

Liria XIIC: ¿un *kálathos* ibérico dedicado a Proserpina?

Jesús Rodríguez Ramos

Abstract

This paper's purpose is to give a likely explanation of an iberian inscription. Evidence is presented to show that there is a native transcription of the name of a well known latin goddess: Proserpina. Probably it must be read *baserbina*. The previous word is even possible to refer to the resembling hispanic goddess Ataecina. The inscription appears on a «kalathos», shape sacred in the Classical World to Demeter and Kore, and it belongs to a kind of iberian pottery of an acknowledged religious meaning.

Sumari

Significado religioso de la cerámica pintada ibérica	Significado del <i>kálathos</i> en la cultura griega
La problemática de la diosa madre ibérica	El <i>kálathos</i> y el culto a Deméter fuera de Grecia
Posibilidades de adopción de un culto foráneo	Conclusión
	Bibliografía

Dentro de los estudios sobre epigrafía ibérica son bien conocidos los problemas que la propia naturaleza de los datos impone a una hipotética traducción. Hay pocos métodos que permitan una aproximación. El análisis de los soportes epigráficos, que proporciona algunas hipótesis probables, las fórmulas paralelas en otras epigrafías (recuérdese el mosaico de Caminreal o la paralelización propuesta para el «N.P.-ar-wi» con «ego sum N.P.-gen.»), algún presunto bilingüe (como la estela de Sagunto), la determinación de probables onomásticos indígenas e incluso topónimos como *u.s.e.ke.f.te* y presuntos préstamos constituyen la práctica totalidad de nuestras herramientas hermenéuticas. Un elemento muy prometedor es el estudio de los préstamos. Entre ellos son conocidos los nombres de aspecto latino tales como *ko.f.n.e.l.i*, *ka.i*, *l.i.ki.n.e* y tal vez *w.ba.f.ku.s*¹, o también otros de espec-

1. Para los nombres latinos en textos ibéricos, vid. SILES (1981, p. 104-105) y UNTERMANN (1990, 1, p. 205-206). *likine* en E.7.1.



Figura 1. Dibujo de la inscripción a partir de la fotografía de Fletcher (1985b, lám. XVII, 1).

to indoeuropeo habituales en el sur de Francia (**ka.n.bu.lo**, etc.) pero también en la zona levantina (como **bo.u.ti.n.ti.ba.s**²). Más interesantes son los intentos de buscar préstamos relativos a la cultura material, tal como propuso Siles sobre la ecuación **ku.le.s** = *kylix*³.

Pues bien, es precisamente el préstamo de un teónimo hispano-romano lo que podría aparecer en la inscripción de Liria F.13.70., publicada por primera vez por Fletcher en 1985⁴ y en la que a la similitud fonética, pese a los problemas de lectura que discutiré a continuación, se suma la oportunidad del soporte. Fletcher indica que la inscripción está pintada sobre el borde de un *kálathos* procedente de un hallazgo superficial, fuera de contexto arqueológico, del cerro de San Miguel y que fue donado al S.I.P. en 1977 por el R.P. Bes.

La correcta lectura de la inscripción se ve complicada por dos factores: *a*) un desconchado que impide conocer el principio del texto y que ha borrado la parte inferior de los primeros cinco signos apreciables (sin poder elucidarse si los había previos) y *b*) la singularidad de los signos cuarto y quinto de la segunda palabra⁵. Las lecturas propuestas son:

A) Fletcher⁶:

JTA.E.GI.JN.A: BA.S.E.TE.BI/N.A.: DU.S.BA.N.BA.S.E.[...]

Conviene tener presentes algunas matizaciones que hace Fletcher: «ofrece alguna duda el signo noveno, que interpretamos provisionalmente como TE, pero que pudiera ser más bien una R, aunque en este caso quedaría sin explicación el trazo transversal que aparece dentro del rombo. Con la lectura R tendríamos abundantes

2. Para los nombres galos: SILES 1981, p. 107-108. Es bien conocido el caso de **bo.u.ti.n.ti.ba.s** en Tivissa (C.21.1), cuyo primer segmento parece equiparable al nombre indoeuropeo «Boutius». Interesante es también la comparación de **be.tu.ki.n.e.-te** (F.17.2.B) con onomástica celtibérica como «Medugenos» y «Matugenos».
3. SILES (1976).
4. FLETCHER (1985a).
5. Vid. fotografía en FLETCHER (1985b, lám.XVII,1).
6. En FLETCHER (1985a, p. 199) y FLETCHER (1985b, Liria XCII, p. 16). A la transcripción le añado una barra que indica la interposición de parte de la decoración cerámica, pero que parece claro que no separa palabras.

paralelos»⁷. La primera vez que la publica, también aprecia dificultades en el signo siguiente (BI). Recuerda que en una lectura de Gómez Moreno un signo similar se leería KE, si bien conviene remarcar la no identidad entre ambos signos y que el signo comparado proviene de un documento celtibérico⁸.

B) Velaza⁹ coincide en la interpretación, aunque ve problemas para la lectura de KI y también en la determinación entre TE y R, y se decanta por TE argumentando la similitud con el término TE.BI.N.A que aparece en la Serreta de Alcoy y en Sagunto¹⁰.

C) Untermann¹¹ propone otra lectura:

] * * * A: **BA.S.E.Ř.KE** N.A: **TU.S.BA.N.BA.S.E.**[

Los primeros signos cree que podrían ser E.KE.I. También tiene presente la posible TE en vez de Ř pero lo coteja con formas en **baser** de Orley y de Alcoy¹². En cambio para el signo quinto de la segunda palabra es categórico: «sicher **ke**, nicht **bi** (Fletcher)»¹³.

Ahora bien, en función de la documentación gráfica aportada por Fletcher en el SIP 81¹⁴, cuya fotografía es mucho más clara que la del MLH III, es plausible, no segura, la lectura **ta.e.ki.n.a**. La E y la N, aun reconociendo la gran similitud entre la I y la N ibéricas, se vislumbran como casi seguras. Es posible, en cambio, que el primer signo esconda una S. El ángulo que se aprecia podría corresponder al ángulo superior del S-1¹⁵ (aun en la variante un tanto peculiar, con el ángulo superior mucho menor que el inferior, que aparece en esta inscripción).

Respecto al signo cuarto de la segunda palabra hay dos motivos, aunque uno de ellos de doble filo, para preferir la lectura Ř. Ciertamente es un rombo con una línea central como el signo TE-2, pero no es menos cierto que presenta un apéndice inferior que convendría explicar y que los signos TE presentes en la cerámica de Liria son circulares (formas TE-8 a la TE-14) y no romboidales¹⁶. Este último argu-

7. FLETCHER (1985a, p. 198).

8. FLETCHER (1985a, p. 200). La inscripción aparece en GÓMEZ-MORENO (1949, p. 311). Se trata de una tésera de bronce procedente de Huete (Madrid) y conservada en el M.A.N. Su lectura sería S.E.KO.BI.R.I.KE.A y es el penúltimo signo el que compara Fletcher. Difiere claramente del signo BI de esa misma inscripción, y se deduce que su lectura es KE. Pero hay que objetar que el signo pertenece a una cultura diferente; que la diferencia de soporte, metálico, suele provocar una caligrafía diferente a la pictórica y que al signo de Huete le falta el apéndice vertical que se aprecia en el de Liria.

9. VELAZA (1991, *Léx.* 798, p. 168 y *Léx.* 141, p. 50).

10. SILES (1985, *Léx.* 790 y 791).

11. UNTERMANN (1990, 2, p. 505-504 (F.13.70)).

12. SILES (1985, *Léx.* 378-379; cf. también *Léx.* 382-383 y *Léx.* 78 y *Léx.* 1508), aunque la «r» sólo se corresponde con las de Alcoy; en Velaza (1991, *Léx.* 140).

13. UNTERMANN (1990, 2, p. 505).

14. Lám. XVII,1.

15. Aquí, como en las restantes referencias a formas de signos, sigo las tablas de UNTERMANN (1990, 1, p. 245-247).

16. Vid. MALUQUER DE MOTES (1968, p. 61-62), FLETCHER (1985b, p. 35 y figs.1-20), así como UNTERMANN (1990, 2, inscripciones F.13).

mento presenta el inconveniente de que en Liria tampoco hay \bar{R} romboidales, sino circulares y, además, el apéndice suele ser mayor. Pero como mínimo atestigua la peculiaridad del signario utilizado.

El siguiente signo es más problemático. Untermann da por seguro que se trata de KE y lo reconstruye como KE-2. A ello debe colaborar el que ningún signo BI de Liria sea similar; suelen ser formas redondeadas (formas de la BI-2 a la BI-5). Pero hay que llamar la atención sobre el hecho de que tampoco aparece ningún KE-2, sino que todos son de formas redondeadas, no angulosas, formas KE-7, 8, 9 y 12. Lógicamente una forma redondeada, «cursiva», es la esperable cuando la inscripción es pintada y no grabada. Y todavía hay un detalle más, este signo también presenta apéndice inferior vertical, aspecto inusitado en un signo KE pero característico de BI. En mi opinión, como en toda escritura no estandarizada, no fijada por un modelo ortodoxo, en la escritura ibérica hay que dejar un cierto margen a la peculiaridad imaginativa y a las erratas del indígena autor de la inscripción, por lo tanto es un tema en el que no se pueden buscar argumentaciones basadas en criterios de excesivo rigor y precisión extrema. Consecuentemente, mi objetivo es mostrar que la lectura $\bar{R}BI$ es, si no segura, al menos factible. Por lo demás, las características de la vasija cerámica en que se halló, comportan, como veremos un argumento más a favor de dicha lectura.

En efecto, la lectura propuesta, **taekina: baserbina**, recuerda al teónimo de la diosa Proserpina y, si admitimos como correcta la primera palabra, incluso a su advocación emeritense de Ataecina Proserpina. Asimilación que, sin embargo, presentaría serias dificultades históricas y culturales¹⁷. Se puede reprochar que se identifique sin más ni más el término Baserbina con Proserpina, pero de hecho se amolda bastante bien a lo que se le supone a la fonética íbera. No hay distinción de sonori-

17. Se trata de una divinidad paleohispánica bien conocida: vid. principalmente BLÁZQUEZ (1975, p. 39) y la definición que da RUGGIERO (1961) del término Ataecina: «Nome di divinità celtica e propriamente della Proserpina Turibrigensis». Ya Menéndez Pelayo trata el tema extensamente y describe esta identidad (MENÉNDEZ PELAYO, 1948, p. 277-279). Este autor ya refiere varias inscripciones al respecto, donde la diosa recibe los nombres de «Liberá», «sanctae» y «servatrici». Para él, se trata de una deidad agraria, infernal y médica (p. 278). Refiere las inscripciones CIL. II 462, 143, 144, 145 y 1.044.

La asimilación de Ataecina a Proserpina es bien conocida y patente en una inscripción con funciones de «tabellae defixionum» de época de Trajano procedente de Mérida («Dea Ataecina Turibrig. Proserpina»). Es la inscripción CIL. II 462; estudiada en ÁLVAREZ (1957). Se trata de una pequeña losa de mármol de 315 por 29 cm, de función excretoria similar a las «tabellae defixionum» y que atestigua el carácter infernal de la diosa. Aparece algún caso de «Atecina turibrigensis Proserpina» y frecuentemente se la cita mediante la abreviación D-S-A-T-P (vgr. CIL II 461). Para el carácter mágico de la primera vid. MENÉNDEZ PELAYO (1948, p. 279) y BLÁZQUEZ (1975, p. 122).

El problema radica en admitir que esa asimilación de época imperial en una zona de Extremadura pueda haberse producido ya y sea conocida en Liria en el siglo II aC. Es bien posible que el teónimo Ataecina hubiese tenido una extensión mayor (en ese sentido, BLÁZQUEZ, 1975, p. 39, indica la presencia de una Atecina en la Nórca, en CIL III 11.650, pero a esta evidencia puede objetarse el que se trata de un onomástico); de ser así, es posible que por los movimientos demográficos producidos por la romanización se produjeran contactos culturales que lo explicaran; pero, dada la dificultad de la lectura de la primera palabra de nuestra inscripción, debe tomarse con la máxima cautela.

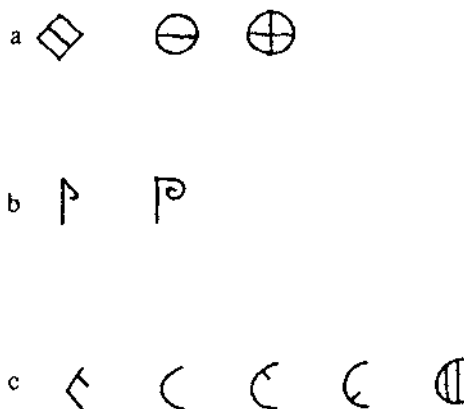


Figura 2. a) Signos TE-2, TE-8 y TE-14; b) Signos BI-2 y BI-5; c) Signos KE-2, KE-7, KE-8, KE-9 y KE-12.

dad entre las oclusivas labiales¹⁸ y, caso de realizarse alguna «p», como se ve en algunos onomásticos¹⁹, se trataría de una distinción fonética pero no fonemática y, desde luego, invisible en la grafía nativa. No parecen admitirse grupos de oclusiva más líquida y, por lo tanto, ese «pro» ha de desaparecer. Una solución es la que parece verse en *PROTEMUS* = *bo.f.o.te.n.bo* de una inscripción de Azaila²⁰ pero

18. La distribución de sonoridad entre las oclusivas fue sugerida por MALUQUER DE MOTES (1968, p. 53-54) y seguida por MARINER (1972, p. 284, n.12) y más recientemente puede referirse el análisis de DE HOZ (1985). Véase también la opinión de MICHELENA (1979, p. 25 s.). Merece la pena señalar que la variedad detectada dentro de las oclusivas no tiene por qué basarse en una oposición de sonoridad, tal y como apunta MICHELENA (1973, p. 150), seguramente recordando su propia reconstrucción de la fonética del protovasco (1985, p. 374) donde hay una oposición en las dentales y las velares pero no en las labiales. El sistema consonántico «no conocía más que una sola correlación que oponía fonemas fuertes, de articulación tensa, a lenes, de articulación más laxa o más breve, sin que sonoridad o aspiración fueran rasgos pertinentes».
19. Es sabido que existe una oposición G/K y T/D en los textos grecoibéricos, pero que en los mismos sólo aparece B. A pesar de que en las versiones latinas de nombres propios aparece también la P, suele considerarse que no es una distinción fonemática y a menudo aparece en contextos que coadyuvan al ensordecimiento, como el grupo «-SP-» (vid. MARINER, 1979, p. 7174 y DE HOZ, 1985, p. 453). Ciertamente, a veces, aparecen dos variantes del signo *bo* en un mismo texto (cf. nota 18). Tal vez refleje una oposición diferente a la que manifiestan las G/K y D/T grecoibéricas (¿podría tratarse de una aspiración como la que parece reflejarse en evoluciones del tipo *bo.l.s.ka.n*: *OSCA*?). En una pátera de Tivissa (C.21.1) Untermann propone la coexistencia de dos BA (BA-1 y BA-4 que a su vez coincide con KE-1), reconstruyendo un final *ti.ba.s* muy común en la onomástica, pero la misma singularidad del caso hace más probable que se trate del KE-1 en coexistencia con KE-10 (que aparece en la misma palabra *u.f.ke.ti.ke.s*); coexistencia de dos KE de la que hay abundantes paralelos.
20. Inscripción E.1.287. La segmentación del N.p. ofrece alguna discusión, pero la forma que aparece dentro de *bo.f.o.te.n.bo.te.n.i.n* recuerda los antropónimos finalizados en «-te» (vid. UNTERMANN 1990, I, p. 177 y UNTERMANN 1987 p. 39). También sería posible la solución *PRO- > POR- como apare-

no tiene por qué ser la única. En nuestro caso puede ser que, o bien la «r» simplemente haya caído y mutado la «o» en «a»²¹, sea por una hipotética diferencia entre los esquemas de timbres vocálicos entre el íbero de Liria y el latín, sea por influencia del término «baser», o bien se podría incluso sugerir que los formantes vocálicos de la «r» han provocado que se entendiera como una vocal más abierta.

Cronológicamente no hay problema para admitir que la inscripción proceda de una época de dominación romana. Es *communis opinio*, que no unánime, que la cerámica pintada de Liria corresponde a una etapa tardía de la cultura ibérica. La propia forma que nos ocupa, el *kálathos* no debe ser anterior al siglo III aC y aparece exportado por Italia y el norte de África en época tardía²². Uroz²³ sigue a Fletcher al considerar que el estilo liriense es de los siglos II-I aC. De forma similar, Poveda fecha piezas del estilo Elche-Archena en los siglos II-I aC y del Liria-Oliva en los siglos III-II aC.²⁴ En el estudio que hicieron Aranegui y Pla sobre la cerámica ibérica dan datos aún más precisos al respecto. Para estos autores, la cronología del estilo Liria, estilo al que posiblemente pertenezca la pieza que nos ocupa, tiene un *ante quem* en las guerras sertorianas y, por su asociación a producciones campanianas, sería posterior al 200 aC²⁵. Sobre la forma del *kálathos* opinan que «está ausente en los repertorios más antiguos de esta cultura y es extraordinariamente abundante en los niveles y yacimientos de época tardorrepública-

ce en la grafía de algún topónimo celtibérico, pero, desde luego, un término *Porserpina sería de difícil pronunciabilidad.

21. Hay que reconocer que las oscilaciones más normales son entre E e I y entre O y U, y que está lejos de ser evidente que una O latina sea interpretada por un nativo edetano como una A. Sin embargo, es cierto que la O ibérica tiende, a veces, a ser transcrita como U en textos latinos (cf. Sosimilus *Sosin-bilos; Turtumelis *Torton-beles - aunque podrían ser simplemente fenómenos de la fonética latina), lo que tal vez pudiera sugerir que la O latina resultase más abierta que la ibérica. Quizás este caso, aunque sea explicar «obscurum per obscurius», pueda cotejarse con el de *ba.te.i.ř.e* (C.21.2), término que tradicionalmente se ha interpretado comparándolo con el latín «patera», sugiriendo que aludiría al nombre del recipiente. Esta interpretación presenta el problema de que, por muy famosas que sean las páteras de Tivissa, esta inscripción aparece en una copa de plata de Tivissa. Por ello, de forma muy hipotética, creo que podría ser merecedor de atención otro paralelo, con el griego *πότηριον*, «copa», donde el único cambio fonético de importancia sería la misma interpretación de la sílaba PO- por PA-. De ser cierta esta hipótesis, el «diptongo» gráfico *ei* podría corresponder a la adaptación de la «eta» griega, mientras que la -e final no sería parte de la adaptación del lexema, sino que se trataría de un sufijo morfológico.

- El soporte de esta inscripción es, en denominación moderna, un caliciforme de plata, diferente tanto del «kylix» como del «skyphos», pero el término de *πότηριον* era aplicable en la época a cualquier forma de recipiente para beber. Esto puede comprobarse en la antología de inscripciones «parlantes» vasculares de LAZZARINI (1973-74), en la que, pese a no encontrarse ningún ejemplo de caliciforme, sí puede verse como son denominados «potérion» tanto «kylikes» como «skyphoi».
22. Puede verse el reciente trabajo de BRUNI y CONDE (1991), así como también los clásicos artículos de GARCIA y BELLIDO (1952, 1954 y 1957), referentes a los hallazgos de cerámica ibérica y de *kálathos* en el norte de Italia y de África. En Albintimilium «El tipo más corriente entre los ibéricos allí hallados es el *kálathos*» (1957, p. 92). Es interesante señalar que en los ajuares de la necrópolis de Orán aparecen tanto *kálathoi* como pebeteros de Démeter (1957, p. 100-106).
23. UROZ (1983, p. 66).
24. POVEDA (1985, p. 190).
25. ARANEGUI, PLA (1981, p. 84).

na».²⁶ Es más, fechan tras el 200 aC la sustitución del *kálathos* de cuello estrangulado por el «sombrero de copa típico», que es el común en Liria²⁷.

La propia relación de materiales cerámicos de importación fechables procedentes del Cerro de San Miguel que realiza Uroz²⁸ avala la existencia de dicho hábitat en el siglo II aC.

Aparecen cuatro fragmentos de campaniana A: formas Lamboglia 34 de la primera mitad del siglo II aC, Lamboglia 36 de la segunda mitad e incluso Lamboglia 27 de inicios del siglo I aC. También menciona algunos ejemplares de lucernas campanianas y de barniz rojo del siglo II aC. Pueden parecer escasa documentación, pero debe tomarse en consideración que las importaciones fechables entre los siglos IV-III aC se reducen a doce fragmentos de ática de barniz negro. Lamentablemente no se posee un registro estratigráfico que permita asociar el estilo Liria con estos materiales.

Ahora bien, tan importante como la inscripción en sí es el soporte. ¿Sería posible que el llamado *kálathos* ibérico tuviera algo más en común con el griego que su semejanza formal? ¿Conlleva también un significado religioso como el greco-latino? Y más concretamente: ¿posee también una relación preferencial con la pareja Deméter-Koré o su equivalente? Recuérdese que la Koré-Perséfone es la Proserpina latina.

Significado religioso de la cerámica pintada ibérica

Es sabido que los recipientes de cerámica tenían en Grecia un significado ritual tan importante que incluso daban nombre a las festividades en que participaban. Así los tres días de las Antesterias se llamaban *pithoigia*, *choes* y *chytroi*²⁹.

Asimismo dentro de la cultura ibérica se ha apreciado un significado religioso a las decoraciones figurativas cerámicas. En este aspecto hay que resaltar un interesante artículo de Lucas³⁰. Lucas cree ver un sentido de culto doméstico, ve rostros divinos como en el *kernos* de Azaila y opina que la distribución por habitáculos de la cerámica pintada de Liria resulta significativa. Piensa que las figuraciones cerámicas podrían ser magia propiciatoria para recipientes relacionados con funciones domésticas.

Lucas aprecia³¹ en las pinturas figuras sagradas, símbolos y atributos de los dioses. En la de tipo Elche aparecería una gran diosa madre y atributos suyos tales como alas, rosetas, peces, aves, liebres, serpientes y zapateros; así como también escenas de lucha y de violencia de las fuerzas de la naturaleza y del triunfo de la regeneración y del orden cósmico. También ve un depredador y un águila y una divinidad de sexo indeterminado entre caballos rampantes —como una especie de *déspotos* o *potnia hippon* o *theron*. En Liria³² no encuentra los rostros divinos

26. *Ibíd.* (1981, p. 77).

27. *Ibíd.*, p. 78.

28. UROZ (1983, p. 64-70).

29. Vid. BURKERT (1985, p. 195) y FLACELIERE (1989, p. 250 s).

30. LUCAS (1981).

31. LUCAS (1981, p. 249 s).

32. *Ibíd.*, p. 251 s.

pero sí localiza sus símbolos: estrellas, doble hacha, rosetas, peces, aves, etc., amén de estatuas de diosas, escenas rituales y danzas que interpreta como hierogamias.

Poveda, en parte siguiendo a Lucas, llama la atención acerca de la «machacóna presencia de símbolos y ritos en las representaciones pictóricas de la cerámica ibérica» y dice que «la temática figurativa [...] está impregnada de contenido mágico-religioso»³³. Aunque pone mayor énfasis en que tenía una función adicional de propaganda político-religiosa nacionalista, coincide en ver simbología de fecundidad, escenas de hierogamia con una gran diosa madre y destaca «la existencia de una divinidad femenina asociada a la fecundidad y el rito funerario, y la unión a esa divinidad de otra complementaria y masculina»³⁴.

Todo ello recuerda múltiples ritos y mitos mediterráneos y, como se ve, presenta una cierta relación con la supuesta diosa madre de la religión ibérica. Evidentemente, la existencia de una diosa madre en una religión mediterránea no es en absoluto sorprendente ni original, pero, dada la posible relación con la pareja Deméter-Koré, convendrá un breve examen del asunto.

En definitiva, podemos observar cómo la forma de cerámica ibérica llamada *kálathos* sí parece tener un contenido sacro-ctónico: a su asociación con la iconografía religiosa, hay que añadir el que su cronología de aparición coincide con la de mayor helenización y presencia masiva de pebeteros demétricos, y el hecho de su frecuente aparición en tumbas de Italia y del norte de África; tumbas en las que parece que íberos fuera de su tierra consideraron conveniente ser enterrados con un *kálathos* de factura hispánica, hecho que remarca su valor religioso³⁵.

La problemática de la diosa madre ibérica

Hemos visto que las decoraciones cerámicas plausiblemente atestiguan la presencia de una gran diosa ibérica. Esta divinidad parece poder relacionarse también con un dios, pero dejando a aquella en un plano principal³⁶. Aparte de los rostros de la cerámica ilicitana, merece la pena mencionar un vaso de Santa Catalina del Monte. En él³⁷ aparece una dama entronizada, vista de perfil, ante la que hay una adorante y tras ella un pilar. Blázquez opina que se trata de Deméter³⁸.

Este modelo de diosa se relaciona con el mundo funerario. Así, en la urna de piedra de la necrópolis de Galera (Granada), fechada en el siglo IV, aparece otra dama entronizada, que Blázquez interpreta que sostiene una lanza en la mano izquierda³⁹. Le rinden culto dos personas: una de rodillas, ofreciendo una flor, y otra de pie.

33. POVEDA (1985, p. 190).

34. *Ibid.*, p. 190.

35. Sobre los «*kálathoi*» extrapeninsulares puede consultarse BRUNI y CONDE (1991).

36. LUCAS (1981, p. 254, 258); POVEDA, p. 190.

37. LUCAS (1981, p. 251).

38. BLÁZQUEZ (1983, p. 180).

39. BLÁZQUEZ (1975, p. 90). La lanza recuerda más a la iconografía de una diosa del tipo de Atenea y tal vez deje entrever un importante papel de esta divinidad en la organización política del «estado» ibérico, a no ser que enfatize en su papel de soberana.

El sentido de ultratumba es claro y tanto Presedo como Blázquez la asimilan con Proserpina-Koré⁴⁰.

El paralelo iconográfico más conocido y patente de diosa sedente y funeraria se halla en la escultura, como la Dama de Elche y la más recientemente hallada, la de Cabezo Lucero⁴¹. La más clara, por aparecer indiscutiblemente dentro de un enterramiento (aunque casi toda la escultura ibérica en piedra tenía un uso funerario) es la Dama de Baza. Presedo, su descubridor dice: «no cabe duda de que se trata de una divinidad protectora de la vida de ultratumba, de la fecundidad y de la muerte»⁴². La cree identificable con Deméter y Perséfone-Koré, así como encuentra paralelos formales en el mencionado vaso de Santa Catalina y en una terracota de Deméter Malaphoros del santuario de Selinunte⁴³. Un estudio bastante detallado lo realiza Ruano, quien hace un gran acopio de la documentación hallable en la estatuaria y cerámica ibérica⁴⁴. Ruano cataloga restos de un mínimo de dieciocho estatuas de damas sedentes⁴⁵ y concluye que representan: «Una diosa cuyos dominios se extienden al mundo funerario y cósmico, sin por ello perder posibles poderes genésicos relativos a la fecundidad y bienestar general»⁴⁶.

Esta diosa tendría un significado tanto infernal como de las fuerzas naturales (de esto constituye un buen argumento la iconografía cerámica), es decir, exactamente igual que Deméter y Perséfone y como se le supone con bastantes argumentos a Ataecina⁴⁷, cuya asimilación con Proserpina en época romana está documentada⁴⁸.

Existe también otro documento arqueológico que prueba la existencia de una diosa infernal con aspectos de Deméter. Se trata de los pebeteros o quemaperfumes con forma de cabeza de diosa. Si bien su función concreta como quemaperfumes ha sido recientemente puesta en tela de juicio por Pena⁴⁹, su función religiosa, que es la que nos interesa, es clara. Es bien sabido que las cabezas están coronadas por un *kálathos* en el sentido griego del término y que el *kálathos* forma parte de la simbología de Deméter, como veremos más adelante. Clúa concluye que están relacionados con la inmortalidad del alma, que son asimilables a Deméter (Ceres),

40. BLÁZQUEZ (1975, p. 90); PRESEDO (1980, p. 232).

41. Publicada en Llobregat, JODIN (1990).

42. PRESEDO (1980, p. 230).

43. PRESEDO (1982, p. 315).

44. RUANO (1987, p. 261, p. 273).

45. *Ibid.*, p. 280-289 constituye actualmente la referencia más completa.

46. *I.* p. 288 s.

47. Vid. PRESEDO (1982, p. 315) y BLÁZQUEZ (1975, p. 38), en donde hay que destacar la asociación con el ciprés.

48. Debe admitirse, pese a todo, que a partir de el concepto de su probada asimilación con Proserpina, se ha solido definir como Ataecina cualquier manifestación protohistórica de la zona de iconografía de diosa funeraria, con lo que se corre el peligro de que estas identificaciones sean postulados tautológicos formados alrededor del concepto de diosa funeraria (o diosas) aún anónima.

49. Señala que «ninguno presenta huellas de fuego ni de haber sido utilizado para quemar nada»; aprecia que si bien algunos tienen hasta cinco agujeros de sustentación, otros no tienen ninguno, «lo cual parece indicar que en tales casos se ha perdido la función de quemador». Por todo ello, propone llamarlas «terracotas votivas» (PENA, 1987, p. 350).

Proserpina (Koré) o a Tanit, que aparecen en la zona de Cataluña, Levante y Andalucía oriental, y que «tendría que ver con la espiritualidad subterránea o ctónica»⁵⁰. Más prudente es Pena al valorar que no se produce una introducción del culto a Deméter o a Tanit, sino que los colonizadores «introdujeron una iconografía que los indígenas asimilaron o atribuyeron a una divinidad propia, cuyas atribuciones podían corresponderse más o menos con las de Deméter»⁵¹. La cronología de los pebeteros fue fijada por Muñoz entre finales del siglo IV y finales del siglo II aC, aunque los datos recogidos por Pena apuntan más bien entre inicios del siglo IV y la primera mitad del siglo II. El trabajo de Muñoz ya lo relacionaba con el mundo de ultratumba y las mencionadas diosas, así como presentaba una tipología provisional⁵². Entre la decoración de los pebeteros, Muñoz aprecia símbolos de la naturaleza relacionables con Deméter: espigas, frutos, palomas, flores, hojas, etc.⁵³. Es determinante analizar la procedencia de los hallazgos mencionados en dicho trabajo. Las mayores concentraciones de pebeteros aparecen en la inicialmente interpretada como faviola ritual de Camarles y en las necrópolis de Verdolay y de la Albufereta. En menores cantidades se hallaron en otras necrópolis como les Corts, Rubí y la Alcuja y solo algunos en poblados tales como Ullastret, Cerdanyola, Puig Castellar o Tivissa. Queda, pues, como bastante probable el que los pebeteros tenían también en la cultura ibérica una función funeraria, sin que ello excluya otras funciones en el culto doméstico⁵⁴. En ese mismo sentido Pena afirma al referirse a su aparición en necrópolis: «hay que preguntarse si entre los indígenas de ciertas áreas la faceta "ctonia" de Koré prevaleció sobre la faceta agraria de Deméter, y en consecuencia fue asimilada a una divinidad de ultratumba»⁵⁵.

Una interpretación levemente diferente del uso de los pebeteros la sugieren Pallarés, Gracia y Munilla. Consideran que el depósito de Camarles no es una faviola sino que se trataría de un depósito comercial para su posterior venta a particulares como objetos de culto doméstico. En su opinión: «quizás debamos tomar la función de estas terracotas como la de las pequeñas páteras de plata que existían en cada casa siciliota [...] y que utilizaban las mujeres, junto a un pebetero en los sacrificios [...]. Al tratarse de un objeto personal de culto, como las páteras, parece normal que se enterrasen con su dueño»⁵⁶. Su idea básica es mostrar la intensa helenización de la zona de la desembocadura del Ebro, adoptándose incluso a niveles cotidianos ya en el siglo IV aC un culto a Deméter, o con aspectos de un culto a Deméter, precedente apropiado para nuestro caso, como seguidamente ampliaremos.

50. CLÚA (1988, p. 31).

51. PENA (1987, p. 354).

52. MUÑOZ (1963, p. 33-36).

53. *Ibid.*, p. 37; considera que implican que el campo de acción de la divinidad es la agricultura, la sociedad humana y el ámbito infernal.

54. En el estudio que hace Pena para el NE de la Península la distribución (1987, p. 335-336) muestra muchos hallazgos en pequeñas cantidades en zonas que no son necrópolis. A veces la aparición en campos de silos le sugiere algún culto agrícola relacionado con cereales.

55. PENA (1987, p. 354).

56. PALLARÉS, GRACIA, MUNILLA (1986, p. 141 s).

Posibilidades de adopción de un culto foráneo

Hay múltiples paralelos de dicho proceso que son sobradamente conocidos entre la cultura fenicia y la griega y entre éstas y las itálicas. No se puede, sin embargo, determinar hasta qué punto había una diosa similar o se importó el culto.

Respecto al hecho de que en una inscripción indígena se utilice un teónimo culturalmente foráneo tiene conocidos paralelos. Sin ir más lejos, en la epigraffa etrusca, nombres tales como Hercle, Artumes, Aplu, Atunis, Pacha y Satre, o Catmite, Nestur, Heplenta y Talmithe (entre otros muchos) se corresponden con los Heracles, Artemis, Apolo, Adonis, Baco, Saturno, Ganimedes, Néstor, Hipólito y Palamedes⁵⁷. También aparece *Pthersipnei*, la Perséfone etrusquizada.

Tenemos un claro ejemplo de exportación del culto de Deméter en Diodoro XIV,77⁵⁸. Menciona que tras la peste del 396 aC los cartagineses a fin de superarla decidieron adoptar su culto.

Para nuestro caso basta con saber que en la cultura ibérica y, además, con relación a la iconografía de la cerámica pintada de la cultura ibérica había una diosa similar a Deméter/Ceres y Koré/Proserpina. Y que nuestra inscripción aparece en una de esas cerámicas, que se conocía la relación entre Deméter y el *kálathos* y que la forma de la cerámica de la inscripción imita, muy probablemente, al *kálathos*. Dado que se data posiblemente en el siglo II aC, en plena dominación romana, deben conocer el nombre de Proserpina y parece ser que, de algún modo, también el de Ataecina (quizá debiéramos suponer que dicho nombre se conociera previamente).

Significado del *kálathos* en la cultura griega

El *kálathos* aparece claramente relacionado con Deméter en el himno a Deméter de Calímaco. En traducción de P. Villalba comienza así:

Dones, alceu ies vostres veus quan passi el càlathos i digueu: «Salut, Demèter, salut! Tu ens nodreixes esplendidament! Tu ens procures blat abundant!» Quan passi el càlathos, les no iniciades podeu mirar-lo des de terra, i no hi fixeu els vostres ulls des dels balcons ni des de dalt, ni noia, ni dona, ni la que porta solts els cabells, ni quan escupim la saliva de les nostres boques seques del dejuni⁵⁹.

Se refiere al ayuno del segundo día de las Tesmoforias, alusivo al ayuno de Deméter tras el rapto de Proserpina. Calímaco canta al transporte en carro del *kálathos* de Deméter en Alejandría⁶⁰. En este texto, así como en los referentes a los ritos eleusinos parece entreverse que el *kálathos*, así como la *kisté*, contenían algún objeto obsceno⁶¹.

57. Para el problema de las adaptaciones etruscas de teónimos foráneos puede verse DUMÉZIL (1966, p. 640 s.) y CRISTOFANI et al., p. 152-167.

58. Ya mencionado al respecto por MUÑOZ (1963, p. 39).

59. Calímaco *Himnos* VI, 1-6, en VILLALBA (1972, p. 140).

60. Vid. BURKERT (1985, p. 99) y CLÚA (1988, p. 34 s).

61. BURKERT (1985, p. 286); DES PLACES (1969, p. 211); LE BONNIEC (1968, p. 37), citando a J. DEY, quien supone que la *kisté* contendría una representación de genitales femeninos y el *kálathos* de masculinos.

Dentro del ritual eleusino, de conocida relación con Deméter y la promesa de la vida eterna, el *kálathos* se menciona en el «synthema» de los Grandes Misterios⁶². Esta fórmula es citada por Clemente de Alejandría y por Arnobio:

κάστι τὸ σύνθημα Ἐλευσίνων μυστηρίων: "ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμεν εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην"

Texto de Clemente de Alejandría⁶³ traducible así: «Y la fórmula de los Misterios Eleusinos es: «Ayuné, bebí el *kykeon*, (lo) extraje de la *kisté*, tras haber actuado (lo) coloqué en el *kálatho* y del *kálathos* a la *kisté*»⁶⁴.

El texto de Arnobio (Adv. nation. 5, 26) da la traducción latina:

«ieiunavi atque abibi cyceonen ex cista sumpsit et in calathum misi, accepi rursus, in cinstulam transtuli»⁶⁵.

Hasta tal punto resulta básico el *kálathos* que Clúa afirma que: «parece tener una importancia decisiva, ya que llegaba a connotar por sí solo a Deméter y a todo lo místico»⁶⁶. Aparece también con valor ritual en ritos de fecundidad. Es el caso del «*kalathiskos*», danza laconia de las jóvenes carias, ciñiéndose a la cabeza una diadema de juncos llamada también «pequeño *kálathos*»⁶⁷.

Pero también hay un claro registro arqueológico a favor del uso religioso del *kálathos*. Dunbabin considera que, imitando en arcilla a la cista de mimbre, la forma cerámica del *kálathos* no era un vaso común en los ajuares⁶⁸, que en las decoraciones de los pínax de Locrio aparecen como objetos de uso cotidiano femenino (similar a lo que veremos en Roma) pero que también aparecen como ofrenda a una diosa⁶⁹. Era más importante en Atenas y Creta (y apenas fuera de la zona Argiva-Corintia). En Perachora, opina Dunbabin, su excavador, verosíblemente se hacían para el templo de Hera Argiva y cree que su uso sería cultural, ya que su forma es poco funcional⁷⁰. Tras repasar varias hipótesis Dunbabin concluye: «es el más sencillo de los vasos; de uso probablemente votivo; ya que algunos son de gran calidad; pero probablemente son de los más baratos del Heraion de Perachora, asequible a cualquier bolsillo»⁷¹.

Por lo tanto aquí vemos su uso ritual para diosas, aunque sean distintas a Deméter.

62. Vid. ÁLVAREZ DE MIRANDA (1961, p. 199); DES PLACES (1969, p. 211); FLACELIERE (1989, p. 263 s.); y MARTIN, METZGER (1977, p. 202).

63. Protrept. II 18. Texto y localización de la edición de BUTTERWORTH (1968, p. 42s).

64. Doy otra traducción dado que comúnmente se traducen los términos *kálathos* y *kisté* de formas diversas, tales como cesta, cestiilla, canasto, que se prestan a confusión.

65. Tomado de ÁLVAREZ DE MIRANDA (1961, p. 199, n.15).

66. CLÚA (1988, p. 34).

67. VIAN (1986, p. 259).

68. DUNBABIN (1962, p. 88).

69. *Ibid.*, p. 90.

70. *Ibid.*, p. 90.

71. *Ibid.*, p. 91.

El *kálathos* y el culto a Deméter fuera de Grecia

En la zona colonial griega se documenta claramente. En el Quersoneso, en Crimea, ha aparecido una tumba que se interpreta como de una sacerdotisa de Deméter⁷² en donde hay restos de un sombrero *kálathos* formado por planchas de oro. Por lo demás, el culto a Deméter en Crimea se puede atestiguar por la frecuencia de temas eleusinos en la decoración de las cerámicas griegas aparecidas en yacimientos de la zona tales como Kertch y Pavolskoi Kurgan⁷³.

También aparece el *kálathos* asociado al mundo funerario y, en este caso, a la diosa Tanit en la cultura púnica siciliana. En la necrópolis del Lilibeo, en las estelas en forma de heroon, se ven escenas de banquete con un hombre y una mujer sobre una kliné. Sobre sus cabezas se pueden apreciar claramente varios objetos relacionados con el culto funerario, eleusino y dionisiaco: abanico, espejo, krótalos, hoja de hiedra, tímpano, címbalo y *kálathos*⁷⁴. (Cabe recordar que el tímpano y el címbalo forman parte del ritual de los Pequeños Misterios Eleusinos)⁷⁵. En algunas estelas también aparecen granadas (fruto de conocida relación con el mundo funerario y con el mito de Proserpina) y el signo de Tanit (correlato púnico de Deméter).

En Roma, cultura que nos interesa especialmente por ser la que transmite la diosa Proserpina a la Edetania, hay importantes fiestas de Ceres y Proserpina. Las principales eran: el 4 de octubre el *ieiunium cereris*; del 5 de octubre al 8 de noviembre el *mundus patet*; del 12 al 18 de abril los *ludi scenici* de Ceres; y el 19 de abril las *cerialia*⁷⁶. Fiestas que marcan aproximadamente el semestre no fértil del año, otoño e invierno. Ceres se encargaba de la fecundidad en general, de la agrícola, en especial de los cereales, y de la humana, del matrimonio, pero también era diosa de los muertos.

Un examen profundo del papel del *kálathos* en Roma puede verse en Longo. Longo lo define como «canestro fatto de uimini o di canne, stretto alla base, che si allarga progressivamente fino ad una larga apertura»⁷⁷. Además de hacerse de mimbre y de caña, menciona las imitaciones de la forma en cerámica, metal y hasta en mármol. Cree que su empleo sería para guardar materiales de trabajos femeninos y que es emblema de la laboriosidad femenina y del gineceo. En efecto, como expresión de la labor femenina lo cita Virgilio (Aen. VII, 805 s.) cuando expresa que Camila es una mujer guerrera y peleona, poco femenina: «non illa colo calathisque Minervae femineas adsueta manus». (Dolç traduce «que no acostumà les seves mans femenívoles al fus o als cistells de Minerva».)⁷⁸ Texto en que se rela-

72. LONGO (1961, p. 295), quien refiere el artículo de N. PLATSEVA (en ruso) «El culto de una divinidad greco-tauro-escita en el Quersoneso» en *Vestnik Drevnej Istorii* (1947, p. 313-318), obra a la que no he podido acceder, no pudiendo, consecuentemente, determinar el yacimiento de procedencia.

73. MARTIN, METZGER (1977, p. 210).

74. BISI (1967, lám. 44-45); BURKERT (1985, p. 99).

75. MAGNIEN (1929, p. 139) y MARTIN, METZGER (1977, p. 201).

76. LE BONNIEC (1968, p. 560).

77. LONGO (1961, p. 294-295).

78. DOLÇ (1977).

ciona el *kálathos* con Minerva y se le equipara con un objeto emblemático del trabajo femenino, el huso.

Longo indica que su significado es religioso. Es atributo de la diosa del hilado, Minerva, o de la de la abundancia, Ceres, Terra o Fortuna. Considera que habitualmente se identifica con el «*modius*», el sombrero de divinidades normalmente femeninas como Hécate o Artemis, pero que también puede llevarlo Mercurio.

Así mismo, menciona que en algunas pinturas de Pompeya lo llevan, hecho de juncos y de rosas, sacerdotes oficiantes⁷⁹. El *kálathos* en la pintura mural greco-romana aparece con relativa frecuencia. Puede documentarse varias veces en las obras del Maestro del Cripto pórtico de Pompeya, varias de sus mujeres lo llevan en la cabeza⁸⁰. Son *kálathos*, posiblemente, los que aparecen como sombrero de Deméter y entre ésta y Koré en una pintura de la casa de Teadelfio en Egipto⁸¹. También como sombrero de sacerdotisa⁸² y llevándolo en las manos ménades, entre otras, con otros objetos dionisiacos, en Pompeya y Tor Mancio⁸³.

Así pues, su significado religioso en la cultura romana también es claro.

Conclusión

Tenemos una inscripción ibérica de Liria, de época republicana, posiblemente del siglo II aC, en un soporte cerámico adscrito a un estilo cerámico cuya decoración y lujo permite relacionarlo con un contexto religioso. A menudo esas cerámicas parecen aludir a una gran diosa. La iconografía indicaría que se trata de una diosa que rige las fuerzas de la naturaleza, pero, en otros casos, si se trata de la misma divinidad, recuerda a las damas sedentes de conocido rol funerario. Diosas clásicas como Deméter y Koré-Perséfone, o sus correlatos latinos, Ceres y Proserpina tienen el mismo doble rol.

La lectura de la inscripción que nos ocupa puede tener la palabra **ba.s.e.f.bi.n.a**, que, pese a no ser una lectura totalmente segura parece adecuarse extraordinariamente bien al contexto. Proserpina sería la que posiblemente se escondería tras la adaptación nativa Baserbina. Finalmente, la forma misma de la vasija cerámica que sirve de soporte a esta inscripción parece ser una copia del *kálathos* griego, tradicionalmente asociado a los principales ritos del culto de Deméter y Koré.

79. LONGO (1961, p. 295).

80. RAGGHIANI (1963, p. 59-63 y especialmente p. 65).

81. REINACH (1970, p. 50, núm. 3).

82. *Ibid.*, p. 233, núm. 3.

83. *Ibid.*, p. 131, núm. 5 y núm. 7.

Bibliografía

- ÁLVAREZ DE MIRANDA, A. 1961. *Religiones místicas*. Madrid.
- ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. 1957. «El nuevo hallazgo de la perdida lápida emeritense de Proserpina». *A. Esp. A.*, vol. XXX, núm. 96: 245-251.
- ARANEGUI, C.; PLA, E. (1981). «La cerámica ibérica». *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la Mesa Redonda. Marzo 1979*. Madrid: 73-114.
- BISI, A. M^o. 1967. «Le estele punichi». *Studi Semitici* 28. Roma.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^o. 1975. *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid.
- 1983. *Primitivas Religiones Ibéricas. T. II. Religiones Prerromanas*. Madrid.
- BRUNI, S.; CONDE, M^o. J. 1991. «Presencia ibérica en Etruria y el mundo itálico a través de los hallazgos cerámicos de los siglos III-I aC». *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*. Barcelona: 543-576.
- BURKERT, W. 1985. *Greek Religion* (J. Raffan, trad.). Oxford.
- BUTTERWORTH, G. W. 1968. *Clement of Alexandria*. Londres: Loeb Classical Library.
- CARO BAROJA, J. 1976. 2^a ed. *Los pueblos de España*. T. I. Madrid.
- CLÚA, J. A. 1988. «Los thymateria, Deméter y lo místico». *Faventia* 10/1-2: 29-36.
- CRISTOFANI, M.; GRAS, M. et al. 1984. *Gli etruschi. Una nuova immagine* (Firencia).
- DE HOZ, J. 1985. «El nuevo plomo inscrito de Castell y el problema de las oposiciones de sonoridad en ibérico». *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae. Pars Prior*. Vitoria: 443-453.
- DES PLACES, E. 1969. *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. París.
- DOLÇ, M. 1977. P. Virgili Maro *Eneida* T. III. F. Bernat Metge de Barcelona.
- DUMÉZIL, G. 1966. *La religion romaine archaïque*. París.
- DUNBABIN, T. J. 1962. *Perachora. The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia. Excavations of the British School of Archaeology at Athens. 1930-1933. II Pottery, Ivories, Scarabs and other objects from the votive deposit of Hera Limenia*. Oxford.
- FLACELIÈRE, R. 1989. *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. (C. Crespo, trad.) Madrid.
- FLETCHER VALLS, D. 1985a. «Ocho letreros ibéricos procedentes del Cerro de San Miguel (Lliria)». *Saguntum*: 195-200.
- 1985b. *Textos ibéricos del Museo de Prehistoria de Valencia*. SIP. Trabajos varios, 81. Valencia.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1952. «Nuevos datos sobre la cronología final de la cerámica ibérica y sobre su expansión extrapeninsular». *A. Esp. A.* vol. XXV, núm. 85-86: 39-45.
- 1954. «Expansión de la cerámica ibérica por la cuenca occidental del Mediterráneo». *A. Esp. A.* vol. XXVII, núm. 89-90: 246-254.
- 1957. «Estado actual del problema referente a la expansión de la cerámica ibérica por la cuenca occidental del Mediterráneo». *A. Esp. A.*, vol. XXX, núm. 96: 90-106.
- GÓMEZ-MORENO, M. 1949. *Misceláneas. Historia-Arte-Arqueología (dispersa, enmendada, addita, inedita)*. Primera Serie: *La Antigüedad*. Madrid.
- GRIMAL, P. 1965. *Diccionario de la Mitología griega y Romana* (trad. de la 3^a ed. francesa, F. Payarols). Barcelona.
- GUILLÉN, J. 1980. *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*. T. III: *Religión y ejército*. Salamanca.
- LAZZARINI, M. L. 1973-74. «I nomi dei vasi greci nelle iscrizioni dei vassi stessi». *Archeologia Classica*, vol. XXV-XXVI: 341-375.

- LE BONNIEC, H. 1968. *Le Culte de Cérès a Rome. Des origins á la fin de la République*. París.
- LONGO, A. 1961. «Kalathos» art. *Enciclopedia dell'arte antica Classica e Orientale*. T.IV. Roma: 294-295.
- LUCAS, M^a.R. 1981. «Santuarios y dioses en la Baja Época Ibérica». *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la Mesa Redonda. Marzo 1979*. Madrid: 233-293.
- LLOBREGAT, E.A.; JODIN, A. 1990. «La Dama de Cabezo Lucero (Guardamar del Segura, Alicante)». *Saguntum* 23: 109-122.
- MAGNIEN, V. 1929. *Les mystères d'Eleusis, leurs origines, le rituel de leurs initiations*. París.
- MALUQUER DE MOTES, J. 1968. *Epigrafía prelatina de la Península Ibérica*. Barcelona.
- 1981. «El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena (Badajoz)». En: MALUQUER DE MOTES, J.; AUBET, M^a.E. *Andalucía y Extremadura*. Barcelona: 225-409.
- MARINER, S. 1972. «Adaptaciones latinas de términos hispánicos». *Homenaje a Antonio Tovar*. Madrid: 283-300.
- 1979. «La distribución de los fonemas ibéricos según textos en escritura griega y en semisilabario y según onomástica transmitida». *Actas del II Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica. (Tubinga, 17-19 junio 1976)*. Salamanca: 69-79.
- MARTIN, R.; METZGER, H. 1977. *La religión griega* (trad. E.M^a. Ferreira). Madrid.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. 1948. *Historia de los heterodoxos españoles*. T. VIII (Apéndice II: *España antes del cristianismo*). Madrid.
- MICHELENA, L. 1973. «Sobre la posición lingüística del ibérico». *A. Esp. A. VII*: 147-153.
- 1979. «La langue ibère». *Actas del II Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica (Tubinga, 17-19 junio 1976)*. Salamanca.
- 1985. *Fonética Histórica Vasca*. San Sebastián.
- MUÑOZ AMILIBIA, A.M^a. 1963. *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina (De clo-roplastia ibérica:I)*. Barcelona.
- PALLARÉS, R.; GRACIA, F.; MUNILLA, G. 1986. «Presencia de culto griego en la desembocadura del Ebro. Representaciones de Deméter en el Museo Municipal de Reus». *Saguntum* 20: 123-149.
- PENA, M^a.J. 1987. «Los "thymateria" en forma de cabeza femenina hallados en el NE de la península Ibérica». *Revue des études anciennes*. T. LXXXIX 3-4: *Grecs et Ibères au IV^e siècle avant Jésus-Christ*: 349-358.
- POVEDA, A.M^a. 1985. «Representaciones humanas pintadas sobre la cerámica ibérica del Monastil (Elda, Alicante). La ideología en la cerámica ibérica pintada.» *Saguntum* 19: 183-193.
- PRESEDO, F. 1980. «Cultura y religión ibérica». *Historia de España Antigua*. T. I: *Protohistoria*. Madrid: 215-236.
- 1982. *La necrópolis de Baza*. E.A.E., 119. Madrid.
- RAGGHianti, C.L. 1963. *Pittori di Pompei*. Milán.
- REINACH, S. 1970. *Répertoire de Peintures Grecques et Romaines*. Roma.
- RUANO, E. 1987. *La escultura humana de piedra en el mundo ibérico*. 3 vol. Madrid.
- RUGGIERO, E. DE. 1961. *Dizionario epigrafico di antichità romane*. T.I. Roma.
- SILES, J. 1976. *Sobre un posible préstamo griego en ibérico*. SIP. Trabajos Varios, 49. Valencia.
- 1981. «Iberismo y latinización: nombres latinos en epígrafes ibéricos». *Faventia* 3/1: 97-113.
- 1985. *Léxico de inscripciones ibéricas*. Epigrafía Hispánica 2. Madrid.
- UNTERMANN, J. J. 1987. «La gramática de los plomos ibéricos». *Studia Paleohispánica. Actas del IV Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Vitoria-Gasteiz 1985)* en *Veleia* 2-3. Vitoria: 35-56.

- 1990. *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band III: Die iberischen Inschriften aus Spanien. I. Literaturverzeichnis, Einleitung, Indices. 2. Die Inschriften.* Wiesbaden.
- UROZ SÁEZ, J. 1983. *La Regio Edetana en la época ibérica.* Alicante.
- VELAZA FRÍAS, J. 1991. *Léxico de inscripciones ibéricas (1976-1989).* Aurea Saecula 4. Barcelona.
- VIAN, F. 1986. «La religión griega en la época arcaica y clásica». *Las religiones antiguas.* Vol. II. *Historia de las Religiones Siglo XXI.* (J.L. Ballbé, A. Cardín trad.). Madrid: 238-347.
- VILLALBA, P. (ed.) 1972. *Cal·límac Himnes.* Barcelona: F. Bernat Metge.