

EL TRATAMIENTO RITUAL DEL CRÁNEO ENTRE LOS NÚMIDAS

Josué Ramos-Martín*
Universidad de La Laguna

RESUMEN

Este trabajo describe y analiza las evidencias funerarias procedentes de casi medio centenar de yacimientos protohistóricos del norte de África en los que el cráneo recibe una atención especial. Se plantea la hipótesis de que las poblaciones númeridas llevaron a cabo un tratamiento diferencial del cráneo como parte fundamental de sus ceremonias funerarias, especialmente en las que se realizaba un enterramiento secundario. Asimismo, se destaca el valor simbólico de esta parte del cuerpo y su relevancia en los procesos rituales destinados a reforzar la memoria colectiva de esas comunidades.

PALABRAS CLAVE: protohistoria, númeridas, libios, culto al cráneo, arqueología funeraria.

ABSTRACT

«The skull cult among the numidians». This paper describes and analyses nearly fifty North Africa settlements where funeral skull practices were common. It is believed that Numidians performed skulls rituals where a secondary burial would take place; this highlights the symbolic value of the skull and how it is integrated in order to reinforce the collective remembrance.

KEYWORDS: Protohistory, Numidians, Ancient Libyans, Skull Cult, Funerary Archaeology.



El profesor Tejera, al que rendimos homenaje con este trabajo, siempre manifestó la certeza de que la investigación de las religiones indígenas norteafricanas contribuiría a interpretar de manera más clara las de los antiguos canarios. Una idea compartida con el africanista Gabriel Camps (1980: 196) y que invitaba a *desembarcar* en el continente para analizar más de cerca la ingente cantidad de información existente acerca de aquellas sociedades. Durante los últimos años, bajo su dirección, hemos intentado progresar en este sentido con un proyecto de investigación, varios artículos y la preparación de mi tesis doctoral, contribuciones que nos han permitido avanzar en la comprensión de las creencias y prácticas religiosas de dichas sociedades. Es por ello por lo que este artículo, derivado de este proceso de investigación, pertenece también a nuestro homenajeado y ha sido posible gracias a su dirección científica.

1. DEFINIENDO LO NÚMIDA

Este artículo defiende la hipótesis de que existió entre los antiguos libios, y más en concreto entre los númeras, un *tratamiento ritual o diferencial* del cráneo¹. Se trata de una práctica documentada en otras culturas arqueológicas, siendo el caso más singular el de los cráneos modelados del neolítico de Próximo Oriente, que se caracteriza por someter al cráneo a diferentes procedimientos rituales con diversos significados y finalidades.

Dentro del enorme mosaico étnico que caracterizó a las antiguas sociedades libias (Desanges, 1962), hemos circunscrito nuestro análisis al ámbito cultural númera. Debemos tener en cuenta que lo *númera* puede hacer referencia a un espacio histórico, a una entidad étnico-cultural y a una periodización cronológica. En términos generales, podemos decir que *númera* es un etnónimo de origen libio que, entre los autores clásicos, terminó por englobar al conjunto de tribus indígenas que habitaron el territorio de Numidia. El dibujo de los límites de esta región es variable dependiendo del periodo histórico que abordemos y de los criterios que elijamos para su definición (políticos, administrativos, militares, religiosos, etc.), ya que su nombre persistió como entidad territorial hasta después de la época romana. Sin embargo, los especialistas coinciden en que, más allá del provincialismo administrativo, existió una *Numidia tradicional* que se podría delimitar entre el Mediterráneo al norte y el Sáhara al sur (o más concretamente el espacio habitado por los gétulos); al oeste por el río Ampsaga (Oued Kebir), y al este por la *Fossa Regia* (la frontera que marcó

* E-mail: jdramos@ull.edu.es. Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación HAR 2010-20345 *Religiones africanas: las culturas libio-bereberes y sus relaciones con las poblaciones fenicias durante el primer milenio a.e.*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y dirigido por el Dr. Antonio Tejera Gaspar, catedrático de Arqueología de la Universidad de La Laguna.

¹ Hemos preferido el empleo de estos términos al de *culto al cráneo*, que es el habitual desde que fuera acuñado por los arqueólogos de mediados del siglo pasado.



la división del reino númida masilio con Cartago y, más tarde, con Roma a partir del año 146 a.e.) (Desanges, 1980: 85; Dupuis *et al.*, 2012: 5634).

En este ámbito espacial, y especialmente en su margen oriental, alrededor de núcleos como Cirta, Tiddis o Dougga se desarrolló, sobre todo a partir de mediados del primer milenio a.e., una civilización sedentaria y protourbana, de gran prosperidad agropecuaria, en la que sus poblaciones compartieron diversos elementos culturales que hunden sus raíces en la tradición libia, como la lengua, la escritura líbico-bereber, los monumentos y prácticas funerarias, así como una cultura material homogénea cuyo principal componente es la cerámica a mano, la cual mantuvo sus formas y tipologías a lo largo de las centurias². Se trata asimismo de una región en la que esas formas culturales tradicionales muestran una dilatada continuidad en el tiempo pese a las notables influencias helenísticas y púnicas. En este sentido, si bien el culto a los dioses cartagineses Baal Hammón y Tanit sí tuvo un importante recorrido, especialmente en época neopúnica, lo cierto es que las manifestaciones funerarias mantuvieron, incluso hasta en el periodo romano, una continuidad destacable (Camps, 1979; Krandel, 2002; Sanmartí *et al.*, 2015). Las tipologías de las tumbas indígenas de este territorio, dominadas por las necrópolis dolménicas, pero también por los túmulos y por las *bazinas*³, siguieron existiendo y evolucionando hacia nuevas formas constructivas, pero manteniendo la tradición. Lo mismo ocurrió con los rituales mortuorios, que solo se vieron notablemente alterados en las zonas costeras, donde el contacto colonial fue mayor.

Es precisamente esta continuidad en el tiempo de la cultura material, junto con la escasez de dataciones absolutas, entre otros factores, la que ha impedido en la historia de la investigación precisar una cronología definida del pasado númida. Es por ello por lo que los especialistas han ubicado este desarrollo histórico en la *protohistoria*, término que enmarcaría un vasto e impreciso periodo que comenzaría a principios del primer milenio a.e., en torno a la fundación de Cartago, y que culminaría, según las regiones, en plena época romana (véase Camps, 1987). Éste sería el ámbito cronológico en el que debemos ubicar las evidencias que discutiremos a continuación. Se trataría de un periodo paralelo a la Edad del Hierro mediterránea, y en el que es también determinante el influjo colonial, especialmente a nivel cultural, de lo púnico, lo helenístico y lo romano. No obstante, recientes trabajos arqueológicos en yacimientos de esta región han comenzado a resolver esta problemática. Así pues, la excavación del sitio númida-romano de Althiburos (Túnez) ha permitido delimitar una secuencia estratigráfica y una periodización de la historia del yacimiento que podría ser extrapolable a este territorio. Ésta se estructura en una

² Una buena introducción a esta cuestión puede encontrarse en la obra clásica de Camps (1961b). Más recientemente, han sido renovadoras las aportaciones de Kallala *et al.* (2010) y Sanmartí *et al.* (2011). Sobre la cerámica y su evolución véase Camps (1955, 1961a).

³ Las bazinas son un tipo de monumento funerario que se encuentra repartido por todo el norte de África y que se caracteriza por ser una construcción de planta circular o elíptica de perfil troncocónico estructurado en pequeñas gradas. A diferencia de los túmulos, se trata de una estructura más compleja que suele contar con una o varias cámaras en las que se coloca el depósito funerario.



primera fase denominada *Númida Antiguo* (ss. IX-VII a.e.), seguida del *Númida Medio* (s. VI-V a.e.) y concluida por el *Númida Reciente* (ss. IV-I a.e.) (Kallala *et al.*, 2010). Estudios posteriores permitirán avanzar en estas periodizaciones y en la comprensión del desarrollo histórico de lo que se podría considerar la *civilización nómida*.

2. DE LA CABEZA AL CRÁNEO. SOBRE EL ENTERRAMIENTO NÚMIDA

No es éste el lugar para realizar una descripción detallada de las prácticas y monumentos funerarios norteafricanos. Todo ello fue estudiado en detalle por Gabriel Camps, especialmente en su *opera magna* (1961a), pero sí creemos necesario puntualizar algunas cuestiones que permitan contextualizar las evidencias que discutiremos aquí.

Un primer aspecto a reseñar es que la inhumación fue la práctica funeraria más extendida desde los tiempos prehistóricos en todo el norte de África. Una costumbre que se mantiene con fuerza en periodos sucesivos, ya que la incineración, introducida por las poblaciones coloniales, no tuvo éxito más que entre los nómidas y en algunas localidades de la costa oranesa, donde el contacto colonial fue más acentuado. A partir de los datos arqueológicos, Camps clasificó estas inhumaciones en dos categorías: por un lado, los *enterramientos primarios* (en los que el cadáver es depositado en la tumba definitiva, normalmente en decúbito lateral y con diversos grados de repliegue) y, por otro, los *enterramientos secundarios*.

Éstos últimos serían el producto final de los denominados *funerales diferidos* o *sepulturas en dos tiempos* (Le Clerc, 1990: 16; Duday *et al.*, 1990: 43; Le Mort, 1989: 85), procesos rituales que tendrían el objetivo de intervenir en la transformación del cadáver en esqueleto. Esto se conseguiría a través de diferentes procedimientos, tanto activos como pasivos, que pueden dejar su huella en los restos óseos y que culminan con la colocación de éstos (o de solo una parte de ellos) en un depósito definitivo, habiendo eliminado o reducido su conexión anatómica natural. Camps, entre otros africanistas, defendió la existencia de este tipo de procedimiento ritual entre los nómidas, ya que en numerosos yacimientos se encontraron huesos sin conexión anatómica, amontonados, fragmentados, desarticulados o desordenados que no permitieron identificar a individuos completos, así como otros escenarios más complejos en los que el cráneo parecía haber recibido un tratamiento diferencial.

Hemos de tener presente que la constatación arqueológica de un enterramiento secundario se enfrenta a un complejo problema metodológico, recurrente en este tipo de estudios, ya que es muy difícil su demostración empírica. El diagnóstico que permite plantear su existencia se basa en un procedimiento de carácter negativo, fundamentado en la ausencia en el registro material de determinadas evidencias óseas. Dicha ausencia puede obedecer a diferentes causas que no tendrían que ver con el enterramiento secundario, como podría ser una alteración del depósito primario o factores de orden tafonómico. Es por esta razón por lo que cuanto mejor sea el proceso de excavación y de registro más información tendremos para constatar el tipo de enterramiento ejecutado (Duday *et al.*, 1990: 30; Gambier & Le Mort, 1996:



247; Le Mort, 2003: 118-120; Tillier, 2009: 131). En este sentido, la constatación de huellas de corte sobre los huesos sería un claro indicio de una acción deliberada sobre ellos con el objetivo de manipular el cadáver. Esta necesidad de contar con un registro arqueológico adecuado supone en nuestro caso un inconveniente, ya que la mayor parte de los datos que poseemos proceden de actuaciones metodológicamente deficientes, al ser realizadas con anterioridad al desarrollo del método arqueológico o por excavadores no formados en el mismo. A ello hay que añadir que la mayoría de estas tumbas, por sus características, fueron expoliadas desde la propia Antigüedad, de manera que han llegado hasta nosotros en un estado de conservación desfavorable.

Del mismo modo, la alteración de un depósito primario es también difícil de demostrar. Se produce cuando en una misma tumba son desplazados, removidos o extraídos los restos de inhumaciones anteriores para introducir en ella nuevos individuos. Este procedimiento ha sido identificado por Camps entre los númidas y es conocido como *reducción del cuerpo* (Duday *et al.*, 1990: 440). Para Mansour Ghaki (2009-2010: 155), uno de los mejores conocedores actuales de la religión de los libios y crítico con la hipótesis del enterramiento secundario de Camps, esa *reducción del cuerpo* explicaría la mayor parte de los depósitos funerarios númidas. Para él, los huesos no se introducirían previamente desarticulados, y el desorden óseo se explicaría por esas inhumaciones sucesivas. Sin embargo, creemos que existen demasiados indicios, como veremos, que permiten defender la coexistencia de ambas tradiciones.

Pese a todas estas dificultades, el mencionado Camps (1961a: 484-485), a partir de la documentación arqueológica analizada, sintetizó cuatro escenarios que permiten, a su juicio, defender la existencia de un enterramiento secundario entre los antiguos libios:

- a) La cámara funeraria contiene huesos mezclados, fragmentados e incompletos de varios individuos en desorden y normalmente en mal estado de conservación. En algunos casos, el cráneo aparece colocado por encima de los restos óseos mientras que en otros éstos aparecen agrupados.
- b) La tumba alberga un gran número de cuerpos desarticulados y casi completos, estando el cráneo y los huesos largos en una posición determinada⁴.
- c) El lecho funerario solo contiene los restos de un individuo sin conexión anatómica, repartiéndose el material óseo por toda la cámara o colocándose cuidadosamente.
- d) La sepultura contiene una cantidad muy pequeña de huesos, esquirlas o restos aislados, lo cual pudo deberse a la acción de los carroñeros o al proceso de transferencia de los huesos hacia la tumba definitiva.

⁴ En este caso, Camps coincide con Duday al señalar que cuando se aprecia en un contexto funerario el olvido de algunos restos óseos o, por la misma razón, la abundancia de unos sobre otros (como el ejemplo de los cráneos en el caso númida), estamos ante un claro indicio de un enterramiento secundario (Duday *et al.*, 1990: 43).



Para Camps, estos enterramientos secundarios habrían estado precedidos de dos tipos de acciones dirigidas a acelerar la descomposición y conversión del cadáver en esqueleto: el *descarnamiento* (*décharnement*) y la *descarnación* (*décarnisation*)⁵. Siguiendo la terminología de este autor, el primer procedimiento sería de carácter pasivo e implicaría la desaparición natural de las carnes, sin una acción antrópica directa sobre el cuerpo, bien a través de acciones preparatorias como el depósito en una sepultura primaria, o bien con la exposición a los animales carroñeros. Por su parte, la *descarnación* es un método activo que tiene como objetivo separar la carne del hueso y despojarlo de sus conexiones anatómicas. Los procedimientos empleados para ello serían el empleo de útiles de corte o una *cremación incompleta*, la cual se valdría del fuego pero sin llegar a incinerar por completo el cadáver, una técnica que se ha documentado en algunas necrópolis norteafricanas (Camps, 1961a: 484; 1990: 492).

Según este autor, tras consumarse cualquiera de estos procedimientos, o incluso los dos para un mismo cadáver, se produce la transferencia de los huesos hacia las tumbas definitivas, los cuales habrían permanecido algún tiempo en espacios provisionales que no han podido ser identificados arqueológicamente. Sin embargo, tras consumarse la desaparición de las carnes del cadáver, se realizó una selección deliberada de algunos restos óseos, principalmente cráneos y huesos largos, mientras que los de menor tamaño son desechados o introducidos en recipientes cerámicos para asegurar la transferencia del mayor número de fragmentos posible.

El planteamiento de estas cuestiones es necesario para contextualizar y entender las evidencias empíricas que describiremos a continuación, ya que el tratamiento diferencial del cráneo va a ser un fenómeno que se documenta de manera más evidente en aquellos casos en los que se produce un enterramiento secundario, si bien no es exclusivo de éstos.

3. ANTECEDENTES: EL TRATAMIENTO RITUAL DEL CRÁNEO DURANTE LA PREHISTORIA NORTEAFRICANA

Aunque quedan fuera del marco temporal y cultural de nuestro análisis, queremos destacar brevemente algunos ejemplos que ilustran que este tratamiento diferencial del cráneo se constata con seguridad en el territorio norteafricano en general, así como en lo que después será el ámbito histórico nómada, durante diversas fases de la prehistoria. Si bien las características de este ritual, las formas de enterramiento y los significados culturales son distintos en cada ámbito y periodo, es ilustrativa la continuidad de algunas de estas prácticas en el tiempo y en el espacio.

⁵ La RAE no recoge estas voces. No obstante, haremos uso de ellas teniendo en cuenta que se trata de traducciones literales de los términos de Camps, si bien es habitual encontrar esos términos en castellano en algunas publicaciones científicas relacionadas con la antropología forense y la arqueología funeraria.

La primera evidencia que destacamos procede del yacimiento iberomauritano⁶ de Tatoralt (Marruecos). Los recientes trabajos realizados en esta cueva por el equipo de Mariotti han revelado la existencia de inhumaciones primarias y secundarias, así como una deliberada selección y manipulación de restos óseos que llegó a distribuir partes de un mismo individuo por tumbas distintas. Asimismo, el hallazgo de marcas de corte indica un procedimiento de descarnamiento activo que es especialmente visible en algunos de los cráneos encontrados⁷. Éstos habrían sido así separados con intencionalidad del cuerpo, lo que, unido a la mayor presencia de cabezas respecto a otros huesos postcraneales, a indicios de trepanación craneal y al uso del ocre⁸, ha permitido defender la existencia de ritos en torno al cráneo en este yacimiento (Mariotti *et al.*, 2009: 350; 2016: 62).

Durante el periodo posterior, el Capsiense (ca. 9.000-4.500 cal. BC), que se desarrolló principalmente en las altiplanicies de Argelia y Túnez, es decir, en la futura región húmeda, localizamos un patrón de enterramiento distinto. Frente a los depósitos colectivos de periodos anteriores, los capsienes realizaron inhumaciones individuales de carácter secundario en las que el cadáver fue habitualmente seccionado en tres grandes fragmentos, lo que incluía su decapitación, para ser después enterrado en la tumba definitiva. En algunos casos, el cráneo era colocado cerca de la pelvis, como en Medjez II (Argelia) (Camps, 1990: 497); o en su defecto sobre piedras, como en Aïon Bérèche (Argelia) (Haverkort & Lubell, 1999: 150-154); mientras que en otros solo poseemos el esqueleto postcraneal, de manera que la cabeza fue retirada o nunca introducida en el sepulcro, probablemente por el valor simbólico⁹ que le fue conferido o porque tuvo un destino ceremonial o funerario desconocido.

⁶ Se entiende por iberomauritano (ca. 20.000-9.500 BP), un complejo cultural de finales del Pleistoceno que se extendió principalmente por el litoral y región telliana del Magreb, abarcando desde la costa atlántica marroquí hasta el noreste de Túnez, si bien algunos autores lo prolongan hasta la Cirenaica. La mayoría de los yacimientos suelen ser asentamientos en cueva o al aire libre, orientados al mar y a sus recursos.

⁷ Esta separación *postmortem* de la cabeza respecto al esqueleto postcraneal se documenta en diferentes yacimientos. Por ejemplo, tenemos cuerpos decapitados en Columnata (Cadenat, 1975), Dar es-Soltane (Débenath, 2000: 138) o Ifri n'Baroud (Ben-Ncer, 2004: 181); cráneos aislados en Taza (Meier *et al.*, 2003) y junto a otros restos óseos en Afalou bou Rhummel (Hachi, 2006) y Hattab II (Barton *et al.*, 2008: 198)

⁸ El uso de esta sustancia en los enterramientos norteafricanos fue constante desde esta fase de la prehistoria hasta la Antigüedad. Asociado a este periodo, en el yacimiento de Afalou bou Rhummel (Argelia) se exhumó un cráneo infantil ubicado a los pies de un cuerpo sobre el que se había colocado un kilogramo de esta sustancia (Hachi, 2006: 432). En periodos posteriores, como el Capsiense, vemos la misma costumbre en Medjez II, Columnata, Aïon Bouchent (Tixier, 1955: 118), Aïoun Bérèche (Haverkort & Lubell, 1999: 150-154) y, con reservas, en Khanguet el-Mouhaad (Morel, 1953: 105).

⁹ En Dakhlát es-Soltane se identificó un cuerpo sin rastro de la cabeza mientras que en el yacimiento de SHM-1 (Túnez) se encontró material óseo esparcido sin contexto sepulcral y un individuo inhumado que carecía de cráneo, de huesos largos y de varias falanges. Esto ha sido interpretado como una alteración del enterramiento primario que conllevó la retirada de la cabeza y de esos huesos, probablemente escogidos por su valor simbólico (Munoz *et al.*, 2011: 322; 2013: 314).



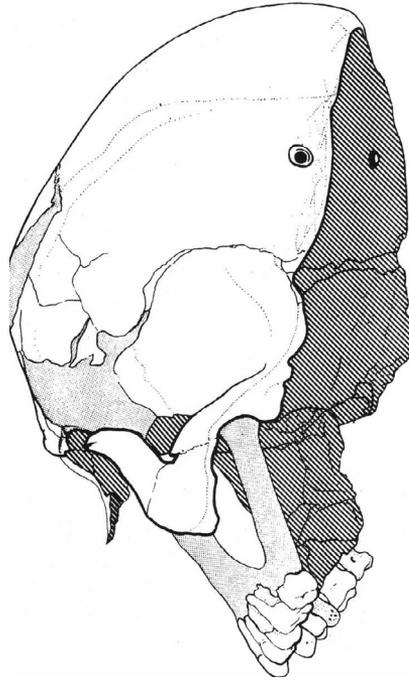
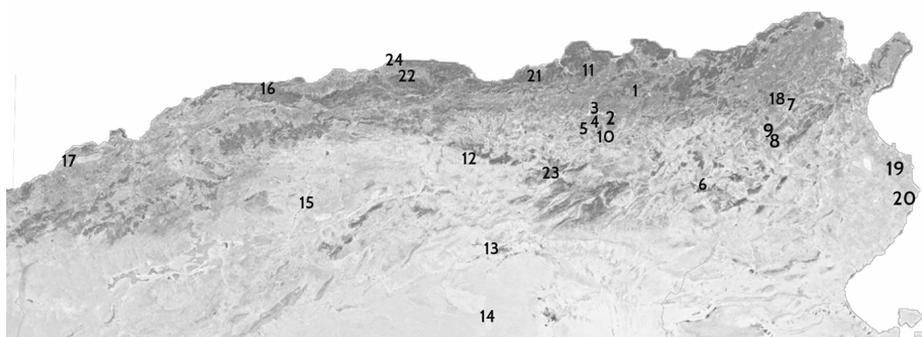


Fig. 1. Cráneo trofeo de Faïd-Souar (Argelia). (*Encyclopédie Berbère*, XII: 1766).

El ejemplo más importante es conocido como la *máscara* o *trofeo* de Faïd-Souar (Constantina, Argelia). En este *escargotière*¹⁰ se exhumó un cuerpo decapitado y sin mano izquierda, con un cráneo (que probablemente habría pertenecido a este individuo) colocado en el cruce de los brazos. Esa calavera recibió una alteración sustancial, ya que fue perforada por dos agujeros, su parte posterior fue cortada y pulida, colocándose una especie de pasta en su región frontal, como si se hubiera intentado modelar la cara del difunto¹¹. Además, se insertaron implantes dentales, se procedió a la retirada de los incisivos y se coloreó de rojo (Vallois, 1971; Aoudia, 2009). Se ha sugerido que la calavera pudo ser utilizada como objeto ritual en algún tipo de ceremonia durante un tiempo indeterminado, para ser finalmente depositada en la tumba de manera definitiva (Aoudia-Chouakri & Bocquentin, 2009: 177).

¹⁰ Los *escargotières* son los yacimientos típicos del Capsiense: ubicados al aire libre, cercanos a los puntos de agua y se identifican por la alta presencia de caracoles junto con cenizas, carbones y útiles líticos, lo que les da su denominación de *escargotière* o *rammadiya* en francés y árabe respectivamente (Camps, 1997).

¹¹ Esta modificación de los restos craneales parece repetirse las perforaciones de Mechta el-Arbi (Argelia) (Debruge, 1927: 403; Aoudia, 2013) y Medjez II (Argelia) (Aoudia, 2013).



1. Roknia. 2. Bou Nouara. 3. Tiddis. 4. Chaabet Said. 5. Ras el Ain bou Merzoug. 6. Djebel Mistiri. 7. Dougga
 8. Magraoua - Ellès. 9. Djebel bou Nader - Sidi bou Hadjadja. 10. Sigus. 11. Djebel si Tahar. 12. Djebel Maadid.
 13. Oued Tamda. 14. Oued Hamara. 15. Oued Ouerk. 16. Gouraya. 17. Les Andalouses. 18. Thigibba Bure
 19. Mahdia. 20. El Alia. 21. Ijjel. 22. Couidat Ter. 23. Ain el Hammam. 24. Bach Assès.

Fig. 2. Mapa con los principales yacimientos mencionados en el texto del periodo protohistórico. Elaboración propia.

Finalmente, durante el Neolítico la desmembración del cuerpo se hace más evidente, manteniéndose el valor singular de la calavera y la dispersión de huesos en las sepulturas, como podemos ver en Kef el Agab (Túnez) (Bardin, 1953: 299-300) y Aïn Keda (Argelia) (Bayle des Hermens, 1955: 137). Cabe destacar las evidencias procedentes de El Kiffen (Marruecos), en donde se estableció una asociación estrecha entre cráneos y recipientes cerámicos, una costumbre que alcanzó durante la protohistoria una mayor difusión. Esos vasos aparecen fragmentados sobre los restos craneales, lo que podría ser interpretado como una acción de carácter ritual. Según sus excavadores, esta parte del cuerpo parece haber sido objeto de mayor atención que otros fragmentos óseos, cuyo número es mucho menor que los individuos identificados por sus cabezas (Bailloud *et al.*, 1964: 109-110).

4. EL TRATAMIENTO RITUAL DEL CRÁNEO ENTRE LOS NÚMIDAS

Hemos llevado a cabo la consulta de más de un centenar de yacimientos arqueológicos en búsqueda de evidencias que permitan confirmar la existencia de un tratamiento ritual del cráneo entre los númidas. Para ello nos hemos fundamentado en las obras de Gsell (1903, 1927), Camps (1961a), en los diferentes atlas arqueológicos de referencia y en la revisión directa de los informes de excavación de esos enclaves. El resultado ha sido la identificación de casi una treintena de ellos en los que creemos constatar este ritual.

Hemos localizado más lugares que podrían haberse incluido en este corpus pero el mal estado de conservación de los restos y la poca rigurosidad de las descripciones no proporcionan garantías para su incorporación. Gabriel Camps hizo algo



similar cuando singularizó treinta y tres necrópolis protohistóricas con enterramientos secundarios, pero se trataba de un inventario incompleto, ya que eliminó todos los ejemplos dudosos y en los que convivían cuerpos enteros y descarnados (Camps, 1961a: 481-482). Además, hemos añadido otras referencias procedentes de otros cementerios indígenas, así como de otras necrópolis ubicadas en zonas de interacción colonial (Gsell, 1903: 14; 1927: 213; Krandel, 2002). Asimismo, como hemos podido ver con anterioridad, hemos incluido algunos enterramientos de carácter primario, ya que el tratamiento diferencial del cráneo también se manifiesta en sepulturas de este tipo.

Si realizamos una mirada muy general sobre la información recopilada para todo el norte de África apreciamos una notable concentración de evidencias en el país húmeda y, más en concreto, en torno a las regiones de Constantina, Aurès, Tebessa (Argelia) y en los alrededores de Dougga (Túnez). Dentro del mismo, la mayor parte de los datos proceden de las necrópolis dolménicas, características de este territorio durante la protohistoria. Cabe señalar que tanto para Gsell (1927: 212) como para Camps (1961a: 500) existió una estrecha asociación entre este tipo de necrópolis y los enterramientos secundarios, ya que más de la mitad de éstos se documentan en dólmenes y más del cuarenta por ciento de dichas tumbas albergan huesos que habían sido descarnados. No obstante, Camps matizó que no existía una relación dependiente entre ambos aspectos, registrándose asimismo este rito en otras necrópolis de túmulos o bazinas, algo que hemos corroborado en este análisis, tanto en aquéllas que se concentran en plano país húmeda como en regiones más meridionales, donde los túmulos son más frecuentes.

4.1. CRÁNEOS Y CERÁMICAS: LOS *RELICARIOS* DE SILA Y TIDDIS

En la región húmeda, el caso más espectacular de este tratamiento diferencial lo encontramos en Sila y de Tiddis (ambos en Argelia). Se trata de dos enclaves relativamente cercanos en los que se llevó a cabo un proceso ritual muy similar caracterizado por un enterramiento secundario en el que los cráneos se asociaron de manera clara a recipientes cerámicos, los cuales funcionaron como contenedores de huesos menores, mientras que el resto del material óseo se concentró en el espacio central de las cámaras funerarias.

En el caso de Sila, las tumbas fueron acondicionadas en cuevas e hipogeos artificiales en cuyo interior se constató una praxis homogénea consistente en la ubicación de cráneos en los márgenes de las sepulturas, colocados en hileras o superpuestos, en la mayor parte de las ocasiones con la cara hacia arriba y asociados cada uno de ellos a una cerámica, que se colocaba debajo o junto a la cabeza (Logeart, 1935-1936)¹². Las descripciones del excavador mencionan hasta ciento veinticinco restos craneales siguiendo este esquema, lo que constituye una cifra extraordinaria.

¹² Así, en la cueva número 2 del yacimiento se hallaron una veintena de cráneos, con la cara hacia arriba, colocados a lo largo de las paredes de la cavidad y acompañados del mismo número de

En Tiddis, los datos principales proceden de la excavación de la *Gran Bazina* (Berthier, 1956; 2000: 171-174)¹³. En una de las dos cámaras funerarias del interior, se descubrió, bajo las losas de cobertura, la presencia de treinta cabezas junto a otros tantos vasos cerámicos, mientras que en la otra solo afloró una, acompañada de varios recipientes. Bajo todo ello, en ambas cámaras, aparecieron diversos huesos entremezclados.

Es interesante resaltar cuál era el contenido de esos vasos. En Sila, albergaban huesos humanos pertenecientes tanto a adultos como a sujetos infantiles, los cuales pueden aparecer entremezclados entre sí o de manera aislada. También se encontraron indicios de al menos ocho bóvedas craneales y dos mandíbulas infantiles, además de algunas vértebras (Camps, 1961a: 492). Los datos revelan asimismo la presencia de varios sujetos en un mismo contenedor, al igual que una enorme preocupación por recopilar los fragmentos óseos de menor tamaño, lo cual ha de relacionarse con la manera en que se produjo la elección y transferencia de esos restos desde la sepultura provisional.

Por su parte, en Tiddis observamos una preocupación mayor a la hora de separar restos adultos de infantiles, ya que éstos solo se identificaron en el interior de una de estas vasijas (Camps, 1961a: 495; Berthier, 2000: 171). Los huesos introducidos en las cerámicas eran de pequeño tamaño (dientes, vértebras, costillas, mandíbulas, falanges, etc.). Al igual que en Sila, el contenido de cada vasija podía pertenecer a varios individuos, si bien en este caso el estado de conservación del material óseo es mejor y son más completas las conexiones anatómicas. Camps llamó la atención acerca de una constante según la cual los vasos que contenían vértebras cervicales presentaban el axis o el atlas en la parte superior, de forma que el cráneo se colocaba encima, a modo de tapa, simulando de este modo la conexión anatómica entre ambos elementos (Camps, 1961a: 497). Este gesto ritual confirma claramente la conexión simbólica entre esta parte del esqueleto y la cerámica, que parece, de algún modo, simbolizar o representar al resto del difunto.

Pero este importante yacimiento ha proporcionado otros datos de interés, especialmente en la necrópolis norte. Los principales proceden de dos recintos funerarios rectangulares. En el primero de ellos, huesos diversos mezclados con cerámicas ocupaban el espacio central, mientras que cuatro bóvedas craneales sin maxilar inferior estaban esparcidas en cuatro puntos diferentes, pero cercanos a los márgenes y

recipientes (bien al lado o bajo las cabezas). En el hipogeo 1, por su parte, se descubrieron catorce cabezas con la misma disposición antes descrita mientras que en una sala contigua se encontraron dieciséis de la misma manera, pero ubicadas en hileras superpuestas. En otro de los hipogeos, se exhumaron una veintena de esqueletos y otras tantas cabezas colocadas junto a una pared, así como otra veintena de cerámicas que albergaban diez anillos de bronce. En otra cavidad se identificaron treinta, superpuestos con la cara hacia arriba y en compañía de una cerámica que reposaba al lado o debajo de la cabeza. Finalmente, en otra cavidad se depositaron veinticinco cráneos en la parte más profunda de la misma, distribuidos en dos hileras y acompañados de cerámicas, mientras que dos se ubicaban en la mitad de este espacio.

¹³ Las dataciones radiocarbónicas sobre algunos restos óseos revelaron una cronología de entre el 350 y el 150 a.C. (Berthier, 2000: 175).





Fig. 3. Vaso trípode (Bussière, 1998: 38).

ángulos de la fosa funeraria. Cerca de uno de ellos se depositaron tres grandes vasos caliciformes de finalidad ritual, tapados por una piedra, que acogían en su interior otros de menor tamaño con restos óseos menores y dientes. Estos contenedores más pequeños fueron documentados también en la *Gran Bazina*, si bien en aquel caso solo contenían sedimento. Para Camps, podría tratarse de ejemplares votivos que habrían formado parte del ajuar en las sepulturas primarias o provisionales. Para el excavador de esta tumba, se podía afirmar con seguridad que al menos dos de esos grandes vasos habían sido colocados a modo de ofrenda junto a los cráneos a los que se asociaban espacialmente (Bussière, 1998: 36). En el segundo recinto, descubrió otras seis bóvedas sin maxilar inferior dispersas por los márgenes de la cámara mezcladas con fragmentos cerámicos y óseos sin conexión anatómica. Pero el hallazgo más importante, por su carácter extraordinario, fue el de un vaso trípode en cuyas patas fueron modeladas tres cabezas humanas (fig. 3), si bien en el depósito funerario los soportes estaban dispersos, probablemente de manera intencionada, como parte de algún tipo de ritual (Bussière, 1998: 36; Berthier, 2000: 407).

Este singular hallazgo ha de relacionarse con otros similares. El primero fue descrito por Denis (1893: 139; 1895: 274) en uno de los dólmenes de la necrópolis de Magraoua (Túnez), donde exhumó varios vasos (no menciona el número) cuyo soporte eran tres cabezas humanas en relieve. Pese a la somera descripción proporcionada, debe tratarse de un ejemplar muy similar al de Tiddis. Asimismo, en un dólmen de Ellès, localidad muy cercana a la anterior, se desenterró, entre veinticinco cráneos mezclados con otros huesos, un cuenco de barniz negro elaborado a torno que reposaba sobre un trípode formado por «trois masques grimaçants» (Bussière, 1998: 36, Camps: 1996: 2006). Se trata de tres referencias extraordinarias, ya que no es abundante esta iconografía entre los nómadas y los libios en general, y confirma la conexión simbólica que establecieron éstos entre el cráneo y la cerámica en el depósito funerario.

4.2. EL TRATAMIENTO RITUAL DEL CRÁNEO EN OTROS YACIMIENTOS NÚMIDAS

La intensidad del resto de evidencias documentadas no es tan potente como en los yacimientos de Sila y Tiddis, pero permite confirmar algunas de las prácticas allí ejecutadas y sugerir la existencia de un modelo ritual de ámbito regional. Hemos de tener en cuenta que, junto con el precario estado de conservación del material arqueológico, en algunas ocasiones las descripciones de los excavadores no son clarificadoras, de forma que solo podemos rescatar las noticias proporcionadas sin asociarlas a ninguna información material o gráfica. Es el caso, por ejemplo, del testimonio de Icard (1905: 254) acerca de varios cráneos que estaban cubiertos por vasos en forma de cuenco, un comportamiento que Carton constató para otras tumbas de esa necrópolis dolménica de Dougga (Túnez), pero que no queda claro en qué pudo consistir.

Es precisamente en esas necrópolis megalíticas, distribuidas por todo el país nómida, donde encontramos las evidencias más interesantes, relacionadas tanto con enterramientos primarios como con aquéllos en los que tenemos claros indicios de descarnamiento, si bien constatamos en numerosas ocasiones la convivencia de ambas prácticas. Así, en Roknia, un cementerio megalítico de gran importancia, el general Faidherbe (1867) encontró dos cráneos que acompañaban a un cuerpo cuya cabeza reposaba junto a una cerámica, mientras que en otras dos tumbas había el mismo número de recipientes que de cráneos, concretamente siete y dos. Más tarde, Bourguignat (1868: 33) señaló un escenario similar con la ubicación de varias cabezas en los márgenes de la tumba e indicando que los vasos acompañaban siempre a las masculinas. Se trata de la misma asociación cerámica-difunto que identificamos en otros yacimientos. En una tumba de la necrópolis de Chabet Said (región de Constantina) se exhumaron once sujetos en posición replegada cuyas cabezas reposaban, invariablemente, en compañía de una cerámica; un escenario que se repite en otro caso, en el que se colocó un ejemplar de pasta roja y fina elaborado a torno, lo que indicaría una cronología tardía (probablemente de época romana). La misma tónica la hallamos en otras tumbas de esta necrópolis (Thomas, 1881: 360-364) y en la de Djebel si Tahar (Thomas, 1881: 366-374).

Por su parte, en los depósitos funerarios megalíticos del sitio nómida-romano de Sigus se aprecia una constante en la que el cuerpo en posición primaria está acompañado de varios cráneos. En un caso, un sujeto en posición replegada fue acompañado de tres de ellos, ubicándose una cerámica y dos piedras talladas a ambos lados de uno. En otros dos ejemplos, se alinearon tres cabezas a los pies de uno de los cuerpos, mientras que en un dolmen se identificaron cinco más junto a fragmentos óseos y cerámicos (Chabassière, 1886-1887: 123). El mismo rito se documenta en Ras el Ain bou Merzoug, otra necrópolis dolménica de gran relevancia. Allí se encontraron en diversas tumbas varios cuerpos en posición primaria, algunos de ellos con la cabeza sobre una piedra, y a cuyos pies se colocaron entre uno y varios cráneos, acompañados en ocasiones de cerámicas, así como un cuerpo sin cabeza (Féraud, 1863: 226-227; Chabassière, 1886-1887: 131-132).

Los datos procedentes de estas necrópolis megalíticas permiten observar una constante clara. Los cráneos, tanto si permanecen aún en conexión anatómica con el



resto del esqueleto como si están aislados (fruto de reducciones del espacio funerario o de un enterramiento secundario), reciben un tratamiento diferencial mediante su ubicación en lugares especiales del espacio funerario, a través de su colocación sobre basamentos o zócalos de piedra y con su asociación espacial tanto con recipientes cerámicos como con cuerpos en posición primaria.

Siguiendo en la región húmeda, pero saliendo de las necrópolis dolménicas, descubrimos un panorama similar en las bazinas que, no obstante, en algunos de estos cementerios coexisten con los dólmenes y otras estructuras similares. En una de estas bazinas, con tres cámaras, de la necrópolis de Djebel bou Nader se retiraron cinco cráneos sin mandíbula inferior que fueron colocados unos sobre otros, contra el umbral que conduce al corredor central. Otro se había depositado en una esquina, sobre un radio y un cúbito, mientras que en el resto del espacio se distribuyeron varios huesos largos, pero que no se correspondían en número con los seis ejemplares mencionados. Es de reseñar que uno de ellos, así como un cúbito, tenía residuos de ocre (Lapeyre, 1934: 29). Muy cerca de esas bazinas se encuentran las de Sidi Bou Hadjadja, donde se exhumaron varias cabezas junto con fragmentos cerámicos y seis monedas húmedas (Lapeyre, 1934: 25; M'Timet, 1985), un panorama similar al de la necrópolis de túmulos de Ain el-Hammam (Alquier, 1927: 313-315). En otro túmulo, esta vez localizado en Couidat Ter, en el norte de Argelia y en plena región kabilia, Viré describió a finales del siglo XIX el hallazgo de un cráneo en el centro de una sepultura, alrededor del cual se habían dispuesto varios huesos de forma regular (Viré, 1898: 17). Cerca de allí, en Bach Assès, el mismo excavador descubrió en un círculo funerario material óseo en desorden bajo el cual había varias calaveras ubicadas unas junto a otras (Viré, 1898: 22).

Si nos desplazamos hacia el sur de la región húmeda localizamos nuevas evidencias. Así, en un *choucha*¹⁴ de Djebel Maadid (región de Hodna, Argelia) se hallaron cinco cráneos en estado fragmentario, estando tres de ellos superpuestos en uno de los ángulos de la cámara funeraria. En otro, se identificaron ocho calaveras, que se mezclaban con huesos largos, cerámicas, objetos de bronce, hierro y marfil, etc. (Boysson, 1869: 624-629). Aún más hacia el sur, es reseñable la necrópolis de túmulos de Oued el Hamara, donde el material óseo aparece en posición dispersa y amontonada. Los cráneos se sitúan hacia el oeste de la cámara, recibiendo un cuidado particular al ser colocados sobre una estera de esparto o de madera (Roffo, 1937: 506) y portando en una ocasión restos de ocre (Roffo, 1938: 214). Dichas cabezas eran hincadas en un ángulo de la fosa y en ocasiones acompañadas de objetos, en general de cerámicas en estado fragmentario, algo que pudo estar relacionado con

¹⁴ Singular de *chouchet*, hace referencia a un tipo de monumento funerario de planta circular con perfil en forma de torre. Alcanza aproximadamente entre dos y tres metros de altura y está formado por piedras bien labradas y colocadas, formando hileras. La parte superior alberga una losa de cobertura por la que se accede al interior. Estos monumentos son habituales en las regiones meridionales argelinas de Hodna y Aurès.

algún tipo de ritual¹⁵. En otro caso, se recogió una calavera sin mandíbula inferior rodeada por dos costillas y sostenida por un hueso de cadera, mientras que en otros aparecen asociadas a esos recipientes, a mandíbulas de camello o cucharas de arcilla. Para Roffo, todas estas constataciones demostrarían la práctica de un *descarnamiento* previo a la sepultura en el que se privilegiaba y respetaba la posición del cráneo, a pesar de las inhumaciones sucesivas (Roffo, 1937: 505-506; 1938: 208-214, 227), si bien en este caso es bastante probable que se produjera la reducción del cuerpo. Asimismo, tanto en esta necrópolis como en las vecinas de Oued Ouerk y Oued Tamda hay que resaltar la presencia de zócalos o de piedras sobre los que se coloca la cabeza del difunto, una costumbre que hemos identificado en otros lugares (Roffo, 1937: 503-504; 1938: 202-207; 1938: 224).

4.3. EL TRATAMIENTO RITUAL DEL CRÁNEO EN OTRAS POBLACIONES DE ORIGEN LIBIO

Son muchos los autores, como Camps o Ghaki, que defienden la existencia de una tradición o un sustrato común líbico-bereber en todas las poblaciones indígenas del norte de África. Dicho sustrato común habría estado formado por una serie de componentes culturales compartidos por todas esas sociedades y que habría estado vehiculado especialmente por la(s) lengua(s) líbica(s) pero que es identificable en otros elementos materiales, como ya hemos indicado. La defensa de la existencia de este espacio de referencia común, más allá de las notables variantes regionales e históricas, permite contextualizar y comparar las evidencias númeradas con aquéllas procedentes de otros ámbitos indígenas en donde identificamos algunos procedimientos rituales que ilustran semejanzas y diferencias con los casos documentados en la región nuclear númerada.

En el caso de las necrópolis ubicadas en la costa de Túnez y de Argelia, la tradición númerada posee menos alcance, debido especialmente a que se trata de lugares de intensa interacción colonial durante varios siglos, la cual produjo un fenómeno de hibridación cultural entre las costumbres funerarias de raigambre indígena y aquéllas de origen foráneo. En términos generales, podríamos decir que las formas externas de esas sepulturas reciben una influencia extranjera más clara, como se puede apreciar en la proliferación de tumbas de pozo, tradicionales en el mundo semita. Mientras, la *pervivencia* indígena se manifiesta en los rituales funerarios, incluyéndose varios ejemplos en los que se documenta un tratamiento diferencial del cráneo similar al que identificamos en la región númerada, entre otros comportamientos que podemos adscribir a ese fondo líbico como el uso del ocre, la posición replegada en los enterramientos primarios o la cerámica a mano como parte del ajuar.

¹⁵ Lo mismo se ha considerado en el yacimiento de Ain el-Hammam, una necrópolis de túmulos en donde se identificaron cerámicas y huesos en estado fragmentario e incompleto (Alquier, 1927: 315).



En este sentido, en las tumbas de Les Andalouses, Gouraya (ambos en el norte de Argelia) y Thigibba Bure (Túnez) observamos un panorama general caracterizado por la colocación de cráneos, huesos dispersos y cerámicas cerca de las paredes de la cámara funeraria y, en especial, sobre unos *banquettes* de piedra que ocupan uno de los márgenes de la misma. En ellas se constata claramente un enterramiento secundario en el que el número de calaveras supera con creces el de los individuos representados por los huesos postcraneales. Entre estos ejemplos, sobresale el caso de una tumba de pozo de Gouraya, en la que se depositaron unos cien restos craneales sin restos óseos adicionales (Krandel, 1995: 177; Gsell, 1903: 13-15).

En muchas de estas necrópolis fue una constante impregnar la cabeza con ocre rojo, una sustancia a la que se confirió un potente significado simbólico vinculado al mundo de ultratumba y que fue muy empleada entre las culturas libias. Las evidencias de esta costumbre se reparten tanto en las necrópolis libio-fenicias litorales como las de la zona del este de Túnez¹⁶, del cabo Bon (Tebourba, Menzel Témime), así como en Jijel, una yacimiento situado al norte de Constantina. Allí también fue colocada una piedra bajo la cabeza de un cuerpo, constatando así otra tradición de origen indígena que hemos visto en los enterramientos nómadas (Alquier & Alquier, 1930: 15; Astruc, 1937: 207-219).

Fuera de la Numidia Tradicional, en Mauretania, territorio habitado por los mauros, apenas hemos encontrado ejemplos tan significativos. No podemos aseverar con seguridad, no obstante, que este tratamiento diferencial del cráneo no existiera en este ámbito, pero sí que los datos de que disponemos son más exiguos. Destacamos en cualquier caso los datos procedentes de la necrópolis de túmulos de Tayadirt, en cuyo ejemplo principal figuraba un cráneo en el ángulo norte de la cámara, bajo una losa de cobertura, el cual se intentó proteger deliberadamente. En otros dos túmulos, se recogieron otros fragmentos craneales en los ángulos este y norte, acompañados de joyas y de un brazalete de hierro (Lambert & Souville, 1966: 222-223; 236).

Finalmente, creemos que sería posible relacionar el corpus que hemos expuesto con dos casos documentados en las Islas Canarias, concretamente en la cueva de Montaña de Mina (Lanzarote) y en la cueva del Barranco de Guayadeque (Gran Canaria). Esta comparación se fundamenta en que los habitantes del Archipiélago tienen su procedencia en el continente y, más específicamente, en ese sustrato cultural líbico que arribó a Canarias en una cronología no muy lejana a las evidencias que estudiamos aquí. El primer yacimiento mencionado es una cueva funeraria, no muy habitual en la arqueología de esta isla, en la que se identificaron dos áreas de enterramiento. Un área superior, ubicada a la entrada del abrigo y delimitada por un pequeño muro de piedras, en la que se encontraron seis cráneos concentrados en diferentes posiciones, bajo los cuales se halló otro ejemplar y varios huesos de diverso tamaño sin conexión anatómica. Por su parte, en el área inferior había dos

¹⁶ Se pueden citar, por ejemplo, las necrópolis de Mahdia (Hannezo, 1890-1891: 296), El Alia (Gauckler, 1897: 465; Merlin & Novak, 1919: cxcix; Novak, 1898: 346) o Thapsus (Épinat & Novak, 1900), si bien su extensión abarcó muchos más yacimientos.

cráneos junto con numerosos fragmentos óseos entremezclados. Los excavadores del yacimiento plantearon que podría tratarse de enterramientos sucesivos de carácter colectivo que fueron reutilizados posteriormente, llevándose a cabo un tratamiento más respetuoso para esas cabezas, que fueron colocadas en el nivel superior. Pese a sopesar la existencia de un *culto al cráneo*, que implicaría la existencia de un proceso de *descarnamiento*, esta hipótesis es desechada, ya que no explicaría la ausencia de mandíbula inferior en las calaveras del área superior, ni la presencia de éstas en la inferior, así como la inexistencia de paralelos similares en el conjunto de la Isla. En cualquier caso, se trata de un ejemplo extraordinario que muestra claras similitudes con algunos conocidos en el continente, especialmente la colocación de las cabezas de manera apilada en los márgenes del espacio funerario y su convivencia con huesos sin conexión anatómica (Martin Socas *et al.*, 1982).

Por su parte, en la cueva sepulcral de Guayadeque, Mauro Hernández (1982: 581-582) constató la existencia de un ritual de enterramiento secundario. Detrás de un muro artificial levantado en la parte posterior de la cavidad, se exhumaron diversos huesos humanos sin conexión anatómica y entremezclados con piedras de tamaño irregular. Entre esos restos, destaca el tratamiento conferido a los cráneos, los cuales fueron envueltos en tejidos vegetales y protegidos con piedras, pese a lo cual estaban en estado fragmentario.

5. CRÁNEOS, RITOS Y MEMORIA

Creemos que a partir del repaso a esta documentación es posible inferir una clara predilección por el cráneo respecto al resto del cuerpo en los procesos rituales núngidas de carácter funerario, en lo que respecta tanto a los enterramientos primarios como a los secundarios, si bien se manifiesta con mayor fuerza en el segundo caso. En todos ellos detectamos la huella de determinados gestos funerarios que evidencian la preocupación por manipular, cuidar y preservar esa parte del cadáver para la posteridad.

Si estableciéramos un dibujo general de los datos recogidos, podemos decir que cuando se produce un *funeral en dos tiempos* con el fin de realizar un enterramiento secundario, el cráneo recibe la principal atención de este proceso ritual. Tras ser separado del esqueleto postcraneal mediante procesos activos o pasivos de descarnamiento, es transferido a la tumba definitiva con un estatus totalmente diferente y de mayor rango respecto al resto del esqueleto. Esto se evidencia en el hecho de que es habitualmente colocado en lugares específicos de la cámara, como en sus laterales o esquinas. Cuando son varios, las calaveras pueden ser apiladas, aglomeradas o alineadas en relación con los muros de la tumba, pero también pueden serlo respecto a otros restos humanos o parte del ajuar. Es muy habitual asimismo que, en ocasiones, se empleara el ocre como sustancia mágico-religiosa, aplicándose tanto a la cabeza como a otras partes del cuerpo.

Pero probablemente el rasgo más significativo es la estrecha vinculación que se estableció entre los cráneos y los recipientes cerámicos, la cual fue extraordinaria en los sitios de Sila y de Tiddis, pero que se manifiesta de modo similar en otros lugares.



En esos casos, ambos elementos parecen representar simbólicamente la totalidad del individuo fallecido, lo que explica que se mantengan asociados a nivel espacial en las cámaras mortuorias. Las representaciones figurativas de cabezas en algunos de esos objetos, como tuvimos ocasión de reseñar, no hace más que confirmar la conexión entre ambos elementos, que se manifiesta con la misma intensidad tanto en enterramientos primarios, donde las cerámicas acompañan habitualmente esa parte del difunto, como en aquéllos de carácter secundario.

Otro de los rasgos distintivos que hemos visto es la asociación espacial, en el depósito funerario, de restos craneales tanto con los cuerpos conservados en conexión anatómica como con diferentes objetos que formaron parte del ajuar. Contamos así con ejemplos en los que son colocados entre uno y tres cráneos a los pies del difunto, del mismo modo que esas cabezas pueden apoyarse sobre platos, piedras o zócalos que parecen cumplir una función similar a la de una almohada funeraria, una tradición que hunde sus raíces en los periodos prehistóricos¹⁷.

No obstante, en la mayoría de las ocasiones no identificamos una distribución tan precisa, conviviendo entremezclados en el depósito funerario restos craneales, huesos largos y otros menores, lo cual podría probablemente explicarse a partir de un fenómeno de *reducción del cuerpo*. Sin embargo, cuando éste ocurre, es habitual que constatemos algunas recurrencias como que el número de cráneos sea siempre muy superior al de los esqueletos postcraneales inhumados; que, al contrario, se hayan extraído de esos depósitos, encontrándose solo el resto del esqueleto; o que las calaveras sean desplazadas hacia los márgenes de la cámara, confiriéndoles así un mayor cuidado respecto a los otros restos. Todo ello nos confirma que esta parte del cuerpo gozaba de un estatus diferencial en la escatología húmeda.

En este escenario general quedaría por resolver, sin embargo, cuáles fueron las razones por las que los húmedos decidieron en algunas ocasiones optar por inhumaciones primarias y en otras por realizar enterramientos en dos tiempos. Sea como fuere, hemos visto que en ambas situaciones el cráneo recibe atenciones especiales derivadas de su poder simbólico en el proceso ritual.

Esta posición preponderante y singular de esta parte del cuerpo en los contextos funerarios indígenas ya llamó la atención de los primeros exploradores y arqueólogos coloniales, para quienes se trataba de reliquias procedentes de guerreros decapitados o de hombres sacrificados (Faidherbe, 1867). Una interpretación que progresivamente fue perdiendo peso a partir del desarrollo de la arqueología científica en el norte de África, inaugurada por Gsell, quien resaltó este trato de preferencia que había recibido el cráneo, especialmente en los enterramientos secundarios. Pero las aportaciones más importantes y las tentativas de interpretación más profundas las ha proporcionado el principal exponente en el estudio de la protohistoria norteafricana,

¹⁷ En el sitio iberomauritano de Afalou bou Rhummel (Argelia) se prepararon enlosados o se colocaron piedras aisladas sobre los que se ubicó la cabeza (Hachi, 2006: 434). Un procedimiento similar se registró en Columnata (Argelia), donde un cráneo fue sostenido por un conjunto de piedras (Cadenat, 1957: 72).

Gabriel Camps, para quien los datos arqueológicos revelaban que el «crâne était l'essentiel et suffisait à 'représenter' fidèlement le mort», de forma que fue considerado como el *principio vital* y la *imagen última* del difunto (Camps, 1961a: 498-499).

Indagar en las concepciones húmedas acerca de la muerte resulta complejo debido a que no contamos con testimonios escritos, más allá de la epigrafía líbico-bereber, que nos proporcionen información acerca de esas creencias. Pero la ausencia de este referente no impide intentar interpretar cuál pudo ser el significado que pudo tener el cráneo en esos rituales funerarios y, especialmente, qué función social pudieron tener los mismos en el seno de aquellas comunidades. En este sentido, el cadáver materializa la muerte. Y su inexorable descomposición física obliga a que la comunidad participe activamente para asegurar que tanto los restos físicos como la persona social alcancen un nuevo estatus en el seno de la misma (Gramsch, 2013: 462). Estamos, de este modo, ante un *rito de paso* que activa una transformación notable en la comunidad de los vivos. Esta perspectiva ya fue planteada por autores como Hertz o Van Gennep a principios del siglo xx, y desarrollada más adelante por antropólogos como Victor Turner, quien estableció que este proceso ritual se estructura en tres fases: separación, *liminalidad* y reintegración.

En ese esquema, el momento *liminal* es el que mayor carga simbólica tiene, ya que es cuando se manifiesta con mayor intensidad la *communitas* (Turner, 1988: 138). Se trata de un lapso fuera de las normas establecidas y del tiempo lineal en el que tiene lugar la puesta en escena de un drama social dominado por una comunicación simbólica que favorece la perpetuación de la memoria colectiva. En esa fase, el ritual permite recrear y transformar las normas sociales a través de la relación que se establece entre el mundo de los vivos y el de los difuntos. Este complejo proceso ritual se produce en un continuo dinamismo, integrado por una secuencia de actos transformativos que culminan, en este caso, con el depósito del difunto en su lugar definitivo. De esta manera, la tumba no es un elemento estático, sino el punto final de una dinámica ritual dirigida a consolidar las estructuras sociales y culturales de la comunidad.

Esta perspectiva teórica permite abordar la cuestión del tratamiento diferencial del cráneo y su potente relación con los enterramientos secundarios, ya que es en ellos donde este rito se manifiesta con mayor intensidad. Se trata de una apreciación importante, ya que están precedidos por lo que antes denominamos *funerales en dos tiempos*, es decir, por un complejo proceso ritual en el que se llevaban a cabo diferentes acciones destinadas a acelerar el proceso de descomposición del cuerpo y a transformar la identidad social del difunto. En este sentido, para Camps dichas acciones, como las del descarnamiento activo o pasivo, pretendían acelerar la agonía a la que se enfrentaba el cadáver durante ese periodo de tránsito entre la defunción y la tumba definitiva, permitiendo así liberar el alma y favorecer su camino hacia el más allá. En ese lapso, el difunto:

... a continué une vie ralentie, ayant besoin d'aliments, de soutiens magiques, d'un mobilier funéraire qui lui furent remis dans la sépulture provisoire. Le décharnement naturel ne serait qu'un passage, une sorte d'agonie prolongée au cours de laquelle la vie ne se retire que lentement ; pendant ce laps de temps le cadavre garde encore une personnalité qui s'estompe progressivement (Camps, 1961a: 501).



Esa liberación pudo ser acelerada con la exposición de los difuntos húmedos a los animales carroñeros, una práctica no documentada con claridad pero que es conocida en otras poblaciones mediterráneas (Testart, 2008). Según Camps, es posible que fueran las aves las principales encargadas de esta tarea, las cuales pudieron haber tenido algún significado destacado en las creencias húmedas, algo que puede inferirse de las representaciones de estos animales, por ejemplo, en los recipientes cerámicos de la mencionada necrópolis de Tiddis, que contenían a su vez huesos de volátiles. Para este autor, las aves, al descarnar el cadáver, pudieron acelerar no solo el proceso de descomposición natural sino también la separación del espíritu del cuerpo, favoreciendo que el primero viajara hacia las regiones telúricas, donde sabemos por multitud de fuentes antiguas que residían las principales divinidades húmedas.

En este momento de *liminalidad*, la comunidad asume el control y la velocidad en la descomposición del cuerpo, participando activamente en la transformación del cadáver y en su desintegración hacia un estado óseo que materializa el nuevo estatus del difunto. El desorden de los restos óseos, la preeminencia de algunos de ellos y su depósito definitivo en la tumba integran un complejo proceso en el que la transformación, tanto del cuerpo físico como del cuerpo social del individuo, se hace más evidente. En este contexto, en el que se revela la materialidad ósea del cuerpo, éste pasa a ser manipulado y conceptualizado no como un resto biológico sino como un objeto ritual, es decir, como un elemento más de la cultura material de la comunidad (Tillier, 2009: 20; Bonogofsky, 2011: 2-3).

Todo este proceso ritual culminaría con el enterramiento definitivo. Esta acción representaría el punto final del momento liminal y el comienzo de la reintegración del difunto en la sociedad con su nueva identidad. En este aspecto, debemos tener en cuenta cómo era la sociedad húmeda, caracterizada por su carácter segmentario, propio de las comunidades humanas en las que la tribu es la forma de organización más extendida y en las que el parentesco sigue teniendo una gran relevancia. Esta estructura social fue reproducida en la cultura funeraria, ya que las necrópolis, integradas por numerosas tumbas de pequeño tamaño, tuvieron un marcado carácter colectivo. Dichas sepulturas, precisamente, se caracterizaron por su continua reutilización por parte de linajes o familias concretas cada vez que tenía lugar el deceso de uno de sus miembros.

En este esquema, el funeral en dos tiempos y el enterramiento secundario que lo culmina requieren de la participación de toda la comunidad. El cadáver, ya desarticulado, experimenta una deconstrucción en la que el cráneo es privilegiado respecto a otros restos óseos, que son desechados o subordinados a aquél. Éste adquiere así en el tránsito al lugar de descanso definitivo, la tumba, la función de *símbolo dominante* (Turner, 1973: 29), entendiendo por tal el elemento alrededor del cual se organizan las acciones rituales. El cráneo ostentó así un papel central, quizá como reliquia o como materialización de un arquetipo vinculado a la idea de *ancestro* o de *antepasado*, al mismo tiempo que reproduce ritualmente la continuidad del linaje. De esta manera, si por un lado estas tumbas colectivas, por sus características, reproducen esa estructura social, por otro lado son el destino final de un ritual funerario que posee la misma finalidad.



Esta lectura explicaría el papel relevante de esta parte del esqueleto en los casos que hemos descrito, incluyendo aquellos escenarios en los que se produce una *reducción del cuerpo*, donde apreciamos cómo el cráneo siempre recibe un trato diferencial respecto a otros huesos. Asimismo, el hecho de que en algunas tumbas analizadas se alineen o depositen más de cien de ellos con sumo cuidado, asociados o no a recipientes cerámicos, indica una necesidad de proteger tanto su integridad material como los significados que encierran. Esta atención a la hora de realizar los depósitos funerarios permite que cuando se produzca la siguiente inhumación puedan ser visibles los antepasados anteriores en el momento de la *reapertura* de la tumba.

Esta idea ya fue defendida por Le Dù (1938: 583), para quien las bazinas de Djebel Mistiri (Argelia) no solo eran tumbas sino un lugar de veneración a los antepasados, ya que se trataba de sepulturas que recibían continuamente nuevos restos humanos. Las características de esas tumbas megalíticas, por lo general con cámaras de fácil acceso y un tamaño reducido en su interior, permitieron así engendrar un inexorable mecanismo de *ancestralización* que tiene en los cráneos su indicador material más significativo. En definitiva, planteamos que esta parte del cuerpo, en este complejo proceso ritual, actúa como un vínculo simbólico que cohesiona y reafirma la identidad del grupo a través de los antepasados, especialmente en un momento de tránsito y de transformación que acaba por consolidar las estructuras sociales y la perpetuación de la memoria colectiva.

La comunidad, formada tanto por vivos como por muertos, tiene así en las tumbas y en las necrópolis no solo un espacio de enterramiento sino también de ritualización en el que igualmente pudieron tener lugar sacrificios y banquetes sagrados. Esta idea ha sido planteada por Berthier (2000:409), quien encontró indicios de ello en el mencionado yacimiento de Tiddis.

Siguiendo esta línea explicativa, recurrimos de nuevo a la comparación con las fuentes de Canarias, ya que contamos con varios documentos que pueden relacionarse con los datos arqueológicos del continente, si bien hay que tener en cuenta las diferencias entre ambos ámbitos. Se trata de diversas fuentes que hablan de la ceremonia de coronación de los menceyes de Tenerife, la cual se hacía sobre un hueso de uno de los gobernantes anteriores. La primera fuente en mencionar este rito es el dominico Alonso de Espinosa.

Quando alzaban por Rey a alguno, tenían esta costumbre, que cada reino tenía un hueso del más antiguo rey de su linaje envuelto en sus pellejuelos y guardado y, convocados los más ancianos al Tagoror, lugar de junta y consulta, después de elegido el rey, dábanle aquel hueso a besar: el cual, besándolo, lo ponía sobre su cabeza y después dél los demás principales que allí se hallaban lo ponían sobre el hombro y decían: Agoñe Yacoron Yñatazahaña Chacoñamet, Juro por el hueso de aquel día en que te hiciste grande (Espinosa, 1980 [1594]: 41-42).

En este fragmento, se menciona que se usaba un *hueso*, sin especificar cuál. Fue Antonio de Viana, poeta tinerfeño de principios del seiscientos, el que indica que se trataba de una *calavera*, algo que pudo ser un recurso literario empleado por



este autor (Pou, 2013: 39)¹⁸. En cualquier caso, el aspecto más importante es la utilización de un resto humano, convertido en un símbolo de la comunidad, en un contexto ceremonial que permite transferir la sucesión y la continuidad del linaje gobernante mediante esta dramatización ritual (Tejera, 2010: 72-73). Es posible que, en el caso de los antiguos númidas, los cráneos pudieran tener una función similar en tanto que símbolos identificativos de los linajes y de los antepasados, sin que sepamos si tuvieron algún tipo de uso cultural antes o después de ser depositados en la sepultura. Como antes señalamos, la fácil accesibilidad al interior de las cámaras de los monumentos funerarios númidas invita a pensar que esos huesos pudieran haber jugado algún papel en este sentido, como sí hemos podido confirmar para el cráneo-trofeo de Faïd-Souar.

Esta relevancia del cráneo como resto físico pero ante todo como objeto cultural, como símbolo dominante y como representación de los antepasados puede ponerse en relación con la continuidad en el tiempo de la inhumación entre los númidas y el rechazo que produjo entre ellos la introducción de otras costumbres como la incineración (salvo en las elites), lo que nos permite plantear que la conservación de los huesos era fundamental en su escatología. Si los cráneos pasaban a identificar y mantenían de algún modo la identidad social del desaparecido, sería necesario conservar su integridad, razón por la que siempre se intenta salvaguardar y colocar en posiciones preeminentes en cada cámara funeraria. Esta continuidad de las prácticas indígenas es también perceptible en las necrópolis libio-fenicias del litoral, en donde pese a las potentes influencias fenopúnicas y helenísticas se siguieron manteniendo rituales ancestrales que muestran la fuerza que éstos tenían en la identidad de las sociedades indígenas.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Este primer análisis de los datos presentados ha pretendido entresacar diversos comportamientos rituales entre los antiguos númidas y otras poblaciones libias que permiten afirmar la existencia de un tratamiento diferencial del cráneo en los contextos funerarios de aquellas poblaciones. Hemos querido plantear además una hipótesis interpretativa que entiende tanto *ese culto al cráneo* como los rituales funerarios en los que se manifiesta como complejos mecanismos simbólicos en los que se escenifica la reproducción social del grupo, así como la construcción de una memoria e identidad colectivas entre aquellas comunidades. Defendemos, además, la función social de las necrópolis como espacios no solo funerarios, sino como territorios *liminales* en los que los linajes y grupos de parentesco, tan potentes en las tribus númidas como en las tribus bereberes actuales, ritualizan su pertenencia social. El aumento de documentación y la integración de estas evidencias con otras

¹⁸ La *calavera* aparece en el testimonio de Cedeño, quien también menciona un «*güerzo de el brazo que cervuña de cetro*» (Cedeño, citado en Morales Padrón, 1978: 379).

manifestaciones culturales del mundo nómada permitirán seguir avanzando en el conocimiento o, al menos, en la interpretación de unas sociedades que han resultado tradicionalmente invisibles a nuestro conocimiento en el marco de la protohistoria mediterránea.

RECIBIDO: 16-9-2016, ACEPTADO: 22-12-2016



BIBLIOGRAFÍA

- ALQUIER, J. (1927): «L'âge des tombeaux mégalithiques d'Aïn el-Hammam, commune mixte de Barika». *Lle Congrès de l'AFAS*. Constantine: 311-316.
- ALQUIER, J. y ALQUIER, P. (1930): «Tombeaux phéniciens à Djidjelli». *Revue Archéologique*, 31: 1-17.
- AOUDIA, L. (2013): «Du cadavre à l'objet, de l'objet au dépôt funéraire. Exemples de modification des os humains chez les derniers chasseurs-cueilleurs d'Algérie». *Les nouvelles de l'archéologie [online]*, 132. <http://nda.revues.org/2072>. Consultado el 05/09/16.
- AOUDIA-CHOUAKRI, L. y BOCQUENTIN, F. (2009): «Le crâne modifié et surmodélé de Faïd Souar II (Capsien, Algérie). Masque, trophée ou rite funéraire?». *Cahier des thèmes transversaux ArScAn*, ix: 171-178.
- ASTRUC, M. (1937): «Nouvelles fouilles à Djidjelli, (Algérie), nov.-déc. 1935». *Revue Africaine*, 80: 199-253.
- BAILLOUD, G., et al. (1964): *La nécropole néolithique d'El-Kiffen: près des Tamaris (Province de Casablanca, Maroc)*. Argel.
- BARDIN, P. (1953): «La Grotte du Kef-el-Agab (Tunisie). Gisement néolithique». *Libyca: Anthropologie, Archéologie Préhistoriques*, 1: 271-308.
- BARTON, N., et al. (2008): «Human Burial Evidence from Hattab II Cave and the Question of Continuity in Late Pleistocene-Holocene Mortuary Practices in Northwest Africa». *Cambridge Archaeological Journal*, 18, 2: 195-214.
- BAYLE DES HERMENS, R. d. (1955): «L'abri préhistorique de l'Aïn Kéda (Commune de Tiaret-Département d'Oran)». *Libyca: Anthropologie, Archéologie Préhistoriques*, III: 129-161.
- BEN-NCER, A. (2004): «Étude de la sépulture ibéromaurusienne 1 d'Ifrî n'Baroud (Rif oriental, Maroc)». *Antropo*, 7: 177-85.
- BERTHIER, A. (1956): «Les bazinas de Tiddis». *Libyca: Anthropologie, Préhistoire, Ethnographie*, IV, 1: 147-53.
- (2000): *Tiddis, cité antique de Numidie*. Paris.
- BONOGOFSKY, M. (2011): «Contextualizing the Human Head: An Introduction». En BONOGOFSKY, M. (ed.): *The Bioarchaeology of the Human Head. Decapitation, Decoration, and Deformation*. Florida. University Press of Florida: 1-48.
- BOURGUIGNAT, J.-R. (1868): *Histoire des monuments mégalithiques de Roknia, près d'Hamman Meskhoutin*. Paris.
- BOYSSON, C. (1869): «Les tombeaux mégalithiques des Madid». *Recueil de la Société Archéologique de la Province de Constantine*, XIII: 621-637.
- CADENAT, P. (1957): «Fouilles à Columnata. Campagnes 1956 et 1957. 1^{re} partie: La Nécropole». *Libyca: Anthropologie, Archéologie Préhistoriques*, v: 49-82.
- CAMPS, G. (1955): «La céramique des monuments mégalithiques». *Congrès Panafricain de Préhistoire: Actes de la IIe Session (Alger, 1952)*. Argel: 513-550.
- (1961a): *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*. Paris. Arts et métiers graphiques.
- (1961b): «Aux origines de la Berbérie. Massinissa ou les débuts de l'Histoire». *Libyca: Archéologie/Epigraphie*, VIII: 3-320.



- (1979): «Les Numides et la civilisation punique». *Antiquités Africaines*, 14: 43-53.
- (1980): *Berbères : aux marges de l'Histoire*. Paris. Éditions des Hespérides.
- (1987): «Protohistoire de l'Afrique du Nord. Questions de terminologie et de chronologie». *Revue des Études Phéniciennes-Puniques et des Antiquités Libyques*, 3: 43-70.
- (1990): *Manuel de Recherche Préhistorique*. Paris. Doin Éditeurs.
- (1996): «Ellès». En CAMPS, G. (ed.): *Encyclopédie Berbère*, 17. Aix-en-Provence. Edisud: 2006-2011.
- (1997): «Escargotières». En CAMPS, G. (ed.): *Encyclopédie Berbère*, 18. Aix-en-Provence. Edisud: 2683-2691.
- CHABASSIÈRE, J. (1886-1887): «Ruines et dolmens du Fortas et de ses contreforts». *Recueil de la Société Archéologique de la Province de Constantine*, xxiv: 96-138.
- DEBÉNATH, A. (2000): «Le peuplement préhistorique du Maroc: données récentes et problèmes». *L'Anthropologie*, 104: 131-145.
- DEBRUGE, A. (1927): «Mission préhistorique du Musée Logan dans l'Afrique du Nord». *Bulletin de la Société Préhistorique de France*, 24, 11: 402-4104.
- DENIS, C. (1893): «Notes sur quelques nécropoles mégalithiques du centre tunisien». *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*: 138-143.
- (1895): «Les dolmens de la Tunisie Centrale». *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, 15: 273-80.
- DESANGES, J. (1962): *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'Ouest du Nil*. Dakar. Université de Dakar.
- (1980): «Permanence d'une structure indigène en marge de l'administration romaine: la Numidie traditionnelle». *Antiquités Africaines*, 15: 77-90.
- DUDAY, H., *et al.* (1990): «L'Anthropologie « de terrain » : reconnaissance et interprétation des gestes funéraires». *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, n.s. 2, 3-4: 29-49.
- DUPUIS, X., GHAKI, M. y LAPORTE, J.-P. (2012): «Numides/Numidie». En CHAKER, S. (ed). *Encyclopédie Berbère*, 34. Lovaina. Peeters: 5633-5670.
- EPINAT, C. y NOVAK, D. (1900): «Note sur la nécropole punique de Thapsus». *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*: 154-162.
- ESPINOSA, A. de (1980 [1594]): *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife.
- FAIDHERBE, C. (1867): «Recherches anthropologiques sur les tombeaux mégalithiques de Roknia». *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, iv: 1-76.
- FÉRAUD, L.-C. (1863): «Monuments dits celtiques dans la Province de Constantine». *Recueil de la Société Archéologique de la Province de Constantine*, vii: 214-234.
- GAMBIER, D. y LE MORT, F. (1996): «Modifications artificielles et séries anciennes : possibilités et limites de l'interprétation paléolithologique». *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 8, 3-4: 245-60.
- GAUCKLER, P. (1897): «Rapport épigraphique sur les découvertes faites en Tunisie par le Service des Antiquités dans le cours des cinq dernières années». *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*: 362.
- GHAKI, M. (2009-2010): «L'Evolution culturel chez les Libyens». *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, 40-41: 145-160.



- GRAMSCH, A. (2013): «Treating Bodies: Transformative and communicative practices». En TARLOW, S. y NILSSON STUTZ, L. (eds.) *The Oxford Handbook of the Archaeology of Dead and Burial*. Oxford. Oxford University Press: 459-474.
- GSELL, S. (1903): *Fouilles de Gouraya*. Paris. Publications de l'AHEAN.
- (1927): *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. vi. Paris. Hachette.
- HACHI, S. (2006): «Du comportement symbolique des derniers chasseurs Mechta-Afalou d'Afrique du Nord». *Comptes-Rendus Palevol*, 5: 429-440.
- HANNEZO, G. (1890-1891): «Notes sur les nécropoles phéniciennes de Salakta et de Mahdia». *Recueil de la Société Archéologique de la Province de Constantine*, xxvi: 285-304.
- HAVERKORT, C.M. y LUBELL, D. (1999): «Cutmarks on Capsian Human Remains: Implications for Maghreb Holocene Social Organization and Palaeoeconomy». *International Journal of Osteoarchaeology*, 9: 147-69.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, M. (1982): «Excavaciones arqueológicas en Gran Canaria: Guayadeque, Tejada y Arguineguín». En MORALES PADRÓN, F. (coord.): *IV Coloquio de Historia Canario-Americana*. Las Palmas de Gran Canaria. Cabildo Insular de Gran Canaria, vol. 1, 576-598.
- ICARD. (1905): «Notes sur les dolmens de Dougga». *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*: 253-256.
- KALLALA, N., et al. (2010): «Sobre los orígenes de la civilización nómada y su relación con la colonización fenicia». *Mainake*, 32, 1: 279-299.
- KRANDEL BEN YOUNÈS, A. (1995): «La nécropole rurale de Thigibba Bure». *Atti del III Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Tunisi, 11-16 novembre de 1991)*. Roma: 176-191.
- (2002): *La présence punique en pays Numide*. Túnez.
- LAMBERT, N. y SOUVILLE, G. (1966): «La nécropole de Tayadirt (Moyen-Atlas marocain)». *Congrès préhistorique de France, Comptes-Rendus*. Ajaccio: 217-229.
- LAPEYRE, G.-G. (1934): «Anciennes sépultures de la région des Salines». *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*: 25-31.
- LE CLERC, J. (1990): «La notion de sépulture». *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, n.s. 2, 3-4: 13-18.
- LE DÛ, R. (1938): «Les tombeaux ronds du Djebel Mistiri». *Comptes-rendus du IVe Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord*: 565-587.
- LE MORT, F. (1989): «Traces de décharnement sur les ossements néandertaliens de Combe-Grenal (Dordogne)». *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 86, 3: 79-87.
- (2003): «Modifications artificielles et restes humains préhistoriques : signification et interprétations». *Revue Archéologique de Picardie*, 21: 117-23.
- LOGEART, F. (1935-1936): «Grottes funéraires, hypogées et caveaux sous roches de Sila, fouilles de 1933-1934». *Recueil de la Société Archéologique de la Province de Constantine*, LXIII: 69-105.
- M'TIMET, A. (1985): *Atlas préhistorique de la Tunisie. 7. Le Kef*. Roma. École Française de Rome.
- MARIOTTI, V., BONFIGLIOLI, B., FACCHINI, F., CONDEMI, S. y BELCASTRO, G. (2009): «Funerary practices of the Iberomaurusian population of Taforalt (Tafoughalt; Morocco, 11-12,000 BP): new hypotheses based on a grave by grave skeletal inventory and evidence of deliberate human modification of the remains». *Journal of Human Evolution*, 56: 340-354.



- MARIOTTI, V., BELCASTRO, M.G. y CONDEMI, S. (2016): «From corpse to bones: funerary rituals of the Taforal Iberomauresian population». *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 28: 60-65.
- MARTÍN SOCAS, D., *et al.* (1982): «La cueva funeraria de la montaña de Mina (San Bartolomé, Lanzarote) y su entorno». *Instituto de Estudios Canarios. 50 Aniversario*, II: 275-301.
- MEIER, R.J., *et al.* (2003): «Human skull from the Taza locality, Jijel, Argelia». *Anthropologischer Anzeiger*, 61, 2: 129-40.
- MERLIN, A. y NOVAK, D. (1919): «Vestiges antiques à Mahdia et Sfax». *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*: CXCVII-CCV.
- MORALES PADRÓN, A. (1978): *Canarias: Crónicas de su conquista*. Sevilla-Las Palmas de Gran Canaria. El Museo Canario.
- MOREL, J. (1953): «Le Capsien de Khanguet-el-Mouhaâd (Commune mixte de Morsott-Département de Constantine)». *Libyca : Anthropologie, Archéologie Préhistoriques*, I: 103-119.
- MUNOZ, O., *et al.* (2011): «Pratiques funéraires et données biologiques du Maghreb oriental pendant l'Holocène. Le cas de SHM-1 (Hergla, Tunisie)». *Actes du Colloque International de Préhistoire Maghrébine, 5-7 novembre 2007, Tamanrasset*. Argel. CNRPAH: 315-332.
- MUNOZ, O., CANDILIO, F. y ROUDESLI-CHEBBI, S. (2013): «Les restes humains de SHM-1 (campagnes 2002-2007: étude archéo-anthropologique)». En MULAZZANI, S. (ed.): *Le Capsien de Hergla (Tunisie). Culture, environnement, économie*. Reports in African Archaeology. Africa Magna Verlag: 299-314.
- NOVAK, D. (1898): «Notes sur la nécropole phénicienne de l'Henchir El Alia». *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*: 343-352.
- POU HERNÁNDEZ, S. (2013): «El juramento de investidura entre los guanches de Tenerife (Islas Canarias)». En CAEROLS, J.J. (ed.): *Religio in labyrintho. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas*. Madrid. Escolar y Mayo Editores: 135-427.
- ROFFO, P. (1937): «Monuments funéraires préislamiques de l'Âge du Fer d'Algérie». *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, XXXIV: 501-506.
- (1938): «Sépultures indigènes antéislamiques en pierres sèches, étude sur trois nécropoles de l'Algérie centrale». *Revue Africaine*, LXXXII: 197-242.
- SANMARTÍ GREGO, J., *et al.* (2011): «Los orígenes de la complejidad socio-cultural en África Menor y el desarrollo de la civilización húmeda. Excavaciones y prospecciones en Althiburos (Túnez)». *Informes y trabajos 5. Excavaciones arqueológicas en el Exterior*. Madrid. Ministerio de Cultura: 337-53.
- SANMARTÍ GREGO, J., *et al.* (2015): «Roman Dolmens? The Megalithic Necropolises of Eastern Maghreb Revisited». En DÍAZ-GUADARMINO URIBE, M., GARCÍA SANJUÁN, L. y WHEATLEY, D.W. (coord). *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*. Oxford. Oxford University Press: 287-304.
- TEJERA GASPAS, A. (2010): *La religión de los guanches (ritos, mitos y leyendas)*, Santa Cruz de Tenerife. Ediciones Idea.
- TESTART, A. (2008): «Des crânes et des vautours ou la guerre oubliée». *Paléorient*, 34, 1: 33-58.
- THOMAS, P. (1881): «Recherches sur les sépultures anciennes des environs d'Aïn el-Bey». *Congrès International des Sciences Anthropologiques (Paris, 1878)*. Paris: 13-21.



- TILLIER, A.-M. (2009): *L'homme et la mort. L'émergence du geste funéraire durant la préhistoire*. Paris. CNRS Éditions.
- TIXIER, J. (1955): «Les abris sous roche de Dakhlât es-Saâdane (Commune mixte de Bou-Saâda)». *Libya : Anthropologie, Archéologie Préhistoriques*, III: 81-128.
- TURNER, V. (1973): *Simbolismo y ritual*. Lima. Pontificia Universidad Católica de Perú.
- (1988): *El proceso ritual*. Madrid. Taurus.
- VALLOIS, H.-V. (1971): «Le crâne-trophée capsien de Faïd Souar II, Algérie (Fouilles Laplace, 1954)». *L'Anthropologie*, 75, 3-4: 191-270.
- VIRÉ, C. (1898): «Archéologie du canton de Bordj-Menaïel». *Recueil de la Société Archéologique de la Province de Constantine*, 32: 1-70.

