

Cómo citar este artículo / How to cite this article: Fernández Sutilo, L. (2023). Expresiones de la ritualidad funeraria en la ciudad de *Onoba*. De las realidades previas a la normalización del rito. *Lucentum*, XLII, 135-150. <https://doi.org/10.14198/LVCENTVM.22511>

Expresiones de la ritualidad funeraria en la ciudad de *Onoba*. De las realidades previas a la normalización del rito

Expressions of the funerary rituality in the city of *Onoba*. From the realities previous to the normalization of the rite

Lucía Fernández Sutilo, lucia.fernandez@dhga.uhu.es, <https://orcid.org/0000-0002-8586-497X>, Universidad de Huelva, España

Recepción: 18/04/2022

Aceptación: 15/11/2022

Resumen

Más allá de las tipologías sepulcrales, es en el campo de la ritualidad donde es posible apreciar con mayor nitidez la lucha interna que tuvieron los habitantes de la ciudad ante la tesitura de tener que elegir entre mantener su rosario de creencias previas, o bien adaptarse a la normalización del rito que fue imponiéndose como resultado de la conquista romana. Aun cuando la mayor parte de la extensión de las necrópolis de esta ciudad nos es aún desconocida, las evidencias que ya han visto la luz, así como los estudios que se comienzan a realizar a este respecto, muestran una realidad funeraria mucho más compleja de lo esperado, llena de matices que sólo pueden ser entendidos si no olvidamos que su historia no se inicia con la llegada de Roma.

Esta realidad fruto de la construcción de una identidad cultural propia y única, nacida tras los primeros contactos con el Imperio Romano gracias a la configuración de una realidad híbrida en la que se tomaron aspectos de la cultura fenicia y púnica/turdetana previa, y la romana posterior. Tal es así, que esa nueva construcción funeraria no tuvo ningún reparo en demostrar su romanidad a nivel visual mediante la adopción de las tipologías sepulcrales más representativas del Imperio Romano, o en la organización topográfica de las necrópolis dentro de ese escenario de representación y juego de poder en el que se convirtieron, pero que se guardó para sus rituales y creencias, muchas más íntimas y con las que se era más permisivas, ciertas pervivencias que entroncaban con ese pasado.

En definitiva, en este artículo se presenta la manera en la que la sociedad del momento configuró su identidad cultural, así como su progresiva normalización durante el transcurrir de los años.

Palabras claves. *Onoba*; necrópolis; ritual; *funus*; tipologías sepulcrales.

Abstract

Beyond sepulchral typologies, the field of rituality is where we can more clearly appreciate the internal struggle of the inhabitants of the city, who had to choose between keeping their previous set of beliefs, or adapting to the normalization of the rite imposed by the Roman conquest. Although most of the extension of the necropolis of this city is still unknown, current discoveries and studies suggest a much more complex funerary reality than expected, full of nuances that can only be understood if we do not forget that its history did not begin with the Roman conquest.

This reality is the result of the construction of a unique cultural identity, born after the first contacts with the Roman Empire thanks to the configuration of a hybrid reality that included aspects of previous cultures, such as Phoenician and Punic/Turdetans, as well as Roman ones. Proof thereof is the fact that this new funerary construction had no problem showing its Roman nature on a visual level by adopting the most representative sepulchral typologies of the Roman Empire. Also in the topographical organization of the necropolises, which became a scenario of representation and game of power. Certain pervasive elements linked to the past were kept for rituals and beliefs, which were much more intimate and permissive.

In conclusion, this article presents the way in which the society of the time shaped its cultural identity, as well as its progressive normalization over the years.

Key words. *Onoba*; necropolis; ritual; *funus*; sepulchral typologies.

Financiación: Este artículo se adscribe al siguiente proyecto de investigación: «Las necrópolis portuarias del sureste hispano. Escenarios de representación política, social, económica y religiosa» (CEIJ-O13) (Proyectos Jóvenes Investigadores CEIMAR 2020). Igualmente esta contribución se enmarca dentro del Centro de Investigación en Patrimonio Histórico, Cultural y Natural (CIPHNCN) de la Universidad de Huelva.

Copyright: © Lucía Fernández Sutilo, 2023.



Este es un documento de acceso abierto distribuido bajo los términos de una licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN

Las numerosas intervenciones arqueológicas llevadas a cabo en la ciudad histórica de Huelva han permitido que a día de hoy conozcamos pequeñas ventanas de al menos tres de las necrópolis que configuraron sus *suburbia* en época romana (Fig. 1). De ellas, la mejor conocida, por ser la más intervenida, es la septentrional (Fig. 2), ubicada en la manzana que queda delimitada por las calles Plácido Bañuelos, San Andrés y Plaza de San Pedro. Menos investigada se encuentra el área cementerial meridional, la cual además parece encontrarse más arrasada al localizarse sobre una antigua zona de marisma desarrollada a lo largo de la actual calle Vázquez López (Fig. 2). Cierran el conjunto las escasas evidencias pertenecientes a la necrópolis oriental, provenientes, en su mayor parte, de los hallazgos fortuitos acaecidos durante el desmonte del Cabezo de la Esperanza entre las décadas de los 60-70 (Fig. 2), a los que se unen los restos recuperados durante la pequeña intervención realizada a finales de los 90 en el entorno.

Pese a lo discontinuo de este panorama, creemos que los restos constatados son lo suficientemente significativos como para poder aventurar algunas conclusiones sobre su configuración ritual.

2. ¿FUNUS HEREDADO, REVITALIZADO O REINVENTADO?

Las evidencias arqueológicas funerarias correspondientes al periodo republicano se caracterizan tanto por una

escasa monumentalidad, como por una limitada representatividad; concretamente, éstas se limitan a varios enterramientos en fosa, carentes de ajuar, documentados en la necrópolis septentrional (Fernández Sutilo, 2020: 70); a los que se unen una urna cineraria recuperada en el Cabezo de la Esperanza, datada por sus excavadores entre los siglos IV-III a. C. en función de los elementos cerámicos recogidos entre sus tierras de amortización (Garrido y Orta, 1966: 211-213).

Esta falta de monumentalidad para los primeros momentos de dominación creemos que pudo deberse a la ausencia de un programa arquitectónico de entidad, fruto de la escasa llegada de contingentes itálicos durante estos primeros momentos en los que aún no se había terminado de configurar la explotación de los principales pilares económicos del *territorium*: la metalurgia, la producción agrícola y las salazones. Junto a ello presuponemos que entre las élites indígenas turdetanas debió producirse un lento proceso de autoafirmación¹, por el cual estos mandatarios, cuya tradición funeraria es mal conocida hasta la fecha debido al estado actual de la investigación (Escacena Carrasco, 1987: 295-296; Belén y Escacena, 1992; Escacena Carrasco, 2000: 220; 2011: 165), se vieron ante la tesitura de tener que aunar sus necesidades y la asimilación de signos y expresiones traídas por los colonos itálicos y romanos, en busca de un hibridismo que les permitiese hacerse con la ciudadanía romana (López Castro, 1995). Es esta una afirmación que genera un punto de inflexión en nuestra investigación, ya que como veremos a continuación, el mundo funerario de la ciudad de *Onoba* está plagado de localismos, un hecho que resulta



Figura 1: Localización de la antigua ciudad romana de *Onoba* (Huelva, España)

1. Las expresiones funerarias púnicas también nos han sido esquivas hasta la fecha si exceptuamos la urna localizada en

altamente contradictorio cuando no tenemos elementos funerarios que demuestren una clara continuidad desde momentos púnico/turdetanos² anteriores.

En este sentido, y con el fin de plantear algunas hipótesis sobre esta paradigmática evolución funeraria, debemos realizar una breve introducción sobre la realidad política y cultural existente a la llegada de los primeros colonos romanos. A nivel político y administrativo, la acción púnica entre los siglos V-IV a. C. supuso una importante reordenación del territorio onubense con el objetivo de alcanzar una mejor vertebración económica de mismo, especialmente a partir del siglo III a. C., cuando se puede hablar de una auténtica «refundación» a manos de los Barca (Bendala Galán, 2015a: 245). En esta línea las ciudades de la campiña que se vieron involucradas fueron *Onoba*, *Ilipla* y *Tejada la Nueva*; todas ellas herederas de un mismo horizonte cultural fraguado en época colonial tartésica. La primera de ellas destacó por su capacidad portuaria para la salida de minerales (Ferrer Albelda, 2004: 291; Toscano Pérez, 2009: 164), así como por la capacidad salazonera de sus costas con establecimientos como *La Tiñosa* (Belén y Fernández-Miranda, 1980: 280) o *Aljaraque* (Campos y Gómez, 2001: 148), donde la población semita dejó su impronta en construcciones defensivas de origen oriental como la muralla de época bárquida constatada en la Plaza de San Pedro, o en sus sistemas productivos (Campos Carrasco, 2011: 96; Toscano Pérez, 2013: 177).

Ilipla, por su parte, resultó crucial para los planes bárquidas, tanto por su potencialidad agrícola, como por el control que ejercía sobre las principales vías de comunicación encargadas de la redistribución de minerales, siendo posible observar una fuerte presencia semita en ella a partir de la técnica oriental empleada en parte de sus construcciones defensivas (Droop, 1925; Ferrer Albelda, 2004: 293; Toscano Pérez, 2009: 162), así como en los estratos de incendio detectados en la zona conocida como *Desembarcadero* de fines del siglo III a. C., los cuales han sido relacionados con la Segunda Guerra Púnica y la ofensiva final romana sobre las ciudades aliadas de los cartagineses (Pérez *et al.*, 2000; Ferrer Albelda, 2004: 293; Toscano Pérez, 2009: 161).

En último lugar *Tejada La Nueva* –*Ituci*– fue fundada en el siglo IV a. C. con la población procedente de *Tejada la Vieja* (Fernández Jurado, 1987b: 180; Ferrer Albelda, 2004: 294; Toscano Pérez, 2009: 127), con el objetivo de ejercer de centro acumulador y redistribuidor del mineral bajo la nueva política de redistribución y control del territorio por parte de los Barca.

No obstante, pese a este control administrativo, sí nos centramos en cuestiones étnicas el panorama se



Figura 2: Localización de los tres suburbios documentados hasta la fecha en la ciudad de *Onoba*

torna mucho más complejo. Autores como E. Ferrer y F. García (Ferrer y García, 2002; García Fernández, 2002) defienden que en lo que se conoce territorialmente hoy día como Turdetania no existió una única realidad étnica, en su lugar lo que los autores grecolatinos encontraron fue un conglomerado poblacional formado por bástulos (llamados púnicos), celtas y turdetanos (herederos de los tartesios). Eso significa que el término «Turdetania» que nos ha sido legado por la historiografía hace referencia a un etnos o realidad creada por la etnografía helenística para simplificar una situación mucho más compleja, posiblemente concebido para englobar bajo un mismo calificativo a un grupo poblacional que aunque heterogéneo, enmarcaba una comunidad con características comunes que a ojos del elemento foráneo pudieron formar parte de un todo mayor (García Fernández, 2003: 111-116). En palabras de G. Ruiz Zapatero (2001: 79) «un mosaico de pueblos con algunos rasgos comunes, entre los cuales las lenguas y las costumbres debieron ser mejor percibidas por los ojos mediterráneos».

En relación con esta última idea, creemos que es precisamente en la órbita de las creencias religiosas, incluyendo las funerarias, donde quizás se puedan rastrear con más claridad esos indicadores étnicos comunes: las necrópolis, los elementos religiosos –con especial incidencia en las monedas–, y los lugares de

el Cabezo de la Esperanza, cuya datación no está exenta de polémica debido al hecho de haberse perdido los materiales que se emplearon para ello.

2. Entiéndase este último concepto bajo una óptica exclusivamente cronológica.



Figura 3: Santuario protohistórico de Méndez Núñez (Fotografía: archivo del Museo Provincial de Huelva)

culto (Ferrer y Álvarez, 2009: 219), ya que es éste uno de los momentos en que el individuo hace uso de una serie de costumbres compartidas entre los suyos, los más próximos o allegados culturalmente.

En lo que respecta al primero de estos rasgos, determinados aspectos como la superestructura y la infraestructura de las tumbas, así como el ritual y el ajuar funerario, han resultado claves como elementos de alto valor identitario a través de los cuales poder rastrear una importante evolución desde las áreas sepulcrales fenicias arcaicas a las púnicas/turdetanas (Ferrer y Álvarez, 2009: 219). No obstante, en nuestro caso, y pese a tratarse de una investigación sobre cuestiones funerarias, nos vemos obligados a pasar de puntillas por este indicador al no contar con las suficientes evidencias que aúnen sin solución de continuidad las necrópolis tartésicas de la Joya y el Parque Moret con el mundo funerario romano.

Sin adentrarnos en el intenso debate en el que se encuentra inmersa la zona del suroeste peninsular entre los que defienden por un lado que a partir de finales del siglo VI a. C., los únicos enterramientos practicados en esta zona fueron los correspondientes a los púnicos llegados a la Península a finales del siglo V a. C. (Escacena Carrasco, 1992: 334); y de otro, los partidarios de la existencia de un cierto hibridismo de prácticas rituales mantenidas desde época colonial a la postcolonial, como la constatada en los diferentes órdenes de la vida (economía, estructura social, organización política, tecnología, universo religioso o escritura) (Almagro Gorbea, 1993-1994; Bendala Galán, 1992: 21; 1994: 67); lo cierto es que esa continuidad funeraria, en ninguna de sus dos posibles vertientes, se aprecia con claridad en nuestro territorio, donde realmente parece existir, al menos de momento, un *hiatus*

funerario entre el siglo VI a. C. y la llegada de los romanos, salvo quizás, como ya hemos comentado, por la urna constatada en la década de los 60 en el Cabezo de la Esperanza³.

En este sentido nos planteamos la posibilidad de que la necrópolis oriental sea la más arcaica de las tres constatadas en *Onoba*, dado que en ella parece que se practicaron deposiciones en urnas de tradición púnica desde al menos el siglo IV a. C. hasta momentos altoimperiales⁴. A este aspecto tipológico se une su

3. Este cabezo es uno de los pocos existentes en la ciudad de Huelva que aún no ha sido desmontado a causa de la presión urbanística, lo cual nos suscita un enorme interés de cara a desentrañar este posible debate.

4. En la ciudad de *Gades* se puede diferenciar entre las urnas de tradición turdetana, similares a las utilizadas en *Corduba* como recipientes funerarios, y las púnico-gaditanas. Este último grupo, de las que serían herederas los contenedores de la necrópolis oriental de *Onoba*, se definen en líneas generales por no presentar asas, pero sí un cuello desarrollado, boca ligeramente abocinada, y labio colgante de desarrollo vertical, nunca triangular o redondeado como en las turdetanas (López de la Orden, 2003: 112-113). En la mayoría de los casos no presentan decoración, y cuando la tienen, no reproducen los motivos clásicos de tradición «turdetana», sino los propios de la cultura «púnico-gaditana», restringida a bandas finas pintadas, casi siempre monocromas, no gruesas, ni en combinación bicolor (López Rosendo, 2010: 170). En función de esta clasificación, determinados investigadores han planteado que las urnas turdetanas presentes en las necrópolis de Cádiz se relacionan con el transporte de productos agropecuarios desde la campiña a la necrópolis, los cuales serían consumidos durante la celebración de los rituales y banquetes fúnebres, mientras que las púnicas-gaditanas serían utilizadas como recipientes funerarios (López Rosendo, 2010: 160).

ubicación sobre el mencionado cabezo, desde donde se controlaría visualmente toda la zona portuaria y factorías de salazones. Esta localización nos ha llevado irremediabilmente a reflexionar sobre el profundo espíritu marítimo, comercial y pesquero que debió definir a los habitantes de esta época de transición, tal y como se ha planteado para otras ciudades y necrópolis de las costas gaditanas⁵ (Prados Martínez, 2011).

El panorama cambia completamente si nos centramos en los aspectos rituales y los lugares de culto, segundo y tercer indicador identitario, dado que desde época colonial hasta los primeros contactos con el mundo romano queda constatada la existencia de cultos orientales en nuestra ciudad y *territorium*. De los primeros momentos de contacto entre la población indígena y fenicia existen evidencias que ponen de manifiesto la presencia de devociones al panteón clásico fenicio, tales como las figuras de los Reshef, o el denominado «vaso a chardon» de la necrópolis de la Joya, cuya carga simbólica ha sido relacionada con las atribuciones de la diosa Astarté. A nivel constructivo, la manifestación más importante se identifica con el edificio sacro de la calle Méndez Núñez (Fig. 3), donde fueron depositadas toda una serie de ofrendas que vendrían a apoyar la presencia de ese importante culto oriental, concretamente una pesa de plomo con forma de altar de tipología de piel de toro, un vaso zoomorfo para libaciones, y un epígrafe sobre cerámica, fechado en el siglo VI a. C., en el que se lee «GRTNN», identificado como el protegido de Tanit (Toscano-Pérez, 2009).

Para el paso del Hierro I al Hierro II se ha planteado una continuidad religiosa basada en el culto a los mismos dioses, tal y como se desprende de la Cabeza de Melkart hallada en la Isla de Saltés, y la continuidad del espacio sagrado de Méndez Núñez. Ya en el Hierro II, los últimos ejemplos visibles de la persistencia de esta religiosidad se manifiestan en el culto a Tanit del Pebetero del Terrón (Fig. 4), a Astarté en el anillo de Niebla (Fig. 5), a Melkart en su representación como Heracles en la cabeza helenística de San Pedro (Toscano-Pérez, 2009), o en el Hermerakles hallado en una villa romana de La Palma del Condado (Sillières, 1981: 412).

Idéntica situación se documenta en las emisiones monetales, utilizadas como vehículo de expresión a través del alfabeto, la metrología y las imágenes representadas, único soporte móvil para hacer propaganda y enviar mensajes a las poblaciones tanto internas como externas (García-Bellido y Blázquez, 2001: 55; Marín Martínez, 2011: 580). La principal

5. Tampoco debemos menospreciar los restos localizados en el yacimiento de La Atalayuela, calificado como necrópolis turdetana, de cuya prospección superficial se recuperaron abundantes sillares desplazados, urnas, cuencos, platos, ánforas y restos óseos en superficie (Guerrero y Gómez, 1999: 99 ss.), similar por tanto en su registro a las evidencias constatadas en la ciudad de Cádiz (Corzo Sánchez, 1992: 270; Ferrer Albelda, 2010: 84).



Figura 4: Pebetero del Terrón (Lepe) identificado con la diosa Tanit (Fotografía: Museo Provincial de Huelva)



Figura 5: Representación de la diosa Astarté en un anillo áureo recuperado en la ciudad de Ilipla (Fotografía: Museo Provincial de Huelva)

característica de todas las tipologías monetales de las ciudades onubenses es la combinación de imágenes antropomorfas, zoomorfas o vegetales, y símbolos astrales (Arévalo González, 2002-2003: 249), a través de las cuales se lograba mantener el aniconismo fenicio

(García-Bellido, 1991: 41). De entre todas estas representaciones iconográficas destaca el toro, identificado con la deidad Tīria Ba'al Hammon, emblema de la juventud y victoria. Es el dios dispensador de la lluvia, de la renovación de la naturaleza y fecundador principal (Marín Martínez, 2011: 583), en ocasiones identificado con Melqart (López Monteagudo, 1974: 241). Por su parte los astros, el sol⁶, la luna, las estrellas, las espigas y los crecientes se relacionan con los atributos de la diosa Tanit, tutelar de Cartago y pareja de la anterior deidad, considerada protectora de las cosechas y de la fecundidad (Marín Ceballos, 1987: 71-73; Marín Martínez, 2011: 583).

En líneas generales, las producciones monetales de las ciudades de la campiña reflejan un fuerte arraigo del culto a la triada púnica, representada por las deidades Ba'al Hammon, Melqart y Tanit, perviviendo incluso bajo la dominación imperial, en muchos casos a través del sincretismo nacido mediante la adopción por parte del panteón romano de aquellos atributos que podían asimilarse a sus creencias; manteniendo así bajo una nueva advocación religiosa el mismo significado, con el fin de que el mensaje siguiera siendo entendido por el resto de la población que no tenía motivos aparentes para cambiar de divinidades⁷ (Espejo Muriel, 2000: 215).

En definitiva, pese a la «falta de enterramientos», sí que creemos que se puede hablar de una notable continuidad de elementos religiosos muebles e inmuebles heredados culturalmente, los cuales debieron influir en la configuración de la conciencia religiosa de parte de

6. El culto solar también fue practicado en varias comunidades portuarias del Mediterráneo como divinidad tutelar de los navíos, caso de *Malaka* (Marín Martínez, 2011: 595).

7. En cualquier caso, no podemos pasar por alto las voces que abogan por mostrar una cierta cautela a la hora de hablar de pervivencias de culto a dioses fenicios en las amonedaciones en función de la representación de símbolos astrales (estrellas, crecientes), animales (toros, delfines, atunes y otros peces) y vegetales (rosetas, espigas), dado que no existe consenso entre los investigadores a la hora de identificar un símbolo con un dios en concreto (Oria Segura, 2012: 172). En opinión de la profesora M. Oria Segura (2012: 174) es arriesgado hacer estas asociaciones cuando no hay imágenes u otros soportes que contribuyan a reafirmar el valor religioso de estas imágenes monetales, en su opinión más cercanas a la intención política de una ciudad por revalorizar su economía utilizando ciertos símbolos como elementos de identificación de la comunidad, reconocibles con facilidad tanto por los miembros de la ciudad como por la población exógena. Aun cuando somos conscientes de este peligro, tanto en la ciudad de *Onoba*, como en su campiña y litoral, ha quedado constatado esa pervivencia religiosa a través de las representaciones iconográficas antes mencionadas; así mismo, tampoco debemos olvidar que se trató de emisiones realizadas en bronce, en ningún caso destinadas a pagos estatales o transacciones comerciales a gran escala, sino a un uso reducido entre los propios habitantes de la ciudad o su entorno más inmediato (Marín Martínez, 2011: 582), donde estos símbolos eran reconocidos por la totalidad de la población.

la población de estas ciudades del suroeste peninsular hasta los momentos previos a la llegada de los primeros colonos romanos, para producir el choque, sobrevivir mediante adaptaciones diversas a las nuevas situaciones políticas, económicas, sociales y religiosas surgidas.

Este proceso fue definido por autores como M.^a P. García Bellido (2000: 144) o M. Álvarez Martí-Aguilar (2012: 52) como «identidad fenicia», entendida como la forma de prestigiarse en términos de antigüedad y cultura frente al nuevo Imperio Romano, siendo factible plantear que la extensión de la lengua y la escritura fenico-púnica entre las élites cultas de las ciudades de la Turdetania, y su antigua familiaridad con sus tradiciones religiosas y literarias, fueron el caldo de cultivo propicio para la reinención y reivindicación de unos orígenes y un pasado común, el cual pudo ser la base de esa percibida «pervivencia» de elementos culturales previos en determinados ámbitos de la vida, muerte y organización de algunas ciudades de la Bética romana⁸ (Álvarez Martí-Aguilar, 2012: 54). Si bien, estas percibidas «pervivencias» no fueron homogéneas en todo el territorio de la Turdetania, en este sentido A. Jiménez Díez (2008: 355) plantea que cada una de las ciudades afrontó estos cambios de manera desigual en función del signo de la sociedad local y el número de inmigrantes asentados, provocando una regeneración de lo que significaba no ser romano, recreando su identidad a partir de lealtades preexistentes que no entraban en contradicción con su sentimiento de pertenencia al nuevo mundo romano. Tal es así que M. Bendala (2015: 318) incluso no duda en afirmar que la *Hispania* púnica perduró durante la *Hispania* romana, especialmente en las provincias de la Bética y la Tarraconense como herederos de la influencia fenicia, y lo hicieron con tanta fuerza que consiguieron marcar un nuevo horizonte cultural.

En línea con estas propuestas podemos entender por qué los enterramientos de la fase republicana de la necrópolis septentrional presentan los primeros indicios de construcción de una ritualidad; concretamente, gracias al análisis de sus depósitos hemos podido comprobar cómo numerosas piezas cerámicas fueron fracturadas y arrojadas a la pira mientras se producía la cremación del cadáver, evidenciando una clara secuencia ritual según la cual tras la libación ofrecida a modo de sacrificio, los objetos empleados en tal acto requerían de una purificación sólo alcanzada a través de

8. Al hilo de este debate, en los últimos años han comenzado a surgir nuevas hipótesis de trabajo. A este respecto M. Álvarez Martí-Aguilar (2012: 54) plantea, a partir del análisis de la obra de Estrabón, con afirmaciones como: «A los turdetanos se les considera los más sabios de los iberos: pues no sólo utilizan la escritura sino que poseen crónicas y poemas de antigua tradición [...]», que tal vez esas «pervivencias» sean el resultado de una posible reconstrucción acelerada de un «pasado clásico» fenicio por parte de las oligarquías locales, gestado en un marco especialmente dinámico de construcción de identidades colectivas impuesto por la conquista romana.

su rotura ritual (González Villaescusa, 2001: 82); una práctica que se remonta a época fenicia, conocida gracias a las aportaciones de necrópolis como la de Puente Noy, en la que se hallaron fragmentos de varios platos arrojados durante la ceremonia y posterior cubrición del foso (Ramos Sainz, 1990: 117).

3. EN BUSCA DE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA IDENTIDAD FUNERARIA: CAMBIO DE ERA/SIGLO I D. C.

Sí para los momentos republicanos lo que tenemos son pequeños conatos de construcción/reivindicación cultural, el fenómeno se hace especialmente patente hacia el Cambio de Era, coincidiendo con el inicio del programa de monumentalización de sus necrópolis, a través del cual las élites locales intentaron rivalizar en ostentación con el fin de demostrar su romanidad⁹; dejando para la ritualidad, mucho más íntima, determinados localismos derivados de esa supuesta construcción identitaria¹⁰. Siguiendo los estudios de M. Bendala (2002: 142), el mundo funerario es uno de los mejores campos de expresión «cuyo vigor, en su perduración o en sus replanteamientos o redefiniciones, puede ser

juzgado teniendo en cuenta, entre otras cosas, la correlación entre afirmación ciudadana y etnicidad. Para el caso de la Bética, sus manifestaciones más importantes constituyen un campo espléndido en el que comprobar procesos de romanización, pero también de autoafirmación como no romanos, consecuencia entre otros factores, de su antigua y asentada politeía...».

Esa progresiva autoafirmación de la que habla M. Bendala encontrará su mejor escenario de representación en la necrópolis septentrional de *Onoba*¹¹, localizada a lo largo de la vía que, partiendo desde la muralla de origen púnico, abandonaba la ciudad por el único paso natural existente entre los cabezos que configuraron la topografía de ésta por el extremo norte. Concretamente, varios son los rasgos identitarios que configuraron el ritual de su interior, como son: la coexistencia de ritos funerarios; la exclusión consciente de piezas de *terra sigillata* del interior de sus sepulturas, así como una organización interna que en ciertos aspectos recuerda más a las necrópolis de origen fenicio púnico, que no a las romanas.

En lo que respecta a la primera de estas manifestaciones, podemos decir que mientras que las inhumaciones fueron practicadas en fosa bajo cubiertas de tégulas dispuestas en horizontal entre los siglos I d. C.-II d. C. (Fig. 6); las cremaciones, fechadas en la primera mitad del siglo II d. C., lo hicieron en sepulturas de tégulas a doble vertiente (Fig. 7). La coexistencia de ritos en necrópolis romanas ha sido utilizada como distintivo de esas supuestas perduraciones emanadas del mundo fenicio-púnico previo (Bendala Galán, 1995: 281), argumento rebatible no obstante, dado que ni siquiera entre las propias necrópolis fenicias occidentales de los siglos VIII-VI a. C. (Garrido *et al.*, 2000), o en las fenopúnicas de los siglos IV-III a. C. como Puente de Noy, Jardín, Villaricos o la propia Cádiz, existió avenencia sobre la utilización de uno u otro rito (Ramos Sainz, 1990: 60, 79). En opinión de múltiples investigadores el uso simultáneo de cremación e inhumación que se observa en la mayor parte de los conjuntos urbanos, desde incluso el siglo II a. C., pudo estar favorecido no sólo por ese sustrato previo, sino como ha apuntado D. Vaquerizo (2005), por la llegada de gentes procedentes del centro y sur de Italia, así como del norte de África, quienes venían inhumando desde siglos atrás, y que en el momento de emigrar trasladaron con ellos sus particulares hábitos funerarios.

Según esta última percepción, la elección de uno u otro rito por parte de la población de época romana pudo obedecer a muy diversas razones, y no necesariamente, y de manera unilateral a la tradición fenicio-púnica

9. En la base del despegue edilicio de esta ciudad reside la consecución del estatuto de colonia, principal atractivo de cara a la llegada de contingentes itálicos de cierta relevancia social, quienes no sólo se harían cargo del control administrativo de las minas y las transacciones comerciales operadas desde el puerto, sino que se convertirán en los principales portadores de las influencias itálicas detectables en las necrópolis. Para ampliar la información sobre la consecución del estatuto de colonia consultar el artículo de J. M. Campos, N. Vidal y J. Ruiz (2010).

10. Rechazamos que esas manifestaciones localistas obedezcan a una filiación norteafricana renovada como consecuencia de la reactivación de los intercambios comerciales (Vaquerizo Gil, 2006: 318-319). Esta negación no implica que no existiesen contactos con el Norte de África desde fechas muy tempranas debido a su condición de puerto, ni siquiera que no fueran estos elementos quienes reavivaron o mantuvieron esos localismos, no obstante no creemos que su presencia sea suficiente para hablar de esas adaptaciones de las costumbres funerarias durante estos momentos, de hecho en aquellos lugares donde existió ese intercambio poblacional, pero no un importante horizonte cultural previo, caso de *Arucci* o *Urium*, Roma pudo implantar sin adaptaciones sus patrones funerarios. De hecho en la primera ciudad, fundada *ex novo* con población latina e individuos latinizados, nos encontramos con un mundo funerario fiel a las tipologías y rituales romanos (Fernández y Campos, 2015: 719). Mientras que en la segunda, con una realidad mucho más compleja por la llegada tanto de dirigentes romanos encargados del control de la minas, como de población libre y esclava, podemos diferenciar un primer horizonte funerario, perteneciente a las clases dirigentes, puramente romano, y otro lleno de matices como consecuencia del fuerte hibridismo producido entre los diferentes núcleos poblacionales existentes en estas tierras (Fernández Sutilo, 2013: 358 ss.).

11. Tanto en la necrópolis septentrional, como en la meridional, es posible rastrear esa construcción del *funus* tan particular que tiene la ciudad de *Onoba*. No obstante, se ha de precisar que es en la norte, más concretamente en su sector más septentrional, donde esos localismos cuentan con un mayor arraigo y perdurabilidad en el tiempo.



Figura 6: Ejemplos de inhumaciones localizadas al interior del acotado imperial en relación con el monumento de sillares (Grupo Vrbanitas)

previa. En este sentido, un puesto primordial parece que lo ocupó la decisión de la familia o del propio individuo conforme a su tradición cultural o gentilicia, que desempeñó siempre, y por todo el Imperio, un papel determinante en la concepción del mundo funerario y en la actitud ante la muerte y el *funus*. En consonancia con esta hipótesis se encuentra la explicación de P. Gasull (1993: 82), para quien el empleo de uno u otro rito no obligatoriamente tuvo por qué responder a la existencia de creencias religiosas diferentes, sino más bien, a una elección personal fruto de creencias emanadas de la tradición cultural del propio finado, de la familia o del entorno, entre cuyos miembros pudieron existir incluso decisiones diferentes, de ahí que algunas tumbas familiares fueran concebidas arquitectónicamente de antemano para el empleo del doble rito¹².

12. En el interior del monumento de la C/Bodega (Córdoba) se localizó un banco en el lado meridional en el que se depositaron los restos de una cremación en una urna cineraria acompañada por un enterramiento de inhumación (Vaquerizo

Tampoco podemos pasar por alto la importancia del componente griego y oriental llegado a nuestras costas como parte del importante contingente de colonos que se sintieron atraídos por las oportunidades de riqueza de esta zona desde antes de la dominación romana,

Gil, 2002a: 158; 2001a: 141). Igual situación se constata en la tumba carmonense de *Postumio*, donde se identificaron varios *loculi* destinados a la deposición de urnas de cremación, junto a las cuales se practicó una sepultura de inhumación (Bendala Galán, 1976: 82-83). En la necrópolis de Las Maravilla de Bobadilla (Málaga), la sepultura monumental de *Acilia Plaecusa* contó en su interior con un total de 6 hornacinas abiertas en las paredes laterales para urnas, así como una inhumación en sarcófago de mármol (Romero Pérez, 1993-94: 200 ss.). Un último ejemplo lo representa el mausoleo familiar constatado en la Avda. López Pinto de Cádiz, compuesto por cuatro enterramientos de inhumación y una fila de nichos para urnas cinerarias fechado entre finales del siglo I y comienzos del siglo II d. C. (Corzo Sánchez, 1992: 2770). En todos estos ejemplos hay que recurrir a la tradición familiar, la disponibilidad de espacio, o el gusto personal para explicar dicha coexistencia.

donde la inhumación era el rito mayoritario, o cuando menos convivía con la cremación (Vaquerizo Gil, 2010: 282-283).

En nuestro caso, libre de condicionantes historio-gráficos dado lo reciente que son los descubrimientos funerarios en esta ciudad, creemos que tanto la manera de enterrarse, como los ajuares documentados en dichas sepulturas, apuntan hacia la existencia de una misma creencia, donde con independencia del rito, tal vez dependiente de condicionantes familiares cambiantes entre los siglos I-II d. C., lo que realmente subyace es una cultura común que buscó autoafirmarse frente a lo romano exógeno.

Llegados a este punto tenemos que introducir el segundo rasgo indentitario de esta necrópolis, pues si por algo se caracterizaron todos estos enterramientos, además de por la coexistencia de ritos, fue por una «resistencia pasiva» (Prados Martínez, 2015: 112), o «una exclusión consciente» (Bendala Galán, 1995) de piezas de *terra sigillata* del interior de las sepulturas. Su explicación no puede ser achacada a la escasez de piezas de esta tipología en la ciudad, dado que como ha puesto de manifiesto el estudio de S. Delgado (2011-2012: 310 ss.), desde el surgimiento de los primeros talleres itálicos hacia el cambio de Era, el puerto de *Onoba* se convirtió en uno de sus principales mercados receptores, con sellos que abarcan desde las primeras producciones precoces (30 a. C.-15 a. C.), con *sigilla* de alfareros altamente conocidos para el momento como *A. Tiius Fligulus*, *A. Vibius Scrofu(la)*, o *Hertorius*, hasta manufacturas más tardías de origen gálico primero, e hispánico después. Destacan dos momentos principales de importación: el primero entre el 15 a. C. y 1 d. C.; y el segundo hacia mediados del siglo I d. C., que vendrían a coincidir con los repuntes arquitectónicos de las necrópolis de la colonia, y que sin embargo no encontraron aceptación en el mundo de los muertos. Hemos de aclarar, asimismo, que este tipo de piezas no fue incluida como ajuar, pero sí formó parte de las celebraciones y rituales celebrados por la familia, tanto durante el sepelio –de ahí la presencia de fragmentos en el interior de las propias fosas–, como en las ceremonias y festividades posteriores –como bien apunta su alto porcentaje entre las propias tierras de la necrópolis–.

A este respecto R. González Villaescusa (2001: 71-72) ya determinó que los objetos de ajuar quemados junto a la incineración o bien depositados junto al cadáver durante la inhumación eran aquéllos dignos de acompañar al difunto en su tránsito hacia el Más Allá, necesitados de purificación por medio del fuego o la inhumación; mientras que los objetos no quemados o depositados fuera del receptáculo fúnebre formarían parte de los obsequios, libaciones y ofrendas de los presentes: víveres; elementos del difunto que no fueron incluidos en la pira o lecho tras su muerte, e incluso recipientes para libaciones que fueron empleados por los asistentes al sepelio. Según esta hipótesis, parece evidente que la presencia de esta tipología cerámica



Figura 7: Cremación bajo cubierta de téglulas dispuestas a dos aguas en el interior del acotado imperial (Grupo Vrbanitas)

en el exterior de las sepulturas estaría indicando que fueron empleadas durante los rituales relacionales con el enterramiento, pero no así entre las piezas personales del difunto, quienes conscientemente desechaban estos elementos como parte de su ajuar, posiblemente por no identificarse culturalmente con este tipo de piezas importadas; máximo exponente de la clase e ideología dominante¹³.

En último lugar debemos mencionar que las sepulturas que exhibieron esta identidad cultural escenificaron una organización funeraria atípica dentro del *sepulcretum* de la necrópolis septentrional. Concretamente, todas ellas fueron practicadas al interior de un gran recinto funerario, más de 80 m de fachada; distribuidas en tres grupos articulados en torno a una estructura escalonada de corte oriental (Fig. 8), alejadas de la principal vía sepulcral. Esta característica no es exclusiva de esta área cementerial, dado que en esta misma línea se encuentra la necrópolis oriental de *Baelo Claudia*, donde se observa cómo las sepulturas más antiguas aparecen agrupadas sin delimitar un paisaje funerario ordenado en torno a vías funerarias, lo que en palabras de sus investigadores recuerda a las necrópolis púnicas

13. Pese a lo expuesto, no queremos incurrir en generalizaciones de las que seguramente nos tengamos que arrepentir conforme avance la investigación, ya que la ausencia generalizada de estas piezas puede deberse a la falta de registro al no haberse localizado hasta el momento enterramientos correspondientes a la población itálica o latinizada llegada a este enclave portuario; correspondiendo las sepulturas excavadas a una población autóctona con un fuerte sentimiento de autoafirmación.



Figura 8: Estructura escalonada de sillares con *mensa* funeraria para libaciones (Grupo Vrbanitas)

y a las primeras afrorromanas, cuyas tumbas aparecían agrupadas en el interior de un espacio visualmente delimitado por una pequeña cerca, caso de *Tingis* o el Cabo Espartel en Marruecos (Muñoz, García y Prados, 2009: 67-68). Del mismo modo, según estos investigadores, la disposición de sepulturas en distintos sectores separados por grandes espacios estériles, probablemente fue reflejo *postmortem* de unidades gentilicias o familiares –quizás étnicoidentitarias– (Muñoz, García y Prados, 2009: 70).

Por lo que respecta a la funcionalidad de la estructura escalonada, A. Jiménez (2008: 149) ya apuntó hace varios años que éstas fueron empleadas fundamentalmente como cubiertas de sepulturas o como elementos sustentadores de altares funerarios de modestas dimensiones; no obstante, nuestros ejemplares se acercan más a la propuesta de F. Prados (2002-2003: 207)¹⁴, según la cual aquellos monumentos que no contaron con enterramiento alguno ni bajo él, ni en su interior, funcionaron como construcciones simbólicas o representativas.

A nivel de significación, este tipo de construcciones van más allá de un simple monumento, dado que no sólo fueron obras de envergadura que recordaban y heroizaban al difunto y a su familia, sino que también aseguraban la aspiración del primero a alcanzar la salvación, pasando de un registro terrenal a uno superior a través de la arquitectura vertical (Prados Martínez, 2006: 14). De hecho, los últimos estudios sobre arquitectura púnica parecen indicar que cuando las familias o individuos no tenían el suficiente poder adquisitivo como para costearse la construcción de un

monumento turriforme, bastaba con la colocación de cipos de piedra cúbicos o escalonados rematados por pirámides de pequeño tamaño (Prados Martínez, 2008: 255; 2002-2003: 215), como los de Tharros en Cerdeña (Quatrocchi Pisano, 1977: 67; Izquierdo Peraile, 2000). En esta línea, se defiende que el monumento vertical era el «*Nefesh*» del difunto, su parte del alma que residía en la tierra, a través de la cual se ayudaba a que el «*Rouah*», la parte del alma que ascendía, alcanzase su morada eterna en el cielo, su inmortalidad o beatitud divina (Prados Martínez, 2005); no es de extrañar por ello, que si estos monumentos eran identificados con el *nefesh* o entrañas de los difuntos, fuese necesario llenar el interior o los exteriores del monumento de alimentos en el momento de la deposición, y de acudir con cierta regularidad a depositar ofrendas junto a él (Prados Martínez, 2006: 16). Esta interpretación explicaría la abundante presencia de piezas cerámicas para la contención de líquidos y alimentos localizadas en las proximidades del monumento de sillares de *Onoba*, y especialmente la presencia de una *mensa* funeraria para ofrendas en uno de sus laterales (Fig. 9).

En resumen, este tipo de monumentos bien pudieron haber supuesto piezas claves en la instrumentalización del control de una de las vías de acceso a la ciudad por parte de una nueva clase social híbrida, quienes encontraron en estas manifestaciones arquitectónicas el mejor vehículo de plasmación física de la eclosión de una nueva clase social definida por una religiosidad mixta (Prados Martínez, 2012: 166-167). A esta interpretación se suma M. Bendala (2002: 148) quien defiende que para los habitantes de estas ciudades fue tan importante adecuar las necrópolis y el urbanismo a los esquemas romanos, como la necesidad de integrar en esos nuevos escenarios sus elementos de autoafirmación (en nuestro caso a través de los ritos y arquitectura funeraria), a la búsqueda de una máxima cohesión social donde ambos

14. Un segundo ejemplar de idénticas características apareció en un solar intermedio de esta necrópolis como consecuencia de una intervención de urgencias, razón por la cual sólo se pudo documentar parte de una de sus esquinas.



Figura 9: Detalle de la moldura y mensa de la estructura de sillares de la Plaza Ivonne Cazenave (Grupo Vrbanitas)

extremos no serían incompatibles, sino complementarios, cada uno con su dinámica, su sentido y también, un ámbito propio de expresión.

4. UNA RITUALIDAD SUPUESTAMENTE «NORMALIZADA» EN LA NECRÓPOLIS MERIDIONAL O PORTUARIA

De manera simultánea a esta construcción ritual se conformará un panorama un tanto diferente en la necrópolis meridional o portuaria. Concretamente, y frente a lo expuesto para este siglo I d. C., en el caso de esta segunda área sepulcral se puede hablar de una cierta «normalización» del *funus* romano, con sepulturas que presentan conductos libatorios destinados a la *profusio* y la celebración de banquetes (Fig. 10), junto a ajuares en los que, pese a la ausencia de *terra sigillata*, se aprecia una sustitución de las piezas de carácter personal por otras de índole ritual utilizadas en libaciones o comidas (Fernández Sutilo, 2016: 457). La pieza más demandada será el ungüentario (Fig. 11); su presencia supone la adopción simbólica o real de uno de los principales rituales romanos, la *unctura*, consistente en el lavado y perfumado del cadáver. Asimismo, se constatarán los primeros conductos libatorios coronando las sepulturas, lo cual representa a nivel visual la aceptación de la creencia romana por la cual los muertos seguían subsistiendo en la tumba, donde el alma, convertida en un ente no corpóreo, viviría para el resto de la eternidad necesitada de todo un compendio de rituales y celebraciones destinado a mantenerla ligada a su última morada (Fernández Sutilo, 2016: 397).

La razón de ser de esta diferenciación ritual creemos que puede estribar en varias cuestiones. La primera, y



Figura 10: Sepultura de cremación localizada en el solar Vázquez López (Jesús de Haro, GIRHA, S.L.)



Figura 11: Ungüentarios de vidrios correspondientes a las sepulturas n.º 20 y 8 de la necrópolis meridional (Grupo Vrbanitas)



Figura 12: Urnas cinerarias altoimperiales reaprovechadas en la cimentación del monumento circular de época bajoimperial (Grupo Vrbanitas)

posiblemente la más lógica, pasa por pensar que las tumbas que se han excavado hasta el momento en la necrópolis septentrional responden a un único núcleo cultural muy anclado en la reivindicación de una identidad diferente a la romana, donde aún faltan por aparecer el resto de grupos sociales. No obstante, no descartamos que pudiera darse una cierta preferencia entre los habitantes de *Onoba* por enterrarse en una u otra en función de sus preferencias rituales, con un área sepulcral en el extremo septentrional donde se enterraron mayoritariamente individuos indígenas influenciados, en cierta medida, por ese componente religioso fenopúnico-turdetano previo, y el área meridional, que parece que pudo estar ocupada por población local más latinizada que buscaba autoafirmarse como miembros de plenos derechos. Se trataría de una población vinculada al puerto, de hecho existe una más que demostrada relación entre la vida funcional de esta necrópolis y el crecimiento del mismo, con un nacimiento propiciado por el peso económico de la zona portuaria, y un paulatino abandono desencadenado por la crisis económica y comercial del mismo (Fernández Sutilo, 2017: 104 ss.).

5. ESTABILIZACIÓN DEL RITO (SIGLO II D. C.)

En cualquier caso, esta diferenciación parece que se difuminó en el siglo II d. C., momento en el que se empieza a apreciar un cambio significativo tanto en la concepción arquitectónica de los monumentos y sepulturas individuales, como en el ritual de las sepulturas de la necrópolis septentrional. Como ya apuntara M. Bendala (2002: 148) estas expresiones no se mantuvieron inamovibles en el tiempo, nos encontramos ante una identidad dinámica y cambiante, donde los ingredientes de la romanización fueron progresivamente impregnando a los sectores que se habían mostrado más apegados a las viejas tradiciones. Concretamente, junto a ese gran acotado que hemos analizado con anterioridad, se edificarán nuevos recintos más acordes a las dimensiones estándares del mundo romano (la extensión media constatada en *Hispania* para estos recintos oscila entre los 10/20 pies *in fronte* –de 3 a 6

m–, por 8/20 pies *in agro*, de 2,40 a 6 m –Rodríguez Neila, 1991: 74–), del mismo modo se producirá una metamorfosis conceptual de los mismos, transformados desde simples construcciones concebidas con el doble objetivo de proteger y resaltar las tumbas de su interior, hacia sepulturas monumentales en sí mismas (Vaquerizo Gil, 2002b: 170-171). En él interior de uno de ellos se practicará un enterramiento cuya ritualidad supone una evolución con respecto a los anteriores, al evidenciarse un decrecimiento de los elementos de carácter personal y mágico o profiláctico, a favor de un ajuar de tendencia ritual y simbólica, en el que se ofrendaron mayoritariamente elementos necesarios para facilitar el tránsito del difunto hacia el Más Allá, tales como ungüentarios para la *unctura*, y piezas de cerámica y vidrio para el *viaticum* y las libaciones. Asimismo, nos encontramos ante la primera estructura funeraria dotada de conducto libatorio de esta área sepulcral¹⁵. En los demás, asistiremos a la deposición de enterramientos en urnas de piedras depositadas o bien directamente sobre el suelo o en un banco corrido que no se nos ha conservado (Fig. 12).

Como colofón de este paulatino proceso de romanización, será precisamente a partir de esta centuria cuando comiencen a utilizarse epígrafes como indicador nominativo de las sepulturas en esta necrópolis. Pese a que la eclosión epigráfica en las provincias occidentales tuvo lugar en época augustea, dentro del programa político destinado a la monumentalización de las necrópolis, esta práctica no gozó de demasiado predicamento entre la sociedad onubense, al menos no durante esta primera centuria. La cronología de las escasas piezas constatadas, mediados del siglo II d. C., las sitúa en el momento de reorganización de las necrópolis norte y sur –probablemente demandadas por una clase social cada vez más afin a las expresiones funerarias romanas¹⁶–, las cuales, dada la falta de canteras de mármol cercanas, serían importadas a través del comercio transmediterráneo, o de los cercanos yacimientos marmóreos del *conuentus Hispalensis*.

6. CONCLUSIONES

Vista la evolución ritual de ambas necrópolis, podemos hablar de una cultura funeraria híbrida donde los

15. Con la aparición de este tipo de estructuras se conseguía abandonar esa tendencia propia de los ambientes funerarios fenicio-púnicos, por la cual, una vez depositados los restos de los difuntos, lo mejor era señalar el lugar y no provocar trastorno alguno debido a la superstición y el miedo que provocaban los muertos (Prados *et al.*, 2009: 450).

16. Siguiendo a C. Martínez y J. Alvar (2007: 365 ss.), el nivel de estudios alcanzados no permite saber si esta particularidad epigráfica esconde una progresiva evolución surgida tras el choque cultural nacido tras la romanización, o una persistencia camuflada de los estamentos no privilegiados durante la primera centuria del principado.

actores sociales exhiben un alto grado de control de dos tradiciones culturales: la previa, de origen orientalizante, y la romana, que pudieron ser utilizadas en mayor o menor medida dependiendo del momento cronológico o el área sepulcral, y es que como ya propuso A. Jiménez (2008: 162) las ciudades del suroeste, entre ellas *Onoba*, estuvieron ocupadas por núcleos poblacionales de origen diversos, cuyas tradiciones dieron lugar a respuestas divergentes; tal es así que las necrópolis se convirtieron en lugares apropiados en los que dialogar entre quienes eran y cómo se querían representar ante la muerte, generando auténticas expresiones funerarias híbridas y únicas.

En cualquier caso, el deseo de integrarse al Imperio hizo que con el paso de los años esa construcción inicial terminase diluyéndose, incluso terminó por impregnar aquellas construcciones que se mostraban más apegadas a las viejas tradiciones (Bendala Galán, 2015b: 40), nos referimos al monumento escalonado y a las sepulturas asociadas a ella, las cuales fueron integradas dentro de un espacio funerario importado por Roma como era el recinto, dispuesta en uno de los márgenes de la principal vía de acceso de la ciudad en busca de autorepresentación, y a la vista de todo aquel que proveniente de las minas quisiese acceder a la ciudad portuaria. En definitiva, todos terminaron formando parte de un juego de poder instaurado con la propia romanización.

REFERENCIAS

- Almagro-Gorbea, M. (1993-1994). Ritos y cultos funerarios en el mundo ibérico. *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 9-10, 107-133.
- Álvarez Martí-Aguilar, M. (2012). Turdetania Fenicia: Pasado y Prestigio en el Occidente Romano. En B. Mora, B y G. Cruz (Coords.). *La etapa neopúnica en Hispania y el Mediterráneo centro occidental: identidades compartidas* (pp. 35-58). Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Arévalo González, A. (2002-2003). Las imágenes monetales hispánicas como emblemas de Estado. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 28-29, 241-258. DOI: <https://doi.org/10.15366/cupauam2003.29.012>
- Belén, M.^a y Escacena, J. L. (1992). Las necrópolis ibéricas de Andalucía occidental. En J. Blázquez, J. y V. Antona (Coord.). *Congreso de Arqueología Ibérica. Las necrópolis* (pp.509-529). Serie Varia, 1. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Belén, M.^a y Fernández-Miranda, M. (1980). La Tiñosa (Lepe, Huelva). *Huelva Arqueológica*, IV, 197-298.
- Bendala Galán, M. (1976). *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Bendala Galán, M. (1992). Tartessos: ¿concierto o desconcierto? *Arquítica*, 3, 20-22.
- Bendala Galán, M. (1994). El influjo cartaginés en el interior de Andalucía. En B. Costa Ribas (Coord.). *Cartago, Gadir, Ebusus y la influencia púnica en los territorios hispanos. VIII Jornadas de Arqueología Fenicio-púnica (Ibiza, 1993)* (pp. 59-74). Eivissa: Govern Balear, Conselleria de Cultura, Educació i Esports.
- Bendala Galán, M. (1995). Necrópolis y ritual funerario en la Hispania altoimperial. En R. Fábregas, F. Pérez y C. Fernández (Eds.). *Arqueología da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo* (pp. 279-290). Xinzo de Limia: Concello de Xinzo de Limia.
- Bendala Galán, M. (2002). Perduraciones y romanización en Hispania a la luz de la arqueología funeraria: notas para una discusión. *Archivo Español de Arqueología*, 75, 137-158. DOI: <https://doi.org/10.3989/aespa.2002.v75.132>
- Bendala Galán, M. (2015a). *Hijos del Rayo. Los Barca y el dominio cartaginés en Hispania*. Madrid: Trébede Ediciones.
- Bendala Galán, M. (2015b). Morir en las ciudades hispanorromanas de la Bética. Perduraciones y romanización cuarenta años después. En F. Prados y H. Jiménez (Eds.). *La muerte en Baelo Claudia. Necrópolis y ritual en el confín del Imperio romano* (pp.32-41). Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante - Universidad de Cádiz.
- Campos Carrasco, J. M. (2011). *Onoba Aestuarium. Una ciudad portuaria en los confines de la Baetica*. Huelva: Ayuntamiento de Huelva - Junta de Andalucía.
- Campos, J. M. y Gómez, F. (2001). *La Tierra Llana de Huelva: Arqueología y evolución del paisaje*. Arqueología Monografías, 13. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.
- Campos, J. M., Vidal, N. y Ruiz, J. (2010). Acerca de la condición jurídica de Onoba Aestuarium. *Pyrenae*, 41(1), 50-75.
- Corzo Sánchez, R. (1992). Topografía y ritual en la necrópolis de Cádiz. *Spal*, 1, 263-292. DOI: <http://doi.org/10.12795/spal.1992.i1.13>
- Delgado Aguilar, S. (2011-2012). Index de sellos sobre *terra sigillata* en Onoba (Huelva): Nuevas perspectivas sobre una ciudad portuaria bética de la costa atlántica. *Mainake*, XXXIII, 307-326.
- Droop, J. P. (1925). Excavations at Niebla in the province of Huelva, Spain. *Annals of Archaeology and Anthropology*, XII, 3-4.
- Escacena Carrasco, J. L. (1987). El poblamiento ibérico en el Bajo Guadalquivir. En A. Ruiz Rodríguez y M. Molinos (Eds.). *Iberos. Actas de las Primeras Jornadas sobre el mundo ibérico* (pp. 273-298), Jaén: Ayuntamiento de Jaén - Junta de Andalucía.
- Escacena Carrasco, J. L. (1992). Indicadores étnicos en la Andalucía prerromana. *Spal*, 1, 321-343. DOI: <https://doi.org/10.12795/spal.1992.i1.16>
- Escacena Carrasco, J. L. (2000). *La arqueología protohistórica del sur de la Península Ibérica. Historia de un río revuelto*. Arqueología Prehistórica, 4. Madrid: Editorial Síntesis.

- Escacena Carrasco, J. L. (2011). Variación identitaria entre los orientales de Tartessos. Reflexiones desde el antiesencialismo darwinista. En M. Álvarez Martí-Aguilar (Ed.). *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas* (pp. 161-192). BAR International Series, 2245. Oxford: British Archaeological Reports Oxford Ltd.
- Espejo Muriel, C. (2000). Reflexiones sobre cultos indígenas y religión romana en el sur peninsular: cuestiones metodológicas. *Gerión*, 18, 213-233.
- Fernández Jurado, J. (1987a). El poblamiento ibérico en Huelva. *Actas de las I Jornadas sobre mundo ibérico* (pp. 315-327). Jaén Junta de Andalucía - Ayuntamiento de Jaén.
- Fernández Jurado, J. (1987b). *Tejada la Vieja. Una ciudad protohistórica*. Huelva Arqueológica, IX. Jerez de la Frontera: Diputación Provincial de Huelva.
- Fernández Sutilo, L. (2013). *Mors et funus*. Prácticas y ritos funerarios en el occidente Bético. En J. M. Campos y J. Bermejo (Eds.). *Roma en el occidente de la Baetica. Civitas et ager en el territorio onubense* (pp. 343-380). Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Fernández Sutilo, L. (2016). *Espacios y usos funerarios en Onoba y su área de influencia entre los siglos II a. C.-VII d. C.* (Tesis doctoral). Universidad de Huelva. Huelva. Recuperado de: <http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/12805>
- Fernández Sutilo, L. (2017). Caracterización de las necrópolis de las ciudades portuarias suroccidentales. Evolución de los espacios sepulcrales al abrigo de las actividades marítimas-portuarias. En J. M. Campos y J. Bermejo (Eds.). *Los puertos Atlánticos Béticos y Lusitanos y su relación comercial con el Mediterráneo* (pp. 101-134). Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Fernández Sutilo, L. (2020). *Muerte y ritual en Onoba Aestuarium y su territorium*. Onoba Monografías, 6. Huelva: Universidad de Huelva.
- Fernández, L. y Campos, J. M. (2015). La ritualidad en las necrópolis de *Arucci*. Particularidades del mundo funerario en el extremo occidental de la *Baetica*. En *Actas VII Encuentro de Arqueología del Suroeste Peninsular (Aroche-Serpa 29, 30 de Noviembre y 1 de diciembre de 2013)* (pp. 719-735). Aroche: Ayuntamiento de Aroche.
- Ferrer Albelda, E. (2004). Sustratos fenicios y adstratos púnicos: los bástulos entre el Guadiana y el Guadalquivir. *Huelva Arqueológica*, 20, 281-298.
- Ferrer Albelda, E. (2010). La necrópolis fenicio-púnica de *Gadir*. Reflexiones a partir de un discurso identitario no esencialista. En A. M.^a Niveau y V. Gómez (Coords.). *Las necrópolis de Cádiz. Apuntes de Arqueología gaditana en homenaje a J. F. Sibón Olano* (pp. 69-91). Cádiz: Diputación de Cádiz - Universidad de Cádiz.
- Ferrer, E. y Álvarez, M. (2009). Comunidad cívica e identidad en la Iberia púnica. En F. Wulff y M. Álvarez (Eds.). *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana* (pp. 205-235). Serie: Historia y Geografía, 153. Sevilla: Universidad de Málaga - Universidad de Sevilla - Centro Andaluz de Arqueología Ibérica, Universidad de Jaén.
- Ferrer Albelda, E. y García Fernández, F. J. (2002). Turdetania y turdetanos: contribución a una problemática historiográfica y arqueológica. *Mainake*, XXIV, 133-151.
- García-Bellido, M.^a P. (1991). Las religiones orientales en la Península Ibérica: Documentos numismáticos I. *Archivo Español de Arqueología*, 64, 37-81. DOI: <https://doi.org/10.3989/aespa.1991.v64.498>
- García-Bellido, M.^a P. (2000). La relación económica entre la minería y la moneda púnica en Iberia. En M.^a P. García-Bellido y L. Callegarin (Eds.). *Los cartagineses y la monetización del Mediterráneo occidental* (pp. 127-144). Anejos de Archivo Español de Arqueología, 22. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- García-Bellido, M.^a P. y Blázquez, C. (2001). *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos: Introducción*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- García Fernández, F. J. (2002). Los turdetanos en la historiografía reciente. 25 años de avances y desencuentros. *Spal*, 11, 219-231. DOI: <https://doi.org/10.12795/spal.2002.i11.11>
- García Fernández, F. J. (2003). *El poblamiento turdetano del Bajo Guadalquivir*. (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla. Sevilla. Recuperado de: https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/15449/Original_TD1638.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Garrido, J. P. y Orta, E. M.^a (1966). Nuevo hallazgo de una tumba de incineración en los Cabezos de Huelva. *Ampurias*, XXVIII, 209-215. Recuperado de: <https://raco.cat/index.php/Empuries/article/view/103256>
- Garrido, J. P.; Garralda, M. D.; Muñoz, A. y Orta E. (2000). Sobre las inhumaciones de la necrópolis orientalizante de la Joya. Huelva. Problemática y perspectivas. En M. Barthélemy y M. E. Aubet (Coord.). *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Cádiz, 2 al 6 de octubre de 1995)* (pp. 1805-1810). Cádiz: Editorial UCA.
- Gasull, P. (1993). El sistema ritual fenicio: inhumación e incineración. *Madriditer Mitteilungen*, 34, 71-82.
- González Villaescusa, R. (2001). *El mundo funerario romano en el País Valenciano. Monumentos funerarios y sepulturas entre los siglos I a. C. y VII d. C.* Madrid: Casa de Velázquez - Instituto Alicantino de Cultura «Juan Gil-Albert».
- Guerrero, O. y Gómez, F. (1999). La Atalayuela. ¿Necrópolis turdetana en la Tierra Llana de Huelva? *Huelva en su Historia*, 2, 99-124. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10272/3059>
- Izquierdo Peraile, I. (2000). *Monumentos funerarios ibéricos: Los pilares-estela*. Serie de Trabajos Varios del Investigación Prehistórica, 98. Valencia: Diputación Provincial de Valencia.
- Jiménez Díez, A. (2008). *Imagines hibridae. Una aproximación postcolonialista al estudio de las necrópolis de la Bética*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XLIII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Prehistóricas.
- López Castro, J. L. (1995). *Hispania poena: los fenicios en la Hispania romana (206 a. C.-96 d. C.)*. Barcelona: Crítica.

- López De La Orden, M.^a D. (2003). Urnas cinerarias de la necrópolis romana de Cádiz. *Anuario Arqueológico de Andalucía/2000, II*, 111-116.
- López Monteagudo, G. (1974). El toro en la numismática ibérica e ibero-romana. *Numisma, 120-131*, 233-243.
- López Rosendo, E. (2010). Urnas pintadas de tradición prerromana en la necrópolis de Cádiz. En A. M.^a Niveau y V. Gómez (Coords.). *Las necrópolis de Cádiz. Apuntes de arqueología gaditana en homenaje a J. F. Sibón Olano* (pp. 145-177). Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Marín Ceballos, M. C. (1987). ¿Tanit en España? *Lucentum, VI*, 43-80. DOI: <https://doi.org/10.14198/LVCENTVM1987.6.04>
- Marín Martínez, A. P. (2011). Iconografía sagrada fenicio-púnica en las monedas de Hispania. *El Futuro del Pasado, 2*, 597-600. DOI: <https://doi.org/10.14201/fdp.24666>
- Martínez, C. y Alvar, J. (2007). El mundo de las creencias en la Málaga romana. *Mainake, XXIX*, 357-375.
- Muñoz, A., García, I. y Prados, F. (2009). Espacios jerarquizados y áreas funerarias en la necrópolis oriental de *Baelo Claudia* (Tarifa, Cádiz). Nuevas perspectivas de estudio. En *Jorge Bonsor y la recuperación de Baelo Claudia (1917-1921)* (pp. 59-77). Sevilla: Junta de Andalucía, Conjunto Arqueológico de *Baelo Claudia*.
- Oria Segura, M. (2012). Elementos fenicio-púnicos en la religión romana de Hispania: una cuestión a debate. En B. Mora y G. Cruz (Coords.). *La etapa neopúnica en Hispania y el Mediterráneo centro occidental: identidades compartidas* (pp. 165-190), Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Pérez, J. A., Campos, J. M. y Gómez, F. (2000). Niebla, de *oppidum* a *Madina*. *Anales de Arqueología Cordobesa, 11*, 91-122. Recuperado de: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/anarcor/article/view/11268>
- Prados Martínez, F. (2002-2003). Memoria del poder. Los monumentos funerarios ibéricos en el contexto de la arquitectura púnico-helenística. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid, 28-29*, 203-226. DOI: <https://doi.org/10.15366/cupauam2003.29.010>
- Prados Martínez, F. (2005). La Beatitud Divina: una ideología oriental clave para el desarrollo de la arquitectura monumental púnica. En S. Celestino y J. Jiménez (Eds.). *El Periodo orientalizante en la Península Ibérica* (pp. 635-649). Anejos de Archivo Español de Arqueología, XXXIII, vol. I. Mérida: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Prados Martínez, F. (2006). La iconografía del *nefesh* en la plástica púnica: a propósito de las representaciones del monumento funerario y su significado. *Archivo Español de Arqueología, 79*, 13-28. DOI: <https://doi.org/10.3989/aespa.2006.v79.1>
- Prados Martínez, F. (2008). *Arquitectura púnica. Los monumentos funerarios*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XLIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Prados Martínez, F. (2011). La necrópolis oriental de *Baelo Claudia* (Tarifa, Cádiz) en el contexto de la religiosidad púnico-mauritana. Una lectura a partir de las últimas actuaciones arqueológicas. *Zephyrus, LXVIII*, 191-210. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10045/28119>
- Prados Martínez, F. (2012). *Arae Fines Africae* monumentos funerarios en los confines de África septentrional. En F. Prados, I. García y G. Bernard (Eds.). *Confines. El extremo del mundo durante la antigüedad* (pp. 149-174). Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Prados Martínez, F. (2015). El ritual funerario en *Baelo Claudia* durante el alto imperio (ss. I-II d. C.). En F. Prados y H. Jiménez (Eds.). *La muerte en Baelo Claudia. Necrópolis y ritual en el confín del Imperio romano* (pp. 107-124). Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante - Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Prados, F., García, I. y Castañeda, V. (2009). Arqueología de la muerte en el campo de Gibraltar. De los Algarbes a *Baelo Claudia*. *Almoraina, 39*, 443-456. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10045/22246>
- Quattrocchi Pisano, G. (1977). Un cippo da Tharros. *Rivista di Studi Fenici, V*, 67-70.
- Ramos Sainz, M.^a L. (1990). *Estudio sobre el ritual funerario en las necrópolis fenicias y púnicas de la Península Ibérica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Rodríguez Neila, J. F. (1991). Espacios de uso funerario con indicación de medidas en las necrópolis romanas. *Conimbriga, XXX*, 59-94. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10316.2/45527>
- Rufete Tomico, P. (2002). *El final de Tartessos y el periodo turdetano en Huelva*. Monográfico Huelva Arqueológica, 17. Huelva: Diputación de Huelva.
- Ruiz Zapatero, G. (2001). ¿Quiénes fueron los celtas? Disipando la niebla: mitología de un collage histórico. En M. Almagro-Gorbea, M. Mariné y J. R. Álvarez-Sanchís (Eds.). *Celtas y vetones* (pp. 73-91). Ávila: Diputación Provincial de Ávila.
- Sillières, P. (1981). Vía romana y *villae* en la zona de La Palma del Condado (Huelva). *Habis, 12*, 409-418.
- Toscano Pérez, C. (2009). *La tierra llana de Huelva entre los siglos III-I a. C.* (Trabajo Fin de Máster). Universidad de Huelva. Huelva. Inédito.
- Toscano Pérez, C. (2013). Aproximación histórica arqueológica a la presencia púnica en la Tierra Llana de Huelva y su perduración en época romana. En J. de Haro, J. M.^a García, F. Gómez y J. A. Linares (Coords.). *Arqueología en la provincia de Huelva. Homenaje a Javier Rastrojo Lunar* (pp. 173-183). Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.
- Vaquerizo Gil, D. (2002a). Espacios y usos funerarios en Córdoba. En D. Vaquerizo (Coord.). *Espacios y usos funerarios*

en *el Occidente Romano, Vol. II*. (pp. 141-200). Córdoba: Universidad de Córdoba

Vaquerizo Gil, D. (2002b). Recintos y acotados funerarios en Colonia Patricia Corduba. *Madriener de Mitteilungen*, 43, 169-205. DOI: <https://doi.org/10.34780/f86e-r1fb>

Vaquerizo Gil, D. (2005). Arqueología de la *Corduba* republicana. En E. Melchor; J. Mellado y J. F. Rodríguez (Eds.). *Julio Cesar y Corduba: Tiempo y espacio en la Campaña de Munda (49-45 a. C.)* (pp. 165-205). Córdoba: Universidad de Córdoba.

Vaquerizo Gil, D. (2006). Sobre la tradición púnica, o los influjos norteafricanos, en algunas manifestaciones arqueológicas del mundo funerario hispano-bético de época Pleno-Imperial. Una revisión crítica. En D. Vaquerizo y J. F. Murillo (Eds.). *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Prof. Pilar León, Vol. II* (pp. 317-364). Córdoba: Universidad de Córdoba

Vaquerizo Gil, D. (2010). *Necrópolis urbanas en Baetica*. Série Documenta, 15. Tarragona: Universidad de Sevilla - Institut Català d'Arqueologia Clàssica.