

***AEGYPTIACA: DATOS SOBRE LA ESPIRITUALIDAD
EN LA NECRÓPOLIS DE GADIR***¹

AEGYPTIACA: DATA ON SPIRITUALITY AT THE NECROPOLIS OF GADIR

por

ANA M^a JIMÉNEZ FLORES

RESUMEN A partir del análisis de los *aegyptiaca*, pequeños amuletos de inspiración egipcia, localizados en las sepulturas de la necrópolis gaditana, profundizamos en el conocimiento de las creencias funerarias. Amuletos y piezas de adorno personal pueden aportar una valiosa información sobre la espiritualidad personal y la propia evolución ideológica de la sociedad fenicio-púnica durante los ss. V a III a.C.

ABSTRACT The work we present analyses the *aegyptiaca*, small egyptianizing amulets, found in the tombs of cemetery at Gadir, and advance in our knowledge of Phoenician funerary beliefs. The amulets and personal objects can give us valuable data about the personal spirituality and also the ideological development of Phoenician and Punic society during the Vth-IIIrd centuries B.C.

Palabras claves *Aegyptiaca*; amuletos; necrópolis de Gañir; creencias funerarias fenicio-púnicas.

Key words *Aegyptiaca*, amulets, cemetery at Gadir, Phoenician and Punic funerary beliefs.

¿Qué Moira fue la que apagó tu luz, infeliz,
y los rizos de tu fresco cabello de niña?
(GV 1554)

El conocimiento de las creencias funerarias y su plasmación física en el ritual está determinado por los datos proporcionados por el espacio funerario y los restos arqueológicos, un material donde las piezas más espectaculares y llamativas absorben los esfuerzos e interés de los estudiosos,

1. Este artículo forma parte de los trabajos del Grupo de Investigación *Religio Antiqua. Historia y Arqueología de las Religiones Antiguas del Sur de la Península Ibérica* (Cód- HUMA-650) de la Universidad de Sevilla y el Proyecto del PGPGC *Culto y ritual en las colonias fenicias del Círculo de Gadir y su ámbito de influencia* (Ref. BHA 2000-1333).

marginando otros aspectos no menos interesantes. La modestia de los ajuares fenicios, sin embargo, supuso tanto un incentivo para los análisis de tipo espacial o social como un obstáculo a la hora de emprender aproximaciones de naturaleza ideológica, al carecerse de una base documental (servicios de culto, imágenes y, sobre todo, textos). Ello ha determinado que cualquier elemento simbólico susceptible de desempeñar valores religiosos sea considerado un valioso hallazgo. La insignificancia que, en principio, puede caracterizar a un pequeño objeto procedente del ajuar personal de un difunto se contrapone a su validez en la identificación de los presupuestos ideológicos funerarios (Garbini 1994: 83-84). Amuletos y piezas de adorno personal, definidos en muchos casos como simple pacotilla, pueden aportarnos una preciosa información. Ningún depósito funerario es gratuito; cualquier pieza incluida en un ajuar desempeña una función concreta, pudiendo desglosarse su interpretación en distintas facetas.

Las aproximaciones metodológicas dominantes han favorecido el análisis de la producción y su definición tipológica, en un esfuerzo por recopilar y ordenar todo el material proporcionado por los frecuentes hallazgos de necrópolis. La tipología sepulcral y los monumentos, la producción vascular, las terracotas y joyas han sido objeto de estudio, aportando notables avances. La interrelación de las distintas series y producciones llevaron a un posterior estudio de las redes comerciales y de intercambio, profundizando en la estructura económica proyectada en las tumbas y trasladando de forma inmediata esta problemática al ámbito de lo social. Sólo en este momento se comienzan a conjugar distintos parámetros, entre los que se incluyen los ideológicos, para el análisis de los ajuares funerarios; aunque, como era de esperar, la ideología interesaba más en su vertiente de superestructura de una organización social desigual que como cuerpo de creencias sobre el Más Allá, aspecto que todavía queda reservado a los historiadores de las religiones y su exégesis de los textos (Xella 1981: 19-21; *idem* 1982; Ribichini 1987).

Cuando a partir del s. VI y buena parte del s. V a.C. comienzan a proliferar en los ajuares los amuletos y figuritas apotropaicas egipcizantes, la única explicación a esta expresión de religiosidad se remite, sorprendentemente, al campo de la producción artesanal o se emprende su estudio para solventar cuestiones de índole económica (Vercoutter 1945: 1-15; Scandone 1975: 65). Los ejemplares más arcaicos son productos egipcios, en algunos casos de filiación fenicia, o proceden de la costa siro-palestina, resultado de una *interpretatio* fenicia. Desde fines del s. V y principios del s. IV a.C. se rarifican los productos de estos talleres, reemplazados por piezas de imitación local púnica multiplicándose su presencia (Redissi 1991b: 110-112; Acquaro 1984; Ciafaloni 1995: 504-505). Pero el aumento y proliferación de determinados objetos de adorno no conduce irremediamente a su amortización en las tumbas, especialmente en un mundo como el púnico donde estos presupuestos no se aplicaban aún en etapas precedentes donde la cantidad y calidad del ajuar se traducirían en términos de estatus social. El depósito de amuletos, en su mayoría de escaso valor, está íntimamente ligado al difunto, al margen de su extracción social, y a sus creencias personales. La calidad de los amuletos es mediocre: la materia en la que están realizados es esteatita o fayenza y la factura se simplifica, con detalles sugeridos mediante leves incisiones. La valía de estos objetos no radica, pues, en sus cualidades materiales sino en su poder mágico, impreso por las imágenes que reproduce (Padró 1999: 96). La multiplicación o ausencia de estas piezas en periodos alternativos nos señalan una evolución del sistema de valores que no se limita a las creencias sobre el Más Allá, sino que afecta igualmente a la vida cotidiana: estos amuletos han sido portados en vida por su dueño.

El hecho de que la escatología forme un cuerpo de creencias vivido más en el marco familiar o social que en el institucional la condena a limitarse a este substrato, traspasando raramente el umbral de la transmisión oral o la superstición (Ribichini 1987: 147-149). Su único medio de trascendencia será el depósito de objetos simbólicos en los ajuares, los ritos funerarios y algunas leyendas o anécdotas recogidas en los textos. Rasgo común a todas las colonias fenicias occidentales,

salvo el caso excepcional de Cartago, con extensas necrópolis, prolíficas en epígrafes y *aegyptiaca* (Vercoutter 1945; Redissi 1991b), será la falta de referencias textuales de ámbito funerario que nos obliga a centrarnos en los restos arqueológicos. La necrópolis gaditana, dada su amplitud cronológica y espacial y las numerosas intervenciones arqueológicas llevadas a cabo en su solar (Corzo 1992: 263-265; Ferrer 1995: 369-380; Muñoz Vicente 1995-96: 77-79), constituye *per se* un magnífico escenario donde aplicar estos presupuestos. Los ritos reconocidos en sus sepulturas, no exentos de comportamientos autóctonos, coinciden en líneas generales con lo observado en otros grandes conjuntos funerarios coloniales desde las etapas arcaicas hasta la dominación romana. Si bien para las fases antiguas se puede argumentar una misma herencia cultural, a medida que se afianzan los localismos y los usos funerarios se diversifican, algunas pautas comunes nos remiten a un substrato ideológico vivo y en continua evolución.

El registro funerario no ofrece restos contrastables para las primeras fechas de la colonización, s. IX a.C. y primera mitad del s. VIII a.C. (Aubet 1994: 317-323), datándose en esta etapa algunos hallazgos aislados realizados en el s. XIX. Su atribución a contextos funerarios se debe más a las características tipológicas de las piezas que a la procedencia, desconocida casi siempre. A. Muñoz Vicente cita como parte de posibles ajuares funerarios datados entre fines VIII y VII a.C. el anillo signatario de Puerta de Tierra y el enócoe protoático conservado en el Museo de Copenhagen, a los que se añade una pyxide de prototipos micénicos y un fragmento de enócoe de boca de seta procedente de un talud de la Playa de Santa María del Mar (1995-96: 81). La proximidad del conjunto con lo que tenemos bien documentado en centros como Almuñécar o Lagos, de cronología cercana (Negueruela 1985; Aubet y otros 1991: 42-44), apoya esta interpretación y sitúa a Gadir en un contexto funerario similar al de los demás centros coloniales peninsulares. En este periodo se constata una limitada presencia de amuletos o piezas de pacotilla susceptibles de desempeñar funciones apotropaicas. El volumen de amuletos conocidos en las necrópolis de la costa mediterránea no suele sobrepasar una o dos piezas (Pellicer 1963: 18, fig. 9, 5; 24, fig. 24, 3; y 38, fig. 34, 4; Aubet y otros 1991: 26-32, figs. 20-24; Niemeyer-Schubart 1976, n° 556, lám. 12, 50b). Es la misma proporción que constatamos entre los hallazgos de los asentamientos, que para este periodo comparten la procedencia de los amuletos, escarabeos en su mayoría, con las necrópolis (Gamer Wallert 1978: 232 ss., Abb. 123; Padrò 1995: 175-177, Table 3).

La siguiente centuria se muestra, en cambio, algo más prolífica. A principios de siglo se fecha el enterramiento en fosa, con los restos depositados en urna de tipología Cruz del Negro, excavado en c/ Tolosa Latour (Perdigones-Muñoz 1990: 59). Esta estructura coincide con otro enterramiento identificado en la Playa de Santa María del Mar en 1983 y consistente en un pozo de sección cilíndrica, con ocho niveles de depósito que albergaba en el fondo un enterramiento del segundo cuarto del s. VI a.C. Consistía en una cremación en urna de tipo Cruz del Negro (Muñoz Vicente 1995-96: 81). Entre los materiales de relleno se hallaron fragmentos de trípodes, sin restos de ajuar personal o adornos. En el s. VI a.C., aunque ya en su segunda mitad, se datan los enterramientos más arcaicos excavados en la zona de Extramuros (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 11-31); en estas sepulturas las cremaciones se efectúan *in situ* en las fosas excavadas en el suelo, lo que ha permitido la conservación de algunos elementos de adorno y joyería. Las sepulturas se realizan en fosas dobles o simples; en las primeras, de datación anterior, se conjugan los restos cerámicos con algunos elementos de joyería, mientras en el segundo tipo los ajuares están casi exclusivamente formados por joyas (Perdigones 1991: 225). A este grupo se puede adscribir un lote de joyas, quizás de origen funerario, recuperado en la Playa de Santa María del Mar por unos mariscadores, y procedentes de una tumba destruida. El conjunto estaba formado por un amuleto de oro que reproducía la imagen de un pateco panteo (Marín Ceballos 1976), un colgante de esfera y un anillo con escarabeo (Quintero 1932: 17, Lám. III). En 1983 ingresó en el Museo de Cádiz un segundo

lote de joyas de procedencia similar compuesto por un pendiente, dos colgantes y varias cuentas (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 29-31, Lám. XIV: 1-2).

Desde principios del s. V a.C. se advierte un cambio de rito, de estructuras de las sepulturas y de composición de los ajuares. El ritual dominante será desde ahora la inhumación, practicada en tumbas de sillería levantadas a su vez en fosas excavadas en el suelo, que pueden aparecer solas o en agrupaciones de hasta veinte sepulturas (Muñoz Vicente 1983-84: 48-50). Esta cuidada construcción contrasta con el ajuar funerario que las acompaña, con la presencia casi exclusiva de elementos de adorno personal: anillos, pendientes, brazaletes, arracadas y amuletos. Los materiales cerámicos están ausentes en las más de 200 tumbas conocidas hasta la fecha (Muñoz Vicente 1995-96: 83-84) y sólo en raras ocasiones hay huellas de estos entre los depósitos del exterior de la tumba, como parte de las ofrendas o ritos posteriores al sepelio. A dicha etapa corresponden los monumentales sarcófagos antropoides de mármol procedentes de Punta de la Vaca y la C/ Ruiz de Alda (Corzo 1992: 272). Su datación, establecida en pleno s. V a.C., les convierte en uno de los testimonios más antiguos de su difusión en Occidente, así como de la percepción que las élites de la ciudad occidental tenían de las inquietudes y usos funerarios dominantes en estas fechas en la costa fenicia. Tipológicamente, la forma de los sarcófagos fenicios se inspira en la producción de sarcófagos antropoides en piedra de la dinastía XXVI, coetánea del periodo persa. La posterior evolución de la fábrica condujo al paulatino relevo de la influencia nilótica por la griega, con una fase intermedia donde confluyen ambas tradiciones hasta la definitiva desaparición de los préstamos egipcios (Elayi 1995: 22-24). No obstante, las prácticas funerarias asociadas a los sarcófagos están estrechamente inspiradas en los usos egipcios. Entre estos ritos se encontraba el tratamiento del cadáver “a la egipcia”, esto es, una serie de usos derivados directamente de la costumbre egipcia, aunque mediatizados por la distancia y el desconocimiento de las técnicas de embalsamamiento. Ni en Cartago ni en la costa levantina se ignora el uso de sustancias resinosas y perfumes para la conservación del cuerpo (Benichou-Safar 1975-76: 133-138; Elayi-Haikal 1996: 121). En Gadir, los cuidados proporcionados a la difunta depositada en el sarcófago femenino nos informan del interés por su preservación. El cadáver, depositado en un ataúd de madera de cedro, es revestido de varias túnicas y sobre él se coloca una máscara de madera provista de pestañas de bronce (Blanco-Corzo 1981: 242, Taf. 21d); entre las vestiduras se introducen un escarabeo y cinco amuletos en forma de ureos, integrantes quizás de algún collar como se observa en otros casos.

La abundancia de objetos de adorno hace de la orfebrería la producción artística mejor conocida en esta etapa. En sus estudios sobre la orfebrería gaditana, A. Perea se ha detenido especialmente en los materiales depositados en tumbas, extrayendo algunas conclusiones de interés. Por una parte, indica la existencia de una producción de anillos y pendientes de uso exclusivo funerario que, por sus características técnicas y su fragilidad no pudieron ser llevados en vida por el difunto, tales como anillos formados de finas láminas de oro o pendientes con el cierre en forma de espiral (Perea 1986: 297). Estos productos fueron elaborados en sustitución de los adornos portados habitualmente y que, por su modestia, no resultaban tan apropiados para ser alojados en la tumba. Los anillos y pendientes de bronce, plata o metales menos nobles se sustituían en el momento del sepelio por el oro, empleado como revestimiento de piezas frágiles, pero de mayor efectismo.

En contraste con las joyas, los amuletos sí parecen haber gozado de un largo uso en vida del difunto y continúan acompañándolo en la tumba. Muchos de estos ofrecen claras huellas de desgaste y su sola presencia, a pesar del mal estado de conservación, es significativa. El valor material es un aspecto secundario frente a su función simbólica y mágica. La multiplicación de amuletos y la presencia casi constante de escarabeos permiten incrementar su función apotropaica, y se procura insertarlos en las más diversas combinaciones de collares y colgantes, alcanzando en algunos

casos volúmenes llamativos². Esta situación también se constata en necrópolis coetáneas como Jardín, en la que se han recuperado escarabeos (Gamer Wallert 1975 y 1977) y estuches portaamuletos (Schubart-Maass-Lindemann 1995: 149-150, n° 437-438) y Puente de Noy, donde la tumba 5B proporcionó un lote de 26 amuletos (Molina-Padró 1983a; Padró 1995: 113-127), mientras las tumbas restantes ofrecieron un total de tres escarabeos y un escaraboide (Molina-Padró 1983b). También en Villaricos se puede señalar la presencia de un buen elenco de amuletos y figurillas profilácticas de características similares (Astruc 1951: 21-22, 34-35, 41, 51, 60-61 y 76).

Desde un momento no determinado del s. IV a.C. se comienza a documentar la práctica de inhumaciones en fosas dobles o simples cubiertas con sillares, más tarde sustituidos por ánforas en los ss. III-II a.C. La composición de los ajuares no varía mucho, pero a partir de la transición del s. II al I a.C. junto a los elementos de adorno se generalizan algunas formas cerámicas como ungüentarios, que adquieren notable protagonismo en los ajuares de la necrópolis de Málaga (Martín Ruiz-Pérez Lambrures 1999: 155, fig. 15) y de Puente de Noy (Molina-Bañón 1983), *áskoi*, cuencos y ollas. Los amuletos se han ido rarefando a lo largo de este periodo y las joyas se simplifican. Un fenómeno similar se constata en la necrópolis de Campos Elíseos, en Málaga, con una datación que oscila entre el s. II y I a.C. (Martín Ruiz-Pérez Lambrures 1999: 154, fig. 14). En Villaricos, aunque algunas sepulturas han sido adscritas a estas fechas, es difícil establecer conjuntos cerrados de ajuares por corresponder en su mayoría a reutilizaciones de tumbas anteriores y haber sufrido saqueos (Almagro Gorbea 1984: 217-219).

Nos hemos de centrar, pues, en los usos vigentes en el periodo púnico, fijado entre los siglos VI a III a.C. y que, a la luz de los datos expuestos, es el que ofrece una mayor abundancia de pruebas sobre el tipo de depósito analizado. A la hora de caracterizar esta fase, se han de destacar tres rasgos esenciales concatenados entre sí. Por una parte, aunque sólo se manifiesta muy sutilmente al inicio del periodo, se agudiza la creciente tendencia a la individualización de la sepultura. La fosa doble es reemplazada por la simple para, más tarde, acentuarse el aislamiento del difunto con la erección de una construcción de sillares sobre la misma fosa. Esta circunstancia no se traduce necesariamente en una dispersión espacial del grupo familiar, al que aún sigue unido por medio de los conjuntos de *loculi* y las ceremonias fúnebres. Un segundo rasgo incide en este mismo fenómeno: La individualización del cadáver conlleva el respeto de su integridad física y un mayor interés por preservar el cuerpo y evitar su deterioro. La difusión de la inhumación lo facilita y propicia que el cuerpo apenas se vea alterado en su forma externa. Los esfuerzos por asegurar su conservación conducen a la adopción de otra serie de usos más excepcionales, entre los que hemos de destacar la incorporación de diversas mortajas que impiden la dispersión de los restos, ritos de embalsamamiento, con el vertido o unción de materias resinosas y perfumes, y el empleo de sarcófagos y técnicas de inspiración egipcia. Por último, llama nuestra atención la inversión reflejada en la composición de los ajuares. Frente a la etapa anterior donde predominaban las piezas cerámicas con una escasa presencia de joyas y amuletos, en esta fase las formas vasculares desaparecen y dominan el ajuar las piezas de adorno. La estrecha vinculación de algunos de estos objetos con el difunto, que los portó en vida, vuelve a incidir en los aspectos de individualidad y personalización ya señalados.

Este comportamiento, generalizado en las necrópolis de toda la cuenca mediterránea (Redissi 1991b: 110-113), ha sido explicado recurriendo a argumentos socio-económicos. Dichas transformaciones

2. En la tumba 2 de la necrópolis de Casa del Pino y la tumba D de Playa de los Números se alcanzó buen número de amuletos con orificios de suspensión para ser ensartados en collares. En las excavaciones más recientes de la calle Tolosa Latour, las tumbas más prolíficas fueron la tumba 1, con cuatro amuletos, agrupados en un collar, un anillo decorado con escena egipcia y un estuche, y la tumba 2 que ofreció 14 amuletos, quizás de uno o dos collares (Perdigones-Muñoz 1990: 65-66).

son consecuencia de los cambios sufridos por el modelo colonial arcaico y el paso a las nuevas estrategias de explotación difundidas desde la metrópolis cartaginesa (Aubert 1986: 612-613). Asistimos en este periodo a una fase de reestructuración de las antiguas colonias fenicias que culminará en la consolidación de la ciudad-estado (Schubart-Arteaga 1990: 456-469). El mundo funerario no es ajeno a estas mutaciones, reproducidas aquí en la adopción de los usos ya indicados. Esta interpretación, que puede satisfacer los interrogantes sobre las transformaciones estructurales, no responde, sin embargo, a cuestiones más concretas vinculadas a aspectos de religiosidad popular, como sería el empleo y depósito de amuletos y *aegyptiaca* en los ajuares. Si queremos profundizar en su significación hemos de plantearnos, en primer lugar, qué características tienen estos objetos, ya que se adoptan tras una previa selección a partir de las formas egipcias conocidas en el mundo fenicio, y qué funcionalidad desempeñan en el contexto que las alberga, diversa, por supuesto, de la ejercida en ámbitos como el político (Petit 1995: 136-138).

El amuleto preponderante es el escarabeo, junto al que citaremos los escaraboides, de morfología derivada, salvo por la ausencia de algunos detalles iconográficos. El primero reproduce con fidelidad la forma del insecto en el que se inspira, representando en su cara exterior el tórax, los élitros y las patas del animal, mientras el reverso, de sección plana, se destina a acoger un texto jeroglífico o imágenes simbólicas. Siendo éste el elemento de mayor carga mágica, se mantendrá inalterable en la producción de escaraboides, cuando su parte exterior es ocupada por otras figuras (prótomos negroides, cabezas de carnero o Bes,..), alusivas a símbolos divinos o genios protectores. Estas piezas, como parte de anillos basculantes o simples colgantes engarzados en monturas (Quillard 1987: 111; Boardman 1987: 104), aparecen en la mayoría de las sepulturas gaditanas con amuletos, siendo en ocasiones el único presente. Su uso es muy antiguo y la incorporación a los ajuares funerarios fenicios se remonta a inicios del I milenio a.C. desde la costa palestina hasta el Extremo Occidente (Feghali Gorton 1996). Su contexto de hallazgo puede ser el interior de lugares de habitación, resultado de su empleo en la vida cotidiana, tras lo cual es incorporado al ajuar o depositado como ofrenda en los santuarios.

La pronta difusión del escarabeo se debe a su valor mágico, que lo convertía en amuleto protector por excelencia, propiciador de vida y salud, de ahí que sus portadores más frecuentes sean mujeres y niños (Lagarce 1976; De Salvia 1978; Hölbl 1986b). La inspiración en los rasgos morfológicos del coleóptero se complementa con una lúcida lectura simbólica de sus características biológicas. El *Scarabaeus sacer* asegura su reproducción depositando sus huevos en una bola de excrementos, restos procedentes de bóvidos o cápridos, animales de elevado significado económico y ritual; una vez moldeada, la bola es ocultada bajo tierra, donde las larvas se alimentarán hasta alcanzar la madurez, saliendo al exterior convertidos en pequeños escarabajos (Cambefort 1987). Este complejo proceso es traducido en imagen y símbolo de regeneración espontánea, de nueva vida y, por extensión, de resurrección (Andrews 1997: 50-51) y superación de situaciones liminares, lo que explica su presencia en santuarios costeros, dentro del contexto de las expediciones marítimas y el mundo funerario.

El valor mágico del escarabeo reside, pues, en su forma tanto o más que en su contenido iconográfico, de ahí que su vulgarización facilite a un mayor número de consumidores el acceso, en la medida de sus posibilidades, a este potencial mágico. La revitalización de la producción, animada por el taller de Naucratis desde el s. VI a.C. y el inicio de la actividad de los centros de Tharros, Cartago y los talleres etruscos (Ciafaloni 1995: 503), influirá en la multiplicación de su presencia y diversificación en todo el Occidente, antes limitada a las importaciones egipcias (Vercoutter 1945: 338-341; Gamer Wallert 1978: 240-242; Padrò 1995: 41-52). La pérdida de calidad de los productos por su elaboración en serie no repercute en su empleo, que se generaliza y multiplica alcanzando a los estratos más modestos de la sociedad. Las piezas complejas y delicadas se localizan en las

sepulturas más ricas, mientras en las tumbas más modestas encontramos productos pseudoegipcios o púnicos de escasa calidad.

Se conocen algunos ejemplares egipcios correspondientes a hallazgos de 1873 y 1887 (Rodríguez de Berlanga 1891, Tabla III; Blázquez 1975, fig. 3). Destaca entre estos el escarabeo engarzado en anillo basculante hallado en Puerta de Tierra y publicado por P. Quintero (1915, Lám. IX; Gamer Wallert 1978: 77, Fig. 8). En su cara interior ofrecía un jeroglífico con el nombre *Mn-Hpr-R^c*, con el cartucho flanqueado por dos ureos. Otro escarabeo, de jaspe verde, formaba parte del ajuar del sarcófago femenino, junto con cinco ureos (Blanco-Corzo 1981: 242-243, Taf. 21, a-c), y dos escarabeos sin montura se hallaron, acompañados de 14 tabas, en el ajuar de la cámara central de un conjunto de *loculi* excavados en Plaza de Asdrúbal en 1984 (Corzo 1992: 272). De la tumba 41B de la calle Tolosa Latour procede un ejemplar realizado en pasta silícea con orificio de suspensión pero sin grabados (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 44, fig. 38: 21); otros escarabeos montados en anillo fueron recuperados en las excavaciones de 1929 (Quintero 1932: 7, Lám. V, b). De la importancia de la forma del amuleto en sí sería indicio la incorporación de piedras de esta morfología sin grabar en anillos basculantes que imitan la tipología tradicional, correspondientes al grupo Ia de A. Perea (1986: 297), destacando los ejemplares procedentes de la tumba 2 de Casa del Pino (Cervera y Jiménez-Alfaro 1923: 8, Lám. VI, a). En este grupo se han contabilizado 32 piezas que conservaban la piedra, aunque sólo dos la presentaban tallada en forma de escarabeo. Para G. Hölbl la importancia de este tipo de *aegyptiaca* se percibía no tanto en su procedencia de depósitos votivos sino en los hallazgos de tumbas pertenecientes a niños y mujeres de estrato social pobre (1986b: 199-200); y podríamos añadir, al hilo de esta hipótesis, que la misma reproducción simplificada y vulgarizada de la morfología es indicio de su relevancia.

Junto a los escarabeos, encontramos una gran variedad de figurillas e imágenes simbólicas, menos generalizadas, pero con una importante carga mágica. Estos amuletos, procedentes sobre todo de talleres púnicos y realizados en materias semipreciosas, los menos, y en pasta vítrea o cerámica vidriada la mayoría, se remiten a una tradición egipcia asumida y reinterpretada por la cultura fenicio-púnica. Ante la abrumadora diversidad de amuletos producidos por el mundo nilótico (Andrews 1997), la cultura fenicia lleva a cabo una selección de motivos y temas que propicia el predominio de figuras divinas muy concretas, vinculadas sobre todo a valores mágicos o apotropaicos, que alcanzarán gran éxito en el universo ideológico colonial, y elementos iconográficos extendidos a la mayoría de las expresiones artísticas fenicias.

Entre las imágenes divinas más populares destaca el dios Bes, que llega a recibir culto en las colonias de Bitia e Ibiza y conoce una fuerte devoción en Chipre (Gómez Lucas 2002: 97-107; Bonnet 2000: 101-106; Bonnet 1985: 237-240; Hölbl 1986a: 109-116). Las sepulturas de Gadir han proporcionado algunas huellas de su vinculación a las creencias funerarias, relación que debemos considerar como función secundaria: Bes es la figura divina apotropaica por excelencia, lo que le permite estar presente en multitud de contextos, sobre todo aquellos que implican un periodo de tránsito o de estado liminal de elevado riesgo. El amuleto era portado por mujeres encinta y niños y su popularidad condujo a la reproducción de su imagen en los escarabeos, luego destinados a la tumba (Andrews 1997: 40 y 55), y depositados en cuevas o santuarios como ofrenda votiva tras un largo viaje, como podemos presuponer para los hallazgos de Gorham's Cave, Gibraltar (Culican 1972: 114-115, n° 5, figs. 3, XXII; Padró 1995: 158-159, n° 31.22, lám. XCII). En tumbas de la zona de la Playa de Santa María del Mar se localizaron dos amuletos en fayenza con la imagen de esta divinidad (Gamer Wallert 1978: 78, Taf. 20j y l, P3 y P5). También es reproducido en otro tipo de soportes, como en el collar formado por cuentas de cornalina y plaquitas de oro hallado en la tumba 2 de Casa del Pino, con una figura de Bes estrangulando serpientes, y datado en el s. IV a.C. (Cervera y Jiménez-Alfaro 1923: 9, Lám. VI). El ejemplar más tardío corresponde a un colgante

de pasta vítrea con la figura del dios engarzado en un collar con colgantes fálicos depositado en una inhumación infantil en ánfora de época romana excavada en la Avenida de Andalucía en 1985 (Perdigones-Troya-Muñoz 1987a: 73, fig. 5). La asociación de la imagen grotesca y deforme de esta divinidad con los genios protectores de la fertilidad y la infancia puede tener un claro antecedente tipológico en una serie de figuras demoníacas de amplia raigambre en el mundo cananeo (Black-Green 1998: 106, 116, 147-148), que suelen depositarse en los ajuares (Culican 1976; Redissi 1991b: 102-103)³. A esta morfología podríamos adscribir un curioso amuleto hallado en una cremación infantil en fosa excavada en la calle Tolosa Latour, fechada en el s. VI a.C. Se trata de un colgante de plata en forma de U formado por dos láminas soldadas decoradas en una cara con la representación del rostro de un sátiro con cuernos y orejas largas y puntiagudas (Perdigones-Muñoz 1990: 59, fig. 6A). Su proximidad con la iconografía de Bes determina que pueda ser confundido con éste (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 20, fig. 38:1), pero sus rasgos fisonómicos hacen pensar en figuras demoníacas como Pazuzu (Black-Green 1998: 106), prueba de la pervivencia de supersticiones y creencias muy arraigadas en el contexto siro-palestino.

Asociados a la figura de Bes, tanto morfológica como funcionalmente (Gómez Lucas 2004), se encuentran los patecos, reproducidos con mayor profusión en el tipo de pateco panteo. En dicha imagen, el enano pateco aparece desnudo en posición frontal, apoyando los pies sobre sendos cocodrilos. Con sus brazos sujeta dos serpientes, imitando una iconografía asociada a Harpócrates, acompañado de elementos simbólicos de otras divinidades: un escarabajo sagrado cubre su cabeza, dos halcones se posan sobre sus hombros, en los flancos las imágenes de Isis y Neftis y en el dorso una Isis desnuda pterófora, coronada por el disco solar, le protege. La suma de los poderes de cada divinidad le convierte en uno de los amuletos más poderosos (Padrò 1985: 16-22), lo que explicaría su gran aceptación en el mundo fenicio-púnico. El ejemplar áureo de Cádiz, con paralelos en Cartago (Quillard 1978), reproduce esta iconografía, con algunas deficiencias, siendo obra de un taller local (Marín Ceballos 1976: 249) que plasma en metal precioso las representaciones de los amuletos en pasta. Son más frecuentes éstos últimos; así, conocemos un amuleto en pasta de talco con la figura de Ptah pateco bifronte y una inscripción jeroglífica grabada en el zócalo procedente de la tumba 2 del grupo de la calle Tolosa Latour (Perdigones-Muñoz 1990: 65; Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 41, fig. 38.11). En este mismo conjunto apareció otro amuleto con una figura momiforme en oro, interpretada como imagen de Ptah, en el ajuar de la tumba 1 (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 39, fig. 38.5). Los compañeros del dios, los enanos patecos, con prerrogativas apotropaicas cercanas aparecen reproducidos en dos amuletos citados por I. Gamer y procedentes también de la necrópolis gaditana (Gamer Wallert 1978: 78, Taf. 20k, M121 y P4).

Otra divinidad egipcia frecuente en las tumbas es Horus, reproducida bajo diversas formas. La iconografía más fiel es la de la figura masculina estante con cabeza de halcón. De este tipo se conocen dos amuletos, uno seguro (Gamer Wallert 1978: 77, Abb. 19, M122) y otro probable, hallado en la tumba 2 de Tolosa Latour, ya que el desgaste de la pieza no permite determinar si se trata de Horus o el dios Knum (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 41, fig. 38: 12). Es frecuente, en cambio, encontrar reproducidos los símbolos asociados a esta divinidad, como el halcón y el ojo *oudjat*. Este último es un amuleto poderoso cuyas notables cualidades protectoras se plasmaban en su país de origen en el hecho de ser depositado en un punto significativo de la momia, sobre la incisión del costado. No sólo previene contra las influencias malignas, sino que también sana mágicamente las

3. En un reciente trabajo, expuesto como poster en el “III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios: El mundo funerario”, celebrado en Guardamar de Segura, Alicante (mayo, 2002), A. Giuffrida menciona el hallazgo de más ochenta pequeños amuletos de este tipo, identificados con divinidades como Humbaba, Pazuzu o Sakar (*L'amuleto demone nel rituale funerario fenicio punico*).

heridas de ahí que se porte en vida (Andrews 1997: 43), y sea habitual su reproducción en diversos soportes. La más común es el amuleto en forma de plaquita destinado a colgante, fabricado en diversa materia y con un *oudjat* grabado en una de sus caras. De la tumba 1 de Tolosa Latour proceden dos amuletos de este tipo, uno realizado en pasta de talco y otro en jade (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 39-40, fig. 38: 4 y 8); mientras de la tumba 2 del mismo conjunto se recuperaron un ejemplar en pasta de talco y otro realizado en hueso con las dos caras grabadas (Perdigones-Muñoz 1990: 65, fig. 6, 41B-36; Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 43, fig. 38: 19). Por último, en el collar de cuentas de cornalina de la tumba 2 de Casa del Pino, se insertaba una plaquita de oro con un ojo de Horus grabado (Cervera y Jiménez-Alfaro 1923: 9, Lám. VI; Gamer Wallert 1978: 78, Taf. 20e).

El halcón es reproducido en amuletos, joyas y en los estuches portaamuletos. Al primer grupo pertenece un amuleto de pasta de talco procedente de la tumba 2 de Tolosa Latour (Perdigones-Muñoz 1990: 65, fig. 6, 41B-43; Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 43, fig. 38: 20). Pero las imágenes más frecuentes y antiguas son las figuradas en las joyas, especialmente en un tipo de pendiente, característico de los establecimientos púnicos. Están formados por cadenas y plaquitas de lunulas, rematadas en sus extremos por cabezas de halcón, y a veces complementadas por láminas con cabecitas hathóricas. Estas joyas se datan en el s. VI a.C. y proceden en su mayoría de cremaciones en fosa, salvo algunos hallazgos descontextualizados de los que se puede presumir un origen funerario.

En el caso de los estuches, el prótomo de halcón aparece como remate o tapadera del cilindro. Estas piezas, consistentes en pequeños cilindros o prismas destinados a albergar una laminilla con fórmulas de protección, pierden gradualmente su carácter meramente funcional como recipiente de amuleto para convertirse en amuletos por sí mismos cuando, durante el s. VI a.C., su tapadera se convierte en imagen de animales o símbolos sagrados (Quillard 1971-72: 27-29). Su carga mágica aumenta considerablemente. Las laminillas, de metal precioso o papiro, difícilmente pueden recuperarse, por su carácter perecedero o la imposibilidad de extraerlos del estuche al oxidarse. Pero cuando esto es posible, su estudio nos aporta una valiosa información sobre la transmisión de formas iconográficas y creencias egipcias, al reproducir desfiles de decanos, ordenados en cooperativas, según las escenas de las cámaras funerarias y pasajes del Libro de los Muertos, acompañadas de fórmulas fenicias de protección (Garbini 1994, n. 31). En la necrópolis gaditana contamos con varios ejemplares de esta naturaleza, aunque desconocemos la lámina o amuleto contenido en su interior. A un hallazgo de 1891 en Punta de la Vaca pertenece un conjunto de cuatro estuches realizados en bronce y oro. Cada estuche aparecía rematado por un prótomo: un carnero, un halcón y un león, tocados todos ellos con un disco solar y ureo, mientras el cuarto ejemplar tenía como tapadera la figura geométrica del obelisco o pirámide, que en contextos púnicos adquiere valores simbólicos añadidos como figura betílica. De Punta de la Vaca se conoce otro estuche, de forma cilíndrica, rematado por una piedra roja como cierre (Ramos Sainz 1990: 99). Otro estuche de plata de forma paralelepípeda rematado por una posible pirámide con base realzada, fue localizado en la tumba 1 de Tolosa Latour y datado en el s. V a.C. (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 39, fig. 38: 3).

Además de estas imágenes encontramos también las representaciones de divinidades femeninas como Thueris, la diosa hipopótamo, asociada a las mujeres encinta y representada en este caso por un amuleto de pasta que formaba parte de un collar perteneciente al ajuar de la tumba 2 de Tolosa Latour (Perdigones-Muñoz 1990: 65; Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 40, fig. 38: 9); Neftis, figurada en un amuleto de pasta de talco de la tumba 1 del mismo conjunto (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 40, fig. 38: 6); Hathor, cuya cabeza encontramos en joyas y objetos de adorno e Isis, de la que contamos con un amuleto de pasta de talco con la diosa sedente y curótrofa hallado en la tumba 2 de Tolosa Latour (Perdigones-Muñoz 1990: 65; Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 41, fig. 38: 13). La misma iconografía se repite en un pequeño bronce de 11 cm. de altura de procedencia desconocida y de datación más tardía (Gamer Wallert 1978: 80, Taf. 33b, B3). Otro amuleto de

fayenza con una divinidad entronizada puede corresponder a la misma diosa (Gamer Wallert 1978: 77, Abb. 19, M120). Se han documentado varias figuras de interpretación dudosa por el deterioro de las piezas o el descuido en los detalles, correspondientes respectivamente a una divinidad con doble corona y otra divinidad con peluca o tocado tipo *klaft* y las manos unidas (Gamer Wallert 1978: 77, Abb. 19, M123 y M125).

La adopción de imágenes zoomorfas caracteriza a las diosas Sekhmet y Bastet, que tienden a ser representadas por sus animales simbólicos, al igual que los dioses Amón, Osiris (Gamer-Wallert 1978: 80, Taf. 33a) o Anubis. Amén del halcón, citado previamente, encontramos figuras animales en los cierres de los estuches y en amuletos aislados. Del carnero, animal sagrado del dios Amón, conocemos dos ejemplares en pasta silícea procedentes de la tumba 2 de Tolosa Latour aunque su mal estado de conservación dificulta una identificación segura (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 41 y 43, fig. 38: 14). La diosa Sekhmet figurada como león está presente en un amuleto de pasta silícea con esmalte verde de la misma tumba (Perdigones-Muñoz 1990: 65; Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 42, fig. 38: 15). En los alrededores del conjunto 1 de la necrópolis de Tolosa Latour se recuperó en 1985 una placa rectangular de hueso tallada con una esfinge (Perdigones-Baliña 1987a: 66; Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 38) y la tumba 1 del mismo grupo contenía un fragmento de engaste de un anillo de oro con la figura de un niño con cabeza de chacal, animal de Anubis, sentado sobre una flor de loto y con el cetro *w3d* (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 40, fig. 38: 7).

El *ureo* o cobra es otro amuleto en el que confluyen valores de muy diversa naturaleza, vinculado a la realeza y el poder y, por consiguiente, a las potencias divinas. Su presencia en los ajuares proporcionaba al difunto la protección normalmente reservada a los miembros de la monarquía faraónica. Desde la Dinastía XXVI pasa a asumir funciones como emblema de resurrección, alimentadas por la interpretación simbólica de los rasgos biológicos de los ofidios, con una muda periódica de la piel y su estrecha vinculación a la tierra, de la que es denominada hija (*sa-ta*) y su consiguiente valor ctónico. Forma parte tanto de la iconografía real como de la sagrada y adquiere un puesto relevante dentro del imaginario funerario (Andrews 1997: 75-76), de ahí su reproducción en amuletos, estelas y pinturas funerarias, incluso en contexto fenopúnico (Canepa 1983). La joyería emplea con frecuencia este motivo, especialmente en algunas producciones muy concretas como los medallones; en el lote de joyas de la Playa de Santa María del Mar se incluía un medallón de oro, perteneciente a una posible cremación en fosa, decorado con un disco solar con creciente lunar sobre una montaña de gránulos, flanqueada por dos ureos tocados con la corona roja (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 30, Lám. XIV: 2). El hallazgo más significativo corresponde al sarcófago femenino, donde el cuerpo de la difunta iba acompañado de un escarabeo y cinco amuletos de pasta en forma de ureos (Blanco-Corzo 1981: 243, Taf. 21e). Éste no es el único símbolo de la realeza que encontramos; los amuletos pueden recoger elementos como la corona roja y la corona blanca, reproducidas en sendos amuletos de pasta silícea de la tumba 2 de Tolosa Latour (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 41, fig. 38: 10 y 17) y el cetro *w3d*, presente en dos amuletos de esta tumba (Perdigones-Muñoz 1990: 65; Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 42-43, fig. 38: 16) y en otra pieza descontextualizada (Gamer Wallert 1978: 77, Abb. 19, M124).

Dentro del ámbito funerario egipcio, los amuletos funerarios por excelencia son los escarabeos del corazón y los *ushebtis* o respondientes, creados para permitir al difunto la superación con éxito del juicio al que será sometido, facilitando así su acceso a la resurrección (Andrews 1997: 56; Alonso y Royano 1999: 33-36). Sin embargo, hacía notar J. Léclant (1991: 6-7), seguido por S. Moscati (1992: 122-123), que estos elementos están ausentes de los repertorios de amuletos fenicios o escasea su presencia. El caso peninsular no constituye una excepción y tanto I. Gamer como J. Padrò señalan el limitado número de ejemplares conocidos. De hecho, sólo han documentado dos *ushebtis* entre los materiales egipcios y egiptizantes de la necrópolis gaditana (Gamer Wallert

1978: 73, Taf. 19 a-c), igual número que en el resto del territorio peninsular (Gamer-Wallert 1978: 231-232; Padrò 1995: 61-62 y 145-147). De procedencia incierta, las piezas gaditanas se relacionan con una zona situada al sudeste de las tumbas descubiertas en 1891 (Rodríguez de Berlanga 1902: 28). Con reservas podríamos interpretar también como *ushebtis* dos de las figuras indefinidas que citamos anteriormente, la figurilla M125 de Gamer Wallert o el amuleto de divinidad hallado en la tumba 1 de Tolosa Latour (Perdigones-Muñoz-Pisano 1990: 39, fig. 38: 5).

* * * * *

En este conjunto de amuletos, dominado por piezas de valor mágico o profiláctico, destacan figuras significativas como escarabeos, Bes y patecos y talismanes poderosos como los estuches. La protección y seguridad proporcionada por estos es fundamental en un momento tan incierto como el de la muerte y, de ser portado en vida, su eficacia se centraría en los momentos de tránsito (parto, infancia, viajes), cuando el individuo, sujeto a graves amenazas, carece de los habituales marcos de defensa sociales y religiosos. Su elevada potencia mágica se refuerza con la inclusión de otros rasgos o elementos. El más llamativo es el caso de los patecos panteos, donde el valor profiláctico aumenta con la acumulación de símbolos mágicos. Una situación similar se detecta en una producción muy específica del mundo púnico, aunque originaria de Egipto, la de los estuches portaamuletos (Quillard 1971-72: 30-32). Por otra parte, piezas más sencillas como los escarabeos o los ojos *oudja*, que por su popularidad también serían llevados con bastante probabilidad en vida por el difunto, constituían por sí mismas importantes talismanes. El conocimiento de las creencias egipcias no es exhaustivo; la transmisión oral o anecdótica, alentada por los propios comerciantes, contribuyó a conferir estos valores a elementos que, con el tiempo, conocen evoluciones propias sujetas a las preferencias de los clientes o las exigencias del marco ideológico.

Una segunda serie de amuletos está constituida por las figurillas en materia semipreciosa o pasta vítrea que reproducen divinidades del panteón egipcio. Las divinidades conocidas están estrechamente vinculadas al nacimiento y el parto, en definitiva el paso de la vida a la muerte y viceversa. Tanto Isis como Neftis son diosas que asisten al parto y a la muerte, mientras Thueris o Bes son los protectores de las mujeres embarazadas y propician un feliz alumbramiento; Horus niño o amamantado por su madre recalca en la misma idea de natalidad. Sin embargo, esta polivalencia del amuleto determina que fueran, en un principio, llevados en vida por mujeres y niños sobre todo, y más tarde les acompañara a la sepultura como otros elementos de adorno. A la luz de este hecho, no parece muy probable que su hallazgo deba atribuirse a un interés consciente por la ideología funeraria egipcia. Tampoco resulta probable que en el mundo funerario fenicio hubieran penetrado las creencias egipcias más arraigadas, siendo sintomática la escasa presencia de los amuletos destinados al difunto en Egipto y esenciales para la superación del juicio: los *ushebtis* y el escarabeo del corazón.

Debemos, pues, pensar que el interés por toda esta serie de piezas responde más a una búsqueda de protección y el recurso a la magia que a una profunda inquietud por la espiritualidad funeraria nilótica. No puede atribuirse esto a una falta de conocimiento o familiaridad, ya que los contactos entre el área siro-palestina y Egipto se remontan hasta el III milenio a.C. y conocieron una fuerte intensificación desde el I milenio, propiciando no sólo la interacción cultural sino también una estrecha convivencia, con la instalación de colonias fenicias y cartaginesas en suelo egipcio. En el campo religioso estos contactos se traducen en unas indudables relaciones entre los dioses egipcios y las divinidades fenicio-púnicas, sobre todo con aquellas que ofrecían una mayor polivalencia. Será notable el caso de Isis-Hathor y Astarté, diosas entre las que se establece un fenómeno de sincretismo (Marín Ceballos 1996). La confusión iconográfica y el intercambio de atributos entre ambas divinidades imposibilita determinar hasta qué punto era conocida la diosa egipcia, que

comparte con la Astarté fenicia el carácter funerario, sin que ésta última participe de la faceta maternal de la primera. La plurifuncionalidad de Astarté (Bonnet 1996: 135-153) posibilita asimismo su identificación con la diosa leona Sekhmet, cuya iconografía era bien conocida a través de amuletos y escarabeos (Marín Ceballos 1995: 833-836). Este lenguaje figurativo parece haber servido de vehículo de expresión, como otras tantas imágenes egipcias, para la vertiente guerrera de la divinidad fenicia y, posteriormente, permitió dar cuerpo a la imagen del *daimon* de África (Marín Ceballos 1995: 837-842).

Sin embargo, todos estos préstamos y relaciones se remiten al campo figurativo y a los elementos más próximos a la cultura fenicia; no se puede hablar de un sincretismo pleno y menos aún de familiaridad con la teología egipcia. El conocimiento de la religiosidad funeraria egipcia se limitaría a los aspectos más populares, la magia y la superstición, y a comportamientos casi anecdóticos, como los relativos a las técnicas de embalsamamiento o las creencias mágicas más difundidas. Sólo en casos puntuales se puede pensar en una aproximación más rigurosa a esta realidad (Garbini 1994), mientras la población común se contentaba con adquirir un amuleto personal, eficaz tanto por la curiosa imagen reproducida como por el material, más o menos exótico, que le servía de soporte. Podemos, pues, afirmar que se prefieren las imágenes a los textos. Los jeroglíficos no se comprenden bien, tampoco es de esperar entenderlos cuando son expresiones mágicas, arcanas, ajenas a los conocimientos profanos, por lo que se tiende a depositar toda la carga simbólica en la imagen (Léclant 1980: 106-107; Hölbl 1989: 318-320); cuando ésta se quiere acompañar de textos se recurre a expresiones jeroglíficas estereotipadas o irreales, o se emplea la misma lengua fenicia (Garbini 1994: 93-96; Lozachmeur-Pezyn 1993: 367-368).

La producción de amuletos en los talleres púnicos y su creciente aumento están determinados por una evolución paralela de la demanda; el abaratamiento de las piezas, al dejar de ser importaciones egipcias, favorece su difusión a un mayor porcentaje de población y su popularización. Pero asimismo contribuye a la vulgarización de la temática cultural, llevada a valores de la experiencia vital cotidiana (animales domésticos, figuras curatóficas,..), y la yuxtaposición de elementos independientes (Acquaro 1988: 400-403), de la que hemos analizado varios ejemplos. La necesidad de magia, el recurso a los valores apotropaicos de los amuletos, que alimentan en última instancia este fenómeno, han de enmarcarse en una situación de crisis y transformaciones, donde la incertidumbre vital es el rasgo dominante. Nos encontramos en el periodo de transición o crisis que está dando lugar a la configuración de la polis como modelo de organización política, económica y social. No sólo se sienten los peligros e incertidumbres derivados de la reconversión económica a la que se ven abocadas las antiguas colonias, sino que también se sufren brotes de violencia y conflictos bélicos (Alvar 1986: 173-174). Gadir no es ajena a este proceso y comienza a sentir las consecuencias de la crisis desde fechas tempranas, desde mediados del s. VI a.C. (Millán 1995: 141-160). En el ámbito social, la implantación del nuevo marco de desarrollo ciudadano condiciona la limitación de las manifestaciones públicas de los notables, tanto en los funerales como en las grandes celebraciones, y la búsqueda de formas alternativas de cohesión del grupo familiar, dentro de un creciente fenómeno de individualismo.

El apoyo en las propuestas mágicas o irracionales proporcionadas por las religiones “exóticas” ofrece una posible vía de solución, cuando los dioses propios parecen haber abandonado a sus fieles o son incapaces de satisfacer las expectativas de los fieles. Pero no debemos dejarnos llevar por el engañoso número de hallazgos. La concentración de amuletos en algunas tumbas o la práctica de usos novedosos en contadas sepulturas reflejan la inquietud y el interés de estos individuos por la búsqueda de una satisfacción o seguridad “personalizada” que no encuentran en lo ya conocido, aunque no es un uso compartido por la mayoría de la población. El recurso a los amuletos de tradición egipcia, y quizás a alguna de sus creencias, es una de las opciones adoptadas para superar este

momento, pero no está al alcance de toda la población y, probablemente, tampoco toda la población estuvo interesada en profundizar en esta vía. La complejidad de la escatología y la religión egipcias, unidas a la misma dificultad de acceso a su conocimiento, determina que su difusión quede restringida, a nivel popular, al campo de la superstición. En su mayoría son amuletos para la vida y la fecundidad que, secundariamente, alcanzarán la tumba (Hölbl 1986b: 200-201). La inviabilidad de una profundización en la ideología egipcia y la inoperancia de los cultos tradicionales sirvieron de caldo de cultivo al proceso de helenización que se detecta en Cartago y las antiguas colonias fenicias occidentales a partir del s. IV a.C., permitiendo la introducción de nuevos cultos como los de Deméter y Koré (Lipinski 1995: 141-160), que satisfacen las inquietudes espirituales de la nueva sociedad y se ponen al servicio de las nuevas estrategias económicas de las ciudades púnicas.

BIBLIOGRAFÍA:

- ACQUARO, E. (1984): *Arte e cultura punica in Sardegna*. Sassari.
- ACQUARO, E. (1988): “Gli scarabei e gli amuleti”, *I Fenici. Catalogo della Mostra*. S. Moscati dir: 394-403. Milán.
- ALMAGRO GORBEA, M^aJ. (1984): *La necrópolis de Baria. EAE 129*. Madrid.
- ALONSO Y ROYANO, F. (1999): “WS.B (Usabtis)”, *Espacio. Tiempo y Forma. Historia Antigua*, serie II, 12: 33-69.
- ALVAR, J. (1986): “Theron, rex Hispaniae Citerioris (Macr., *Sat.* I, 20, 12)”, *Gerión* 4: 161-176.
- ANDREWS, C. (1997): *Amulets of Ancient Egypt*. Londres.
- ASTRUC, M. (1951): *La necrópolis de Villaricos. Informe y Memorias de la Comisión General de Excavaciones Arqueológicas nº 25*. Madrid.
- AUBET, M.E. Y OTROS (1991): *Sepulturas fenicias en Lagos (Vélez, Málaga). Intervenciones Arqueológicas en Andalucía I*. Sevilla.
- AUBET, M.E. (1994): *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Barcelona, 2ª ed. revisada.
- BENICHOUSAFAR, H. (1975-76): “Les bains de résine dans les tombes puniques de Carthage”, *Khartago* 18, 1975-76: 133-138.
- BLACK, J.-GREEN, A. (1998): *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. Londres.
- BLANCO, A.-CORZO, R. (1981): “Der neue anthropoide Sarkophag von Cádiz”, *MM* 22: 236-243.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1975): *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*. Salamanca.
- BOARDMAN, J. (1987): “Scarabs and Seals. Greek, Punic and Related Types”, R.D. BARNETT-C. MENDELSON ed., *Tharros. A Catalogue of Material in the British Museum from Phoenicia and Other Tombs at Tharros, Sardinia*: 102-125. Londres.
- BONNET, C. (1985): “Melqart, Bès et l’Héraclès Dactyle de Crète”, *Phoenicia and Its Neighbours. Studia Phoenicia III*: 231-240. Leuven.
- BONNET, C. (1996): *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*. Roma.
- BONNET, H. (2000): *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlín 1971. Reed. Berlín-New York.
- CAMBEFORT, Y. (1987): “Le scarabée dans l’Égypte Ancienne”, *RHR* CCIV, 1, 3-46.
- CANEPA, M. (1983): “La tomba “dell’ureo” nella necropoli di Tuvixeddu, Cagliari”, *DdA* sér. 3, 1/2: 131-135.
- CIAFALONI, D. (1995): “L’art glyptique”, V. KRINGS ed., *La Civilisation Phénicienne et Punique*: 501-508. Leiden.
- CORZO, R. (1992): “Topografía y ritual en la necrópolis de Cádiz”, *SPAL* 1: 263-291.

- CULICAN, W. (1972): “Phoenicians Remains from Gibraltar”, *AJBA* II, 1: 110-145.
- CULICAN, W. (1976): “Phoenician Demons”, *JNES* 35: 21-24.
- DE SALVIA, F. (1978): “Un ruolo apotropaico dello scarabeo egizio nel contesto culturale greco-arcaico di Pithekoussai (Ischia)”, *Hommages à Maarten J. Vermaseren*. Leiden, vol. 3^o: 1003-1061.
- ELAYI, J. (1995): “La place de l'Égypte dans la recherche sur les phéniciens”, *Trans* 9: 11-24.
- ELAYI, J.-HAIKAL, M.R. (1996): *Nouvelles découvertes sur les usages funéraires des Phéniciens d'Arwad*. Paris.
- FEGHALI GORTON, A. (1996): *Egyptian and Egyptianizing Scarabs. A Typology of Steatite, Faience and Paste Scarabs from Punic and Other Mediterranean Sites*. Oxford.
- FERRER, E. (1995): *Los púnicos en Iberia: Análisis historiográfico y arqueológico de la presencia púnica en el sur de la península ibérica*. Sevilla. Tesis Doctoral inédita.
- GAMER WALLERT, I. (1975): “Der Skarabäus des Pedubaste von der Finca del Jardín”, *MM* 16: 187-195.
- GAMER WALLERT, I. (1977): “Ein Neuer Skarabäus von Jardín bei Torre del Mar”, *MM* 18: 98-100.
- GAMER WALLERT, I. (1978): *Ägyptische und ägyptisierende Funde von der iberischen Halbinsel*. Wiesbaden.
- GARBINI, G. (1994): “Iscrizione funerarie ed escatologia”, *La Religione dei Fenici in Occidente. Studi Semitici N.S. 12*: 83-113. Roma.
- GÓMEZ LUCAS, D. (2002): “Introducción al dios Bes: de Oriente a Occidente”, *Ex Oriente Lux. Las religiones orientales antiguas en la península Ibérica*: 87-121. Sevilla.
- GÓMEZ LUCAS, D. (2004): “Bes, Ptah y Ptah-Pateco”, *Actas del III Congreso Español del Próximo Oriente Antiguo (Huelva, septiembre-octubre 2003)*. *HA* 20: 127-148. Huelva.
- HÖLBL, G. (1986a): *Ägyptisches Kulturgut im Phönikischen und Punischen Sardinien*. *EPRO* 102. Leiden, 2 vols.
- HÖLBL, G. (1986b): “Egyptian Fertility Magic within Phoenician and Punic Culture”, *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*: 197-205. Amsterdam.
- HÖLBL, G. (1989): “Ägyptische Kunstelemente in phönikischen Kulturkreis des 1. Jahrtausends v.Chr.: Zur Methodik ihrer Verwendung”, *Orientalia NS* 58: 318-325.
- JIMÉNEZ FLORES, A.M^a (2000): “Notas sobre las creencias funerarias fenicio-púnicas: El culto a los difuntos”, *Ex Oriente Lux. Religiones orientales en la Península Ibérica. Monografías de SPAL* 2: 123-140. Sevilla.
- LAGARCE, E. (1976): “Remarques sur l'utilisation des scarabées, scaraboïdes, amulettes et figurines de type égyptien à Chypre”, *Fouilles de Kiton II*: 167-182. Nicosia.
- LÉCLANT, J. (1980): “À propos des étuis porte-amulettes égyptiens et puniques”, *Oriental Studies presented to B.S.J. Isserlin*: 102-107. Leiden.
- LÉCLANT, J. (1991): “Les Phéniciens et l'Égypte”, *ACFP* 2. Roma 1987, vol. 1^o: 7-17. Roma.
- LIPINSKI, E. (1995): *Dieux et Déeses de l'Univers phénicienne et punique*. Leiden
- LOZACHMEUR, M.-PEZYN, M. (1993): “De Tyr: un nouvel étui et son amulette magique à inscription”, *Hommages à J. Léclant*. *BdE* 106/3: 361-371.
- MARÍN CEBALLOS, M.C. (1976): “En torno a un amuleto del Museo Arqueológico de Cádiz”, *Habis* 7: 245-249.
- MARÍN CEBALLOS, M.C. (1995): “La diosa leontocéfala de Cartago”, *Arqueólogos, historiadores y filólogos. Homenaje a F. Gascó. Kolaios* 4, vol. 2^o: 827-843. Sevilla.
- MARÍN CEBALLOS, M.C. (1996): “Las relaciones entre Isis y Astarté: Apuntes para su estudio”, *Isis. Nuevas perspectivas*. *ARYS* 4. R. Rubio ed: 109-122. Madrid.

- MARTÍN RUIZ, J.A.-PÉREZ LAMBRURES, A. (1999): “La necrópolis de época tardo-púnica de los Campos Elíseos (Gibralfaro, Málaga)”, *MM* 40: 146-159.
- MILLÁN LEÓN, J. (1995): *Gades y el mar*. Tesis Doctoral inédita. Sevilla.
- MOLINA, F.-PADRÒ, J. (1983a): “Una sepultura con amuletos de tipo egipcio de la necrópolis de Puente de Noy (Almuñécar, Granada)”, *Almuñécar. Arqueología e Historia*: 107-122. Granada.
- MOLINA, F.-PADRÒ, J. (1983b): “Escarabeos y escaraboides de la necrópolis de Puente de Noy (Almuñécar, Granada)”, *Almuñécar. Arqueología e Historia*: 123-130. Granada.
- MOLINA, F.-BAÑÓN, J. (1983): “Los ungüentarios helenísticos de la necrópolis de Puente de Noy”, *Almuñécar. Arqueología e Historia*: 159-168. Granada.
- MOSCATI, S. (1992): *Chi furono i fenici*. Torino.
- MUÑOZ VICENTE, A. (1983-84): “Aportaciones al estudio de las tumbas de sillería prerromanas de Cádiz”, *BolMusCádiz* IV: 47-54.
- MUÑOZ VICENTE, A. (1995-96): “Secuencia histórica del asentamiento fenicio-púnico de Cádiz: Un análisis crono-espacial tras quince años de investigación arqueológica”, *BolMusCádiz* VII: 77-105.
- NEGUERUELA, I. (1985): “Zur Datierung der Westphönizischen Nekropole von Almuñécar”, *MM* 22: 211-228.
- NIEMEYER, H.G.-SCHUBART, H. (1976): *Trayamar. Los hipogeos fenicios y el asentamiento en la desembocadura del Algarrobo*. EAE 90. Madrid.
- PADRÒ, J. (1985): *Egyptian-type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman Conquest*. Leiden, 3 vols.
- PADRÒ, J. (1995): *New Egyptian Type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula Before the Roman Conquest*. Paris.
- PADRÒ, J. (1999): “La aportación egipcia a la religión fenicia de Occidente”, *De Oriente a Occidente: Los Dioses fenicios en las colonias occidentales. XII Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica (Eivissa 1997)*: 91-102. Eivissa.
- PELLICER, M. (1963): *Excavaciones en la necrópolis púnica “Laurita” del Cerro de San Cristóbal (Almuñécar, Granada)*. EAE 17. Madrid.
- PEREA, A. (1986): “La orfebrería púnica de Cádiz”, *Los Fenicios en la Península Ibérica*, vol. 1º: 295-322. Sabadell.
- PERDIGONES, L.-BALIÑA, R. (1987a): “Excavaciones de urgencia en un solar de la calle Tolosa Latour (Cádiz) en 1985”, *AAA/1985, III*: 63-70.
- PERDIGONES, L.-TROYA, A.-MUÑOZ, A. (1987a): “Excavaciones de urgencia en un solar de la Avenida Andalucía (Cádiz) en 1985”, *AAA/1985 III*: 71-73.
- PERDIGONES, L.-MUÑOZ, A.-TROYA, A. (1987b): “Excavaciones de urgencia en un solar de la calle Ciudad de Santander esquina Avda Andalucía (Cádiz)”, *AAA/1986 III*: 41-44.
- PERDIGONES, L.-MUÑOZ, A. (1990): “Excavaciones arqueológicas de urgencia en un solar de la calle Tolosa Latour. Extramuros de Cádiz”, *AAA/1987 III*: 59-70.
- PERDIGONES, L.-MUÑOZ, A.-PISANO, G. (1990): *La necrópolis fenicio-púnica de Cádiz. Siglos VI-IV a. C. Studia Punica 7*. Roma.
- PERDIGONES, L. (1991): “La necrópolis fenicio-púnica de Cádiz (ss. VI-IV a.C.)”, *I-IV Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica (Ibiza 1986-1990)*: 221-232. Ibiza.
- PETIT, T. (1995): “Objets égyptisants et idéologie royale à Amathonte”, *Trans* 9: 131-147.
- QUILLARD, B. (1971-72): “Les étuis porte-amulettes carthaginois”, *Khartago* 16: 1-32.
- QUILLARD, B. (1978): “Rémarques sur un pendentif carthaginois en or en forme de Ptah-Paté-que”, *Khartago* 18: 139-143.
- QUILLARD, B. (1987): *Bijoux carthaginois II*. Paris.

- QUINTERO, P. (1915): *Necrópolis anterromana de Cádiz*. Madrid.
- QUINTERO, P. (1932): “Excavaciones en Cádiz”, *MJSEA* n° 117, 1: 5-28.
- REDISSI, T. (1991): “Étude de quelques amulettes puniques de type égyptisant”, *REPPAL VI*: 95-139.
- RIBICHINI, S. (1987): “Concezione dell’oltretomba nel mondo fenicio e punico”, P. XELLA ed., *Archeologia dell’Inferno*: 147-162. Verona (versión castellana en Ed. Cristiandad 1992).
- RODRÍGUEZ DE BERLANGA, M. (1902): “La más antigua necrópolis de Gades”, *RevArchBibl-Mus* 6: 6-29.
- SCANDONE MATHIAE, G. (1975): “Materiale egiziani ed egittizanti nel Museo di Mozia”, *RivStudFen* III, 1: 65-73.
- SCHUBART, H.-ARTEAGA, O. (1990): “La colonización fenicia y púnica”, *Historia de España I*: 431-470. Barcelona: ed. Planeta.
- SCHUBART, H.-MAASS-LINDEMANN, G. (1995): “Informe de las excavaciones en la necrópolis de Jardín (Vélez-Málaga)”, *Cuadernos de Arqueología Mediterránea I*: 55-153. Barcelona.
- VERCOUTTER, J. (1945): *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*. Paris.
- XELLA, P. (1981): “Aspetti e problemi dell’indagine storico-religiosa”, *La Religioni Fenicia. Matrici Orientali e Sviluppi Occidentali*: 7-25. Roma.
- XELLA, P. (1982): “Il culto dei morti nell’Antico Testamento: Tra Teologia e Storia delle religioni”, *Religione e Civiltà*: 645-666. Bari.