

# Simbología de la diosa Tanit en representaciones cerámicas ibéricas

Julio González Alcalde\*

## Resumen

Se incluyen en este artículo, recogidas de diversas fuentes, una serie de investigaciones realizadas sobre el origen y características de la diosa Tanit. A continuación se estudia la simbología atribuida a esta deidad púnica en la cerámica ibérica de los siglos III-I aC, haciendo especial hincapié en el estilo Elche-Archena. Algunas de estas representaciones contienen unos elementos simbólicos relacionados con rituales de iniciación que debieron tener lugar en el mundo ibérico, al igual que en otras sociedades mediterráneas contemporáneas a él. Estas pinturas vasculares recogerían influjos púnicos en zonas vinculadas a la presencia cartaginesa en la península Ibérica.

## Résumé

Cet article montre une série de recherches lesquelles, provenant de plusieurs sources, ont étudié l'origine et les caractéristiques de la déesse Tanit. On fait aussi une analyse de la présence de cette déité punique dans la céramique du monde ibérique pendant les siècles III-I aC, en soulignant le style Elche-Archena, dont quelques représentations contiennent des éléments symboliques qui sont en relation avec des cérémonies d'initiation qu'eurent lieu, probablement, dans le monde ibérique -ainsi que dans d'autres sociétés méditerranéennes de l'époque-. Ces peintures vasculaires nous permettent de voir l'influence punique dans les zones affectées par la présence des cartaginois dans la péninsule Ibérique.

## INTRODUCCIÓN

La información que tenemos sobre la diosa Tanit es escasísima y reiterativa. Apenas hay datos sobre esta diosa de origen desconocido.

La simbología atribuida a esta deidad cartaginesa aparece en la cerámica ibérica de los siglos III-I aC, con especial incidencia en el estilo Elche-Archena. Los temas de estas pinturas vasculares pueden estar relacionados con rituales de iniciación (Ramos Fernández, 1989-1990; González Alcalde, Chapa, 1993; González Alcalde, 1993b) y cultos a la Diosa Madre ibérica, pero representados a la manera púnica en las zonas de mayor influencia de esta cultura. Estos influjos no representarían un alejamiento de la autoctonía, sino una readaptación de

los mismos conceptos universales con símbolos distintos (Ruano, 1984, 31; Olmos, 1989; Almagro, 1996, 130-131).

## ORIGEN Y CARACTERÍSTICAS DE LA DIOSA TANIT

Al abordar el estudio de la diosa Tanit nos encontramos con la doble dificultad de la comprensión de sus características y del desconocimiento de la forma con que era representada.

Se confunde con la diosa Astarté y, a su vez, ésta con Anat de Ugarit y Balaat Gubal de Biblos, debido a sus características (Ribichini, 1988, 106). Eran diosas de la fecundidad y compañeras de

\* Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense. E-28040 Madrid. Email: Victormf@eucmax.sim.ucm.es

Baal. A Astarté se le rendía culto en Sidón y Tiro, junto a Baal y Melkart, respectivamente. Tenemos testimonios de su presencia desde el 3000 aC. Era diosa de la fecundidad y del amor. Los ritos de prostitución sagrada y, por tanto, las hiérdulas formaban parte de su culto, como señala un texto procedente del templo chipriota de Kition, del siglo IV aC, que la denomina Reina Santa (Bunnens, 1979, 73-75; Bonet, Xella, 1995, 324-325).

En varias inscripciones se cita juntas a Astarté y Tanit. Su culto tuvo en el ámbito mediterráneo unas características semejantes a las de Astarté -en Fenicia llamada Nombre de Baal-, aunque bastante menos presencia en la parte occidental que el de Tanit (Kriings, 1995, 12).

El texto más antiguo que conocemos referente a Tanit es una inscripción sobre marfil, encontrado en Sarepta, a unos 20 kilómetros, al norte de Tiro. Data del siglo VI aC y se halla en el Museo Nacional de Beirut. Está dedicado probablemente a Tanit-Astarté. Sería la prueba indiscutible de la procedencia fenicia de Tanit (Bunnens, 1979, 75; Garbini, 1980, 153-154). Moscati, aludiendo al trabajo de Pritchard, señala para esta inscripción una cronología del siglo VII aC y añade la posibilidad de que los cultos de Tanit y Astarté estuvieran unidos en esa época, o bien en ese santuario (Moscati, 1979, 143; Pritchard, 1978, 104-108). La otra evidencia más antigua data del siglo VI aC, en Sidón y Kition, cuando aparece la frase *Ger-Tanit*, que significaría cliente de Tanit. Los hallazgos en el santuario maltés de Tas es-Silg y la inscripción de la estela fechada hacia el 200 aC sobre un enterramiento en la colina de Sainte Monique, en Cartago, que cita santuarios de las dos diosas -doble santuario (Gsel, 1929, 241)- podría significar que Tanit era una hipóstasis de Astarté (Bunnens, 1979, 75), la Astarté del mundo púnico (Gsel, 1929; Blázquez, 1993, 43). Harden no cree que fueran diferentes, sino que Tanit tenía relación con la maternidad y la realeza, y Astarté con la fecundidad (Harden, 1965, 79). Según Garbini no son comparables. Argumenta que Tanit es del entorno sidonio y no anterior a los siglos VII-VI aC. Desde un enfoque religioso -sigue diciendo Garbini- no es fácil diferenciarlas a no ser por su origen e historia (Garbini, 1980, 154). En la península Ibérica se encontraron representaciones de Astarté en El Carambolo, Sevilla, (Mata, 1973; 1978, lám. 16), Galera, Granada (Riis, 1950) y Cástulo, Jaén (Blanco, 1961, 39-40).

Se denominó a Tanit Madre, Manifestación de Baal (Ribichini, 1988, 114), Señora de los Cielos, Virgen -*Virgo Caelestis pluviarum pollicitatrix* (Hvidberg-

Hansen, 1979, 122, 124, citando a Tertuliano)-, Nodriza, Faz de Baal (Harden, 1965, 79, Szyner, 1981, 225; Kriings, 1995, 12). Era llamada La Llorosa. Podría haber personificado un importante papel en los misterios del dios de la vegetación. La diosa llora la muerte y el entierro del dios al que devolverá la vida por el matrimonio sagrado (Bunnens, 1979, 75). Tanit sería la Gran Madre púnica puesto que, como a otras diosas madres, le pertenecían las siguientes cualidades: era diosa del cielo, astral, de la fertilidad -en su doble acepción de fecundidad y feracidad-, proveedora de lluvia, del "más allá", guerrera y tutelar del progreso de Cartago junto a Baal Hammon (Hvidberg-Hansen, 1979, 116-125, Aubet, 1976, 62; Ribichini, 1988, 105).

El culto a esta diosa fenicia -concretamente sidonia- no llegaría a Cartago hasta la segunda mitad del siglo V aC. A partir de entonces igualaría y suplantaría a Baal Hammon, dios de Tiro (Ribichini, 114). En ese siglo se produce un distanciamiento por parte de Cartago de Tiro, y los dioses Astarté-Melkart son reemplazados por Tanit-Baal Hammon (Harden, 1965, 81; Aubet, 1976, 61). La pareja Tanit-Baal Hammon no aparece como tal en las estelas antes de esa fecha. Por otra parte, en las inscripciones más antiguas de Cartago figura únicamente Baal Hammon, del que eran seguidores los miembros de la familia aristocrática de los Magónidas (Bunnens, 1979, 78-80; Kriings, 1995, 12-13), cuyo poder decae precisamente en el siglo V aC (Aubet, 1968, 53-54). Marín Ceballos recoge las teorías de Garbini y González Wagner (Marín, 1987, 71); según el primero su origen estaría en la pérdida de la primacía de Tiro en beneficio de Sidón, desde el siglo VI aC, por la ocupación de los persas. La introducción del culto de Tanit en Cartago conllevaría mantener buenas relaciones con Sidón, un ascenso de la oligarquía frente a la realeza y una equiparación con ciudades como Atenas. Una de las características de Tanit era la guerrera, como Atenea (Garbini, 1980, 154-155). Para Hvidberg-Hansen la Tanit que cabalga un león -en los mosaicos de Gerona y Barcelona- y el culto en Ibiza a Tanit y Resef indicarían esta función (Hvidberg-Hansen, 1979, 64). Para González Wagner fue el crecimiento agrario lo que llevó a la introducción de una diosa relacionada con la agricultura (González-Wagner, 1983).

Aubet expuso una interpretación geopolítica sobre la introducción de la diosa Tanit en Cartago. Al ser derrotados los persas y eliminada la flota fenicia por los griegos en las Guerras Médicas, Atenas dominó el mar y, por lo tanto, la comunicación de Cartago con la costa fenicia quedaría rota, produ-

ciéndose una crisis de su comercio. Se eligió entonces una diosa salvadora y todopoderosa que reuniese los poderes de las antiguas divinidades femeninas fenicias (Aubet, 1968, 54-55). Sin embargo es difícil llegar a conclusiones concretas a este respecto, por no ser suficientes los conocimientos arqueológicos y epigráficos (Aubet, 1976, 61). Las más de 7000 inscripciones, de las que tres cuartas partes proceden de Cartago, son de difícil interpretación (Bonet, Xella, 1995, 317).

La problemática interpretativa con respecto a Tanit aumenta al preguntarnos cómo era su representación oficial. Aubet señala que, al desaparecer los templos púnicos de Cartago junto con las grandes esculturas -sustituídos por las de la Cartago romana-, las estelas, estatuillas y terracotas constituyen la base para acercarnos a sus símbolos y, por lo tanto, a sus peculiaridades. Sin embargo muchos de estos símbolos eran compartidos por Baal Hammon (Aubet, 1976, 62). En este sentido el caduceo es atributo de Baal Hammon, Tanit y Melkart, así como el delfín y la espiga podrían ser compartidos por Tanit y Melkart. Otros símbolos, como la mano abierta, el triángulo o la flor de loto, podrían pertenecer a Tanit y Baal Hammon, según ciertas series monetales (Blázquez, 1995, 151-156). Estarían relacionadas con la diosa las representaciones de serpientes, conejos, flores, rosetas con alas y sin ellas, animales, peces y, muy posiblemente, las máscaras (Blázquez, 1983, 181-189); también la paloma, la mano alzada, la granada, la palmera, la flor de loto, el caduceo, el creciente lunar, el disco simbolizando el planeta Venus, el "signo de Tanit" y las representaciones aladas (Aubet, 1968, 46-47; 1976, 62-65).

Aubet señala que desde el siglo IV aC se establece en Cartago el sistema de representación de Tanit alada. Probablemente la influencia más definitoria que recibió Cartago en este sentido sería la de las imágenes de Isis (Aubet, 1976, 78-79), ya que el influjo artístico de Egipto fue importante en los mundos fenicio y púnico (Ramos Folques, 1950, 204-205; Aubet, 1976, 78). Si bien diosas como Anat de Ugarit e Isthath de Babilonia llevaban alas y tuvieron como símbolos el creciente asociado al disco y el león (Aubet, 1968, 47; 1976, 79), Anat se caracterizó como ave rapaz planeando, lo que indicaría que se trataba de una diosa celeste (Hvidberg-Hansen, 1979, 95). Las alas tendrían un significado de la máxima protección divina, junto a un simbolismo impresionante. En Egipto, Osiris muerto recibía aire de vida de las alas de Isis. Esta influencia de las representaciones aladas sería artística y simbólica, por lo que estaría alejada del

sincretismo. Son características las imágenes aladas del sarcófago de la sacerdotisa Arisatbaal, del siglo IV aC, y las estatuillas de terracota de la necrópolis de Sainte Monique, datadas en los siglos IV-III aC -las tres en el Museo Lavigerie de Saint Louis de Carthage-, así como las terracotas acampanadas de la cueva de Es Cuyram (Ibiza), cuya cronología las sitúa en los siglos IV-III aC (Aubet, 1976, 63-79).

Un problema importante con el que nos hemos encontrado al investigar las características de la diosa púnica es el *tophet*. Es una contradicción que a una diosa del amor, de la fecundidad, a una Gran Madre, se le ofrecieran sacrificios infantiles. El sacrificio humano en Cartago es producto de una costumbre entroncada con intereses estatales de la aristocracia púnica, con antecedentes en Fenicia, hasta los siglos VII-VI aC, y en Siria e Israel hasta el siglo VII aC (Aubet, 1987, 215-219). Las ofrendas se realizaban a Baal Hammon y Tanit, por lo que están asociadas al *tophet* y su ritual (Bonet, Xella, 1995, 331-332; Krings, 1995, 13). En la simbología es muy común el llamado "signo de Tanit", pero parece que era a Baal Hammon a quien iban dirigidas las inmolaciones en los tiempos más antiguos, estando destinadas a aumentar la cosecha de trigo (Bunnens, 1979, 78-79). Marín señala que Tanit es diosa madre y protectora de los niños, de la fecundidad, pero también protege en el más allá, y añade que, quizá, estas características contuviesen la explicación de la presencia de su nombre en las estelas del *tophet* (Marín, 1987, 72).

Como en otros aspectos de la religiosidad púnica está lejos de aclararse el referente a los sacrificios humanos. Bonet y Xella señalan la necesidad de reestudiar las fuentes clásicas -escritas por los enemigos de fenicios y cartagineses; éstos es, los griegos y los romanos- (Bonet, Xella, 1995, 332). Aubet, sin embargo, afirma que los autores clásicos no sólo no citan a Tanit sino que, además, describen con nombres griegos y romanos a las deidades cartaginesas, por lo que, muy posiblemente, incurriesen en desaciertos al estudiarlas bajo un enfoque grecolatino (Aubet, 1976, 61-62).

Actualmente hay dudas sobre si los padres inmolaban a sus hijos o si el ritual iba más bien destinado a fetos o niños muertos a edades tempranas. No podemos saberlo aún, pero sí parece cierto que las inscripciones del *tophet* eran distintas a las demás inscripciones funerarias (Bonet, Xella, 1995, 331-333). Según Bunnens, además de los niños inmolados vivos podrían también haber sido objeto de esta práctica los que nacían muertos, así como los que morían a muy corta edad. Asimismo afirma que están probados y documentados los sacrificios

infantiles en Cartago, tanto desde el punto de vista arqueológico como por la investigación de los restos óseos que contenían las urnas cinerarias enteradas en el *tophet*. Bunnens asegura que, desde la segunda mitad del siglo VIII aC y hasta la caída de Cartago en 146 aC, los sacrificios fueron usuales en el *tophet* de Salambó. Sin embargo, sigue argumentando este autor, las urnas del siglo VII aC demuestran que se efectuaban sacrificios de sustitución: una de cada tres urnas no presenta restos infantiles, sino restos quemados de un cordero o un cabrito macho. Además los niños quemados eran recién nacidos. Pero durante el siglo IV aC -quizá por el aumento demográfico de las ciudades- sólo una urna de cada diez presenta un sacrificio de sustitución, y los niños sacrificados contaban entre uno y cuatro años de edad (Bunnens, 1979, 44, 78).

Aunque se alude a él en las fuentes escritas, el *tophet* no se ha documentado arqueológicamente en el Próximo Oriente, ni en Chipre, ni en Hispania (Bunnens, 1979, 44; Aubet, 1987, 216, 223), a excepción de uno posible en Cádiz (Quintero, 1931, 7-8; Marín, 1987, 74). Blázquez apunta uno en Es Cuyram, y otros posibles indicios en Ilici -recogiendo una información de Ramos Folques), así como en Archena y Bilibis (Blázquez, 1983, 193-194).

Tras la conquista de Hispania y África del Norte por Roma, Tanit se asimilaría con sus características a la diosa Juno, sucesora de la Hera griega, dando como resultado la *Dea Caelestis* romana (García y Bellido, 1967, 8; Aubet, 1976, 79-82; Krings, 1995, 12). El oráculo de Tanit con el nombre de *Dea Caelestis* pudo haberse instalado en la propia Roma desde el siglo I, según un descubrimiento monetario (García y Bellido, 1987, 135). Su culto fue más intenso, sobre todo, en el sudeste de la península Ibérica y en África del norte, donde las tradiciones cartaginesas estaban más arraigadas. En España se han recogido testimonios de la existencia del culto a *Dea Caelestis* en unas diez inscripciones, encontradas generalmente en el sudeste. Están dedicadas a Juno-*Dea Caelestis*, existiendo a veces un posible sincretismo con *Némesis* y una pervivencia de la Hera griega (García y Bellido, 1967, 140-152; Blázquez, 1995, 159-161).

Sin embargo el cambio de advocación ha traído una serie de problemas interpretativos referentes a las estelas, porque la representación púnica es *anicónica* y *simbólica*, mientras que la itálica es *antropomórfica* y *narrativa* (García y Bellido, 1987, 148). Un ejemplo es la estela descubierta en Tajo Montero, en una elevación al sur de Estepa, antigua

Astapa, Sevilla (Lafuente, 1952, fig. 1, 3). En el centro de un edificio, y rodeada de símbolos usuales de las estelas funerarias de África del norte consagradas a Tanit -paloma, carcaj (aljabá) y palmera, entre otros-, está esculpida una figura femenina desnuda, de frente, con el cabello largo y ensortijado (García y Bellido, 1967, 146-147). Señala este autor que dicha forma de representación estaría en concordancia con Artemis y Diana, pero su forma, tan alejada del clasicismo, le lleva a pensar en una "hipóstasis de Tanit, es decir, de *Caelestis*". Sin embargo Blech y Blázquez rechazan esta posibilidad (Blech, 1981, 97-109; Blázquez, 1995, 161). Para Hvidberg-Hansen esta estela vendría a corroborar la semejanza entre Tanit y Artemis (Hvidberg-Hansen, 1978, 64).

La representación alada de Tanit con cabeza de león en el santuario de Thinissut (África del Norte), fechado a finales del siglo I dC, indicaría una pervivencia de tradiciones púnicas que se irían romanizando. Tanit y Baal Hammon se equipararían a Juno y Saturno (Hera y Cronos en Grecia). La *Dea Caelestis* mantendría símbolos y características de Tanit hasta el siglo IV dC; es decir, hasta la terminación de la época clásica (Aubet, 1976, 79-81; Ribichini, 1995, 114). En España está posiblemente representada en una moneda, sobre la cual figura una cabeza femenina cubierta con piel de león (García y Bellido, 1991, 47).

### SIMBOLOGÍA RITUAL EN LA CERÁMICA IBÉRICA DEL SIGLO III AC AL SIGLO I AC

Desde 509 aC, por los sucesivos tratados entre Roma y Cartago, los contactos del mundo ibérico con este último habían sido continuados, pero desde 239 aC se reconduce la política de la ciudad norteafricana. Los Bárquidas, para resarcirse de las pérdidas de Cerdeña y Sicilia durante la Primera Guerra Púnica, conquistan zonas de la península Ibérica. Amilcar funda Akra Leuke (Alicante), y en 235 aC se apoderan de las minas del sudoeste. Asdrubal funda Cartago Nova (Cartagena) en 227 aC, la que sería su capital en Hispania, y, por el Tratado del Ebro de 226 aC, acuerdan con Roma el establecimiento de este río como frontera natural; Asdrubal se compromete a no atravesarlo si los romanos reconocen soberanía púnica al sur del mismo. Tras el conflicto de Sagunto, en 221, se inicia la Segunda Guerra Púnica (218-201 aC); hasta 206 habrá dominio cartaginés en Hispania (Kinder, Hilgemann, 1985, 83-85). Los púnicos, frecuentemente mezclados con la población ibé-

rica, desarrollan sus actividades en lugares de importancia económica, agrícola, portuaria o minera, en donde estaban instalados (Marín, 1987, 76). Los pueblos mediterráneos con los que tenía relaciones comerciales el mundo ibérico influirían sobre él (Olmos, 1988-89, 87); se trataba de los focenses de Emporion (Ampurias) y los púnicos que, desde el siglo VII aC, estaban instalados en Ibiza. Estas influencias no dieron como resultado una mera copia de conceptos extranjeros: las elites ibéricas que dominaban el comercio integrarían estos influjos (Olmos, Griñó, 1985). Las *diepoleis* -núcleos de población en los que convivían iberos y colonos, junto con el comercio y la colaboración militar, entre otros factores- pudieron dar lugar a una aculturación entre los mundos ibérico y colonial, uno de cuyos aspectos sería el religioso (Blázquez, 1993, 42).

Sin embargo esta aculturación, al menos en zonas como la alta Andalucía, no habría tenido un hondo calado (Chapa, Pereira, Madridal, 1993, 418-419). A partir del siglo III aC los influjos púnicos proceden, además de la colonia de Ibiza, de la presencia de los Bárquidas (Lafuente, 1952). En la zona de Hélike-Ilici (Elche) se unirían las influencias púnicas (Ramos, 1943, 330) y las griegas (Llobregat, 1972, 78-86; Olmos, 1988-1989, 85). Blázquez, citando la investigación monetaria ulterior a los Bárquidas (García y Bellido, 1987, 499-519) señala que las creencias religiosas púnicas influyeron enormemente en Hispania (Blázquez, 1995, 150). En este sentido las emisiones monetarias fueron una de las formas de aculturación de las poblaciones indígenas, en este caso ibéricas (García y Bellido, 1991, 55).

Los testimonios que podrían ser considerados representaciones de la diosa Tanit figuran, en España, en diferentes soportes: en pebeteros o quemaperfumes, con figura de cabeza femenina (Marín, 1987; Olmos, 1996, 10, nota 53), con una cronología de finales del siglo IV a mediados del siglo II aC. Su expansión sería paralela a la época de los Bárquidas (Muñoz, 1963; 1968). Estos pebeteros se han documentado, además de en Sicilia, Cerdeña y Cartago, en el ámbito ibérico, con especial incremento en la zona del actual País Valenciano (Marín, 1987, 44-58). Es singular el caso de Villaricos (Almería), donde conviviría la población autóctona con la púnica (Ruano, 1984, 23). Allí se descubrieron, en una posible *favissa*, unos 100 pebeteros (Astruc, 1962, 71-72; Marín, 1987, 51), lo que sería la mayor concentración de éstos después de la de Cartago. Según todos los indicios hubo culto a la diosa púnica en Villaricos, ya que

estos pebeteros estaban consagrados a ella (Almagro, 1983, 301).

Las terracotas ibicencas de diosas entronizadas, al igual que las acampanadas, representarían a Tanit. Su cronología iría desde el siglo V al siglo II aC. Este hecho respondería a la existencia de un culto a Tanit en Es Cuyram desde el siglo V aC, con mayor apogeo en los siglos III-I aC (Almagro, 1967, 28; 1971, 18-35). En el mismo yacimiento otras pequeñas figuras femeninas, planas, podrían estar relacionadas con la diosa. Algunas portan palomas, otras un niño y una toca una flauta doble (Aubet, 1968, 32). Es posible que la Dama de Ibiza (Almagro, 1980) represente a Tanit (Olmos, Tortosa, Iguácel, 1992, 87). La existencia de un santuario de la diosa púnica en Es Cuyram quedaría avalada de forma concluyente por la inscripción dirigida a "Tanit la Poderosa" procedente, probablemente, de esta cueva (Aubet, 1968, 52).

También pueden considerarse representaciones de Tanit las pequeñas figuras de terracota entronizadas de la Gran Madre nutricia mediterránea, procedentes de las necrópolis de La Albufera, en Alicante (Rubio, 1986), asociadas a un ajuar con abundancia de materiales púnicos, entre ellos tres pebeteros con figura de cabeza femenina y un busto asimilable a los de Ibiza, y de Cabecico del Tesoro, Verdolay, Murcia, (Nieto, 1943, 44), con características representativas púnicas. Las esculturas de maternidades en actitud de amamantar tendrían influencias figurativas de Isis y Deméter y Coré (Marín, 1987, 58-63). Estas dos diosas griegas recibieron culto en Cartago a comienzos del siglo IV aC, culto que no supondría un sincretismo con el de Tanit, sino que se realizó con ritual y oficiantes griegos desde el 396 aC (Gsel, 1924, 267; Blázquez, 1983, 195). Las figuras helenizantes, como los pebeteros, se usarían también en cultos de divinidades púnicas como Tanit. Resulta interesante, a este respecto, un fragmento de posible figura humana encontrado en Villaricos (Almería), ataviada con *chiton* e *himation*, cuya cronología se remonta a los siglos IV-III aC (Almagro, 1983, 292-301). Durante el siglo IV aC la influencia griega en todo el Mediterráneo fue enorme (Aubet, 1976, 64). Deméter y Coré llegaron a Cartago desde Sicilia donde, a su vez, hubo un culto preexistente a una divinidad de características semejantes. Habría una influencia de estas diosas en las representaciones de Tanit (Marín, 1987, 52) como la había de Isis, pero no un sincretismo entre Tanit, Isis y Deméter y Coré sino la adopción de determinadas formas de los sistemas de representación egipcio y griego (Aubet, 1976, 78-79).

Otras imágenes consideradas de Tanit serían las figuras femeninas de pie con el niño en su brazo, del santuario de Castellar de Santiesteban, Jaén, de las necrópolis del valle del Abdalajis, Málaga (García y Bellido, 1958; Baena, 1976) y de La Albufereta, Alicante. De esta última procedencia, una con tiara cónica y otra probablemente en estado de gestación, ambas con una paloma en la mano, así como un fragmento que apareció en la necrópolis de Obulco (Blázquez, 1983, 144; Marín, 1987, 63-64), y los bustos que sostienen, en las manos, palomas en la necrópolis del Cigarralejo, Mula, Murcia (Cuadrado, 1987). Igualmente el grupo de terracota del poblado de La Serreta (Alcoy, Alicante) en el que, según Marín, está representada una Diosa Madre mediterránea nutricia, asociada a ceremonias rituales en las que están presentes las palomas y la música, protectora de la maternidad y de la infancia, quizá relacionable con la representación de Sarepta (Marín, 1987, 64-65). La escultura entronizada de la Dama de Baza (Presedo, 1973), que data de la primera mitad del siglo IV aC (Ruano, 1984, 30) y que sujeta un pichón azul en su mano izquierda, podría ser relacionable con Tanit (Blázquez, 1983, 141-142). Sus elementos ornamentales serían paralelizables con los de la Dama de Elche y del Llano de la Consolación (Blázquez, 1983, 141; Ruano, 1984, 27). El trono alado y con garras podría relacionarse con ciertas terracotas del Puig des Molins, Ibiza, (Almagro, 1980; Ruano, 1984, 23, 24, 29). No podemos saber si la Dama de Villaricos (Siret, 1906, 399), actualmente en paradero desconocido, sería una Tanit; su trono y el de la Dama de Cabecico del Tesoro, Verdolay, Murcia (Nieto, 1944), de fines del siglo V aC (Ruano, 1984, 30), eran semejantes al que aparece en una pintura vascular de San Miguel de Liria (Ruano, 1984, 29). En Elche hay otros dos testimonios de damas entronizadas, de las que no podemos conjeturar si tenían características que las pudiesen relacionar con la diosa púnica. Una de ellas es la llamada Dama de Vizcarrá, de la primera mitad del siglo IV aC, actualmente en paradero desconocido (Ruano, 1984, 27) y la otra es parte de una escultura llamada la Dama de Alcudia, de la misma época que la anterior (Ruano, 1984, 27), que sujeta entre los dedos de su mano derecha una rama de adormidera, lo cual la relacionaría con el más allá. Asimismo en la muñeca lleva una pulsera en forma de serpiente (Llobregat, 1972, 15; Ruano, 1984, 28; Ramos Fernández, 1988, 104-105).

El descubrimiento monetario ilicitano de época romana -fines del siglo I aC- en que está represen-

tado un templo en cuyo frontón se inscribe la palabra IVNIONI, además de la evidencia de la restauración del mismo (García y Bellido, 1990, 64; 1991, 47-48; Blázquez, 1993, 44), pone de manifiesto la existencia de un templo consagrado a la diosa Juno -sucesora de Tanit- en Ilici (Elche). Este hallazgo puede estar indicándonos que en esta población hubo, antes de la llegada de Roma, un culto a la deidad de Cartago (Marín, 1987, 66-67) y, posteriormente, Dea Caelestis (García y Bellido, 1991, 38). La esfinge de Elche (Ramos Folques; Ramos Fernández, 1976; Chapa, 1980) presenta entre sus patas delanteras una figura con las alas plegadas que parten de la cintura hacia abajo, característica, como hemos visto, de las representaciones de Tanit (Marín, 1987, 65-66), si bien podría relacionarse con todas las diosas madres (Ramos Fernández, 1988, 94-105). M. P. García-Bellido describe, en su investigación sobre el tesoro de Mogente, unos divisores que llevan -en el anverso y el reverso, respectivamente- el signo de Tanit y el caduceo, una cabeza de femenina con corona de espigas, y una estrella y una cabeza femenina con un creciente astro en su interior. En Levante se realizaban acuñaciones con iconografía púnica en cecas de poblaciones sometidas por los cartagineses. Probablemente proceden de una instalada en un núcleo urbano importante, de fortísima influencia púnica, que podría ser Ilici por las características de los hallazgos encontrados en ella (García y Bellido, 1990, 147; 1991, 47-49).

Por estas razones hemos incidido más en las representaciones cerámicas del estilo Elche-Archena. En ellas figura, de manera particularmente abundante, la simbología atribuida a la diosa Tanit. Hemos entresacado ejemplos de La Alcudia de Elche (Alicante), El Tossal de Manises (Alicante), La Serreta (Alcoy, Alicante), El Tossal de Polop (Benidorm, Alicante), Cabezo de Tío Pío (Archena, Murcia), Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia), Hoya de Santa Ana (Chinchilla, Albacete) y un fragmento del Museo Arqueológico de Barcelona y también de otras zonas con estilos diferentes, como San Miguel de Liria (Valencia), Cabezo de Alcalá (Azaila, Teruel), Cabezo de la Guardia (Alcorisa, Teruel) y El Tossal de les Tenalles (Sidamunt, Lérida).

La cronología de las pinturas figurativas vasculares del estilo Elche-Archena abarcaría desde el último cuarto del siglo III a la mitad del siglo I aC (Menéndez, 1988, 413). La extensión de este estilo simbólico comprendería la Contes-



Figura 1. Crátera de pie estrecho de La Alcudia de Elche, según Menéndez.

tania y Murcia hasta Villaricos (Aranegui, Pla, 1979, 85-86); es decir, un ámbito territorial no muy extenso, y sin embargo fue una producción muy solicitada por gentes establecidas en zonas bastante apartadas de esos territorios (Menéndez, 1988, 4). Los territorios que forman las actuales comunidades autónomas del País Valenciano y Murcia son zonas de gran desarrollo de esta forma de representación, con importante influencia púnica en el simbolismo religioso, dado el gran predominio de Cartago y su comercio (Blázquez, 1979, 24, 26).

Según las evidencias arqueológicas, la ciudad ibérica de La Alcudia de Elche fue destruida en el último tercio del siglo III aC, acabando estratigráficamente el período ibérico antiguo, cuya cerámica se caracterizaba por tener una decoración esencialmente geométrica. Tras la reconstrucción se dispone otro estrato, hasta la mitad del siglo I aC, correspondiente al período ibérico II, también denominado Iberopúnico (Ramos Folques, 1973, Ramos Fernández, 1982, 121-125). Ramos Folques sugirió la posibilidad de que ésta fuera la ciudad fundada por Asdrubal (Ramos Folques, 1950, 206-208). Es entonces cuando se realizan las pinturas que tratamos en este estudio. Son figurativas y, esencialmente, representan diosas aladas y rostros femeninos que salen de la tierra a modo de anodos, de carácter ctonio, representaciones animalísticas y frondosísima vegetación. La mayor parte de las figuras están en movimiento, a excepción de las diosas aladas. Estas pinturas son la expresión de un mundo religioso, simbólico y ritual (Olmos, 1988-1989, Ramos Fernández, 1982, 121) en un tiempo y espacio teogónicos (Olmos, comunicación personal). La abundancia de simbología púnica en estas cerámicas y su aparición en las excavaciones, asociadas a materiales de procedencia e influencia cartaginesa, pueden estar indicándonos el influjo de la cultura púnica redefinido por el mundo ibérico que contaba, al igual que otras culturas de ámbito medi-

terráneo contemporáneas al mismo -griega y etrusca-, con un culto ctonio ya existente (Ramos Fernández, 1982, 121; 1989-1990, 105-106), culturas que, del mismo modo que la púnica, influyeron en el mundo ibérico (Ramos Folques, 1951, 195-198).

Entre los referentes simbólicos relacionados con Tanit figuran -como ya dijimos- las representaciones aladas. Éstas aparecen en la cerámica de La Alcudia de Elche como cabezas aladas (Figs. 1 ; 2) que, en el primer caso, se ubican bajo las asas. Este lugar del vaso parece reservado para figuras de importancia y, más concretamente, para la Diosa Madre (Menéndez, 1988, 427). Se trata de un lugar privilegiado, protegido a la manera de un santuario (Olmos, 1988-1989, 92). Observamos (Fig. 2) unos círculos en las mejillas, lo que podría relacionarse con una máscara representativa de la diosa. Su peinado y ornamentación podrían relacionarse asimismo con ciertas terracotas púnicas ibicencas de la cueva de Es Cuyram, asimilables a Tanit (Aubet, 1976, 64). Su origen se remontaría al siglo VI, momento en el que se impondría en el ámbito púnico desde Chipre (Kukahahn, 1962). También podría sugerir una idea de máscara (Fig. 3), aunque en este caso se trata de un busto cuyas alas

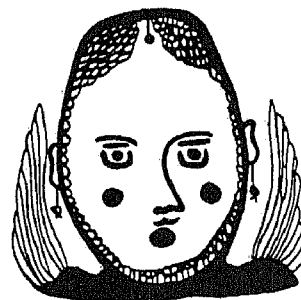


Figura 2. Gran ánfora de boca de La Alcudia de Elche, según Menéndez.





Figura 3. Cálato troncocónico de La Alcudia de Elche, según Menéndez.

no salen de los hombros sino de la cintura, hecho relacionable con otras representaciones de Tanit - terracota de Sainte Monique, escultura del sarcófago de la sacerdotisa Aritsabaal-. Aquí la figura sostiene una palma en cada mano. Esta planta se asociaría con el árbol de la vida, siendo el trasunto de la divinidad celeste y la prueba de su victoria (Aubet, 1968, 45).

Aunque también está representada en busto y con alas (Fig. 4), esta pintura ha sido objeto de discrepancias. A pesar de su aspecto, similar al de otras figuras de características semejantes, el hecho de estar entre dos caballos afrontados hizo



Figura 4. Ánfora de boca ancha de La Alcudia de Elche, según Menéndez.

que se la relacionase con una Póthnia Hippôn (Nordström, 1973, 260), guardadora de la salud y fecundidad de los caballos por su importancia en la economía y la guerra en el mundo ibérico (Cuadrado, 1983, 26-30). Para Blázquez estaríamos ante Tanit, con influencia de las representaciones de la Póthnia Therôn, o incluso de Artemis como Diosa de los Animales (Blázquez, 1983, 183). Marín, por su parte, sostiene que se trataría de un culto sincrético de una divinidad local. Sería una diosa de la fecundidad y de la naturaleza, y en concreto de los caballos, que estaría relacionada con la Artemis griega y con Tanit. En Elche, pues, convivirían influencias griegas y púnicas (Marín, 1987, 68, 74). Menéndez mantiene el criterio de Aubet (1976, 79) al afirmar que, al ser los caballos alados y rampantes, no habría relación con los contextos celta, púnico o romano (Menéndez, 1988, 430).

Podemos encontrar igualmente bustos de forma acampanada con referentes, por su forma y decoración, a las terracotas de Es Cuyram (Ibiza), de obligada alusión, puesto que son una de las representaciones más fiables que podemos tener de Tanit. Dos representaciones aladas están frente a frente (Fig. 5), como símbolo de opuestos (Olmos, 1988-1989, 91), y una de ellas sostiene en su mano una serpiente, sobre la que hay una paloma. Están junto a una liebre y algunas serpientes, animales asociados a Artemis y al mundo subterráneo respectivamente (Menéndez, 1988, 428-429).

La paloma es, además, uno de los símbolos tradicionales de Tanit (Menéndez, 1988, 428-429), que tiene que ver con la fertilidad (Aubet, 1968, 55); figura también la paloma en la mano derecha de la escultura de mármol del sarcófago de la sacerdotisa de Aritsabaal. La Dama de Baza, fechada igualmente en el siglo IV aC, sostiene un pichón en su mano izquierda. Se ha relacionado a las aves con los dioses protectores de la vida (Chapa, 1980, 926). El motivo de la paloma aparece en representaciones enfrentadas (Fig. 5) o no, y asociadas a estrellas en el cuello de un gran vaso del cerro de San Miguel de Liria (Pericot, 1979, il. 284); en el fragmento de un vaso de la misma procedencia (Pericot, 1979, il. 279a); en un cálato del Cabeceo del Tesoro (Pericot, 1979, il. 32); en dos cálatos del Cabezo de Alcalá asociada a delfines -animal relacionado con Tanit- (Blázquez, 1995, 151); rosetas (Pericot, 1979, il. 376-377) y en un fragmento de vaso de la misma procedencia asociada a un pez



Figura 5. Enocoe de boca trilobulada de La Alcudia de Elche, según Menéndez.



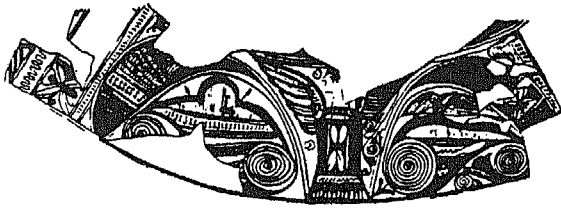


Figura 6. Ánfora globular de La Alcudia de Elche, según Menéndez.

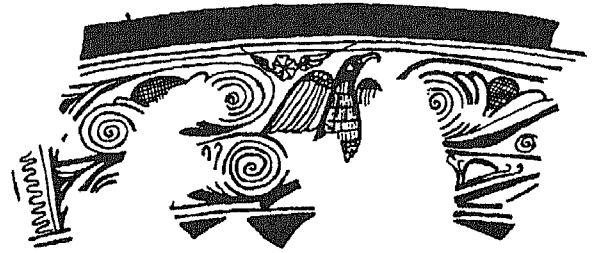


Figura 7. Cálato troncocónico de La Alcudia de Elche, según Menéndez.

parecido a un delfín (Pericot, 1979, il. 394). También en un cálato de Cabezo de la Guardia aparecen aves, entre las que figuran posibles palomas en escenas muy elaboradas (Pericot, 1979, il. 408-411).

Una ánfora globular de La Alcudia de Elche está decorada con una figura alada acampanada, que ostenta en su túnica un motivo floral en forma de aspa, también considerado símbolo de la diosa (Fig. 6). Este símbolo puede aparecer alado y sin asociar a una figura (Menéndez, 1988, 510) o no alado (Menéndez, 1988, 481). Otro símbolo sería la granada -fruto de procedencia púnica (Ramos-Folques, 1950, 205)-, relacionado con la fertilidad (Aubet, 1968, 55), que figura en una gran tinaja troncocónica del cerro de San Miguel de Liria, con decoración en franjas muy historiadas entre las que destacamos la recolección de la granada. También tiene representaciones de pesca con inscripciones (Pericot, 1979, il. 206-210), en un fragmento de cálato de La Serreta en el que una tórtola pica una granada (Pericot, 1979, il. 196; Nordström, 1968, 97-98, 100), y en cálato muy his-

toriado de Cabezo de la Guardia dos posibles granadas están enmarcadas, cada una, por dos figuras masculinas que alzan la mano derecha -dos de ellas, otras dos a la izquierda (Pericot, 1979, il. 408-411). Blázquez hizo referencia -como ya vimos- a los peces como posibles símbolos relacionados con la diosa (Blázquez, 1983, 181-189). En un cernos de la Alcudia de Elche, rodeando una máscara y asociados a liebres -animal relacionado con Artemis (Menéndez, 1988, 428-429)- y plantas, aparecen peces (Ramos Folqués, Ramos Fernández, 1976, lám. V, fig. 3; Pericot, 1979, il. 138; Menéndez, 1988, 487); en una tinaja de La Alcudia de Elche, junto a ave, lobo, rosetas y liebre (Pericot, 1979, il. 124); en una tinaja de la misma procedencia asociada a aves junto con las que rodea a una posible hiérdula danzante (Pericot, 1979, 128, 129); en un cálato del Cabezo de Alcalá de Azaila (Pellicer, 1969-1970, 63-88) asociado a aves, hojas de hiedra y rosetas, entre otros motivos (Pericot, 1979, il. 384). Otros símbolos serían la flor de loto (Menéndez, 1988, 483a, 510, 4), vinculada con una simbología vital y femenina (Aubet,



Figura 8. Cálato troncocónico de La Alcudia de Elche, según Menéndez.

1968, 45) y las rosetas aladas (Menéndez, 1988, 477) (Fig. 7) o no (Fig. 8). En el Próximo Oriente la roseta alada figura de forma destacada desde el 3000 aC; simbolizaba el sol, y era llevada por una diosa o su sacerdotisa. Pero igualmente podría hacer referencia a una estrella (Kukahh, 1962, 80-81) y que, como la roseta, simbolizaría al dios. Los pétalos serían una transformación de los rayos (Gsel, 1929, 359; Aubet, 1968, 47). No obstante estos atributos no aparecen en Cartago, aunque sí la máscara de la diosa, cuya procedencia sería fenicia, y no púnica (Kukahh, 1962, 80-83; Menéndez, 1988, 432-433).

Esta máscara (Fernández de Avilés, 1944, 169-170) aparece en la cerámica de La Alcudía de Elche (Fig. 8), en un cálato con una decoración llena de significado. Se dispone en dos franjas horizontales a lo largo del vaso; en la superior aves -posibles águilas- y lobos de frente, pero con la cabeza vuelta, y algunos prótomos de éstos. En esta franja, y bajo las asas, están representadas las máscaras de la diosa. La antigüedad era un mundo metamórfico en acción, en el que elementos como flores, dioses, rosetas... eran símbolos intercambiables (Olmos, comunicación personal). Aquí la diosa proviene de la naturaleza engendradora. Emerge al mundo de los hombres semejando una flor (Ramos Fernández, 1989-1990, 102, lám. 1 a, b) y mira de frente, lo cual podría significar un acercamiento de la divinidad al ser humano, algo común entre los pueblos del entorno mediterráneo. Es una epifanía. Un nacimiento rápido al que, en algunas representaciones, no le basta el marco humano y rompe el encuadre de la composición (Olmos, 1988-1989, comunicación personal; Ramos Fernández, 1989-90, lám. 7). Estas imágenes recrean unos ritos de fundación, una teogonía, unos orígenes, una cosmogonía. En la cerámica esta representación femenina de la naturaleza se transforma en la diosa, que refleja la religiosidad de la sociedad y que gobierna la naturaleza. Es un símbolo del orden natural y social (Olmos, 1995, 51-52). En la franja inferior a la que hemos hecho referencia no hay máscaras, pero sí águilas y lobos enfrentados entre vegetación y líneas onduladas. En ambas franjas aparecen rosetas, elemento simbólico que figura en varias ocasiones asociado a las águilas, lo cual indicaría una relación con la diosa.

Los atributos de la diosa están simbolizados por cierta vegetación. La hiedra sería la inmortalidad, puesto que es planta perenne (Menéndez, 1988, 436, 437). A veces aparece asociada a estrellas, como en un cálato del Tossal de les Tenalles

(Pericot, 1979, il. 312), otras veces con la flor de loto (Menéndez, 1988, 510, 4), en un cálato de la Hoya de Santa Ana en el que, junto a una roseta, figura un aspa de la diosa (Menéndez, 1988, 539), así como en La Serreta, con posibles lotos (Pericot, 1979, il. 194). Según Menéndez la hiedra suele ir asociada a espirales que podrían simbolizar soles, pero también el universo en evolución. La vegetación señalaría los ciclos de la naturaleza, que representarían a la Diosa Madre, puesto que es señora de la vida y del "más allá". Sin embargo -continúa Menéndez- se va perdiendo el alcance de esta simbología y se la representa con alas y de cuerpo entero. Es entonces cuando casi se dejan de plasmar los temas vegetales (Menéndez, 1988, 436-437).

Por otra parte, según Ramos Fernández el rostro de la diosa emerge de la tierra a la manera de un "surgimiento de la vida". Añade que estaríamos ante una deidad "local, subterránea", a la que podríamos enlazar con el mundo griego, pero también con el púnico, y en ese caso sería Tanit. Una Tanit vinculada a un culto ctonio e igualmente subterráneo, relacionado con sistemas religiosos del ámbito mediterráneo. En zonas de mayor influencia púnica Tanit podría haber representado a la Diosa Madre ibérica, ya existente en la escultura con anterioridad a la difusión de la nueva diosa (Ramos Fernández, 1989-1990, 105-107). Hvidberg-Hansen sostiene que, en el santuario maltés de Tas es Silg, al culto a una diosa madre prehistórica indígena sucedió el de Tanit-Astarté, y a su vez, con la llegada de Roma, éste fue sustituido por el de Hera-Juno (Hvidberg-Hansen, 1979). Del mismo modo Almagro se inclina por una continuidad en el tiempo de una "Diosa Madre indígena ancestral" que, de ser protectora de una dinastía, se transforma para serlo de toda una sociedad. En el mundo ibérico se vincularía a Tanit en el sur y sudeste peninsulares, bajo predominio fenicio-púnico, y a Artemis en el nortenoeste, por la influencia de la colonización focense (Almagro, 1996, 130-131). Para Ramos Fernández la divinidad ibérica haría alusión a un culto ctonio; sostiene la hipótesis de que ciertas pinturas ilicitanas sugieren la existencia de unos rituales iniciáticos en lugares subterráneos, posiblemente paralelos a otros realizados en el mundo mediterráneo (Ramos Fernández, 1989-90, 108-109).

Si en estas representaciones cerámicas estamos ante plasmaciones de una realidad religiosa con afares didácticos (Ramos Fernández, 1989-90, 101) para gentes que comprenden esa simbología

(Menéndez, 1988, 423), y si la diosa estaba representada por las cabezas, la vegetación y ciertos animales relacionados con ella, el ave de gran tamaño adquiere un especial interés.

Entre la abundancia de figuras aladas en el sudeste peninsular (Nordström, 1967-1969, 97), estas aves son características de los motivos pictóricos del estilo Elche-Archena, aunque también están presentes en otras pinturas vasculares ibéricas (Menéndez, 1988, 436). Es un ave idealizada que puede interpretarse como gavilán o águila, u otro tipo de ave, dado que su carácter simbólico impide que identifiquemos con exactitud la especie a la que pertenecen. Cuello y patas serían de águila, mientras el pico puede ser de un ibis o de una grulla, aunque no hay elementos para afirmarlo categóricamente. Por lo general se encuentra rodeada de abundante vegetación, y con frecuencia se halla entre pájaros, liebres y otros animales. En los prótomos de estas aves sus alas salen de la parte inferior (Nordström, 1967-1969, 105-106; Menéndez, 1988, 477a, 478a, 479, 481), lo que podría paralelizarse con determinadas representaciones aladas de Tanit, en las que las alas parten de la cintura de la diosa. El sistema de representación del ave (Menéndez, 1988, 477a) es semejante a algunas de esas figuras aladas (Fig. 3) en las que, además, la máscara contribuiría a relacionarla con la diosa (Menéndez, 1988, 428).

Comprobamos que el ave se opone abiertamente al lobo. Son fuerzas opuestas (Olmos, 1988, 89-91). Ambos se vuelven la cabeza, o se enfrentan y luchan, como en el cálato troncocónico de La Alcudia de Elche (Fig. 8), en el ánfora globular de la misma procedencia (Menéndez, 1988, 493), en el ánfora de cuello alto del Tossal de Polop (Menéndez, 1988, 509), en la dolia y ánfora de Cabezo de Tío Pío de Archena (Menéndez, 1988, 529, 530), o en el enócoe de boca trilobulada del Museo Arqueológico de Barcelona (Menéndez, 1988, 551b), en el que el *carnassier* persigue al ave. En otros casos animales, supuestamente relacionados con la diosa, puede darse que las liebres se enfrenten al lobo junto al ave, como ocurre en la tinaja de la Alcudia de Elche (Pericot, 1979, il. 125), en el ánfora ovoide del Tossal de Polop (Menéndez, 1988, 509, 1), y en la olla bitroncocónica del Tossal de Manises (Menéndez, 1988, 513), lugar en el que hubo un santuario consagrado a Tanit (Lafuente, 1952, 164; Nordström, 1961, 76; Aubet, 1968, 61).

Hemos tratado, en otros trabajos, la relación del lobo con la religión en el mundo ibérico, como expresión de una función funeraria asociada al mundo de los muertos y guardián del mismo, como emblema con connotaciones bélicas y como elemento esencial en rituales místéricos o de iniciación, rituales en los que el neófito debía superar ciertas pruebas que le harían morir a una vida



Figura 9. Ánfora globular de La Alcudia de Elche, según Menéndez.

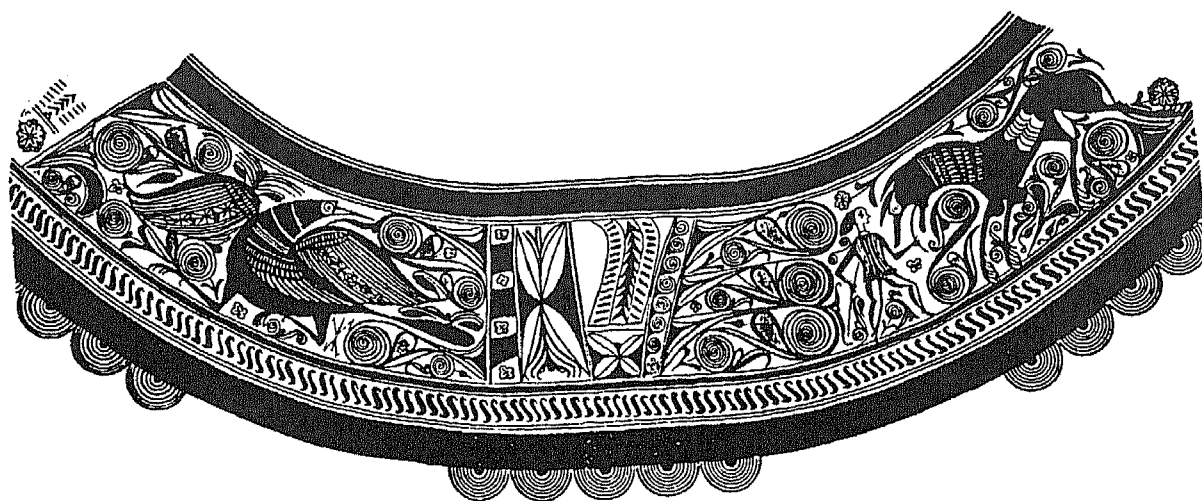


Figura 10. Ánfora globular de La Alcudia de Elche, según Menéndez.

anterior y renacer como hombre nuevo, con un *status* superior ante la sociedad y ante él mismo (González Alcalde, Chapa, 1993). Al igual que en otras sociedades mediterráneas del momento, en el mundo ibérico la figura del lobo se asimiló al maestro de los rituales iniciáticos y de paso, personaje cubierto con máscara y pieles de dicho carnívoro al que debería vencer el candidato en el transcurso del ritual celebrado, por lo general, en cuevas-sanctuario (González Alcalde, 1993a; 1993b).

En el ánfora globular de La Alcudia de Elche (Menéndez, 1988, 494) una liebre tira de la lengua a un lobo (Fig. 9), conformando una figura posiblemente relacionable con la pintura de otro ánfora globular del mismo origen (Menéndez, 1988, 491) (Fig. 10) en la que una figura humana realiza un acto similar. Podría tratarse de un rito de iniciación para pasar de la infancia a la juventud (Olmos, 1988-1989, 98); aceptando esta interpretación, también contemplamos la posibilidad de que se pudiera tratar de una iniciación espiritual. Sería diferente una iniciación para acceder al estado de adulto, hecho obligatorio para todos los miembros de la colectividad, y otra iniciación para llegar a alcanzar el puesto de sacerdote -chamán-, *status* al que, lógicamente, no estaban destinados todos los miembros del grupo sino sólo algunos muy escogidos a lo largo del tiempo, porque el resto no tenía acceso a ese conocimiento (González Alcalde, 1993b, 74). La escena a la que nos hemos referido anteriormente podría interpretarse, pues, como la superación de un rito iniciático por parte de quien tira de la lengua al lobo. El ave de gran tamaño mira hacia el símbolo de la diosa -un aspa-, y hacia la escena. El personaje ha vencido al lobo y a lo que representa en el

transcurso del ritual iniciático, asumiendo su poder y sus cualidades (González Alcalde, Chapa, 1993). El hecho de que la figura del ave aparezca opuesta al *carnassier* -maestro-lobo- podría encerrar un significado de ayuda de la divinidad para superar el rito de la Iniciación. El ave representaría, por consiguiente, a la Diosa Madre que ayuda y defiende la vida del neófito, como reina del mundo subterráneo que gobierna, además del celeste.

Esta escena, al igual que la mayoría en las que aparecen aves con las alas explayadas, lleva bajo la banda una serie de "S", símbolo de la serpiente -animal relacionado con el mundo subterráneo- (Ramos Fernández, 1989-1990, 103; 1991, 44), lo que reforzaría la posibilidad de que el ritual estuviese desarrollándose en una cueva. Estos lugares eran usuales para la celebración de ritos iniciáticos y de paso (Ramos Fernández, 1989-1990, González Alcalde, 1993b), a modo de entradas simbólicas al "más allá" (González Alcalde, Chapa, 1993), al mundo subterráneo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO, M. J. (1967): *Excavaciones arqueológicas en Ibiza*. Excavaciones arqueológicas en España, 56, pp. 28. Madrid.
- ALMAGRO, M. J. (1971): *Excavaciones en la cueva de Es Cuyram (Ibiza)*. Noticiario Arqueológico Hispano, XIII-XIV, pp. 18-21. Madrid.
- ALMAGRO, M. J. (1980): *Corpus de terracotas de Ibiza*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, XVIII. Madrid.
- ALMAGRO, M. J. (1983): Un depósito votivo de terracotas en Villaricos. Homenaje al profesor

- Almagro Basch, vol. 2, pp. 291-307. Ministerio de Cultura. Madrid.
- ALMAGRO, M. (1996): *Ideología y poder en Tartessos y el Mundo Ibérico*. Real Academia de la Historia, 174 pp. Madrid.
- ARANEGUI C., PLA, E. (1981): *La cerámica ibérica*. Actas de la Mesa Redonda celebrada, en 1979, en conmemoración del X Aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología, pp. 73-114. Madrid.
- ASTRUC, M. (1962): *Échanges entre Carthage et l'Espagne d'après le témoignage de documents céramiques provenant d'anciennes fouilles*. Revue des Etudes Anciennes, 64, pp. 1-5. Bordeaux.
- AUBET, M. E. (1968): *La cueva d'Es Cuyram (Ibiza)*. Pyrenae, 4, pp. 1-66. Barcelona.
- AUBET, M. E. (1976): *Algunos aspectos sobre iconografía púnica: las representaciones aladas de Tanit*. Homenaje a A. García y Bellido, I. Revista de la Universidad Complutense, XXV, pp. 61-82. Madrid.
- AUBET, M. E. (1987): *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. 323 pp. Ediciones Bellaterra. Barcelona.
- BAENA, L. (1976): *Divinidad metroaca del Valle de Abdalajis (Málaga)*. Jábega, 16, pp. 13-16. Málaga.
- BLANCO, A. (1965): *El ajuar de una tumba de Cástulo*. Oretania, 19, pp. 7-60. Linares.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1981): *El mundo ibérico en los siglos inmediatos al cambio de Era*. Actas de la Mesa Redonda celebrada en 1979, en conmemoración del X Aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología, pp. 73-114. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983): *Primitivas religiones ibéricas*. Vol. 2. Religiones prerromanas, 556 pp. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1993): *La aculturación en la religión indígena*. En ALVAR, BLÁNQUEZ, GONZÁLEZ (eds). Formas de difusión de las religiones antiguas, pp. 35-73. Ediciones Clásicas. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1995): *El legado cartaginés a la Hispania Romana*. Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 1991), vol. 1, pp. 148-164. Tunis.
- BLECH, M. (1981): *Esculturas de Tajo Montero (Estepa): una interpretación iconográfica*. La Religión Romana en Hispania. Madrid.
- BONET, C., XELLA, P. (1995): *La religión*. En BRILL, E. J. La Civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de la Recherche, pp. 317-333. Leiden-New York-Köln.
- BUNNENS, G. (1979a): *L'expansion et la colonisation phéniciennes*. Les phéniciens et le monde méditerranéen, pp. 42-45. Institut Historique Belge de Rome. Bruxelles-Rome.
- BUNNENS, G. (1979b): *La religion phénicienne*. Les phéniciens et le monde méditerranéen, pp. 73-81. Institut Historique Belge de Rome. Bruxelles-Rome.
- CUADRADO, E. (1983): *El Cigarralejo. Un yacimiento ibérico excepcional*. Revista de Arqueología, 32, pp. 26-30. Madrid.
- CUADRADO, E. (1987): *La necrópolis ibérica de El Cigarralejo (Mula, Murcia)*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, XXIII. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- CHAPA, T. (1980): *La escultura zoomorfa ibérica en piedra*. 2 vols., 1188 pp. (Tesis de Doctorado. Universidad Complutense). Madrid.
- CHAPA, T., PEREIRA, J., MADRIGAL, A. (1993): *Mundo ibérico y mundo púnico en la alta Andalucía*. Trabajos de Antropología y Etnología, 33 (3-4). Actas del Primer Congreso de Arqueología Peninsular, pp. 413-426. Porto.
- FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A. (1944): *Rostros humanos de frente en la cerámica ibérica*. Ampurias, VI, pp. 21-178. Barcelona.
- GARBINI, G. (1980): *I Fenici. Storia e Religione*. Istituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Asiatici. Napoli.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1958): *Imágenes de una deidad metroaca hispanorromana desconocida*. Archivo Español de Arqueología, XXXI, pp. 192-194. Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967): *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*. En BRILL, E. J. 166 pp. Leiden.
- GARCÍA Y BELLIDO, M. P. (1987): *Altars y oráculos semitas en Occidente: Melkart y Tanit*. Revista di Studi Fenici, XV, 2, pp. 135-158. Roma.
- GARCÍA Y BELLIDO, M. P. (1990): *El tesoro de Mogente y su entorno monetario*. Estudis Numismàtics Valencians, 5. Generalitat Valenciana. Conselleria de Cultura, Educació y Ciència, 165 pp. València.
- GARCÍA Y BELLIDO, M. P. (1991): *Las religiones orientales en la Península Ibérica: Documentos Numismáticos, I*. Archivo Español de Arqueología, 64, pp. 37-81. Madrid.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. (1993a): *Las cuevas-Santuario ibéricas en Levante*. (Tesis de Licenciatura, Universidad Complutense de Madrid).

- GONZÁLEZ ALCALDE, J. (1993b): *Las Cuevas-Santuario Ibéricas en el País Valenciano: un ensayo de interpretación*. Verdolay, 5, pp. 67-78. Murcia.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J., CHAPA, T. (1993): *Meterse en la boca del lobo. Una aproximación a la figura del "carnassier" en la religión ibérica*. Complutum, 4, pp. 169-174. Madrid.
- GONZÁLEZ WAGNER, C. (1983): *Fenicios y Cartagineses en la Península Ibérica*. 554 pp. (Tesis de Doctorado. Universidad Complutense de Madrid).
- GSELL, S. (1929): *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, vol. IV*, 525 pp. Hachette. Paris.
- HARDEN, D. (1965): *Los fenicios*. 249 pp. Editorial Orbis. Barcelona.
- HVIDBERG-HANSEN, F.O. (1979): *La Déesse TNT. Un étude sur la religion Canaanéo-punique*. G.E.C. Gadis Forlag, 2 vols. Copenhagen.
- KINDER, H., HIGELMANN, W. (1985): *Atlas Histórico Mundial: De los orígenes a la Revolución Francesa*. Ediciones Istmo, S.A. Colección Fundamentos, 1, 311 pp. Madrid.
- KRINGS, V. (1995): *Les aspects religieux*. En BRILL, E. J. *La Civilisation Phénicienne et Punique*. Manuel de la Recherche, pp. 11-13. Leiden-New York-Köln.
- KUKAHN, E. (1962): *Los símbolos de la Gran Diosa en la pintura de los vasos ibéricos levantinos*. Caesaraugusta, 19-20, pp. 79-85. Zaragoza.
- LAFUENTE, J. (1952): *Influencia de los cultos religiosos cartagineses en los motivos artísticos de los íberos del SE español*. Archivo de Prehistoria Levantina, II, pp. 159-179. Valencia.
- LLOBREGAT, E. (1972): *Contestania Ibérica*. Instituto de Estudios Alicantinos. 229 pp. Alicante.
- MARÍN, M. C. (1987): *¿Tanit en España?*. Lucentum, 6, pp. 43-79. Alicante.
- MATA, J. de (1973): *Tartessos y el Carambolo*. Patronato Nacional de Museos. Dirección General de Bellas Artes. Ministerio de Educación y Ciencia, 730 pp. Madrid.
- MATA, J. de (1978): *El Carambolo*. Universidad de Sevilla, 179 pp. Sevilla.
- MENÉNDEZ, M. (1988): *La cerámica ibérica del estilo Elche-Archena*, 591 pp. (Tesis de Doctorado. Universidad Complutense). Madrid.
- MOSCATI, S. (1979): *Tanit in Fenicia*. *Revista di Studi Fenici*, 7, Vol. 2, pp. 143-144. Roma.
- MUÑOZ, A. M. (1968): *Sobre el comercio cartaginés en España*. *Pyrenae*, 4, pp. 129-140. Barcelona.
- MUÑOZ, A. M. (1963): *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina*. De Coroplastia Ibérica I. Universidad de Barcelona. Barcelona.
- NIETO, N. (1943): *La necrópolis hispánica de Cabeceo del Tesoro, Verdolay (Murcia)*. Boletín de Trabajo del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología, IX. Valladolid.
- NIETO, N. (1944): *La necrópolis hispánica de Cabeceo del Tesoro, Verdolay (Murcia)*. Boletín de Trabajo del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología, X. Valladolid.
- NORDSTRÖM, S. (1961): *Los cartagineses en la costa levantina*. Serra y Compañía. Alicante.
- NORDSTRÖM, S. (1968): *Representaciones de aves en la cerámica ibérica del SE de España*. *Opuscula Romana*, 6, pp. 97-120. Stockholm.
- NORDSTRÖM, S. (1969-1973): *La céramique peinte ibérique de la Province d'Alicante*. *Studies in Classical Archaeology*, VIII, 2 vols. Stockholm.
- OLMOS, R., GRIÑÓ, B. de (1985): *El entorno pónico y la Península Ibérica. Aportaciones iconográficas al problema de la helenización en Iberia y en el mundo escita*. *Archeologia*, XXXVI, pp. 15-53. Warszawa.
- OLMOS, R. (1988-89): *Originalidad y estímulos mediterráneos en la cerámica ibérica: el ejemplo de Elche*. *Lucentum*, VII-VIII, pp. 79-102. Alicante.
- OLMOS, R., TORTOSA, T, IGUÁCEL, P. (1992): *La interpretación de las imágenes importadas*. La Sociedad Ibérica a Través de la Imagen. Ministerio de Cultura, 279 pp. Madrid.
- OLMOS, R. (1995): *Uso de la moneda en la Hispania prerromana y problemas de lectura iconográfica*. *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XIV, pp. 51-52. Madrid.
- OLMOS, R. (1996): *Metáforas de la eclosión y del cultivo*. *Archivo Español de Arqueología*, 69, pp 3-16. Madrid.
- PELLICER, M. (1969-70): *La cerámica ibérica del Cabezo de Alcalá de Azaila*. *Caesaraugusta*, 33-34, pp. 63-88. Zaragoza.
- PERICOT, M. (1979): *Cerámica Ibérica*. Editorial Polígrafa, 293 pp. Barcelona.
- PRESEDO, F. (1973): *La Dama de Baza*. *Trabajos de Prehistoria*, 30, pp. 151-216. Madrid.
- PRITCHARD, J. B. (1978): *Recovering Sarepta, a Phoenician City*. Princeton University Press. New Jersey.
- QUINTERO, P. (1932): *Excavaciones en Cádiz. Memoria de las excavaciones practicadas en 1929-31*. Junta Superior de Excavaciones Arqueológicas, 117. Madrid.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1982): *Precisiones para la clasificación de la cerámica ibérica*. *Lucentum*, I, pp. 17-133. Alicante.

- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1988): *La escultura antropomorfa de Elche*. La Escultura Ibérica. Revista de Arqueología, pp. 94-105. Madrid.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1989-1990): *Ritos de tránsito: sus representaciones en la cerámica ibérica*. Anales de Prehistoria y Arqueología, 5-6, pp. 101-109. Murcia.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1991): *Simbología de la cerámica ibérica de la Alcudía de Elche*. Museo Monográfico de la Alcudía, 67 pp. Elche.
- RAMOS FOLQUÉS, A. (1943): *Hallazgos cerámicos de Elche y algunas consideraciones sobre el origen de ciertos temas*. Archivo Español de Arqueología, 52, pp. 328-335. Madrid.
- RAMOS FOLQUÉS, A. (1950): *La Alcudía de Elche antes y durante la dominación púnica*. Actas del Primer Congreso Nacional de Arqueología (Almería, 1949). V Congreso de Arqueología del SE, pp. 204-209. Alcoy.
- RAMOS FOLQUÉS, A. (1951): *La influencia del arte griego, etrusco y púnico sobre el ibérico*. Actas del VI Congreso de Arqueología del SE (Alcoy, 1950), pp. 195-200. Cartagena.
- RAMOS FOLQUÉS, A. (1973): *El nivel íbero-púnico de la Alcudía de Elche (Alicante)*. Revista di Studi Liguri. Homenaje a F. Benoit, vol. 2, pp. 363-386. Bordighera.
- RAMOS FOLQUÉS, A., RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1976): *Excavaciones en la Alcudía de Elche (1969-1973)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 91. Madrid.
- RIBICHINI, S. (1988): *La credenza e la vita religiosa*. I Fenici. Bompiani, pp. 104-125. Bompiani. Milano.
- RUANO, E. (1984): *Esculturas sedentes en el mundo ibérico*. Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología, 19, pp. 23-31. Madrid.
- RUBIO, F. (1986): *La necrópolis ibérica de La Albufereta de Alicante (Valencia, España)*. Academia de Cultura Valenciana. Serie Arqueológica, 11. Valencia.
- RIIS, P. J. (1950): *La estatuilla de alabastro de Galera*. Cuadernos de Historia Primitiva, 6, pp. 113-121. Madrid.
- SIRET, L. (1906): *Villaricos y Herrerías. Antigüedades púnicas, romanas, visigóticas y árabes*. Memoria de la Real Academia de la Historia. Madrid.
- SZNYCER, M. (1981): *Phéniciennes et puniques*. En BONNEFOY, Y. (dir). Dictionnaire des Mythologies. Flammarion. Paris.



