

Entre la Tierra y el Cielo: aproximación a la iconografía y simbolismo de las aves en el mundo tartésico y fenicio-púnico en la Península Ibérica

Between the Earth and the Sky: an approach to the Iconography and Symbolism of birds in the Tartessian and Phenician-Punic Cultures in the Iberian Peninsula

Pedro MIGUEL NARANJO
Universidad de Castilla-La Mancha
Pedro.Mnaranjo@uclm.es
<http://orcid.org/0000-0003-4356-4511>

M^a del Rosario GARCÍA HUERTA
Universidad de Castilla-La Mancha
Rosario.garcia@uclm.es
<http://orcid.org/0000-0003-3201-9032>

Fecha de recepción: 13-10-2020
Fecha de aceptación: 04-05-2021

RESUMEN

El objeto de este trabajo es el estudio del simbolismo de las aves en el ámbito tartésico y fenicio-púnico en la península ibérica durante el Bronce Final y el Hierro I. Se han recogido y analizado aquellas piezas con representaciones de aves, así como los restos orgánicos de éstas, si bien esto último no ha dado muchos frutos debido a las dificultades que existen tanto para su conservación como para la posterior identificación de especies. En total se han podido determinar ánades, gallos, palomas, flamencos, cisnes, lechuzas y halcones, todas ellas representadas en el Mediterráneo oriental y cuya iconografía se vincula al mundo funerario, al tránsito al Más Allá y a las divinidades. Gran parte de esa iconografía llegó a la península de mano de los fenicios, si bien su acogida y aceptación entre la población local fue variable.

Palabras clave: aves, simbolismo, tartesios, fenicios, púnicos

Topónimos: Península Ibérica

Periodo: Hierro I

ABSTRACT

The aim of this paper is to study the symbolism of birds in Tartessian and Phoenician-Punic cultures within the Iberian Peninsula during the late Bronze and early Iron Age. To this end, items with any sort of symbolism connected with birds have been analysed. Organic remains have also been examined, although the latter did not make a relevant contribution to the study due to problems of conservation of the organic remains and subsequent identification of species. I have identified ducks, roosters, pigeons, flamingos, swans, owls and hawks, all located around the East Mediterranean basin and related to funerary contexts, the journey to the hereafter and deities. Most of this iconography reached the Iberian Peninsula via Phoenician culture, albeit its acceptance among the local population varied.

Keywords: birds, symbolism, Tartesian, Phoenicians, Punic

Place names: Iberian Peninsula

Period: Iron Age

1. INTRODUCCIÓN

Las aves han tenido un papel muy destacado desde que el ser humano dio los primeros pasos hacia el pensamiento simbólico, como muestran las más antiguas representaciones de pájaros en el Paleolítico Superior (Lacalle, 2019: 219-230). De esta forma, aunque escasas en el registro arqueológico y a veces difíciles de identificar, en el arte paleolítico peninsular se han podido distinguir flamencos, perdices o patos (Jiménez Guijarro *et al.*, 2011: 156). Su dominio del espacio aéreo dio lugar en muchas culturas a su contraposición con la serpiente, tradicionalmente vinculada a lo terrenal, existiendo una común asociación entre el ave y el sol.

Entre los registros más antiguos que tenemos de esa relación *cuasi* “mística” entre los seres humanos y algunas aves está la tumba natufiense de Hilazon Tachtit (Israel), en la que se documentó el cuerpo de una mujer, denominada “Mujer chamán”, entre cuyo ajuar apareció la punta del ala de un águila dorada (Grosman y Munro, 2016). En el yacimiento de Göbekli Tepe (Sanliurfa, Turquía), del Neolítico Antiguo, también se han podido identificar algunos buitres esculpidos (Schmidt, 2010: figuras 8, 10-11). Al margen de su tamaño y majestuoso vuelo, el hecho de tratarse de un animal carroñero impulsó su asimilación con el mundo de ultratumba, un valor simbólico que también queda reflejado en el empleo de sus alas para danzas rituales en Çatal Huyük (Konya, Turquía) (Russell y McGowan, 2003).

En Egipto, el *ba*, una de las partes que conformaban el espíritu humano, se mostraba con cuerpo de falcónido y la cabeza del difunto ya que, como indican algunos textos funerarios (Papiro Leiden, T.32), “tu *ba* vivirá en el cielo en presencia de Ra” (Ikram, 2012: 41). Otra referencia iconográfica del pájaro como imagen del alma se encuentra en el sarcófago cretense de Hagia Tríada (Nauert, 1965), en el que el ave vuela desde el cuerpo del difunto mientras el resto de personajes desarrollan los rituales funerarios.

Parece clara la vinculación del ave con el mundo de ultratumba en la cultura griega, quizás como símbolo del alma, tal y como aparecen en algunas escenas funerarias del maestro del Dipylon (Diogo y Kesser, 2018: figuras 1-3). De hecho, en una fase posterior, los espíritus de los difuntos se representaban como pequeños personajes alados, como se muestra en varios *lékythoi* (Díez, 2017: 501).

Las distintas especies de aves poseían connotaciones simbólicas concretas que podían ser positivas o negativas. La golondrina identificada en una jarra de pico cicládico de Acrotiri (Figura 1:1) simbolizaría el resurgimiento de la vida, ya que esta ave reaparece en el inicio de la primavera. El pavo real, por su parte, fue un símbolo de la inmortalidad (Blázquez, 1983: 269), lo que parece justificar su presencia en un *lárnax* micénico (Figura 1:2). También encontramos aves con connotaciones ambivalentes, como la lechuza, representación de la sabiduría, uno de los atributos de Atenea y de la victoria Ateniese (Plaza *et al.*, 2019: 61). No obstante, su vida nocturna hizo que en muchas culturas de la Antigüedad se relacionara con lo tenebroso y, por su analogía simbólica, con la noche y la muerte. Por ello, encontrar una lechuza o un búho durante el día siempre fue considerado un mal presagio. Otro tanto cabe apuntar para el cisne, animal de la diosa Afrodita, como se muestra en una placa de terracota del Museo del Louvre (Figura 1:3), aunque también simbolizó la hipocresía al ocultar una piel oscura bajo su bello plumaje blanco (Soave, 2017: 85-88).

Los seres humanos también captaron la capacidad de las aves para conectar varias esferas naturales, por lo que se les otorgó un destacado papel como mensajeras de los dioses. De hecho, Hermes e Iris (Figura 1:4), en el caso de la mitología griega, se representan como seres alados para enlazar mundos diversos.

Otras veces, la comunicación entre el mundo terrenal y el celestial mediante el pájaro se percibió de una forma más literal, como en las creencias célticas en las que el buitre, como ave carroñera, fue concebido como el encargado de trasladar el espíritu de los guerreros caídos en combate al Más Allá (Silio Itálico, *Pun.*, II, 3). El posible carácter psicopompo de algunas aves carroñeras se puede retrotraer al Calcolítico como en la inhumación infantil del Camino de las Yeseras (Madrid), en la que se depositó un cuervo con las alas desplegadas que le sirvió de lecho (Liseau *et al.*, 2008)

Las alas de las aves también se emplearon en muchas culturas para situar en el plano sobrenatural a las divinidades, como Isis y Neftis en Egipto (López Grande y Trello, 2001-2002: 337), Assur en la cultura asiria (Frankfort, 2010: figuras 193 y 228) o el dios del sol en Etruria (Akimova *et al.*, 1988: Abb. B 7.42). Sin embargo, la costumbre de incorporar elementos ornitológicos en figuras antropomorfas para dotarlas de sacralidad se remonta al Paleolítico Superior (Lacalle, 2019: 222).

En la península ibérica, como consecuencia de la colonización fenicia, también hay diosas aladas con paralelos en el mundo oriental, como en el cipo de Paterna del Campo (Huelva) (Marín, 2013: figura 10), en el peine M2 y la placa M9 de la necrópolis de Medellín (Almagro Gorbea, 2008: figuras 540, 554-555) o en los bronceos del Berrueco (Salamanca) (Maluquer de Motes, 1958: lámina XXIII). Esta iconografía pervivió en época ibérica según revela el mosaico de la necrópolis de Cerro Gil (Iniesta, Cuenca) (Valero, 2005: figura 3) o un relieve de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete) (Marín, 2013: figuras 5-7).

La iconografía de las aves traspasó el límite de lo real para adentrarse en lo imaginario. Las sirenas (Figura 1:6), seres híbridos con cabeza de mujer y cuerpo de ave, se representan en una escultura de Villaricos (Almagro Gorbea y Torres, 2006) o en un *aryballos* corintio de la necrópolis de Medellín (Almagro Gorbea, 2008: figura 676). Pese a este carácter negativo en la esfera terrenal, pues con su canto embriagador desviaban a los marineros como Odiseo, la sirena fue concebida en el mundo púnico como la portadora del alma de los difuntos, a quienes guiaba por el inframundo y consolaba con su canto (Prados, 2008: 222), un valor apotropaico que perduró durante la época ibérica. Otros ejemplos de seres híbridos alados fueron la esfinge (Figuras 1:7; 3:8) o el grifo, ampliamente representados en materiales del Hierro I como el marfil de Bencarrón (Figura 1:5) el anillo de la tumba 5 de La Joya (Garrido, 1970: figura 19:1, lámina XVIII): el cinturón del tesoro de La Aliseda y la placa M1 de la necrópolis de Medellín (Almagro Gorbea, 1977: láms. XXIV-XXV; 2008:

figura 536) entre otros. Ambos animales tuvieron un carácter protector, a veces expresado a través de su posición flanqueando el Árbol de la vida (Figura 1:7).

Figura 1. 1. Jarra cretense de Acrotiri (VV.AA., 1979: núm. 25); 2. *Lárnax* micénico hallado en Creta (VV.AA., 1979: núm. 39); 3. Terracota con Afrodita y un cisne de la primera mitad del siglo V a.C., probablemente de Melos (VV.AA., 1979: núm. 158); 4. Representación de Iris en una copa griega de figuras negras (Plaza *et al.*, 2019: 116); 5. Placa de marfil de Bencarrón (Aubet, 1981-1982: figura 4); 6. Representación de una sirena en copa griega de figuras negras (Plaza *et al.*, 2019: 321); 7. Esfinges flanqueando el Árbol de la vida en un ánfora chipriota del estilo *Bichrome* IV (Karageorghis y Des Gagniers, 1974: lámina XII.a.1) (sin escala).



2. LAS AVES EN LA CULTURA TARTÉSICA Y FENICIO-PÚNICA

Para abordar el estudio del simbolismo de las aves en el mundo tartésico y fenicio-púnico analizaremos la iconografía de los materiales y los restos faunísticos, aunque en este último caso los restos de aves muestran escasos porcentajes, con grandes problemas de conservación o de identificación de especies. A ello hay que añadir la escasez de estudios sobre restos faunísticos hasta hace relativamente poco tiempo.

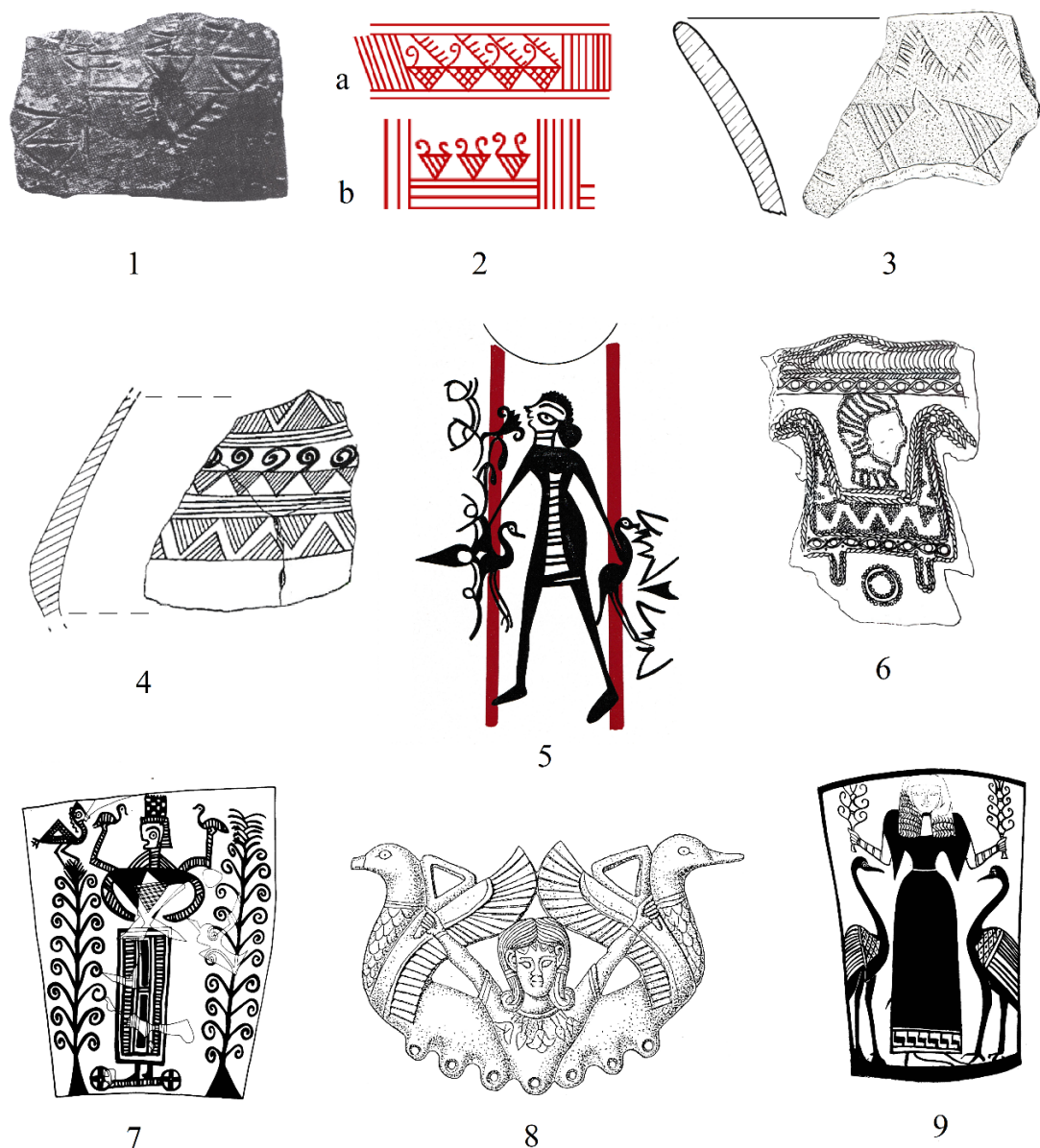
2.1. El Ánade

El ánade aparece representada de forma relativamente abundante desde la transición Bronce Final-Hierro I en el valle del Guadalquivir, ya que debió de ser una especie muy habitual si se tiene en cuenta el predominio de espacios boscosos hasta el siglo VIII a. C. (López García *et al.*, 2005: 400). Dichas representaciones son muy esquemáticas, generalmente reducidas a triángulos y trazos curvos como se aprecia en la cerámica tartésica esgrafiada (Figura 2:3) o pintada estilo Carambolo (Figuras 2:2, 4, 6). En esta última producción también aparece el ánade bifronte (Figura 2:2b), una imagen que en la cultura etrusca se ha relacionado con el límite simbólico que separa el mundo terrenal y el Más Allá (Neri, 2010: 198).

La decoración a base de filas de ánades continuó en el Hierro I, como en la placa de oro de Peña Negra II (González Prats, 1983: 254-261) y, posiblemente, en las sucesiones en S de algunas cerámicas estilo Medellín (Celestino y Rodríguez González, 2017: 202), aunque también podrían tratarse de una esquematización de la típica decoración à *guilloche* de esta producción (Miguel Naranjo, 2020: 268).

Es posible que el ánade se concibiera como el medio por el que las almas de los difuntos alcanzaban el Más Allá, un valor funerario que podría expresar la placa de barro con ánades incisas de la inhumación del fondo 4 de Vega de Santa Lucía (Palma del Río, Córdoba) (Figura 2:1) o una de las placas del tesoro de Serradilla (Cáceres) (Figura 2:6), esta última con dos prótomos de ánade que portan la cabeza de un individuo como posible representación de su alma. El sentido funerario del ánade también queda recogido en el vaso a *Chardón* de la necrópolis del Cortijo de Las Torres (Mengíbar, Jaén) (Pachón y Carrasco, 2005: 54, gráfico 5), uno de los tipos de urna cineraria más habitual en la cultura tartésica (Torres, 2002: 360). Este ánade, aunque interpretado como buitre por Pachón y Carrasco (2005: 54), aparece junto con la esfinge, esta última comúnmente relacionada con el mundo de ultratumba. En un sentido funerario también apuntarían la cuchara con mango de cabeza de pato de la necrópolis de Cruz del Negro (Torres, 2002: figura X.9) o las dos figurillas de cerámica con forma de ánade de la sepultura 2 de la necrópolis de Corte Margarida (Ervidel, Aljúsrel) (Deus y Correira, 2005: 617, figura 3). La cronología del siglo VI a. C. de este último contexto indicaría una prolongación de las concepciones funerarias asociadas al ánade hasta los momentos finales de la cultura tartésica, aunque el hallazgo de un jarro de bronce de tipo etrusco con el asa en forma de cabeza del animal en la tumba 255 de la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia), así como algunos *infundibula* (Vives-Ferrándiz., 2007: figuras 2, 7), indicaría una continuidad de su simbolismo funerario en época íbera.

Figura 2. 1. Placa de barro de Vega de Santa Lucía (Murillo, 1994: lámina 4.3); 2, 4. Detalles y fragmentos de cerámica pintada estilo Carambolo (Buero, 1984: figuras 1.4, 1.6, 3.2); 3. Fragmento de cerámica esgrafiada (Blázquez *et al.*, 1970: lámina XXIX:n); 5. Divinidad femenina (¿Astarté?) en una jarra chipriota del estilo *Bichrome V* (Karageorghis y Des Gagniers, 1974: lámina VI.6); 6. Placa del tesoro de Serradilla (Almagro Gorbea, 1977: figura 83: arriba); 7, 9. Diosa Ártemis como *Potnia Theron* del Protogeométrico cretense (Coldstream, 2003: figura 119) y del Geométrico Final griego (Townsend, 1974: Abb. 16:b); 8. Bronce Carriazo (Belén y Escacena, 2002: figura 1) (sin escala).



Es destacable el ámbito acuático de estas aves, un contexto que pudo servir para la deposición de los cadáveres durante los siglos X-IX/VIII a. C. a juzgar por los numerosos objetos de bronce hallados que sirvieron de ajuar (Torres, 2017: 360-361). De ello se desprende la idea de que el agua pudo concebirse en el mundo simbólico de las poblaciones locales del Bronce Final como el espacio de paso para las almas de los difuntos

El sentido funerario del ánade también fue percibido en el mundo fenicio-púnico, como reflejan las navajas de afeitar con mango en forma de cabeza de pato (Azcárraga, 2015:

458-459) para el depilado ritual del difunto, una simbología que podría estar relacionada con el carácter inofensivo del animal, como transmiten las escenas de estas aves con sus polluelos desde época cananea (Hachmann, 1983: 90, kat. 9-10, 14-16).

En el Bronce Carriazo (Figura 2:8), dos ánades flanquean a una divinidad femenina con peinado hathórico que adopta la típica iconografía oriental de la *Potnia Theron* (Figura 2:5), una imagen que también aparece en la cerámica griega (Figura 2:7, 9) para representar a las diosas Astarté y Ártemis (Townsend, 1974: 162). En el registro faunístico de Castillo de doña Blanca se han diferenciado algunas especies de aves acuáticas, como el tarro blanco, el pato colorado, la gallina de agua o la gaviota (Hernández Carrasquilla y Jonsson, 1994), siendo el ánade real (*Anas platyrhynchos*), la más representada con un 26'08 % del total de la muestra.

2.2. El Gallo

El *Gallus gallus domesticus*, una de las especies animales aportadas por los fenicios a la economía peninsular, se detecta en el registro arqueológico a partir del Primer Hierro (Pérez Blasco, 2012: 142-143). En muchas culturas se vinculó al triunfo de la vida sobre la muerte, ya que cada mañana anuncia la llegada del día tras la noche (Soave, 2017: 85), por lo que también fue un atributo de Apolo, dios grecorromano del sol (Plaza *et al.*, 2019: 37).

En la religiosidad fenicia, el gallo despierta a los dioses al alba para reclamar su ayuda en el tránsito de los difuntos al Más Allá (Nicolás, 2017: 434), ya que en el amanecer se situaba el momento en el que se producía dicho traslado tal y como reflejan los Salmos bíblicos (Prados, 2008: 226). Esta simbología justificaría la representación de gallos coronando algunos monumentos turriformes que sirvieron como tumbas (Figura 3:1-2).

El gallo está documentado tanto en el registro faunístico, caso de El Carambolo (Carriazo, 1969: 319) o el Castillo de doña Blanca (Hernández Carrasquilla y Jonsson, 1994: 85), como en el iconográfico. Entre las escasas representaciones de la península ibérica y las Islas Baleares destaca un *askós* púnico de Can Berri d'en Sergent (Ibiza) (Moscati, 1988: 736), además de otras dos piezas de los contextos locales de Cometa dels Morts (Escorca, Mallorca) y una del poblado de Torre Vella d'en Lozano (Ciutadella, Menorca), como posibles ejemplos de la asimilación del simbolismo regenerador fenicio por las poblaciones talayóticas (Nicolás, 2017: 434-435, figura 1).

En dos huevos de avestruz de la necrópolis fenicia del Cerro de San Cristóbal (Almuñécar, Granada), fechados en la primera mitad del siglo VII a. C., se representaron aves muy esquemáticas clasificadas como gallos (Figura 3:3). La ausencia de la cresta o los espolones podría responder al deseo de mostrar gallos purificados y sin elementos que pudieran indicar su agresividad como ocurre en otros casos (Fantar, 1970). En otras ocasiones, como en 38 tumbas de la necrópolis fenicia de Villaricos (Almería), se han hallado restos óseos de *Gallus gallus domesticus*, muchos en el interior de los huevos de avestruz (Ruiz, 2004: 115), mientras que en otras tumbas también se hallaron huevos de gallina (Nicolás, 2017: 435), reforzándose así, junto a la propia simbología del huevo, la relación entre esta especie y la idea de regeneración/resurrección.

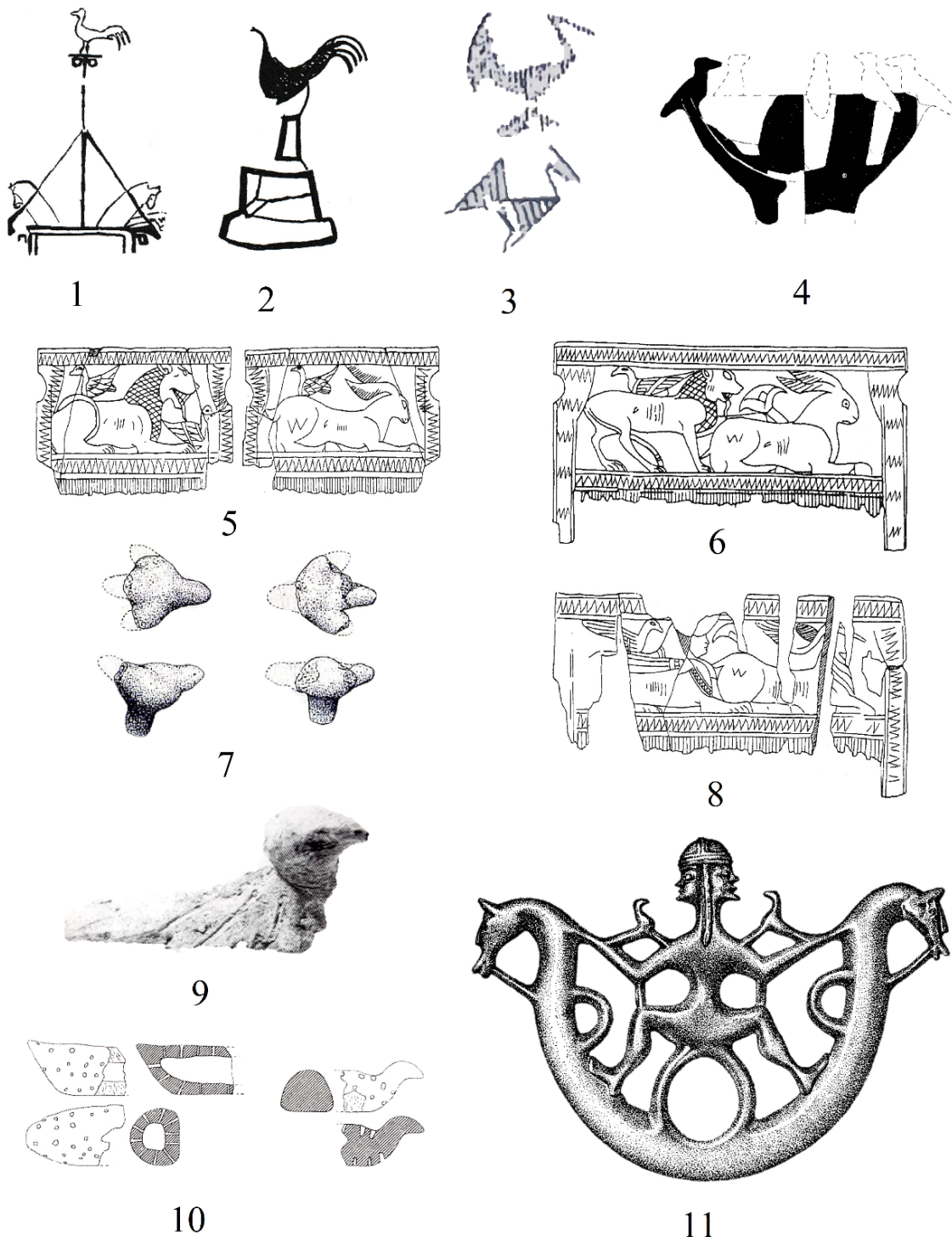
El simbolismo del gallo continuó en época púnica, como se muestra en las pinturas de la necrópolis de Jebel Mlezza (Túnez), donde en el hipogeo VIII aparece un gallo que se dirige en actitud atacante con las garras, el espolón y la cresta desplegada hacia un monumento turriforme que también aparece en otra pared junto a un altar de fuego. En otra pared aparece el gallo sin garras, con la cresta plegada y dirigiéndose a una ciudad junto a la diosa Tanit. La interpretación de la escena se ha relacionado con la representación del alma del muerto que, una vez purificada, llega a la ciudad de los difuntos (Fantar, 1970). El valor simbólico del gallo perduró en época íbera como se muestra en un *kálathos* de

Lucentum, muy probablemente de una estancia de culto doméstico o santuario, aunque en este caso se ha propuesto una vinculación con la fecundidad y la protección en el Más Allá que se le concedió a la divinidad femenina íbera relacionada con Tanit y que legitimó el poder de las élites (Pérez Blasco, 2012: 147).

2.3. La Paloma

En el suroeste peninsular existen algunas representaciones de aves con el cuello corto y el pico poco pronunciado que se han interpretado como palomas. Éstas se documentan en los bordes de algunas copas de pie alto o soportes de carrete de la necrópolis de Palhais (Beringel, Beja) (Figura 3:4), aunque sólo apareció en posición primaria en la Estructura 3, fechada en 550-500 a. C., quizás un *bothros* o un *dromos* que daría acceso a otra habitación de tipo cultural en la que se depositaron ofrendas o se desarrollaron cultos en honor a los difuntos del lugar (Santos *et al.*, 2017: 247-248). Como *bothros* también se han interpretado los contextos de las necrópolis de Carlota (São Brissos, Beja) y Cinco Reis 8 (Santiago Maior, Beja) (Salvador y Pereira, 2017: figuras 4 y 10) en los que aparecen recipientes similares con palomas, concretamente formando un recinto que delimitaba las sepulturas fechadas entre los siglos VII y VI a. C. Las superficies de los recipientes y algunas palomas fueron cubiertas con pintura roja, un color cuya asociación a los ambientes funerarios, por su simbolismo regenerador, se constata desde los primeros enterramientos de la humanidad (Lacalle, 2019: 21), empleándose en los pavimentos de algunos centros de culto del área tartésica como El Carambolo (Camas, Sevilla) (Fernández Flores y Rodríguez Azogue, 2007: 180-181).

Figura 3. 1-2. Representaciones púnicas de monumentos turriformes rematados por gallos (Prados, 2008: figuras 186:izq, 189); 3. Detalles de gallos de un huevo de avestruz de la necrópolis del Cerro de San Cristóbal (Pellicer, 2007: figura 19); 4. Copa de pie alto de la necrópolis de Palhais (Santos *et al.*, 2017: figura 15: centro); 5-6, 8. Peines de marfil de la necrópolis de Cruz del Negro (Aubet, 1978: figuras 1:CN.1; 2:CN3, 5); 7. Terracotas de la necrópolis de Chada (Arruda, 2016: figura 229); 9. Paloma del Cabezo de San Pedro (Horn, 2005: figura 5); 10. Terracotas en forma de paloma de Morro de Mezquitilla (Horn, 2005: figura 6); 11. Placa lateral de bocado de caballo de Cancho Roano (Maluquer de Motes, 1983: figura 12).



El contexto o el propio valor simbólico del rojo vinculan estas piezas con la ritualidad tartésica, concretamente con ceremonias relacionadas con la ultratumba y la regeneración de los difuntos, lo cual sugiere un sentido funerario para la paloma. El mismo valor cabe apuntar para las palomas de la necrópolis de Chada (Ourique) (Figura 3:7) o para la copa de la necrópolis de Vinha das Calças (Beja, Portugal) (Arruda, 2016: 410, figura 13), aunque en este último caso sólo se han conservado los arranques del borde en los que reposaron cuatro palomas.

En algunas culturas mediterráneas se han encontrado copas con palomas en los bordes, como en la denominada *copa de Néstor* del círculo A de Micenas (Bendala, 1988: 60) o una copa del Geométrico Final griego (Coldstream, 2003: 122, figura 37.c: izquierda), mientras que en el registro faunístico de algunos yacimientos como el Castillo de Doña Blanca (Hernández Carrasquilla y Jonsson, 1994: 87) se han localizado restos de tórtolas (*Streptopelia turtur*).

Arruda (2016: 421) ha relacionado estos recipientes con palomas con el culto a una diosa de la fertilidad y la fecundidad presente en las comunidades locales desde época anterior y que, en el contexto tartésico, sería asimilable a la diosa fenicia Astarté con la que posiblemente se sincretizó. Dicha divinidad estaría presente en los rituales funerarios para los que se emplearon estos recipientes, quizás para la combustión de sustancias aromáticas como ocurrió en otras necrópolis tartésicas. También se han relacionado con los cultos a esta divinidad las terracotas con forma de paloma del Cabezo de San Pedro (Figura 3:9) y de Morro de Mezquitilla (Figura 3:10), esta última con perforaciones en el cuerpo. En el *thymiaterion* de bronce de la Quéjola (Albacete) (Olmos y Fernández Miranda, 1987: 216) y en una clavija de procedencia desconocida conservada en el Museo de Sevilla (Jiménez Ávila, 2002: lámina XLI: 103) aparece Astarté sosteniendo una paloma en su mano. En las imágenes de palomas de El Carambolo (Belén y Escacena, 2002: 176, figura 10) y de los bronce púnicos de algunas tumbas talayóticas de Mallorca (Guerrero, 1986: 356, figura 9) se ha reconocido la identidad de Astarté. En algunas placas laterales de los bocados de caballo de Cancho Roano (Zalamea de la Serena, Badajoz) se asocian a una divinidad masculina según las interpretaciones tradicionales (*Despótes Therón*), aunque también podría tratarse de Astarté si se considera la esquematización de la figura (Figura 3:11).

En la necrópolis tartésica de Cruz del Negro (Carmona, Sevilla) (Figura 3:5-6, 8), también se han hallado marfiles de producción fenicio-peninsular con representación de palomas, generalmente posadas sobre los lomos de otros animales. Estas composiciones, a las que algunos autores conceden a la paloma un valor puramente decorativo (Le Meaux, 2010: 34), se repiten en otras obras fenicias contemporáneas como el peine de Junon (Cartago) (Aubert, 1978: figura 8). De finales del siglo V a. C. data el contexto de la estancia S-1 del túmulo tartésico de Casas del Turuñuelo (Guareña, Badajoz), en el que se documentó un mango con remate taurodérmico y dos palomas relacionadas con Astarté (Rodríguez González y Celestino, 2019: 197, figura 11.d), que formarían parte de algún objeto empleado en el banquete ritual que pudo tener lugar en la clausura del conjunto.

2.4. El Flamenco

Los flamencos documentados son muy escasos, identificándose a través de los cuellos y las patas alargadas. De forma muy esquemática aparece en una placa de la necrópolis de Palhais (Beringe, Beja) (Figura 4:1), mientras que en uno de los anillos del tesoro de la Aliseda se muestra dentro de una composición más compleja (Figura 4:2), aunque Celestino y Blanco (2006: 118) lo clasificaron como un ibis. En este caso, el flamenco se encuentra picando los peces que nadan bajo una embarcación en la que se encuentran dos personajes, uno sentado con una flor de loto y otro remando. Dicha barca está rematada por

dos cabezas de pato, por lo que, en función del sentido funerario anteriormente apuntado para el ánade, podría tratarse de la representación del difunto en su viaje al Más Allá. Más realista, y también picando, se muestra el flamenco en un dado pétreo de Cancho Roano (Figura 4:3), esta vez en una escena de sacrificio ritual (Maluquer de Motes, 1983: 109).

Más difícil sería concretar el simbolismo del flamenco en estos casos, aunque si se tiene en cuenta el contexto funerario de Palhais o la interpretación del tesoro de La Aliseda como un ajuar funerario (Almagro Gorbea, 1977: 219), así como la simbología de la flor de loto que acompaña al personaje sedente, cabría pensar en un significado relacionado con el mundo de ultratumba. Sin embargo, otros autores prefieren interpretar el tesoro de La Aliseda como un conjunto utilizado en un centro religioso tartésico y cuya ocultación responde al deseo de proteger unos objetos preciados por su uso litúrgico (Celestino y Salgado, 2007: 597-598), una interpretación que corroboran los recientes trabajos que apuntan hacia el uso de las joyas por una mujer con funciones religiosas cuya naturaleza femenina transmitiría, junto con la iconografía, un mensaje relacionado con la fertilidad y la fecundidad en rituales desarrollados durante la primavera como expresión de la renovación del ciclo natural (Rodríguez Díaz *et al.*, 2015: 209). En todo caso, se trata de piezas en las que la iconografía trascendería lo meramente ornamental.

Quizás la llegada del flamenco durante las estaciones cálidas relacionó esta especie con la regeneración de la naturaleza, siendo coherente con el mensaje simbólico del tesoro de La Aliseda y su posible uso en rituales durante la primavera. Es probable que este mensaje se trasladara al plano funerario, con la regeneración del difunto, destacando la presencia del flamenco en los espacios acuáticos vinculados con el Más Allá desde la transición al Hierro I.

2.5. El Cisne

De nuevo, el esquematismo de algunas representaciones ornitomorfas limita la clasificación exacta de algunas especies de aves, como la terracota de la necrópolis de Cerro do Ouro (Ourique) (Figura 4:4), interpretada como un posible cisne y cuyo simbolismo funerario entroncaría con el del ánade o el flamenco por su capacidad para entrar en contacto con el aire, el agua y la tierra.

2.6. La Lechuza

En un fragmento cerámico de la calle Puerto 10 de Huelva (Figura 4:6) y en un plato gris a torno de la necrópolis de Medellín (Figura 4:5), este último fechado entre finales del VII-principios del VI a. C., se han hallado lechuzas incisas apoyadas en ramas junto a dos grafitos tartésicos que podrían indicar los nombres de los difuntos (Almagro Gorbea, 2008: 754-756). Su visión frontal recuerda a las lechuzas de los jeroglíficos egipcios del jarro de La Aliseda (Almagro Gorbea, 1977: lámina XLI). En el valle medio del Guadiana, donde la cultura tartésica tuvo una mayor perduración que en el Bajo Guadalquivir, las copas áticas de figuras rojas con el típico medallón de lechuzas (Maluquer de Motes, 1981: lámina XXXV) también debieron influir en el tratamiento iconográfico de esta ave en las comunidades tartésicas.

El contexto de la necrópolis o la vida nocturna de esta especie aboga por un sentido funerario en las concepciones tartésicas, como ocurrió en Egipto donde representaba la muerte y el luto (Arnold, 1995: 47). El hecho de que aparezcan dos lechuzas asociadas a dos posibles antropónimos podría indicar la correspondencia de cada animal con la representación de sus respectivas almas, aunque también podrían ser el medio a través del cual el espíritu alcanzó el Más Allá.

Siguiendo la posible interpretación de la lechuza en el contexto fenicio, es posible que existiera una relación simbólica entre el sueño al que evoca este animal nocturno y su metáfora con la muerte (Schmitz, 2009: 56), aunque también se representó en las estéteras de Tiro junto al dios Melkart.

2.7. El Halcón

En las obras fenicias peninsulares, esta ave se documenta en el medallón de Trayamar (Almagro Gorbea, 1986: lámina LXI), en algunas figurillas de la tumba 5 de la necrópolis de Les Casetes (Villajoyosa, Alicante) (Vaquero, 2012: figura 4:3), en la necrópolis de Puente de Noy (Almuñécar) (Molina, 1986: figura 12: 20-22), en algunos estuches-amuletos (Corzo, 1991: VIII.14) y en varios amuletos y pendientes de una de las necrópolis fenicio-púnica ubicada a las afueras de la actual ciudad de Cádiz (Perdigones *et al.*, 1990: figuras 34, 36:1, 37:2, 38:20), algunos de estos últimos similares a los de Tharros (Cerdeña) (Moscati, 1988: 379-380, 388). En los escarabeos, de fabricación egipcia o fenicio-púnica, también fue muy frecuente la representación de halcones (Monge Soares *et al.*, 2017: figura 9:7), aunque, como también ocurre en las urnas de alabastro de la necrópolis de Laurita (Pellicer, 2007: figuras 14:B, 25:B, 70-72, 74), forman parte de inscripciones jeroglíficas de origen egipcio o de reinterpretación fenicia, por lo que no tuvieron una función simbólica.

En el tesoro tartésico de La Aliseda también se representa el halcón, concretamente en un estuche-amuleto (Figura 4:8), inspirado en los análogos de tipología fenicia (Celestino y Salgado, 2007: 597), y en las arracadas fusiformes (Figura 4:9), en este último caso en parejas flanqueando una palmeta como Árbol de la Vida.

El halcón tiene una gran representación en el arte fenicio, como reflejan algunas piezas halladas en Biblos (Corzo, 1988: 85, 123) o en el palacio asirio de Kalkhu (Frankfort 2010, figuras 289, 391-392). En ellas parece hacer referencia a las divinidades vinculadas con la guerra y la tormenta, por la relación simbólica entre el relámpago y la velocidad al tomar su presa, mientras que en otros ámbitos culturales se vinculó al sol, como el dios egipcio Ra (Ikram, 2012: 41) o el dios griego Apolo (Plaza *et al.*, 2019: 37), aunque en Egipto también se vinculó a Horus (Arnold, 1995: 45). Sin embargo, para los halcones de La Aliseda se ha propuesto una relación simbólica con la fecundidad (Rodríguez Díaz *et al.*, 2015: 210).

Figura 4. 1. Esgrafiado en una placa de Palhais (Santos *et al.*, 2017: figura 16:1); 2. Decoración de anillo del tesoro de La Aliseda (Almagro Gorbea, 1977: lámina XXX); 3. Dado en E11 de Cancho Roano (Maluquer de Motes, 1983: figura 45); 4. Terracota de la necrópolis de Cerro do Ouro (Arruda, 2016: figura 23); 5. Detalles de lechuzas de la necrópolis de Medellín (Almagro Gorbea, 2008: figura 832); 6. Fragmento de cerámica incisa de Huelva (Almagro Gorbea, 2008: figura 838); 7. Dado de lidita de Cancho Roano (Maluquer de Motes, 1981: figura 52); 8. Porta-amuletos del tesoro de La Aliseda (Almagro Gorbea, 1977: lámina XXVII); 9. Arracada del Tesoro de La Aliseda (Almagro Gorbea, 1977: lámina XXIII) (sin escala).



1



2



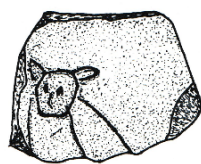
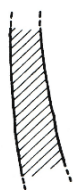
3



4



5



6



7



8



9



3. CONSIDERACIONES FINALES

La característica de las aves para conectar la tierra y el cielo ha tenido un papel muy importante en la concepción cosmogónica del mundo en las primeras comunidades humanas desde el instante en que adquirieron conciencia de sí mismos y de su relación con el entorno. La necesidad de entender su propio contexto empuja a los individuos a buscar explicaciones en la propia realidad y, en consecuencia, a crear un sistema de relaciones que responda de forma satisfactoria a sus preguntas con el fin de mitigar la angustia que genera el desconocimiento de las fuerzas de su entorno y, de manera especial, la muerte. En ese contexto, todos sus esfuerzos se encaminan al diseño de un paradigma que interconecte todo cuanto les rodea, elementos de la naturaleza, seres vivos y no vivos, en un plano en el que cohabitan pasado, presente y futuro.

La conexión mental que establecemos los seres humanos entre las aves y los “cielos”, al margen de culturas, épocas y ubicaciones geográficas, debemos entenderlo como una consecuencia lógica de su facultad para volar. Sin embargo, para responder a las preguntas formuladas es imprescindible trasgredir la realidad, es decir, desconectar las aves y el cielo de lo que son para crear una realidad nueva con lo que representan. Esta asociación permite identificar algunas especies de aves con el alma y, por extensión, conectarlas con el mundo de ultratumba o el lugar donde habitan los dioses.

Son muy numerosos los ejemplos que vinculan las aves con la idea de nexo entre el mundo de los vivos y el de ultratumba. Es el caso del dado de lidita de Cancho Roano (Figura 4:7), en el que se representa una escena en la que un ave picotea un cadáver mientras una segunda espera su turno (Maluquer de Motes, 1981: 347-348), un valor simbólico que justificaría su presencia en una escena de sacrificio (Figura 4:3). No obstante, y aunque se han podido identificar ánades, gallos, palomas, flamencos, cisnes, lechuzas y halcones, las aves fueron escasamente representadas en la iconografía orientalizante peninsular (Le Meaux, 2010: 32).

El ánade formó parte de las concepciones religiosas de las poblaciones locales del suroeste durante la transición Bronce Final-Hierro I, como parece indicar su presencia en la placa de la inhumación de Vega de Santa Lucía. El hecho de que tuviera unas connotaciones simbólicas previas, que incluso se remontan a fases anteriores como muestra la pintura rupestre esquemática (Jordá y Blázquez, 1978: lámina XXXIV: 59, 60, 63), favoreció su continuidad durante el Hierro I bajo una iconografía orientalizante. De esta época destacan las ánades del Bronce Carriazo en el que aparece representada la diosa Astarté, divinidad con un destacado papel en el Más Allá (Belén y Escacena, 2002: 174) que se sincretizó con la diosa local tartésica (Torres, 2002: 346), por lo que esta ave pudo referenciar su papel como diosa de ultratumba.

En cuanto a la paloma, los israelitas la emplearon como animal destinado al sacrificio (Lev, 1, 14-17), como aparece en el pasaje bíblico de la Presentación de Jesús en el templo (Lc, 2-24). En el mundo fenicio-púnico la paloma simbolizó la fecundidad y el amor, de ahí que fuera un atributo de Astarté (Olmos y Fernández Miranda, 1987: 216; Arruda, 2016: 420), una alusión que quizá recogen los peines de marfil peninsulares. Sin embargo, y como ocurrió en otros pueblos de la Protohistoria peninsular (Blázquez, 1983: 269), quizás podría haber encarnado el alma del difunto. De todo ello se desprende un sincretismo religioso en el que las poblaciones tartésicas reformularon y adaptaron a sus propias concepciones las formas estéticas fenicias, fenómeno que no es exclusivo de las comunidades tartésicas, como podemos ver en los pebeteros púnicos de terracota con forma de cabeza femenina y con un tocado de frutas y palomas, ampliamente extendidos en la cuenca mediterránea (Marín y Jiménez, 2014). En dichos pebeteros se ha reconocido la identidad de Tanit, aunque en los ejemplares sardos de esta misma tipología existió un sincretismo con la

diosa Deméter al reunir atribuciones y símbolos similares, como su papel en la fertilidad de los campos y la protección de los difuntos en el Más Allá (Regoli, 1991: 81). Por lo tanto, existen paralelos y fenómenos análogos de sincretismo que permiten plantear el uso de la imagen de la paloma para identificar a la divinidad tartésica con Astarté.

Otro de los animales representados es el gallo, cuya connotación funeraria en la cultura púnica queda patente en tumbas y estelas, como símbolo de la inmortalidad del espíritu humano (Peyras, 1999: 130) o como la propia representación del alma. También fue un animal que pudo aludir a Astarté/Tanit en su papel como protectora del Más Allá (Nicolás, 2017: 435) o simplemente concebirse como un animal que protegió a los difuntos (Prados, 2008: 188-191).

Como ya se ha dicho, el gallo fue una de las especies aportadas a la economía peninsular por los fenicios, por lo que no contaba con una tradición simbólica previa en la península ibérica. Ello explicaría la exclusiva presencia del gallo en contextos fenicio-púnicos, especialmente en las necrópolis, ya que, a pesar de ser una especie conocida, las poblaciones tartésicas no asumieron el simbolismo que le habían otorgado los fenicios. Es posible que la vinculación del gallo con las ideas de purificación y traslado del alma del difunto al Más Allá con el despuntar del alba dentro de las creencias fenicias no favoreciese su integración en la religiosidad tartésica. De hecho, como ya se ha señalado, las concepciones funerarias tartésicas estarían más relacionadas con el ámbito acuático si se tienen en cuenta las creencias precedentes del Bronce Final. Sin embargo, en las comunidades talayóticas de las Islas Baleares sí que se asumió el simbolismo fenicio-púnico del gallo como muestran los bronceos de gallos en tumbas locales.

Una situación similar presenta el halcón, mayoritariamente representado en obras de cuño fenicio, como la orfebrería o los escarabeos. Tan sólo cabría exceptuar la arracada fusiforme y el porta-amuletos del tesoro de La Aliseda que indicarían una escasa percepción del papel simbólico del halcón por las poblaciones tartésicas. Como ya señaló Padró (1981: 335), las representaciones de falcónidos fenicios tienen una clara influencia egipcia, aunque desconocemos hasta qué punto la identidad de las divinidades egipcias se mantuvo en las obras fenicias. Por tanto, y en el caso de que esas piezas transmitieran un cierto simbolismo en el imaginario tartésico, se habría efectuado a través del tamiz fenicio en el que el halcón se vinculó con las divinidades relacionadas con la tormenta y el rayo, para lo cual no conocemos una divinidad precedente local que hubiera favorecido un fenómeno de sincretismo religioso. Sin embargo, se ha demostrado que algunas divinidades femeninas orientales fueron relacionadas con el halcón (Rodríguez Díaz *et al.*, 2015: 210), por lo que es posible que los fenicios hubieran identificado a Astarté con esta ave y, como consecuencia, las poblaciones tartésicas hubieran asociado el halcón con su divinidad femenina de atribuciones análogas.

Por lo que se refiere a la lechuza, cuya representación pudieron conocer a través de las importaciones griegas, sí que formó parte de las concepciones religiosas tartésicas, posiblemente a partir de la relación que cabe establecer entre sus hábitos nocturnos, el sueño y la muerte como ocurrió en la religiosidad fenicia, aunque también se apuntó la posibilidad de que fuera una representación del alma al igual que la paloma.

En definitiva, la colonización fenicia en la península ibérica supuso el aporte de un repertorio iconográfico desconocido hasta entonces por las culturas locales. Entre dicho repertorio destacan las aves, algunas con una tradición previa que favoreció su continuidad durante el Hierro I. Otras tantas, como el gallo, también fueron conocidas a través de la introducción de la especie en la economía tartésica, aunque ello no supuso su aceptación como símbolo, quizás por no ser coherente con sus concepciones e ideas religiosas. Sin embargo, este fenómeno no fue el mismo en todas las comunidades locales que entraron

en contacto con las poblaciones fenicias, como refleja la aceptación de esta especie en la cultura talayótica de las Baleares, probablemente como consecuencia de la comprensión del simbolismo aparejado en el mundo fenicio-púnico. Esta diferencia de comportamiento podría relacionarse con la existencia de un sistema ideológico en el que los conceptos y símbolos foráneos no tuvieron su equivalente para dar lugar al fenómeno de sincretismo religioso.

La variada presencia de aves, que, sin duda, aumentará a medida que se realicen y publiquen analíticas de las faunas de los yacimientos excavados, nos permite inferir que, en términos generales, gozaban de una general aceptación en la estructura de pensamiento que ordenaba las concepciones religiosas y las creencias de estas comunidades. Aunque es cierto que, dependiendo de la especie, podían asumir un papel positivo o negativo, no lo es menos que, a nivel general, las aves representaban lo místico y lo divino, ya que el cielo fue concebido en muchas religiones como el espacio en el que situar a dioses y difuntos, aunque también se hizo referencia al ámbito acuático como un espacio simbólico relevante en la cultura tartésica y el que actuaron algunas aves como el flamenco, el cisne o el ánade.

BIBLIOGRAFÍA

- Almagro Gorbea, M. J. (1986), *Orfebrería fenicio-púnica*, Madrid.
- Almagro Gorbea, M. (1977), *El Bronce Final y el Periodo Orientalizante en Extremadura (Bibliotheca Praehistorica Hispana, 14)*, Madrid.
- (dir.) (2008), *La necrópolis de Medellín. II Estudio de los hallazgos, (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 26-2)*, Madrid.
- Almagro Gorbea, M. y Torres, M. (2006), “Plástica sirio-fenicia en occidente: la sirena de Villaricos y el origen de la plástica ibérica”, *Madrider Mitteilungen*, 47, pp. 59-82.
- (2009), “Los escarabeos fenicios de Portugal. Un estado de la cuestión”, *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 17, pp. 521-554.
- Akimova, L. I., Kunze, M. y V. Kästner, V. (1988), *Die Welt der Etrusker. Archäologische Denkmäler aus Museen der sozialistischen Länder*, Berlin.
- Arnold, D. (1995), *An Egyptian Bestiary*, New York.
- Arruda, A. M. (2016), “À vol d’oiseau. Pássaros, passarinhos e passarocos na Idade do Ferro do Sul de Portugal”, en *Terra e Água. Escolher sementes, invocar a Deusa. Estudos em homenagem a Victor S. Gonçalves*, Lisboa, pp. 403-423.
- Aubet, M. E. (1978), “Los marfiles fenicios del Bajo Guadalquivir. I, Cruz del Negro”, *Boletín del seminario de Arte y Arqueología*, 44, pp. 15-88.
- (1981-82), “Los marfiles fenicios del Bajo Guadalquivir (y III): Bencarrón, Santa Lucía y Setefilla”, *Pyrenae*, 17-18, pp. 231-287.
- Blázquez, J. M. (1983), *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*, Madrid.
- Blázquez, J. M. y Jordá, F. (1978), *Historia del Arte Hispánico. I: La Antigüedad*, Madrid.
- Blázquez, J. M., Luzón, J. M., Gómez, F. y Clauss, K. (1970), *Las cerámicas del Cabezo de San Pedro (Huelva Arqueológica, 1)*, Madrid.
- Belén, M. y Escacena, J. L. (2002), “La imagen de la divinidad en el mundo tartésico”, en *Ex oriente lux. Las religiones orientales antiguas en la península ibérica (Spal monografías, 21)*, Sevilla, pp. 159-184.
- Bendala, M. (1988), *Los albores de Grecia. Historias del Viejo Mundo (Historia 16, 9)*, Madrid.
- Buero, M. (1984), “Los motivos naturalistas en la cerámica pintada del Bronce Final del suroeste peninsular”, *Habis*, 15, pp. 345-364.
- Carriazo, J. de M. (1969), “El cerro del Carambolo”, en *Tartessos y sus problemas. V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular. Jerez de la Frontera*. Barcelona, pp. 311-340.

- Celestino, S. y Blanco, J. L. (2006), "Edad del Hierro: Del Periodo Orientalizante al mundo prerromano", en *La joyería en los orígenes de Extremadura: el espejo de los dioses*, Mérida, pp. 116-125.
- Celestino, S. y Salgado, J. A. (2007), "Fenicios e indígenas a través del tesoro de Aliseda", en *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización. Actas del IV Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo (Zaragoza, 17 al 21 de octubre de 2006)*, Zaragoza, pp. 587-601.
- Celestino, S. y Rodríguez González, E. (2017), "De lo invisible a lo visible. La Transición entre el Bronce Final y la Primera Edad del Hierro en el valle medio del Guadiana", en *Territorios comparados: Los valles del Guadalquivir, el Tajo y el Guadiana en época tartésica* (Anejos de AEspA, 80), Mérida, pp. 183-212.
- Coldstream, J. N. (2003), *Geometric Greece, 900-700 BC*, London-New York.
- Corzo, R. (1988), *Los fenicios, señores del mar. Historias del Viejo Mundo (Historia 16, 8)*, Madrid.
- (1991), *Arte fenicio y púnico. Cuadernos de arte español (Historia 16, 9)*, Madrid.
- De Deus, M. y Correira, J. (2005), "Corte Margarida. Mais uma necrópole orientalizante no Baixo Alentejo", en *El Periodo Orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental*, Mérida, pp. 615-618.
- Díez, F. (2017), "Cuerpos imaginarios: poder y descorporeización en el paso al más allá imaginado en las léцитos áticas de fondo blanco", *Res Publica*, 20.3, pp. 493-506.
- Diogo, C. y Kesser, C. (2018), "The Iconography of Death: continuity and change in the Prothesis ritual through iconographical techniques, motifs, and gestures depicted in Greek pottery", *Classica*, 31.1, pp. 61-87.
- Fantar, M. H. (1970), *Eschatologie phénicienne et punique*. Tunis.
- Fernández Flores, A. y Rodríguez Azogue, A. (2007), *Tartessos desvelado. La colonización fenicia del suroeste peninsular y el origen y ocaso de Tartessos*, Córdoba.
- Frankfort, H. (2010), *Arte y arquitectura del Oriente Antiguo*, Madrid.
- Garrido, J. P. (1970), *Excavaciones en la necrópolis de "La Joya", Huelva (1ª y 2ª campañas)* (*Excavaciones Arqueológicas en España*, 71), Madrid.
- González Prats, A. (1983), *Estudio arqueológico del poblamiento antiguo de la sierra de Crevillente (Alicante)* (*Anejos de la Revista Lucentum*, 1), Alicante.
- Grosman, L. y Munro, N. D. (2016), "A Natufian ritual event", *Current Anthropology*, 57.3, pp. 311-331.
- Guerrero, V. M. (1986), "El impacto de la colonización púnica en la cultura talayótica de Mallorca", en *Los Fenicios en la península ibérica*, Sabadell, pp. 339-375.
- Hachmann, R. (1983), *Frühe Phöniker im Libanon. 20 Jahre deutsche Ausgrabungen in Kāmid el-Lōz*. Mainz.
- Hernández Carrasquilla, F. y Jonsson, L. (1994), "Las aves", en *Castillo de doña Blanca. Archaeo-environmental investigations in the Bay of Cádiz, Spain (750-500 B.C.)* (*BAR International Series*, 593), Oxford, pp. 81-90.
- Horn, F. (2005), "Les terres cuites d'origine orientale de la peninsule iberique (VIII^e-VI^e s. av. J.-C.)", en *El Periodo Orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental* (Anejos de AEspA, 35) vol 2. Mérida, pp. 1405-1415.
- Ikram, S. (2012), "An eternal aviary: Bird mummies from Ancient Egypt", en *Between heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt* (*Oriental Institute Museum Publications*, 35), Chicago, pp. 41-48.

- Jiménez Ávila, J. (2002), *La toréutica orientalizante en la península ibérica (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 16)*, Madrid.
- Jiménez Guijarro, J., Sánchez Marco, A. y García Díez, M. (2011), “Nuevo examen de los grabados paleolíticos de El Pendo (Cantabria, España). Consideraciones sobre las aves del arte paleolítico de la península ibérica”, *Trabajos de Prehistoria*, 68.1, pp. 147-158.
- Karageorghis, V. y Des Gagniers, J. (1974), *La Céramique Chypriote de Style Figuré. Âge du Fer (1050-500 AV. J.-C.) (Biblioteca di antichità cipriote, 2.1)*, Roma.
- Lacalle, R. (2019), *Los símbolos de la Prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalitismo europeo*, Córdoba.
- Le Meaux, H. (2010), *L'íconographie orientalisante de la Péninsule Ibérique. Questions de styles et d'échanges (VIII^e-VI^e siècles av. J.-C.) (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 47)*, Madrid.
- Liseau, C., Blasco, C., Ríos, P., Vega, J., Menduiña, R., Francisco, J., Baena, J., Herrera, T., Petri, A. y Gómez, J.L. (2008), “Un espacio compartido por vivos y muertos: el poblado calcolítico de fosos de Camino de las Yeseras (San Fernando de Henares, Madrid)”, *Complutum*, 19.1, pp. 97-120.
- López García, P., López Sáez, J. A. y Hernández, A. (2005), “El paleoambiente del suroeste peninsular en la protohistoria”, en *El Periodo Orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental (Anejos de AEspA, 35) vol 1*. Mérida, pp. 383-403.
- López Grande M. J. y Trello, J. (2001-2002), “Pervivencias iconográficas egipcias en las imágenes de damas sagradas del ámbito fenicio-púnico”, en *Actas del II Congreso internacional de mundo púnico (Cartagena, 2000). El Mundo púnico: religión, antropología y cultura material*, Murcia, pp. 337-352.
- Maluquer de Motes, J. (1958), *Excavaciones Arqueológicas en el Cerro del Berrueco (Salamanca) (Acta Salamanticensia. Filosofía y Letras, XIV.1)*, Salamanca.
- (1981), *El santuario protohistórico de Zalamea de La Serena, Badajoz 1978-1981 (Programa de Investigaciones Protohistóricas, IV)*, Barcelona.
- (1983), *El santuario protohistórico de Zalamea de La Serena, Badajoz 1981-1982 (Programa de Investigaciones Protohistóricas, V)*, Barcelona.
- Marín, M. C. (2013), “La diosa astral ibérica y sus antecedentes orientales”, en *Ritual, Religion and Reasons. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, pp. 561-580.
- Marín, M. C. y Jiménez, A. M. (2014), *Imagen y culto en la Iberia prerromana II. Nuevas lecturas sobre los pebeteros en forma de cabeza femenina (Spal Monografías, 18)*, Sevilla
- Monge Soares, R., Baptista, L., Pinheiro, R., Rodrigues, L. y Vale, N. (2017), “A necrópole da I Idade do Ferro do Monte do Bolor 1-2 (São Brissos, Beja)”, en *Sidereum Ana III. El río Guadiana y Tartessos*, Mérida, pp. 263-301.
- Miguel Azcárraga, B. (2015), “Bronces púnicos en la isla de Ibiza”, en J. Jiménez (ed.), *Phoenician Bronzes in Mediterranean (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 45)*. Madrid, pp. 453-478.
- Miguel Naranjo, P. (2020), *Definición y caracterización de las cerámicas a mano con decoración pintada del sur de la península ibérica en época tartésica*, Oxford.
- Molina, F. (1986), “Almuñécar a la luz de los nuevos hallazgos fenicios”, en *Los Fenicios en la península ibérica*. Sabadell, pp. 193-216.
- Moscatti, S. (ed.) (1988), *I Fenici*, Milano.
- Murillo, J. F. (1994), *La cultura tartésica en el Guadalquivir Medio (Ariadna, 13-14)*, Córdoba.

- Neri, S. (2010), *Il tornio e il penello. Ceramica depurata di tradizione geometrica di época orientalizante in Etruria meridionale (Officina etruscologia, 2)*, Roma.
- Nauert, J. P. (1965), "The Hagia Triada sarcophagus. An iconographical study", *Antike Kunst*, 8.2, pp. 91-98.
- Nicolás, J. C. (2017), "Gallos, labrys y campanillas, elementos simbólicos de la religión púnico-peninsular", en *El Oriente de Occidente. Fenicios y púnicos en el área ibérica. VIII edición del coloquio internacional del CEFYP en Alicante*, Alicante, pp. 433-464.
- Olmos, R. y Fernández Miranda, M. (1987), "El timiaterio de Albacete", *Archivo Español de Arqueología*, 60, pp. 211-219.
- Padró, J. (1981), "Las divinidades egipcias en la Hispania romana y sus precedentes", *Simposio de la religión romana en Hispania*, Madrid, pp. 335-344.
- Pachón, J. A. y Carrasco, J. (2005), *Las cerámicas polícromas orientalizantes y del Bronce Final desde la perspectiva granadina*, Granada.
- Pellicer, M. (2007), *La necrópolis Laurita (Almuñécar, Granada) en el contexto de la colonización fenicia (Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 15)*, Barcelona.
- Perdigones, L., Muñoz, A. y Pisano, G. (1990), *La necrópolis fenicio-púnica de Cádiz, (Studia Punica, 7)*, Roma.
- Pérez Blasco, M.F. (2012), "El kalathos del gallo: una decoración simbólica singular en un vaso de Lucentum", *MARQ. Arqueología y Museos*, 5, pp.133-153.
- Peyras, J. (1999), *Aspects de Hermès-Mercure dans l'Afrique Mineure*, en J. Peyras y G. Tirologos (eds.). *L'Afrique du Nord Antique. Cultures et paysages*, Paris, pp. 127-150.
- Plaza, L. de la, Martínez, J. M. y Vaquero, J. I. (2019), *Guía para identificar los personajes de la mitología clásica*, Madrid.
- Prados, F. (2008), *Arquitectura púnica. Los monumentos funerarios (Anejos de Archivo Español de Arqueología, 44)*, Madrid.
- Regoli, P. (1991), *I bruciaprofumi a testa femminile dal Nuraghe Lugherras (Paulilatino) (Studia Punica, 8)*, Roma.
- Rodríguez Díaz, A., Pavón, I. y Duque, D. M. (2015), "El Tesoro de Aliseda: aproximación a su contexto arqueológico y a su tiempo histórico", en *El tiempo del Tesoro de La Aliseda. II. Aproximación a su contexto arqueológico*, Cáceres, pp. 205-224.
- Rodríguez González, E. y Celestino, S. (2019), "Primeras evidencias de un banquete: análisis arquitectónico y material de la estancia S-1 del yacimiento de Casas del Turuñuelo (Guareña, Badajoz)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 45, pp. 179-202.
- Ruiz, L. A. (2004), "Appendice. El huevo de avestruz: símbolos, epigrafía y contextos culturales", en *Le uova di struzzo dipinte nella cultura punica (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 22 Studia Hispano-Phoenicia, 3)*, Madrid, pp. 111-118.
- Russell, N. y McGowan, K. J. (2003), "Dance of the Cranes: Crane symbolism at Çatalhöyük and beyond", *Antiquity*, 77.297, pp. 445-455.
- Salvador, R. M. y Pereira, J. (2017), "A Paisagem funerária a oeste de Beja no período orientalizante. As necrópoles de Carlota (São Brissos) e Cinco Reis 8 (Santiago Maior)", en *Sidereum Ana III. El río Guadiana y Tartessos*, Mérida, pp. 333-352.
- Santos, F., Antunes, S., De Deus, M. y Grillo, C. (2017), "A Necrópole de Palhais (Beringel, Beja)", en *Sidereum Ana III. El río Guadiana y Tartessos*, Mérida, pp. 227-261.
- Schmidt, K. (2010), "Göbekli Tepe- The Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs", *Documenta Praehistorica*, 37, pp. 239-256.
- Schmitz, Ph. (2009), "The owl in Phoenician Mortuary practice", *JANER*, 9.1, pp. 51-85.
- Soave, L. (2017), *Simboli nell'arte. Breve guida per scoprire i significati nascosti nelle opere*. Modena.

- Torres, M. (2002), *Tartessos (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 14)*, Madrid.
- (2017), “El paisaje funerario en las necrópolis tartésicas”, en *Arquitecturas funerarias y Memoria: la gestión de las necrópolis en Europa occidental (ss. X-III a. C.)*, Madrid, pp. 359-398.
- Townsend, E. (1974), *Götterkult (Archaeologia Homerica, 3)*, Göttingen.
- Valero, M. A. (2005), “El mosaico del Cerro Gil. Iniesta, Cuenca”, en *El Periodo Orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental (Anejos de AEspA, 35) vol 1*. Mérida, pp. 619-634.
- Vaquero, A. (2012), “Los amuletos de la «Tumba N^o 5» de la necrópolis orientalizante de Les Casetes (Villajoyosa, Alicante)”, *Lucentum*, 31, pp. 91-114.
- Vives-Ferrándiz, J. (2007), “La vida social de la vajilla de bronce etrusca en el este de la península ibérica. Notas para un debate”, *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 16-17, pp. 318-342.
- VV.AA. (1979), *Mer Égée. Grèce des Îles*, Paris.