

# Tartessos, una cultura literaria: textos, iconografía y arqueología

Martín Almagro-Gorbea\*

## RESUMEN

*En el marco de este Congreso Nacional de Arqueología se ofrece un primer análisis de los testimonios escritos e iconográficos del mundo tartesio para deducir de ellos los temas y elementos que cabe atribuir a la literatura tartésica, cuya aparición se documenta ya desde el Bronce final. También se consideran los mitos transmitidos por las fuentes clásicas, como el conocido texto de Estrabón (III, 1, 6) y otras referencias míticas, más las alusiones a textos poéticos y legislativos. Por último, se incluyen mitos conocidos a través de testimonios iconográficos y gracias a la arqueología, como los relieves de Pozo Moro y otros mitos de origen fenicio documentados en la cultura tartésica.*

## SUMMARY

*Within the frame of this National Congress of Archaeology, a first analysis of the written and iconographic proofs of the Tartessian world is presented, so that we can deduce the subjects and elements that can be ascribed to the Tartessian literature, the appearance of which is already documented from the Late Bronze Age. Also the myths transmitted by the classical sources are considered, for example Strabo's famous text (III, 1, 6) and other mythical references, as well as the allusions to poetic and legislative texts. Finally, some myths, known through iconographic proofs and by means of the archaeology, such as the reliefs of Pozo Moro and other myths of Phoenician origin documented in the Tartessian culture, are included.*

La literatura tartésica ha pasado desapercibida en los estudios recientes sobre Tartessos (BLÁZQUEZ, 1975; KOCH, 1984; AUBET, 1989; AA VV, 1995; TORRES, 2002: 30 y ss.), aunque el conocido texto de la *Geografía* (III, 1, 6) de Estrabón recoge de manera explícita su existencia. Este elemento, esencial en toda alta cultura, únicamente llamó la atención de SCHULTEN en su *Tartessos* (1945: 229-233), obra en la que dedicó varias páginas a la literatura tartésica. Pero, desde entonces, ni en los estudios sobre la cultura tartesia ni en trabajos sobre su escritura ha sido abordado este campo, necesitado de una revisión interdisciplinar para analizar los textos de la Antigüedad, los hallazgos arqueológicos y la rica iconografía del Periodo Orientalizante, cuyas imágenes constituyen un relato gráfico que hace suponer la existencia de narraciones o textos escritos paralelos.

\* \* \*

Los contactos precoloniales del oriente del Mediterráneo con la Península Ibérica (ALMAGRO-GORBEA, 1989, 1998 y 2000), cada día mejor conocidos, permiten comprender cómo se pudo originar la literatura tartésica. Los instrumentos musicales del Bronce final procedentes del ámbito cultural de Tartessos suponen conocimientos musicales, pues no se adquiere un instrumento relativamente sofisticado si no se sabe tocar. Estos instrumentos son liras pero, probablemente también, hubo calcofones y crótalos, que servirían para acompañar canciones y poemas recitados en banquetes, fiestas y funerales, por lo que testimonian una literatura oral, como en las culturas de Oriente de las que pudieron proceder y como se constata en el Egeo (AIGN, 1963: 172, 109 y ss.; WEGNER, 1963 y 1968: 2 y ss. y 25 y ss.; AKURGAL, 1969: 211; etc.) y en el mundo celta (EIBNER, 1986),

---

\* Real Academia de la Historia. C/ León, 21. 28014 Madrid.

donde este tipo de literatura ancestral se remonta a la Edad del Bronce (SERGENT, 1999).

La estela de Valpalmas o de Luna, en Zaragoza, representa una lira con sus cuerdas asociada a un escudo de escotadura en V (BENDALA, 1983). A esta lira hay que añadir otros siete ejemplares representados en estelas del suroeste (ALMAGRO, 1966), como las de Zarza-Capilla II, Quinterias, y Herrera del Duque, y, con más dudas, la de Capote y las de Capilla III y IV, Cabeza del Buey II y Zarza-Capilla III (CELESTINO, 2001: 172 y ss.), lo que denota una amplia difusión de la música y los aedos en la sociedad proto-orientalizante.

El origen de estos instrumentos musicales ha sido discutido (CELESTINO, 2001, 177 y ss.; MEDEROS, 1996) y las opiniones están divididas. BENDALA (1983) y CELESTINO (2001: 179) lo consideran una *phorminx* de tradición micénica, que relacionan con paralelos griegos geométricos de hacia el siglo VIII a. C.; MEDEROS (1996) la considera un instrumento tardomicénico, hipótesis que parece lógica, y BLÁZQUEZ (1983a) se inclinó por la lira fenicia, como confirmaría un tocador de este instrumento representado en una figurita de bronce de la cultura nurágica de Cerdeña (AA VV, 1980: fig. 93), que tantos elementos orientales ofrece (BISI, 1977; LO SCHIAVO, MCNAMARA y VAGNETTI, 1985; etc.), lo que indicaría el modo de transmisión de este elemento a las elites indígenas del Mediterráneo occidental.

En las estelas de Luna y Zarza-Capilla II aparecen sendos escudos de escotadura en V de tipo B, mientras que el de Zarza-Capilla III es de tipo IIC-C (ALMAGRO-GORBEA, 1977: 189 y 190), asociaciones que permiten considerar que dicha lira es relativamente antigua, probablemente del siglo IX a. C. y nunca posterior al 800 a. C., mientras que las de otras estelas son ya posteriores, dentro del siglo VIII a. C.

La cuidadosa representación de la lira de Luna permite apreciar que es un instrumento de siete o más cuerdas, más de las que ofrecen estos instrumentos en la Grecia geométrica (WEGNER, 1963 y 1968; BENDALA, 1983), por lo que recuerda paralelos micénicos (TZEDAKIS, 1970). Los ejemplares griegos reflejan influjos orientales recibidos en los años formativos del Periodo Geométrico (AIGN, 1963: 172 y 109 y ss.; WEGNER, 1963 y 1968: 2 y ss. y 25 y ss.; AKURGAL, 1969: 211; etc.), como ocurre con la escritura, transmitida en el mismo ambiente y fechas (AMADASI, 1989; ISSERLING, 1989; BAURAIN, BONNET y KRINGS, 1989: 89; etc.).

Además de las liras, hay que considerar de origen oriental otros instrumentos, como *tintinabula* y

crótalos. En el depósito de Nossa Senhora da Guia aparecieron pequeñas espirales de bronce de un posible calcofón (SILVA, 1986: lám. 100, n.<sup>os</sup> 7-9), con dos piezas semicirculares perforadas con un extremo plano que pudieran ser los pasadores en los que irían enrolladas dichas espiras. El *chalkophón* es un instrumento de origen oriental (NIEMEYER, 1984: 14, lám. 4/1-4), bien atestiguado en yacimientos de inicios del mundo orientalizante del Mediterráneo central. Se conocen en Francavilla-Marítima (ZANCANIMONTOURO, 1974-1976: 7 y ss.), en necrópolis del inicio de la Edad del Hierro de la Basilicata (CHIARTANO, 1977: 41, fig. 33, 35 y 57), en tumbas sículas de la fase de Cassibile, fechables hacia el siglo X a. C. (MILITELLO y LA PIANA, 1969: 227 y 241, fig. 14), en la Etruria orientalizante (STRÖM, 1971: 63, fig. 45), donde se han fechado ca. 700-675 a. C. y en el Adriático, en los siglos IX-VIII a. C. (PERONI, 1983: 142, lám. 40).

También una representación dudosa de la estela de Belalcázar se ha considerado como unos crótalos (CELESTINO, 2001: 403), idea apoyada por tratarse de una estela femenina, tardía por ser posiblemente ya del siglo VII a. C., por lo tanto, próxima a los crótalos hallados en la necrópolis de Medellín (ALMAGRO-GORBEA, 1977: 410, fig. 136), fechados a fines del siglo VI a. C.

Estos instrumentos musicales de las estelas extremeñas denotan la asimilación de usos orientales por las elites del Bronce final, que los adoptaron para reforzar su prestigio y preeminencia, pues contribuirían a desarrollar el poder social que evidencia la tradición de las estelas de la Edad del Bronce. Liras, calcofones y crótalos, aunque la interpretación de estos dos últimos sea dudosa, eran instrumentos del ritual de corte y de las ceremonias del mundo fenicio oriental, especialmente en banquetes y fiestas, pues acompañaban siempre a músicos y cantores (Amós 6, 5), como confirma la iconografía (DENTZER, 1982: 27, 28, 33 y 37).

La existencia de cánticos en la Península Ibérica se atestigua desde el Bronce final y cabe atribuirlos a influjo oriental, a juzgar por el origen de los instrumentos, influjo comparable al que ofrece la música en Grecia y en Etruria (AIGN, 1963: 109 y ss., 172; WEGNER, 1968: 2 y ss. y 25 y ss.; AKURGAL, 1969: 211). Por ello, se debe suponer un fenómeno parecido en Tartessos, pues al adoptar un elemento tecnológico como es un instrumento musical, se supone la asimilación de los conocimientos necesarios para su manejo (música y canto), por lo que la procedencia del instrumento indica la de los influjos recibidos

paralelamente. Tocar la lira exige conocimientos musicales, por lo que no se adquiere si no se sabe tocar. En consecuencia, su aparición en tantas estelas indica la introducción de aedos o bardos con conocimientos musicales que incluirían cánticos.

Como las estelas de guerreros proto-orientalizantes del Bronce final asocian estos instrumentos a escudos, es de suponer que acompañarían cantos épicos, probablemente en honor de los antepasados (ALMAGRO-GORBEA, 1998), aunque también debieron existir cantos rituales y de funerales y fiestas (*vid. supra*). La existencia en Tartessos de una posible divinidad goidélica, *Niethos-Néit* (ALMAGRO-GORBEA, 2004a), relacionada con el *Neton* accitano, parece confirmar la celticidad del antropónimo *Arganthonios*, fechado hacia el 650 a. C., y otros posibles antropónimos de tipo celta identificados en Tartessos (CORREA, 1989) suponen que esa épica pudo ser en parte céltica, por lo que sería el primer testimonio de literatura céltica anterior a los textos irlandeses, ya que estos instrumentos confirman la existencia en Tartessos desde el Bronce final de aedos o bardos capaces de tocarlos y de componer, cantar y transmitir poemas. Estos aedos estarían al servicio de las elites del Bronce final para resaltar su estatus, lo que denota una especialización social y conocimientos musicales y literarios al servicio de las elites guerreras, que los mantendrían como símbolo de prestigio para acompañar con cantos sus banquetes, fiestas solemnes y otras ceremonias, como bodas y funerales, tal como se deduce de la representación de estos instrumentos musicales en sus estelas funerarias y como indica su uso en Oriente y en el Egeo, pues la costumbre de comer acompañados de aedos que exaltaban las glorias del héroe se documenta en la literatura homérica y en los poemas célticos. Las similitudes entre ambas literaturas, ya señaladas (SERGENT, 1999), prueban la amplia difusión de literatura épica por toda la Europa de la Edad del Bronce y de la Edad del Hierro (EIBNER, 1986; KRUTA, 1992: 248 y ss.).

\* \* \*

Estrabón (III, 1, 6) ofrece uno de los más explícitos testimonios sobre la literatura tartesia cuando dice que los Turdetanos «son considerados los más cultos de los íberos [los habitantes de Iberia], puesto que no solo tienen escritura sino que, según dicen por antigua memoria [por tradición], tienen libros y poemas y leyes versificadas de seis mil años». El único estudio de este pasaje lo realizó SCHULTEN (1945: 229-231) en su *Tartessos*, en lo que se adelantó a su

tiempo, a pesar de las lógicas carencias que hoy ofrece en el actual estado de la investigación.

Este texto prueba que los turdetanos, sucesores de los tartesios, tenían literatura, pudiéndose considerar a ambos como el mismo pueblo, como indica su nombre (SCHULTEN, 1945: 51 y ss.; KOCH, 1984: 119, n. 23; 125 y ss.; GARCÍA MORENO, 1989). Estrabón distingue, dentro de esta literatura tartesia, *συγγράμματα* o libros, que pudieran ser anales mítico-históricos y textos rituales, *ποιήματα* o poemas, que serían tanto épicos de heroización y exaltación de la elite, como sacros, para los rituales, líricos, para fiestas y elegíacos, para funerales. Además, indica también la existencia de *νόμους ἑμμέτρου ἑξακισχιλίων ἔτων*, esto es, leyes métricas, quizás de seis mil años.

Estos textos se deben relacionar con el desarrollo de la escritura tartésica, cuyo origen fenicio y cronología aun se discuten (HOZ, 1986 y 1989; UNTERMANN, 1990). Su enseñanza se realizaba por medio de silabarios como el de Espanca, Portugal (CORREA, 1993), que supone la existencia de escribas y de escuelas escriptorias, como la identificada en Medellín, en un ambiente prácticamente urbano (ALMAGRO-GORBEA, 2004b).

En Tartessos, como en otros puntos del Mediterráneo orientalizante, los escribas actuarían al servicio del rey, *scriba cum rege sedens* (Liv., II, 12, 5; cf. COLONNA, 1976), en un ámbito regio y palaciego. Pero la falta de homogeneidad del signario tartésico indica que cada ciudad debió desarrollar su propia tradición de escribas propia de cada corte o pequeño reino (ALMAGRO-GORBEA, 2004b), como ocurría en Grecia (LEJEUNE, 1983; PIÉRTART, 1989: 566 y ss., fig. 3; JEFFERY, 1990: 66 y ss.), en Etruria (CRISTOFANI, 1978: 410 y ss., fig. 5 a 8 y 1993; BRIQUEL, 1989: 630) y en Chipre, donde los escribas están perfectamente documentados (COLLOMBIER, 1989: 445) e incluso formaban *collegia* (*ibidem*: 443).

\* \* \*

Los *συγγράμματα* a los que se refiere Estrabón (III, 1, 6) debieron ser libros de crónicas y anales históricos. SCHULTEN (1945: 232) los identificó con los *ποιήματα*, pero Estrabón los diferencia con claridad. Dicho estudioso los interpretó como «epopeyas históricas en honor a los antepasados», un género histórico-literario con amplios paralelos en el mundo antiguo, por lo que parece una hipótesis lógica.

Dichos *συγγράμματα* pudieron recoger tradiciones épicas ancestrales procedentes de los poemas míticos creados desde el Bronce final (*vid. supra*).

Por otra parte, SCHULTEN (1945: 232 y 233) comparaba estos textos con las *Tuscae historiae* citadas por Censorino (*De die natali liber*, 15, 5) y Suidas (*s. v. Tyrrenia*), a las que cabe añadir otras ciudades de la Italia arcaica, como *Antemnae* (Catón, *Or.*, 1), *Ardea* (Varrón, *Rust.*, 2, 11, 10), *Tusculum* (Varrón, *L. l.*, v, 111; vi, 16), Preneste (Cic., *De div.*, ii, 41) o Anagnia (Fronto, *Ep. ad Ant.*, iv, 4). Sin embargo, es Roma la que ofrece noticias más abundantes (Varrón, *L. l.*, vi, 16; Serv., *Ad Æn.*, i, 373; Macr., *Gellius*, ii, 28, 6; Censorino, 17; Dest., v, *Rituales*; Liv., iv, 7), valoradas desde el siglo XIX (LE CLERC, 1838; FUSTEL DE COULANGES, 1984: 184; etc.).

Los etruscos, quizás el pueblo más próximo a Tartessos en sentido geográfico y cultural, tenían libros religiosos (DUMÉZIL, 1977: 538 y ss.; *vid. infra*), archivos históricos y poemas. Escribían sobre materias diversas introducidas por la colonización fenicia, como el lino o *libri lintei* (Fronto, *Ep. ad Ant.*, iv, 4; Liv., xxiii, 2), el papiro, introducido por los fenicios desde Egipto, el pergamino y, en Occidente, tablillas enjabelgadas (*πίνακες* o *tabullae dealbatae*: Catón, *Or.*, frag. 77; Cic., *De orat.*, ii, 12; Serv., *Ad Æn.*, i, 373; Macr., *Gellius*, ii, 28, 6; *cf.* KORNEMANN, 1911; CRAKE, 1940; JANNOT, 1987: 82; POCSETI, 1999: 546). También existían tablillas de cera y láminas de oro para tratados y dedicatorias regias, como las de Pyrgi (PALLOTTINO, 1979; COLONNA, 1985) y planchas de plomo para documentos comerciales, como la aparecida en Pech Maho, en el sur de Francia (BOULOUMIÉ, 1992: n.º 293). Estos soportes son anteriores al uso de tablas de bronce, como las de la *Lex XII tabularum* (BRUNS, 1909: 15 y ss.; GIRARD y SENN, 1977: 22 y ss.) y las *leges sacrae* itálicas (LEJEUNE y BRICQUEL, 1989: 451 y ss.; POCSETI, 1999: 547 y ss.). También se generalizó el uso de estelas de piedra, bien conocidas en Tartessos (UNTERMANN, 1997), pero no se conocen tablillas de barro como las utilizadas en el Oriente antiguo, si se excluyen los grafitos sobre cerámica.

En Roma y en las ciudades itálicas arcaicas, existían libros conservados en los templos (*vid. supra*), con anales y textos históricos más o menos míticos, como los etruscos que utilizó el emperador Claudio (Suet., *Claud.*, 42). Igualmente, hay noticia de *carmina* o cantos históricos (NIEBURG, 1969: IX), de tratados, como el de Ardea (Liv., iv, 7) y el de Gabii (Dion. Hal., iv, 54), este sobre una piel, y también se supone que hubo censos públicos y los templos redactaban y conservaban los calendarios con la *era* y los *fasti* anuales con la cronología de los reyes, sucesos, eclipses, etc. (NIEBURG, 1969: 3 y ss.). De

estas noticias proceden los *Libri* o *Annales pontificum* de Roma (ibídem: 4), escritos en un *liber album* (Cic., *de Orat.*, ii, 12; Serv., *Ad Æn.*, i, 373), que, según la tradición, sería de tiempos de Numa, como era habitual en todos los pueblos de Oriente, en concreto en Fenicia, pues los anales de Tiro son conocidos a través de Sanchunjathon. También pudieron existir en Tartessos *libri augurales*, *libri haruspicini* y otros libros rituales, como colecciones de invocaciones y plegarias, por ejemplo los *Indigitamenta* de los colegios sacerdotales romanos (ROSTAGNI, 1964: 29 y ss.; DEL PONTE, 1999).

Los mitos tartésicos conocidos confirman la existencia de dichos documentos, ya que en su mayoría proceden de fuentes escritas, aunque recientemente la arqueología ha sacado a la luz una rica tradición iconográfica paralela (*vid. infra*), la cual evidencia una literatura gráfica que da validez a las noticias transmitidas sobre la literatura tartesia. La información disponible es escasa, pero las referencias mitológicas conservadas del mundo tartésico refieren mitos como los de Gárgoris y Habis, Gerión, Therón y otros más inciertos, completados por la iconografía. Estos mitos tartesios no son históricos en sentido estricto, pero reflejan una mentalidad cultural que les otorga especial interés histórico.

En la actualidad, cada vez más son considerados restos de una tradición mitológica tartesia reinterpretada por el mundo clásico, al que llegaron a través de fuentes hispano-fenicias o turdetanas. En ellos se refleja una sociedad indoeuropea preurbana estructurada en clases de edad, de la que surge, por voluntad divina, un estado gobernado por una monarquía sacra de tipo oriental, ordenadora y dueña de la sociedad, que pasó a legislar y a estructurar la sociedad en clases sociales y ciudades, estableciendo incluso colonias. Esta visión mítica resulta coherente con los textos históricos y la arqueología sobre Tartessos (TORRES, 2002) y refleja la compleja ideología tartésica, por lo que estos mitos constituyen un documento histórico esencial para comprender dicha cultura (ALMAGRO-GORBEA, 1996: 44 y ss.).

El mito de Gárgoris y Habis está recogido en el texto de Justino (44, 4, 1-16) en los *Epitoma historiarum philippicarum Pompei Trogi*. Las fuentes de Justino no se conocen pues, aunque se ha supuesto que serían Asklepiades y Posidonios (GARCÍA MORENO, 1979: 119), Justino tendía a seleccionar textos antirromanos de origen local (G. Garbini, comunicación personal). Esta circunstancia permite suponer que procedan de Tartessos, quizás a través de alguna fuente hispano-fenicia, gaditana o incluso turdetana,

como *Cornelius Bocchus*, fuente de Plinio (MOMMSEN 1895: XIV; HENZE 1897; FERNÁNDEZ NIETO, 2001: 35 y ss., n. 49 y 51), autor de *De admirandis Hispaniae*, obra perdida de la que pudieron tomar noticias Macrobio y Solino (*vid. infra*).

Los numerosos análisis dedicados a este texto han aclarado muchos puntos, aunque la discusión siga abierta (SCHULTEN, 1945; BERMEJO, 1978; GARCÍA MORENO, 1979; BLÁZQUEZ, 1983b; TEJERA, 1993; ALVARADO, 1984; ALMAGRO-GORBEA, 1996; etc.), en especial, sobre su origen. Schulten lo consideró un mito evemerístico de fondo histórico, como CARO BAROJA (1971), quien posteriormente rectificó esta idea, y MALUQUER (1970), quien llegó a interpretar los distintos mitos sobre Tartessos como sucesivas dinastías tartésicas, sin comprender que era historia mítica sin contenido histórico. BERMEJO (1982: 61 y ss.) consideró que el mito de Habis sería oriental preindoeuropeo, como BLÁZQUEZ (1983b) y ALVARADO (1984), frente al de Gerión, que sería ya un mito indoeuropeo, viendo en la asociación de ambos elementos una característica tartésica (MALUQUER, 1970: 37 y s.). GARCÍA MORENO (1979) planteó que este mito debía considerarse una reelaboración antropológica de la filosofía helenística, lo que no nos parece acertado. BERMEJO (1982: 85) concluyó que este mito, más que en Oriente, encuentra sus mejores paralelos en la mitología griega, aunque sus protagonistas no son personajes griegos sino autóctonos, y concluye que «describe [...] la teoría del poder real en la mitología tartésica», por lo que pertenece «al complejo cultural tartésico», ya que ni siquiera parece la adaptación de un mito griego, al poseer una articulación propia, idea acertada y acorde con lo que sabemos de la etnógenes tartesia. Este mito, en su contexto cultural, refleja una tradición orientalizante sobre un fondo indoeuropeo propio, sin excluir posibles influjos helenos en su transmisión hasta Justino. Este mito, en Tartessos, serviría para explicitar la ideología de la monarquía sacra: el mito de Gárgoris y Habis, padre e hijo, expresa un doble modelo de sociedad y de concepto del poder y de la monarquía, aparentemente opuestos, pero en realidad complementarios por pertenecer a una misma sociedad y cultura, la cultura tartésica, de tipo agrícola y urbano, ordenada y regida por un poder real, pues el doble modelo de sociedad de este mito descubre un aspecto esencial de la cosmogonía tartésica: el paso de la vida natural salvaje a la vida urbana civilizada, proceso esencial que se justifica en la voluntad divina que lo impone a través de la monarquía sacra hereditaria. En este sentido, el mito de Gárgoris y Habis,

además de ideológico y político, señala el paso entre la naturaleza salvaje y la vida urbana o de *Cháos* al *Cosmos*, personalizado en Habis como héroe fundador, un *heros ktístes* como Rómulo, *Cæculus*, Ciro, etc. (ALMAGRO-GORBEA, 1996: 96). Por ello, este importante mito tartesio, afortunadamente conservado, representa el fundamento ideológico, religioso y político de un nuevo estado de derecho de tipo urbano, justificando la monarquía como ordenadora del mundo y de la sociedad.

El mito de *Theron, rex Hispaniæ Citerioris* solamente lo recoge Macrobio hacia el 400 d. C. en sus *Saturnalia* (I, 20, 12) y hace referencia a un ataque a *Gadir*, verosíblemente de los tartesios (ALVAR, 1986), pues, aunque menciona la *Hispania Citerior*, pudiera tratarse de un error surgido en la transmisión del mito.

Este mito pudiera proceder de fuentes hispanofenicias gaditanas o a través de la obra de Cornelio Boco *De admirandis Hispaniæ*, como quizás buena parte de las restantes noticias aquí recogidas (*vid. supra*). *Theron, rex Hispaniæ Citeriores*, habría atacado con furor el templo de Hércules en *Gadir*, pero aparecieron leones en la proa de las naves gaditanas, símbolo de la divinidad, que pusieron en fuga a la escuadra regia, incendiada de repente por los rayos del Sol. Su falta de contexto histórico dificulta su interpretación mitológica y, por supuesto, histórica (ALVAR, 1986). Pero el pasaje se considera la mitificación de un enfrentamiento real o supuesto entre un rey de Tartessos y *Gadir* al intentar conquistar la ciudad, personificada en la divinidad solar Melqart.

El mito de la fundación de *Nora por Nórax* procede de una referencia de Solino (*Col.*, 4, 1). Pausanias (10, 17, 5) recoge que la hija de Gerión, Erithía, se habría desposado con Hermes, siendo su hijo Nórax, el fundador mítico de *Nora*, según Solino (*Col.*, 4, 1: *Sardus Hercule, Norax Mercurio procreati, alter ab usque Tartesso Hispaniæ in hosce fines permeavissent, a Sardo terra, a Norace Noræ oppido nomen datum*). MAZZARINO (1989: 306) consideró esta noticia llegada a través de Timeo y Menandro de Éfeso procedente de los anales de Tiro conocidos a través de Sanchunjathon, pero es más lógico que Solino la tomara de Plinio y este directamente de Cornelio Boco, que conocerían mejor estas referencias (*vid. supra*).

Se trata de un mito fundacional, posiblemente tartésico, que reflejaría un trasfondo histórico. Recogería, mitificadas, las relaciones entre Tartessos y Cerdeña documentadas desde el Bronce final (RUIZ GÁLVEZ, 1986; TORRES, 2004). La ciudad de *Nora*

recibió su nombre epónimo de *Norax*, lo que puede interpretarse como referencia a una fundación «colonial» tartesia, como lo era su fundador, pues se trata de un punto clave para las navegaciones entre las islas del Mediterráneo occidental (GARCÍA BELLIDO, 1948: 66 y ss., fig. 20), por lo que podría proceder de anales tartesios que hubieran recogido esta tradición de viajes a través de las islas que documentan los nombres en *-oussa* de época posmicénica (GARCÍA ALONSO, 1996).

El desarrollo de la actividad colonial por los tartesios no debe sorprender, pues hace tiempo se ha supuesto para Extremadura (ALMAGRO-GORBEA, 1990 y 1996) y otros asentamientos «orientalizantes» del Tajo, como *Augustobriga* y el cerro de la Mesa (ORTEGA y VALLE, 2004), y del Círculo del Estrecho, como la peculiar necrópolis de Rachgun, cerca de Orán (VUILLEMONT, 1965: 60 y ss.). Este proceso colonial orientalizante tendría su paralelo en la colonización etrusca del valle del Po, la Campania y la costa adriática, donde se documenta desde el Periodo Villanoviano (TORELLI, 1981: 41 y ss.).

El mito de los toros de Gerión es, junto con el de Habis, el mito tartésico más conocido. Está asociado a Tartessos por diversas fuentes, desde Estesícoro (*Fr.* 7; *Estr.* 3, 2, 2) y la *Ora marítima* (263, 304) a Estrabón (3, 2, 11 y 13; 3, 5, 4).

El mito de Gerión plantea dudas sobre si procede del substrato cultural tartésico o si se trata de un mito de origen griego traspasado a Occidente (CARO BAROJA, 1971: 119 y ss.; BERMEJO, 1982: 72, n. 27; BLÁZQUEZ, 1983b). Gerión se asocia habitualmente a Tartessos (*OM*, 263, 304; *Estr.* 3, 2, 11 y 13; 3, 5, 4), pero su genealogía es griega, pues era hijo de la musa Calirroe y de Crisaor, a su vez hijo de Medusa, una de las tres Gorgonas hijas de Gea. Hesíodo narra en sus *Teogonías* (274-294) que pastaba los ganados del Sol junto a Orto, su tío, en la isla Erytheía, situada en el Océano, hija de Crisaor y una de las Hespérides, madre, a su vez, de Euritión y de Gerión, aunque en otras versiones esta Hespéride era madre de Gerión y esposa de Crisaor, desposada con Ares, dios funesto de la guerra o, según Pausanias (10, 17, 5), con Hermes, de quien habría nacido Nórax, fundador mítico de Nora, en Cerdeña (*vid. supra*).

Los personajes relacionados con el mito de Gerión en la mitología griega dificultan precisar qué tiene de mitología tartesia, pues no es seguro que se trate de una *interpretatio* o adaptación de un mito local, ya que en él es difícil reconocer elementos originales. El enfrentamiento a Heracles, que robó sus ganados, pudiera mitificar el predominio del dios

colonial sobre el rey local en la posesión de las riquezas de Tartessos o reflejar la participación colonial en un conflicto con elites locales, pues el mito está visto desde una perspectiva no tartésica. Además, el robo de los toros de Gerión, a pesar de su popularidad en la Antigüedad, no aparece en el ciclo mítico de *Melqart* representado en las puertas del santuario de *Gadir* descritas por Silio Itálico (*Pun.*, III, 32-44), que incluía diez episodios míticos de la divinidad (TSIRKIN, 1981). Esta ausencia hace suponer que no procede del ámbito fenicio-tartésico y refuerza la idea de que sea una creación helénica, como indican los personajes asociados.

Pero el mito griego alude a Gerión como guerrero funesto de carácter ctónico que custodia las riquezas de la tierra, el oro, por su relación con las Hespérides y Crisaor, y la plata, según Estesícoro (*Fr.* 7; *Estr.* 3, 2, 2). Gerión sería, ante todo, un guerrero-pastor (BERMEJO, 1978: 200), dueño de rebaños de bueyes y de grandes riquezas en oro y plata. Este carácter de guerrero armado apunta a un origen indoeuropeo antiguo, como indica su triplismo, elemento anterior al mundo clásico en Grecia y la Península Itálica, que también aparece en el mundo céltico, en concreto en *Hispania* (MARCO, 1987: fig. 1; LENERZ-DE WILDE, 1991: fig. 103, 5), que no hay que confundir con el triplismo de origen oriental de Astart (*ALMAGRO-GORBEA*, 2004b). El triplismo de Gerión y su carácter de pastor-guerrero apuntan a un origen indoeuropeo local, propio del ámbito céltico de la Península Ibérica, de donde procedería este personaje de la mitología tartésica. Igualmente, su carácter de guerrero-pastor de rebaños de bueyes y el ser dueño de oro y plata se relaciona con las elites de las estelas del suroeste del Bronce final (*ALMAGRO-GORBEA*, 1996: 31 y ss.). También el tema de los toros es habitual en la mitología tartésica, pues aparece en el mito de Habis y en el alusivo a la sacralidad de estos animales transmitido por Diodoro (*vid. infra*), ya que ambos reflejan la idea de riqueza en ganados y en metales preciosos de Tartessos. Por ello, estos temas parecen proceder del contexto cultural tartésico. Además, la mitología fenicio-tartesia documenta diversos mitos de toros, como el de los toros de la diosa Astart, representado en un peine de Medellín (*ALMAGRO-GORBEA*, 2004, e. p.), mito que pudiera estar relacionado con el anterior y con otro mito taurino, el de *Melqart* y el toro celeste (*ALMAGRO-GORBEA*, 2002a; *vid. infra*). Este fondo mítico hace suponer un mito tartésico que explicaría cómo los toros, propiedad de la divinidad, probablemente Astart, habrían pasado a ser propiedad humana: los toros habrían sido regala-

dos al monarca tartésico, tal vez tras ser robados por algún héroe mítico; el mito, que sería originariamente tartésico, pudo haber sido atribuido posteriormente a Heracles, pues no parece en el mitología de *Melqart*. De este modo, se explicaría su relación con el mito de Nórax, nieto de Gerión (Paus., 10, 17, 3), genealogía que pudiera ser tartésica y no una elaboración griega. Además, Gerión se ha considerado un nombre onomatopéyico por su raíz \*gar-, relacionada con γηρύω, 'mugir' y, por lo tanto, con el toro. GARCÍA MORENO (2001: 45 y ss.) señaló que la misma raíz parece ofrecer *Gágoris*, por lo que estos nombres pudieran denominar al «toro-rey» o «rey-toro» de Tartessos, idea adecuada a la tradición cultural tartésica que habría quedado plasmado en su mitología. En consecuencia, el mito de Gerión puede ser una recreación helénica sobre tradiciones míticas tartésicas, como confirma la iconografía de los marfiles hispano-fenicios (*vid. infra*).

El mito sobre el rebaño de los toros sagrados, transmitido por Diodoro Sículo (IV, 18, 3), es otro mito tartésico relacionado con el de los toros de Gerión. Según Diodoro, «como [Heracles] recorriese todo el país de los íberos y recibiera honras de cierto régulo de los indígenas que se distinguía por su piedad y sentido de justicia, le dejó a este como presente parte de los bueyes [robados a Gerión]. Y habiéndolos aceptado, los consagró todos a Heracles y cada año le sacrificaba el toro más hermoso; y sucede que los toros siguen considerándose sagrados en Iberia hasta nuestro tiempo» (trad. de MANGAS y PLÁCIDO, 1999: 586).

La fuente del libro IV de Diodoro sería Dionisio de Mitilene y un manual mitológico desconocido (SORDI, 1969: IX y ss.), que pudiera proceder de fuentes fenicias o turdetanas. Pero este mito, al margen de su aparente relación con el de los toros de Gerión, es la explicación de por qué eran sagrados los toros en Iberia, aunque originariamente debió aludir a Tartessos, y por qué cada año se sacrificaba a la divinidad el toro más hermoso como agradecimiento y compensación por la donación de unos animales de origen divino.

Esta idea se relaciona con el mito oriental de la sacralidad de los rebaños por ser propiedad de la divinidad, que los otorga a un héroe para que puedan ser aprovechados por la humanidad y, a cambio, dicho héroe establece un sacrificio simbólico, lo que explica el origen del sacrificio a los dioses (*vid. infra*). Por ello, este mito de Heracles podría proceder de un mito de Melqart como dios poseedor y donador de los toros, según la tradición oriental representada en los

marfiles de Medellín de Melqart y el Toro Celeste y del rebaño de Astart, que evidencian que dichos relatos formaban parte de la mitología fenicio-tartésica (*vid. infra*), mientras que la idea del robo de los toros bien puede ser una contaminación del mito de Gerión u otro indicio más del mito tartésico originario, que narraría el robo de los toros por un dios/héroe, quizás Melqart, que se los habría donado al rey de Tartessos.

La versión de este mito que ofrece Diodoro (4, 18, 3), íntimamente relacionada con el robo de los toros de Gerión por Heracles, permite pensar que ambos derivarían del mismo ciclo mítico, hipótesis que reforzaría lo dicho a propósito de que el X Trabajo de Heracles (BRIZE, 1990: 73-85, n.ºs 2462-2512), alusivo a los toros de Gerión, fuera una adaptación helénica de un mito tartésico precedente, que narraría el origen divino de dichos animales como resultado de su robo y posterior donación al rey de Tartessos.

\* \* \*

Estrabón (3, 1, 6) también alude a ποιήματα y, aunque SCHULTEN (1945: 232) parece confundirlos con los συγγράμματα, el citado texto los diferencia con claridad. La literatura poética se considera anterior a la prosa tanto en Grecia como en Roma, según Plutarco (*De pythiæ orac.*, 24, p. 406C-F), Estrabón (I, 18) y Varrón, en Isidoro de Sevilla (*Orig.*, I, 38, 2). Este tema ha atraído amplios debates (NORDEN, 1986: 41 y ss.), pues la aparición de escritura en prosa se considera posterior a la escritura en verso por ser la forma más espontánea y popular de creación literaria.

Este contexto permite suponer que los ποιήματα a los que alude Estrabón serían poemas épicos de heroización y exaltación de la elite, aunque también pudo haber poemas sacros a las divinidades, semejantes a los de otras literaturas comparables del Mediterráneo. En especial en Oriente, existía una larga tradición de poemas épicos, como el famoso *Poema de Gilgamesh* (PETTINATO, 1992) y otros relatos míticos de carácter esencialmente sacro, como los de Ugarit (CAQUOT, SZNYCER y HERDNER, 1974; OLMO, 1995), a lo que se añadían himnos religiosos, tradición en la que se incluyen los *Salmos* o el *Cantar de los cantares*, de la Biblia.

Son bien conocidos los poemas de la Grecia homérica, desde las grandes creaciones épicas de la *Iliada* y la *Odisea* (ALLEN, 1965) a poemas mitológicos, como los *Himnos homéricos* (ibídem) o la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* de Hesíodo, obra en la que la épica ya se asocia a una nueva concepción

lítica (RODRÍGUEZ ADRADOS, 1976: 60 y ss.), sin olvidar los himnos rituales ancestrales existentes en las ciudades de Grecia (Ateneo, XIV, 68; Eliano, II, 39; Píndaro, v, 134; Plutarco, *Teseo*, 16; Tácito, *Ann.*, IV, 43; etc.; cf. FUSTEL DE COULANGES, 1984: 184).

Más interés por su proximidad a Tartessos ofrece la Italia arcaica (THULIN, 1906). En Etruria se conservan noticias de *Tyrrenia carmina* (Lucr., 6, 381) y poemas del mismo tipo había en Ardea (Plin., *NH*, 35, 115). También es sabido que existían poemas similares entre los celtas (HOLDER, 1894: 347 y 348) y germanos (Tác., *Germ.*, II, 3; SIEVERS 1893), en cierto sentido comparables a la *Ilíada* y la *Odisea*, como el de *CuChulain*, cuya semejanza con Aquiles ha sido justamente señalada (SERGENT, 1999), poemas que, por su temática, debían ser considerados como textos históricos (*vid. supra*).

Junto a los poemas épicos, sobre la monarquía y las familias aristocráticas, normalmente transmitidos por medio de *carmina* o cantares rítmicos cuyo papel en el origen de la historia romana ha sido muy discutido (MOMIGLIANO, 1957), debieron existir poemas o cantos religiosos a los dioses en las fiestas y de tipo elegíaco en los funerales, así como *laudationes funebres* (NIEBURG, 1969: 8 y ss.), estas quizás recogiendo la tradición épica de las familias aristocráticas, como evidencian los instrumentos procedentes de contextos funerarios y la etno-arqueología comparada, por ejemplo, en Grecia (RODRÍGUEZ ADRADOS, 1976) y Etruria (JANNOT, 1987: 91; MONTERO<sup>\*</sup>). Entre los cantos religiosos romanos, hay que señalar los *Carmina salaria* y el *Carmen arvale* (ROSTAGNI, 1964: 29 y ss.; DUMÈZIL, 1977: 209; NORDEN (1986: 168 y ss.) destaca como ejemplo la plegaria ritual a Marte del *pater familias* en el *suovetaurilia* de mayo transmitida por Catón (*De agr.*, 141).

En Tartessos, al margen de los poemas épicos (*vid. supra*), apenas hay noticias de otros tipos de poemas y todavía menos de cómo pudieron haber sido. Sin embargo, la referencia de Macrobio en sus *Saturnalia* (I, 19, 5) a que los astigitanos invocaban al dios Netón por su nombre tal vez pueda considerarse un testimonio indirecto de cánticos de este tipo en los que se invocaba a la divinidad: *Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martiis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes* (Macr., *Sat.*, I, 19, 5), quizás a semejanza de los *Indigitamenta* latinos (PONTE, 1999).

Aunque este testimonio no permite asegurar la existencia de un poema mítico, aparece recogido por Macrobio en sus *Saturnalia*, como el mito referente a Theron (*Sat.*, I, 20, 12), lo que permite suponer que

ambos procedan de las mismas fuentes tartesias o hispano-fenicias (*vid. supra*), pues el ambiente y contexto mítico de ambos textos no parecen alejados. Este texto sobre Netón tendría una confirmación indirecta en el interesante grafito griego ΝΙΗΘΩΜΙ, dativo de un teórico *Niethos*, escrito sobre un cuenco milenario del 590-560 a. C. procedente de un posible santuario portuario de Huelva, la antigua ciudad tartésica de *Onuba* (ALMAGRO-GORBEA, 2002b). Dicho *Niethos* debe considerarse el primer teónimo tartésico conocido (ibídem), y, al relacionarse con Netón, la divinidad solar y guerrera de *Acci* documentada por Macrobio, confirmaría la precisión de esta fuente. Pero su raíz *\*nith-*, *\*neith-* se considera indoeuropea, con el significado de ‘héroe’, ‘guerrero’, ‘brillar’ y ‘santo’, muy adecuado para la referencia de Macrobio. *Niethos-Neton* sería una divinidad de carácter solar y guerrero de Tartessos, para la que hay que suponer un muy probable origen celta, pues se relaciona con el dios céltico *Néit*, dios de la guerra de Irlanda (ALMAGRO-GORBEA, 2004a). Pero dicho teónimo quizás también se documenta en el celtibérico *neito* y en el ibérico *neitin* (ibídem), lo que sería una prueba indirecta de la dispersión de mitos tartésicos por amplias regiones de *Hispania* y de las complejas raíces de la mitología tartésica. En el contexto orientalizante tartésico, cabría interpretar *Niethos* como un *smiting god* (ALMAGRO, 1980; BISI, 1986), probablemente inspirado y contaminado por la rica mitología fenicia de Melqart y de los baales (CAQUOT, SZNYCER y HERDNER, 1974; OLMO, 1995; etc.), lo que deja suponer una fusión de tradiciones míticas célticas con otras orientales y abre perspectivas nuevas para interpretar el complejo origen de otros mitos tartésicos como el de Habis, tal como se ha supuesto para explicar la mezcla de ideas que dicho mito parece reflejar (*vid. supra*).

Por tanto, el origen de esta literatura se podría suponer en parte procedente de Oriente, como ocurre con la lírica griega (RODRÍGUEZ ADRADOS, 1976: 190 y ss.), tal como indica el origen de los instrumentos musicales que la acompañaban (*vid. supra*), pero sobre un fondo ancestral propio, como ocurre con los *carmina* romanos, que en el caso tartésico parece proceder en parte del mundo céltico.

\* \* \*

El texto de Estrabón (3, 1, 6) también hace referencia a leyes versificadas, que cabe considerar de carácter sacro, pues existen múltiples noticias sobre este tipo de leyes en el mundo antiguo. SCHULTEN



(1945: 230 y ss.), siguiendo a SIEVERS (1919), señaló la tradición oriental del Antiguo Testamento (SCHULTEN, 1945: 231) y su existencia entre los carios (Estr., p. 539) y en Grecia, cita referencias transmitidas por Aristóteles (*Probl.*, 1928), Ateneo (14, p. 619b), Plutarco (*Solón*, 3) y Eliano (*Var. hist.*, 2, 39).

Esta legislación métrica tartésica sería de tipo sacro y de origen mítico, por atribuirse al rey de carácter sacro, quien la habría recibido de la divinidad (ALMAGRO-GORBEA, 1996: 44 y ss.), como es característico en las culturas del mundo antiguo, desde Oriente, como Hamurabi, que recibe la ley de Shamash (PRITCHARD, 1973: fig. 59), a Moisés, que la recibe de Yavé en el Sinaí (*Ex.*, 20, 1-26), a Licurgo, en Grecia (Plut., *Lyc.*), o a Numa, en Roma (DE SANCTIS, 1980: 371).

Esta legislación tartesia es característica del Periodo Orientalizante, ya que mitos de carácter cosmológico explicarían la organización de la sociedad y el origen de sus leyes. La legislación tartésica comprendería normas consuetudinarias procedentes de la Edad del Bronce, a las que se habrían añadido otras nuevas, explícitamente codificadas, inspiradas en la legislación oriental a través del mundo colonial fenicio, entre otras, las relativas a ritos y normas religiosas, las referentes a la monarquía sacra y su poder tiránico, a la administración de justicia y, quizás, a la propiedad privada, surgida a partir de entonces (ALMAGRO-GORBEA, 1996). Las normas referentes al monarca incluirían sus prerrogativas religiosas para el culto y las relaciones con la divinidad, el poder legislativo y judicial y el poder militar y ejecutivo, tal como señaló ALVARADO (1984: 173 y ss.), así como probablemente la existencia de un consejo de ancianos.

Las leyes sacras de Tartessos cabe relacionarlas con la *Disciplina etrusca* o leyes sacras de los etruscos (JANNOT, 1987: 88 y ss.), que deben considerarse su paralelo cultural más próximo. También los Romanos tuvieron *leges sacrae* (NORDEN, 1939), conforme indica Festo (L2, p. 386, s. v. *rituales*; Müller, p. 285), pues la legislación romana se remontaba a la monarquía y existía derecho escrito desde tiempos de Tarquinio (NIEBURG, 1969: 3; RICCOBONO, 1941: 1 y ss.; GIRARD y SENN, 1977: 1 y ss.). Los *libri legum* o recopilaciones legislativas eran en Roma parte de los *fasti* (NIEBURG, 1969: 7). Cada ciudad tenía su propio texto «revelado» por sus divinidades, que se guardaba en los templos, aunque en periodos más arcaicos quizás algunos textos se conservaran en el *tablinum* o archivo de las dinastías dominantes con sus mitos históricos fundacionales y genealógicos, como refle-

ja la tumba François de Vulci (JANNOT, 1987: 90). También tendrían sus leyes métricas los celtas de la Galia (César, *BG*, 6, 14) y de Irlanda (O'CURRY, 1873: 18) y algunos autores han señalado la existencia de métrica en textos celtibéricos como el de Botorrita I (OLMSTED, 1988 y 1991), considerado una posible ley de tipo sacro (HOZ, 1995: 15; MEID, 1993: 75 y ss.). Leyes métricas también existían entre algunos pueblos germánicos, como los suecos (SIEVERS, 1918) y los frisones (NORDEN, 1986: 173, n. 10), pues seguramente facilitaba su memorización.

En la legislación tartesia han llamado la atención de los historiadores del derecho las referencias a normas legislativas en el mito de Habis (JUSTINO, 44, 4, 11). GARCÍA GALLO (1984: 328), PÉREZ PRENDES (1983), ALVARADO (1984) y ESCUDERO (1986: 99) consideran dichas referencias la fuente más antigua de derecho en la *Hispania* prerromana, ya que «establece normas mediante actos legislativos y no solo por la costumbre» (GARCÍA GALLO, 1984: 328).

Este texto de Justino sobre el mito de Habis refiere varios aspectos legislativos de carácter normativo que completan la escueta e imprecisa referencia de Estrabón sobre la legislación tartésica. Dichas normas legales comprenderían la potestad legislativa del rey para promulgar leyes de modo «tiránico»: *barbarum populum legibus vinxit* (44, 4, 11), es decir, como hacían los reyes-*tyranoi* orientales dotados de poder absoluto sobre sus reinos y moradores (ALMAGRO-GORBEA, 1996: 48 y ss.). La monarquía se transmitía inicialmente por designación del monarca reinante: *ab eodem sucesor regni destinatur* (44, 4, 10), pero después pasó a ser hereditaria, *Morto Habide regnum per multa saecula ab successoribus eius retentum* (44, 4, 14), norma habitual en las monarquías sacras de Oriente. Existían normas para el sacrificio y la comida, *agresti cibo vesci [mitiora][...] homines caegit* (44, 4, 11). El carácter coactivo del texto supone, probablemente, que se «obligó a los hombres a comer alimentos cocinados en lugar de comidas crudas», lo que indica la imposición de ritos en el sacrificio del animal y en su ingestión, normalmente basados en explicaciones míticas (DÉTIENNE y VERNANT, 1979). También se prohibió que el pueblo realizara trabajos serviles: *ministeria servilia populo interdicta* (44, 4, 13), servidumbre que supondría la vinculación a la tierra de la población, como parece deducirse del Bronce de *Turrís Lascutana*, que confirma la continuidad de esta organización social hasta la conquista romana (ALMAGRO-GORBEA, 1996: 65 y ss.). Esta situación es comparable a otras culturas contemporáneas, como los penestras etruscos, los ilotas de Espar-

ta y poblaciones semejantes de Tesalia, Creta y otros puntos del Mediterráneo (MANGAS, 1977). Además, se organizó la plebe en siete ciudades: *plebs in septem urbes divisa* (44, 4, 13), lo que parece referirse a una organización territorial quizás relacionada con procesos de colonización y reparto de tierras dentro de la nueva organización socioeconómica orientalizante que caracteriza el mundo tartesio (MAZZARINO, 1989: 306; ALMAGRO-GORBEA, 1996: 50 y ss.). Por último, existían normas procesales, pues Nicolás Damasceno indica la prohibición de que los jóvenes testimoniaran contra los adultos (Jacobi, *FrGrHist.*, 90; f. 103a: παρά Ταρτησίοις νεότεροι πρεσβιτέρου καταμαρτύρειν οὐκ ἔξεστιν), texto poco conocido (SCHULTEN, 1945: 231) que se añade a los retransmitidos por Justino (*vid. supra*) y confirma su validez al documentar en Tartessos la existencia de normas de procedimiento en la administración de Justicia.

\* \* \*

También se conocen mitos literarios tartésicos a través de la iconografía, pues la literatura, oral y escrita, y la iconografía son dos tipos de lenguaje, paralelos e interrelacionados, por lo que la iconografía mítica hallada en Tartessos testimonia una literatura mítica paralela sin la que dichas imágenes carecerían de sentido. En consecuencia, el lenguaje iconográfico permite reconstruir mitos del lenguaje literario y oral, entre los que cabe señalar los frisos de Pozo Moro y otros mitos diversos narrados en marfiles y otros productos del artesanado «hispano-fenicio», como el del héroe y el Toro Celeste, el héroe liberador de monstruos, Astart y los toros, etc. (*vid. infra*).

Los relieves de Pozo Moro constituyen, junto con el texto de Justino (44, 4, 1-16), los mejores documentos sobre literatura mitológica tartesia. Pozo Moro es un monumento decorado con relieves mitológicos de estilo e iconografía sirio-hitita (ALMAGRO-GORBEA, 1983), pero su modelo directo debió estar en algún taller de las colonias fenicio-occidentales, como el de los relieves de las puertas del templo de *Gadir* (TSIRKIN, 1981). Pozo Moro recoge una compleja mitología oriental, trasunto de poemas literarios similares a los de Gárgoris y Habis. Así lo han entendido ALMAGRO-GORBEA (1983 y 1996), BLÁZQUEZ (1983c: 24 y ss. y 1999: 247 y ss. y 2001), OLMOS (1996), FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (1996), PRIETO (2000) y, más recientemente, LÓPEZ PARDO (2004). Pero, hasta ahora, nunca se ha abordado su interés literario, a pesar de que sin esa correspondencia no es posible explicar el proceso de su transmisión.

El friso de la sexta hilada ofrece escenas yuxtapuestas que constituyen la narración de un poema mítico cosmológico desarrollado a lo largo de los cuatro lados del monumento (ALMAGRO-GORBEA, 1983; OLMOS, 1996; PRIETO, 2000). Entre los pasajes de dicha narración, se identifica un dios guerrero o *smiting god* armado con casco, escudo y lanza, que quizás lucha con una hidra o monstruo de triple cabeza conservada en otro fragmento de relieve (ALMAGRO-GORBEA, 1983: lám. 23a-b). Otro episodio representa una escena sexual o *hieros gamos*, desarrollada en palacio o en un templo aludido por una simbólica columna (*ibidem*: lám. 26), que simboliza la unión sagrada de la pareja engendradora de la dinastía regia. Muy interesante, por su fuerza descriptiva y su importancia mitológica, es la narración sintetizada en una escena del Más Allá con diversas divinidades en un banquete funerario tras una procesión de ofrendas y con diversos sacrificios, de un jabalí y de personajes humanos (*ibidem*: lám. 23c). El significado de la narración ha sido muy discutido, aunque, recientemente, LÓPEZ PARDO (2004) ha propuesto que las figuras ante la divinidad monstruosa se relacionarían con el mito de Mot como triturador de Baal (*KTU*, 1.5, 1, 5-8; 1.4, VIII, 18-20), pues un texto de Ugarit (*KTU*, 1.108) indica que el rey difunto «ha sido establecido (lexema *šty*, ‘beber’; *š-t*, ‘establecer’) *Rapha*, ha sido establecido (bebido) *Gathar*», nombre de un rey mítico al que asimilaría el rey difunto.

Más claro es el episodio de una divinidad/héroe benéfica llevando el Árbol de la Vida, acabado en lotos y en cuyas ramas se posan aves (ALMAGRO-GORBEA, 1983: lám. 25a) y que huye de monstruos que echan fuego por su boca. Esta escena recuerda el episodio mítico del robo del Árbol de la Vida en el *Poema de Gilgamesh*. Por último, una divinidad tetráptera aparece sentada en un *diphros* (*ibidem*: lám. 25b). BLANCO FREJEIRO (1981: 35, fig. 8) señaló su posible reconstrucción con una cabeza de Astart de tipo hatórico (ALMAGRO-GORBEA, 1983: lám. 24a), como ha confirmado un mosaico de guijarros de la necrópolis ibérica de Iniesta, en Cuenca, que demuestra la difusión de estos mitos en la cultura ibérica.

La parte alta del monumento ofrecía narraciones cosmológicas, como un episodio con un jabalí bifronte luchando con sendos seres anguipedes (ALMAGRO-GORBEA, 1983: lám. 27a), escena alusiva a la lucha entre fuerzas ctónicas y malignas dentro de una narración cosmogónica (ALMAGRO-GORBEA, 1983: 205; OLMOS, 1996: 105 y ss.; LÓPEZ PARDO, 2004). Otro episodio ofrece un posible centauro en altorre-



Fig. 1. Narración del Más Allá en el friso corrido del monumento funerario del Pozo Moro (Albacete).

lieve, quizás en lucha con un héroe, pues se aprecia un brazo con una espada (ALMAGRO-GORBEA, 1983: lám. 28a-c) y también aparece un monstruo marino de tipo Tritón, con cuerpo pisciforme en altorrelieve (ibídem: lám. 27b), que describe una divinidad de tipo Yam, el dios fenicio del mar, o un monstruo primordial. Una cabeza de caballo enjaezado (ibídem: lám. 29d) permite pensar en una escena de *heroización ecuestre* que pudo rematar el edificio.

Las escenas del monumento funerario regio de Pozo Moro son una auténtica narración gráfica de un poema mítico que describe la vinculación divina del rey enterrado asociado a una compleja visión cosmológica. Esta narración gráfica confirma los mitos tartésicos referidos por las fuentes escritas, entre los que destaca el de Gárgoris y Habis, alusivo a la realeza tartésica (vid. supra). Todos ellos son narraciones complejas, probablemente procedentes de largos poemas míticos de contenido cosmológico que narraban luchas de dioses y monstruos, visiones del Más Allá, divinidades de la Muerte y de la Fecundidad, incluida la hierogamia sagrada, dioses o héroes regios benefactores y ordenadores del mundo, que luchaban

contra los monstruos y que traían a los hombres el Árbol de la Vida perseguidos por monstruos malignos, etc. Todas estas creaciones mitológicas, basadas en creaciones literarias, tendrían la función de explicar el origen del mundo, la aparición de la monarquía y la organización de la sociedad siguiendo esquemas orientales, función aplicable tanto al poema mítico de Pozo Moro como al mito de Habis y a otros episodios relacionados de la mitología tartésica (vid. supra).

El friso de Pozo Moro deja fuera de discusión la plena asimilación y comprensión de los mitos orientales por los tartesios e iberos (ALMAGRO-GORBEA, 1991, 2002 y 2004a), frente a quienes consideraban que la iconografía fenicia en ámbito tartésico servía solo como elemento decorativo (ALVAR, 1991; AUBET, 1979: 70 y ss. y 1982: 252 y ss.; etc.). En consecuencia, hay que incluir en la mitología tartésica los mitos fenicios representados en documentos iconográficos orientalizantes tartésicos, pues prueban una compleja mitología con elaboraciones literarias más complejas y ricas de lo hasta ahora supuesto.

En Tartessos es habitual la iconografía de un *smiting god* o divinidad en actitud guerrera, docu-



Fig. 2. Placa ebúrnea de Medellín (Badajoz), que probablemente narra el mito de Melqart y el Toro Celeste.

mentada en los relieves de Pozo Moro (*vid. supra*) y en figuras de bronce, fenicias y orientalistas, que representan a esta divinidad (ALMAGRO, 1980; BISI, 1986; JIMÉNEZ, 2002: 270 y ss.). Esta divinidad, asimilable al Baal fenicio y, más concretamente, a Melqart (BISI, 1986) y a Reshef (ALMAGRO, 1980), debió ser adoptada por las elites guerreras dominantes de Tartessos y sus monarcas regios, pues tendría, como en Oriente, asociada la función de protectora de la fecundidad y de la defensa de la estirpe y del territorio, lo que explica su aparición en Italia como *interpretatio* del *Mars italicus* (SCHOLZ, 1979).

Esta divinidad supone una épica heroica mítica inspirada en poemas y relatos orientales, como los que conforman el ciclo de Melqart, precedente de los Trabajos de Heracles, cuyas representaciones en las puertas de su templo en *Gadir* (Sil., 3, 32-44) debieron contribuir a su difusión por todo el Mediterráneo, en particular por Tartessos. Estos episodios describían los trabajos del dios-héroe como *smiting god* (ALMAGRO, 1980; BISI, 1986; JIMÉNEZ, 2002: 270 y ss.; *vid. supra*); en lucha con un león (ALMAGRO-

GORBEA, 1977: lám. 24, 2; AUBET, 1982: 240 y ss., figs. B5 y B6), tema que pasó al mundo ibérico (NEGUERUELA, 1990: 257 y ss.); en lucha con un grifo (AUBET, 1982: 240 y ss., figs. B5 y B6; ALMAGRO-GORBEA, 2004, e. p.), tema igualmente presente en los relieves ibéricos de Porcuna (NEGUERUELA, 1990: 255 y ss.); el dios/héroe matando al Toro Celeste aparece en una placa ebúrnea de Medellín (ALMAGRO-GORBEA, 2002a) que narra un episodio épico casi desconocido de Heracles-Melqart inspirado en el *Poema de Gilgamesh*: Istar envía el Toro Celeste como castigo por rechazar el héroe sus pretensiones amorosas; el Toro hace grandes destrozos, pero el dios/héroe lo mata, por lo que este poema mitifica la institucionalización del sacrificio para permitir a los hombres comer y alimentarse de los animales de la divinidad. También aparece el dios/héroe en triunfo como rey sobre un carro con su auriga (HIBBS, 1979; MALUQUER, 1981: lám. 44; CONDE, 2003: 237 y ss. y 250 y ss.) y representado a caballo como *heros equitans* o jinete solar (ALMAGRO-GORBEA y TORRES, 1999: 78 y ss.; AUBET, 1982: 236 y ss., fig. B1; MAR-

TÍN DE LA CRUZ, 1987: fig. 112; ALMAGRO-GORBEA, 1977: lám. 30c; CELESTINO y JULIÁN, 1991), tema que constituye un precedente de las escenas de Porcuna (NEGUERUELA, 1991: lám. 18, fig. 30) y que dio lugar al Jinete Ibérico de las acuñaciones hispánicas (ALMAGRO-GORBEA, 1995). Con este tema mítico se relaciona el Cazador Negro del carrito de Mérida (BLÁZQUEZ, 1975: 99 y ss.; ALMAGRO-GORBEA, 1977: lám. 53) y otras piezas relacionadas (BLÁZQUEZ, 1955), mito que ha perdurado en las leyendas populares del Cazador Negro (MARTOS, 1997).

La literatura tartésica también debió tratar ampliamente el tema de la divinidad femenina, ya que su iconografía es abundante y ofrece una rica simbología, pues sería el tema más habitual de los himnos y poemas religiosos tartésicos. Su iconografía oriental hace suponer que sería una *interpretatio* o asimilación local de la Diosa Madre de la fecundidad y de la muerte (M.<sup>a</sup> J. ALMAGRO-GORBEA, 1974). Dicha diosa, por sus características iconográficas, se identifica con Astart (BONNET, 1996), como indica la inscripción fenicia de la figura de El Carambolo (BLÁZQUEZ, 1975: 110 y ss.; AMADASI, 1967: n.º 14 y 1993; DELCOR, 1969; PUECH, 1977; etc.). Era una divinidad de la fecundidad y de la muerte, aunque también era protectora de los reyes, lo que explica sus formas guerreras en Oriente y en Tartessos. Suele aparecer representada aislada, por medio de símbolos o en escenas que sintetizan poemas míticos, como ocurre con las de la divinidad masculina (*vid. supra*).

Las principales representaciones son la diosa entronizada entre esfinges o querubines (BLÁZQUEZ, 1975: lám. 75) o simplemente entronizada (*ibídem*: lám. 34; JIMÉNEZ, 2002: 290 y ss., lám. 60); la epifanía de la diosa alada, con peinado *hathórico*, flores de loto y símbolos astrales, como aves o el círculo solar (BLÁZQUEZ, 1975: lám. 25b; JIMÉNEZ, 2002: lám. 61; ALMAGRO-GORBEA, 2004c; GARCÍA ALFONSO, 1999, fig. 2; GRAN-AYMERICH, 1991), como aparecería en Pozo Moro (ALMAGRO-GORBEA, 1983: láms. 24a y 25b; *vid. supra*) y en Iniesta; Astart descrita como un astro y/o como *pótnia therôon* o 'diosa de los animales' (BLÁZQUEZ, 1975: lám. 27; JIMÉNEZ, 2002: lám. 45, n.º 125; ALMAGRO-GORBEA, 1977: lám. 46, figs. 83), imagen cuya asociación a aves solares revela la adaptación de la mitología oriental de Astart al substrato mítico indoeuropeo de Tartessos; Astart *triple* sin alas y con flores de loto (AUBET, 1980: fig. 14-15; HIBBS, 1979: 462, fig. 2; GRAN-AYMERICH y PUYTISON-LAGARCE, 1995: 593 y ss., fig. 8a; JIMÉNEZ, 2002: láms. 34 y 35). Astart aparece también como *smiting goddess* o *Aphrodita hoplitis*, probablemente

con carácter guerrero como en Oriente (LÓPEZ PALOMO, 1981; ALMAGRO-GORBEA, 1996: 72).

Por último, algunas escenas narran mitos concretos. Por ejemplo, un peine de marfil de Medellín asocia la diosa a un rebaño de toros y permite reconstruir un nuevo pasaje literario tartésico. La escena narraría el mito del rebaño sagrado de Astart, alimentado de flores del loto, la planta de la vida propiedad de la divinidad, mito oriental asimilado en Tartessos que explicaría la propiedad divina de los toros, tema repetidamente presente en la mitología tartésica. También se representaba a Astart por medio de los símbolos de la diosa, como animales míticos o reales (TORRES, 2002: fig. 14.13; 14.5; 8.49; AUBET, 1982: 236 y ss., figs. B2-B4; JIMÉNEZ, 2002: 340 y lám. 12, 24, 30 y 37 y 43; ALMAGRO-GORBEA, 1977: lám. 27b y 2004, e. p.; etc.), como los que remataban los pilares-estela ibéricos de tipo orientalizante (CHAPA, 1980: 711 y ss., 927 y ss.; ALMAGRO-GORBEA y TORRES, e. p.). También se representaba a la diosa por medio de símbolos *vegetales*, como palmetas, rosetas, lotos y el Árbol de la Vida (JIMÉNEZ, 2002: 79 y ss., fig. 58; 94, láms. 14-22, 25 y 42, fig. 246; ALMAGRO-GORBEA, 1977: lám. 31; etc.) y con símbolos *astrales* (*ibídem*: lám. 27; NIEMEYER y SCHUBART, 1975: 137-141, lám. 54a; ALMAGRO-GORBEA, 2004b e. p.), pues Astart era el lucero de la noche, con amplia relación con mitos astrales. Finalmente, se utilizaron también símbolos *abstractos* como el «ídolo-botella» (ALMAGRO-GORBEA, 1977: lám. 46, 2).

A estos temas hay que añadir escenas cosmológicas, trasunto de relatos mitológicos complejos que hacen suponer amplios conocimientos teológicos para su interpretación. Un ejemplo son los colgantes tipo «Trayamar» (NIEMEYER y SCHUBART, 1975: 137-141, lám. 54a; NICOLINI, 1990: 405 y ss.), documentados en el mundo fenicio occidental (QUILLARD, 1979: 66 y ss., lám. 24) y en el mundo tartésico (ALMAGRO-GORBEA, 1990: fig. 21 y 22), donde fueron imitados (ALMAGRO-GORBEA, 1977: 230 y ss., lám. 48), lo que confirma su asimilación en la mitología indígena. Estas representaciones incluyen la Peña Onfálica como un umbo central bajo el círculo solar y el creciente lunar, imagen onfálica que pudiera ser la *interpretatio* de la «roca sacra» umbilical característica del mundo céltico del Occidente de la Península Ibérica (ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ, 2000), pues su carácter de *omphalos* se asocia a creencias ctónicas y celestes que pudieran formar parte del fondo indoeuropeo de la mitología tartésica.

\* \* \*

Este análisis de la literatura tartésica confirma que literatura e iconografía fueron dos tipos de lenguaje interrelacionados, muy utilizados en el Periodo Orientalizante para transmitir ideas, por lo que la iconografía mítica supone la existencia paralela de una literatura mítica, lo que permite deducir del lenguaje iconográfico los temas, los protagonistas y el significado ideológico de las narraciones literarias tartesias.

En consecuencia, se confirma plenamente que existió una verdadera literatura tartesia, como indica Estrabón (3, 1, 6) y tal como documentan otros textos históricos y numerosos elementos iconográficos hallados en Tartessos. Esta literatura sería semejante a la de otras culturas urbanas del Mediterráneo orientalizante y refleja el desarrollo cultural alcanzado en Tartessos.

La literatura tartesia aparece ya en el Bronce final, desarrollada por aedos al servicio de las elites dirigentes, pero es en el Periodo Orientalizante cuando alcanza su pleno desarrollo. Esta literatura ofrecía temas variados que incluían narraciones cosmológicas, cantos, himnos y poemas a las divinidades y poemas épico-históricos sobre el origen de la monarquía y sobre héroes ancestrales relacionados con el fundador de dinastías, clanes y ciudades. Además, existen diversas referencias a leyes sacras.

La selección y preferencia por determinados temas míticos en contextos arqueológicos tartésicos prueban que los tartesios asimilaban mitos fenicios y que el significado de los motivos iconográficos fenicios era plenamente comprensible tanto para los fenicios que los fabricaban como para los tartesios que los encargaban y utilizaban. En consecuencia, se deben dejar atrás viejos tópicos sobre el carácter meramente decorativo del arte fenicio, pues esta iconografía orientalizante tartésica proporciona una de las claves más seguras para conocer las creencias y mitos de esa cultura. En consecuencia, la iconografía es el mejor documento para conocer la religión, la sociedad y la mentalidad del mundo colonial hispano-fenicio y del orientalizante tartésico, ambos perfectamente interrelacionados, ya que, en una sociedad básicamente analfabeta como la tartésica, los relatos orales y la iconografía eran más importantes que la propia escritura para la difusión de las ideas.

Como última conclusión, se puede señalar que la mitología, la iconografía y la literatura fenicias influyeron tan profundamente en la iconografía, la literatura y la mitología tartesias como la mitología, la iconografía y la literatura griega lo hicieron en la etrusca y en la romana dentro del mundo clásico (ALMAGRO-GORBEA, 2002a y 2004b). En consecuen-

cia, Tartessos asimiló la mitología fenicia como Etruria o Roma asimilaron la mitología griega, hasta el punto de que la mitología tartésica puede considerarse «fenicia» como la mitología etrusca o romana se consideran «clásicas». Por ello, la literatura tartesia es fundamental para comprender la cultura de Tartessos, pero también para comprender mejor la colonización fenicia y su efecto aculturador en Occidente, así como el proceso orientalizante del Mediterráneo e, incluso, para valorar correctamente el substrato cultural sobre el que se desarrolló posteriormente la helenización, dentro de los procesos generales de asimilación y cambio cultural de la Antigüedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA VV (1980). *Kunst Sardinien. Von Neolithikum bis zum Ende der Nuraguenzeit*. Karlsruhe.
- AA VV (1995). *Tartessos. 25 años después 1968-1993 (Jerez de la Frontera, 1993)*. Jerez de la Frontera.
- AIGN, B. (1963). *Die Geschichte der Musikinstrumente des Agäischen Raumes bis um 700 von Christus*. Fráncfort.
- AKURGAL, E. (1969). *Orient et Occident*. París.
- ALLEN, T. W. (1965). *Homeri opera*. Oxford (reed. 1912).
- ALMAGRO, M. (1966). *Las estelas decoradas del suroeste peninsular (Bibliotheca Præhistorica Hispana 8)*. Instituto Español de Prehistoria del CSIC / Universidad de Madrid. Madrid.
- ALMAGRO, M. (1980). Un tipo de exvoto ibérico de origen orientalizante. *Trabajos de Prehistoria* 37, pp. 247-308.
- ALMAGRO-GORBEA, M.<sup>a</sup> J. (1974). *Los ídolos del Bronce I hispánico (Bibliotheca Præhistorica Hispana 12)*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1977). *El Bronce final y el Periodo Orientalizante en Extremadura (Bibliotheca Præhistorica Hispana 14)*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1983). Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto sociocultural y sus paralelos en la arquitectura ibérica. *Madrider Mitteilungen* 24, pp. 177-293.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1989). Arqueología e historia antigua: el proceso protoorientalizante y el inicio de los contactos de Tartessos con el Levante mediterráneo. *Homenaje a S. Montero. Anejos de Gerion* 2, pp. 277-288.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1990). El Periodo Orientalizante en Extremadura. *Coloquio La Cultura Tar-*

- tésica y Extremadura (Cuadernos Emeritenses 2)*, pp. 85-125. Mérida.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1991). El mundo orientalizante en la Península Ibérica. *II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 1987*, pp. 573-599. Roma.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1995). La moneda hispánica con jinete y cabeza varonil, ¿tradición indígena o creación romana? *Zephyrus* 48, pp. 235-266.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996). *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico (discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia)*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1998). Precolonización y cambio sociocultural en el Bronce atlántico. En OLIVEIRA JORGE, S. (ed.). *Existe uma Idade do Bronze atlântico? (Trabalhos de Arqueologia 10)*, pp. 81-100. Lisboa.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2000). La «precolonización fenicia» en la Península Ibérica. *IV Congreso Internacional de Estudios Fenicio-Púnicos (Cádiz, 1995)*, pp. 711-721. Cádiz.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2002a). Melqart-Heracles matando al Toro Celeste en una placa ebúrneas de Medellín. *Archivo Español de Arqueología* 75, pp. 59-73.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2002b). Una probable divinidad tartésica identificada: Niethos/Netos. *Palaeohispanica* 2, pp. 37-70.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2004a). NIETHOS-Néit: the earliest documented Celtic God (c. 575 BC) and the Atlantic relationships between Iberia and Ireland. *Essays to Prof. George Eogan*, pp. 200-208. Dublín.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2004b). Inscripciones y grafitos tartésicos de la necrópolis orientalizante de Medellín. *Palaeohispanica* 4, pp. 13-44.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2004c). Iconografía fenicia y mitología tartésica. El influjo fenicio en las creencias de Tartessos. *Studi iconografici nel Mediterraneo antico*, La Spezia, pp. 11-64.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (e. p.) (2004). Paletas de ungir ebúrneas hispano-fenicias. A propósito de una paleta con grifos de Medellín. *Homenaje a M. Fantar*. Túnez.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y JIMÉNEZ, J. (2000). Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico. *El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Diéguez Luengo) (Extremadura Arqueológica 8)*, pp. 423-442.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y TORRES, M. (e. p.). Plástica sirio-fenicia en Occidente: la sirena de Villaricos y el origen de la plástica ibérica. *Madridier Mitteilungen 2004*.
- ALVAR, J. (1986). Theron, rex Hispaniæ Citerioris (Macr. Sat., I, 20, 12). *Gerión* 4, pp. 161-175.
- ALVAR, J. (1991). La religión como índice de aculturación: el caso de Tartessos. *II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 1987)*, pp. 351-356. Roma.
- ALVAR, J., y BLÁZQUEZ, J. M.<sup>a</sup> (eds.) (1993). *Los enigmas de Tarteso (Almería, 1991)*. Madrid.
- ALVARADO, J. (1984). *Tartessos, Gargoris y Habis (del mito cosmogónico al mito de la realeza)*. Madrid.
- AMADASI GUZZO, M. G. (1967). *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*. Roma.
- AMADASI GUZZO, M. G. (1989). «The shadow line». Reflections sur l'introduction de l'alphabet en Grèce. En BAURAIN, BONNET y KRINGS (1989: 293-311).
- AMADASI GUZZO, M. G. (1993). Astarté in trono. *Studies in the archaeology and history of ancient Israel in honour of Moshe Dothan*, pp. 163-180. Haifa.
- AUBET, M.<sup>a</sup> E. (1979). Los marfiles fenicios del bajo Guadalquivir. I. Cruz del Negro. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* 44, pp. 15-88 (= *Studia Arqueológica* 52. Valladolid, 1979).
- AUBET, M.<sup>a</sup> E. (1980). Los marfiles fenicios del bajo Guadalquivir. II. Acebuchal y Alcantarilla. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* 46, pp. 33-79.
- AUBET, M.<sup>a</sup> E. (1982). Marfiles fenicios del bajo Guadalquivir. III. Bencarrón, Santa Lucía y Setefilla. *Pyrene* 17-18, pp. 231-279.
- AUBET, M.<sup>a</sup> E. (ed.) (1989). *Tartessos: arqueología protohistórica del bajo Guadalquivir*. Sabadell.
- BAURAIN, C.; BONNET, C., y KRINGS, V. (eds.) (1989). *Phoinikeia grammata. Lire et écrire en Méditerranée (Collection d'Études Classiques 6-Studia Phœnicia)* Lieja.
- BENDALA, M. (1983). En torno al instrumento musical de la estela de Luna (Zaragoza), *Homenaje a M. Almagro Basch II*, pp. 141-146. Madrid.
- BERMEJO, J. C. (1978). La función real en la mitología tartésica. Gargoris, Habis y Aristeo. *Habis* 9, pp. 215-232.
- BERMEJO, J. C. (1982). *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid.
- BISI, A. M.<sup>a</sup> (1977). L'apport phénicien aux bronzes nuragiques de Sardaigne. *Latomus* 36 (4), pp. 909-932.
- BISI, A. M.<sup>a</sup> (1986). *Le smiting-god dans les milieux*

- phéniciens d'Occident. *Studia Phaenicia* 4, pp. 169-187. Namur.
- BLANCO FREJEIRO, A. (1981). *El arte en la España antigua*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M.<sup>a</sup> (1955). Los carros votivos de Mérida y Almorchón. *Zephyrus* 6, pp. 41-60.
- BLÁZQUEZ, J. M.<sup>a</sup> (1975). *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente<sup>2</sup>* (*Acta Salamanticensia. Filosofía y Letras* 85). Salamanca.
- BLÁZQUEZ, J. M.<sup>a</sup> (1983a). Las liras de las estelas hispanas de la Edad del Bronce. *Archivo Español de Arqueología* 56, pp. 213-228.
- BLÁZQUEZ, J. M.<sup>a</sup> (1983b). Gerión y otros mitos griegos en Occidente. *Gerión* 1, pp. 21-38.
- BLÁZQUEZ, J. M.<sup>a</sup> (1983c). *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M.<sup>a</sup> (1999). *Mitos, héroes, dioses, en el Mediterráneo antiguo (Clave Historial 15)*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M.<sup>a</sup> (2001). Algunos mitos y ritos orientales traídos por los fenicios a Occidente. En MONTERO, J. L., et alii (eds.). *De la Estepa al Mediterráneo (Actas del I Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo. Barcelona, 2000)*, pp. 205-226. Barcelona.
- BONNET, C. (1996). *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques (Collezione di Studi Fenici 37)*. Roma.
- BOULOUMIÉ, B. (1992). Il commercio marittimo nel sud della Francia. En *Gli etrusci e l'Europa*, pp. 168-173. París / Milán.
- BRIQUEL, D. (1989). L'écriture étrusque. D'après les inscriptions du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. En BAURAIN, BONNET y KRINGS (1989: 615-631).
- BRIZE, P. (1990). Herakles and Gerion (Labour X). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* v, pp. 73-85, n.ºs 2462-2512.
- BRUNS, C. G. (1909). *Fontes iuris romani antiqui, leges et negotia*. Tübingen.
- CAQUOT, A.; SZNYCER, M., y HERDNER, A. (1974). *Textes ougaritiques I. Mythes et légendes*. París.
- CARLIER, P. (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Estrasburgo.
- CARO BAROJA, J. (1971). La «realza» y los reyes en la España antigua. *Cuadernos de la Fundación Pastor* 17, pp. 51-159.
- CELESTINO, S. (2001). *Estelas de guerrero y estelas diademas. La precolonización y formación del mundo tartésico*. Barcelona.
- CELESTINO, S., y JULIÁN, J. M. (1991). El caballo de bronce de Cancho Roano, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 19, pp. 179 y ss.
- CHAPA, T. (1980). *La escultura zoomorfa ibérica en piedra*. Tesis doctoral de la Universidad Complutense. Madrid.
- CHIARTANO, B. (1977). La necropoli dell'Etá del Ferro dell'Incoronata e di S. Teodoro (Scavi, 1970-1974). *Not. Sc.* 31 (suppl.).
- CLERMONT-GANNEAU, C. (1880). *L'imagérie phénicienne*. París.
- COLLOMBIER, A.-M. (1989). Écriture et société à Chypre à la fin de l'Âge de Fer. En BAURAIN, BONNET y KRINGS (1989: 425-447).
- COLONNA, G. (1976). *Scriba cum rege sedens. Mélanges J. Heurgon*, pp. 187-195. Roma.
- COLONNA, G. (1985). Novità sul culti di Pyrgi. *Rendiconti Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 77, pp. 57-88.
- CONDE, M. (2003). Escarabeos y amuletos procedentes de Cancho Roano. En CELESTINO, S. (ed.). *Los Materiales Arqueológicos 1. Cancho Roano VIII*, pp. 231-260. Badajoz.
- CORREA, J. A. (1989). Posibles antropónimos en las inscripciones en escritura del SO (o tartesia). *Veleia* 6, pp. 242-252.
- CORREA, J. A. (1993). El signario de Espanca (Castro Verde) y la escritura tartesia. En UNTERMANN, J., y VILLAR, F. (eds.). *Lengua y cultura en la Hispania prerromana. V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*, pp. 521-562. Salamanca.
- CRAKE, J. E. A. (1940). The annals of the pontifex Maximus. *Classical Philology* 35, pp. 375-386.
- CRISTOFANI, M. (1978). L'alfabeto etrusco. *Popoli e civiltà dell'Italia antica* 6, pp. 401-428. Roma.
- CRISTOFANI, M. (1991). *Introduzione allo studio dell'etrusco*. Florencia.
- DE SANCTIS, C. (1980). *Roma dalle origini alla monarchia. Storia dei romani, I*. Florencia.
- DEL PONTE, R. (1999). Aspetti del lessico pontificale: gli indigitamenta. *Ius Antiquum-Drevnee Pravo* 5, pp. 154-160.
- DELCOR, M. (1969). L'inscription phénicienne de la statuette d'Astarté conservée à Seville. *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph* 45, pp. 103-108.
- DENTZER, J.-M. (1982). *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (BEFAR 246)*. París.
- DÉTIENNE, M., y VERNANT, J.-P. (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. París.
- DUMÉZIL, G. (1977). *La religione romana arcaica*. Milán.
- EIBNER, A. (1986). Musikleben in der Hallstattzeit. *Musik in Antike und Neuzeit*, pp. 271-318. Fráncfort.



- ESCUADERO, J. A. (1986). *Curso de Historia del Derecho. Fuentes e instituciones político-administrativas*. Madrid.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (ed.) (2001). *Solino, Colecciones de hechos memorables o El erudito (Biblioteca Clásica Gredos 291)*. Madrid.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. M. (1996). Mitos y ritos de paso en la iconografía ibérica del poder: los relieves de Pozo Moro. *Tabona* 9, pp. 297-316.
- FUSTEL DE COULANGES, N. (1864). *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. París (trad. Barcelona, 1984).
- GARCÍA ALFONSO, E. (1999). Estudio de materiales orientalizantes del Museo Arqueológico de Granada. *Anuario Arqueológico de Andalucía 1994. Actividades de Urgencia*, pp. 179-184. Sevilla.
- GARCÍA ALONSO, J. L. (1996). Nombres griegos en -oussa en el Mediterráneo occidental. Análisis lingüístico e histórico. *Complutum* 7, pp. 105-124.
- GARCÍA BELLIDO, A. (1948). *Hispania græca*. Barcelona.
- GARCÍA GALLO, A. (1984). *Manual de Historia del Derecho Español. 1. El origen y la evolución del Derecho*. Madrid.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1979). Justino 44.4 y la historia de Tarteso. *Archivo Español de Arqueología* 52, pp. 111-130 (= GARCÍA MORENO, 2001: 19-40).
- GARCÍA MORENO, L. A. (1989). De onomástica hispánica: tartesios, túrdulos y turdetanos. *Homenaje a S. Montero (anejos de Gerión 2)*, pp. 289-294 (= GARCÍA MORENO, 2001: 41-47).
- GARCÍA MORENO, L. A. (2001). El mito de Gerión. Una nueva hipótesis de su origen a la manera de Sir James. En GARCÍA MORENO, L. A. *De Gerión a César. Estudios históricos y filológicos de la España indígena y romano-republicana*, pp. 41-48. Alcalá de Henares.
- GIRARD, P. F., y SENN, F. (1977). *Les lois des romains*. Nápoles.
- GRAN-AYMERICH, J. (1991). *Malaka phénicenne et punique*. París.
- GRAN-AYMERICH, J., y PUYTISON-LAGARCE, E. (1995). Recherches sur la période orientalisante en Étrurie et dans le Midi ibérique. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, pp. 569-604.
- HENZE, W. (1897). S. v. *Bocchus*. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, III, 1, p. 579, Stuttgart.
- HIBBS, V. A. (1979). A new view of two Carmona ivories. *Archäologischer Anzeiger*, pp. 458-480.
- HOLDER, A. (1894). *Alt-celtischer Sprachschatz* 1, p. 347, s. v. *bardos*. Leipzig.
- HOZ, J. de (1986). El desarrollo de la escritura y las lenguas de la zona meridional. En AUBET (1989: 523-587).
- HOZ, J. de (1989). The origin of the early Hispanic scripts. En BAURAIN, BONNET y KRINGS (1989: 669-682).
- HOZ, J. de (1995). Las sociedades celtibérica y lusitana y la escritura. *Archivo Español de Arqueología* 68, pp. 3-30.
- ISSERLING, B. S. J. (1991). The transfer of the alphabet to the Greeks. En BAURAIN, BONNET y KRINGS (1989: 283-291).
- JANNOT, J. R. (1987). *A la rencontre des étrusques*. Ouest-France. Rennes.
- JEFFERY, L. H. (1990). *The local scripts of archaic Greece*. Oxford.
- JIMÉNEZ ÁVILA, J. (2002). *La toreútica orientalizante en la Península Ibérica (Bibliotheca Archaeologica Hispana 16)*. Madrid.
- KOCH, M. (1984). *Tarschisch und Hispanien. Historisch-geographische und namenkundliche Untersuchungen zur phönikischen Kolonisation der Iberischen Halbinsel (Madriider Forschungen 14)*. Berlín (reed. Madrid, 2004).
- KORNEMANN, E. (1911). Die älteste Form der Pontificalannalen. *Klio* 11, pp. 245-257.
- KRUTA, V. (1992). *La Préhistoire de l'Europe. 6000-500 av. J.-C.* París.
- LE CLERC, J.-V. (1838). *Des journaux chez les romains. Recherches précédées d'un mémoire sur les Annales des Pontifes, et suivies de fragments des journaux de l'ancienne Rome*. París.
- LEJEUNE, M. (1983). Sur les abecédaires grecs archaïques. *Revue de Philologie* 57, pp. 7-12.
- LEJEUNE, M., y BRICQUEL, D. (1989). Lengue e scrittura. En AA VV. *Italia, omnium terrarum parens*, pp. 435-474. Milán.
- LENERZ-DE WILDE, M. (1991). *Iberia celtica*. Stuttgart.
- LO SCHIAVO, F.; MCNAMARA, E., y VAGNETTI, L. (1985). Late Cypriot imports to Italy and their influence on local bronzeworks. *Papers of the British School in Rome* 53, pp. 1-71.
- LÓPEZ PALOMO, L. A. (1981). Bronces y plata tartésicos de Alhonor y su hinterland. *Zephyrus* 32-33, pp. 245-263.
- LÓPEZ PARDO, F. (2004). Humanos en la mesa de los dioses: la escatología fenicia y los frisos de Pozo Moro. *El Mundo Funerario Tartésico*, pp. 495-538. Alicante.

- MALUQUER DE MOTES, J. (1970). *Tartessos. La ciudad sin historia*. Barcelona.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1981). El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz. *Andalucía y Extremadura 1*, pp. 225-409. Barcelona.
- MANGAS, J. (1977). Servidumbre comunitaria en la Bética prerromana. *Memorias de Historia Antigua 1*, pp. 151-161. Oviedo.
- MANGAS, J., y PLÁCIDO, D. (eds.) (1999). *La Península Ibérica prerromana de Éforo a Eustaquio*. Madrid.
- MARCO, F. (1987). El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar. *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*. Universidad de Zaragoza, pp. 731-759.
- MARTÍN DE LA CRUZ, J. C. (1987). *El Llanete de los Moros, Montoro, Córdoba*. Excavaciones Arqueológicas en España 151. Madrid.
- MARTOS, E. (1997). Hacia una geografía legendaria de la Península: de la Santa Compañía al Cazador Negro. En *Cuentos y leyendas de España y Portugal (Actas I Seminario Internacional de Cuentos y Leyendas de España y Portugal. Badajoz-Évora, 1996)*, pp. 101-114. Mérida.
- MAZZARINO, S. (1989). *Fra Oriente e Occidente*. Milano.
- MEDEROS, A. (1996). Representaciones de liras en las estelas decoradas del Bronce final de la Península Ibérica. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid 23*, pp. 114-1123.
- MEID, W. (1993). *Die erste Botorrita Inschrift. Interpretation eines Keltiberischen Sprachdenkmals*. Innsbruck.
- MILITELLO, E., y LA PIANA, S. (1969). Mineo (Catania). La necropoli detta del Molino della Badia: nuove tombe in contrada Madonna del Piano. *Notizie degli Scavi*, pp. 210-279.
- MOMIGLIANO, A. (1957). Perizonius, Niebuhr and the character of early Roman tradition. *Journal of Roman Studies 47*, pp. 104-114.
- MOMMSEN, T. (1895). *Iulii Solini collectanea rerum memorabilium*. Berlín.
- NEGUERUELA, I. (1990). *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- NICOLINI, G. (1990). *Techniques des ors antiques. La bijouterie ibérique du VII au VI siècle*. París.
- NIEBURG, B. G. (1969). Quellen der römischen Geschichte. En V. PÖSCHL (ed.), *Römische Geschichtsschreibung*, pp. 1-30. Darmstadt.
- NIEMEYER, H.-G. (1984). Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 31*, pp. 1-94.
- NIEMEYER, H. G., y SCHUBERT, H. (1975). *Trayamar. Die phönizischen Kammergräber und die Niederlassung an der Algarrobo-Mündung (Madrider Beiträge 4)*. Maguncia.
- NORDEN, E. (1939). *Aus altrömischen Priesterbüchern (Acta Regiæ Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 29)*. Londres (reed. Nueva York, 1975).
- NORDEN, E. (1986). *La prosa d'arte antica dal VI secolo a. C. all'età della Rinascenza*. Roma.
- O'BRYHIM, S. (1999). The *Cerastæ* and Phoenician human sacrifice on Cyprus. *Rivista di Studi Fenici 27*, pp. 3-20.
- O'CURRY, E. (1873). *On the manners and customs of the ancient Irish*. Dublin.
- OLMOS, R. (1996). Pozo Moro: ensayos de lectura de un programa escultórico en el temprano mundo ibérico. En OLMOS, R. (ed.), *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica*. pp. 99-114. Madrid.
- OLMSTED, G. S. (1988). Gaulish and Celtiberian poetic inscriptions. *The Mankind Quarterly 28*, pp. 339-387.
- OLMSTED, G. S. (1991). Gaulish, Celtiberian and Indoeuropean verse. *Journal of Indo-European Studies 19*, pp. 259-307.
- ORTEGA, J., y VALLE, M. del, (2004). El poblado de la Edad del Hierro del cerro de la Mesa (Alcolea del Tajo, Toledo). Primeros resultados. *Trabajos de Prehistoria 61 (1)*, pp. 175-195.
- PALLOTTINO, M. (1979). Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi. *Saggi di Antiquità II. Documenti per la storia della civiltà etrusca*. pp. 624-676. Roma.
- PÉREZ PRENDES, J. M. (1983). *Curso de Historia del Derecho Español*. Madrid.
- PERONI, R. (1983). L'Età del Ferro. En AA VV. *Preistoria del Caput Adriæ*, pp. 135-158. Trieste.
- PETTINATO, G. (1992). *La saga de Gilgamesh*. Milán.
- PIÉRART, M. (1989). Écriture et identité culturelle. Les cités du Péloponnèse nord-oriental. En BAURAIN, BONNET y KRINGS (1989: 565-575).
- POCETTI, P. (1999). Il metallo comme supporto di scrittura nell'Italia antica: aree, lingue e tipologie testuali. En *Pueblos, lenguas y escrituras de la Hispania prerromana (VII Coloquio sobre Lenguas y Escrituras Paleohispánicas. Zaragoza, 1997)*, pp. 545-561. Salamanca.
- PRIETO, I. (2000). El recorrido en torno a la sepultura turriforme de Pozo Moro y secuencia narrativa de

- sus relieves: algunas propuestas. *Espacio, Tiempo y Forma II* (13), pp. 325-356.
- PRITCHARD, J. B. (1973). *The ancient Near East. Text and pictures I*. Princeton.
- PUECH, E. (1977). L'inscription phénicienne du trône d'Astart à Seville. *Rivista di Studi Fenici* 5, pp. 85-92.
- QUILLARD, B. (1979). *Bijoux carthaginoises I. Les colliers (Aurifex 2, Publications d'Histoire de l'Art et d'Archéologie de l'Université catholique de Louvain XV)*. Lovaina la Nueva.
- RICCOBONO, S. (1941). *Fontes iuris Romani antejustiniani. Leges*. Florencia.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1976). *Los orígenes de la lírica griega*. Madrid.
- ROSTAGNI, A. (1964). *Letteratura Latina I*. Turín.
- RUIZ-GÁLVEZ, M. (1986). Navegación y comercio entre el Atlántico y el Mediterráneo a fines de la Edad del Bronce. *Trabajos de Prehistoria* 44, pp. 251-264.
- SCHOLZ, U. W. (1979). *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos (Bibliothek der Klassischen Altertumwissenschaften, NF 2/35)*. Heidelberg.
- SCHULTEN, A. (1945). *Tartessos 2*. Madrid.
- SERGENT, B. (1999). *Celtes et grecs. I. Le livre des héros*. París.
- SIEVERS, E. (1893). *Altgermanische Metrik*. Halle.
- SIEVERS, E. (1918). *Metrische Studien*. Leipzig.
- SILVA, A. Coelho Ferreira da, 1986). *A Cultura catreja no noroeste de Portugal*. Pazos de Ferreira.
- SORDI, M. (1969). *Diodori Siculi Bibliothecæ liber XVI*. Florencia.
- STROM, I. (1971). *Problems concerning the origin and early development of the Etruscan Orientalizing Style*. Odense.
- TEJERA, A. (1993). El mito de Habis: poder y sociedad en Tartessos. *Tabona* 8/2, pp. 553-561.
- THULIN, C. (1906). *Italische sakrale Poesie und Prosa*. Berlín.
- TORELLI, M. (1981). *Storia degli etrusci*. Roma / Bari.
- TORRES, M. (2002). *Tartessos (Biblioteca Archaeologica Hispana 14)*. Madrid.
- TORRES, M. (2004). Un fragmento de vaso ascoide nurágico del fondo de cabaña del Carambolo. *Complutum* 15, pp. 45-50.
- TSIRKIN, J. B. (1981). The labours, death and resurrection of Melqart as depicted on the gates of the Gades'Herakleion. *Rivista di Studi Fenici* 9, pp. 21-27.
- TZEDAKIS, J. (1970). Minoikos kitarodos. *Athens Annals of Archaeology* 3, pp. 111 y 112.
- UNTERMANN, J. (1990). La escritura tartesia entre griegos y fenicios, y lo que nos enseña el alfabeto de Espanca. *Arqueologia Hoje*. Faro.
- UNTERMANN, J. (1997). *Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften (Monumenta Linguarum Hispanicarum IV)*. Wiesbaden.
- VUILLEMONT, G. (1965). *Reconaisances aux écheles puniques d'Oranie*. París.
- WEGNER, M. (1963). *Musikinstrumente in Bildern Griechenland*. Leipzig.
- WEGNER, M. (1968). *Musik und Tanz*, en MATZ, F., y BUCHHOLZ, H. G. (eds.). *Archæologia Homerica U. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos*. Göttingen.
- ZANCANI-MONTUORO, P. (1976). Francavilla Marítima. *Atti e Memorie della Società Magna Grecia* 15-17, pp. 7 y ss.