

ESTUDIOS ORIENTALES

5-6

EL MUNDO PÚNICO

RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA Y CULTURA MATERIAL

Ed. A. González Blanco
G. Matilla Séiquer
A. Egea Vivancos



MURCIA
2001-2002

Índice

Presentación	15
ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO, GONZALO MATILLA SÉIQUER y ALEJANDRO EGEA VIVANCOS	
I. RELIGIÓN	
De los 1.000 y más dioses al Dios único. Cuantificación de los panteones orientales: de Egipto a Cartago	19
G. DEL OLMO LETE	
Una cuestión de vida o muerte. Baal de Ugarit y los dioses fenicios	33
P. XELLA	
Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica	47
M. G. AMADASI GUZZO	
Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici	55
S. RIBICHINI	
Los dioses de Aníbal	69
PEDRO BARCELÓ	
Un santuario rural en Baria (Villaricos-Almería)	77
J. L. LÓPEZ CASTRO	
Bes y Heracles. Estudio de una relación	91
D. GÓMEZ LUCAS	
La religión púnica en Iberia: lugares de culto	107
E. FERRER ALBELDA	
Tanit en las estrellas	119
R. MARLASCA	
II. CULTURA MATERIAL	
Urbanismo y población	
La ciudad de <i>Carteia</i> (San Roque, Cádiz) en época púnica	137
J. BLÁNQUEZ PÉREZ, L. ROLDÁN GÓMEZ y M. BENDALA GALÁN	
La influencia del mundo paleopúnico en la meseta oriental	157
J. A. ARENAS ESTEBAN	

- ¿Almacenes o centros redistribuidores de carácter sacro? Una reflexión en torno a un modelo arquitectónico tipificado en la protohistoria mediterránea 173
F. PRADOS MARTÍNEZ

Numismática

- Monedas púnicas de *Rus-Addir* (Melilla) 183
P. FERNÁNDEZ URIEL, F. LÓPEZ PARDO, R. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ,
S. BENGUIGUI LEVY
- Moneda púnica de plata en la colección *-Sánchez Jiménez-* del Museo de Albacete 195
M. A. CEBRIÁN SÁNCHEZ
- Monedas púnicas en la Región de Murcia: la significación de algunos contextos 199
G. MATILLA SÉIQUER y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Mundo funerario

- Ahorros para la otra vida. Una sepultura púnica conteniendo una hucha en la necrópolis del puig des Molins (Eivissa) y su contexto histórico 207
B. COSTA, J. H. FERNÁNDEZ y A. MEZQUIDA
- Usos del suelo en la necrópolis de Cádiz: el proceso de distribución del espacio extramuros de la ciudad 243
J. M^a MIRANDA ARIZ, M. P. PINEDA REINA y M. CALERO FRESNEDA
- La cerámica púnico-gaditana del s. III a.C. El uso de la vajilla en el ámbito funerario y ritual de la Necrópolis 267
A. M^a. NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS
- Los materiales no metálicos de los ajuares fenicios gaditanos 299
C. CARBALLO TORRES

Varia

- Cerámicas de cocina cartaginesas en contextos ibéricos de la costa catalana 305
D. ASENSIO I VILARÓ
- Observaciones en torno a los pebeteros en forma de cabeza femenina 319
M^a CRUZ MARÍN CEBALLOS
- Pervivencias iconográficas egipcias en las imágenes de damas sagradas del ámbito Fenicio-Púnico 337
M^a. J. LÓPEZ GRANDE y J. TRELLO ESPADA
- Sobre algunos elementos de culto orientales: columnas y capiteles 353
A. M^a JIMÉNEZ FLORES
- Los dragos de Cádiz y la *Falsa púrpura* de los fenicios 369
A. TEJERA GASPAR

III. FILOLOGÍA Y EPIGRAFÍA

El <i>Ugaritic Data Bank</i> (UDB) prototipo del <i>Corpus Inscriptionum Phoenicarum necnon Punicarum</i> (CIP)	379
J.L. CUNCHILLOS	
Ánforas y tablillas: el ánfora cananea y el <i>Kd</i> ugarítico	389
J. Á. ZAMORA	
Enculturación en el mundo neopúnico: traducción de la Biblia al neopúnico en los s. IV-V d.C.	409
S. FERNÁNDEZ ARDANAZ	

IV. HISTORIA

Reyes y sufetes: una etiología del poder político en las sociedades vetero-orientales	417
J. SANMARTÍN	
Continuidad y discontinuidad en la historia de Tiro y Sidón	425
J.-P. VITA	
Gastos de guerra y administración de bienes de dominio público en la gestión púnica en España	439
J. J. FERRER MAESTRO	

V. QART HADAST Y SU TERRITORIO CIRCUNDANTE

Mazarrón-2: el barco fenicio del siglo VII a.C. Campaña de noviembre-1999/marzo 2000 ..	453
I. NEGUERUELA, R. GONZÁLEZ, M. SAN CLAUDIO, Á. MÉNDEZ, M. PRESA y C. MARÍN	
Presencia fenicia en la transición Bronce Final Reciente - Hierro Antiguo en el entorno de la Rambla de las Moreras. Mazarrón (Murcia)	485
C. CORREA CIFUENTES	
Primeros niveles de ocupación en el solar de la muralla púnica de Cartagena	495
C. MARÍN BAÑO	
Marcas de alfarero púnicas procedentes de Cartagena y su entorno	501
J. A. BELMONTE MARÍN y PAOLO FILIGHEDDU	
Nuevas aportaciones sobre la planificación espacial de Cartagena a finales del siglo III a.C. y su trascendencia urbanística planteada durante los periodos tardorrepublicano e imperial	509
B. SOLER HUERTAS	
Abastecimiento y distribución urbana del agua en Qart-Hadast. La continuidad en época republicana	527
A. EGEA VIVANCOS	
Entalle bárquida de cornalina en las ruinas de Baria (Villaricos, Almería)	539
A. GONZÁLEZ BLANCO, P. A. LILLO CARPIO y J. A. MOLINA GÓMEZ	

VI. BIBLIOGRAFÍA

Selección bibliográfica sobre mundo fenicio y púnico 547
A. EGEA VIVANCOS

ALONSO GARCÍA, J. (1997). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2000). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2001). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2002). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2003). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2004). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2005). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2006). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2007). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2008). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2009). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2010). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2011). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2012). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2013). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2014). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2015). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2016). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2017). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2018). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2019). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2020). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2021). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2022). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2023). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2024). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO GARCÍA, J. (2025). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

Pervivencias iconográficas egipcias en las imágenes de damas sagradas del ámbito Fenicio-Púnico

MARÍA J. LÓPEZ GRANDE

UAM. DPTO. PREHISTORIA Y ARQUEOLOGÍA

JESÚS TRELLO ESPADA

UAM. DPTO. ECONOMÍA Y HACIENDA PÚBLICA

INTERNATIONAL ASSOCIATION OF EGYPTOLOGISTS

RESUMEN

Las imágenes femeninas de carácter sagrado ocuparon un importante lugar en el repertorio iconográfico de procedencia egipcia y próximo oriental que en el I Milenio a.C. circulaba por el Mediterráneo, como consecuencia de la actividad colonizadora y comercial de semitas y griegos. La iconografía de muchas de aquellas imágenes aparece notablemente afectada por la estética egipcia, pudiéndose reconocer en muchos casos atributos iconográficos que sugieren

una identificación precisa para algunas figuras. Centraremos nuestro estudio en ejemplos concretos de este tipo de representaciones procedentes del ámbito fenicio-púnico, analizando el detalle iconográfico de las alas que complementa la iconografía de algunas imágenes femeninas.

PALABRAS CLAVE

Religión egipcia. Religión púnica. Mundo funerario. Arte. Iconografía. Colonizaciones. Isis. Tanit.

I. Imágenes femeninas aladas en la iconografía egipcia y próximo oriental

La iconografía de los seres alados en los ámbitos egipcio y próximo oriental se remonta a momentos muy tempranos de las civilizaciones en ellos desarrolladas¹. Si acotamos nuestra búsqueda a las figuras antropomorfas constatamos que en el repertorio iconográfico egipcio y fenicio-púnico las figuras aladas de aspecto humano suelen ser femeninas, destacando las representaciones de las diosas egipcias Isis y Neftis como las más habituales, si bien las representaciones de las diosas Maat y Nut son también numerosas². Las figuras antropomorfas masculinas aladas están también presentes en el citado repertorio iconográfico si bien son menos numerosas que las femeninas³. Estas últimas se hacen frecuentes en Egipto a partir de la segunda mitad del segundo milenio a.C. siendo tema iconográfico dotado sin duda de gran simbolismo.

El atributo iconográfico de las alas aporta a cualquier figura antropomorfa una dimensión especial que la sitúa en un plano conceptualmente superior al de la simple representación humana. Las alas son un atributo sagrado, una prerrogativa de ciertos seres que sobrepasan la condición humana y que pertenecen sin duda al ámbito de lo divino. Dotados de alas dichos seres disfrutaban de la capacidad de volar, capacidad que en muchos casos pudo estar unida a la facultad de tránsito entre la esfera de lo divino, a la que dichos seres pertenecían, y la esfera humana, a la que tal vez en el pensamiento del hombre antiguo, los seres alados podían acceder. Llegados al ámbito humano los seres alados podían ofrecer su protección a los simples mortales y quizá transportarlos al ámbito celeste, una vez concluida la vida terrenal. De este modo, además de la capacidad de volar, las alas extendidas de los seres divinos ofrecían protección mientras que su

movimiento proporcionaba el aliento de vida preciso para una nueva existencia, más allá de la muerte. Este último aspecto está bien recogido en el pensamiento egipcio y remite directamente a la diosa Isis, quien con el aleteo de sus alas hizo posible la regeneración de su esposo Osiris, asesinado por Seth. La diosa provocó con su aleteo el hábito de vida y Osiris renació a una nueva existencia eterna en el Más Allá.

La justificación de la imagen alada de las diosas Isis y Neftis parece encontrarse en la identificación de ambas con dos milanos, aves que emiten agudos chillidos susceptibles de ser asimilados a los lamentos de las plañideras en los funerales egipcios. De hecho, las divinas hermanas Isis y Neftis, lloraron la muerte de Osiris mientras buscaban los fragmentos de su destrozado cuerpo a lo largo del Valle del Nilo⁴. En ocasiones la iconografía egipcia llega a ofrecer imágenes de ambas diosas bajo la forma de milanos (fig. 1a y b)⁵ mientras que los textos aluden a dicha identificación en reiteradas ocasiones⁶.

Desde mediados del segundo Milenio a.C., resultan especialmente elocuentes en el repertorio iconográfico del antiguo Egipto las imágenes de diosas aladas. Superpuestas a los brazos de las diosas, las alas suelen quedar asidas a ellos mediante brazaletes y pulseras. En ocasiones el cuidado en la ejecución de la iconografía egipcia ofrece detalles significativos: la diosa alada sostiene sus propias alas mediante asideros que empuña con sus propias manos⁷. El detalle parece expresar que la diosa puede extender las alas y provocar con ellas la viveza del aleteo divino, o extenderlas como cobertores de protección, a modo de escudo; puede igualmente desprenderse de ellas y atender otros cometidos⁸.

El carácter protector que confieren las alas es en ocasiones, en las representaciones tipo aptera de las diosas, recordado por su indumentaria, un vestido plisado formado por las alas replegadas sobre el cuerpo de la divina dama (fig. 2)⁹. El vestido plisado, de alas plegadas, prenda de delicada belleza, es llevado en ocasiones por mujeres egipcias de condición social relevante y vinculadas al ámbito de lo divino. Las reinas egipcias son un claro ejemplo de mujeres de condición sagrada en el ámbito egipcio; eran las

depositorias y transmisoras de la realeza, institución fundamental en la sociedad faraónica encarnada en la personal del faraón¹⁰. Como damas sagradas que eran, las reinas vestían el traje alado, complementado en muchas representaciones con el tocado del buitre explayado, atributo que compartía con la diosa Mut¹¹, y que indicaba su condición de madres.

La prenda de alas plegadas fue también la indumentaria habitual de otras mujeres sagradas de la sociedad faraónica, las Divinas Adoratrices, sacerdotisas consagradas a una función cosmogónica que consistía en garantizar la armonía de la creación mediante su unión con el dios¹². La institución de las Divinas Adoratrices ve aumentadas sus prerrogativas en el Tercer Período Intermedio (1069-656 a.C.)¹³, periodo en el que aquellas mujeres gozaron de la casi totalidad de los derechos de la realeza. Una de ellas fue Karomama, dama sagrada de la XXII dinastía, la llamada dinastía libia ya que el linaje de los monarcas que a ella pertenecieron procedía de las tierras situadas allende la frontera occidental del país del Nilo¹⁴. La indumentaria de la dama sagrada Karomama (fig. 3)¹⁵, un hermoso vestido de alas plegadas, igual al de las diosas y reinas, alude sin duda a su condición superior a la sencillamente humana.

II. Imágenes de damas aladas del ámbito fenicio-púnico

El atributo iconográfico de las alas de las figuras femeninas del ámbito Mediterráneo del primer milenio a.C., deriva sin duda de modelos egipcios asimilados por la iconografía próximo oriental y púnica. Las alas son un atributo iconográfico característico de diosas tan emblemáticas en Egipto como Isis, Neftis, Maat, Nut y Mut. Sus imágenes pueden representarse con o sin alas, pero vinculadas al ámbito funerario, suelen aparecer provistas de ellas.

La imagen alada de la pareja divina Isis-Neftis, trascendió fuera de las tierras del Nilo. Su representación es frecuente en el ámbito fenicio, en detalles ornamentales de piezas suntuarias, asociadas en muchos casos a ambientes funerarios. Un pareja divina similar a la de Isis y Neftis adorna dos plaquitas ebúmeas, de ejecución algo tosca, conservadas en el Landesmuseum de



Figura 1.a. La diosa Isis en forma de milana sobre el cuerpo de Osiris. Detalle de una escultura de Baja Época hallada en la llamada Tumba de Osiris en Ahidos. Museo Egipcio de El Cairo, JE-32090. (Foto: Jesús Trella).



Figura 1.b. Isis, representada como milana, siendo fecundada por Osiris. El nombre de la diosa, en escritura jeroglífica, aparece delante del ave. Bajorrelieve del templo de Seti I en Ahidos. (Foto: Jesús Trella).



Figura 2. Una diosa ataviada con el vestido de alas plegadas amamanta al faraón Seti I. Bajorrelieve del Templo de Seti I en Abidos. ANEP 422.



Figura 3. Escultura de la divina adoratriz Karomama. Bronce con incrustaciones de oro y plata. Museo del Louvre (París), N^o Inv. 500.

Karlsruhe (Alemania). Las piezas proceden de Arslan Tas y se datan en el siglo VIII a.C.¹⁶ En ambas las diosas aparecen erguidas y afrontadas, extendiendo sus brazos alados (figs. 4 y 5). Las dos plaquitas parecen haberse complementado con una más, hoy perdida, que se situaría entre ambas, flanqueada por las diosas aladas. Sin duda esa parte perdida completaba el árbol de la vida que puede apreciarse de forma fragmentaria en las placas conservadas y que era sin duda objeto de protección de las divinidades. Las diosas aparecen vestidas y ornamentadas de acuerdo a la estética egipcia, con detalles iconográficos tan característicos como la doble corona, los vestidos rectos y ceñidos, las pelucas tripartitas y la cola de toro o león, propia de iconografías masculinas¹⁷. Se aprecia cierta yuxtaposición de atributos iconográficos diversos, todos ellos de procedencia egipcia adaptados a las imágenes femeninas. No hay ninguna inscripción que ofrezca el nombre de las diosas, pero es difícil no suponer que su representación

alude a las hermanas divinas, las protectoras aladas de origen egipcio¹⁸.

El tema iconográfico de las diosas aladas, de clara inspiración egipcia, perdura en el tiempo asociándose a elementos figurativos de tradición diversa. Lo encontramos por ejemplo en una curiosa representación procedente de la tumba 79 de Salamina (Chipre) que se conserva en el Museo de Chipre. Se trata de un bronce datado en el siglo VII a.C.¹⁹ en el que se ha representado una diosa alada que mira de frente, situada sobre dos leones²⁰. Sobre la cabeza de la diosa se ha representado una cabecita femenina, de rasgos hathóricos, de la que surgen sendas alas explayadas que parecen proteger a la divinidad de los leones. Es ésta sin duda una representación que se aleja sensiblemente del modelo de las diosas aladas afrontadas, tratándose probablemente de una reelaboración del antiguo tema iconográfico de las diosas aladas de carácter protector.

En su versión tradicional o canónica, la representación iconográfica de las diosas aladas per-



Figuras 4-5. Diosas aladas sobre placas de marfil procedentes de Arslan Tas. Landesmuseum de Karlsruhe (Alemania), N.º. inventario 72/39 y 72/40.

vivió como motivo ornamental de diversos elementos propios del ajuar funerario. Su uso sin duda trascendía la simple ornamentación, siendo una referencia clara a la protección que ofrecían las diosas aladas. Aparece representado en un peine cartagino, también de marfil, que aún conserva restos de la policromía verde que en la antigüedad lo recubrió. El objeto, datado hacia el siglo VI a.C., presenta una hilera de dientes y las dos caras de su apéndice superior decoradas, una de ellas con un zuriga sobre una boga, y la contraria con el león de las diosas aladas afrontadas, extendiendo sus alas sobre una embarcación de aspecto nilótico (Fig. 6)².

Otros interesantes soportes para la imagen de las diosas aladas lo constituyen la base de los escarabajos y escaraboides, objetos de carácter apotropaico de origen genuinamente egipcio, pero ampliamente utilizados como elementos de protección en diversos ámbitos del Mediterráneo antiguo³. La iconografía de la diosa que extiende sus alas sobre el ser al que ofrece su protección, es en algunas ocasiones incluida en la base de esos objetos. Las alas extendidas se adaptan a las dimensiones y forma del soporte sobre el que la imagen es representada, apareciendo una de ellas hacia arriba y la otra hacia

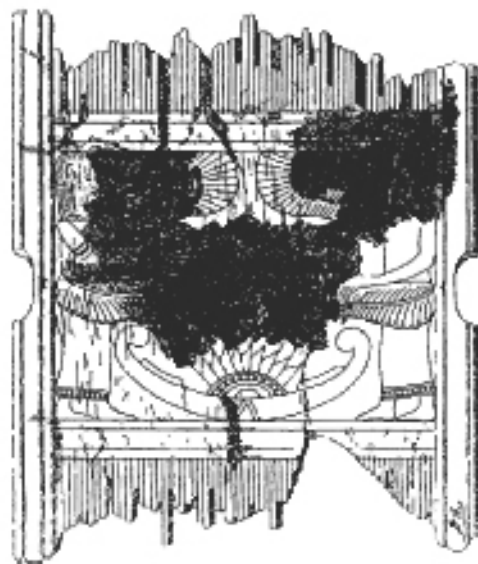


Figura 6. Decoración incisa en peine de marfil procedente de Cartago. *Catalogue de Musée Antiquaire Supplément t. Paris 1910, Pl. CVI, 1.*

abajo, en forma oblicua, frente al ser protegido²³. En los ejemplares citados la diosa protege a Horus en una evocación clara de la faceta de Isis en su papel de madre. Pero la diosa también aparece, en el mismo tipo de soporte, un escarabeo datado entre los siglos VI-IV a.C. procedente de la necrópolis de Puig des Molins, extendiendo sus alas protectoras sobre el difunto Osiris²⁴. La actitud de la diosa asociada a la identidad del protegido en esta escena evocan la antigua tradición egipcia en la que se relata cómo Isis, mediante el hálito divino provocado por su aleteo, devolvió la vida a su difunto esposo (fig. 7).

Otros pequeños amuletos sirvieron también de soporte a las imágenes de las damas sagradas. En concreto nos referiremos a un tipo de compleja iconografía denominado “amuleto de tipo enano pateco panteo”. Además de la imagen del enano que les da su nombre genérico, estos amuletos reúnen otras imágenes sagradas entre las que suele encontrarse una diosa con las alas ligeramente desplegadas detrás de sus brazos entreabiertos (fig. 8). La diosa suele ubicarse en la

parte posterior de la representación del pateco a veces sustituida por la imagen del propio pateco que aparece duplicada. La parte superior del amuleto está ocupada por el escarabajo sagrado, y todo el conjunto se apoya sobre uno o más cocodrilos. El sentido profiláctico de estos objetos no se discute y su evocación a las creencias de las gentes del Nilo son claras en su iconografía. El conjunto recuerda sin duda a las llamadas “estelas de Horus sobre los cocodrilos”, documentos que avalan la faceta protectora de Horus, hijo de Isis, como dios protector frente a las alimañas. El joven Horus incorpora en Egipto esta faceta a sus prerrogativas en un momento avanzado del TPI, heredadas a su vez de los dioses Horon y Shed que desde momentos más antiguos venían ejerciéndola²⁵. La función protectora de aquellas estelas parece resumirse en un nuevo producto egipcio, los amuletos de tipo “pateco panteo”, que en el primer milenio resultan frecuentes en enterramientos de ámbito púnico²⁶.



Figura 7. Escarabeo de jaspado verde procedente de Ibiza. N° Inv. MAI-3811.

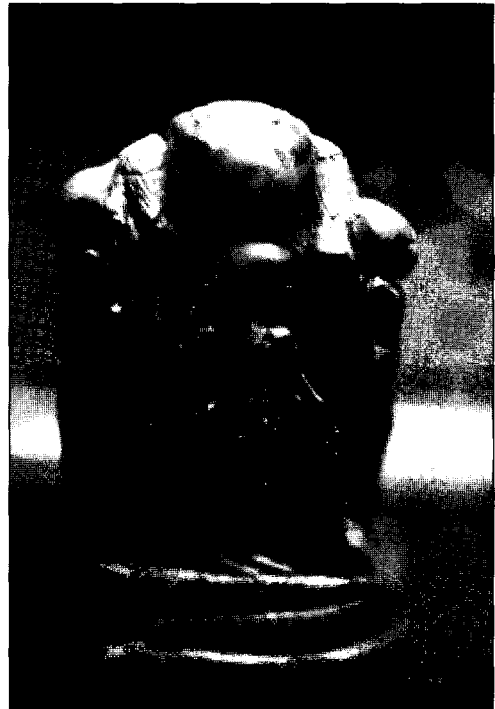


Figura 8. Diosa alada en la parte posterior de un amuleto pateco-panteo. Kestner-Museum Hannover (Alemania).

Las imágenes de diosas aladas y de damas con el vestido plisado de alas plegadas, se incluye en ocasiones en la decoración de la navajas de afeitar votivas, elementos frecuentes en el ámbito funerario cartaginés. Esos objetos tuvieron una clara finalidad ritual: purificar, eliminar las impurezas del difunto, entre las que figuraba el vello²⁷. Las damas aladas, pteróforas²⁸ o apteras²⁹, participan en la decoración de algunas de las citadas navajas, constituyendo un elegante motivo ornamental dotado además de una elevada carga simbólica y ritual referida a la vida de ultratumba. De acuerdo a criterios iconográficos, la identidad de las damas sagradas representadas en estos objetos que corresponden ya a una cronología bastante avanzada del I Milenio a.C. (c. siglo II) no es fácil de establecer. En una de ellas, Ca 90, la imagen de la diosa alada, en la que cabría buscar la representación de Isis o Neftis, aparece acompañada de un elemento iconográfico que no es propio de ninguna de las diosas egipcias y sí lo es de la cartaginesa Tanit, el signo esquemático de su representación. ¿Estamos en este caso ante la representación de dos diosas, la imagen alada, Isis o Neftis, y la diosa Tanit manifestada en el símbolo que la representa? o, ¿la diosa alada es la propia Tanit como lo indica el símbolo que acompaña a la figura divina?

La imagen alada es sin duda una pervivencia de aquellas que originariamente en Egipto y más tarde en el ámbito fenicio, habían representado a diosas vinculadas de forma muy directa con el tema de la regeneración después de la muerte. Las más significativas en ese sentido habían sido Isis y Neftis que, de acuerdo a la mentalidad egipcia, procuraban el bienestar del difunto en el Más Allá. Eran las protectoras más eficaces incluso en las condiciones más adversas y una de ellas, Isis, otorgaba al difunto el nuevo aliento de vida mediante el movimiento de sus alas.

Para las imágenes de las diosas que aparecen sobre las navajas se ha considerado también un posible sentido psicopompo ya que en ocasiones en el mismo objeto aparece representado el símbolo del caduceo, símbolo propio de la iconografía griega en donde es atributo de Hermes, un dios psicopompo³⁰.

III. Identidad de las damas sagradas

III.1. Isis y Neftis, diosas de antigua tradición

Como vemos, son muchos los datos de carácter iconográfico que permiten afirmar que la imagen egipcia de las diosas protectoras aladas perduró en el tiempo, tanto en el ámbito egipcio como fuera de él. La finalidad protectora de las diosas aladas es clara así como su vinculación con el mundo funerario. Cabe ahora preguntarse si su identidad también se conservaba intacta, o si con el devenir de los siglos, y como consecuencia de los distintos ámbitos culturales en los que sus imágenes se mantuvieron en uso, su identidad original pudo alterarse o, incluso, si las imágenes aladas, con el tiempo estereotipadas, sirvieron de soporte para la representación de diversas identidades divinas que procuraban, como las diosas egipcias, el bienestar de los fallecidos.

La mayor dificultad para hallar respuesta a estas preguntas radica en la ausencia de epígrafes inscritos junto a las imágenes, inscripciones que de haber existido, habrían permitido la identificación precisa de las damas representadas. Una dificultad añadida se desprende del hecho de que el universo religioso en el que se inscriben las imágenes tratadas era sumamente plural en el entorno mediterráneo del primer milenio a.C. El tema iconográfico de las diosas aladas fue ampliamente utilizado en los ámbitos egipcio, fenicio y púnico-cartaginés, si bien también hay que relacionar con dichas imágenes y con su correspondiente interpretación otros entornos culturales que se vieron, en el primer milenio a.C., afectados por la presencia colonizadora o comercial semita; entre otros, amplias regiones de la Península Ibérica.

Contamos con algunos datos textuales que nos permiten conocer que la identificación casual o intencionada de diosas auténticamente egipcias con otras del ámbito cananeo se dio en el primer Milenio a.C. en el propio Egipto. Dicha identificación fue la consecuencia lógica de la convivencia de egipcios y fenicios en Menfis, bien acreditada tanto por las fuentes arqueológicas³¹ como por las textuales³². A pesar de ello muchas veces no nos resulta posible establecer la identidad de una imagen divina femenina de aspecto egipcio ya que muchas diosas responden a una

iconografía muy similar. Suele identificarse en tales imágenes a las diosas egipcias que gozaron de mayor popularidad, Isis y Neftis. Sabemos que esas dos diosas egipcias gozaron de la prerrogativa de 'aladas' y que el culto a ambas, aunque sobre todo a Isis, sobrepasó los márgenes de la tierra de Nilo³³. El culto a esas deidades de procedencia egipcia alcanzó distintos puntos del ámbito mediterráneo en donde pervivió coexistiendo junto a otras deidades.

III.2. Tanit: el concepto divino renovado

Junto a las diosas aladas de tradición antigua surge, en el I Milenio a.C. una nueva entidad divina de carácter femenino que entendemos como una derivación de conceptos anteriores. Las viejas deidades aparecen ahora renovadas en la personalidad de la nueva diosa, Tanit, que participa de prerrogativas propias de las antiguas diosas egipcias así como de otras competencias de divinidades del Próximo Oriente Asiático como Astarté³⁴, más otras cualidades al parecer genuinamente suyas. A partir de los datos hasta ahora conocidos, Tanit es una diosa de definición poco precisa. Se la asociada a otras deidades femeninas como Astarté de la que en muchas ocasiones parece su propia derivación. Es una nueva entidad divina destinada a cubrir la emoción espiritual de los hombres y mujeres contemporáneos del momento en el que surgió su culto. Conocemos el teónimo de Tanit desde mediados del siglo VIII a.C. en el Próximo Oriente Asiático, si bien hasta finales del siglo V o comienzos del IV a.C. no tenemos noticias del mismo en Cartago³⁵.

En muchas ocasiones Tanit es representada por un símbolo, el llamado "signo de Tanit", reconocido como el símbolo de su culto. La imagen de dicho signo, limitada a un triángulo equilátero sobre cuyo vértice superior descansa un trazo transversal que puede tener unas extremidades indicadas, y rematado por un círculo³⁶, puede interpretarse como la representación esquemática de una figura, quizá la de la propia diosa. El uso de ese esquemático símbolo para evocar su imagen pudo favorecer interpretaciones diversas acerca del carácter y las competencias de la diosa. La simplicidad del signo quizá facilitara la identificación de Tanit con imágenes

femeninas diversas, tal vez en función de las prerrogativas que tuviera que cumplir la diosa de acuerdo a las expectativas del solicitante³⁷. Tanit era evocada por un esquemático signo; a pesar de ello, cuando fuera conveniente, la diosa podía utilizar una iconografía que en origen hubiera sido propia de otra divinidad. De esa manera, Tanit puede aparecer bajo formas aladas, como en las imágenes de Es Cuieram, sin que ello quiera decir que por definición Tanit es una diosa alada o que todas las imágenes aladas hayan de corresponder a Tanit.

IV. Pervivencia de antiguos modelos iconográficos egipcios en el ámbito púnico

La influencia de algunos modelos iconográficos de procedencia egipcia es muy clara en algunas imágenes del ámbito púnico-cartaginés. Esa similitud iconográfica puede derivar de la propia tradición fenicia en la que las imágenes egipcias y de tipo egipcio no eran extrañas, pero también hemos de considerar las relaciones directas entre cartagineses y egipcios, así como la posible tradición egiptizante del sustrato norteafricano en el que Cartago surge.

La navegación marítima que permitió la colonización semita en el Mediterráneo favoreció la movilidad y difusión de imágenes de divinidades egipcias y próximo orientales. Sin embargo al referirnos a Cartago hemos de considerar otra vía de comunicación hasta ahora menos explorada, pero no menos interesante. Nos referimos a la vía terrestre por la llanura litoral norteafricana. Esa llanura, a pesar de estar sometida al proceso de desertización predominante en el territorio en el que se enclava, gozaba en la antigüedad, gracias a la proximidad del mar, de cierto grado de humedad que la hacía transitable. Ramsés II (1279-1213 a.C.) construyó a lo largo de la ella una cadena de fortificaciones que sugieren el deseo de controlar política y militarmente esa franja costera que tal vez resultaba un lugar estratégico para los nómadas del desierto occidental que amenazaban Egipto³⁸. Las fortificaciones de Ramsés II se alejaron bastante de la zona habitada por los egipcios, estando la de Zawiyet Umm el-Rakham (Marsha Matruh), a unos 340 kilómetros al oeste de la actual Alejandría³⁹.

Herodoto (II,32,4) relata que la costa septentrional de Libia, desde Egipto hasta el cabo Solunte⁴⁰, estaba poblada en toda su extensión por diversos pueblos de libios, además de existir en la zona establecimientos griegos y fenicios. En ese territorio, en la zona próxima a la costa, al oeste de Egipto, el mismo autor (IV,191,193) sitúa a los *maxes* (o maxitanos), grupos libios que pudieron ser descendientes de los *meshwesh* mencionados en las fuentes egipcias.

En época ptolemaica la llanura litoral también fue de nuevo utilizada con fines militares. Sin duda en aquellas tierras áridas pero en menor grado que el resto del desierto que se extiende al sur, la población nómada no faltaría. Por ella deambularían las tribus nómadas citadas por las fuentes egipcias, de los *rebu* (=libu) y de los *meshwesh*, éstos últimos quizá predecesores de los *maxes* citados por Herodoto (IV, 191,193)⁴¹. Suele admitirse que el vocablo egipcio *rebu* haya sido la fuente a partir de la cual, y a través de los griegos, se formara el nombre de Libia con el que hoy conocemos al país africano de dicho nombre⁴².

Los nómadas del desierto occidental habían supuesto una fuente importante de problemas para Egipto en época faraónica ya que ansiaba establecerse en las fértiles tierras egipcias⁴³. Poco a poco las gentes occidentales fueron penetrando en el país del Nilo y haciéndose poderosas hasta que hacia el año 950 a.C. un gran jefe de los *meshwes*, Sheshonq (Sheshonq I, 945-924 a.C.), fue reconocido faraón en Tebas. Con su proclamación como monarca se inició en Egipto la llamada “Época Libia” que abarca las dinastías XXII y XXIII y que queda enmarcada, junto a las dinastías XXI, XXIV y XXV, en el TPI. Dicho periodo es relativamente confuso, como otros de la historia de Egipto, dado que las dinastías no se suceden unas a otras, sino que se solapan o superponen enteramente, como ocurre con las dinastías XXII, XXIII y XXIV⁴⁴. La “Época Libia” supone el ejercicio del poder por parte de faraones de ascendencia occidental. Se trata de un interesante periodo en el que actualmente se trabaja con datos novedosos, muchos de ellos procedentes de excavaciones arqueológicas en curso⁴⁵.

La existencia de una dinastía libia hubo de tener alguna repercusión en lo que respecta a la transmisión cultural entre Egipto y las tierras norteafricanas situadas junto a su frontera occidental. En aquel territorio vivían gentes de la misma etnia que los gobernantes egipcios. Conceptos y manifestaciones plásticas de procedencia egipcia, hubieron de tener una vía fácil de acceso por la ruta terrestre, desde las fértiles tierras del oeste del Valle del Nilo y del Delta, y desde la región del Fayum hacia el territorio que no mucho después ocupó Cartago.

Observaciones de carácter iconográfico muestran una importante influencia de la estética egipcia en algunos elementos de la cultura material cartaginesa. Esa influencia pudo deberse a contactos terrestres, si bien los contactos por mar con las ciudades fenicias del levante Mediterráneo y con la isla de Chipre, territorios en los que abundaba la cultura material egipciante, están bien documentados.

Entre los elementos cartagineses afectados por la estética egipcia, destaca sin duda la parte superior externa de la tapa de un sarcófago de mármol blanco que presenta la imagen esculpida en altorrelieve muy acusado de una dama yacente. Dicha tapa y el sarcófago que cubría⁴⁶, se exhiben actualmente en el Museo de Cartago (fig. 9)⁴⁷. Fueron hallados en 1902 en una cámara funeraria de la necrópolis de Santa Mónica, en la que había otro sarcófago de dimensiones similares, con una tapa en la que había sido esculpida una figura masculina⁴⁸. Las figuras de las tapas de ambos sarcófagos estaban decoradas con policromía que en la actualidad está prácticamente perdida⁴⁹. Estas piezas, de extraordinario valor artístico, se datan en torno a los siglos IV-III a.C. El sarcófago de la dama había sido profanado antes de que la cámara que lo albergaba fuera descubierta por R.P. Delattre. Presenta en la parte superior derecha de la tapa, cerca de la cabeza de la dama, un gran agujero. Los violadores respetaron totalmente la imagen, por lo que hay que suponer que el motivo de la violación fue exclusivamente el robo del ajuar que supuestamente pudo acompañar al cadáver que allí reposara.

La imagen de la dama está muy afectada por la estética egipcia⁵⁰. Se trata de una mujer joven,

de armoniosas proporciones. El rostro muestra una pronunciada influencia helenística en su ejecución. Es ligeramente alargado, pero las mejillas aparecen sensiblemente rellenas, reflejando una hermosura en plenitud. La nariz es pronunciada y angulosa, formando una T bajo una línea de cejas horizontales. Los ojos son grandes y ovalados, de mirada firme. Sus labios son carnosos y están entreabiertos y su barbilla ligeramente acusada (fig. 11).

Viste un elegante vestido, que consiste básicamente en una larga túnica rosada que llega hasta los pies (fig. 9). Por encima de los senos dos broches retienen la túnica que se desliza sobre su cuerpo formando graciosos pliegues simétricos a derecha e izquierda. Los pliegues se extienden también sobre los brazos hasta la altura de los codos. Desde los hombros y hasta la altura de los senos aparecen escalonados, a modo de esclavinas, tres grandes bandas de tela. La del centro es de color rojo y las otras dos azules, todas ellas ribeteadas de dorado (fig. 10).

Recoge su cabellera un tocado de tela similar al *nemes* de los antiguos egipcios, rematado en el centro de la parte superior con la cabeza de un buitre que se yergue sobre la frente de la joven. Es el mismo tocado que en Egipto es propio de la diosa Mut y de las reinas madres. La dama de Cartago complementa su tocado con un pequeño *polos*. Bajo el *nemes*, orlando la frente de oreja a oreja, discurre una sucesión de pequeños adornos, semejantes a pequeños nidos de abejas dorados.

El cuello está ornado con un collar doble de perlas doradas.

El brazo derecho está extendido a lo largo del costado, sujetando en la mano una paloma (fig. 12). El brazo izquierdo, extendido también a lo largo del costado, se dobla en ángulo recto a la altura del codo, soportando en la mano un pebetero.

A la altura de la cintura dos amplias alas de color azul oscuro se pliegan en diagonal sobre las piernas y cruzando y arrojando las caderas por delante, llegan hasta el suelo (fig. 13). Los extremos de las alas forman un armonioso espacio triangular que deja al descubierto los pliegues finales de la túnica y los dos pies. Estos se encuentran muy próximos entre sí y calzados

con sandalias que reposan sobre un zócalo de unos 11 cms. de altura (fig. 14).

El dibujo de las plumas de las alas está realizado no solamente por las incisiones del escultor en la piedra, sino también por trazos de pintura roja en las plumas pequeñas, y dorados en las líneas que conforman las plumas largas que, en diagonal, alcanzan desde la cintura hasta los pies.

La indumentaria que luce esta dama es el vestido de alas cruzadas propio de las damas sagradas del antiguo Egipto. Encontramos para él un interesante paralelo de la divina adoratriz Karomama, la dama sagrada de la XXII dinastía, la dinastía libia que gobernó Egipto entre los años 950-715 a.C. La imagen que conocemos de Karomama (fig. 3) es una estatuilla de 59 cm. de altura que se conserva en el Museo de Louvre⁵¹, en la que encontramos otros interesantes detalles ornamentales que coinciden con los que adornan a la dama de Cartago: el polos, los collares y la esclavina que cubre los brazos hasta los codos.

Sin duda la imagen de Cartago representa a una dama sagrada o divina vinculada en alguna medida con la antigua tradición egipcia. Su indumentaria es propiamente egipcia y de una gran tradición: el vestido de alas plegadas, complemento habitual en Egipto de las diosas protectoras de los difuntos, al menos desde la segunda mitad del II Milenio a.C. No se trata de un vestido de creación cartaginesa como apuntara C. Picard⁵², ni de un elemento egipcio de época persa como señalara Hölbl⁵³. Muy al contrario es un atributo claro de las damas sagradas egipcias, y de las diosas de carácter regenerativo como Isis, Neftis, Maat, Nut y Mut que ofrecen la eternidad a los fallecidos. También es atributo claro de otras damas del ámbito sagrado egipcio como las divinas adoratrices, las sacerdotisas que hacen posible la armonía cósmica. En este sentido hemos de recordar otro interesante pasaje de Herodoto (II,54-56) que nos hace llegar a una dama sagrada a territorio libio. Narra el historiador griego que ha conocido un relato de los sacerdotes egipcios de Tebas que narra lo siguiente: dos mujeres consagradas a la divinidad —dos damas sagradas egipcias, probablemente Divinas Adoratrices de Amón, aquellas

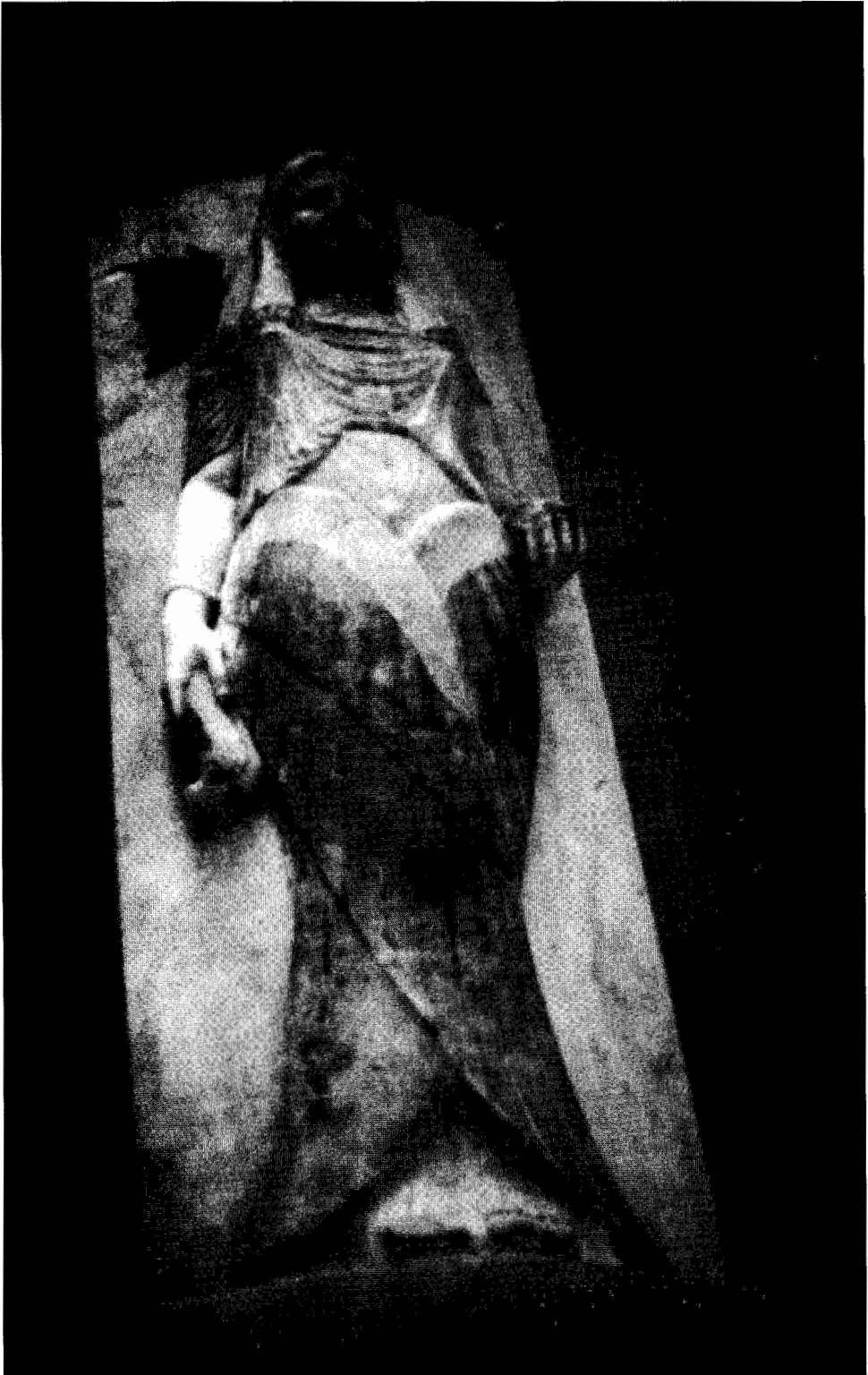


Figura 9. Sarcófago de mármol. Museo de Cartago. (Foto: Jesús Trello).

que lucían el vestido de alas plegadas— fueron raptadas de Tebas por los feucios. Una fue vendida en Libia y la otra en territorio griego. Según Herodoto estas mujeres fueron las primeras que fundaron los oráculos en aquellos pueblos, el de Dodona, el más antiguo de los oráculos griegos y el de Siwah, el más importante de Libia. En el de Dodona las profetisas contaron a Herodoto su versión de la historia. Según ellas, dos palomas emprendieron el vuelo en Tebas, Egipto. Una llegó al lugar en donde desde entonces se le veneraba su santuario y oráculo; la otra a Libia, donde se creó el oráculo de Amón. De todo ello Herodoto saca sus propias conclusiones. El historiador creyó que en realidad los feucios habían raptado a las damas sagradas, que fueron vendidas una en Grecia y la otra en Libia. Herodoto creyó que las mujeres fueron llamadas palomas por los de Dodona, “en razón de que emiten sonidos semejantes a los de las aves” (II,54,1-3). Sin duda el relato trae a colación el

vestido de alas plegadas, propio de las damas sagradas egipcias, condición que se da para las mujeres de, relato. Evoca además la denominación de Isis y Nefitís como *mitlax*, precisamente por los sonidos que emitían, similares a los de las aves, mientras procuraban la regeneración del fallecido Osiris.

¿Es entonces la dama de Carrago la representación de una antigua divinidad egipcia? ¿de una diva adorada? ¿de una sibila? ¿o, ¿somos ante una manifestación de la diosa Tunit?

A partir de análisis iconográficos no podemos saberlo. Es probable que la imagen de Carrago represente a una dama sagrada, quizá una sacerdotisa depositaria del conocimiento de las tradiciones egipcias. Otras muchas manifestaciones de cultos de origen egipcio son perceptibles en la cultura material cartaginesa y probablemente su uso adecuado requiriese unos rituales precisos para los que habría que tener conocimientos determinados. Quizá nuestra diosa velara por



Figura 10. Detalle del toro. [Foto: Jesús Trelle].



Figura 11. Detalle del tocado y rostro. [Foto: Jesús Trelle].

aquellas tradiciones en una sociedad que sin duda las demandaba⁵⁴.

Otra posibilidad es que la dama de Cartago represente a una diosa del ámbito púnico-cartaginés. Habría que pensar entonces en Tanit⁵⁵.

Es muy probable que Tanit participara de los mismos aspectos regenerativos que las antiguas diosas egipcias y que fuera ella, Tanit, quien en el ámbito púnico-cartaginés ofreciera el mensaje de eternidad después de la muerte. Para ello quizá recurriera a las formas sagradas de las antiguas diosas e incorporara a su figura la indumentaria adecuada para ese fin. La imagen de Cartago incluye el pebetero y la paloma, símbolos ajenos a la iconografía canónica de las damas sagradas de Egipto, si bien la paloma nos remite al relato de Herodoto (II,55-58). Tanit podía ser evocada mediante el sencillo signo de Tanit, símbolo que sin duda sugiere la representación esquemática de las imágenes acampanadas de Es Cuieram (Ibiza) en las que también se han indicado las alas⁵⁶. Pero quizá la simplicidad del símbolo que evoca a la diosa la hacía susceptible de ser identificada con imágenes femeninas diversas, en función de las competencias requeridas.



Figura 12. Detalle de la mano derecha sosteniendo una paloma. (Foto: Jesús Trello).



Figura 13. Detalle de la cintura y disposición de las alas plegadas. (Foto: Jesús Trello).



Figura 14. Detalle de los pies. (Foto: Jesús Trelles).

El vestido alado no es un símbolo claro de Tami: sólo por el vestido no podemos identificar a la diosa¹. Es propio de otras damas sagradas divinas u eilat, las damas sagradas egipcias. En sí mismo el vestido alado es un elemento sagrado que como otros símbolos egipcios de lo divino sobrepasó los límites de las tierras del Nilo convirtiéndose en una pervivencia iconográfica al servicio de imágenes sagradas de identidad diversa del ámbito fenicio-púnico.

Notas

- Destempera y simplificación de imágenes rituales mesopotámicas bien documentadas desde el III Milenio v. C. Véase PRITCHARD, I. B. *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*. Princeton - New Jersey 1966. 326 (en lo sucesivo ANEP).
- Isis, Nefis, Mat, Nut y Mit no son las únicas diosas egipcias asociadas con la procreancia de rituales, aunque si con Isis frecuentemente representadas en la iconografía egipcia con el símbolo de las alas. Algunas veces pueden a otras diosas con esta misma competencia: "Séñalada: Dr. Sekhmet-Basret-Ra, señora de las diosas, diosa adulta, dama de clara voz, señora de la corona blanca y de la corona roja." Capítulo: 64 del Libro de los Muertos.

Véase LARA FERNÁNDEZ, E. *El libro de los muertos*. Madrid 1989. pp. 316-319.

- En el ámbito egipcio se encuentran imágenes masculinas que representan a las diosas y que pueden ser el dios Bes. Véase LÓPEZ GRANDE, M. J. "Winged Beshmet: Egyptian Iconography as a case?" *Fourth International Congress of Egyptologists*. Cairn 128 marzo - 3 April. 2000 New York, Citm 2003. pp. 396-399; *Inscripciones de dioses: cultos en la documentación iconográfica de la religión egipcia durante su redefinición* / *Congreso de Arqueología e Historia Antiguo del Oriente Próximo*. (Barcelona 3-5 abril, 2000). Barcelona 2001. pp. 255-270.
- Textos de las Pirámides 4 1250. Véase FAULKNER, K. O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford 1966. p. 293.
- FRULLO, J. "Ritos de resurrección en la tumba de un dios: Osiris en Abydos" *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 7 (1977). p. 202. Tabla 5, figs. 2, 3 y 4.
- Textos de las Pirámides 1255 Eo. véase FAULKNER, K. O. *op.cit.* pp. 199-201. La identificación de las diosas con míticos también está presente en la decoración mural de tumbas egipcias de períodos posteriores, como la tumba de Amenhotep (TT 296) de época ramésida. Véase GARTNER, A. H.; GARIS DAVIES, N. de *The tomb of Amenhotep*. London 1915. p. 40, n. 2.
- Museo Civico Archeologico di Bologna MS 259. Véase *La collezione egiziana Museo Civico Archeologico di Bologna*. Bologna 1991. p. 91.
- ANEP 422, 315.
- Isis, Nefris, Mat, Nut e incluso Mat, presentan una iconografía muy similar cuando visten la grande citada. Sus estebas y estagones figura sólo queda diferentes por un atributo iconográfico que complementa sus rasgos y que es el ideograma de sus tetinimas. Para Isis y Nefris véase: BENDALA GALÁN, M.; LÓPEZ GRANDE, M. J. *Arte egipcio y del Próximo Oriente*. Madrid 1999. p. 39.
- LÓPEZ GRANDE, M. J. "Vie y poder en el Egipto faraónico" en DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.; SANJUANES FERNÁNDEZ, C. *Isis: Arte y poder en el Mundo Antiguo*. Madrid 1991. pp. 15-21.
- MARKER, M. *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*. Lección: 664 p. 60.
- ALDRUP, C. *in ed.* *El Egipto del Imperio*. De Tercer milenio (1550 a.C.) - quinto (664 a.C.). *Min id* 1980, n. 128 - en lo sucesivo TP.
- LÓPEZ GRANDE, M. J. "Los vestidos occidentales de Egipto: desde Amenhotep I a la procedencia de Sarsenq II", en LÓPEZ GRANDE, M. J. *Esc. y Culturas del Egipto del Nilo I: su historia, terminología, iconografía e iconografía egipcia*. Barcelona 2002. pp. 65-83.
- ALDRUP, C. *op.cit.* n. 127, Fig. 66.
- Nos. de Inventario: 7229 y 7241. Información localizada por el Prof. Dr. Michael Mah. Director del Departamento de Arqueología del Badische Landesmuseum Karlsruhe. Agradecemos al Dr. Mah. así como a la Dra. Katarina Horn, su asistente, al proporcionarernos las fotografías de las plaquitas circulares y diversos vidrios sobre

- las mismas. Las plaquitas han sido recientemente publicadas en *Kykladen und Alter Oriente. Bestandskatalog de Badusgeb Landesmuseum Karlsruhe*. Karlsruhe 1997, pp. 131-132, S 10 y S 11, Abb. 270-271.
- ¹⁷ LÓPEZ GRANDE, M. J. *ob.cit.* 1997, p. 20.
- ¹⁸ *Kykladen und Alter Oriente*, Karlsruhe 1997, p. 131.
- ¹⁹ Cyprus Museum. Véase: KARAGEORGHIS, V. "Chipre", en MOSCATI, S. *Los fenicios*. Barcelona 1988, p. 416.
- ²⁰ El tema de la diosa alada asociada al león es propio del repertorio iconográfico de Mesopotamia y del Próximo Oriente Antiguo. Véase: ANEP 526. En el ámbito egipcio la imagen de una diosa desnuda,alzada sobre un león, es conocido y utilizado con cierta repercusión en zonas determinadas del Valle del Nilo desde el Imperio Nuevo. Véase: ANEP 470-474, 830; LÓPEZ GRANDE, M. J. "Imágenes de la diosa Qdš en la documentación egipcia" *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*. 25.1 (1998) pp. 135-155.
- ²¹ LEROUX, E. (ed.) *Catalogue du Musée Alaoui (Supplément)*. Paris 1910, p. 361, Pl. CVI, figs. 1-2.
- ²² LÓPEZ GRANDE, M. J. "Reflexiones acerca del sentido religioso de los objetos egipcios, egipizantes y pseudoegipcios presentes en la protohistoria andaluza", *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía* (Córdoba, 1988) Córdoba 1993, pp. 161-166.
- ²³ Sirva de ejemplo los ejemplares conservados en el Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera inventariados con los números 3811 y 4199, en los que la diosa protege al niño Horus: FERNÁNDEZ, J. H.; PADRÓ, J. *Escarabeos del Museo Arqueológico de Ibiza*. Madrid 1982, pp. 47-53.
- ²⁴ Museo Arqueológico de Ibiza, número de inventario 4752; véase: FERNÁNDEZ, J. H.; PADRÓ, J. *ob.cit.*, 1982, pp. 77-78.
- ²⁵ LÓPEZ GRANDE, M. J. "Datos acerca de la iconografía de Horon y de algunas de sus competencias en Egipto" en GARCÍA MORENO, L. A.; PÉREZ LARGACHA, A. (eds.) *Egipto y el exterior. Contactos e influencias*. (Aegyptiaca Complutensis III). Alcalá de Henares 1997, pp. 136-137.
- ²⁶ FERNÁNDEZ, J. H.; PADRÓ, J. *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza*. Eivissa 1986, pp. 16-17.
- ²⁷ GROTTANELLI, C. "Motivi Escatologici Nell'Iconografia di un Rasorio Cartagineses", *Rivista di Studi Fenici* 5,1 (1977) p. 13.
- ²⁸ ACQUARO, E. *I rasoi punici*. Roma 1971, Ca. 90 de Cartago.
- ²⁹ Ca 86 de Cartago; véase: MARÍN CEBALLOS, M. C. "¿Tanit en España? *Lucentum* 6 (1987) p. 68, Fig. 9.
- ³⁰ MARÍN CEBALLOS, M. C. *ob.cit.* 1987, p. 73, nota 31. El caduceo también se asocia en algunas ocasiones a las imágenes acampanadas de Es Cuieran (Ibiza) interpretadas como manifestaciones plásticas de Tanit. Véase: AUBET, M. E. "El santuario de Es Cuieran" *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza*, 8 (1982) *passim*. La asociación de Isis y la figura de Anubis psicopompo resulta muy evidente en las procesiones isiacas romanas. Son asimismo abundantes los testimonios iconográficos que acreditan dicha asociación, documentados en soportes diversos: lucernas, mosaicos, etc. véase: TRELLO ESPADA, J. "Raíces egipcias de una tradición cristiana: la Bella Fiesta del Valle y el culto a los difuntos" *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 9 (1999) pp. 176-177 y 185; TRELLO ESPADA, J. "Traces of the 'Beautiful Feast of the Valley' in Western Christian Tradition" *Eighth International Congress of Egyptologists*. (Cairo, 28 March - 3 April, 2000) New York, Cairo 2003, pp. 534-542.
- ³¹ CHIERA, G. "Fenici e Cartaginesi a Menfi", *Rivista di Studi Fenici* 15,2 (1987) p. 128.
- ³² Papiro Sallier: CAMINOS, R. *Late Egyptian Miscellanies*. (Brown Egyptological Studies, I) London 1954, pp. 333 y ss.; HERODOTO, II,112,1-2.
- ³³ HEYOB, S. K. *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*. Leiden 1975, pp. 53-54.
- ³⁴ LÓPEZ GRANDE, M. J. "Manifestaciones artísticas próximo orientales en las imágenes de los dioses de la antigua Iberia" en BALBÍN BERHMANN, R. de; BUENO RAMÍREZ, P. (eds.) *II Congreso Peninsular de Arqueología*. (Zamora, 24-27 septiembre, 1996) Tomo III. Alcalá de Henares 1999, pp. 479-480.
- ³⁵ LIPÍŃSKI, E. *Dieux et déesses de l'Univers phénicien et punique*. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 64; Studia Phoenicia XIV). Leuven 1995, p. 201; HVIDBERG HANSEN, F. O. *La déesse TNT. Une étude sur la religion canéo-punique*. Copenhague 1979: I, pp. 140-141.
- ³⁶ *Los fenicios*. Barcelona 1988, p. 263.
- ³⁷ LÓPEZ GRANDE, M. J. *ob.cit.* 1999, p. 480.
- ³⁸ BAINES, J.; MÁLEK, J. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford 1986, p. 19.
- ³⁹ SNAPE, S. "Ramesses II's Forgotten Frontier" *Egyptian Archaeology* 11 (1997) pp. 23-24.
- ⁴⁰ Topónimo que se interpreta como una referencia al cabo Espartel, en las inmediaciones de Tánger, o el cabo Cantín, en la costa de Marruecos. Véase: HERODOTO, Historia Libros I-II. Traducción y notas de SCHRADER, C. (Biblioteca Clásica Gredos, 3). Madrid 1983, p. 314, nota 123.
- ⁴¹ Herodoto, Historia Libros III-IV. Traducción y notas de SCHRADER, C. (Biblioteca Clásica Gredos, 21). Madrid 1986, p. 463, nota 656.
- ⁴² LEAHY, A. "Libyans" en Bard, K.A. (ed.) *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. London-New York 1999, p. 445.
- ⁴³ LÓPEZ GRANDE, M. J. en López Grande M.J. (ed.) *ob.cit.* 2002, pp. 65-83.
- ⁴⁴ LÓPEZ GRANDE, M. J.; QUESADA SANZ, F.; MOLINERO POLO, M. A. *Excavaciones en Ehnasya el Medina (Heracleópolis Magna)*. (Informes Arqueológicos/Egipto 2). Madrid 1995, pág. 62, Fig. 4.
- ⁴⁵ LEAHY, A. (ed.) *Libya and Egypt c. 1300-750 B.C.* London 1990, *passim*.
- ⁴⁶ La cuba del sarcófago mide 1,92 (largo) x 0,67 (ancho) x 0,48 (alto) m. y está adornada con molduras y acróteras.
- ⁴⁷ LEROUX, E. (ed.), *Musée Lavigerie de Saint Louis de Carthage. Collet. des Pères-Blancs, formée par R. P.*

DELATTRE H. *Musées et Collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*. Deuxième Série (5,2). Antiquités Púniques. Supplément. Paris, 1910, p. 15.

- ⁴⁸ En la misma necrópolis de Santa Mónica se hallaron otros sarcófagos similares catalogados por LEROUX, E. (ed.) *op.cit.*, 1910, Figs. 1-3. Planche II. Sarcófagos de esta misma tipología, rectangulares y con una figura humana yacente esculpida sobre la tapa, han sido hallados en otros lugares de influencia fenicia. Véase: ACQUARO, E. "Fenicios y etruscos" en MOSCATI, S. *Los fenicios*. Barcelona 1988, p. 533.
- ⁴⁹ La pérdida de policromía es muy evidente si comparamos la fig. 7, correspondiente a una fotografía del sarcófago con representación femenina en su tapa, tomada por J. Trello el 1 de diciembre de 1996, con luz matinal, con la acuarela realizada por Pinchart en 1903, poco tiempo después del descubrimiento del sarcófago, según aparece en HÉRON DE VILLEFOSSE, M. "Les sarcophages peints trouvés à Cartage" *Monuments Piot*, 12 (1905) pp. 79 ss.
- ⁵⁰ Las imágenes esculpidas sobre el resto de los sarcófagos hallados en Santa Mónica representan a hombres y mujeres vestidos a la moda griega, en opinión de E. Leroux, quizá con atuendo sacerdotal: LEROUX, E. (ed.), *op.cit.* 1910, pp. 15-16.
- ⁵¹ N° de inventario N 500.
- ⁵² MARÍN CEBALLOS, M. C. "La diosa leontocéfala de Cartago" *Kolaios*, 4 (1995) p. 828.
- ⁵³ *Idem.* p. 835.
- ⁵⁴ MARÍN CEBALLOS, M. C. "Presupuestos teóricos para un estudio histórico-religioso de las iconografías egipcias y egipizantes en el mundo fenicio púnico", en CUNCHILLOS, J. L.; GALÁN, J. M. *et alii* (eds.) *Actas del Congreso "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*. Sapanu. Publicaciones en Internet II (1998) <http://www.labherm.filol.csic.es/Sapanu1998/Es/Actas/Marin.htm>
- ⁵⁵ AUBET, M. E. "Algunos aspectos sobre iconografía púnica: las representaciones aladas de Tanit" *Homenaje a A. García Bellido, I. Revista de la Universidad Complutense*, 25,101 (1976) pp. 61 ss.
- ⁵⁶ AUBET, M. E., *ob.cit.* 1982 *passim*.
- ⁵⁷ *versus* MARÍN CEBALLOS, M. C. *ob.cit.* 1995, p. 841.