

Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico

RICARDO OLMOS *

...«qué bien sé yo la fuente que mana y corre aunque es de noche»...

San Juan de la Cruz

En esta comunicación voy a centrarme en algunas referencias, principalmente textuales e iconográficas, sobre el culto a las aguas durante la época prerromana en la Península Ibérica, centrándome en los mundos coloniales e ibérico. Hasta la fecha no existe sobre este tema un trabajo de síntesis, si exceptuamos un amplio artículo de José M.^a Blázquez, pero referido principalmente a época romana (1977: págs. 326-7).

La documentación de los anteriores momentos orientalizante e ibérico es escasa y dispersa y, en no pocas ocasiones, de tipo conjetural. Por ello es en algún caso necesario traspolar a la Península esquemas más universales y mejor conocidos del Mediterráneo antiguo; o, bien indirectamente, proponer conjeturas, basadas en datos de época posterior y de la misma etnografía, para aplicarlas a este momento más temprano en que los testimonios directos faltan. Además, especialmente en el caso de la documentación iconográfica, vamos a encontrarnos ante un testimonio ambiguo. Todo ello supone unas limitaciones y una inseguridad. Veremos enseguida por qué.

* Departamento de Historia Antigua y Arqueología. Centro de Estudios Históricos, C.S.I.C.

Me referiré, primero, al mundo colonial. En la presencia comercial y colonial de los pueblos mediterráneos en la península —fenicios, griegos y púnicos— se rastrean determinados ritos vinculados a las aguas, generalmente en lugares costeros. En su relación con el comerciante mediterráneo el agua puede cumplir simultáneamente varias funciones —religiosas, comerciales y curativas— que se interrelacionan e integran mutuamente. Pero hemos de ver una primera e inmediata función práctica y vital en el agua como es la de dar de beber al navegante que accede al manantial costero para aprovisionarse. La tripulación de marinos fenicios o griegos que se adentraban en el Atlántico tras pasar las Columnas de Hércules, buscarían ante todo —es lógico suponerlo— el lugar, jurídicamente protegido, para una fácil aguada. Ya en el mundo mediterráneo del temprano arcaísmo conocemos bien esta preocupación primordial del navegante por la *Odisea* (X, 56) o por posteriores referencias de periplos como el de los Argonautas. La realidad se cuenta, según es habitual, a través de mitos como en la historia de Hílas, el amante de Herakles que al desembarcar se perdió en el país de los misios cuando «buscaba la corriente sagrada de una fuente» (RODIO, Apolonio, *Argonauticas*, I, v. 1.208); o la disputa, sin duda por el agua dulce, que mantuvo el argonauta Polydeukes con el poco hospitalario Amykos, el Rey de los Bébrices (RODIO, Apolonio, *Argonauticas*, II, vv. 1-97). Sólo él controlaba el manantial que, tras su derrota, vemos usar libremente por los griegos en la versión grabada de la famosa cista etrusca «Ficoroni» (SCHEFOLD, K. y JUNG, F. 1989; pág. 28, fig. 28).

En la Península Ibérica los santuarios costeros, que citan las fuentes —por ejemplo, Estrabón o la tradición que recoge el tardío periplo de Avieno— debieron estar en su mayoría vinculados a manantiales de agua dulce. En este sentido podría ser significativa una conjetural presencia de ofrendas, como son los cascos de bronce, en ríos del Sur atlántico andaluz como el Guadalquivir, donde apareció un casco de tipo corintio de la primera mitad del siglo VII a. C. (RUIZ GALVEZ, M.^a L. 1985; OLMOS, R. 1989, pág. 512); o el ejemplar, más tardío, de la desembocadura del Guadalquivir, que es un ejemplo dudoso pues proviene del comercio de antigüedades (colección privada, Madrid, inédito); y, finalmente, el casco de la Academia de la Historia, datado como el anterior a mediados del siglo VII a. C., descubierto al dragar el estuario del Odiel en la ría de Huelva (OLMOS 1988).

A la función primaria de beber, reglada jurídicamente por leyes «supraétnicas» y reconocidas por todos como la de hospitalidad o *philia* y la de *asylia* o derecho de asilo y de protección al extranjero, podrían asociarse funciones en las que el agua adquiere otras significaciones simbólicas y culturales: por ejemplo, la oracular que, según referencias de

autores como Estrabón (III,1,9) se vinculaba a héroes como Menesteo y que suponemos podría revestir, junto a la acogida religiosa, respetada por todos, una paralela función informativa al marino que llega, bebe y consulta en el oráculo las condiciones, jurídicas y políticas, de los intercambios comerciales o requiere los consejos necesarios para el camino que aún le resta hasta el Extremo Occidente. Desde A. Schulten (1943, pág. 32) este lugar oracular, asociado al nombre de Menesteo, se localiza precisamente en la desembocadura del Guadalete lo que tal vez vincula el lugar sagrado de las fuentes escritas al hallazgo del temprano casco de tipo corintio ya citado. Pudo ser la ofrenda propiciatoria o el exvoto de un marino al traspasar un límite, como el yelmo que en su viaje al occidente ofreció Ulises a la divina pareja infernal «suspendiéndolo en el capitel de una columna» tras asomarse a los umbrales de su mundo soteráneo (LICOFRÓN, *Alexandra*, vv. 710-711).

En honor del héroe ateniense Menesteo celebraban los gaditanos sacrificios como nos dirá en otro lugar Filóstrato (*Vida de Apolonio* V, 4). Tal vez, con ello se quiera sugerir una tradición que remontaría probablemente al siglo V a. C., en la que Cádiz establece unas estrechas relaciones comerciales con Atenas, lo que tenemos ya documentado por la cerámica ática de este período distribuida por el Suroeste peninsular. ¿Controlaba Cádiz el santuario-oráculo de Menesteo, al otro lado de la bahía, en el Guadalete —allí donde se localizan hoy las ruinas de la Torre de Doña Blanca— y con ello todo el comercio de Grecia en el extremo occidente? Parece lo más verosímil.

Santuario y manantiales maravillosos se asocian también en el *Heracleion* gaditano: recordemos las menciones de Estrabón y Plinio a la fuente de agua potable a la que se accedía descendiendo a través de unos peldaños y cuyo régimen variaba en sentido contrario al de las mareas (Estrabón, III,5,7-8; GARCÍA Y BELLIDO, A. 1964; BONNET, C. 1988). Su caudal alternante, su flujo variable según fuera de día o de noche, era considerado como un hecho milagroso, como uno de los *mirabilia* o paradojas recogidos en la literatura paradoxográfica de la antigüedad y a los que autores racionalistas como Estrabón tratan de dar una explicación natural. Este régimen irregular pudo conllevar un carácter profético, oracular, como en las famosas *Fontes Tamarici* de Palencia citadas por Plinio (NH 31.23-4; GARCÍA Y BELLIDO, A. y FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A. 1964). Pero en el culto fenicio del *Heracleion* de Cádiz esta doble fuente hubo de cumplir una función sagrada y fecundante como la que conocemos que tenía en Sidón el curso de agua con una piscina del Trono de Astarté en el templo de Eshmun, bien estudiado por Dunand (1971:19-25), o la de la fuente en el santuario de Tiro, tal vez modelo estructural de la del *Haracleion* ga-

ditano, que recientemente menciona Corinne Bonnet en su estudio sobre Melqart (1988, 209).

Agua y santuarios se asocian repetidamente en el mundo fenicio-púnico del occidente. En el santuario púnico de la cueva de Es Cuieram, en la isla de Ibiza, hay vestigios de agua que debieron en su día asociarse al culto de la divinidad femenina de la fecundidad, Tanit, como propone M.^a E. Aubet (1982, 10). A su vez, en el santuario de la Illa Plana, en la islita situada a la entrada del antiguo puerto de Ibiza, la cisterna romana que documentó Mañá en las excavaciones de 1953, podría responder también a una anterior estructura sagrada vinculada al agua (HACHUEL, E. y MARI, V., 1988; pág. 21). Pero la documentación arqueológica es aquí muy escasa. En todo caso, el culto de Illa Plana parece de tipo fundacional y de origen fenicio antiguo y en él se asociarían posiblemente funciones fecundadoras y curativas, como sugieren la tipología de algunas terracotas vinculadas, tal vez, a ritos de *incubatio*: son modelos de pequeños lechos individuales, bajos, aislados y, esporádicamente, con personajes dormidos (HACHUEL, E. y MARI V. 1988; lám. VI). No sabemos si corresponde su culto con el de Eshmún, cuyo sacerdocio ebusitano dejará huellas, muchos siglos más tarde, en uno de los testimonios epigráficos de la Cueva Negra de Fortuna, Murcia, sobre cuya inscripción (SACERDOS ASCVLEPI EBVSITANI) nos ha hablado anteayer mismo, y documentadamente, Antonino González Blanco (MANGAS, J., *et alii* 1991; pág. 148, n.º 489). Aludiremos más adelante a las cuevas-santuario ibéricas.

En Ampurias, el agua adquiriría una similar función curativa, posiblemente también a través de la *incubatio*, en torno al santuario de Asclepio. En torno al *Asklepieion* ampuritano se desarrolla una canalización de aguas, similar a la documentada en otros santuarios helenístico-romanos de esta divinidad en el Mediterráneo (FAUTH, W. 1979: col. 645, con bibl.). Pero en Ampurias la imagen del dios finalmente se deposita en una cisterna de la Neápolis (GARCÍA Y BELLIDO 1948: vol. II, págs. 130-134, láms. LVII-LX). No deja de ser significativo este destino final del Asclepio sanador del helenismo ampuritano condenado al agua purificadora y curativa de aquellas mismas cisternas cuya salubridad durante siglos el dios pudo haber protegido. Ello querría decir que quien allí depositó la estatua seguía creyendo en el poder sagrado de las aguas a las que finalmente se encomienda o se condena a la misma efigie del dios. Es habitual, por otra parte, esta vinculación de las imágenes, de las estatuas, con ciertos cultos a las aguas en la antigüedad, donde se colocan y depositan éstas una vez destruidas. En este mismo Coloquio Lorenzo Cara Barrionuevo y Juana María Rodríguez López propusieron hablar de una escultura romana asociada al manantial de Alhama en Almería (*cf.* el resumen de su comunicación). Recordemos también, entre otros muchos ejemplos, algunas

de las esculturas de la Villa Romana de El Ruedo, en Almedinilla, Córdoba, destinadas a ambientar el entorno de estanques y de fuentes y que son, finalmente, arrojadas a las aguas (VAQUERIZO, D. 1990: pág. 315 «esta práctica resulta habitual en la antigüedad tardía»).

El significado de este rito es posiblemente ambiguo y por tanto multivalente. Conservamos testimonios de numerosas noticias sobre esta costumbre, leyendas que perviven durante siglos en la tradición popular, como es el caso de la famosa «Bocca de la Verità» en el contexto de la Roma medieval, o incluso de algunas de las estatuas de Venus (D'ONOFRIO, C. 1990: págs. 11-24). Entre el agua y la estatua se establece una relación mágica pues ésta se concibe como algo vivo, a la que se puede ahogar o condenar al frío y humedad de aquélla (D'ONOFRIO, C. 1990: pág. 14). Por estudios etnográficos conocemos algunos rasgos de estos rituales, que siguen hoy día documentándose en pueblos españoles. Se ha estudiado la función hidrófora de algunas imágenes de santos y más de algún santón de iglesia, como San Pedro Apóstol, San Blas, San Marcos y San Bernabé han podido acabar en el pilón del pueblo o en el río vecino por no atender en su momento una imploración de lluvia de la colectividad, que así le paga (DOMÍNGUEZ MORENO, J. M.^a 1987: pág. 14). Se trata con gran verosimilitud de un residuo pagano como ha señalado muy recientemente, sobre todo con relación a la Rioja, Rosa María Valdivieso Ovejero (1991: págs. 91-94).

Pero sigamos con Ampurias. La iconografía de algunas de las más conocidas emisiones de las dracmas ampuritanas debería revisarse un día en profundidad. Se ha dicho que el modelo de algunas de ellas es la cabeza de Aretusa rodeada de delfines. Se inspiraría, directamente o no, de las famosas acuñaciones de Siracusa con la imagen de la ilustre ninfa fugitiva quien, al asomar su cabeza, se ofrece como manantial sagrado de agua dulce que da de beber a la ciudad. Desde luego la imitación de un motivo formal nunca implica una paralela o simultánea adaptación de un contenido: sería un trasvase mecánico, lo que no suele darse en las monedas (GARCÍA-BELLIDO, M.^a P. 1992). Por tanto, la cabeza femenina de las acuñaciones ampuritanas debe referirse a una divinidad o ninfa local que protege el asentamiento colonial y nunca a las «Aretusas» y otras ninfas de los modelos, como ya señaló M.^a José Pena (1973). Se ha propuesto, y parece correcto, que se trata de la Artemis ampuritana o de una divinidad que adopta atributos de diosa frugífera, similares a Tanit, en una cierta *koiné* comercial y de pensamiento con el mundo púnico (PENA, M.^a J. 1973; GARCÍA-BELLIDO, M.^a P. 1990, págs. 75-78; *eadem* 1992, en prensa). Sea Artemis, Tanit o una ninfa local ampuritana esta imagen pudo relacionarse con el agua y con la fecundidad que a través de ella la divinidad otorga a la ciudad. También podríamos pensar en algún mito occidental

que nos relacionaría anverso y reverso de estas acuñaciones. El caballo alado del reverso, el Pegaso saltando y, en ocasiones, con la variante de su cabeza transformada en el cuerpo de un pequeño niño —el unas veces mal llamado Cabirion y otras, más correctamente, Crisaor— (VILLARONGA, L. 1979 (1987), 98, n.º 183) podría aludir a la fuente que brota en el lecho del amor de un dios marino con una ninfa local. En la versión más conocida éstos eran los mismos Posidón y la hermosísima Górgona —la *clarissima forma* de la tradición literaria— cuyos cabellos originarios, luego convertidos en serpientes, constituían la prenda más hermosa de su cuerpo (OVIDIO, *Metamorfosis*, IV, vv. 794-797).

Recordemos además que es propio de las divinidades fluviales su capacidad continua de metamorfosis (NINCK, M. 1921: págs. 148 ss.) lo que sería también una pista o indicio para explicar iconográficamente la presencia del enigmático niño de los reversos emporitanos. Doble fruto de ese furtivo amor divino serían aquí el monstruo alado y el niño, metamorfoseado éste al instante en caballo. Como en todo mito local griego este ser mixto será dador de fecundidad a la colectividad: el manantial. Similares historias locales se contaban en Grecia: en el Helicón, donde Pegaso habría hecho manar la fuente Hipocrene (etimológicamente «el manantial del caballo») (PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, IX, 31, 3; OVIDIO, *Metamorfosis* V, vv. 256-263); en Trecén, la llamada «Fuente del Caballo» (PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, II, 31, 9); y, sobre todo, en Corinto, donde Pegaso sería el origen de la fuente Pirene que brota en el lugar alto de la ciudad y que, por tanto, figura desde el arcaísmo y hasta los años finales del siglo IV a. C. como símbolo de sus monedas (JENKINS, G. K. 1972: pág. 51, n.ºs 73-4; MORKHOLM 1991, pág. 87). Ya en la antigüedad se asociaba etimológicamente el nombre de Pegaso con el de la fuente *pegé* y sabemos bien que las mismas palabras con frecuencia suscitan mitos. En el caso de Ampurias esta conjetura debería de apoyarse hoy en la constatación de manantiales que abastecieran a la ciudad. En un lugar situado entre San Martín y la Neápolis, pero en una zona que en la antigüedad estaba cubierta por agua de mar, el Dr. Enric Sanmartí nos contaba el haber bebido hace unos años él mismo de un venero de agua dulce que brotaba de la arena, a nivel del mar ¿fue acaso también nuestro Pegaso, en este lugar o en otro próximo, *huius origo fontis?*».

También debe quedar abierta en este sentido, como sugestivamente ha propuesto M.^a Paz García-Bellido, la significación del toro androcéfalo, un Aqueloo, que decora algunas tempranas emisiones en plata, ya en el tránsito a la metrología ligera de la dracma, en Arse —Sagunto— (VILLARONGA, L. 1987, pág. 134, n.º 307; GARCÍA-BELLIDO, M.^a P. 1990, págs. 83-89). El toro humano vuelve la cabeza barbada hacia el espectador en un gesto de comunicabilidad de la naturaleza con el hombre, con el ciuda-

dano. ¿Se trata aquí también de la personificación del río local que fecunda las tierras saguntinas y da de beber a la comunidad? Es muy probable que así sea. Ya en un plano mucho más hipotético creo que debe permanecer la vinculación de la Bicha de Balazote con éstas u otras imágenes coloniales (GARCÍA-BELLIDO, M.^a P. 1990, págs. 85-87). Me parece aún oscura e incierta su interpretación sincrética con un culto funerario vinculado a la fecundidad de las aguas: la cierta proximidad formal de este toro andrósopo con el Aqueloo griego, que en 1931 sostenía ya A. García y Bellido, no implicaba automáticamente una proyección paralela —ni siquiera secundaria— del contenido. Vemos hoy en esta escultura, sobre todo, la imagen arcaica de un demon funerario local de raíces mediterráneas que decora y protege, como sillar de esquina, un monumento turriforme mientras que el toro androcéfalo de las acuñaciones de Arse responde al período del helenismo mediterráneo. Es éste un momento histórico y cultural muy diferente, y han podido revivirse y recrearse con nuevo gusto erudito viejos mitos y leyendas que se dotan ahora de un claro sentido etiológico en relación con la naciente ciudad filohelena. Aquí sí tendría cabida la personificación benefactora del río local en toro humano.

Pasemos con ello ya al mundo indígena y, concretamente, al ibérico. Conocemos muy poco sobre la identidad de las divinidades locales en época prerromana por lo que, generalmente, solemos utilizar la documentación que conservamos del período ya plenamente romano para aproximarnos a esta situación anterior. Se ha supuesto que la asombrosa multiplicidad de teónimos documentados en la Península Ibérica durante la época romana —sobre todo en áreas no ibéricas— responde a una tradición prerromana, donde existiría una extraordinaria abundancia de démenes y divinidades locales, de *Genii loci*. Así, la amplia variedad de ninfas cuyos epítetos locales conocemos por la tradición romana se debieron asociar a fuentes y a aguas medicinales en uso durante el período anterior (CURCHIN, L. A. 1991: pág. 159). Partimos pues del enorme conservadurismo religioso en este campo con divinidades de carácter utilitario y funcional vinculadas desde tiempos ancestrales al lugar. Todo ello parece también confirmarse desde el punto de vista de los estudios de carácter etnográfico que indican cómo, por ejemplo, las ninfas y sirenas han pervivido hasta relativamente hace pocas décadas en la tradición popular de numerosas regiones españolas (CURCHIN, L. A. 1991: 1.c; JURASTI, V. 1944: págs. 26-27; DÍAZ DE VIANA, L. 1983: tomo I, pág. 100; OLMOS, R., 1989 b: pág. 44). Ello nos introduce en el carácter numénico y, por consiguiente, apenas antropomórfico, de una gran parte de la experiencia religiosa ibérica cuyos lugares y formas de culto ha definido Rosario Lucas como *loca sacra libera*, si aceptados esta analogía, trasladada de la re-

ligiosidad romana, en nuestro ámbito (BLÁZQUEZ, J. M.^a 1957: pág. 85; *Idem* 1959: pág. 83 ss.; LUCAS, M.^a R. 1981: pág. 238).

Sabemos la gran importancia que el culto del agua tuvo en los santuarios ibéricos, al asociarse espacialmente a manantiales y a fuentes, a veces de carácter curativo como ha señalado Mónica Ruiz Bremón para el Cerro de los Santos o José Antonio Morena para el de Torreparedones, en la provincia de Córdoba o, en general, José María Blázquez para los santuarios andaluces como el de Despeñaperros o el del Castellar de Santisteban, entre otros (BLÁZQUEZ, J. M.^a 1991: págs. 24-26; RUIZ BREMON, M. 1987: págs. 186-188; MORENA, J. A. 1989: págs. 46-47). Otro tipo de santuarios, que entroncan con tradiciones muy anteriores de la Edad del Bronce, se sitúan especialmente en los ámbitos valenciano y del Sudeste y su culto se ha puesto en relación con la presencia fecundadora del agua. A aquél se vincularían según sus estudios pequeños vasitos cerámicos como ofrendas, de época ibérica (GIL MASCARELL, M. 1975; EAD 1977; LUCAS M.^a R. 1981: pág. 239). Diacronía y sincronía deberán relacionarse con más profundidad para ver la interacción de la tradición heredada del Bronce y el coetáneo influjo de modelos coloniales, como se apunta, al menos para un momento ya tardío, en el citado caso de la Cueva Negra (*cf. supra*).

Parecen, pues, asomar datos importantes pero aún, por desgracia, éstos sólo nos sirven como aportaciones demasiado generales que poco añaden al modelo genérico ya conocido. En cambio, apenas se ha estudiado la función que tuvieron los grandes santuarios interlocales vinculados a manantiales en la definición de los modelos territoriales, su colocación estratégica en vías de comunicación o en lugares de control de la trashumancia, su función aglutinadora interétnica, y la interacción social del culto al agua con instituciones jurídicas de la religiosidad indígena, como pactos políticos y comerciales entre poblados, pactos matrimoniales o simples ritos de iniciación. Este proceso, en el que el culto de las aguas y la regulación comunitaria de su uso interviene siempre en cada santuario de manera dialéctica y nunca de manera mecánica y unificadora, se ha estudiado en cambio con más profundidad en el mundo itálico, por ejemplo en relación con los santuarios lucanos y daunio-samnititas (MASSERIA, C., en prensa). No obstante, se están apuntando indicios en algunos de estos sentidos en santuarios como en el Cerro de los Santos, cuya función social ha puesto de relieve, reciente y sugestivamente, Encarnación Ruano (1988). En la línea apuntada por esta autora las grandes esculturas de oferentes no tendrían tanto —o tan sólo— un sentido de exvoto curativo —sin excluir éste— como sí pudieron ser en cambio expresión de una manifestación social de determinados pactos a través de la imagen. Algunas de las esculturas del Cerro de los Santos podrían

ser pues la materialización plástica de determinados pactos matrimoniales, o de ritos iniciáticos en los que la ofrendante se reviste de todas sus joyas y vestidos para materializar mediante la ofrenda de la imagen ese momento, elegido y único, del tránsito (FERNÁNDEZ, M. 1992, en prensa). Pues es función prioritaria del santuario regular, sellar y sancionar el pacto ante las diferentes comunidades ibéricas que allí se dan cita. El conjunto de las esculturas en ellos ofrecidas constituiría pues la plasmación del universo imaginario que se construye en torno a la regulación jurídica y sacral del agua. No interesa tanto la imagen de la divinidad del lugar como de las personas en ellas representadas cuyo *status* nos definen cuidadosamente los elementos materiales —joyas, vestidos, armas, gestos— en el marco de una «cultura de vergüenza» si la aplicación del término anglosajón «shame culture» es aquí el adecuado.

Las escasas sugerencias que se han propuesto sobre representaciones del agua o de su culto no son, ni mucho menos, seguras. Así, desde A. García y Bellido, se ha interpretado conjeturalmente una terracota de un tipo muy esquemático y similar a las del grupo de la Serreta de Alcoy, pero procedente de Verdolay, en Murcia (1976, fig. 374, pág. 483). Se trata de una casi informe figurita humana, posiblemente inclinada ante un recipiente cóncavo: «parece adivinarse, dice Bellido, una mujer al borde una fuente sagrada?», frase que autores posteriores consideran como un testimonio más documentado del culto a las aguas (LUCAS, R. 1981: pág. 239; BLÁZQUEZ, J. M.^a 1977: pág. 327). Yo no he realizado una autopsia del documento, que considero necesaria, pero basándome sólo en la incierta fotografía publicada, no sé si podría tratarse de una imagen de libación. Quede abierta su lectura.

En todo caso, la representación del agua en el mundo ibérico muy rara vez será directa o inmediata. La antropomorfización de la imagen de la fuente, del río o de la ninfa del lugar, e incluso su definición con un nombre abstracto, como es el caso de la *Salus Umeritana* en la patera de Otañes —que hoy sirve de frontispicio al programa de nuestro Coloquio— todo ello, digo, es un fenómeno secundario ya esencialmente romano. La pregunta que yo formularía hoy aquí podría ser la siguiente: ¿debemos considerar como un fenómeno exclusivamente romano esta innovación que conduce a una antropomorfización del anterior genio o demon numérico en Hispania? ¿o podemos rastrear indicios de este proceso ya en el mundo ibérico anterior a la romanización? Yo creo que sí hubo antecedentes claros de este proceso, pero hoy nos resulta muy difícil rastrear una iconografía directa, es decir no ambigua, del agua. Es preciso definir símbolos y contextos donde se pueda establecer la presencia, en principio anicónica, de este fuerza numérica. Uno de los caminos posibles será el

rastrear en la imagen la actuación dinámica del agua, es decir sus efectos.

En la cerámica ibérica la iconografía que nos ocupa se simboliza en ocasiones con elementos vegetales pues la vegetación, lo que brota, expresa, como el agua, ese poder dinámico de la naturaleza. Roleos y elementos vegetales son en ocasiones símbolos que representan sin ambigüedad el agua: por ejemplo, debajo de las patas de los hipocampos en un gran vaso de los Villares en Caudete de las Fuentes, en Valencia, una sucesión de roleos horizontales simbolizan con claridad las olas del mar; pues a continuación vemos en el mismo vaso cómo estos roleos horizontales se transforman en naturaleza vegetal que brota verticalmente, ya en un ambiente o contexto de tierra (PLA E. y LACOMBA, E. 1980: págs. 99-106, lám. XLII-XLIV, fig. 12; OLMOS, 1989 b: págs. 49-50, figs. 1-18). La vegetación como agua es, pues, en ese contexto, inequívoca.

De un modo similar, en los platos de pescado iberohelenísticos el elemento vegetal es, a la vez que agua en la que nadan los peces, naturaleza engendradora y nutricia en la que aquéllos pican. Vemos pues en estos ejemplos cómo el agua se define simbólicamente con elementos vegetales es decir, no directamente sino siempre a través de lo que nosotros consideramos sus efectos, su acción en la naturaleza. Ello corresponde bien con el poder metamórfico y dinámico del agua. Podríamos en consecuencia postular la presencia de cultos o mitos relacionados con el agua en numerosas escenas y sin que aquélla se describa directamente: por ejemplo en los bronceos de Máquiz, donde dos personajes míticos —dos de ellos definidos con rasgos de tritón— elevan sus brazos propiciando el brotar de la naturaleza (ALMAGRO BASCH 1979; OLMOS 1989 b: págs. 47-49). Son démones del agua posiblemente en su relación con la fecundidad en ultratumba, sin que podamos ya definir si la escena tiene lugar en un contexto de agua marina o de fuente. Tal vez esa diferenciación fuera irrelevante para el ibero del interior.

Otros ritos de propiciación de la vegetación que brota exuberante son bien conocidos en las cerámicas de Alcorisa y Azaila, en Teruel: implican de hecho el culto a un manantial que no vemos representado pero sí sugerido en su efecto generador, en las grandes flores que brotan verticales (PERICOT, L. 1979: figs. 406-411). Escenas como la de Pozo Moro con el inmenso árbol de la vida en el que anidan pájaros y que protegen con largos tenedores seres míticos son una expresión ibérica del Jardín o Paraíso al que solo accede el héroe (ALMAGRO GORBEA, M. 1978: pág. 265, lám. 5,3; *Idem*, 1983, pág. 202). El sentido simbólico de esta iconografía, rastreable ya en el mundo tartesio —placas de cinturón de Niebla (Huelva) o Sanchorreja (Ávila) (BLAQUEZ, J. M.^a 1975: págs. 88-89, figs. 31-32)—,

es paralelizable con muchos otros ejemplos del ámbito mediterráneo, como el etrusco: el héroe es símbolo y modelo del aristócrata allí enterrado y sólo él se asocia al árbol que da fecundidad a la comunidad que representa (MENICETTI, M. 1988: pág. 108, fig. 33: «Stele Zannoni, Bologna»). Microcosmos y macrocosmos, hombre y naturaleza, individuo y comunidad, se corresponden y relacionan a través de este símbolo pregnante del «árbol universal» que fecunda el agua (TOPOROV 1973: págs. 171-172). De este modo, podríamos leer muchos otros ejemplos más tardíos de la plástica ibérica como la estela con la palmera y la cierva y su cría, de Osuna, hoy en el Museo Arqueológico de Sevilla (CHAPA 1985: lám. XIX, n.º 112; ALMAGRO GORBEA 1983, pág. 237, lám. 33b; OLMOS *et alii*, 1992, n.º 53, 2). La cierva alarga su cuello para alcanzar los dátiles de la palmera mientras que el cervatillo, a ras de suelo, mama de las ubres maternas, nutridas por un árbol que regó el agua y engendró la tierra: en esta imagen de la naturaleza cíclica en que las diversas esferas se comunican —en su doble movimiento, a la vez ascendente y descendente— hay también implícita una metáfora de la vida humana, una «nostalgia de la totalidad» utilizando la expresión del semiólogo de la escuela soviética Toporov (1973: pág. 172): de ahí su sentido funerario.

El agua no está figurada directamente en estos ejemplos de la plástica ibérica. No es necesario hacerlo. Le basta al escultor manifestar sus efectos sensibles y fecundadores en el gran árbol por aquélla regado. Recordemos la iconografía oriental del Paraíso del que el agua es siempre *fons et origo*.

El fluir del agua está oculto a nuestro ojos. Pero subyace aquél en decenas de imágenes ibéricas, por ejemplo, a través de la vegetación exuberante en los vasos de Elche y de Archena, vegetación que justifica el brotar de flores y con ella de animales —especialmente lobos y águilas— a la vida (OLMOS, R. 1987: págs. 25-28, fig. 3; OLMOS 1990; OLMOS, R. *et alii*, 1992: n.ºs 69 y 70). Cuando en esta decoración abigarrada aparece el espacio reservado a una incipiente divinidad antropomórfica —la diosa que brota entre tallos vegetales como el tallo de una flor— podemos postular los inicios de un influjo mediterráneo que da forma humana a esta imagen originariamente numénica de la naturaleza que fecunda el agua. Posiblemente el mediador púnico influye de forma decisiva en estos ejemplos de diosas brotando de Elche, a las que se sitúa bajo unas ficticias asas (OLMOS 1990, láms. 10 y 11,3). Estas asas crean así el espacio sagrado de un templo o de un simple nicho cultural, que se reserva a la efigie divina. Pero la diosa no es causa del brotar de esa exuberante vegetación sino un efecto más, pues aquélla se despliega espontáneamente, es autónoma. De ahí, tal vez también la paradójica multiplicidad de imá-

genes divinas que coexisten en un mismo vaso y la acumulación, en ocasiones, de rosetas.

En un vaso iberohelenístico de Elche, publicado por Rafael Ramos (1989; OLMOS, R. *et alii*, 1992, n.º 70) la diosa, de rostro frontal, brota entre pájaros que acuden a picar a ambos lados del rostro, en las alas y orejas, como en una flor. La imagen, pues, relata el nacer de la diosa como planta, en aquél juego continuo entre la antroposfera y la cosmosfera que vimos ya sintetizadas en los motivos del «árbol universal» (ТОПОРОВ, В. N. 1973, págs. 171-2). Aquí decididamente el símbolo se antropomorfiza, se convierte en mito, en historia divina, con espectadores —dos varones barbados— que, acompañados de una pareja de serpientes, surgen junto a la diosa y la contemplan, como vemos en el reverso del vaso. En este surgimiento hay una lectura vertical del espacio: en el episodio teogónico se sintetizan el mundo aéreo, de las aves, y el inferior subterráneo. El color propio de este último ámbito es el negro, que cubre por completo el cuello y el arranque de los rostros divinos. En la silueta negra que enmarca la barbilla femenina las líneas onduladas definen ese límite de la tierra: una tierra que es, tal vez simultáneamente, naturaleza acuífera y metamórfica. Sólo del agua que torna fructífera la tierra puede brotar, con ese vigor e inmensidad, la diosa. La ambigüedad de este elemento puede, pues, quedar insinuada vagamente en estas imágenes ibéricas, a través de sus asombrosos efectos.

El modelo de Tanit, impulsado por la influencia púnica en toda área ilicitana durante el siglo III a. C., está detrás de esta incipiente iconografía antropomórfica ibérica. Tanit es también —lo apuntábamos arriba— la reguladora del agua fecundante en los santuarios púnicos. Es posible que, en una creciente comunidad urbana como es Elche, el culto ibérico de esta divinidad que preside la naturaleza vegetal tenga como finalidad la regulación del uso del agua en todo el territorio. La diosa encarna esa presencia sagrada que da de alimentar a la comunidad. Lo que explica, desde el punto de vista económico, político y, por tanto simbólico, la frecuencia de esta imagen divina en los vasos de la Alcudia ilicitana. Podrán ser éstos la expresión de su culto urbano, pero siempre en su relación con el campo.

De un modo similar cabe interpretar los bustos en terracota, considerados pebeteros o perfumadores, con un busto femenino coronado de espigas o frutos. M.^a José Pena ha estudiado su difusión, especialmente por el área ibérica del Nordeste español, y los asocia a la influencia ampuritana y a una iconografía ibérica influida por la grecopúnica —o mediterránea occidental— del círculo de Deméter/Tanit (1987, pág. 354). Dos yacimientos, Pontós, en Gerona, no lejos del río Fluviá, y el tarraconense

de Camarles, junto al Delta del Ebro, recuerdan a la autora algunas características de los santuarios siciliotas de Deméter señaladas por Orlandini: «fuori della città, isolati, a poca distanza del mare, presso la foce di fiumi» (ORLANDINI, P. 1968-69, pág. 335; PENA, M.^a J. 1987, pág. 354). Tal vez un día sea posible precisar más todos estos datos, hoy dispersos, que implicarían una estrecha relación del cultivo del campo, el uso del agua y el culto a la divinidad femenina que protege y otorga la fecundidad agraria.

El mundo griego, que se caracterizó por la antropomorfización constante de su universo religioso, raramente representó el agua como tal sino generalmente a través de su imagen mítica: por ejemplo, el toro humano como río, el Pegaso como manantial y, sobre todo, la ninfa con una hidria vaciándose como fuente. A veces determinados símbolos como la línea de postas o las espirales ambientan en la cerámica griega las escenas de los paisajes marinos. No sabemos si el mundo ibérico recoge en algún momento ese sentido simbólico griego de las postas como ondas de agua, o simplemente como un símbolo más de la vegetación o, incluso, ornamental. Una línea de postas ambienta la conocida escena de caza del vaso Cazurro, que podría ser de hecho un rito de iniciación de dos adolescentes por medio de la caza y la carrera (PERICOT, 1979: págs. 184 y 204, figs. 330-331; OLMOS *et alii*, 1992: n.º 83,3). Pero las ondas pueden sugerir aquí, sencillamente, una simple ambientación de exteriores, una insinuación del terreno o de ese ambiguo mundo vegetal que enmarca la carrera.

Más clara es la escena de la incitación del toro en un vaso de Liria donde las postas subrayan su carácter ritual (PERICOT, 1979, figs. 241-242; OLMOS *et alii*, 1992, n.º 77,3). ¿Son las postas un simple énfasis decorativo, para llamar la atención visual del rito festivo? ¿o una insinuación espacial más concreta que nos indicaría que este ritual del toro tiene lugar junto a las aguas de un manantial o río? No lo sabemos con precisión pero sí creo que la escena de un modo u otro está en relación con el subrayado de las ondas. En todo caso éstas subrayan el carácter fecundador del ritual taurino.

Ello reforzaría la vertiente masculina de esta divinidad fecundadora, relacionada con el agua, que es el toro y que vemos representado en esculturas funerarias, en vasos y en monedas peninsulares en época prerromana. Enrique Llobregat ha escrito sugestivas páginas en relación con este tema del toro y el culto a las aguas en el levante ibérico (1981). Aquí, una referencia de nuevo al campo etnográfico resulta tentadora. El toro pone en relación los fenómenos celestes con el campo: es el animal propiciador de las lluvias que fecundarán la tierra. Su mugido, se dice po-

pularmente, las anuncia (DOMÍNGUEZ MORENO 1987, págs. 22-5). De ahí el carácter astral del toro en las monedas de Cástulo que ha estudiado María Paz García-Bellido (1982).



Me queda por último referirme a la única iconografía del agua en el ámbito ibérico que no es ambigua. Me refiero a un conocido bronce del Museo Arqueológico Nacional (inv. 1970/14) (Los Iberos, 1985, n.º 107; BLÁZQUEZ, J. M.^a 1983, figs. 67; OLMOS *et alii*, 1992, n.º 86,2). Un varón degüella con un cuchillo afalcado a un animal, un pequeño carnero. Unos rasgos iconográficos peculiares caracterizan y resaltan al sacrificante: largos mechones individuales y ondulantes caen sobre los hombros si bien una cinta ciñe la masa del pelo en torno a la frente. Viste túnica corta ceñida a la cintura por un cinturón. Inclina su rostro, atento al acto del sacrificio. Apoya su pierna izquierda, posiblemente sobre una roca, doblada por la rodilla, y la derecha se introduce hasta media pantorrilla en las aguas ondulantes de un manantial o río. Todo ello reposa en un soporte, un vástago sobre el que iba apoyada la totalidad de la escena, que remata en una doble flor, abierta en volutas. Éstas enmarcan el inicio y el final de la corriente, es decir, definen la dirección y los cuatro ejes espaciales que orientan la acción sagrada. Entre los tallos de la voluta anterior asoma el pequeño prótomo de un animal, tal vez canino. Parece como si, asumiendo una función de roca o de escabel, el brote animal estuviera sometido por la pierna doblada del varón, en un esquema bien conocido en el mundo ibérico que en otros ejemplos propongo interpretar como un símbolo de fecundidad. Pero podría también entenderse como una prolongación de las líneas onduladas que constituyen la corriente del río, al modo de una figuración teriomorfa de aquél, es decir su arranque, su origen. Hemos hablado ya, con relación a los pegasos ampuritanos, de la naturaleza metamórfica del agua. Aquí es más difícil decidirse. En todo caso estamos ante un ritual de *lustratio*, de sacrificio a unas aguas que se pretende propiciar y fecundar con la sangre ritual del pequeño carnero escogido. No sabemos si la flor que sustenta esta escena simboliza a la naturaleza engendradora, como vimos en los vasos de Elche o de Liria. En este caso, como en tantos otros, nuestra distribución «aristotélica» de la naturaleza, basada en la jerarquización de los elementos de la anterior filosofía presocrática, no corresponde con la del ibero que superpone el agua sobre el soporte general de la flor, concibiendo ésta como brote que todo lo fecunda y dentro de una concepción cíclica: el varón fecunda con la sangre del sacrificio a quien a su vez le ofrece su fecundidad, el río y la flor. No es otra la justicia estricta que, como acto jurídico y cósmico, implica todo sacrificio. Pero estamos ante un bronce ibérico de rasgos formales marcadamente antiguos —el siglo v a. C., tal vez su primera mitad— y desde el período orientalizante es frecuente el esquema de soportes en forma de flor que sustentan cualquier motivo iconográfico. En este caso, por su carácter aislado, no podemos saber si existe una relación etiológica entre el elemento floral —enten-

dido como *fons et origo* primordial— y los demás elementos: el manantial, el animal y el humano. De ser así —lo que, repito, no es seguro— el pensamiento lógico que aquí subyace sería el inverso al nuestro: la fuerza fecundadora de la naturaleza es tan intensa que motiva el brotar del agua y, además, el brotar del *prótomo animal* y el sacrificio, oficiado por el hombre, de la sangre caliente de la víctima animal. Éste tan sólo ofrece y devuelve a la naturaleza lo debido. Un aristotélico formularía la relación etiológica entre la flor y el río de una forma diferente. Por ejemplo: «el agua es tan fecunda que hace brotar a su paso la naturaleza vegetal». Lo que no es aquí el caso. Pero la interpretación de estos matices sobre la concepción ibérica de la *physis* debería quedar abierta a las sugerencias y discusión de todos en el coloquio, si es que el tema lo merece. Muchas gracias.

RESUMEN

En este texto me ocupo de las referencias, textuales y principalmente iconográficas, sobre el culto a las aguas en las áreas tanto colonial —fenicios, griegos y púnicos— como ibérica de época prerromana en España. En el mundo colonial el culto a las aguas puede revestir una función múltiple —oracular, curativa, sagrada—. La iconografía es el principal medio para acercarnos a la concepción del agua en el mundo ibérico. Pero es un documento ambiguo pues los símbolos revisten múltiples significaciones según el contexto.

ABSTRACT

In this paper I analyse the references —especially literary sources and iconography— dealing with the water cults in Preroman Spain. The scope of the research is limited only to the colonial areas such as Phoenicians, Greeks and Punics and, in the second part, to the Iberian one. In the colonies this cult was endowed with a multiplicity of functions such as oracular, sacred and curatives powers. Iconography is the main way we dispose as an approach to the different notions of water amongst the Iberians. But iconography is often vague and ambiguous, for symbols have a multiplicity of contextual meanings.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO BASCH, M. 1979: «Los orígenes de la toréutica ibérica» *Trabajos de Prehistoria* 36, págs. 176-181, figs. 1-2.
- ALMAGRO GORBEA, M. 1978: «Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro (Albacete)», *Trabajos de Prehistoria* 35, págs. 275-278.
- ALMAGRO GORBEA, M. 1983: «Pozo Moro: el Monumento Orientalizante, su contexto sociocultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica», *Madrid Mitteilungen* 24, págs. 177-293, láms. 12-34.
- AUBET, M.^a E. 1982: *El Santuario de Es Cuieram*. Ibiza.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a 1957: «Aportaciones al estudio de las religiones primitivas de España», *Archivo Español de Arqueología*, 1957.
- 1959: «Los santuarios ibéricos de la provincia de Jaén», *Oretania*, 1, 2, 83 ss.
- 1975: *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*. Salamanca.
- 1977: «El culto a las aguas en la Península ibérica», *Imagen y Mito*. Madrid, págs. 307-331.
- 1983: *Primitivas Religiones Ibéricas. Tomo II. Religiones Prerromanas*, Madrid, 556 págs.
- 1991: *Religiones en la España Antigua*. Madrid, Ediciones Cátedra, 445 páginas.
- BONNET, C. 1988: «Melqart», *Studia Phoenicia VIII*. Leyden.
- CHAPA, T. 1985: *La escultura ibérica zoomorfa*. Madrid.
- CURCHIN, L. A. 1991: *Roman Spain*. Londres y Nueva York.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. 1987: «Cultos a la fertilidad en Extremadura», *Cuadernos populares*. Mérida 1987.
- D'ONOFRIO, C. 1990: «La Bocca della Verità», en *Un popolo di statue racconta*. Roma, 302 páginas.
- DÍAZ DE VIANA, L. 1983: *Romancero tradicional soriano*. Soria.
- DUNAND, 1971: «La piscine du trône d'Astarté dans le Temple d'Echmoun à Sidon», en *BMB*, 24, 19-25.
- FAUTH, W. 1979: «Asklepios», en *Der Kleine Pauly*, vol. I, cols. 644-648.
- FERNÁNDEZ, M. 1992: «Pervivencia de los motivos ibéricos en la tradición popular», en *La Sociedad Ibérica a través de la imagen* (catálogo de la Exposición, edit. OLMOS, R.). Madrid, Ministerio de Cultura.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1964: «Hercules Gaditanus», *Archivo Español de Arqueología*, 36, págs. 70-153.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. y FERNÁNDEZ DE AVILES, A. 1964: *Fontes tamaricas: Veilla del río Carrión (Palencia)*. Madrid 1964.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1975: *Historia de España* (edit. R. MENÉNDEZ PIDAL), vol. I, 3.
- GARCÍA-BELLIDO, M.^a P. 1982: *Las monedas de Cástulo con escritura indígena. Historia numismática de una ciudad minera*. Barcelona.
- 1992: «La moneda, libro en imágenes, de la ciudad», en *La Sociedad Ibérica a través de la imagen* (catálogo de la Exposición, edit., OLMOS, R.). Madrid, Ministerio de Cultura.
- 1992, en prensa: Comunicación en el *Congreso Internacional, Griegos e Iberos, siglos vi-iv, Ampurias, abril 1991* (en prensa).
- 1990: *El Tesoro de Mogente y su entorno monetar*. Valencia, págs. 168 y VII láms.
- GIL MASCARELL, M. 1975: «Sobre las cuevas ibéricas del país valenciano. Materiales y problemas», *Papeles del Laboratorio de Arqueología de la Universidad de Valencia*, n.º 11, págs. 181-232.
- 1977: «Excavaciones en la cueva ritual ibérica de Villagordo del Cabriel (Valencia)», *XIV Congreso Nacional de Arqueología, Vitoria, 1975*. Zaragoza, págs. 705-712.
- HACHUEL, E. y MARI, V. 1988: *El Santuario de la Illa Plana (Ibiza). Una propuesta de análisis*. Ibiza.
- JENKINS, G. K. 1972: *Monnaies grecques*. París.
- JUARISTI, V. 1944: *Las fuentes de España*. Madrid.

- LLOBREGAT, E. 1981: «Toros y agua en los cultos funerarios ibéricos», *Saguntum*, 16, págs. 149-161.
- LUCAS, M.^o R. 1981: «Santuarios y dioses en la Baja época ibérica», en *La Baja época de la cultura ibérica*. Madrid 1981.
- MANGAS, J. *et alii*, 1991: *Hispania Epigraphica 2, 1990*. Madrid.
- MASSERIA, C. en prensa: «El Santuari, La Lucania», *Congreso Italo-español Komedón Zontes, San Giustino, 2 octubre de 1991*.
- MENICETTI, M. 1988: «Le aristocrazie tirreniche: aspetti iconographici» en *Storia di Roma 1: Roma in Italia*. Torino.
- MORENA LÓPEZ, J. A. 1989: *El Santuario Ibérico de Torreparedones, castro del Río-Baena*. Córdoba.
- MORKHOLM, O. 1991: *Early Hellenistic Coinage, from the ascension of Alexander to the peace of Apamea (336-186 B. C.)*. Cambridge University Press.
- NINCK, M. 1921: «Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten», *Philologus, Supplband*. 14.2. Leipzig.
- OLMOS, R. 1988: «El Casco Griego de Huelva» en *El Casco Griego de Huelva*, págs. 39-79.
- 1989: «Los griegos en Tartessos: una nueva contrastación entre las fuentes arqueológicas y literarias», en AUBET SEMMLER, M.^o E., (edit.) *Tartessos*. Barcelona, editorial AUSA.
- 1989 b: «Míticos pobladores del mar», *Lecturas de Historia del Arte, Ephialte*, vol 1, 1989, págs. 23-62.
- 1990: «Original Elements and Stimuli in Iberian Pottery, Part 2», *Mediterranean Archaeology*, vol. 3, págs. 7-25, láms. 7-17.
- OLMOS *et alii*, 1992: *La ciudad ibérica a través de la imagen*. Catálogo de la Exposición. Ministerio de Cultura, Madrid.
- ORLANDINI, P. 1968-69: «Disfusione del culto di Demetra e Kore in Sicilia», *Kókalos*, XIV-XV.
- PENA, M.^o J. 1973: «Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente, A) El culto federal de Diana; B) El problema de la Artemis emporitana», *Ampurias*, XXXV, págs. 109-134.
- 1987: «Los thymiateria» en forma de cabeza femenina hallados en el N.E. de la Península Ibérica», *Grecs et ibères au ive. s. avant Jésus Christ. Revue des Etudes Anciennes*, LXXXIX, 1987, 3-4, págs. 349-359.
- PERICOT, L. 1979: *Cerámica ibérica*. Barcelona.
- PLA E. y LACOMBA, E. 1980: *Los Villares (Caudete de las Fuentes, Valencia) Valencia*. Publicaciones del S.I.P., vol. n.º 68.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. 1989: «Nuevos hallazgos en La Alcudia de Elche», *Archivo Español de Arqueología*, 62, págs. 236-240.
- RUÍZ BREMON, M., 1987: *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete.
- RUANO, E. 1988: «El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): una nueva interpretación del santuario», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 15, págs. 253-273.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. 1989: «Nuevos hallazgos en la Alcudia de Elche», *Archivo Español de Arqueología*, 62, págs. 236-240.
- RUÍZ GALVEZ M.^o L. 1985: «Nueva espada dragada en el Río Ulla. Armas arrojadas a las aguas», en *Homenaje a Alfredo García Alén*. Pontevedra.
- SHEFOLD, K. y JUNG, F. 1989: *Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troia in der klassischen und hellenistischen Kunst*. Munich, 427 páginas.
- SCHULTEN, A. 1943: «Forschungen in Spanien», *Archäologischer Anzeiger*, 58 págs. 19-33.
- TOPOROV, V. N. 1973: «L' "albero universale". Saggio di interpretazione semiotica», en *Ricerche semiotiche* (edits. LOTMAN, Jurij M. y USPENSKIJ, Boris A.). Torino, págs. 148-209.
- VAQUERIZO, D. 1990: «La Villa Romana de El Ruedo, Almedinilla, Córdoba», *Archivo Español de Arqueología*, 63, 1990, 295-316.
- VALDIVIESO OVEJERO, R. M.^o 1991: *Religiosidad antigua y folklore religiosos en las sierras riojanas y sus alrededores*. Biblioteca de temas riojanos. Logroño 1991, 112 páginas.
- VILLARONGA, L. 1979: *Numismática antigua de Hispania*. Barcelona 1979 (reed. 1987).