

## El MPM y la cuestión de la “monarquía sacra”

### 1. UNA NUEVA FACETA DE LA REALEZA

Para mí parece haber quedado bastante claro que el MPM y otras construcciones turriiformes similares no eran las tumbas más importantes de los *reges* ibéricos, y consecuentemente no eran elementos de ostentación patrimonial. Tampoco eran las estructuras señalizadoras de los sepulcros de los más ricos comerciantes fenicios y más tarde de algunos príncipes nómadas. Además, no creemos que en el mundo ibérico hubiera una estructura jerárquica en cuanto a monumentos funerarios en la que se encontrara en un segundo rango, tras las torres regias, los pilares-estela, como si fueran tumbas monumentales de nobles heroizados tras su muerte. Tampoco cumplirían la función de legitimación del dominio sobre un territorio para el descendiente o descendientes del personaje supuestamente allí enterrado.

Así, si como creemos, son monumentos de uso generalmente colectivo en relación con la vida de Ultratumba, con otros ojos habrá que ver su articulación con los tipos de jefatura predominantes en el país en esa época y con el fenómeno de amortización de recursos para acometer dichas construcciones y los beneficios que pretendía obtener quien o quienes realizaban dicho gasto.

Algo que parece probado es que la escultura funeraria ibérica surge tras un largo período en el que ya existe acumulación de riqueza y poder por parte de los reyes o jefes locales y las elites, desde al menos el s. VII a.C. La inversión en estatuaria se retrasa de forma clara hasta un momento bastante posterior que se puede situar en la segunda mitad del siglo VI a.C., por lo que es obvio que no nace mecánicamente vinculada al comienzo del acaparamiento de bienes y la concentración del poder<sup>1013</sup>. También parece claro a partir de la explicación presente que no se trata de la exhibición de opulencia para subrayar una diferenciación social o la distancia entre régulos y sus gobernados, algo que no aparece tampoco en los *oppida*. Sería en estos casos más una cuestión de *evergesía*, amortización de recursos en beneficio colectivo que lo contrario, se trata en realidad de una fórmula bien conocida para justificar el poder en todo el Mundo Antiguo.

Es necesario también aclarar que la colocación de algunos de estos monumentos alejados de los núcleos habitados, a veces en zonas de paso, como el de PM, parece intentar servir a una colectividad bastante repartida en distintos núcleos de habitación e incluso dedicada en parte a la trashumancia, en suma a grupos gentilicios.

Todo ello no es obstáculo para seguir apreciando algo que ya han señalado distintos investigadores, en especial M. Almagro Gorbea, que el monumento comportaría elementos relacionados con la divinización *post mortem* de la realeza y en última ins-

---

<sup>1013</sup> Chapa Brunet 1994: 56.

tancia en su conexión con un tipo de jefatura de fundamento sagrado, bien documentada para el período Orientalizante y los comienzos del mundo ibérico<sup>1014</sup>. Esto debió ser así con un doble objetivo, primeramente para cubrir las necesidades espirituales y de relación con la divinidad de estas poblaciones, pero, interconectado con lo anterior, justificar un sistema político que tenía su fundamento en la “monarquía sacra”. Su modelo no sería otro que la realeza oriental, concretamente la tiría, que tan bien conocían muchos de los colonos afincados en las costas ibéricas, según el cual el verdadero “Rey de la ciudad” era el dios Melqart que transmitía su fuerza al príncipe, supuesto ejecutor a su vez de la voluntad divina<sup>1015</sup>. En suma, los monarcas sacros orientales y más tarde los que surgieron en la Península funcionaban como intermediarios especiales de la divinidad, a veces ancestros reales divinizados, y se convertían así en garantes de la buena marcha de la sociedad y el orden establecido<sup>1016</sup>.

La diferencia a partir de nuestro planteamiento radica sólo en que el edificio no se hizo con el fin de realizar un ejercicio de ostentación y de diferenciación entre el monarca “sagrado” y el resto de la comunidad, mientras por su lado los aristócratas buscarían formas de distinción con otro tipo de monumento funerario exterior<sup>1017</sup>. Las jefaturas existentes en el país no tenían ni el abolengo ni la solidez de las orientales como para que el alejamiento social les reportara beneficios en vez de rechazo dentro de comunidades en proceso de cambio acelerado hacia formaciones sociales cada vez más desiguales, pero cuyo punto de partida era aún bastante igualitario, al menos dentro de los linajes aristocráticos. Creemos que la monarquía de tipo sacro desarrolló en este caso y en otros un esfuerzo de cohesión en torno suyo con la incorporación de un discurso en relación con el Más Allá en el cual a algunos antepasados del príncipe se les atribuía un papel relevante, que redundaba en beneficio de la propia jefatura y de su estabilidad, aún muy precaria<sup>1018</sup>.

El modelo debió funcionar bastante bien, como lo muestra su utilización después por los reyes nómadas y mauritanos que necesitaban dar una cierta unidad a través de su persona a un auténtico mosaico de tribus, unas nómadas, otras sedentarias, ciudades púnicas costeras, etc. La Península no fue tampoco una excepción, pues si monumentos turriformes se habían elevado ya en el siglo VI a.C. en la Alta Andalucía y en el Levante, también lo fueron en fechas posteriores en estas mismas zonas y en Albacete, por lo que parece claro que el modelo no se agotó rápidamente como se ha señalado con frecuencia para este tipo de jefatura, en aras de nuevos paradigmas de tipo heroico ya en plena época ibérica. Hay que tener en cuenta además que “monarquía sacra” y una jefatura de connotaciones heroicas no son excluyentes, sino todo lo contrario<sup>1019</sup>.

<sup>1014</sup> Almagro Gorbea 1993-94: 120; *Id.* 1996: 74-75; *Id.* 2005: 13; Torres Ortiz, 2002: 381-383.

<sup>1015</sup> Bonnet 1988: 417-18.

<sup>1016</sup> Almagro Gorbea 1996: 74-75.

<sup>1017</sup> Según I. Izquierdo Peraile (2003: 271) el espectador ante el MPM se situaría en un tiempo mítico en un escenario regio y sagrado.

<sup>1018</sup> Como señala M. Torres (2002: 383) en el tránsito del Bronce Final al Período Orientalizante los linajes aristocráticos debieron participar en la apropiación de tierras igual que las familias que ostentaban la realeza. Creando así un marco de inestabilidad que debió influir sensiblemente en la adopción por parte de los régulos de elementos de la ideología monárquica oriental para reforzar su poder.

<sup>1019</sup> Por otra parte, la monarquía de tipo oriental tiene desde la Edad del Bronce una importante componente de tipo heroico como se aprecia bien en algunos mitemas como en el de Aqhat y Danilu o en el mismo de Gilgameš (Véase: Verbeek 1982: 69-70).

## 2. EL *BUSTUM* DEL “SIERVO DIVINO”

En el caso de PM, la discusión a propósito de su relación con un tipo de jefatura particular que conecta a través de antepasados divinizados con el Más Allá no es un ejercicio meramente especulativo, desde el momento en que en su base aparecieron restos de la cremación de un personaje de alto rango con todo o parte de su ajuar. Parece también probable aunque no es totalmente seguro que del *bustum* se retiraron los huesos calcinados y la mayor parte del ajuar quemado, realizando la deposición funeraria en otro lugar<sup>1020</sup>.

Si seguimos esta línea explicativa los actos cumplimentados en el lugar pueden producir cierta extrañeza pues no se corresponden con lo que solía ser habitual en el Mundo Ibérico para una sepultura ya sea aristocrática o bien principesca. En sus necrópolis aparece bien documentado el uso de *ustrina* donde se cremaban los cadáveres, para después hacer la deposición de los mismos lejos de la pira, incluso frecuentemente el lugar designado para quemarlos se encontraba fuera del recinto funerario. También se da el caso aunque es más infrecuente que la pira y la deposición coincidan en el mismo lugar, lo que parece ir asociado normalmente con tumbas de mayor envergadura y protegidas por túmulos<sup>1021</sup>. Precisamente a propósito del carácter singular de PM Teresa Chapa señala que la realización del enterramiento con la anterior cremación del cadáver es inusual en la época y en la región<sup>1022</sup>. Si no fuera propiamente una deposición funeraria completa sería algo sorprendente que el monumento se erigiera donde se había realizado la combustión, pero tras retirar la mayor parte de los restos calcinados. Quizás eso explica que se haya pensado en la posibilidad de que hubiera una pequeña cámara en el cuerpo superior del edificio. Pero de dicha capilla no contamos con traza alguna. Por otra parte, parece totalmente ajena al mundo fenicio-púnico la colocación de los restos en una estructura elevada, pues facilitaba el saqueo y terminaba con la tranquilidad del difunto. Tampoco en el mundo ibérico parece atestiguar tal costumbre.

Nos encontramos pues ante una tesitura de dudas en torno al *bustum* que no dejan de entrañar cierta inseguridad a la hora de explicar su articulación con el tipo de jefatura que se ha sometido a consideración de los investigadores, así como respecto a la explicación que en estas páginas proponemos sobre la utilidad colectiva en relación con el Más Allá para este tipo de construcción.

---

<sup>1020</sup> Para M. Almagro Gorbea (1983: 184) la combustión del personaje en el lugar es lo que desencadena la construcción del edificio “...y en el centro se dispuso el *bustum* o lugar de cremación del personaje destinatario del monumento, que se evidenciaba con toda claridad por un círculo de tierra negra formada por arcilla quemada con pequeños huesecillos y restos sumamente calcinados de ajuar aparecidos entre cenizas y el suelo quemado y que por su escasa entidad tal vez no se llegaron a recoger cuando se procedió a montar, justo encima, el monumento”. Durante el sepelio se realizaron viejos rituales orientalizantes, como la libación y el derramamiento de perfume como denotarían los vasos de la vajilla encontrada, una copa ática de figuras rojas, un lécito ático de figuras negras y una jarra de bronce greco-italica o etrusca (Olmos Romera 1996: 100).

<sup>1021</sup> Ruiz, Molinos 1995: 231-232. Según Alcalá-Zamora, 2003: 206 en la zona de Albacete, Murcia y Norte de Valencia era más habitual la incineración *in situ*, especialmente donde hay necrópolis con túmulos que permitían preservar la cremación que se hallaba debajo. Mientras las cremaciones secundarias se dan más allí donde predominan las sepulturas en hoyo, con menos elementos de protección.

<sup>1022</sup> Chapa Brunet 1996: 71.

En suma volvemos a la discusión del comienzo sobre el carácter intrusivo o no de la cremación que se localizó en la base y que habíamos dejado abierta, como un elemento que planea sobre todo el discurso, como si aparentemente fuera decisivo sobre el asunto que estamos tratando. Pero su trascendencia sólo es aparente y no tiene carácter probatorio para lo que nos interesa, sino que simplemente perfila el discurso áulico que se adhiere a la concepción escatológica.

Si el *bustum* es ajeno a la construcción y se preparó después de que el edificio quedara en ruinas<sup>1023</sup>, indicaría que se trata de un aprovechamiento particular del espacio sacro ya privado de la funcionalidad que el elemento vertical tenía. Esta lectura coincidiría plenamente con lo que hemos visto en la casuística norteafricana y que también parece apuntarse en la Cultura Ibérica. En el *témenos* correspondiente al Parque Infantil de Tráfico de Elche, a pesar de la enorme cantidad de material cerámico hallado correspondiente a un largo lapso de tiempo nada hace pensar que allí se hicieran deposiciones funerarias, lo mismo que sucede con Arenero del Vinalopó donde sólo se han hallado residuos de ofrendas sucesivas y ningún resto de amortización humana<sup>1024</sup>.

En caso contrario, en la presunción de que el *bustum* antecedió a la construcción nos hallamos ante la disyuntiva de si los restos muy calcinados quedaron todos allí o fueron retirados de forma significativa. Si esto último fuera lo verdadero somos de la opinión que debieron ir a parar a una necrópolis ibérica, seguramente del *oppidum* más importante de la zona que se hallaba bastante alejado.

En cualquiera de los dos casos, una deposición funeraria completa o un *bustum* del que se retiraron distintos restos, podemos atribuirle un importante significado en relación con el monumento que permite la elevación de las almas: la incineración en el lugar sirve para justificar un cierto papel de guía del príncipe, que con su muerte y nueva condición refaítica descubre la senda para todo su linaje hacia la Nueva Vida. Ello explica por un lado que su tumba terrenal pueda estar en otra parte y que por otro lado no se desarrolle una necrópolis en el lugar hasta unas décadas después, porque ese no era el objetivo del monumento. Sólo la divinización de una figura importante de una rama destacada de la estirpe y el fin colectivo del edificio, a pesar de la ruina de la torre, explican que mucho tiempo después tuviera lugar en un primer momento la instalación de unas pocas tumbas con imponentes mesas funerarias, indicando que sólo algunos miembros destacados del linaje pudieron asociar sus restos al monumento y a su antepasado quemado en él.

La construcción de un monumento de estas características si iba unida a una inhumación o cremación principesca, se prefigura como un poderosísimo instrumento de estabilidad de la “monarquía sacra” ya que genera una ideología beatífica vinculada al poder, igual que en las colonias fenicias parece ligada al sufetado y en última instancia a la realeza tiria<sup>1025</sup>. Presumiblemente la heroización/divinización del personaje, si su cremación se produjo antes de construir el monumento, se debe a su papel de justificador de las almas de todo el grupo que pretende vincularse a él y que habita en el

<sup>1023</sup> Una treintena de años después (Almagro Gorbea, 1983; Alcalá-Zamora, 2003).

<sup>1024</sup> Véase: Ramos Fernández, Ramos Molina 1992.

<sup>1025</sup> Desde un enfoque materialista podría verse como una depurada composición ideológica generada para justificar y cimentar el poder y la creciente diferenciación social que se estaba produciendo en esa época.

territorio que rodea al monumento, convertido así en centro u ónfalos de la colectividad. Lo que explicaría en parte la necesidad de unir el destino del príncipe al de la “torre de los espíritus”.

Este aspecto escatológico de la monarquía sacra lo encontraríamos desarrollado y quizás ya exagerado en los “cantos del siervo” de Isaías y muy especialmente en el cuarto de ellos<sup>1026</sup>. Tras ascender su alma y encontrarse junto a Yahweh y una vez obtenida la condición refaítica, gracias a su sabiduría y las injusticias sufridas podrá salvar las almas de muchos, “cuyos pecados él soportará”<sup>1027</sup>. Por tal motivo, y siguiendo con un juego poético, el compartirá con los “poderosos”, que colaboran favorablemente en el juicio divino, a los “muchos” que han conseguido salvar de la extinción<sup>1028</sup>. Aparentemente en el “Siervo” permanecen los rasgos y funciones reales, pues incluso ciertos trazos lingüísticos del texto recuerdan la designación del monarca<sup>1029</sup>. Es quizás el paradigma último y más destacado de la monarquía sacra y su función, lo que explica que este título servil, ‘*ēbād* de Yahweh, fuera aplicado a distintos reyes de Israel, no tanto por ser los que realizan los ritos y sacrificios correspondientes, que también, sino como los que cumplen los designios divinos.

A este propósito, el Baal de Tiro, Melqart, era el modelo que siguió la dinastía local y el que difundió en sus colonias, y a través de ellas transfirió a los pueblos que las acogieron.

Sin embargo, para terminar, hemos de decir que en todo ello a primera vista se aprecia una cierta paradoja: el príncipe sacro se ofrece como “humilde siervo”, aparentemente en una posición inferior a la que le corresponde como líder o jefe de la colectividad. Pero se trata de una construcción ideológica enormemente sofisticada, un aquilatado instrumento que en buena medida pretende lo contrario, la consolida-

<sup>1026</sup> *Isaías* 42. 1-4 (5-9); 49. 1-6; 50. 4-9 (10-11). Dhum 1892/1968 tras delimitar los cuatro “poemas del Siervo” permitió la asignación del último (52. 13-53. 12), que es el que aquí más nos interesa, al Segundo Isaías. El personaje al que se atribuye el texto, por los datos que aporta sabemos que predicó en Babilonia entre el 550 a.C. y el 538 a.C., momento en que se emite el edicto que autorizó los primeros regresos (Ubieta López (dir.) 2000: 1081; Levin 2005: 115-122). Vemos pues este esquema ideológico funcionando ya en la segunda mitad del s. VI a.C., por lo tanto tiempo antes de que se elevara el MPM.

<sup>1027</sup> Cazelles 1961: 116.

<sup>1028</sup> Según la traducción de Meynet 2005.

<sup>1029</sup> *Isaías* 42.1-4. Aunque las propuestas de identificación han sido muy numerosas, algunas referidas a una colectividad, todo Israel, la tribu de Judah, los rasgos individuales están demasiado marcados, por lo que la mayoría de los exegetas reconocen en el Siervo a un personaje histórico del pasado o del presente del autor del texto. Se han sugerido por ello: Ciro, Darío, Joaquín, Sedecías, Zorobabel, y otros más (Grelot 1994: 958-1016; Garbini, 1986: 145 n. 7). En la cuestión de la identificación concreta del personaje al que se refiere nuestro interés es secundario, baste señalar que esta parte de la obra, 40-55, no sufrió una reelaboración posterior y tiene mayor unidad que la parte atribuida al primer Isaías (Snaith 1967: 135-264). Por otra parte, en un grupo muy numeroso de textos bíblicos se designa a un individuo especial como siervo de Yahweh. Así, se llama siervo de Dios ante todo a Moisés, también a otras figuras como son los patriarcas, y luego a los reyes, así por ejemplo David es repetidamente citado como “mi siervo David” (2 *Samuel* 3. 18; 7. 8; 1 *Reyes* 11. 13. 32; 34; 36; 38). Llama la atención que no están entre ellos los sacerdotes; esto se debe a que su papel cultural es ajeno a la intervención histórica de Dios a través de los ‘*badim* antes mencionados. A partir del Exilio se designa también a los profetas como siervos de Dios (la mayoría de las veces en plural). En la época postexílica se refiere a los piadosos en oposición a los malvados, como aparece en el TritoIsaías (*Isaías* 56. 6; 65. 8-9 y 13-15; 66. 14; cfr. *Malaquías* 3. 18 ‘*bd qal*). Este plural se concibe, como muestra especialmente el *Salmo* 123, a partir del ‘*ēbād* individual.

ción del poder y de la exacción de recursos, en suma acrecentar los privilegios. No olvidemos que la intermediación con la divinidad genera un discurso de aparente subordinación y sometimiento respecto a ella, pero a un tiempo de uso privilegiado o casi exclusivo de los resortes de comunicación con los dioses<sup>130</sup>, de consagrados que de esta manera se diferencian de los demás mortales, los cuales además necesitan al príncipe y a sus antepasados para poder disfrutar de la beatitud ultramundana.

Esa nueva situación es la que supuestamente había establecido el *basileús* ibérico en la remota fecha en la que Herakles se había topado con él camino de Tirinto, y ya de forma imperecedera habría instituido un tipo de jefatura “sacra” mediante los sacrificios de los toros “consagrados” al héroe que había alcanzado la inmortalidad. Una práctica que había sorprendido en su época al autor-fuente de Diodoro, seguramente Tímeo<sup>131</sup>, entre el s. IV y el III a.C. Y todo había comenzado con la adquisición por la fuerza de un territorio y con un homicidio, el del desmesurado y bestial Gerión, en la isla tartésica que luego acogerá la colonia fenicia de Gadir.

---

<sup>130</sup> Como ha señalado en filigrana F. Moreno Arrastio (2002), los príncipes se entierran no sólo con los quemaperfumes y ajuares de lavamanos que adquieren o reciben como regalo sino que los llegan a robar en sus regulares *razzias*, sobre todo aquellos que no tienen facilidad para acceder a ellos. Para el investigador los lavamanos son imprescindibles, sirven en actos y ritos como elementos notariales y creemos que los quemaperfumes, igual que en Oriente, son instrumentos de comunicación con los dioses. Sólo unos pocos podían ser dueños de estos costosos objetos y adquirir las caras y a veces exóticas esencias y perfumes, lo que les confiere la exclusividad o casi exclusividad de la comunicación con los antepasados.

<sup>131</sup> *THA II b*: 585.