razón.

P. Uribe (2007: 101) compara algunas habitaciones de este tipo: tanto las que estaban en partes de la morada de acceso restringido como otras en las que se recibiría a determinados visitantes, p. ej., en el *tablinum* de las *domus* de atrio (de hecho, algunos *tablina* acaban en ábside), y nos ofrece varios ejemplos de *tablina* flanqueados por uno o dos dormitorios. A su vez, A. Zaccaria (2001: 81) distingue entre *cubicula* nocturnos y diurnos, propugnando una multifuncionalidad de éstos.

Nuestra propuesta es interpretarla como un *lararium* tipo *sacrarium*⁵, aunque también (incluso a la par) pudo ser una segunda sala perteneciente a la esfera pública o el despacho del *dominus*... Así las cosas, podría concordar con cualquiera de esos destinos. En consecuencia, su atribución no es en absoluto segura. No disponemos de suficientes datos para avalar que estuviera dedicada a prácticas religiosas privadas (su cultura material es de difícil análisis y nada homogénea), por tanto, no descartamos ninguna de las otras opciones o una polivalencia, basándonos en los argumentos anteriormente expuestos.

Como acertadamente declara M. Pérez (2014: 77), la “*arquitectura doméstica romana no puede comprenderse en toda su complejidad si se analiza solo desde el punto de vista formal y se despoja de todo su valor simbólico e ideológico pues (...) su verdadero significado no está en sus escenarios de vida sino en la idiosincrasia de sus moradores*”.

En su caracterización de los lararios, M. Pérez (2014: 90-92) enuncia la terminología latina empleada para referirse a los espacios domésticos entendidos como capillas: *sacraria*, aunque extensivamente ésta era válida para cualquier habitación donde se guardaran los objetos sagrados, a salvo así de potenciales profanaciones. El *sacrarium* estaba dedicado al culto, pero no necesariamente estaba consagrado (*Dig.* I, 8, 9, 2). En su interior podía haber pinturas, altares, “*mesas o bancos corridos para el asiento de los participantes en el ritual*” (sobre estos espacios revestidos de sacralidad, cfr. Bassani, 2008: 49-52, 72-81). Al hilo de este último asunto, surge un interrogante: ¿podría haberse acoplado una mesa o un banco al área semicircular con ese fin?, pues si probablemente era demasiado reducida para sentarse cómodamente a comer una familia extensa o

un grupo de convidados, no lo sería tanto para que asistieran algunos de los miembros de la comunidad familiar a la celebración de los ritos que allí pudieran celebrarse.

Para M. Pérez (2012: 245-247), es llamativa la inserción de *sacraria* en recintos de recepción y banquete, en particular en Hispania, donde es más usual que en Pompeya y Herculano, e infiere de ello la coexistencia de influjos locales, del acervo anterior, con los foráneos, traídos por los itálicos. En la base del culto doméstico estarían entremezcladas tradiciones prerromanas y romanas: la veneración de los antepasados entre los pueblos iberos, los cultos dinásticos y gentilicios, los comunitarios, etc. Las nuevas tradiciones romanas habrían favorecido “*la generalización del culto doméstico (...), creencias vernáculas*” que también perduraron en el culto (sobre el culto doméstico y dinástico-gentilicio tanto en el mundo ibérico como en la Hispania indoeuropea y céltica, cfr. Pérez Ruiz, 2014: 123-212). Apoyándonos en el discurso de esta autora acerca de un conjunto de compartimentos parecido al nuestro, donde está incluido un *sacrarium*, en la villa de Els Munts (Altafulla, Tarragona, del último cuarto del siglo III), aunque de distribución distinta a los de Puente de la Olmilla, podríamos pensar que hubiera pervivido un uso religioso, al menos en el ábside, compatible con la referida pluralidad de tareas que pudieran realizarse en el n.º 15.

F. Regueras (2013: 135) arroja alguna luz sobre el tema, al recordarnos que “*en las sociedades tradicionales, la estricta segregación entre profano y sagrado, que tanto apreciamos en el mundo contemporáneo, era tan tenue y difusa que cualquier actividad utilitaria estaba impregnada de valores trascendentes, paganos o después cristianos. (...) A fines del siglo IV amplios sectores del campo continuaban practicando ritos paganos, sobre todo aquellos relacionados con la fertilidad de la tierra*”. No serían meras supersticiones rústicas, sino “*empeño de las élites que reafirman su paganismo con la construcción de santuarios (...), enfatizando así su poder e identidad señorial*”.

Tenemos constancia de la utilización habitual del ábside en la arquitectura romana como fórmula para acentuar el significado funcional y simbólico de un espacio valioso dentro del diseño de la vivienda. Por seleccionar algunos ejemplos, entre los muchos existentes, traeremos a colación el *tablinum* con exedra terminal curva de la villa de Monroy (Cáceres), el *triclinium* absidiado de la vallisoletana de Almenara de Adaja (Delibes y Moure, 1973: 9-50; Neira y Mañanes, CMRE XI, 1998: 13-16) o los *oeci* de Cuevas de Soria (Taracena, 1930: 78-80; Fernández Castro, 1982; Blázquez y Ortego, 1983: 59-106; en lo que concierne al ábside en las villae, cfr. Alonso Sánchez, 1983: 203; Duval, 1984: 447-470). Éste es muy frecuente tanto en las edificaciones públicas como en las de tipo doméstico. P. San Nicolás (1994: 1290), al describir una habitación con cuatro ábsides de la villa de Fuente Álamo (Córdoba), centra su interés en este fenóme-

no arquitectónico y añade que estaba reservado a los salones, *triclinia*, aulas basilicales de honor..., dependencias nobles, en suma, donde se recibía o se celebraban reuniones privadas, como explica Vitrubio (*De Arch.* VI, 5,3). Lo emplearon también en *villae* del Sur de la Galia, el Danubio, el valle del Rhin, etc. (Fernández Castro, 1981: 381-389; 1982: 204-207; Alonso Sánchez, 1983: 203), siendo una importación de la arquitectura oriental, a partir del siglo III d.C. (Fernández Castro, 1978: 319).

No obstante, las habitaciones con atribuciones ceremoniales solían tener la suficiente capacidad como para que el *dominus* pudiera congregarse en ellas a la población dependiente de la finca o a otros miembros integrantes de su propio estamento, y no sólo tenían mayor tamaño, sino más rica decoración que las restantes (Thébert, 1988: 362), datos a tomar en consideración a la hora de intentar entender a qué fue dedicada ésta, pues no reunía esos requisitos (en Puente de la Olmilla hay otras estancias bastante más amplias, algunas de ellas ornadas con mosaicos figurativos...).

Otro detalle sobre el que llamamos la atención es que al ser tapiada la puerta de paso de la habitación n.º 33 a la 16, esta última ya sólo será practicable desde la n.º 15. Al alterar las entradas a ambos recintos (n.º 15 y 16) se va a repetir la organización de los dos reductos colindantes por el Noroeste (n.º 21 y 30), igualmente intercomunicados, dotándoles así a los cuatro de cierta simetría arquitectónica.

Parece ser que durante un tiempo, tras su adición al Este de la primera planta de la *villa*, la habitación 16 sería independiente de la 15 y no fue hasta algo más tarde cuando se rompió la pared medianera entre ellas. No resulta fácil dirimir desde cuándo la n.º 16 contó con ese hueco de transición y si el que daba acceso a la correlativa habitación 33 fue clausurado sincrónica o posteriormente a la abertura de este otro.

Una de las alternativas posibles es que en un momento ocupacional avanzado, cuando se abrió al Este, la habitación 15 dejara de ser una supuesta capilla doméstica, pues generalmente los *lararia* no sirven de antesala. Eso habría provocado cambios puntuales del esquema previo, y a partir de entonces podría haberse convertido en un *cubiculum* compuesto de cámara y antecámara, recuperando su posible identidad originaria (en el caso de haber sido primeramente un *cubiculum*), pero ahora conectado con el n.º 16. De esa manera la habitación de mayor rango (la n.º 15) dispondría de un cuarto complementario.

Al Oeste del pasillo n.º 11 se reproduce el mismo esquema de diseño de ambientes dispuestos en doble hilera descrito en páginas anteriores, con la salvedad de la mencionada habitación 28, que seguramente a consecuencia de un reajuste puntual difiere por su ubicación algo más avanzada, por la fábrica de sus muros y por sus grandes proporciones respecto a esta sucesión de compartimentos caracterizada básicamente por la regularidad (fig. 12). Al construirse la n.º 28, que rompió la disposición

de la planimetría de la *pars urbana* en su sector noroccidental, éste posiblemente se convirtió en un almacén u otro tipo de zona de servicio. Dos angostos espacios alargados (n.º 24 y 29) quizás tenían la finalidad de buscar el frescor de las habitaciones próximas, como ocurría en la *villa* murciana de El Castillet (Gorges, 1979: 309, fig. XX-VIII.1), o podrían ser un eficaz recurso contra la penetración directa del aire (este sistema de estrechos pasillos se empleó con ese objetivo en Cuevas de Soria, cfr. Regueras, 2013: 48), o bien no tenían ningún propósito concreto, sino que fueron simplemente resultado de una remodelación carente de criterio estético, como se refleja en el plano general (fig. 2). Sea como fuere, ambos “pasillos” ciegos consiguen aislar ámbitos anteriormente consecutivos.

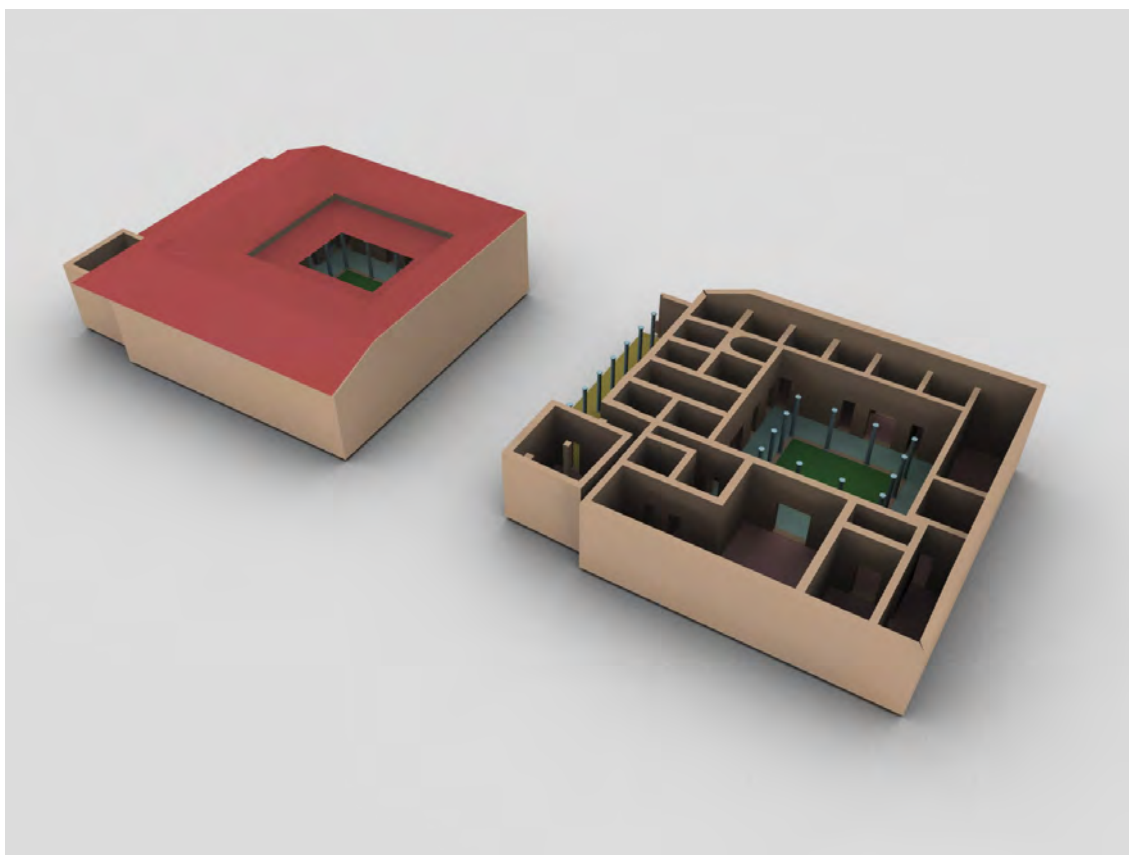


Fig. 12. En la maqueta se representan virtualmente algunas de las reestructuraciones de la *villa*, según García Bueno. Sobresale la habitación n.º 28, al Oeste del pórtico de fachada. Imagen cedida por el MP de Ciudad Real.

Al otro lado de la crujía constituida por las habitaciones que acabamos de analizar se extiende el patio rectangular, situado aproximadamente en el eje central de la casa, a modo de *atrium* de luces (de 9,85 m de largo por 7,70 m de ancho). Tipifica esta modalidad de *villa*, estructurada en función del mismo, un sistema de organización bastante común. Los habitáculos principales tienen acceso desde el peristilo y se ponen en relación a través de él. Es el núcleo primitivo de esta residencia. Como sucede en tantas otras *villae*, a lo largo de su existencia ésta va a sufrir de forma progresiva la redistribu-

ción de algunos espacios, la yuxtaposición de otros..., pese a lo cual la ordenación de la mayoría de ellos sigue girando en derredor del peristilo.

Cercada por un murete de mampostería, a esta área espacial abierta se entraba por el Este, a través de un hueco localizado en el centro de su estructura oriental, desde el corredor al que asignamos el n.º 14. En dicha estructura, bajo la que discurre un cordón hidráulico de *imbrices* adosadas, hay un albañal. De ello se infiere que la conducción y los muros del patio son coetáneos.

Al excavar la zona sin techar no encontramos restos de pavimento (de baldosas o musivo) ni de un *impluvium* para almacenar el agua de lluvia, sólo un pequeño fragmento de placa marmórea. Esto nos induce a pensar que la canalización subterránea doble localizada al Este del patio probablemente serviría para el drenaje de un *viridarium* y la irrigación del mismo (cuando escasearan las lluvias, especialmente durante la estación seca). Uno de esos conductos, que circula transversalmente por debajo de las soleras del corredor 32, la habitación 25 y el pasillo 14, se prolonga, aparentemente, hasta el cercano arroyuelo. El otro brazo permitiría desaguar el jardín, impidiendo que el peristilo se inundara, quizás revirtiendo a dicho torrente o siendo evacuada hacia la cloaca meridional. Ambos ramales se bifurcan bajo el muro oriental de la habitación 25, continuando después cada uno de ellos con un recorrido diferente. Es en el pasillo n.º 32, atravesado por la mencionada conducción hidráulica, donde se separan los dos tramos (fig. 13, un mayor desarrollo del tema puede verse en García Bueno, 2011: 449-472).

Desde el siglo I d.C. el patio columnado con *impluvium* central se generalizó en todo el contexto mediterráneo (Fernández Castro, 1978: 316-317), documentándose en innumerables *villae*, pero, insistimos nuevamente al hilo de esta cuestión, en el caso de la de Puente de la Olmilla no hay constancia arqueológica de la existencia en el recinto doméstico de una pileta o depósito para la recogida de las aguas pluviales (al menos en el área excavada hasta la fecha).

J.-P. Gorges (1979: 144-145) habla de las huellas constructivas de parterres que aún subsisten en el interior de algunos peristilos de *villae* hispanas (p. ej., Cuevas de Soria); en otras, los jardines ornaban los alrededores y su interior, como delatan varias inscripciones, sobre todo de la región levantina, p. ej., la estela de Puig de Cebolla. Lo vincula este autor al gusto romano por el arte de los jardines. Los hacendados estarían ligados a la naturaleza por estrechos lazos, unión que encontró un vehículo de expresión en la musivaria, al plasmar “*la entrada de la foresta y del verdor*” en las residencias rurales. Esa afición de los ricos propietarios por el arte tuvo otros cauces de expresión, como la escultura, decorando sus casas de campo con estatuas y pequeños bronceos (sobre las esculturas de las *villae* hispanas, Chavarría, 2007: 111-112; Regueras, 2013: 106-120).

Marcial (*Epigr.* XII, 31) nos ofrece una estampa que puede ayudarnos a recrear ese tipo de paisajes: *“Este bosque, estas fuentes, esta tupida sombra de alto emparrado, esta corriente de agua (...) fertilizante, estos prados, estas rosaledas que en su doble cosecha no ceden a las de Pestum, estas verduras lozanas en Enero que no se hielan, estas anguilas domésticas que nadan en cerrado estanque, este blanco palomar que aloja palomas tan blancas como él, todo esto es regalo de mi dueña a mi retorno después de siete lustros. Marcela fue la que me dio esta casa y este pequeño reino. Si Nausicas me ofreciese los jardines de su padre, pudiera yo decir a Alcineo: “Prefiero los míos”.*

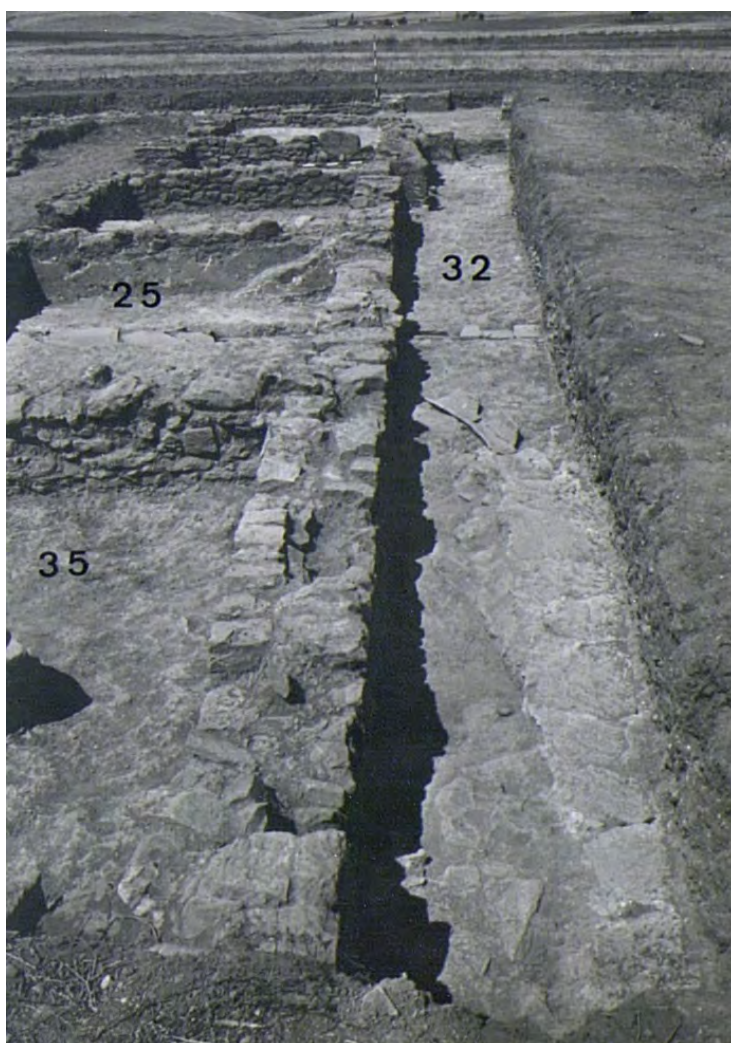


Fig. 13. Pasillo n.º 32, surcado por la doble conducción de agua. Foto: Puig y Montanya (AGA).

En Puente de la Olmilla se materializan los valores arquitectónicos reseñados por M. C. Fernández Castro (1982: 28-29), pues el patio porticado, con jardín, *“representaba la absorción del paisaje en la mansión y consagraba así dos tendencias: el gusto romano por la belleza de la naturaleza”* y *“la apertura del espacio interno hacia un medio panorámico”*, mediante la columnata en la fachada.

En rigurosa prolongación axial, el costado occidental del peristilo (n.º 3) define un eje entre dos piezas de planta cuadrada simétricamente opuestas (n.º 4 y 9), destacando la meridional (la n.º 4) por sus mayores dimensiones (4,70 x 4,30 m), su refinada decoración y la diferencia de cota de su pavimento respecto a los demás (20 cm sobre los de su entorno y 10 cm sobre el de la habitación 15), una característica intencionadamente jerárquica. En virtud de todo este cúmulo de elementos, se puede reconocer en ella inequívocamente una de las estancias de alcurnia. Originariamente tenía dos puertas, una de las cuales fue después sellada con ladrillos. Se halla al lado (al Sureste) de otra habitación clave, formada por el conjunto de las n.º 1 y 2, a la que también se ingresa directamente desde el peristilo. Las paredes, cuyas esquinas fueron interiormente redondeadas al recubrirlas con estucos, estaban pintadas de color azul, tonalidad que no se repite en ninguna otra parte de la *villa*, singularizándola también así. El suelo, sobreelevado, estaba cubierto con un hermoso mosaico, que apareció muy a flor de tierra. Por lo poco que conocemos de este lienzo musivo⁶, tenía un diseño centralizado por un octógono, cuyo campo interior estaba bastante deteriorado, y ofrecía una representación parcial de los Cuatro Vientos, figurados en los ángulos, junto a otra zona con motivos tales como cráteras, palomas, un medallón... (García Bueno, 2015b).

Era una habitación de prestigio social, donde el *dominus* ofrecería su hospitalidad, basándonos en factores tales como su representatividad y la posición que ocupa en la planta: una vez traspasado el pórtico de fachada se avanza por los pasillos n.º 11 y 3 para llegar a la n.º 4, situada prácticamente frente a la puerta principal (fig. 2), al Sureste del patio (ligeramente descentrada respecto a ambos, acaso para protegerla de la irradiación solar directa). Así, desde la entrada a la casa se creaba una sugerente perspectiva arquitectónica que convergía en la habitación 4. A este rasgo definitorio vienen a sumarse su amplitud (20,21 m²), la elegante decoración pintada que recibió, la particularidad de estar en un plano más alto y tapizada con un mosaico figurativo, entre cuyo repertorio ornamental había una combinación de diversos elementos con cráteras y aves, evocando tal vez un jardín con una fuente. Muy a tener en cuenta, si el tema musivo se adaptaba a la utilidad dada a esta estructura, como solía suceder (Witts, 2000: 291-324), es que desde ella se divisa el *viridarium*. Podría subyacer en la elección de esta composición la idea de extender el vergel hasta aquí, como queriendo ofrecer a la familia propietaria y a sus invitados la posibilidad de disfrutar (tanto dentro como fuera de esta sala) de un refrescante espacio verde, envolviéndoles en una agradable atmósfera, transmitiéndoles la esencia de las flores, el rumor del agua... A la misma intención y sensibilidad simbolista respondería el mosaico del pasillo aledaño (n.º 3), donde se despliega una bella gama de estilizaciones florales (flores tetrapétalas, rosetones rojos, pequeñas flores cruciformes, etc.). Así, la naturaleza sería introducida dentro de la unidad doméstica tanto

de forma real, mediante el *hortus*, como simulada, a través de los motivos fitomórficos que salpican las superficies musivas, para deleite de quienes vivían en esta residencia o la visitaban, no sólo durante la estación invernal, cuando las inclemencias climatológicas impedirían reposar y pasear por los jardines exteriores (de los que hablan los escritores antiguos, como Pal., *Opus agriculturae* XXXIV) e incluso dedicarse a otros pasatiempos al aire libre (p. ej., cazar...), sino también en verano, pues dadas las altas temperaturas estivales que se alcanzan en estas tierras manchegas, al buscar los usuarios de la *villa* un lugar de asueto y esparcimiento, algunas de las alternativas posibles serían deambular al cobijo de las galerías del peristilo, contemplando el exuberante *hortus* sembrado con variedad de flores, plantas olorosas y comestibles, árboles frutales..., o bien reunirse en acogedoras estancias como ésta, a la vista de las esquematizaciones vegetales desplegadas en su piso y en el del corredor al que abre, recreando con ellas la naturaleza (cfr. López Monteagudo, 2012: 101-107, que trata sobre los jardines y la representación en pavimentos “*ajardinados*”, como los denomina la autora, de elementos naturalistas, fauna acuática o motivos geométricos que recuerdan el movimiento del agua; acerca del amor al campo, ampliamente atestiguado en la literatura latina, puede consultarse el trabajo de Fernández-Galiano, 1992: 6).

Generalmente, las composiciones de los mosaicos romanos se seleccionaron intencionadamente con un programa apropiado para el lugar que los iba a albergar. Estos argumentos están en consonancia con el concepto romano de *decor* y *utilitas*, sobre el que reflexiona A. Balil (1965: 25).

Con frecuencia, una localización singular dentro del esquema arquitectónico doméstico, unos determinados parámetros formales o una específica ornamentación pictórica y musiva permiten distinguir las habitaciones de recepción (*triclinium* y *oecus*), constituyendo algunas de las líneas fundamentales que las caracterizan (cfr. Fernández Castro, 1978: 317). Se aprecia entonces “*un afán premeditado en arquitectos y artesanos por sugerir la funcionalidad*” mediante los programas decorativos de suelos, paredes y techos (Guiral y Mostalac, 1993: 391). La misma M. C. Fernández Castro (1978: 324) refrenda este enfoque, al hacer alusión a ciertas temáticas musivas, reservadas “*a las habitaciones de mayor capacidad y habitabilidad*”, en su estudio de mosaicos como el de Alcolea, con el séquito de acompañamiento del dios Baco, figuras mitológicas, etc.

Al margen de estos datos, podría surgir alguna duda respecto a si era el *oecus*. Una de las hipótesis manejadas por sus excavadores es que fuera un espacio triclinar (Puig y Montanya, 1977: 2). No en vano, podía haber varios en las casas de los ricos romanos, según las estaciones. Columela (*De r.r.* I, VI, 1) cuenta con la existencia de un comedor de invierno en la distribución de la *villa*, del que también nos da noticia Sidonio Apolinar (*Epist.* II, 2,11). La orientación de la habitación n.º 4 al Mediodía podría concor-

dar con ese planteamiento. Pese a no adoptarse en ésta la pauta aconsejada por Vitrubio (*De Arch.* VI, 3,8) de que la longitud del *triclinium* sea dos veces mayor que su anchura, en la realidad este tipo de ambiente no siempre se ajustaba a ese “molde teórico”. Además, no se destinaba siempre un mismo *ámbito* a un único y excluyente uso, sino que a veces era susceptible de ser empleado para distintos fines, según se requiriera. Petronio (*Sat.* 21, 5) hace referencia a un espacio doméstico que se habilitó temporalmente para esta práctica; con ese propósito, a la hora de cenar se tendieron tres *lecti*, sirviendo así de *triclinium* provisional: “*nos llevaron a una habitación contigua, en la que se habían dispuesto tres lechos y todo lo necesario para celebrar un banquete en todo su esplendor (...)*”. Sin embargo, en el suelo de algunas habitaciones de casas romanas quedan en las improntas de las tres camas clásicas (Serra Ráfols, 1952: 53; Fernández Castro, 1982: 202; Chavarría, 2007: 103), algunas con basamento de mampostería, que en esos casos concretos son una prueba irrefutable de lo contrario, como lo son igualmente los pavimentos donde se marcan los puestos de los *klinai* y la mesa mediante su formato (Guiral y Mostalac, 1993: 388; Mañas, 2007-2008: 101-103; Uribe, 2009: 153-189).

Una opinión emitida por diversos investigadores, en el sentido de que pudiera establecerse una correspondencia entre los elementos decorativos y la funcionalidad de determinadas estructuras domésticas, es decir, si hubo modelos y colores reservados con exclusividad a algunas de ellas en particular, lleva a I. Mañas (2007-2008: 112) a repasar distintos ejemplos, concluyendo que tan sólo se advierte la existencia de ciertas afinidades, debidas más a la tradición o la moda que a alguna regla instituida, por lo que no se puede generalizar al respecto.

Sea como fuere, cualquiera de las dos lecturas (*oecus* o *triclinium*) tiene suficiente base arqueológica, como también la alternativa de una diversificación de las actividades que pudieran realizarse en ella; nos decantamos más bien por la primera o por una heterogeneidad funcional. Es posible que aunara varios usos, pues el concepto contemporáneo de exclusividad de las actividades desempeñadas en una habitación no siempre se puede trasponer al mundo antiguo (cfr. Dunbabin, 1994: 171; Zaccaria, 2001: 81; Uribe, 2007: 95), al no coincidir con sus valoraciones culturales.

En suma, todo sugiere que tuvo una proyección social: la aludida ubicación preferente, su especial decoración pictórica y musiva, su proximidad a otras habitaciones importantes...

De acuerdo con esta línea de trabajo, el brazo meridional del peristilo desemboca por el Suroeste en la unidad arquitectónica constituida por un amplio aposento precedido de lo que parece ser una antecámara del mismo (n.º 1 y 2), comunicados entre sí mediante una escueta zona de paso cubierta con un ajedrezado policromo, delimitándose así tanto decorativa como estructuralmente la división entre ambos. Esa

traza constructiva, unida a su programa ornamental, debió de conferirles un especial carácter distintivo y ennoblecedor, pues aunque no tengan la preeminencia arquitectónica dentro de la planta (están situados en ángulo recto respecto a la entrada a la vivienda), destacan por sus pretensiones suntuarias. Ambos están enriquecidos con magníficos mosaicos, siendo reseñable la calidad de su ejecución, que revela la destreza de los musivarios artífices de los mismos. El n.º 2 (de 4,70 x 2,10 m), al que se accede directamente desde el peristilo, posiblemente sirvió de vestíbulo del otro (el n.º 1). La paleta cromática utilizada en la decoración pictórica de las superficies parietales estucadas abarca los colores negro, rojo y amarillo (también apareció un fragmento de estuco con imitación de piedra). Esa combinación de audaces contrastes tonales contribuiría a hacer resaltar visualmente esta antesala, pavimentada con el mosaico más notable de todo el elenco conservado en Puente de la Olmilla. En este ejemplar, perfilado por una hermosa orla de demarcación, se representa un leopardo sedente y otro en movimiento, que flanquean un emblema central perdido (fig. 14, cfr. Puig y Montanya, 1975: 133-143). Algunos cartones parecidos suelen utilizar motivos convencionales tales como una cratera o la figura de Baco apoyado en un sátiro, presidiendo la composición, por lo que este cuadro figurativo posiblemente seguiría un modelo similar, ostentando un temario característico del ciclo musivario de trasunto dionisiaco, que gozó de gran predilección entre las élites tardorromanas demandantes de estas suntuosas producciones para embellecer los suelos de sus *villae*. El repertorio del *thyasos* les transmitía toda una suerte de vivencias idílicas y, a la par, traslucía su conocimiento de la cultura grecohelenística.

El recinto adyacente (n.º 1) es de planta rectangular y mide 7,40 m de largo por 4,67 m de ancho. Tiene dos puertas, una lateral y otra de acceso desde el colindante n.º 2. Como el resto de la casa, la parte conservada de los firmes muros fue construida en mampostería de arenisca (piedra local). Sus paramentos fueron revestidos de estuco pintado con intensos tonos rojo y amarillo, efecto bicromático que produciría una viva sensación por su luminosidad. Completaba su decoración un abigarrado mosaico de estilo geométrico, parcialmente deteriorado a consecuencia de la acción de los arados. Consta de tres paneles, quizá para definir distintos usos del espacio, deslindándolo (sobre los denominados “marcadores de uso” pavimentales, Moreno, 1994: 231; Vaquerizo *et alii*, 1994: 112). Podemos imaginar que el contraste de ese vistoso colorido, unido al hermoso mosaico, haría resaltar especialmente este aposento.

A tenor de todo lo expuesto, dadas sus características constructivas y ornamentales, planteamos la interpretación de esa construcción unitaria (n.º 1 y 2) como uno de los ambientes de elevado rango: el *triclinium*. Si bien antes sugerimos la posibilidad de que esa función pudiera haber sido asumida por la habitación n.º 4, conviene recordar, no

obstante, el referido precepto vitrubiano (Vitr., *De Arch.* VI, 3,8) relativo a la configuración ideal de las salas de banquetes. Aun no siendo una condición estandarizada, numerosos *triclinia* tienen unas proporciones que se rigen por la siguiente escala: la zona de ingreso representa 1/3 de la longitud y la de recepción los 2/3 restantes (estimada por Guiral y Mostalac [1993: 384] para muchos de los de época republicana y altoimperial).

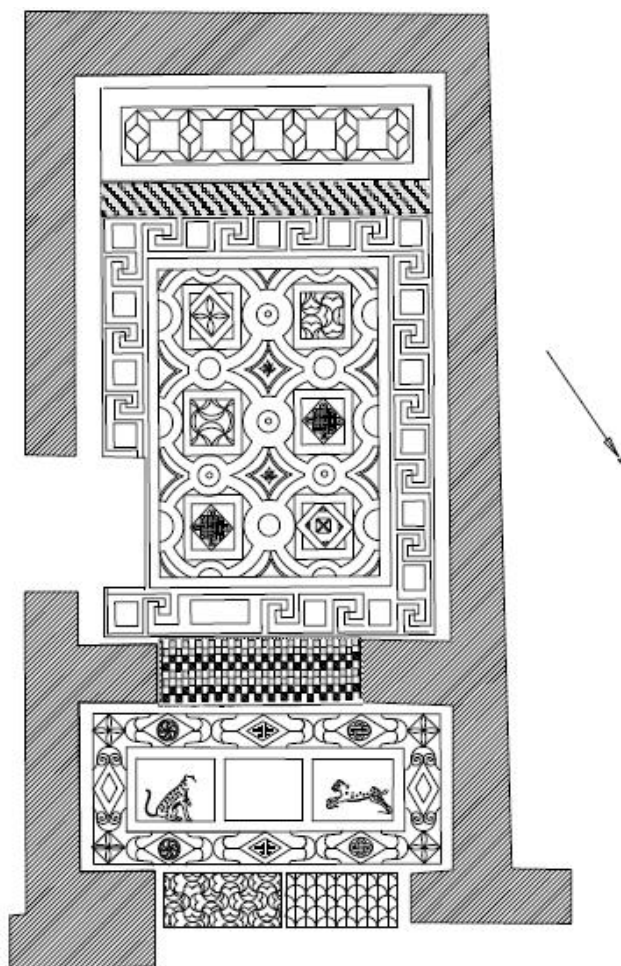


Fig. 14. Restitución de los mosaicos de las habitaciones n.º 1 y 2. Dibujo: García Bueno.

Además, otra cuestión a tener en cuenta es que el tema dionisiaco “*se adaptaba perfectamente al uso de habitaciones de tipo triclinar*” (Fernández-Galiano, 1992: 26) y es una constante en su decoración musiva. Por poner un ejemplo de los más allegados, entre tantos posibles, traemos a colación el mosaico báquico del *triclinium* de la Casa de Baco de Alcalá de Henares (Fernández-Galiano, 1984: 148-186; Blázquez, López Monteagudo, Neira y San Nicolás, *CMRE IX*, 1989: 21, n.º 2), cuyas representaciones de leopardos nos recuerdan a las de Puente de la Olmilla. P. Witts (2000: 291-324) y otros especialistas ponen de relieve la decisiva contribución de las composiciones musivas a la identificación de los *triclinia*. Ya que la disposición y temática de los mosaicos “*estaban concebidas en estrecha relación*” con su marco arquitectónico, los cortejos dionisiacos

eran muy adecuados para estos ámbitos (Chavarría, 2007: 108-109). Al analizar la iconografía dionisiaca en los mosaicos romanos, A. Blanco (1952: 16) afirma que “*parecen todos ellos alegres adornos del triclinio o del baño*”. La primera de estas opciones estaría en sintonía con la asociación del dios Baco a ese ritual social de celebración que es el banquete (Dunbabin, 2003), a la manera griega del *symposium* (Plinio, *NH* 34, 14 nos da noticia del *convivium*). Sin embargo, esta clave no siempre sirve de orientación, p. ej., en la *villa* de La Malena (Azuara, Zaragoza) es el *oecus* el que está solado con un mosaico báquico (Royo, 2001: 46-57). La misma P. Witts (2000: 302) nos apunta el camino: en algunas *villae* británicas se tipifica como *triclinia* ciertos espacios bipartitos en los que su subdivisión podía obedecer a la intención de separar a los partícipes en el convite de quienes se ocupaban de hacer los preparativos pertinentes, antes de servir los manjares. Esta propuesta podría ser aplicable a nuestro caso.

No debemos pasar por alto la observación de F. Regueras (2013: 67): el *triclinium*, que solía ser “*pequeño y simple en sus orígenes, acabó convirtiéndose en la más importante sala de la casa (...), enriquecida y aislada para subrayar así su presencia*”.

M. C. Fernández Castro (1982: 202) ratifica que el *triclinium* fue una habitación engrandecida progresivamente desde el siglo II d.C., con corredores o vestíbulos de acceso como “signo de distinción” y ofrece varios ejemplos de ello. Sidonio Apolinar (*Carm.* XXII, 207-208) habla de alguna de esas notas diferenciadoras. La habitación 2, que antecede a la n.º 1, parece imprimir ese signo.

Esa es, a nuestro entender, la hipótesis que podría tener más visos de certeza (sin descartar tajantemente que pudiera ser el *oecus*).

Por lo que atañe a la presencia en la n.º 1 de varias entradas (la mayor en el flanco nororiental y la otra abierta a una habitación adosada al Este), convendría más en el caso de ser el comedor, por contra, como certifican algunos autores, los salones de recepción suelen tener solamente una puerta, bastante ancha (Morere, 1989: 23), y estar ubicados en eje perpendicular al *triclinium* (Fernández Castro, 1982: 202; Moreno, 1994: 229), disposición que puede reconocerse en estas habitaciones meridionales (n.º 1-2 y 4), situadas en codo. En cuanto a los espacios reservados (alcobas), no suelen contar con dos accesos. Por otra parte, no puede obviarse que algunas dependencias a veces reunían sendas atribuciones ceremoniales (Fernández Castro, 1978: 321), como el *oecus* de la *villa* de Monroy, que según sus excavadores pudo servir también de comedor (Cerrillo *et alii*, 1986: 127). E. B. Smith (1956: 144) habla de la interrelación entre la audiencia dominical y el aula *triclinaris*. Huelga decir que la multiplicación de habitaciones de representación y aparato está contrastada en numerosas *domus* y *villae*, por lo que podían contar con varios salones, comedores, etc. En nuestro afán por comprender las actividades desempeñadas en ellos, ocasionalmente los arqueólogos les adjudicamos

alguno de los términos manejados en los textos clásicos, ajustados a sus características concretas desde nuestra perspectiva moderna, pero olvidando que aquéllas podían variar, y más aún con el paso del tiempo, o diversificarse, como ha permitido comprobar la investigación arqueológica (p. ej., en Pompeya, donde habitaciones dotadas de la mayor prestancia se usaron simultáneamente como almacenes o instalaciones industriales, algo difícil de extrapolar a la realidad de nuestros tiempos, donde suele primar la exclusividad, cfr. Allison, 2004).

Sobre los motivos de la *conduplicatio* acreditada en algunas mansiones, F. Regueras (2013: 68-71), siguiendo a S. P. Ellis (2000), recuerda que durante el Principado las viviendas acomodadas estaban centradas por un patio porticado y en el costado opuesto al punto de ingreso tenían un *triclinium*, sala de audiencias y banquetes a un tiempo. Diferían en esto de las tardorromanas, tendentes a segregar las funciones públicas de representación y las privadas de convivialidad “con el doble propósito de amparar una mayor privacidad de la casa y deslindar” distintas clases de huéspedes. Se lograba mediante la *conduplicatio* un salón de protocolo, para impactar a “los clientes menos prestigiosos”, y otro “para obsequiar a (...) los amigos más privilegiados y cercanos”, a otros miembros de la élite..., como un medio para garantizar el control social y estrechar vínculos. Esos cambios arquitectónicos corrieron parejos a las muchas otras transformaciones acaecidas durante el Dominado.

Por lo demás, ciñéndonos a Puente de la Olmilla, el *dominus* y sus familiares o sus visitantes (clientes, *amici*...) podrían entretenerse contemplando la escena musiva que se desarrollaba ante ellos (en el suelo de la pieza aneja, la n.º 2), acaso seleccionada expresamente para trasladarles un sutil mensaje, como partícipes del mismo o convertidos en meros espectadores. Su supuesto contenido espiritual e ideológico, presumiblemente cargado de una alta dosis de simbolismo, sería idóneo para un espacio de acogida, tomando en consideración la habitual adecuación de los programas ornamentales a la arquitectura doméstica romana. Este es otro criterio a valorar al intentar desentrañar la identidad de la habitación que recibió esa decoración pavimental específica (el cortejo báquico) y que no sería, entonces, un simple espacio intermedio, un lugar de paso, sin más. A.-A. Malek (2005: 1335) centra su interés en varios mosaicos del África romana para mostrar cómo estas manifestaciones de la cultura material creaban “ambientes singulares” en las casas y hace hincapié en su función visual.

No podemos desechar, con todo, la idea mantenida por M. R. Puig y R. Montanya (1975: 134) de que fuera el *cubiculum* principal, como ya comentamos anteriormente. Sin embargo, cabe hacer varias objeciones: en los *cubicula* el espacio mayor corresponde a la antecámara y el menor al dormitorio propiamente dicho, con la superficie imprescindible para instalar el lecho, en tanto que en los *triclinia* suele ocurrir lo contra-

rio, circunstancia que, según creemos, constituye un patrón delator de la identidad de este conjunto; por otra parte, al estar los amplios vanos de ambas piezas alineados en el mismo eje, la luz incidiría en ellas directamente desde el patio porticado, lo que no parece nada propicio para conciliar el sueño, siendo un inconveniente a tener en cuenta al asignarles un uso concreto. Habría sido más adecuado para favorecer el descanso que el ancho hueco de comunicación de la habitación n.º 2 a la n.º 1 estuviera desplazado respecto al precedente, a fin de resguardar a esta última de la luz, que de esa manera entraría matizada desde el peristilo, como sucede en un grupo de habitaciones de El Ruedo (LXI, LIX, LX y LXII; cfr. Carrillo, 1992: 297; Packer, 1967: 136, n.º 31). Es más, A. Zaccaria (2001: 81) explica que los llamados “cubículos de noche” estarían siempre alejados del ruido y de la circulación. En contraposición, M. Novello (2003: 144) denomina “*cubiculi d'apparato*” a ciertos dormitorios accesibles desde el peristilo, que frecuentemente ostentaban una imponente monumentalidad. Un buen ejemplo de ello tenemos en el *cubiculum* 24 de *Sollertiana Domus (Thysdrus)*, de 5,95 x 4,75 m, encuadrado entre finales del siglo II y el IV d.C., en el que, a diferencia de las habitaciones n.º 1-2 de Puente de la Olmilla, la alcoba estaba a mayor altura respecto al resto del pavimento (Guiral y Mostalac, 1993: 367; Uribe, 2007: 100-101, remitimos a otros ejemplos citados en ambos trabajos). P. Uribe analiza la bipartición zonal entre algunos dormitorios y sus antecámaras, en cuyos parámetros formales no parecen encajar éstas, al no estar ninguna de ellas realzada para señalar expresamente la compartimentación o una distinción funcional. Asimismo, se pregunta si existieron diferencias entre los *cubicula* que se utilizaban estrictamente para dormir y los destinados a alguna ocupación diurna. Entre la documentación textual al respecto contamos con Plinio el Viejo (*NH* XX, 52) y Plinio el Joven (*Epist.* V, 6, 21; II, 17, 22), que califican los primeros como “*cubiculum dormitorium, cubiculum noctis et somnis*”.

Otra alternativa sería que fuera una combinación de comedor privado y sala de reposo, de lectura..., de los que se conocen algunos (Moreno, 1994: 227). Así, la antecámara (n.º 2) pudo servir para preservar la supuesta privacidad de la habitación principal, si se tratara de un comedor familiar o de un dormitorio, proporcionándole un cierto grado de reserva al separarlo de un espacio tan transitado como es el vecino peristilo (lo que podría ocasionar molestias a quien intentara conciliar el sueño o conversar...).

Tiene razón A. Chavarría (2007: 100) al decir que cuando existen varias estancias señeras en una villa “*es complicado (cuando no imposible) determinar cuál de ellas era la más importante*”.

Las tres últimas habitaciones descritas, muy próximas entre sí, destacan por su posición preferencial, sus dimensiones, sus vistosas pinturas murales, de vibrante colorido, y la buena factura de sus mosaicos, lo que las dota de una relevancia señorial den-

tro del conjunto doméstico. En unión al peristilo, a cuyo alrededor se desarrollan todas ellas, y a la n.º 15, que preside el lado oriental del mismo (fig. 15), configuran el núcleo que concentraba la primacía y esencia funcional dentro del sector residencial, donde se recurrió a sistemas decorativos pictóricos, musivos o arquitectónicos que les aportaron rasgos diferenciales. Como puede observarse, los aposentos mayores de la casa están al Sur (salvo el n.º 28, cronológicamente posterior a los mismos), donde se localiza la parte más noble de la *villa*.



Fig. 15. Mosaicos extraídos por la Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales. Dibujo: ESCRBC.

También pertenece a ese contexto meridional la habitación n.º 7. Al Oeste del patio porticado, frente al jardín interior, se dispone esta espaciosa y bien proporcionada estancia cuadrangular a la que se pasaba por el Este a través de una puerta de doble hoja, de 2,80 m de anchura, de la que se ha conservado el imponente umbral, formado por grandes bloques de piedra labrada (fig. 16), con un rebaje para los goznes, varios huecos para asegurar el cierre y, entre los elementos para su anclaje, los quicios de hierro, una bisagra, clavos..., junto a algunas otras piezas metálicas, como una cerradura (fig. 17, MP de Ciudad Real, s/n inv.). Ese gran umbral que la precede, donde se pueden apreciar las huellas de uso tanto en el marco de piedra como en las losas del escalón (muy desgastadas), nos hace pensar que en un principio era un vestíbulo de acceso desde el exterior, por el Oeste, al menos hasta que, posteriormente, se amplió esta ala. Según parece, en una etapa más avanzada se habrían añadido nuevas estructuras al Oeste. Cabe la posibilidad de que entonces la habitación n.º 7 perdiera su supuesto carácter de espacio de recepción, como zaguán.



Fig. 16. En el centro del corredor occidental del peristilo (n.º 3) se abre la gran puerta de la habitación n.º 7. Foto: Puig y Montanya (AGA).



Fig. 17. Cerradura. Foto: MP de Ciudad Real.

Es la mayor de las habitaciones conocidas hasta la fecha, lo que, a simple vista, la hace sobresalir entre las demás. Sus peculiares características (su amplitud, su emplazamiento...) realzaban su importancia, en el plano arquitectónico, pudiendo inducir a interpretarla como un ámbito destinado al desarrollo de actividades sociales, al ser la de mayor capacidad. Por su situación privilegiada y su extensión podría ser perfectamente un salón de recepción y reunión, sin embargo, no está pavimentado en *opus tessellatum*, sino con un piso de *opus caementicium*, lo que le resta distinción. Desde luego, podría haber tenido un suelo lúgneo, cubierto con una alfombra textil. Pese a haberse perdido

por su carácter perecedero, es sabido que tapices y alfombras contribuían a adornar las habitaciones de las *villae*, formando parte de la decoración ideada para convertirlas en símbolos de prestigio.

No debe ser pasado por alto lo que dice K. M. D. Dunbabin (1994: 171) sobre el uso de ciertos espacios en las viviendas de peristilo tras desaparecer el *tablinum*, característico de las *domus* de atrio. Ceremonias como la *salutatio* matutina, que antes se realizaban en éste, habrían sido asumidas por otros habitáculos localizados junto al patio columnado y de mayor tamaño que los demás.

El saludo matinal para presentar los respetos al *dominus* podía tener lugar en el *vestibulum*, restringiéndose así el ingreso al interior de la casa de la clientela y personas no allegadas (Thébert, 1991: 348, 367), que acudían con ese propósito, solicitar favores, etc.

J. C. Serra Ráfols (1952: 57) puntualiza que “*en las villae hispano-romanas y extrahispanas de patio central, como en las casas urbanas de la misma clase, es común que el oecus esté emplazado con entrada por el peristilo, más o menos bien centrado dentro de una de las galerías de éste o del atrio*”. Según esta perspectiva, la concepción general de una habitación, tanto en la planimetría como en el aspecto ornamental, suelen definirla funcionalmente, sin embargo, en la n.º 7 nos faltan algunos de esos elementos clarificadores, al carecer de un programa decorativo acorde con tal fin, pese a responder a un planteamiento arquitectónico similar al expuesto por J. C. Serra Ráfols. Consiguientemente, algunas de sus características no encajan con ese destino de habitación principal de la casa. Además, no pudimos poner enteramente al descubierto este ambiente, por lo tanto, al faltar una parte por excavar, carecemos de elementos de juicio suficientes para dilucidar con certeza si era otra de las cámaras primordiales.

Justo en el lado opuesto, al otro extremo del peristilo, se levanta una habitación de morfología semejante, la n.º 25, pero mucho más pequeña que la de enfrente (la n.º 7). Así, se integra en el esquema organizativo simétrico de la *pars urbana*. Junto a los compartimentos 33, 34 y 35, el n.º 25 forma un conjunto habitacional bastante uniforme al que se da entrada desde el corredor n.º 14 (fig. 18), aunque en un comienzo también se accedería a esta área inmediatamente por el Este, a través de dos vanos localizados en el largo muro oriental, hasta que ambos fueron tapiados. En su origen, dicha zona tal vez pudo dar al exterior e incluso tener otra configuración. Más tarde habría sido subdividida en una sucesión de unidades: 35, 25, 34, 33, 16 y, continuando hacia el Norte, la 30 (enlazando mediante esta última con las de la primera alineación). Creemos que en un segundo periodo ocupacional éste sería el término de la casa por el Levante, dado el mayor grosor de dicha estructura muraria, aparentemente, uno de los antiguos muros perimetrales.



Fig. 18. Pasillo n.º 14, al que abre la habitación n.º 25. Foto: Puig y Montanya (AGA).

Por lo que concierne a cuál pudo ser la utilización de este grupo constructivo, disponemos de evidencias materiales de que algunos recintos pudieron servir para procesar y almacenar cereales u otros productos (fig. 19, MP de Ciudad Real, s/n inv.), existiendo indicios de una nueva adecuación de la habitación n.º 25, que a partir de entonces va a contar con dos bancos fijos, contruidos contra sus paredes transversales. También se estrecha su puerta (con ladrillos, fig. 20), probablemente al no ser ya necesaria una tan grande debido a un cambio de destino, una vez pudo haber dejado de tener un carácter de punto de transición desde el exterior. La presencia de estas piezas “subalternas” junto al peristilo discrepa de la norma por la que este tipo de habitaciones de importancia

secundaria deben quedar detrás de las propiamente residenciales, en ocasiones comunicadas por medio de corredores situados a derecha e izquierda (como, p. ej., en una *domus* de *Baetulo* excavada por Serra Ráfols, 1952: 37-38). El no sujetarse a este canon puede deberse a la sugerida variación de funcionalidad en una etapa más tardía. Según el mismo J. C. Serra Ráfols (1952: 62), el hallazgo de un hogar y una piedra de molino en unas construcciones de la *villa* de La Cocosa que estaban en contacto directo con el peristilo, indica que éstas “*se destinarían a menesteres muy humildes, poco en consonancia con su emplazamiento*”, considerando ese uso fruto “*de un momento de decadencia de la villa*”, circunstancia quizás extrapolable a la nuestra. Un posible reaprovechamiento de materiales constructivos queda acreditado en la habitación n.º 35, donde se cegó un hueco de comunicación, junto al que apareció una basa adosada. *Tegulae* e *imbrices* fueron igualmente reutilizadas al levantar nuevos muros en los ángulos nororiental y noroccidental, intercalándolas entre los mampuestos.

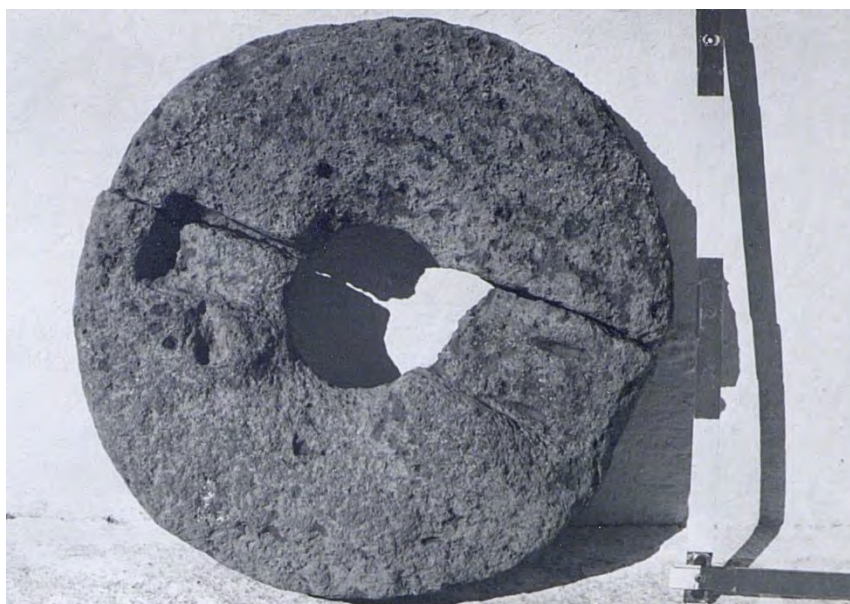


Fig. 19. Molino rotatorio. Foto: Puig y Montanya (AGA).

Por lo tanto, al peristilo de Puente de la Olmilla se abrían, al menos, trece dependencias (seguramente, alguna más ubicada en el sector suroriental, aún sin excavar). De hecho, estaba rodeado de buena parte de los ambientes, salvo algunos yuxtapuestos al Este de los pasillos 31 y 32, añadidos con posterioridad, a los que se accede desde el lado noreste del pórtico de fachada (y quizá también por el Norte). El primero de ellos (n.º 31) desemboca en otro más ancho (n.º 32), a su vez paralelo al ambulacro n.º 14, discurriendo de Noreste a Sureste. Se prolongan a lo largo de todo el flanco oriental de la casa, que parece tener una disposición modular, formando otro plano de edificación, aunque no independiente. Ambos corredores longitudinales coordinan y, al tiempo, sirven de área de dispersión de una serie de nuevos departamentos en este

cuerpo lateral de la *villa*, de los que se ha puesto al descubierto, en mayor o menor medida, siete (n.º 37, 38, 39, 41, 42, 43 y 44), algunos de ellos solados con tierra batida y, al menos uno, con argamasa. Estos habitáculos conectan con el resto del complejo doméstico por medio de esos dos ejes de circulación (31 y 32), a través de dicho vano nororiental del porche (n.º 13, fig. 21), dado que fueron clausuradas las puertas a Poniente de esa zona (localizadas en las habitaciones 25 y 33, tras ser posiblemente compartimentado el espacio situado al Este-Noreste de la galería 14), haciéndola inaccesible desde el interior de la vivienda a partir de entonces. Aquí tuvo lugar uno de los últimos episodios constructivos detectados en ella. El cambio de la técnica edilicia y otros indicios arqueológicos (*vid. supra*) confirman que se llevó a cabo otra ampliación del edificio fundacional, mediante el adosamiento del ala más oriental. Pese a que se intentó mantener la disposición simétrica imperante en el mismo, p. ej., repitiendo parcialmente la distribución interna existente al otro lado del pasillo 31, son notorias algunas diferencias. Junto al hueco de comunicación de éste hay dos peldaños tallados en piedra con el fin de salvar la ligera pendiente y en el que abre la habitación 33 al pasillo 32 hay otro, ya que la *villa* fue erigida sobre una pequeña inflexión del terreno, sin allanarlo, de ahí la necesidad de esos escalones que llevaban a esta zona situada a una cota de profundidad algo inferior.

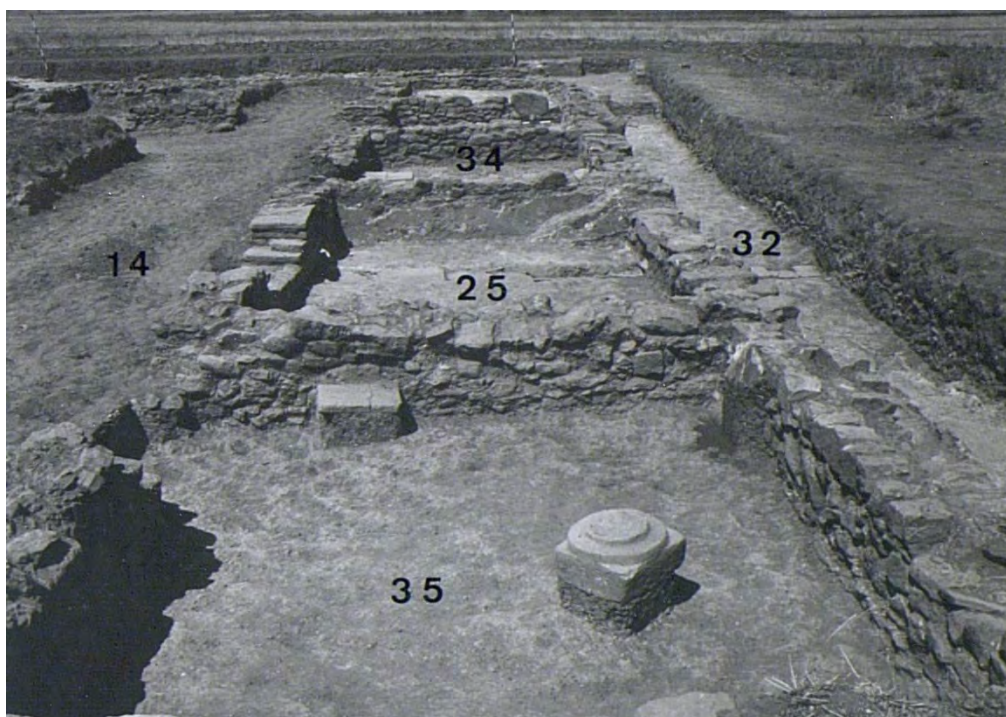


Fig. 20. Sector oriental de la *villa*. En primer término, la habitación n.º 35. Foto: Puig y Montanya (AGA).

Más allá tal vez existiera algún otro patio supeditado a la articulación e iluminación de algunas de las habitaciones del extremo Este-Noreste, que podrían configurar otro bloque arquitectónico de la parte noble o de la dedicada a actividades

productivas (fig. 22), las viviendas de la población servil... (sobre las denominadas “dependencias agrícolas” y los “cuartos serviles” de las *villae* hispanas, cfr. Gorges, 1979: 147-149; acerca de los lugares donde vivían “los campesinos dependientes”, Chavarría, 2007: 61-64).



Fig. 21. Pórtico de fachada (n.º 13) y puerta de acceso al pasillo n.º 31. Pueden verse, igualmente, los ambientes n.º 30, 21, 12, 11, 22, 27, 28... Foto: Puig y Montanya (AGA).



Fig. 22. Representación hipotética virtual de algunas dependencias de carácter agrícola y ganadero. Imagen cedida por el MP de Ciudad Real.

A tenor de la información proporcionada por las diversas prospecciones arqueológicas realizadas en las inmediaciones tenemos indicios del probable emplazamiento de la necrópolis, no muy distante, pues estaría justo al otro lado del Arroyo de la Fuente de la

Bola, pero sería preciso comprobarlo mediante sondeos arqueológicos metódicos, que nos permitirían corroborarlo con total certeza.

En último término, la recuperación de las estructuras funcionales, de las termas y de la necrópolis serían claves fundamentales para conocer mejor el sistema de organización romano en torno a *villae* como ésta y comprender algunas de las circunstancias cotidianas en las que se veían inmersos sus pobladores (respecto a la posible localización del *balneum*, cfr. García Bueno, 2011: 449-472; sobre las necrópolis de las *villae* hispanas, en términos generales, cfr. Chavarría, 2007: 117-124, 158).

VALORACIÓN DE CONJUNTO Y OBSERVACIONES SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS ARQUITECTÓNICAS DE LA VILLA

Puede decirse, de modo genérico, que a partir del siglo IV se observa un mayor empeño en monumentalizar las *villae* (Fuentes, 1999: 37; Sfameni, 2006: 61-72; Chavarría, 2007: 112-114). Los grandes hacendados hispanos se mantienen receptivos a las modas e innovaciones, las soluciones constructivas y decorativas procedentes de las ciudades, que se reflejan en sus casas de campo (Cerrillo *et alii*, 1986: 126; Bendala y Abad, 2008: 18), por lo tanto, conocen bien las corrientes artísticas que circulan a través del Imperio (Blázquez, 2009: 617). Todo ello forma parte de un fenómeno de autorrepresentación de esos integrantes de la élite, especialmente consolidado en los últimos siglos del Imperio (a propósito del auge de los hispanos en la administración del Imperio, sobre todo a partir de las postrimerías del siglo IV, cfr. Chavarría, 2006: 19-24).

M. Bendala y L. Abad (2008: 23) ponen de relieve la “*gran contundencia material*” de numerosas *villae*, relacionada con una traslación de las circunstancias socio-políticas a la arquitectura, al convertirse ésta “*y los programas iconográficos que cualificaban sus significados y sus mensajes en un ingrediente sustantivo del juego político*”. Frente a la percepción de la historiografía tradicional de una dicotomía entre campo y ciudad en el mundo romano, los planteamientos actuales, asumidos por los citados investigadores, consideran que la *villa* es la expresión de la ciudad en el medio rural (*urbs in rure*), adoptando aquélla dimensiones y características proyectadas desde el ámbito público urbano (suntuosidad, *dignitas*...) al privado (residencias suburbanas y rústicas de dicha élite). En este sentido, la plasmación de las tendencias aristocráticas triunfantes durante el Bajo Imperio en la “cultura arquitectónica” romana, desplazadas ahora a las *villae*, y asimismo la organización axial de los núcleos urbanos, con calles bien trazadas, conformando una retícula, de la que hablan M. Bendala y L. Abad (2008: 21-25), quienes arguyen que era un “microcosmos” a escala humana, nos lleva a reflexionar sobre la concepción de complejos como el de Puente de la Olmilla. Por ello vamos a detenernos en su análisis, a modo de síntesis final.

Respecto a su esquema de disposición estructural, las *villae* con galería frontal son más frecuentes fuera del ámbito mediterráneo, pero conocemos varias en Hispania, no obstante, algunas de ellas son de interpretación dudosa: Daragoleja (Granada), El Castillet (Cartagena, Murcia), Villaverde Bajo (Madrid), Pared Delgada (Tarragona), Murias de Beloño y Memorana (Oviedo), Navatejera (León)...., relación a la que añadiremos la de Puente de la Olmilla. Algunos autores sostienen que este tipo de *villa* podría ser fruto de la mezcla de influencias de origen mediterráneo y céltico (Fernández Castro, 1982: 154-164; San Nicolás, 1994: 1299; 1998: 898). M. C. Fernández Castro (1982: 28-29) arroga a imperativos de tipo suntuario la incorporación de esas columnatas en las *villae* mediterráneas, ya que el pórtico es “*específico de la villa de bloque rectangular de la región nórdica, mientras que el patio-peristilo*” tiene “*raigambre helénica*”. K. M. Swoboda (1961: 79), Th. Prêcheur (1963: 29) y otros especialistas creen que las *villae* con fachada porticada muestran el elevado *status* social de sus dueños y su pertenencia a un minoritario grupo acaudalado, además, para T. Sarnowski (1978: 111), también ponen de manifiesto su plena romanización.

Otro factor a tener en cuenta es que una *loggia* era idónea para una *villa* como ésta, al propiciar su apertura al paisaje circundante.

Así pues, recapitulando, en el transcurso de las excavaciones ha aparecido una serie de cámaras de habitación jerarquizadas, a tenor de su diverso rango (unas residenciales, otras complementarias...). Algunas de las más notables están orientadas al Mediodía (n.º 1, 2, 4), aunque al Norte destaca la rematada en exedra semicircular (n.º 15), cuya funcionalidad no es fácil de determinar (¿cultural, quizás de aparato, o tuvo una diversidad de usos, pudo hacer las veces de gabinete de trabajo -despacho- y de segunda sala de representación del *dominus*...?). Sea como fuere, es evidente que se dio plasmación a esta fórmula del ábside para enfatizar su importancia mediante esa especial configuración, pese a estar en un eje de circulación acodado y no frente a la puerta.

A los ambientes de alcornica se les otorgó una exclusiva relevancia ornamental y arquitectónica, dejando traslucir de ese modo el alto poder adquisitivo de los propietarios y su intencionalidad de hacer patente que eran miembros de un estamento privilegiado. En ellos se concentraban algunos elementos de prestancia que suelen caracterizar los aposentos preeminentes de innumerables *villae*, tratados según programas constructivos y decorativos de moda en época tardía. Buena parte de las piezas excavadas tenían pinturas murales, presentando composiciones pictóricas diversas, con diseños geométricos o de tipo arquitectónico (*crustae*), en las que se utilizó una variada paleta de colores, aunque sólo se ha conservado eventualmente *in situ* la decoración parietal del zócalo. La terminación de las paredes aplicando esos revestimientos denota un considerable esmero, que responde a una preocupación estética de quienes promovieron su ejecu-

ción. Los efectos cromáticos de algunos de esos paneles estucados y pintados evocarían la impresión de lujo de los paramentos marmóreos imitados (sobre este particular, cfr. García Bueno, 2015: 221-224). Otras tantas estaban, además, ricamente pavimentadas con mosaicos, todos ellos distintos, mereciendo especial mención un tapiz en el que se representa una escena relacionada con el círculo dionisiaco y otro con una alegoría de los Cuatro Vientos. Se materializa a través de esa ostentación decorativa su primacía funcional. El embellecimiento de suelos y paredes es uno de los rasgos diferenciales a tener en cuenta, pues, junto con su ubicación planimétrica, por lo general indican una separación entre las salas de prestigio (escenario donde se desarrollaba la convivialidad, el protocolo, etc.) y las de acceso más restrictivo (dormitorios...) o de otra naturaleza (subsidiarias, utilitarias, etc.). A la hora de su interpretación, resulta bastante orientativo que los espacios de habitación privada suelen estar menos decorados y ser de menores dimensiones (sobre lo “privado” y lo “reservado” o la polivalencia de algunos de esos espacios, cfr. Dunbabin, 1994: 171; Zaccaria, 2001: 81; Uribe, 2007: 95).

Las dependencias de la crujía noroccidental están delimitadas por el mencionado porche (n.º 13), uno de los brazos del peristilo (n.º 10), paralelo al mismo, y el corredor de entrada (n.º 11), desde los que son accesibles. Se organizan consecutivamente en hilera y en doble fila. Las de la primera alineación recibían luz y ventilación desde el exterior a través de la galería sostenida por columnas a la que abrían, en tanto que las de la segunda se iluminaban y aireaban gracias al patio interior. Están agrupadas en un bloque más o menos homogéneo, a excepción de la habitación n.º 28, que se distingue tanto por su mayor tamaño (6,10 x 6,10 m), como por su planta cuadrangular, saliente de ese cuerpo, pues las restantes son de proporciones reducidas y aproximadamente rectangulares (fig. 2). Difiere de ellas en factura y forma, lo que delata su adscripción a una fase posterior.

La vida doméstica se desarrollaba en torno a dicho peristilo, concebido como lugar de distribución de buena parte de las habitaciones, a la manera tradicional romana. Al adornar el espacio abierto con un *hortus* se conseguía obtener un *locus amoenus*, introduciendo así la naturaleza dentro de la propia residencia. Su probable existencia en el patio de Puente de la Olmilla es, en sí, un signo de refinamiento.

El eje ceremonial de la vivienda parece estar marcado en sentido Noroeste-Sureste: se prolonga por el pasillo n.º 11 y atraviesa el patio ajardinado hasta la habitación n.º 4, que lo preside. En ángulo respecto a ésta se encuentran las habitaciones 1 y 2. Son tres de los cuatro ambientes más señeros de la *villa*. Cabría pensar que estamos ante el “eje público”, empleando un criterio de K. M. D. Dunbabin (1994: 166).

Todo ello define la categoría del complejo rural de Puente de la Olmilla. Se trata de una *villa* de tipo señorial, a tenor de las estructuras descubiertas. M. C. Fernández

Castro (1982: 42-43, 62-63, 84-85, fig. 78, n.º 35) la incluye en su mapa de distribución general de las *villae* romanas más significativas de Hispania, con importantes restos constructivos, pese a que en el año de publicación de su obra de síntesis únicamente se había dado a conocer una pequeña parte de su planta (Puig y Montanya, 1975: 133-143; 1978: 9-10). De hecho, en la citada monografía esta investigadora hace constar que la villa de Puente de la Olmilla tiene una “*extensión no totalmente definida*” (Fernández Castro, 1982: 108, fig. 46; cfr. también, 105, fig. 84 G; 183, fig. 96 B), mencionando, concretamente, la zona del peristilo, el pasillo de acceso, el habitáculo absidiado y los dos departamentos meridionales comunicados entre sí (fig. 23).

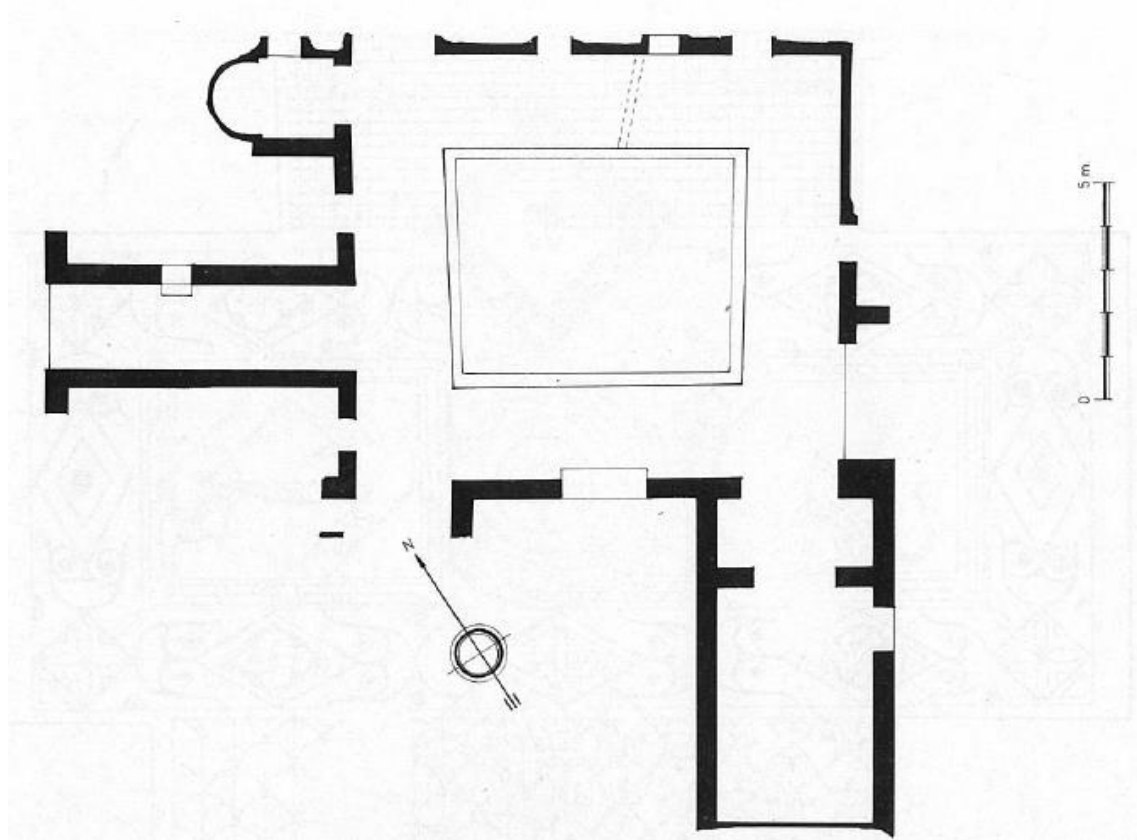


Fig. 23. Plano de la villa de Puente de la Olmilla, según Fernández Castro, 1982, fig. 46.

Como resultado de las excavaciones que llevamos a cabo en fechas posteriores (García Bueno, 1994: 95-116; 2000: 191-203), nos es posible tener una visión de conjunto más amplia de la misma, empezando por su planimetría general, presentada en páginas anteriores (fig. 2). Además, atendiendo a sus características edilicias y a su cultura material, ahora sabemos que hubo dos niveles de habitación (el primero de ellos durante el Alto Imperio) y, al menos, cuatro fases constructivas diferentes.

A pesar de que los trabajos llevados a cabo sobre el terreno en Puente de la Olmilla nos han permitido conocer fundamentalmente el sector residencial de la villa, ésta tenía estancias de servicio, algunas de ellas integradas en su mismo volumen ar-

quitectónico, pues a tenor de los materiales encontrados interpretamos como tales varias habitaciones, como son las n.º 12, 21, 30, 28, 25, 35... (figs. 8 y 19-21), todas ellas pertenecientes a etapas constructivas posteriores al plan primigenio. Por lo tanto, no sólo contamos con elementos representativos de la esfera de ocupación señorial. Como cualquier típica *villa* romana, ésta habría sido concebida para el desarrollo de actividades económicas (agricultura, ganadería, procesamiento de los productos obtenidos, almacenamiento de los mismos...) y funcionaría como centro de la explotación agrícola del *possessor* aquí asentado temporal o permanentemente.

carmengbueno2014@gmail.com

NOTAS

1. En este caso los constructores contravinieron una de las recomendaciones de los agrónomos latinos (Colum., *De r.r.* I, 4, 10 y I, 12, 1; Varro, *rust.* I, 12, 1, etc.). La *villa* de Puente de la Olmilla está desprovista de protección o de defensas naturales. No obstante, este modelo de *villa* de peristilo se difundió mayoritariamente por gran parte de la Meseta, frente a otros, como, p. ej., en forma de U, documentados en la zona septentrional de ésta (Regueras, 2007: 29).

2. Denominamos crujía a cada una de las alas o conjuntos de habitaciones en que se divide la planta de la *villa*, dispuestos en torno al patio porticado.

3. Un paralelo de esta planta en la que se dispone en un extremo una sala absidiada abierta al peristilo circundante de un patio central lo encontramos en la *villa* de El Pomar, en Jerez de los Caballeros, Badajoz (Gorges, 1979: 191; Fernández Castro, 1982: 183, figs. 48, 96 H; Álvarez Sáenz de buruaga *et alii*, 1992). También presenta algunas similitudes planimétricas la *villa* de La Dehesa de la Cocosa, en Badajoz (Gorges, 1979: 189-190, lám. XLIII; Serra Ráfols, 1952: 95-99; Fernández Castro, 1982: fig. 23; García y Bellido, 1953: 207-213; Aguilar Sáenz, 1991: 262, 267-268).

4. En primer lugar, M. C. Fernández Castro (1982: 108, 204-206), quien disponía de escasa información sobre la *villa* de Puente de la Olmilla (véase fig. 23), pues en esa fecha tan sólo se había publicado un estudio sobre los mosaicos de las habitaciones n.º 1 y 2 (Puig y Montanya, 1975: 133-143), además de una comunicación en el XV CNA sobre las pinturas murales (Puig, 1979: 923-930), y carecía de datos que las posteriores intervenciones en este yacimiento nos han proporcionado.

5. Cuando nos planteamos esta posibilidad nos pusimos en contacto con M. Pérez Ruiz, quien consideró aceptable nuestra propuesta, incorporándola a su Tesis doctoral, que entonces estaba ultimando. Aprovechamos esta oportunidad para expresarle nuestro más profundo agradecimiento por facilitarnos valiosos datos al respecto (sobre los *lararia*, cfr. Pérez Ruiz, 2007-2008: 199-229; 2008: 273-287; 2010; 2011: 379-395; 2012: 241-253; 2014).

6. Desafortunadamente, un acto vandálico no dejó ni rastro del mismo, según unos sucintos apuntes de los propios arqueólogos que lo excavaron (Puig y Montanya, 1977: 2-3), aunque un vecino de Albaladejo, Daniel Lillo Castellanos (uno de los descubridores del yacimiento, asiduo visitante y colaborador durante todo el transcurso de la intervención), atribuye su pérdida exclusivamente a la acción “del tiempo y de la labranza”. Le debemos una especial referencia de gratitud por la información que amablemente nos proporcionó sobre la comarca de Albaladejo y el descubrimiento de esta villa, poniendo de manifiesto su gran interés por estas tierras, que encierran tanta riqueza arqueológica. La Asociación Miliario de Albaladejo, a la que pertenece, está promoviendo muy activamente la difusión y conocimiento del patrimonio histórico de la zona. Queremos aprovechar esta ocasión para manifestar a Daniel Lillo y a dicha Asociación cultural nuestro total apoyo en su labor, a fin de intentar contrarrestar el grave daño que los estragos del tiempo y la desidia continúan produciendo tanto al yacimiento de Puente de la Olmilla como a otros de su mismo ámbito geográfico.

Asimismo, sirvan estas líneas para hacer constar nuestro más sincero agradecimiento a la Consejería de Educación, Cultura y Deporte de la JCCM, por permitirnos reproducir algunas infografías realizadas para el Museo Provincial de Ciudad Real (elaborada a partir de algunos de mis dibujos e investigaciones sobre la villa de Puente de la Olmilla). También queremos hacer patente nuestro agradecimiento a la Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales de Madrid, que durante la campaña de verano de 1991 procedió a extraer buena parte de los mosaicos de esta villa, merced a un convenio de colaboración con la JCCM. El equipo dirigido por el Prof. Carlos Álvaro Chirveches es autor del dibujo reproducido en la fig. 15. Posteriormente se les proporcionó soportes rígidos (para fijar la posición de las teselas) y se llevaron a cabo diversas intervenciones enfocadas a la consolidación de algunos paneles a lo largo de varios cursos académicos: durante los años 1992 (dirigidas por el Prof. Miguel Peinado) y 1997 en adelante (bajo la dirección del Prof. Ángel Gea, que amablemente puso a nuestra disposición los Informes y material gráfico de dichas intervenciones).

7. Las fotografías n.º 7, 9, 11, 13, 16 y 18-21 pertenecen a los Informes arqueológicos realizados por M. R. Puig Ochoa y R. Montanya Maluquer; dicha documentación, inédita, está depositada en el AGA (fondo 109.2). Al respecto, deseamos mostrar nuestro agradecimiento a la Dirección de dicha institución, por concedernos la autorización pertinente para utilizar datos y material gráfico inédito, además de a los técnicos, por las facilidades puestas a nuestra disposición durante su consulta. Por otro lado, queremos dejar constancia de que todos los materiales arqueológicos a los que hacemos alusión en este trabajo están depositados en el MP de Ciudad Real.

ABREVIATURAS:

AEspA: Archivo Español de Arqueología

AJA: American Journal of Archaeology

AGA: Archivo General de la Administración

AIEMA: L'Association internationale pour l'étude de la mosaïque Antique

AnMurcia: Anales de Prehistoria y Arqueología

CMGR: Colloque. La Mosaïque Gréco-romaine

CMRE: Corpus de Mosaïcos Romanos de España

EAE: Excavaciones Arqueológicas en España

ESCRBC: Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales de Madrid

JCCM: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha

MP: Museo Provincial

NAH: Noticiario Arqueológico Hispánico

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO SÁNCHEZ, A., (1983): "Estancias absidiadas en las *villae*", *Norba*, IV, Cáceres, 199-206.
- BALIL ILLANA, A., (1965): "Las escuelas musivarias del *conventus Tarraconensis*", *CMGR*, I, París, 29-39.
- (1974): "Casa y urbanismo en la España Antigua" IV, *Studia Archaeologica* 28, Valladolid, 5-66.
- BASSANI, M., (2005): "Ambienti e edifici di culto domestici nella Penisola Iberica", *Pyrenae*, 36 (1), Barcelona, 71-116.
- (2008): *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesubiana*, Roma.
- BENDALA GALÁN, M.; ABAD CASAL, L., (2008): "La villa en el marco conceptual e ideológico de la ciudad tardorromana", en FERNÁNDEZ OCHOA, C.; GARCÍA-ENTERO, V.; GIL SENDINO, F. (eds.), *Las villae tardorromanas en el Occidente del Imperio: arquitectura y función*, IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón, Gijón, 17-25.
- BLANCO FREIJEIRO, A., (1952): *Mosaicos antiguos de asunto báquico*, Madrid.
- (1978): *Mosaicos romanos de Mérida*, CMRE I, Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., (2009): "Villas fortificadas en la Hispania del Bajo Imperio", *Limes XX*, XX Congreso Internacional de Estudios sobre la frontera romana (León, 2006), *Anejos de Gladius*, 13, II, Madrid, 615-629.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.; NEIRA, M. L.; SAN NICOLÁS, M. P., (1989): *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, CMRE IX, Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.; ORTEGO, T., (1983): *Mosaicos Romanos de Soria*, CMRE VI, Madrid.
- CARRILLO, J. R., (1992): *Análisis arquitectónico de la villa romana de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba)*, Tesis Doctoral en 3 vols., inédita, Univ. de Córdoba.
- CERRILLO, E.; CERRILLO, F. J.; ONGIL, M. I.; HERRERA, G.; ALVARADO, M. de, (1986): "Espacio doméstico y espacio de prestigio", *Arqueología Espacial*, 10, Teruel, 121-134.
- CHAVARRÍA ARNAU, A., (2006): "Villas en Hispania durante la Antigüedad Tardía", en CHAVARRÍA, A.; ARCE, J.; BROGIOLO, G.P. (eds.), *Villas Tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, *Anejos de AEspA*, XXXIX, Madrid, 17-35.
- (2007): *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII d.C.)*, *Bibliothèque de l'Antiquité tardive*, 7, Brepols, Thurnhout (Bélgica).
- DELIBES DE CASTRO, G.; MOURE, A., (1973): "Excavaciones arqueológicas en la villa romana de Almenara de Adaja (prov. de Valladolid)", *NAH*, 2 (Arqueología), Madrid, 9-50.
- DUNBABIN, K. M. D., (1978): *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford.

- (1994): "The use of private space", *La ciudad en el mundo romano, Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, Tarragona, 165-176.
- (2003): *The Roman banquet. Images of Conviviality*, Cambridge.
- ELLIS, S. P., (1991) : "Power, Architecture and Decor", en GAZDA, E. K. (ed.), *Roman art in the private sphere: new perspectives on the architecture and decor of the domus, villa and insula*, University of Michigan Press, 117-134.
- (2000): *Roman Housing*, Bath.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., (1978): "Aspectos arquitectónicos y musivarios de las villas romanas en Andalucía", *I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía en la Antigüedad* (1976), Córdoba, 309-331.
- (1982): *Las villas romanas en España*, Madrid.
- FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ, D., (1984): *Complutum II. Mosaicos*, EAE, 138, Madrid.
- (1992): *Las villas hispanorromanas, Cuadernos de Arte Español, Historia 16*, Madrid.
- FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ, D.; GARCÍA-GELABERT, M. P.; RUS, I., (1989): *Arqueología de Castilla-La Mancha, Imágenes y palabras 9*, JCCM, Madrid.
- FUENTES DOMÍNGUEZ, A., (1999): *Aproximación a la ciudad hispana de los siglos IV y V. Complutum y las Ciudades Hispanas en la Antigüedad Tardía*, en *Actas del I Encuentro "Hispania en la Antigüedad Tardía"*, Alcalá de Henares (1996), Madrid, 25-50.
- GARCÍA BUENO, C., (1994): "Mosaicos de la villa romana de Puente de la Olmilla (Albaladejo, C. Real)", *Veleia*, 11, Vitoria, 95-116.
- (2000): "Problemática de la arqueología romana en la provincia de Ciudad Real: la villa de Puente de la Olmilla (Albaladejo)", en BENÍTEZ DE LUGO ENRICH, L. (coord.), *El patrimonio arqueológico de Ciudad Real*, Valdepeñas (Ciudad Real), 191-203.
- (2001): "Apuntes para el estudio de los mosaicos de la villa romana de Puente de la Olmilla (Albaladejo, Ciudad Real)", *Pátina*, 10 y 11, Madrid, 212-217.
- (2011): "Uso y disfrute del agua en la villa romana de Puente de La Olmilla (Albaladejo, Ciudad Real). El aprovechamiento hídrico en el Mundo Romano", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II/24*, UNED, Madrid, 449-472.
- (2015): "Aspectos constructivos y decorativos de la villa romana de Puente de la Olmilla (Albaladejo, Ciudad Real)", *Lucentum*, XXXIIIIV, Alicante, 207-230.
- (2015b): "Un nuevo mosaico de los Cuatro Vientos, en la villa hispanorromana de Puente de la Olmilla (Albaladejo, Ciudad Real)", en *Actas del XIII Congreso de la AIEMA* (sept. 2015), (e. p.).
- (2015c): "Hallazgos monetarios del yacimiento romano de Puente de la Olmilla (Albaladejo, Ciudad Real)", *Numisma*, 259, Madrid, 95-116.
- GONZÁLEZ CORDERO, A., *et alii*, (1990): "Mosaicos de la villa romana de 'Torre Albarragena': un nuevo triunfo báquico en la Península Ibérica", *AEspA*, 63, Madrid, 317-330.

- GORGES, J.-G., (1979): *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problématique archéologiques*, París.
- GUIRAL PELEGRÍN, C.; MOSTALAC CARRILLO, A., (1993): "Influencias itálicas en los programas decorativos de *cubicula* y *triclinia* de época republicana y altoimperial en España. Algunos ejemplos representativos", *Espacio, Tiempo y Forma* I, 6, Madrid, 365-392.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G., (2012): "Los jardines de La Olmeda", *In Durii Regione Romanitas*, Palencia-Santander, 101-107.
- MALEK, A.-A., (2005): "Entre jardin et mosaïque. La verticalité et le merveilleux dans la vie quotidienne", *CMGR*, IX,2, Roma, 1335-1346.
- MAÑAS ROMERO, I., (2007-2008): "El pavimento musivo como elemento en la construcción del espacio doméstico", *AnMurcia*, 23-24, Murcia, 89-117.
- MORENO GONZÁLEZ, M. F., (1994): "Nueva aportación al conocimiento de los pavimentos musivos en la villa romana de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba)", *AAC*, 5, Córdoba, 223-241.
- NEIRA, M. L.; MAÑANES, T., (1998): *Mosaicos romanos de Valladolid*, *CMRE*, XI, Madrid.
- NOVELLO, M., (2003): "Il ruolo dell'apparato decorativo nella caratterizzazione funzionale dello spazio abitativo", en BULLO, S.; GHEDINI, F. (eds.), *Amplissimae atque ornatissimae domus (Aug., civ., II, 20,26): l'edilizia residenziale nella città della Tunisia romana*, Padua, 356-360.
- PACKER, J. E., (1967): "The Domus of Cupid and Psyche in ancient Ostia", *AJA*, 71, Providence RI, 123-131.
- PÉREZ RUIZ, M., (2007-2008): "El culto en la casa romana", *AnMurcia*, 23-24, Murcia, 199-229.
- (2008): "Un caso singular de estatua romana de culto doméstico", *AEspA*, 81, Madrid, 273-287.
- (2010): *El culto doméstico en la Hispania romana. Provincias Baetica y Tarracensis*, Tesis Doctoral leída en el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la UAM, Madrid.
- (2011): "Reflexiones al cierre de una tesis sobre el culto doméstico en la Hispania romana", en BLÁNQUEZ PÉREZ, J.; ROLDÁN GÓMEZ, L.; BERNAL CASASOLA, D. (eds.), *Un arqueólogo gaditano en la Villa y Corte. El magisterio del Prof. Manuel Bendala Galán a través de sus tesis doctorales (1986-2011)*, UAM-Univ. de Cádiz, Madrid, 379-395.
- (2012): "El valor del culto en el paisaje doméstico. El caso hispano", *Antesteria*, 1, Madrid, 241-253.
- (2014): *Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*, *Anejos de AEspA*, LXVIII, Madrid.
- PRÉCHEUR-CANONGE, TH., (1963): *La vie rurale en Afrique romaine d'après les mosaïques*, Túnez.

- PUIG OCHOA, M. R.; MONTANYA MALUQUER, R., (1975): "Mosaicos de la villa romana de Puente de la Olmilla (Albaladejo, Ciudad Real)", *Pyrenae*, XI, Barcelona, 133-143.
-(1977): Diario de excavación (inédito).
- REGUERAS GRANDE, F., (2013): *Villas romanas del Duero. Historia de un paisaje olvidado*, Valladolid.
- ROYO GUILLÉN, J. I., (2001): "El conjunto arqueológico de La Malena (Azuara, Zaragoza)", en VV. AA., *La Antigüedad Tardía en Aragón, col. Mariano de Pano y Ruata* 20, Zaragoza, 46-57.
- SAN NICOLÁS PEDRAZ, P. (1994): "Mosaicos y espacio en la villa romana de Fuente Álamo (Córdoba, España)", *X Convegno di Studi su l'Africa Romana*, Sassari, 1289-1304.
-(1998): "Arquitectura rural en los Mosaicos Hispanos", *XII Convegno di Studi su l'Africa Romana*, Sassari, 891-906.
- SARNOWSKI, T., (1978): *La représentation de villas sur les mosaïques africaines tardives*, A.F., 37, Varsovia.
- SERRA RÁFOLS, J. de C., (1952): *La villa romana de la Dehesa de La Cocosa (Badajoz)*, Badajoz.
- SFAMENI, C., (2006): "Committenza e funzioni delle ville "residenziali" tardoantiche tra fonti archeologiche e fonti letterarie", en CHAVARRÍA, A.; ARCE, J.; BROGIOLO, G. P. (eds.), *Villas Tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental, Anejos de AEspA*, XXXIX, Madrid, 61-72.
- SMITH, E., (1956): *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Age*, Princeton.
- SWOBODA, K. M., (1961): "The Problem of the Iconography of Late Antique and Early Mediaeval Palace", *Journal of the Society of Architectural Historians*, XX, University of California Press, 78-89.
- TARACENA AGUIRRE, B., (1930): "La villa romana de Cuevas de Soria", *Investigación y Progreso* IV, Madrid, 78-80.
- URIBE, P., (2007): "Los espacios reservados ('cubicula') en las viviendas romanas urbanas del cuadrante nordeste peninsular", *Saldivie*, 7, Zaragoza, 93-112.
-(2009): "Triclinia y salones triclinares en las viviendas romanas urbanas del cuadrante nordeste de la Península Ibérica (I a.C.-III d.C.)", *AEspA*, 82, Madrid, 153-189.
- VAQUERIZO GIL, D.; NOGUERA CELDRÁN, J. M., (1997): *La villa de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba). Decoración escultórica e interpretación*, Murcia.
- WITTS, P., (2000): "Mosaics and Room Function: The Evidence from Some Fourth-Century Romano-British Villas", *Britannia*, 31, Londres, 291-324.
- ZACCARIA, A., (2001): "Abbinamento *triclinium-cubiculum*: un'ipotesi interpretative", *Avitare in Cisalpina. L'edilizia privata nelle città nel territorio in età romana. Antichità Alto adriática*, 49/1, Aquileia, 59-101.

MARTÍNEZ HAHNMÜLLER, V., (2012): *Baria II. La conquista romana de Baria*, Almería, Editorial Universidad de Almería, 162 p. [I.S.B.N. 978-84-15487-06-7]¹.

La presencia hegemónica bárquida y la administración de su Imperio en la Península Ibérica se ha constatado como un tema de estudio de relevante interés en la investigación actual. En esta obra se cita a Blázquez y Gelabert Pérez (1991); González Blanco, Cunchillos Illari y Molina Martos (1994); González Wagner (1999) Bendala Galán (2000); Egea Vivancos, González Blanco y Matilla Seiquer (2004)². El conocimiento de esta familia de generales y estrategias cartagineses y su expansión por toda la Península Ibérica brinda la oportunidad de estudiar desde un plano metodológico y científico el registro arqueológico de un yacimiento. En ese sentido, la reciente publicación de la tesina de Martínez Hahn Müller se presenta, en un primer lugar, como su bautismo de fuego investigador y, en un segundo lugar, como un claro ejemplo de este interés investigador a través del análisis sistemático de las fuentes clásicas contrastándolas con el registro arqueológico en una ciudad fenicia occidental, concretamente *Baria* (Villaricos, Almería) en el contexto de la Segunda Guerra Romano-Cartaginesa y de la posterior conquista romana por un personaje tan relevante en la historia de la ciudad latina como fue el general Publio Cornelio Escipión, futuro *Africano*. Como bien expone en su prólogo el profesor López Castro, la identificación de la información que aportan las fuentes clásicas en el registro arqueológico constituye una gran dificultad de la investigación a priori, pero en el momento en el que es posible, se ofrece como una oportunidad sin igual para el conocimiento metodológico y científico del registro arqueológico y su contextualización.

Otro elemento importante en este estudio es la oportunidad que brinda el conocimiento de un hecho histórico para continuar con la serie de publicaciones de las excavaciones en la ciudad, intitulada *Baria*, dirigidas por el citado profesor López Castro (López Castro, Martínez Hahn Müller, Moya Cobos, Pardo Barrionuevo 2011). En ese sentido, la publicación de este libro ofrece a la investigación una oportunidad excepcional para conocer la organización económica de la ciudad de *Baria* en el contexto de la presencia bárquida en la ciudad, pero además, su proyección hacia el Mediterráneo como puerto comercial y como enlace hacia la *Bastetania*.

Este trabajo se organiza en cinco capítulos diferentes, en los que se trata la metodología empleada (primero), la contextualización del periodo estudiado (segundo), la información literaria (tercero), las excavaciones y material arqueológico (cuarto) y el úl-

¹ Recensión recibida 9-4-2015 y aceptada el 16-9-2015

² No se menciona la obra de Remedios, Prados y Bermejo (2012) o el libro-catálogo de la exposición de Aníbal en el Museo Arqueológico Regional de Madrid, en Alcalá de Henares, editado por el profesor Manuel Bendala e intitulado "Fragor Hannibalis. Aníbal en Hispania". Estas obras son posteriores a la publicación del trabajo de Martínez Hahn Müller, por lo que es imposible que aparezcan citadas en la obra. Sin embargo, creemos necesario señalarlas aquí por relación temática.

timo dedicado a la sociedad, la economía y la religión (quinto). En último lugar, un capítulo dedicado a las conclusiones en las que el autor detalla cuáles son los aporte de este estudio a la investigación y al conocimiento científico actuales.

El primer capítulo (*Metodología*, pp. 13-15) está dedicado a exponer detalladamente cuáles son las hipótesis que a priori el autor se plantea para desarrollar su investigación. La toma romana de una ciudad identificable con *Baria* es el punto de partida de este trabajo y que un episodio de este calado debería de haber dejado evidencias en el registro arqueológico (pág. 13). Esta hipótesis inicial conduce a la presentación de los elementos de análisis principales de estudio como son las fuentes literarias, el registro arqueológico y el registro numismático.

El segundo capítulo de este libro (*La ciudad-estado fenicia occidental de "Baria" y la Segunda Guerra Romano-Cartaginesa. Contextualización arqueológica e histórica*) detalla, por un lado, la diferente actividad arqueológica que se ha llevado a cabo en la actual Villaricos, desde su identificación a mediados del s. XIX a los inicios de la excavación entre 1890 y 1932 por Luis Siret; el estudio del material de la necrópolis por Miriam Astruc (1951); las excavaciones de María José Almagro Gorbea en la necrópolis y el Cerro de Montroy (1975-1982). Ya entrados los ochenta se efectuaron otras excavaciones como el sondeo de Ripoll (1984) o las campañas de Olmo Enciso y Suárez Márquez (1986). Continuada fueron las excavaciones de López Castro y Alcaraz (1987-2003) y la de Morales Sánchez (2004) ya en nuestro siglo. Por último, hasta 2007 se han podido constatar otras intervenciones como las de Rubio Rubio (2005) y Valero Cambronero (2006)³. Además de las excavaciones, también se han efectuado diversos estudios de materiales, principalmente por el equipo de la Universidad de Almería, dirigido por López Castro y que se detalla ampliamente en este trabajo. A partir de toda esta información se detalla la entrada en la historia de la ciudad con la presencia fenicia en el s. VIII a. C. y la fundación de la ciudad en torno al s. VII a.C. hasta la conquista del reino nazarí en el s. XV. Pero principalmente, el objeto de estudio es este trabajo es sobre todo el desarrollo de la Segunda Guerra Romano-Cartaginesa, momento que dedica la segunda parte del capítulo.

El tercer capítulo (*Ecos del final de la Guerra de Haníbal en "Iberia". La información literaria sobre la conquista de roma de "Baria"*, pp. 33-43). En él se estudian los diferentes autores romanos altoimperiales que mencionan la toma romana de la ciudad fenicio-púnica de *Baria*. El primero de estos autores es Valerio Máximo en su *Dicta y facta memorabilia* (II, 7, 1a), donde se hace mención al templo existente y a las murallas de una ciudad llamada *Badía*. El segundo de estos autores es Plutarco de Queronea. En su *Máxima de reyes y generales, Escipión* (3), *Morales* (196 B), existen sendos capítulos de-

³ Estas últimas fechas no hacen referencia a publicaciones, sino a años de excavación.

dicados a Publio Cornelio Escipión, donde se hace referencia a una ciudad, *Bacia*, con un templo dedicado a Afrodita (Astarté o Tanit) y un asalto en torno a tres días. La tercera mención es la de Aulo Gelio (*Noches áticas*, VI, 1, 8-11) donde se menciona una ciudad Hispana, estratégicamente ubicada y defendida y que contaba con un bastión, el cual fue tomado al asalto en tres días. Según el análisis de estas fuentes, tras identificar la ciudad mencionada con *Baria*, el autor opta por dar como fecha válida para la rendición a Roma el 209 a. C.

El cuarto capítulo (*Desenterrando el asalto y toma de "Baria" por parte de Publio Cornelio Escipión. Testimonios arqueológicos de la conquista romana de la ciudad*, pp. 45-126) está dedicado a identificar y estudiar la unidad estratigráfica (UE 40 en el libro). Una vez identificada, el autor se centra en estudiar los restos materiales que se puedan asociar a un nivel de destrucción en una larga y detallada catalogación y dibujo de cerámicas (pp. 64-119). También se contrastan los materiales hallados en esta unidad con los que se conocen en otros contextos fechados en la época de la presencia bárquida en la Península Ibérica y la Segunda Guerra Romano-Cartaginesa, es decir, Finales del III s. a.C. Por último, se detalla el hallazgo por Siret de una fosa de enterramiento sin ajuar y que podría pertenecer al asalto romano, dado que un cráneo muestra señales de violencia y los cuerpos sin vida serían enterrados sin seguir sus rituales, concretos en el mundo fenicio-púnico y que incluirían la cremación.

El quinto y último capítulo (*No solo de la guerra vive el hombre. Sociedad y economía en "Baria" en época bárquida* pp. 127-148). Este capítulo se constata arqueológicamente la reorganización del territorio durante la hegemonía cartaginesa en la ciudad con el fin de mejorar la producción de alimentos, bien por la necesidad de exportar para obtener beneficios, bien con el fin de suministrar víveres a las tropas acantonadas en la ciudad. Como puerto, *Baria* seguiría manteniendo una importancia secular en el comercio con el Mediterráneo Oriental, como constata la amplia presencia de cerámicas áticas del el s. VI a. C. y el aumento de otras de origen griego diferentes (samias, rodias), pero lo que también es constatable es la paulatina presencia de importaciones cartaginesas y del Mediterráneo Central, muestra de la implantación hegemónica cartaginesa en el comercio y en las relaciones internacionales del mundo fenicio-púnico de Occidente. Sin embargo, tampoco hay que olvidar la importancia de esta ciudad como centro redistribuidor hacia el interior de la Península, cuyas cerámicas iberas, han quedado reflejadas en gran número de ejemplares en el registro arqueológico. En cuanto a la religión, un hallazgo de terracotas extramuros, utilizadas posiblemente como exvotos, en una *favissa* que podría ligarse a un culto rural a *Astarté/Tanit*, y la identificación en el culto urbano, en la llamada "acrópolis" por Siret, de un templo dedicado a Astarté, reflejaría la dualidad de cultos en la ciudad, sobre todo en este último caso como mencionaban

las fuentes. La última parte de este capítulo estudia las monedas de bronce identificadas con la ceca existente en *Baria*, sobre todo en relación a la aparición de una incipiente economía monetaria en la ciudad, al entrar en la órbita cartaginesa, con el fin de poder sustentar los contingentes militares cartagineses en la Península Ibérica, o para sufragar la necesidad de mayores importaciones. Esta acuñación de moneda es vista por el autor como una forma de evidenciar una cierta autonomía económica respecto de Cartago, como hiciese *Gadir* y *Sex* y que se justificaría por el orientalismo de su decoración en esta época con una *Astarté* a derecha, tocada con un *klaft* o turbante y dos cuernos, rasgos que la identificarían también con Isis/Hathor. En el reverso, palmera con frutos, que podría verse en relación con los símbolos de Tiro, indicando así su relación con la ciudad fenicia fundadora. En los divisores, se mostraría un *uraeus* con disco solar flanqueado por dos cobras en anverso y la palmera con frutos en el reverso. De nuevo serían elementos iconográficos orientales con los que se mostraría una cierta independencia, al menos formal de *Baria*.

En el capítulo de conclusiones el autor muestra con acierto los exitosos resultados en sus hipótesis iniciales: identificación de un hecho histórico narrado por las fuentes en el registro arqueológico y la oportunidad de acercarse a este desde una metodología concreta para obtener una serie de resultados que avalen la información dada por las fuentes literarias. Así, lo que en un momento pudiera parecer un trabajo de difícil consecución ha resultado ser exitoso por la interesantísima información que nos aporta el registro arqueológico para conocer el contexto de la presencia bárquida en la Península Ibérica y, en concreto, en una ciudad fenicia como *Baria*. Y como se indicaba en el prólogo, qué mejor recompensa a un trabajo bien hecho que su publicación.

Se cierra este libro con la sección bibliográfica (153-162) donde queda patente la gran labor documental que Martínez Hahn Müller ha llevado a cabo para este trabajo. No ya bibliografía general, sino detallada y actualizada para que su hipótesis no corriese el riesgo de quedar rebatida en debates posteriores y para poder contrastar las últimas investigaciones con su objeto de estudio.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO GORBEA, M. J., (1983): “Un depósito votivo de terracotas de Villaricos” en *Homenaje al profesor Almagro Bäsch*, Madrid, vol. II, 291-307.
- ASTRUC, M., (1951): “La Necrópolis de Villaricos”, *Informes y Memorias*, 10.
- BENDALA GALÁN, M., (2004): “Panorama arqueológico de la Hispania púnica a partir de la época bárquida”, en *Los cartagineses y la monetización del Mediterráneo occidental, Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 22, en EGEA VIVANCOS, A.; GONZÁLEZ BLANCO, A.; MATILLA SÉIQUER, A. (coords.), *El Mundo Púnico: religión, antropología y cultura material: actas del II Congreso Internacional del Mundo Púnico, Cartagena, 6-9 de abril de 2000, Estudios Orientales*, 5-6 Murcia, 2004).
- (ed.) (2012): *Fragor Hannibalis. Aníbal en Hispania*, Madrid, Museo Arqueológico Regional.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.; GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M. P., (1991): “Los bárquidas en la Península Ibérica”, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma.
- GONZÁLEZ WAGNER, C., (1999): “Los bárcidas y la conquista de la Península Ibérica”, *Gerión*, 17, 263-299.
- LÓPEZ CASTRO, J.L.; MARTÍNEZ HAHNMÜLLER, V.; MOYA COBOS L.; PARDO BARRIONUEVO, C. A., (2011): *Baria I. Excavaciones arqueológicas en Villaricos. La excavación de urgencia de 1987*, Almería.
- REMEDIOS, S.; PRADOS, F.; BERMEJO, J., (eds.) (2012): *Aníbal de Cartago. Historia y Mito*, Madrid, Polifemo.

Gabriel Maldonado López
 Universidad de Almería
 gml968@ual.es

MONTERO, S., (2012): *El Emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, UNED, Madrid, 360 p., 82 figs. [ISBN: 978-84-362-6394-7]⁴.

El autor del libro es reconocido como uno de los más importantes especialistas sobre la religión romana con los que contamos en estos momentos en el país, por lo que, en cierta forma, no es una sorpresa que el resultado que este estudio sea un obra que no desmerece a sus anteriores monografías sobre una materia tan distinta como es la adivinación en mundo clásico. Para adentrarse en una problemática tan poco tratada dentro de la Historia de las Religiones, como es la relación entre emperador romano y los ríos, el autor va dirigiéndose desde lo general a lo más concreto a lo largo de 3 capítulos sucesivos, en los que, sin embargo, se van repitiendo una serie de temáticas comunes como la de la tensión entre el pragmatismo romano y las cortapisas —o posibilidades— que las concepciones religiosas e ideológicas le impusieron, u ofrecieron, a lo largo de toda la historia de Roma.

La obra evita caer en lecturas simplificadoras o en el esquematismo y desde el primer capítulo hace un repaso del denso corpus de datos que sobre la sacralización de los cursos de agua (fuentes, manantiales, ríos) en el mundo grecorromano nos ofrecen las distintas fuentes (literarias, epigráficas, numismáticas o iconográficas), haciendo de paso ocasionales incursiones en el mundo provincial o bárbaro que muestran la inmensa variedad de matices (de lo religioso a lo político) que la sacralidad acuática muestra en la Antigüedad: desde la hidromancia a la prosperidad de los campos. Especial desarrollo adquiere el tema del río como frontera no solo en un sentido político-administrativo, sino sobre todo simbólico y religioso, observándose la profunda continuidad que la idea del curso fluvial como elemento divino o límite sagrado tiene dentro del mundo romano, y asimismo como las viejas concepciones del derecho auspicial seguirán actuando aun dentro de la maquiavélica vida política de la Roma Republicana o Imperial. Al respecto es remarcable el estudio que se hace de las tensiones entre el expansionismo romano y la idea de los ríos como barrera establecida por la divinidad y por tanto *a priori* infranqueable, y de cómo a partir de este *topos* se entreteje un juego de presagios, o acontecimientos naturales interpretados como tales *a posteriori*, que situados en el momento de cruzar el cauce sirve como refrendo o sanción negativa, ordálica, a los intentos de alterar ese orden establecido, convirtiéndose según los casos en una validación del destino ecuménico del estado romano, o en otros en una mera muestra de *hybris*. De igual manera en cuanto divinidad personificada el río podía actuar también favoreciendo a uno u otro bando; a Roma o a sus adversarios, lo cual le hacía tanto susceptible de *evocatio* como de ser exhibido en efígie entre los cautivos durante el *triunfum*. La relación ambivalente

⁴ Recensión recibido 15-11-2014 el y aceptada el 12-2-2015.

con los cursos de agua se trasluce asimismo en cuestiones más técnicas como las propias obras hidráulicas (puentes, canalizaciones, etc.) que unían en sí las cuestiones más prácticas con la no menos apremiante necesidad de evitar el sacrilegio contra las divinas aguas.

El papel ideológico del cruce del río es desarrollado *in extenso* en el segundo apartado del libro en el que se analizan los múltiples casos de paso de cursos fluviales protagonizados por los emperadores romanos. Montero parte de estudios previos como los de Desnier o Briquel (Briquel & Desnier, 1983; Desnier, 1995) -ambos desde una óptica indoeuropea- observando cómo el acto de atravesar la corriente se convierte en una prueba de la legitimidad del soberano o de sus proyectos militares y políticos. Dicho *topos* es observado tanto desde el punto de vista de las prescripciones rituales previas y necesarias al paso (sacrificio, consultas oraculares, etc.) como, nuevamente, de los distintos presagios y prodigios que espontáneamente aconsejan o disuaden de atravesar el vado, así como del propio comportamiento de las aguas en el momento de atravesarlas entendido igualmente como signo ominoso o favorable. El autor enlaza magistralmente el análisis de la dimensión religiosa con los aspectos militares e ideológicos de la propaganda imperial, en la que la erección de puentes constituye no solo una muestra del dominio técnico sino también ideológico sobre la naturaleza, el territorio o la barbarie de los pueblos enemigos. Representaciones tan conocidas como las de la columna de Trajano o Marco Aurelio son analizadas al respecto junto con documentos menos conocidos como el plomo de Lyon, mostrando la persistencia de los patrones ideológicos relacionados con el paso triunfal de las aguas a lo largo de toda la historia imperial romana. Significativas son también observaciones como que la preferencia de puentes de obra o piedra sobre los de barcas, que observaban en ocasiones los generales romanos, sea entendida no solo en base a una mayor solidez de la construcción sino, sobre todo, como un medio más apropiado para exhibir la *dignitas* diferencial romana. No deja de detenerse la obra, por otro lado, en cuestiones más cotidianas como las distintas formas de vadear o atravesar corrientes, la importancia militar de los ríos en las distintas campañas o los distintos casos de viajes fluviales de emperadores romanos, así como las diversas motivaciones (militares o propagandísticas) que había detrás de ellos.

Finalmente en la última sección de la obra se afronta un estudio de caso de las relaciones entre el emperador y dos ríos concretos: el Tíber y el Nilo. El autor centra su atención en el problema de los desbordamientos de ambos ríos, haciendo un completo repaso, emperador por emperador, de cómo las crecidas catastróficas, en el caso del Tíber, o la no menos negativa ausencia de ellas, para el río egipcio, fueron utilizadas políticamente en cada momento. Es especialmente sugerente el análisis que el autor realiza de la manipulación que Octavio hará de la inesperada inundación del Tíber, que

se había producido poco antes de recibir su título de Augusto, convirtiendo, como ocurriría ya con el célebre *sidus iulius*, un signo *a priori* desfavorable en benéfico. No menos novedosa es la interpretación que ofrece el autor al vincular el propio signo zodiacal con el que Augusto se hará representar (Capricornio) con la fecha de esa crecida del Tíber ocurrida en el 27 a.C. (p. 275-9). Al mismo tiempo al estudiar los desbordamientos del río romano se pasa revista a las labores de ingeniería promovidas desde el estado para evitar sus desastrosos efectos, y cómo estas soluciones técnicas chocaron nuevamente con las prescripciones religiosas, fenómeno que es observado a través de los distintos conflictos que se establecerán entre los *curatores alvei* encargados de las labores de saneamiento y control de las orillas ribereñas y los *decemviri sacris faciendii* custodios de los libros sibilinos y, por tanto, intérpretes de los *prodigia*. La oposición entre estos dos *collegia* (civil y religioso) servirá frecuentemente de escenario a las tensiones soterradas entre el poder imperial y el Senado.

La obra en resumen es un acabada pieza rica en matices y erudición que más allá de la mera monografía sobre historia de las religiones podríamos describir como un auténtico ejemplo de historia cultural, en torno a un tema de interés, no ya solo para el clasicista sino, si se nos permite el excurso intempestivo, también para el arqueólogo ocupado en regiones más exóticas al Mediterráneo, habida cuenta del interés -y abundante bibliografía- que el problema de los llamados “depósitos acuáticos” de carácter ritual ha suscitado entre los protohistoriadores (Bradley, 1990, Ruíz Gálvez, 1995) o incluso más recientemente entre los antropólogos (Testart, 2013) europeos durante las últimas décadas. En este sentido no cabe duda de que el libro de Montero Herrero constituye también para ellos un magnífico *tertium comparationis* susceptible de unirse a las fuentes textuales (antiguas y medievales) sobre el mundo “bárbaro”, o al propio registro arqueológico y que viene a enriquecer perspectivas sobre nociones como las de “frontera”, “liminaridad” o “sacralidad” que están tan presentes en las últimas interpretaciones que de este tipo de fenómenos nos ha ofrecido buena parte de la investigación actual. Con todo y sin desmerecer la valía de la obra debemos señalarse igualmente algunos detalles gráficos, no objetables al autor, pero que afean desgraciadamente la edición: como es la escasa calidad o visibilidad de algunas imágenes, resultado del recurso a internet como fuente de las mismas, como muestran palmariamente 2 fotografías de la columna de Trajano, con unas indisimuladas “marcas de agua” (p. 245). Detalles que repetimos no influyen en la evidente calidad y profundidad del propio texto pero que esperamos sean subsanados en futuras ediciones del mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- BRADLEY, R., (1990): *The Passage of arms: an archaeological analysis of prehistoric hoards and votive deposit*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BRIQUEL, J. L.; DESNIER, J. L., (1983): "le passage de l'Hellespont para Xerxes" *BAGB*, 1, 22-30
- DESNIER, J. L., (1995): *De Cyrus le Grand à Julien l'Apostat. La Passage du Fleuve. Essai sur la légitimité du souverain*, Paris
- RUÍZ-GALVEZ, M., (1995): *Ritos de paso y puntos de paso. La ría de Huelva en el mundo del Bronce Final europeo*, Complutum, extra Nº 5, Univ. Complutense, Madrid.
- TESTART, A., (2013): *Les armes dans les eaux. Questions d'interprétation en archéologie*, Errance, París

Marcial Tenreiro Bermúdez
UNED
mtenreiro@yahoo.es

NORMAS DE PUBLICACIÓN

1-Todos los autores deberán enviar sus trabajos originales con anterioridad al 31 de Octubre de cada año a la dirección de correo siguiente: articulos@herakleion.es Así mismo, cada trabajo podrá ir ilustrado con el número de imágenes que el autor considere pertinentes, siempre y cuando las mismas estén justificadas. Estas imágenes deberán ser enviadas en archivo aparte junto con su pie de foto, en un formato jpg, una resolución mínima de 600 ppp. y la indicación ideal de su ubicación en el texto. La dirección de la revista garantiza que en la medida de lo posible intentará ubicar las imágenes en los lugares indicados por el autor. Los trabajos deberán ser remitidos en formato Word, tamaño de letra 12, times new roman, con interlineado sencillo.

2-Las lenguas admitidas para la publicación de trabajos en la revista Herakleion son: cualquiera de las lenguas oficiales del Estado español, inglés, alemán, francés, italiano y portugués, en caso de especial interés científico la dirección de la revista podrá considerar la publicación de artículos remitidos en lenguas diferentes a las indicadas.

3-Todos los artículos deberán ser acompañados de un resumen en el idioma original del trabajo, así como de otro en cualquiera de los idiomas aceptados por la dirección de la revista. También deberán figurar al pie de estos resúmenes un mínimo de 4 palabras clave en la lengua de cada uno de ellos.

4-Los autores deben identificarse en archivo aparte con su nombre completo, filiación institucional y una dirección de correo electrónico para poder contactar con ellos.

5-Sistema de arbitraje. La revista remitirá acuse de recibo de los artículos recibidos. Los artículos serán remitidos a especialistas externos de reconocido prestigio en la materia, quienes de forma totalmente anónima evaluarán los trabajos sin conocer la autoría de los mismos. Remitiendo las correcciones y sugerencias que consideren pertinentes para su publicación. El autor estará obligado a adaptar el texto a estas exigencias o a argumentar con criterios científicos la no inclusión de las mismas como requisito indispensable para la aceptación definitiva del artículo.

6-El sistema de cita bibliográfica se puede realizar mediante nota a pie de página o a través de insertar entre paréntesis en el texto el apellido del autor, el año de publicación del trabajo referenciado y la página o páginas a las que se hace referencia, en caso de ser monografías. Aunque estas son las preferencias de la dirección de la revista,

ofrecemos libertad en este apartado siempre y cuando el sistema de cita se mantenga homogéneo a lo largo de todo el trabajo. Cuando se cita literalmente frases completas habrá de hacerse entrecomillado y en cursiva. Las palabras en latín o griego figurarán en cursiva para destacarlas sobre el resto del texto.

7-Todos los trabajos deberán ir acompañados de una bibliografía al final del texto. En ella deberán constar todas las referencias utilizadas para la elaboración de los mismos, mediante el siguiente sistema:

-artículos: BROWN, P. (2000): "The study of elites in Late Antiquity", *Arethusa*, 33.3, 321-346.

-monografías: KRISTIANSEN. K. (2001): *Europa antes de la historia*, Península, Barcelona.

-contribuciones de obras conjuntas: COARELLI, F. (1996): "La romanización de Umbría", en BLÁZQUEZ, J.M. & ALVAR, J. (eds), *La romanización en Occidente*, Madrid, 57-68.

8-Los autores son los únicos responsables del contenido de los artículos. Asimismo, la revista mantendrá los derechos que la ley ampara sobre sus trabajos.

9-Las reseñas o recensiones se dedicarán al análisis de libros recientemente publicados relacionados con la temática de la revista. Deberán ajustarse al siguiente encabezamiento: DETIENNE, M. (2007): *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Madrid, Ed. Akal, 170 pp. [ISBN: 978-84-460-2463-7].