

# OPHIUSSA

REVISTA DO CENTRO DE ARQUEOLOGIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

ISSN 1645-653X  
E-ISSN 2184-173X



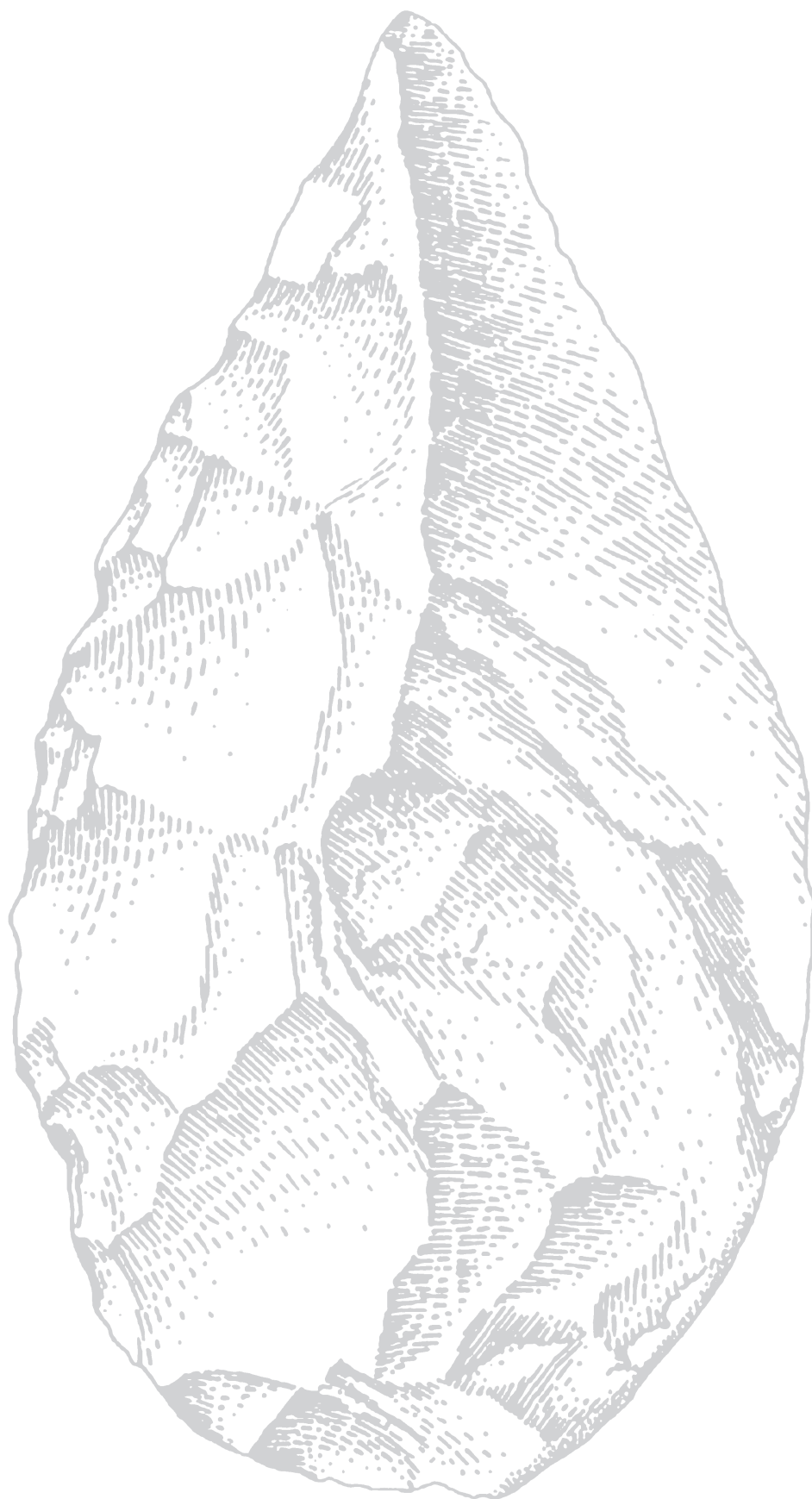
CENTRO DE ARQUEOLOGIA  
DA UNIVERSIDADE  
DE LISBOA

uniarq

5 - 2021

# OPHIUSSA

REVISTA DO CENTRO DE ARQUEOLOGIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA



---

**OPHIUSSA** REVISTA DO CENTRO DE ARQUEOLOGIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOAPUBLICAÇÃO ANUAL · ISSN 1645-653X · E-ISSN 2184-173X

---

**Volume 5 - 2021**

---

**DIRECÇÃO E COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Ana Catarina Sousa

Elisa Sousa

**CONSELHO CIENTÍFICO**

André Teixeira

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Carlos Fabião

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Catarina Viegas

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Gloria Mora

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Grégor Marchand

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

João Pedro Bernardes

UNIVERSIDADE DO ALGARVE

José Remesal

UNIVERSIDADE DE BARCELONA

Leonor Rocha

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

Manuela Martins

UNIVERSIDADE DO MINHO

Maria Barroso Gonçalves

INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS DO TRABALHO E DA EMPRESA

Mariana Diniz

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Raquel Vilaça

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Victor S. Gonçalves

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Xavier Terradas Battle

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

**SECRETARIADO**

André Pereira

**CAPA**

Biface proveniente de Casal do Azemél (Leiria).

Desenho de Amélia Marques. Museu D. Diogo de Sousa (MDDS). (Cunha-Ribeiro, 1999)

**REVISOR DE ESTILO**

Francisco B. Gomes

**PAGINAÇÃO**

TVM Designers

**IMPRESSÃO**

AGIR – Produções Gráficas

**DATA DE IMPRESSÃO**

Dezembro de 2021

**EDIÇÃO IMPRESSA (PRETO E BRANCO)**

300 exemplares

**EDIÇÃO DIGITAL (A CORES)**[www.ophiussa.lettras.ulisboa.pt](http://www.ophiussa.lettras.ulisboa.pt)

ISSN 1645-653X / E-ISSN 2184-173X

DEPÓSITO LEGAL 190404/03

Copyright © 2021, os autores

**EDIÇÃO**

UNIARQ – Centro de Arqueologia

da Universidade de Lisboa,

Faculdade de Letras de Lisboa

1600-214 Lisboa.

[www.uniarq.net](http://www.uniarq.net)[www.ophiussa.lettras.ulisboa.pt](http://www.ophiussa.lettras.ulisboa.pt)[uniarq@lettras.ulisboa.pt](mailto:uniarq@lettras.ulisboa.pt)

Revista fundada por Victor S. Gonçalves (1996).

O cumprimento do acordo ortográfico de 1990 foi opção de cada autor.

Esta publicação é financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projectos UIDB/00698/2020 e UIDP/00698/2020.

## ÍNDICE

O tecno-complexo Acheulense em Portugal: contribuição para um balanço dos conhecimentos CARLOS FERREIRA, JOÃO PEDRO CUNHA-RIBEIRO, EDUARDO MÉNDEZ-QUINTAS	5
Brief overview of zooarchaeological research within the framework of Middle Palaeolithic subsistence theories MARIANA NABAIS	31
A distribuição espacial dos materiais líticos da UE003 do Rodo: testemunho de reocupações do sítio ao longo do Tardiglaciar? CRISTINA GAMEIRO, THIERRY AUBRY, BÁRBARA COSTA, SÉRGIO GOMES, YANN LE JEUNE, CARMEN MANZANO, MAURIZIO ZAMBALDI	47
O sítio do Neolítico Antigo de Montum de Baixo (Melides – Alentejo Litoral) JOAQUINA SOARES, CARLOS TAVARES DA SILVA, SUSANA DUARTE	63
A economia alimentar em Chibanes (Setúbal) – horizonte campaniforme JOÃO LUÍS CARDOSO, CARLOS TAVARES DA SILVA, JOAQUINA SOARES, FILIPE MARTINS	103
Luto en la cara: ablaciones de duelo en el Mediterráneo Ancestral ÁLVARO GÓMEZ PEÑA, JOSÉ LUIS ESCACENA CARRASCO	131
Dois conjuntos anfóricos do Castelo de São Jorge (Lisboa): Largo de Santa Cruz do Castelo e Pátio José Pedreira VICTOR FILIPE	155
A face romana de Santa Olaia (Figueira da Foz, Portugal) – uma leitura possível a partir da cultura material RICARDO COSTEIRA DA SILVA, SARA OLIVEIRA ALMEIDA, ISABEL PEREIRA	183
Cerâmica estampada britânica em Portugal (1780-1920). Identidade, domesticidade e relações TÂNIA CASIMIRO, INÊS CASTRO, TIAGO SILVA	207
Recensões bibliográficas (TEXTOS: JOÃO LUÍS CARDOSO, ANA CATARINA SOUSA, VICTOR S. GONÇALVES, FRANCISCO B. GOMES, PEDRO ALBUQUERQUE, LEYRE MORGADO-RONCAL)	217
Política editorial	241
Editorial policy	243

# Luto en la cara: ablaciones de duelo en el Mediterráneo ancestral

## Mourning in the face: funerary ablations in the ancestral Mediterranean

ÁLVARO GÓMEZ PEÑA

Dpto. Prehistoria y Arqueología

Universidad de Sevilla

agomez19@us.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2926-5243>

JOSÉ LUIS ESCACENA CARRASCO

Dpto. Prehistoria y Arqueología

Universidad de Sevilla

escacena@us.es

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0003-4935-9308>

**RESUMEN:** Algunas representaciones de la pintura rupestre esquemática, numerosas figurillas neolíticas y calcolíticas de la Península Ibérica y varias máscaras fenicio-púnicas encontradas a lo largo de todo el Mediterráneo exhiben como característica común incisiones paralelas sobre los pómulos. Tradicionalmente, dichas marcas han sido interpretadas como tatuajes en el rostro o inserciones de varillas a la altura de la nariz. Frente a estas hipótesis se propone que estas líneas faciales podrían ser rasguños y laceraciones como símbolos de duelo ante la muerte. En apoyo de esta idea se analizan varias referencias textuales de diversas épocas, así como distintos elementos arqueológicos.

**PALABRAS CLAVE:** Ritual funerario, laceración, arqueología de la religión, ídolos calcolíticos, máscaras gesticulantes.

**ABSTRACT:** Some schematic rock paintings, numerous Neolithic and Chalcolithic figurines of the Iberian Peninsula and several Phoenician-Punic masks found along the Mediterranean area have as a common characteristic some incisions on the cheekbones. Traditionally, these marks have been interpreted as tattoos or insertions of rods through the nose. Faced with these hypotheses, it is proposed that these facial lines could be scratches and lacerations as symbols of mourning in the face. In support of this idea, several textual references from different periods are analyzed, as well as various archaeological elements.

**KEY WORDS:** Funerary ritual, laceration, archaeology of religion, Chalcolithic idols, grimacing masks.

## 1. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

La muerte de un ser querido suele causar un dolor especialmente profundo que conlleva pasar por períodos de tristeza y depresión. Como consecuencia de ello, en los momentos posteriores al fallecimiento, los dolientes suelen llevar a cabo prácticas que canalizan el sufrimiento y que manifiestan socialmente el hueco que deja en sus vidas la marcha definitiva de ese familiar o amigo. Por este motivo, no es raro observar que en determinadas ocasiones las personas más afectadas se autoinflijan dolor golpeándose el pecho, flagelándose el cuerpo, mesándose los cabellos o echándose ceniza sobre ellos, entre otras conductas. Dentro de estas prácticas queremos destacar aquí la que lleva a los dolientes a infligirse arañazos e incisiones con las uñas o con objetos cortantes y punzantes, especialmente en la cabeza y en el rostro, hasta el punto de derramar sangre. Este comportamiento está bien atestiguado históricamente gracias a la existencia de documentación escrita -propia o ajena- sobre numerosos grupos humanos. La persistencia en el espacio y en el tiempo de esta costumbre sugiere desestimar la posibilidad de estar ante una pauta surgida de manera independiente en distintos momentos y lugares. Por el contrario, los testimonios textuales y orales procedentes de buena parte del Mediterráneo y del Próximo Oriente podrían ser tomados como botones de muestra de una liturgia que habría existido sin solución de continuidad desde hace milenios, y que podría tener por tanto raíces prehistóricas relativamente profundas.

A propósito de tales prácticas, los autores del presente texto hemos defendido previamente dicha hipótesis tanto de forma conjunta como por separado. Y hemos reinterpreto con ella algunas máscaras fenicio-púnicas y ciertas figurillas ibéricas neolíticas y calcolíticas (Escacena – Gómez Peña 2015; Escacena 2016; 2019). No obstante, no se habían confrontado y tratado de complementar explicativamente ambas manifestaciones, motivo por el que recuperamos en estas páginas dichos casos de estudio. Aportamos así nuevos datos arqueológicos y enriquecemos la interpretación con estudios etológicos sobre la expresión de las emociones, por lo general poco empleados en las explicaciones de la plástica simbólica del pasado humano.

Aceptando la posibilidad de su origen ancestral, el presente estudio asume un método de trabajo

comparativo no necesariamente identificable con algunas ramas de la Historia de las Religiones promovidas por autores como Pettazzoni o Brelich, entre otros. Se trata de una metodología ampliamente usada tanto en antropología como en arqueología desde el siglo XIX al menos (Frazer 1890; Foucart 1912; Pettazzoni 1924; 1959; Brelich 1956; 1966; Eliade – Kitagawa 1959; Needleman 1974; Gimbutas 1989; Jensen 2001; Kristiansen – Larsson 2005; Marín – San Bernardino 2006; Freiburger 2018). Con ciertos matices y con el empleo de algunas técnicas particulares, esta estrategia de análisis resulta de uso recurrente también en las explicaciones evolutivas del registro arqueológico, ampliamente inspiradas en el pensamiento darwinista (García Rivero 2013). Aplicando los postulados fundamentales de la última visión citada, a continuación se recogen varios pasajes literarios de diversas épocas, zonas geográficas y tradiciones funerarias en los que se hace referencia a la costumbre de arañarse y provocarse cortes en la piel. Con este repaso se pretende hacer notar en qué contextos suceden estas prácticas, qué elementos suelen emplearse y qué tipo de marcas generan dichas laceraciones, para pasar luego a explicar su significado y a ofrecer la razón fisiológica y social que cumplían y a dar cuenta de los mecanismos que están detrás de su amplia extensión mundial. Tomando como *leitmotiv* estas prácticas, los detalles morfológicos de las piezas y la aparente sacralidad de muchos de sus contextos arqueológicos permiten sostener que estamos ante la plasmación material de la referida conducta funeraria, con discontinuidad cronogeográfica en su versión plástica pero con una probable continuidad milenaria en la realidad histórica de las comunidades humanas que practicaron ese gesto de luto.

Para defender la hipótesis de estar ante la representación de manifestaciones de duelo, este artículo analiza dos conjuntos de objetos sin relación aparente: las figurillas con “tatuajes” de la Prehistoria reciente ibérica y las máscaras “gesticulantes” fenicio-púnicas que también portan incisiones faciales. Para ello se trazan estrechos puentes entre los detalles visibles en ambas series y las referencias bíblicas sobre laceraciones rituales practicadas en ocasiones por los sacerdotes semitas antiguos. Tras identificar diversas descripciones literarias con rasgos concretos rastreables arqueológicamente, se propone una línea de trabajo

que implica retrotraer en el tiempo la posible existencia de dicha conducta a momentos del pasado en los que la documentación escrita es inexistente.

Al poner el énfasis en la *longue durée* de unas prácticas funerarias comunes a buena parte del Mediterráneo y del Próximo Oriente al menos desde el IV milenio a.C., que esporádicamente dejaron huella arqueológica relativamente clara en momentos y zonas dispares, resulta factible proponer desde el análisis de inspiración darwiniana que los ejemplos aquí descritos y analizados podrían ser fruto de una homología evolutiva que hunde sus raíces conductuales en la Prehistoria del Viejo Mundo. Haciendo uso del principio epistemológico de que las hipótesis más científicas son las que muestran mayor parsimonia, sostendremos finalmente que este comportamiento ancestral pudo extenderse a muchas zonas del globo con la dispersión superopaleolítica de *Homo sapiens*.

## 2. LACERACIONES FÚNEBRES EN LA LITERATURA ARCAICA DEL PRÓXIMO ORIENTE Y DEL MEDITERRÁNEO ORIENTAL

Tanto la literatura histórica como la antropológica han recopilado abundantes casos referidos a la costumbre según la cual los dolientes se autoinfligen heridas sobre la piel al lamentarse por la pérdida de un ser querido y/o importante dentro de su comunidad (Frazer 1981: 510 y ss.). Entre los primeros textos que mencionan esta práctica se cuentan los del ámbito ugarítico, fechados en el II milenio a.C. Es el caso, entre otros, de la *Epopéya de Aqhatu*, donde se detalla cómo lloran las plañideras la muerte del ilustre Aqhatu:

Se dirigió *Daniilu* a su casa, / bajó/marchó *Daniilu* a su palacio. / Entraron en su palacio plañideras, / lamentadoras en su mansión; / los que se laceran la piel lloraron al prócer *Aqhatu*, / derramaron lágrimas por el hijo de *Daniilu*, el *Rapaí*. / Durante días y meses, meses y años, / hasta el séptimo año, / lloraron al prócer *Aqhatu*, / derramaron lágrimas por el hijo de *Daniilu* el *Rapaí*.

(KTU 1.19 IV 8-17; trad. Del Olmo 1981: 397).

También se menciona esta tradición en diversos pasajes bíblicos (Lev. 19:28; 21:5; Deut. 14:1; 1 Reyes

18:28; Jer. 16:6; 41:4-5). Tales referencias hebreas revelan la pervivencia de dicha liturgia en el corredor siropalestino hasta el I milenio a.C. al menos, pero también inciden en la expresa prohibición de esta práctica por las autoridades judías por considerarlas tradiciones ajenas:

Hijos sois de Jehová vuestro Dios; no os sajaréis, ni os reparéis a causa de un muerto.

(Deut. 14: 1; trad. Reina-Valera Revisada 2005 [1960]: 288).

Sucedió además, un día después que mató a Gedalías, cuando nadie lo sabía aún, que venían unos hombres de Siquem, de Silo y de Samaria, ochenta hombres, raída la barba y rotas las ropas, y rasguñados, y traían en sus manos ofrenda e incienso para llevar a la casa de Jehová.

(Jer. 41: 4-5; trad. Reina-Valera Revisada 2005 [1960]: 1093).

La inscripción de Nabónido, fechada en el siglo VI a.C. y procedente de Harran, antigua ciudad situada en la frontera actual entre Turquía y Siria, recoge igualmente prácticas en las que los dolientes se realizan cortes y desgarran sus vestidos. Este texto neobabilónico ha llevado a distintos autores a posicionarse tanto a favor de una influencia semítica en las tradiciones mesopotámicas (Schmidt 1994: 174-176; Iancu 2017: 63), como en contra (Finet 1987: 186):

He assembled [the people] / of Babylon and Borsippa, [with the people] / dwelling in far regions, [kings, princes, and] / governors, from [the border] / of Egypt on the Uppon Sea / (even) to the Lower Sea he [made to come up], / mourning and [...] / weeping he performed, [dust?] / they cast upon their heads, for 7 days / and 7 nights with [...] / they cut themselves (?), their clothes / were cast down (?). On the seventh day [...] / the people (?) of all the land their hair (?) / shaved, and [...] / their clothes [...] / the [...] of their clothes / in (?) their places (?) [...]

(Nabonidus HI B, III.18-34; en Gadd 1958: 52-53).

Por su parte, esta demostración extrema de duelo fue expresamente prohibida en Atenas por Solón. La tradición aparece bien descrita en *Las Coéforas* de Esquilo, donde el coro y Electra recitan:

Enviada desde palacio, llego acompañando ofrendas fúnebres con un ruido producido por los brazos. Sobre mi mejilla con cortaduras sangrantes, la uña ha trazado recientes surcos; cada día, los gemidos alimentan mi corazón y, gastando el lino del tejido, desgarraron con sus dolores el velo que enlutaba mi seno; me han hecho perder la risa los males que nos han herido.

(Esq. Coef. 23-31; trad. López Soto 1980: 98).

Herodoto dejó igualmente escrito en el siglo V a.C. que estos cortes e incisiones eran habituales entre los escitas:

Las tumbas de los reyes se hallan en el territorio de los gerros, hasta donde es navegable el Borístenes. En ese paraje, cuando muere su rey, abren en el suelo una gran fosa cuadrada; y, después de acondicionarla, se hacen cargo del cadáver (el cuerpo, por cierto, está totalmente impregnado de cera, y el vientre, que previamente ha sido abierto y limpiado, está lleno de juncia machacada, productos aromáticos, semilla de apio y eneldo; y se encuentra cosido nuevamente) y lo transportan en un carro a otra tribu. Entonces, los que, en el curso de la conducción, reciben el cadáver hacen lo mismo que los escitas reales: se cortan un trozo de oreja, se afeitan el cabello en redondo, se hacen cortes en los brazos, se desgarran la frente y la nariz y se clavan flechas a través de la mano izquierda. Posteriormente, conducen en el carro el cadáver [del rey] a otro pueblo de sus dominios, acompañados de las gentes a cuyo territorio llegaron en último término.

(Hdt. IV, 71; trad. Schrader 2007: 350-351).

La misma práctica testimonió el de Halicarnaso entre los carios que habitaban en Egipto:

Esto es, en suma, lo que se hace en Bubastis. Por otra parte, ya he dicho anteriormente cómo celebran en la ciudad de Busiris la fiesta en honor de Isis. Pues bien, después del sacrificio, todos los hombres y mujeres, cientos y cientos de personas, se dan golpes en el pecho en señal de duelo (un piadoso respeto, sin embargo, no me permite decir por quién se dan esos golpes). Y todos los

carios que hay residiendo en Egipto hacen todavía más que esos fieles, por cuanto llegan a sajarse la frente con sus cuchillos y en ello se les nota que son extranjeros y no egipcios.

(Hdt. Hist. II, 61; trad. Schrader 1992: 350-351).

Tras el cambio de era las referencias siguen estando presentes en la literatura antigua. Luciano de Samósata, escritor sirio del siglo II d.C., comentaba lo siguiente a propósito de las prácticas romanas:

Lamentos por ellos, quejidos de mujeres, llanto por doquier, pechos golpeados, cabelleras desgarradas y mejillas enrojecidas; vestidos que se rasgan de arriba abajo, polvo que se esparce por la cabeza y unos vivos que mueven más a compasión que el muerto. Ellos se retuercen por la tierra muchas veces y arañan sus cabezas contra el suelo; el muerto, en cambio, guapo y bien arreglado, coronado hasta la exageración, está allí expuesto engalanado y solemne, ataviado como para ir a una procesión.

[...] Tal vez, el hijo, pidiéndole permiso a Éaco y a Hades para asomarse un poco por la abertura de la grieta, le diría al padre, haciéndole dejar de proferir tonterías, lo siguiente: «Desgraciado, ¿por qué gritas? ¿A qué me ofreces cosas materiales? Deja de arrancarte el pelo y de arañarte la cara [...].

(Luciano de Samósata, *Obras II*: 40, 12-16; trad. Navarro 1988: 368-369).

Costumbre similar se ha venido dando como mínimo desde el siglo X d.C. hasta el presente entre los practicantes del zoroastrismo en la región irania y de Asia Central en memoria del legendario príncipe Siavash (Daryae – Malekzadeh 2014: 58-62). No es el único ejemplo que ha llegado hasta nuestros días. Actualmente, los chiíes continúan conmemorando la muerte del imán Hussein ibn Ali, el hijo del primo del profeta Mahoma que fue ejecutado por los Umayyad en el 680 d.C., realizándose tajos en señal de dolor profundo por aquella pérdida con espadas y cuchillos en brazos, cara y cabeza hasta verter sangre, en una práctica denominada por ellos como *tatbir*, *qameh-zani* y *talwar-zani* (Iancu 2017: 59). Un párrafo de la *Primera Crónica General de España* recoge también con cierto detalle algunas de estas acciones de duelo externo con motivo de los funerales del rey Fernando III:

Qui podrie dezir nin contar la maravilla de los grandes llantos que por este sancto e noble et bienaventurado rey Don Fernando fueron fechos por Sevilla, o el su finamiento fue et do su sancto cuerpo yaze, et por todos sus reynos de Castiella et Leon ¿Et quien vio tanta dueña de alta guisa et tanta donzella andar descabelladas et rascadas, rompiendo las fazes et tornándolas en sangre et en carne viva? ¿Quién vio tanto infante, tanto rico omne, tanto infanzón, tanto caballero, tanto omne de prestar andando baladrando, dando voces, mesando sus cabellos et rompiendo las frentes et faziendo en si grandes cruexas? Las maravilla de los llantos que las gentes de la cipdat fazien, non es omne que lo podiese contar.

(Primera Crónica...: cap. 1134; en Muñoz 2009: 113).

### 3. DEL MEDITERRÁNEO ORIENTAL AL CENTRAL: LAS MÁSCARAS GESTICULANTES FENICIO-PÚNICAS

Los fragmentos literarios anteriores dan buena cuenta de que la costumbre de realizarse cortes en diversas partes del cuerpo, entre las que destaca especialmente la cara, ha gozado históricamente de bastante predicamento en diversos lugares del Viejo Mundo. A pesar de ello, desde la disciplina arqueológica son prácticamente inexistentes las propuestas que han tratado de identificar antes de nuestras investigaciones, aunque sea de manera somera, posibles huellas de esta tradición en diversos objetos y contextos (v. Hoffman 2002; Fariselli 2011).

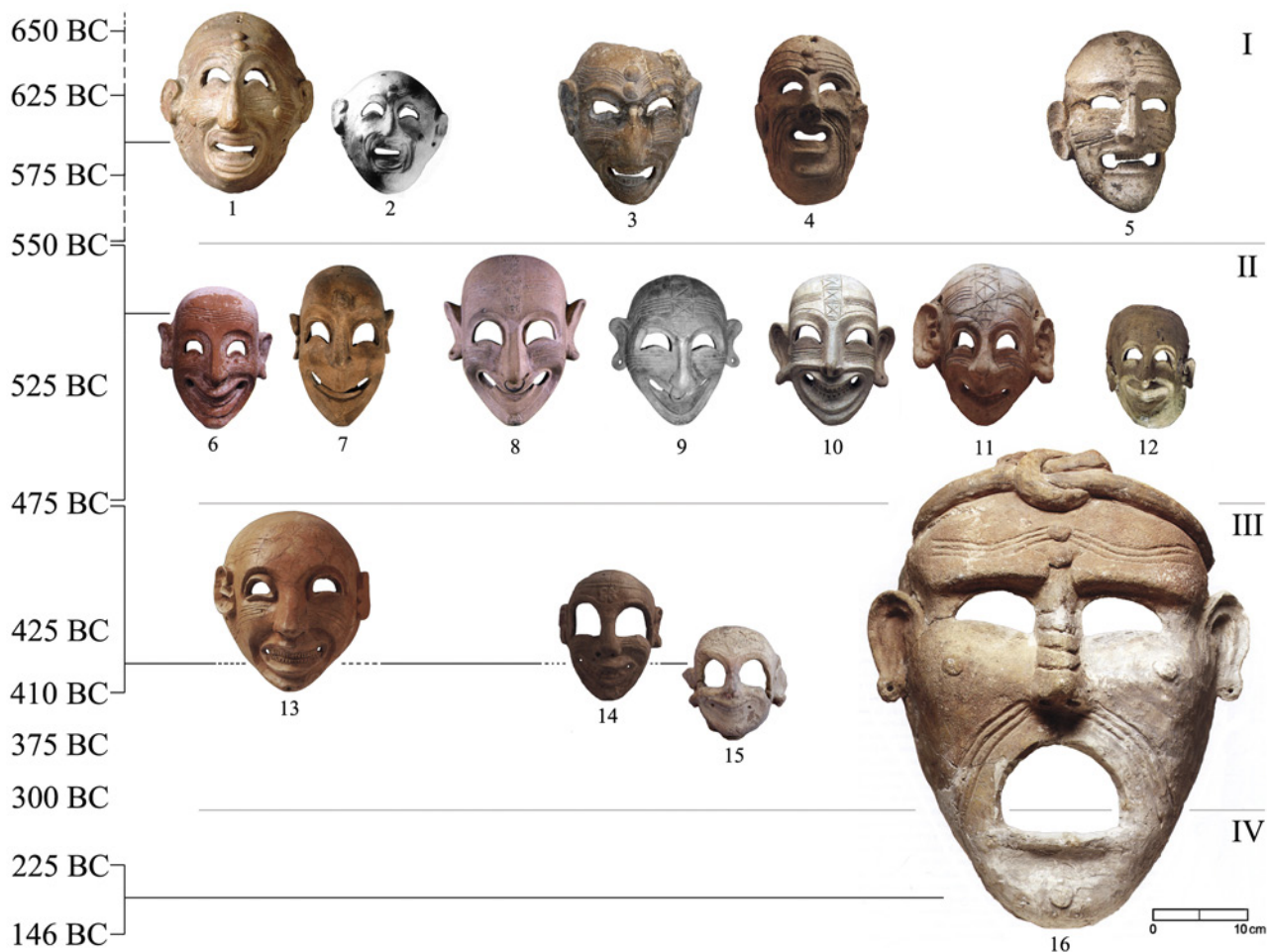
El primer ejemplo que tratamos aquí corresponde a las máscaras gesticulantes de tradición fenicio-púnica. Estas piezas, presentes por buena parte del Mediterráneo, se han reconocido normalmente como la representación de personajes sonrientes, lo que supone todo lo contrario de lo que aquí defendemos. Su fecha se sitúa tradicionalmente entre los siglos VII y II a.C. (fig. 1). A este grupo formalmente homogéneo habría que añadir, con una cronología y dispersión geográfica semejantes, aunque en ocasiones con otras características formales, un caso procedente de Kourion (Ciasca 1988: 357), fragmentos de otros ejemplares localizados en Cartago (Niemeyer – Docter 2002: 93, fig. 24) y algunas terracotas de tradición púnica, aunque sin

incisiones, procedentes de la isla de Ibiza (Tarradell 1974; San Nicolás 1987), de Mas d'en Gual (Tarragona) (Asensio i Vilaró *et al.* 2005) y de Trebujena (Cádiz) (Ferrer – Sibón – Mancheño 2000: 597, lám. II, 3).

Como acabamos de citar, desde que a mediados del siglo XX se clasificaran las máscaras fenicias y púnicas (Cintas 1946), las que aquí nos ocupan han venido calificándose por lo general como «sonrientes» por su expresivo gesto bucal. Sin embargo, no faltan alusiones a ellas como máscaras «con muecas» o «demoníacas». Casi todas ellas exhiben en su factura final una constante reiteración de motivos. Entre las que más rasgos muestran, sus expresiones faciales incluyen incisiones en las mejillas y en la frente, así como varias marcas a lo largo y ancho del rostro. Igualmente, casi siempre cuentan con un diseño de labios y párpados que podría estar exteriorizando unos sentimientos sobre los que profundizaremos más adelante.

Muchas de las piezas conocidas proceden de contextos funerarios, aunque se ignoran detalles precisos de sus lugares de hallazgo o de sus usos concretos (Ciasca 1988; para el caso de Cerdeña, v. Del Vais – Fariselli 2012: 71 y ss.). La escasez de referentes para otorgarles una función determinada hizo que autores como Berger recurrieran a paralelizarlas con las máscaras funerarias localizadas en las tumbas egipcias y micénicas que cubrían el rostro de los difuntos. No obstante, el hecho de presentar “muecas” -en expresión del propio Berger-, hizo pensar en la posibilidad de que hubieran tenido un significado diferente, aunque indeterminado para este autor (Berger 1899: 669). Décadas después, las apreciaciones de Picard acerca de la existencia de finas capas de tierra entre los esqueletos y algunas de estas piezas le llevaron a rechazar su uso como auténticas caretas mortuorias (Picard 1965-1966: 88 y ss.). Investigadores posteriores han seguido esta misma línea interpretativa con similares argumentos, negando en definitiva que se trate de máscaras para el difunto (Ciasca 1991: 55).

Otra vía explicativa ha venido considerando su posible papel apotropaico. Al proceder de tumbas o de templos, el carácter grotesco de sus muecas habría servido supuestamente para ahuyentar el mal, en una suerte de «magia simpática» según la cual lo representado -el gesto de asustar- llegaría a producir la realidad (Gauckler 1915: 396; Gsell 1924: 71 y ss.; Cintas 1946: 43 y ss.; Moscati 2005 [1968]: 132; Stern 1976: 117).



**FIG. 1** Grupo de máscaras gesticulantes y propuesta de clasificación cronotipológica (a partir de Orsingher 2014: 169, fig. 3).

En contra de estas dos propuestas, Picard criticó que ambas hipótesis no aclaraban si esos rostros aludían a humanos, a dioses o a demonios, toda vez que debería darse más importancia a sus contextos de hallazgo que a las propias marcas faciales que mostraban (Picard 1965-1966: 89). Tratando de paliar estas carencias investigadoras, Picard sostuvo que tanto las máscaras «grotescas» como otras piezas similares procedentes de tumbas o de santuarios de tradición fenicio-púnica serían representaciones de divinidades. Para apoyar su tesis interpretó los elementos plasmados sobre ellas como símbolos propios de Tanit y de Baal Hammon. Del mismo modo, el hallazgo en algún *tofet* le llevó a pensar que podrían haber cumplido alguna función en los sacrificios infantiles, terminando en las sepulturas como exvotos (Picard 1965-1966: 88-97 y 113-115). En una línea muy similar se expresó después Orsingher, para quien los surcos faciales aludirían a las arrugas propias del carácter anciano de la imagen representada, mientras que las

marcas geométricas y figurativas serían elementos vinculables quizás con Tanit, pero especialmente con Baal Hammon. De ahí que dichas terracotas podrían representar sobre todo a dicha deidad masculina (Orsingher 2014: 153-158). Esta idea ha sido matizada recientemente por este mismo autor (Orsingher 2018: 60-61) tras la propuesta de Garbati (2016) que posteriormente comentaremos.

Una tercera interpretación es la planteada por Barnett (1960: 147) y resumida posteriormente por Culican (1975-1976). En sus análisis, ambos investigadores se centraron en las líneas grabadas sobre los pómulos y la frente, expresando que incisiones similares, aunque en ocasiones se presentan sin solución de continuidad entre las mejillas y la parte superior de la cabeza, se observan en algunos amuletos alusivos a los demonios Humbaba y Pazuzu. Aunque dichos amuletos fueron más frecuentemente empleados en el Próximo Oriente, el hecho de que en el santuario espartano de Artemis Ortheia aparecieran algunos

ejemplares (cf. Carter 1987) indicaría para Culican que detrás de las máscaras fenicio-púnicas habría existido algún tipo de culto relacionado con este tipo de personajes malignos, conocidos en el Mediterráneo central y oriental desde el I milenio a.C.

En la línea globalizadora de Picard, Ribichini (1994: 122-127; 2003) dio igualmente una explicación que trataba de enlazar los rasgos plasmados en las máscaras con sus contextos arqueológicos habituales. Dado que estas piezas procedentes de sepulturas y de recintos sagrados exhiben una amplia mueca, Ribichini propuso que la expresión a la que se hace alusión sería la «risa sardónica», una contracción de los músculos que origina una cara en apariencia sonriente porque la persona afectada acaba enseñando los dientes entre de los labios. El repaso realizado por Ribichini a los textos clásicos que mencionan esta «risa sardónica» denota las dudas que existían entre los autores de esas referencias literarias a la hora de atribuir un origen a este rictus facial. Simónides de Ceos (Simon. *apud Suid.* σ 124), que vivió entre los siglos VI y V a.C., afirmaba por ejemplo que Talos había visto morir durante su estancia en la isla de Cerdeña a muchos de sus habitantes con este gesto causado por el fuego, que contraía los músculos generando una falsa sensación de risa. Por su parte, Clitarco de Alejandría (Clit. fr. 9 Jacoby, *apud Schol. Plat. Resp.* 337 A), de fines del siglo IV a.C., dejó escrito que los fenicios, pero especialmente los cartagineses, cuando querían recibir favores de los dioses quemaban a un hijo ante Cronos, observándose durante la cremación esta mueca. Por último, en el siglo III a.C. Sileno (fr. 18 (b) Jacoby, *apud Phot. Lex.* s.v. Σαρδόνιος γέλως, *Suid.* σ 124) sostuvo que esta expresión del rostro estaba causada por una planta tóxica muy común en Cerdeña y Sicilia (Ribichini 1994: 123), probablemente la *Oenanthe fistulosa* (Appendino *et al.* 2009). Quien la ingería podía acabar sufriendo espasmos, convulsiones y rigidez muscular (Ribichini 2003: 5), dando con este último efecto la impresión de que sonreía al tensar los músculos de la cara. Hasta el siglo XVIII ha habido constancia de noticias procedentes de diversos puntos del Mediterráneo occidental en las que se detalla que tanto ancianos como prisioneros sufrían una suerte de eutanasia con similares efectos (Dumézil 1950; Cabiddu 1989; Jordán – González 2004; Bussa 2012).

Finalmente, Garbati ha actualizado hace escasos años la idea de que estas terracotas, dado que

aparecen con bastante frecuencia en tumbas y *tofets*, podrían identificarse de dos maneras. Por una parte, podrían ser representaciones del propio fallecido, en una suerte de transfiguración que simbolizaría su tránsito al más allá. Por otra, podrían aludir a espíritus o *démones* que ayudarían al finado a rebasar el umbral que separa el mundo de los vivos del de los muertos (Garbati 2016: 224-225).

Frente a dichas propuestas, nuestra aportación sostiene que los haces de incisiones paralelas, que afectan por lo general a la frente y a los pómulos de tales máscaras, serían el reflejo de desgarros autoinfligidos en expresiones externas de duelo, mientras que las muecas bucales constituirían gestos de profunda pena. Los demás elementos sí podrían responder a tatuajes y atributos indicativos de las creencias religiosas del personaje representado. Esta hipótesis pretende cubrir todos los flancos reconocibles como símbolos en dichos elementos. Igualmente, proporcionaría explicación a su reparto por los ambientes funerarios de la zona siropalestina y por las colonias fenicias mediterráneas, desde Chipre hasta la Península Ibérica pasando por Sicilia, Cartago y Cerdeña.

Los caracteres que en dichos rostros pueden definirse como meramente fisiológicos se limitan a cuatro: las muecas bucales, las contracciones de los músculos de la barbilla, la forma de los ojos y la contracción de la zona de las cejas. Para abordar este asunto hemos empleado como modelo el reconocimiento de emociones a través de expresiones faciales. Desde hace más de un siglo existe abundante bibliografía sobre la universalidad de los gestos empleados por cualquier ser humano a la hora de exteriorizar sentimientos de diversa índole. En muchos casos se trata de una conducta heredada genéticamente que produce efectos faciales involuntarios como manifestación somática de experiencias mentales. Tras las investigaciones pioneras de Darwin (1872), el análisis de esta cuestión no empezó a realizarse de modo profundo y sistemático hasta hace aproximadamente medio siglo, especialmente a partir de los trabajos de Ekman y sus colaboradores (Ekman – Friesen 2003 [1975]; Ekman – Oster 1979; Ekman 1999a; 1999b; Ekman – Rosenberg 2005). Según ellos, en todas las culturas existirían seis emociones básicas detectables por la forma que adoptan partes concretas del rostro. Su reparto global por todo el planeta sugiere, además, que se trata posiblemente

de una respuesta innata, y por tanto no necesitada de aprendizaje para su transmisión generacional. Sobre su carácter instintivo se superpondrían otros rasgos típicamente culturales, como pueden ser el énfasis puesto en unos más que en otros o el distinto grado en el que se expresan según los diferentes ambientes sociales y tradiciones, o incluso el intento de ocultarlos con otros gestos o con sonidos, según los casos.

Las seis emociones en cuestión son: la sorpresa, el miedo, el asco, la ira, la felicidad y la tristeza. Las zonas de la cara que intervienen confiriendo una expresividad identificable por los observadores son la frente/cejas, los ojos/párpados y la boca/mentón. A pesar de su brevedad, esta lista es suficiente para dar cuenta de las expresiones fisiológicas contenidas en el primer lote de objetos estudiados en el presente artículo: las máscaras gesticulantes fenicio-púnicas. No obstante, por los motivos que irá descubriendo el lector, hay que hacer una serie de apreciaciones concretas a propósito de los gestos que comunican tristeza. El tipo de sentimiento expresado en dichas terracotas parece ser el propio de una persona conmovida, e incluso llorosa, pero parcialmente serena. Se trata más de la tristeza que de la pena profunda de la que han tratado de dar buena cuenta los psicólogos. Tres son los ademanes asociados con esta emoción: a) el acercamiento en posición alzada de los extremos internos de las cejas; b) la esquina interna del párpado superior levantada, más, a veces, el párpado inferior elevado; y c) las comisuras de los labios proyectadas hacia abajo, mostrando en ocasiones sensación de temblor incontrolado. En el caso de esta última zona, es frecuente que el mentón se muestre elevado y sobresaliente (Ekman – Friesen 2003 [1975]: 117-121), en un gesto típico que precede al llanto y que se conoce popularmente en castellano como «hacer pucheros». Se trata de una mímica tan relacionada con el hecho de comenzar a llorar, que también puede fingirse de forma voluntaria. Aunque estos diversos detalles pueden verse sin muchos problemas en algunas de las máscaras descritas a continuación, no es el único caso analizable. Otro gesto visible en las terracotas es el de tristeza profunda, mezcla de pena y de rabia/miedo. Esta expresión facial se produce al lamentarnos terriblemente hasta el punto de dejar la boca abierta enseñando los dientes de manera involuntaria mientras se llora de forma desconsolada/asustada. En esta circunstancia,



**FIG. 2** Comparación entre los gestos faciales visibles en expresiones de pena profunda y los mostrados en las máscaras fenicio-púnicas.

se ha determinado a partir de los datos cruzados de siete estudios diferentes recogidos por Craig y sus colaboradores que las cejas se arquean igualmente hacia abajo por los extremos, las mejillas se elevan, los párpados se estiran cerrando ligeramente los ojos y el labio superior se levanta haciendo visibles los dientes (Craig – Hyde – Patrick 2005: 172). Conclusiones muy similares han aportado otros estudios (Prkachin 2005). Dichas expresiones pueden observarse con asiduidad en las máscaras aquí analizadas (fig. 2). Precisamente por estar adoptando esta contorsión de suma tristeza que les hace levantar la comisura de los labios y separarlos, sus muecas han podido confundirse con amplias sonrisas.

Sin duda, una de las señas más habituales de la tristeza, sea ésta leve o intensa, es la realizada con los labios. Sin embargo, acabamos de indicar que teniendo en cuenta sólo las bocas de algunas máscaras no es fácil adivinar si reflejan pesadumbre o lo contrario. A este respecto, cabe sospechar que la secuencia cronológica de los hallazgos ha influido en su interpretación, de forma que puede haber marcado la lectura de todos los casos a partir de unas primeras evidencias en las que este sector de la terracota mostrara cierta ambigüedad entre risa y plañido. Luego, la propia inercia de la investigación ha podido perpetuar la lectura inicial sin que los siguientes

hallazgos mostraran con más claridad expresiones de gozo. Ocurre esto, por ejemplo, con la máscara del Museo del Louvre procedente de Cartago o con otra del Museo de Sassari hallada en Tharros (fig. 3). Sin embargo, en un llanto no reprimido los dientes quedan expuestos al originarse una gran apertura de la boca por desplazarse hacia arriba el labio superior. Frente a los ejemplares que han podido interpretarse como sonrientes, uno con un gesto muy distinto -y que por ello no suele ser incluido ni citado en este conjunto- es la pieza chipriota hallada en Kourion y conservada actualmente en el Museo de Nicosia. Esta terracota muestra la boca cerrada, con los labios plegados en una posición evidente de pena e inicio de llanto, dando al personaje representado la clara impresión de estar profundamente compungido. Tal como señalan los citados especialistas en el análisis facial de las emociones, en este caso los labios reflejan con claridad las correspondientes tensiones nerviosas involuntarias e incontrolables, mientras que el mentón se tensa hacia arriba y adopta perfil apuntado (fig. 4).

En tercer lugar, merecen atención los ojos. En algunas máscaras el contorno ocular se elaboró mediante huecos cóncavo-convexos, es decir, en forma de media luna con los picos hacia abajo. Esta silueta puede hacer alusión tanto a los gestos de risa como a la acción de llorar, porque coinciden posiciones parecidas en los rostros risueños y en los apenados. En estos casos el párpado inferior se arquea hacia arriba por su centro a la vez que se aproxima al superior. Se trata de un diseño de ojos con el que los rostros transmiten emociones fuertes, muy expresivas. Si en el caso de las máscaras el espacio ocular no se muestra todavía más entrecerrado, como de manera natural se observa en los ejemplos descritos, probablemente se deba a que estas terracotas pudieron usarse en ocasiones como auténticas caretas, aunque no se destinaran a cubrir el rostro del difunto dentro de la tumba. Este hecho obligaba al alfarero a preservar la abertura suficiente para que pudiera verse a través de las dos rendijas oculares. No obstante, como la expresión de los ojos puede generar ambigüedad interpretativa, el significado concreto de dichas expresiones depende de los



**FIG. 3** A la izquierda, máscara de Cartago (Museo del Louvre) (a partir de Ciasca 1988: 358). A la derecha, ejemplar de Tharros (Museo Nazionale Archeologico ed Etnografico "Giovanni Antonio Sanna") (a partir de Ciasca 1988: 361).



**FIG. 4** Máscara chipriota procedente de Kourion (Museo de Nicosia) (a partir de Ciasca 1988: 357).

demás signos faciales que los acompañan, así como del contexto ritual y social donde las máscaras desempeñaban el rol para el que habían sido fabricadas.

En cuanto a las cejas, muchas de las piezas no muestran detalles esculpidos de éstas, lo que deja abierta la duda acerca de si fueron pintadas sobre la arcilla cocida, tal y como se observa en máscaras de otro tipo, o si no fueron representadas porque con ello se quiso reflejar un rasurado ritual que afectaría a cualquier vello de la cabeza. No obstante, cuando sí aparecen es posible detectar en su forma estados de ánimo similares a los ya descritos para el mentón, los labios y los párpados. Esta cuestión parece estar clara en una máscara de Cartago hoy en el Louvre, pero también hay que mencionar aquí una pieza de Ibiza con ojos circulares. La primera se fecha en los siglos VII-VI a.C., la segunda en el IV a.C. (fig. 5). El llanto implica, de alguna forma, fruncir el ceño como manifestación de enfado, enojo o frustración por un hecho ante el que nos sentimos impotentes o indefensos, faceta que no aparece tan marcada en las actitudes jocosas. Si estuviéramos en lo cierto, rapar el entrecejo permitiría mostrar estos pliegues de pesadumbre con mayor nitidez. Y sabemos por algunos párrafos bíblicos (Deut. 14:1) que a los israelitas se les censuró hacerse esta precisa tonsura como manifestación de duelo fúnebre (Del Olmo 1995a: 297 y ss.), ya que los jerarcas religiosos

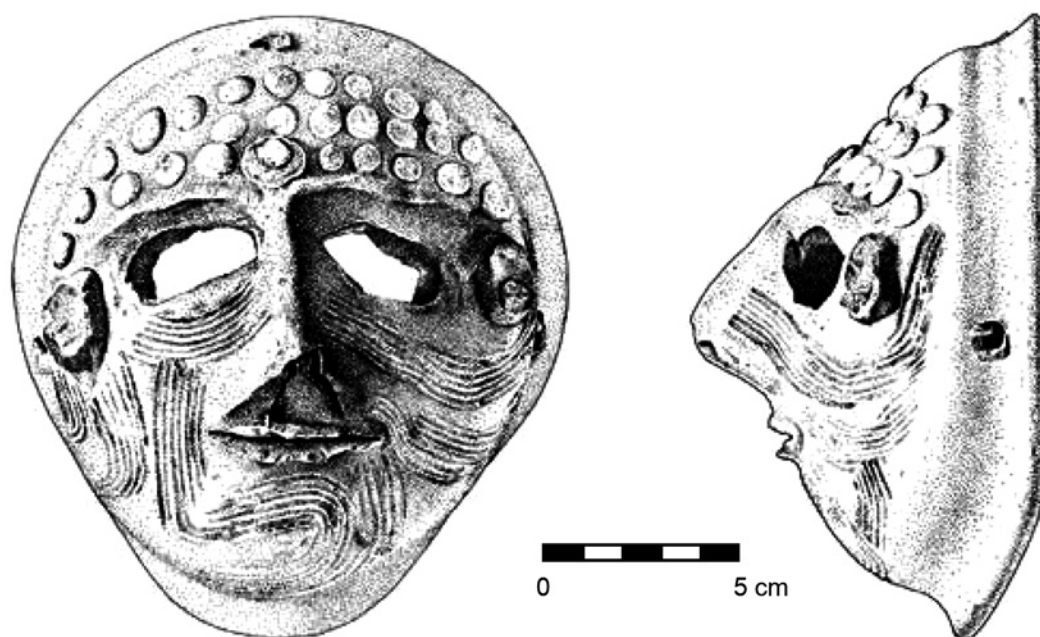
hebreos la consideraban una práctica cananea<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, las cejas fruncidas no tendrían por qué ser interpretadas como pliegues permanentes como los que, a partir de la vejez, genera el músculo frontal por la reiteración de gestos a lo largo de la vida (cf. Eibl-Eibesfeldt 1993: 501).

Resta aún tratar la cuestión de las incisiones, asunto que conecta los dos conjuntos de piezas tratados en la presente publicación. En las máscaras fenicio-púnicas dichos haces de líneas afectan a diversas partes de la cara y, en algunas ocasiones, hasta de la cabeza. Nunca pueden interpretarse como arrugas de la piel, pues existen precedentes del II milenio a.C. donde aparecen en unos casos formando bruscas curvas y en otros involucrando la zona trasera de las orejas (fig. 6). Uno de los ejemplares donde estas rayas cuentan con más detalles es el ya citado de Kourion, que las lleva en la cabeza y en los pómulos (fig. 7). Para procurarse esos

<sup>1</sup> Usamos el etnónimo "cananeo" con el mismo significado que los términos "fenicio" y "púnico". Como se sabe, los griegos denominaron fenicios a los habitantes de la franja siropalestina, pero éstos se conocieron a sí mismos como *canani* (Aubet 1994: 17). Los historiadores reservan normalmente el gentilicio "canneos" para los habitantes de la Siria del II milenio a.C., pero el territorio se llamó Canaán hasta el siglo IV a.C. al menos (Liverani 2004: 327). Todavía en época tardoantigua Agustín de Hipona refirió que los campesinos norteafricanos herederos del mundo púnico se consideraban *chenani* (Fernández Ardanaz 1994: 103; en contra, Quinn *et al.* 2014). Recuérdese también, a este respecto, el episodio de la "mujer cananea" recogido en Mateo (15:22).



**FIG. 5** Arriba, detalle de las cejas en una máscara cartaginesa (Museo del Louvre) (a partir de Ciasca 1988: 358). Abajo detalle de una máscara hallada en Ibiza (foto: Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera).



**FIG. 6** Máscara procedente de Tell Munbāqa (antigua Ekalte), al norte de Siria (siglos XIV-XII a.C.) (a partir de Orsingher 2018: 55, fig. 4). Máscaras como ésta pudieron ser los precedentes orientales del II milenio a.C. de las piezas aquí estudiadas.



**FIG. 7** Máscara de Kourion (Museo de Nicosia) (a partir de Ciasca 1988: 357).

tajos en la piel que recubre el cráneo -en este caso las máscaras serían fiel reflejo también de una realidad concreta- había que rasurar primero todo el cuero cabelludo, costumbre prohibida a los hebreos según los pasajes bíblicos antes recopilados. Otras terracotas presentan tales surcos sólo en las mejillas o, como mucho, también en la frente. Se trata casi siempre de líneas más o menos quebradas que se agrupan, como máximo, en lotes de cuatro o cinco, con las únicas excepciones de un caso de Mozia con seis en uno solo de sus lados y otro de Cartago con seis en un lado y siete en otro. Dado su número en cada haz, expresan posiblemente varias pasadas con las uñas sobre la piel desde la nariz hacia las orejas. Se trata, desde nuestro punto de vista, de la expresión de un rasgo que genuinamente podemos calificar de cultural y que, según hemos visto, cuenta con referencias textuales tanto en el mundo cananeo como fuera de él. Con respecto al primer ámbito citado, contamos con el episodio donde Elías discute en el monte Carmelo con los sacerdotes

fenicios a propósito de quién es el Dios verdadero, si Yahvé o Baal:

Dijo Elías a los profetas de Baal:

- Escoged un novillo para vosotros y preparadlo los primeros, pues sois muchos; invocad el nombre de vuestro dios, pero sin encender fuego.

Cogieron el novillo que (se) les dio y lo prepararon. Invocaron el nombre de Baal desde la mañana al mediodía diciendo:

- ¡Baal, respóndenos!

Pero no hubo trueno (*qôl*) ni nadie que respondiese. Andaban dando saltos en torno al altar que habían hecho. Al mediodía comenzó Elías a burlarse de ellos diciendo:

- ¡Gritad en voz alta, pues es dios y a lo mejor tiene algún asunto entre manos o está de viaje o a lo mejor está durmiendo, y así se despertará!

Gritaron en voz alta y comenzaron a lacerarse según su costumbre con cuchillos y dagas hasta derramar sangre. Pasado mediodía continuaron entrando en trance hasta la hora de ofrecer la ofrenda vespertina, pero no hubo trueno (*qôl*) ni nadie que respondiese, ni indicio alguno.

(1Reyes 18:25-29; trad. Del Olmo 1995a: 258).

Este episodio se enmarca dentro de un contexto cultural cananeo correspondiente a la *égersis*, festividad en la que se conmemoraba la muerte y posterior resurrección de la divinidad después de tres días difunta (Teixidor 1995: 367). Por tanto, estaríamos ante manifestaciones de claro corte funerario. En cualquier caso, además de los textos hebreos que aluden a estas laceraciones como impropias de los seguidores de Yahvé, existen referencias ugaríticas pertenecientes al ciclo literario de los avatares baálicos que manifiestan más directamente esta práctica durante el II milenio a.C.:

¡Muerto está Baal, el Victorioso, / pereció el Príncipe, Señor de la Tierra! / Entonces el Benigno, El, el Bondadoso, / bajó del trono, se sentó en el escabel, / y dejando el escabel se sentó en tierra; / esparció ceniza de aflicción sobre su cabeza, / polvo de humillación sobre su cráneo; / por vestido se cubrió con una túnica ritual; / la piel con un cuchillo de piedra desgarró, / [...] / roturó la caña de su brazo, / [...] / Alzó su voz y exclamó: / - ¡Baal está muerto!

¿Qué va a ser del pueblo? / - ¡El hijo de Dagán! ¿Qué va a ser de la multitud? / En pos de Baal voy a bajar a la 'tierra'.

(KTU 1.5 VI 9 – 6 l 20; trad. Del Olmo 1995b: 108 y 195).

Para terminar el análisis de las máscaras fenicio-púnicas, a la cuestión fisiológica y al tema de las laceraciones puede añadirse que varias de estas piezas presentan otros detalles emparentables con la simbología religiosa de los personajes representados. Se trata de rasgos que en ocasiones son meros adornos, como la anilla *nezem* de plata que muestra el ejemplar de San Sperate, y de posibles tatuajes hechos mediante costurones carnosos o sólo con pintura, a los que aluden nuevamente algunos textos bíblicos cuando censuran las tradiciones funerarias de sus vecinos del corredor siropalestino:

Y no haréis rasguños en vuestro cuerpo por un muerto, ni imprimiréis en vosotros señal alguna. Yo Jehová.

(Levítico 19:28; trad. Reina-Valera Revisada 2005 [1960]: 179)<sup>2</sup>.

Entre estas marcas faciales se identifican con claridad imágenes de astros, que aparecen en algunos casos sobre la frente, sobre el cráneo o sobre otras partes del rostro (fig. 8). Estas aspás y molinetes han sido igualmente entendidas en otros casos orientales y orientalistas como cuerpos celestes (Belén 2011-2012: 344), en ocasiones emparentables con la diosa Astarté (Kukahh 1962: 80). En ciertas ocasiones se han relacionado con Tanit, dado que el símbolo de esta diosa y otros emblemas representados en el pavimento de una estancia cartaginesa relacionada con ella son idénticos a los motivos de tales máscaras (Niemyer – Docter 1998: 63, fig. 15). En su condición de Lucero (identificable con el planeta Venus), algunas referencias literarias la citan como Reina de los Cielos (López Montegudo – San Nicolás 1996: 452), título concreto que le asigna la Biblia hebrea (Jer. 7:18; 44:19).

En definitiva, el papel funerario de las máscaras fenicio-púnicas aquí propuesto guarda estrecha conexión



**FIG. 8** Máscara de San Sperate (Museo Archeologico Nazionale di Cagliari). Exhibe representaciones astrales en la barbilla y sobre la frente, caso del segundo símbolo comenzando desde arriba (a partir de Ciasca 1988: 360).

con las prácticas escatológicas atribuidas en los textos veterotestamentarios a sacerdotes y fieles cananeos o de otras religiones de la zona siropalestina, en concreto como ejemplo ignominioso. En defensa de la presente hipótesis hemos remarcado la tonsura y el afeitado de los dolientes, las ablaciones realizadas con las propias uñas o con cuchillas líticas o metálicas y los tatuajes faciales interpretables como alusiones simbólicas a seres divinos. A partir de dichos elementos resulta plausible defender, por tanto, que dichas terracotas representaran a los sacerdotes que oficiaban algunas ceremonias fúnebres. De ser correcta esta interpretación, su hallazgo en tumbas se debería a que eran el testimonio del respeto social y del cariño mostrado hacia el difunto. Además, éste podría usarla en su acceso a la eternidad como aval ante los dioses de que en vida fue una persona ejemplar, y que por tanto merecía un juicio justo de su alma y librarse de caer en las fauces de los monstruos del inframundo.

<sup>2</sup> La expresión "señal" es sinónimo aquí de "tatuaje", palabra que se emplea expresamente en otras traducciones bíblicas de este pasaje. Es el caso de la Biblia de las Américas o el de la Nueva Versión Internacional, ambas consultables junto a varias ediciones de Reina-Valera en [www.biblia.es/biblia-online.php](http://www.biblia.es/biblia-online.php).

#### 4. UN SALTO A OCCIDENTE: LAS FIGURILLAS NEOLÍTICAS Y CALCOLÍTICAS HISPANAS

Este nuevo apartado del presente artículo pretende demostrar que las imágenes prehistóricas de la Península Ibérica tradicionalmente clasificadas como “ídolos oculados” con “tatuajes faciales” pueden ser simples representaciones humanas que, como las máscaras cananeas, expresaban también el dolor ante la muerte. De ser así, tales figurillas podrían denominarse “plañideras” mejor que ídolos, ya que no aludirían a dioses como hasta ahora se ha pensado; encarnarían más bien a familiares, amigos o clientes de la persona fallecida. Por ello, cuando están claros y bien controlados científicamente sus contextos, siempre aparecen en ambientes funerarios.

Uno de los repertorios más completos sobre estas piezas corresponde al publicado por Almagro (1973), que en parte puede ser actualizado por varias obras colectivas publicadas posteriormente (Cacho *et al.* 2010; Bueno – Soler 2020). Pero el problema que éstos y otros muchos trabajos plantean es que muchas veces parten de asumir que se trata de genuinas imágenes divinas. Más que abordar esta identificación con datos y argumentos, se aceptan como un verdadero axioma. Aun así, en su investigación reciente ha surgido una hipótesis distinta, según la cual tales objetos aludirían al propio difunto, con indicación incluso de su posición genealógica en la línea familiar expresada en las bandas decorativas que algunos tipos exhiben en su zona inferior (Lillios 2008: 141-169). Está igualmente muy extendida la creencia de que sean iconos de una diosa ave, ya que los ejemplares realizados en placas de pizarra pueden recordar la imagen frontal de rapaces nocturnas (Gimbutas 1989: 91 y ss.). Esta última explicación, muy popular, suele olvidar que se conocen variedades con anatomía humana que negarían la posibilidad de estar ante representaciones de búhos, lechuzas u otras especies de la misma familia. Todos los ejemplares que llevan ojos son claramente figuras humanas, ya que en ellos se indicaron también el pelo, las cejas y ciertos atuendos o vestimentas. Sus órganos sexuales rara vez se explicitan, pero los demás rasgos recién citados corresponden siempre a atributos humanos, que en buena lógica podrían caracterizar también a divinidades antropomorfas. Estas propiedades no dejan claro si se trata de simples figuras

de personas o de verdaderos dioses. En consecuencia, la clave que puede solventar este asunto puede ser el motivo tradicionalmente denominado “tatuaje facial”, grupos de incisiones que aparecen en sus mejillas según un diseño estandarizado y con escasa diversidad formal.

Los dos términos que la historiografía ha consagrado para referirse a estas líneas -“tatuaje facial”- han dado lugar a un tópico robusto. Ambas palabras comenzaron siendo una mera descripción de lo que supuestamente representarían, pero cien años después se han convertido en un arraigado axioma. Como típico lugar común, el hecho de que esos surcos sean verdaderos tatuajes carece de demostración explícita publicada, pero en ello reside tal vez su fortaleza. Nadie ha explicado por qué serían necesariamente tatuajes, pero tampoco nadie ha dudado de que lo sean desde que fueron bautizados con esta expresión entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Entre otras características, los axiomas muestran dos propiedades aquí claramente detectables. Una es carecer de un razonamiento explícito, consistente y reconocible. La otra es disponer de una larga historia. El primero de esos rasgos impide someter a falsación la hipótesis, mientras que el segundo acaba convirtiendo esta última en tesis por el refuerzo constante de su fuerza inercial.

Las imágenes hispanas que exhiben tales marcas en el rostro cuentan con algunos precedentes neolíticos, pero experimentaron su máximo desarrollo en la Edad del Cobre, para morir con el colapso repentino de esta fase a finales del III milenio a.C. En el lote calcolítico, tanto en la variedad antropomorfa como en la cilíndrica, y a veces también cuando se hicieron sobre huesos de animales, el haz de incisiones faciales sale de las mejillas y se prolonga hasta la nuca, haciendo un quiebro que parece querer salvar las orejas, aunque éstas no se expresan (fig. 9). Si aludieran a los mismos rasguños de duelo plasmados sobre las máscaras gesticulantes analizadas en el apartado anterior, tal diseño zigzagueante se debería a la esquematización de una realidad más anárquica, que en la obra plástica se estandarizaría de esta forma peculiar. Quienes admiten que se trata de verdaderos tatuajes han sugerido que podrían insinuar agua fecundante que fluye (Almagro 1973: 326), sin que se haya explicado por qué ese líquido se habría tenido que representar sobre la cara. Como sus contextos arqueológicos sugieren usos

funerarios, la hipótesis aquí propuesta coincide con la explicación adelantada para las anteriores terracotas cananeas. También en las piezas prehistóricas hispanas que los llevan, esas incisiones faciales manifestarían el luto mostrado por los dolientes al asistir a las exequias fúnebres. Así, quienes concurren al sepelio habrían practicado la costumbre de arañarse el rostro como señal de sufrimiento. A través de esta manifestación externa de dolor ante la muerte de un ser querido, se mostraría a la comunidad los fuertes sentimientos de pesar y la congoja motivada por ese hecho luctuoso. Por consiguiente, esas figurillas oculadas tenidas hasta ahora por idolillos podrían ser simples representaciones humanas, no iconos divinos.

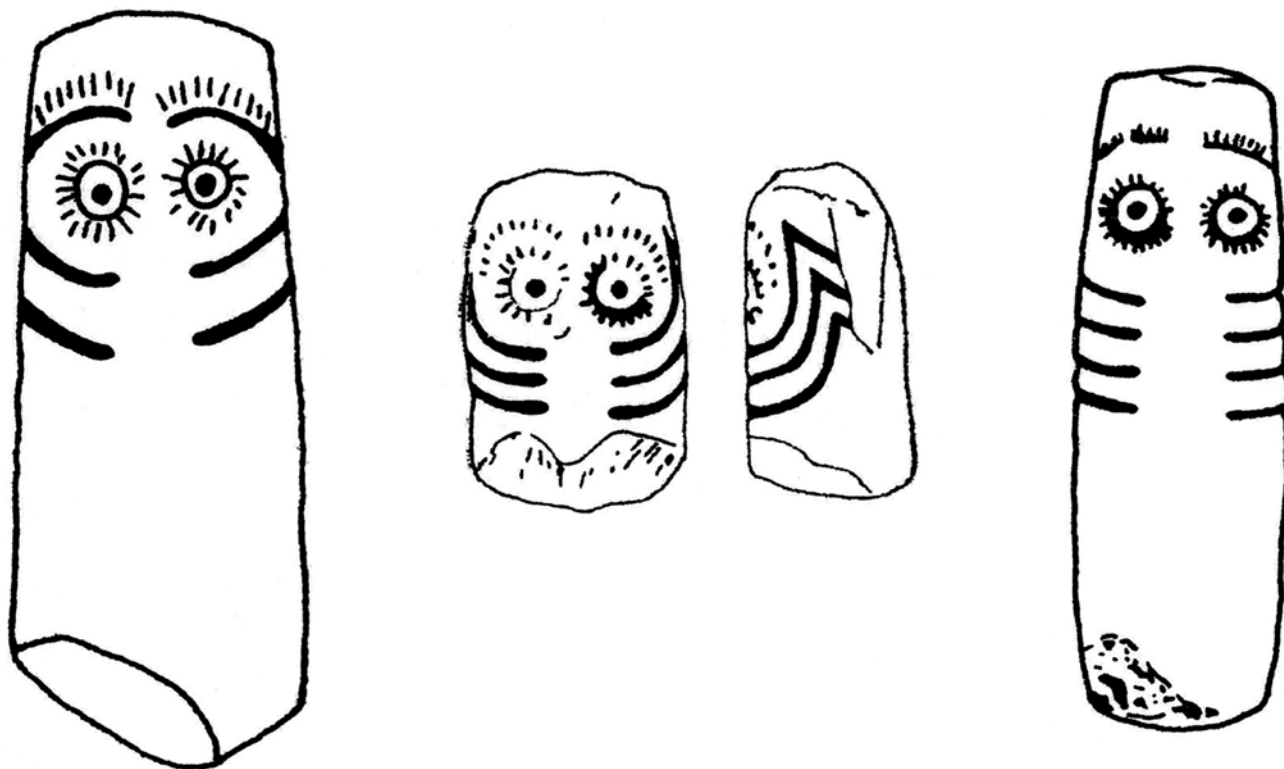
Como hemos señalado con insistencia, hacerse rasguños en los pómulos como manifestación de desconsuelo y desesperación fue una costumbre muy frecuente en el Mediterráneo antiguo. Esa práctica habría dejado huella en las máscaras fenicio-púnicas gesticulantes, pero también fue recogida en numerosos textos de las civilizaciones antiguas. Al disponer de la versión plástica de las imágenes neolíticas y calcolíticas hispanas, ahora podemos añadir que tal conducta funeraria contaría en el Mediterráneo occidental con un importante arraigo a partir del IV milenio a.C. al menos. Por su distancia espacial y cronológica, y por la excesiva especialización de los investigadores, los testimonios de estos dos ámbitos geográficos y culturales nunca antes se han relacionado, excepción hecha de algunos trabajos iniciales nuestros (Escacena – Gómez Peña 2015; Escacena 2016; 2019). En cualquier caso, más allá del uso generalizado de la expresión “tatuaje facial”, común entre los especialistas en Prehistoria reciente ibérica, no se ha demostrado aún que estas laceraciones aludan a costurones, a pinturas o a cicatrices que la gente de entonces luciera en su cara por motivos estéticos. Sí se ha barajado la posibilidad de que fueran indicadores étnicos, sobre todo al dar por hecho que los supuestos tatuajes faciales son lo que literalmente significan esas dos voces (Lillios 2008: 129 y ss.).

Estas líneas suboculares no pueden representar arrugas, ya que en las mejillas no suelen alojarse pliegues de vejez originados por risas o llantos frecuentes. Por tanto, podrían tenerse por expresiones culturales; de ahí que su interpretación simbólica requiera buscar costumbres a través de los informes etnográficos o de la literatura antigua. Es el recurso aplicado en la



**FIG. 9** Figurillas calcolíticas ibéricas. Arriba, ejemplar cilíndrico en mármol de Morón de la Frontera (Sevilla, España), con incisiones faciales en visión frontal y lateral (foto: Museo Arqueológico de Sevilla). Abajo a la izquierda, antropomorfo de hueso con las mismas marcas en el rostro (Valencina de la Concepción, Sevilla) (foto: Museo Arqueológico de Sevilla). Abajo a la derecha, la misma idea en un hueso falange (Almagro 1973: 157, fig. 26.4).

primera parte de este trabajo para apoyar la idea de que se trata de rasguños de luto. Aun así, resulta del mayor interés indagar en las raíces prehistóricas de



**FIG. 10** Figurillas cilíndricas hispanas de la Edad del Cobre con dos, tres y cuatro líneas de ablaciones faciales (a partir de Almagro 1973: 131, fig. 22.1, 22.2 y 22.4). Sin escala gráfica en el original.

este comportamiento, para el que la única documentación directa es ahora la arqueológica. En cualquier caso, los estudios históricos y antropológicos han señalado con frecuencia que estos desgarros faciales se acompañaban de otros gestos de duelo que recuerdan a los berrinches infantiles. La exteriorización del disgusto suele ser en estas situaciones directamente proporcional a la frustración que origina esa conducta. Sin duda las figurillas portuguesas y españolas de la Edad del Cobre con ojos e incisiones muestran una mínima parte de las expresiones de luto de los dolientes, pero precisamente las ablaciones faciales pudieron ser las más llamativas por implicar derramamiento de sangre. De ahí que esas incisiones no falten en algunas piezas que, simplificadas al máximo, eludieron mostrar el pelo, las cejas e incluso los propios ojos, es decir, los elementos meramente anatómicos cuya existencia se presuponía.

Los rasgos más significativos recogidos en tales figurillas hispanas prehistóricas, también constatados en la pintura rupestre esquemática (Acosta 1968: 67-70), incluyen rasguños dispuestos siempre en la cara. Los ejemplares menos complejos exhiben al menos una incisión ligeramente arqueada en cada

mejilla, como ocurre en un ejemplar cilíndrico del yacimiento portugués de Palmela (Almagro 1973: 126). No obstante, la moda matemática incluye más cantidades de cortes, con unos valores comprendidos entre 2 y 10 según el corpus recogido por esta misma autora (Almagro 1973). Dicha cantidad de marcas es compatible con la hipótesis de que expresen el conjunto de arañazos resultante de haberse pasado las uñas por las mejillas una o dos veces (fig. 10).

## 5. UNA COSTUMBRE ANCESTRAL

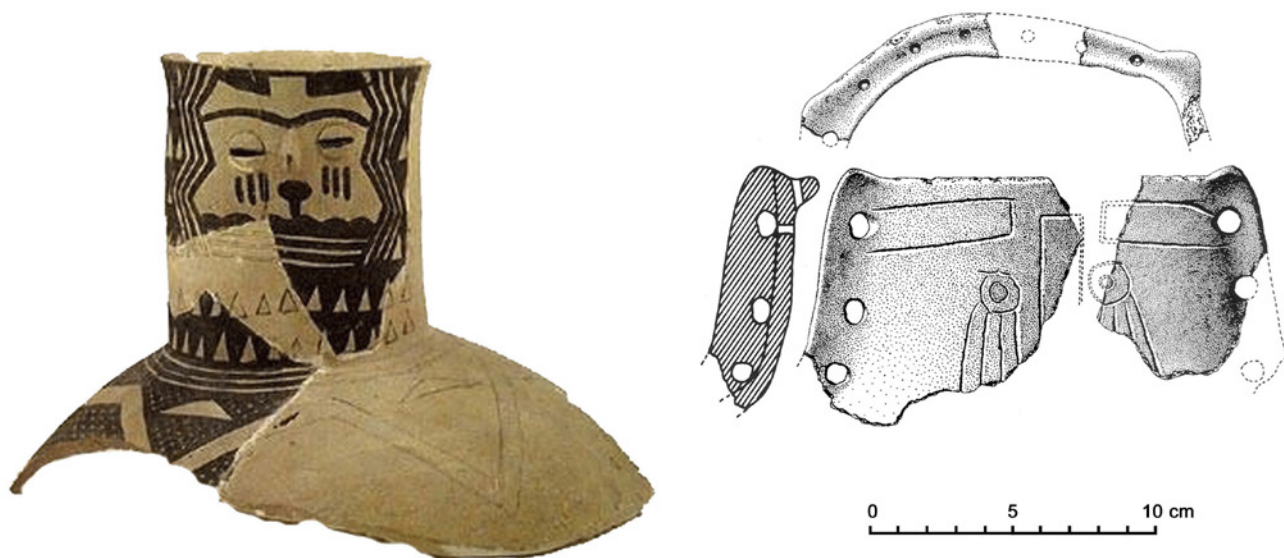
En tiempos prehistóricos, esta manifestación externa de duelo no se ciñó exclusivamente al Neolítico final y al Calcolítico ibéricos. La estatua-menhir de Saint-Sernin-sur-Rance (Francia), que es la representación monolítica de un personaje femenino, lleva también haces de incisiones horizontales a ambos lados de la nariz. Lo mismo parece haberse plasmado cuando esos surcos se disponen en vertical en otras manifestaciones plásticas mediterráneas de la misma época, por ejemplo en las figuras cicládicas de tipo Spedos (fig. 11). De esta opinión es Hoffman, para



**FIG. 11** A la izquierda, estatua-menhir femenina de Saint-Sernin-sur-Rance, mostrando en el rostro las ablaciones faciales como haces de líneas horizontales (V.V.AA. 1979: 288). A la derecha, dos figuras cicládicas del subtipo Spedos con incisiones verticales en las mejillas a distinta escala. El ejemplar de la parte superior, de 29 cm de longitud, procede de Amorgos (Grecia) (Museo Arqueológico Nacional en Atenas, n.º inv. 3909) (a partir de Hoffman 2002: 526). El ejemplar de la parte inferior, de 24,61 cm de largo, es de procedencia incierta (Museo Nacional de Copenhague, n.º inv. 4697) (a partir de Hoffman 2002: 527).

quien las líneas rojas que presentan las cabezas y los cuerpos de dichas piezas serían marcas de desgarros hechos con las uñas en señal de luto (Hoffman 2002). Anteriores en el tiempo son varios ejemplos neolíticos, entre los que se cuentan por ejemplo dos recipientes

con representaciones de rostros humanos en sus cuellos. Uno procede de la cultura mesopotámica de Hasuna, y consiste en un jarro de boca cilíndrica en la que se pintó la cara de una mujer que lleva tres pequeños trazos verticales bajo cada ojo. El segundo es de



**FIG. 12** Rostros humanos sobre vasijas neolíticas. A la izquierda, ejemplar de la Cultura de Hasuna (wikimedia.org). A la derecha, pieza hallada en la Cueva de los Murciélagos (Zuheros, Córdoba) (a partir de Gavilán y Vera 1993: 98, fig. 5).

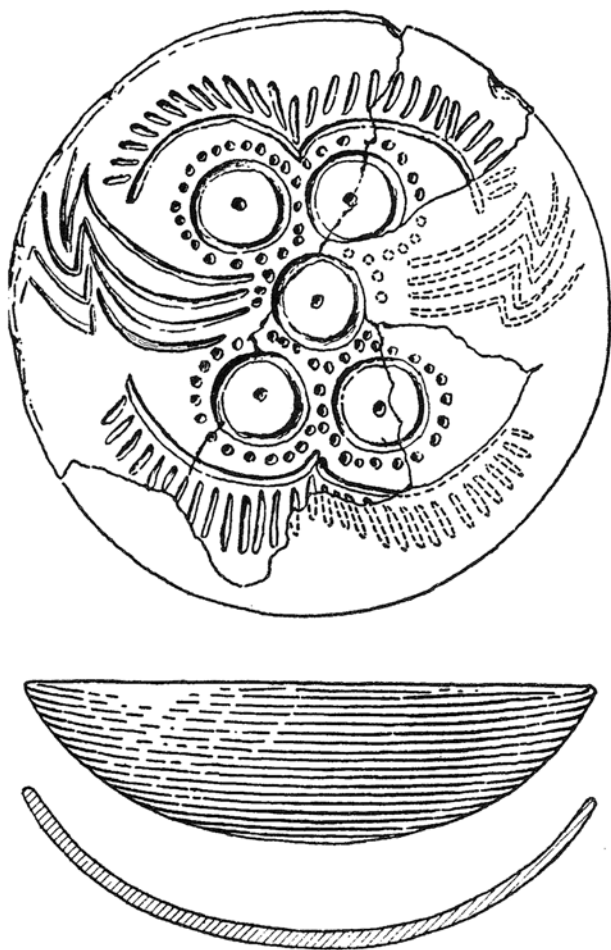
nuevo un caso hispano, pues se halló en la Cueva de los Murciélagos de la localidad cordobesa de Zuheros (Gavilán – Vera 1993). Aquí se trata de motivos incisos que desarrollan cuatro largas líneas verticales sobre los pómulos (fig. 12).

En relación con las figurillas hispano-portuguesas con cesuras horizontales muy desarrolladas, conviene señalar que dichos cortes surgen de las cercanías de la nariz -indicada en algunos casos- y alcanzan el cuello, invadiendo una amplia superficie facial hasta casi la nuca. Esto anula más, si cabe, su interpretación como pliegues debidos a contracciones frecuentes de la piel, como las que podría causar la acción de llorar o de reír frecuentemente. Por lo demás, costumbres parecidas a las que aquí defendemos citó Jenofonte entre las mujeres armenias y asirias, constatándose posteriormente en la sociedad romana, donde la sangre y las lágrimas derramadas podían ofrecerse al difunto como muestra, a la vez, de cariño y de pesar (Frazer 1981: 527-529). Pero este autor señaló prácticas funerarias similares también en otros muchos pueblos distribuidos por una amplia geografía mundial (Frazer 1981: 510 y ss.). De ahí que podría defenderse la existencia de esta conducta ya en tiempos superopaleolíticos, en cuyo caso estaríamos ante una homología evolutiva de las manifestaciones externas de duelo unida a la expansión de *Homo sapiens* por el globo. Frente a la posibilidad de encontrarnos ante una semejanza análoga, sostener el carácter homólogo ancestral de esta

expresión externa de duelo es sin duda una explicación más parsimoniosa que la defensa de nacimientos independientes de dicha práctica en múltiples lugares del mundo y en muy distintas épocas. Esta segunda propuesta exigiría tantas explicaciones como casos constatados históricamente en un vasto conjunto de culturas, lo que la hace científicamente menos válida que la primera.

La tradición de introducir en la sepultura lágrimas y sangre de los cortes faciales que se hacían a sí mismos quienes participaban en los funerales podría dar cuenta también de la presencia en determinados contextos sepulcrales, por ejemplo en numerosos megalitos, de recipientes con motivos simbólicos semejantes a los cortes faciales que portan las figurillas estudiadas. En algunos de estos vasos se añadieron circuillos alrededor de los ojos (Leisner – Leisner 1943: lám. 20, n.º 7), que para la presente hipótesis podrían aludir a lágrimas. Un cuenco de la tumba 37 del yacimiento almeriense de Los Millares representa un claro ejemplo (fig. 13), pero esta misma función podrían haber desempeñado las múltiples vasijas diminutas constatadas en muchos sepulcros de la época y tenidas a veces por simples ajuares funerarios para niños.

La información textual demuestra que de esta expresión de duelo participaron muchas culturas distantes entre sí geográfica y cronológicamente. Sin embargo, no siempre la costumbre se plasmó en elementos materiales susceptibles de dejar rastro



**FIG. 13** Pequeño cuenco de lágrimas y sangre de Los Millares (Santa Fe de Mondújar, Almería, España) (a partir de Leisner y Leisner 1943: lám. 20.7). Sin escala gráfica en el original.

arqueológico. Por ello no es necesaria para nuestra hipótesis la existencia de una cadena temporal ininterrumpida de expresiones plásticas de la misma ni una homogeneidad en su reparto territorial. Para un mundo con dificultades para frecuentar el contacto a distancia, resulta poco científico asumir que dicha conducta tuviera como causa principal de su generalización fenómenos miméticos entre unos ambientes culturales y otros. De ahí que sea más defendible la existencia de un arquetipo ancestral, presente ya en las últimas sociedades cazadoras-recolectoras, que achacar su nacimiento a una proliferación de analogías evolutivas distribuidas al azar. En términos biológicos se trataría de un carácter primitivo, es decir, una plesiomorfía paleolítica heredada por diversos grupos humanos posteriores. No estaríamos, pues, ante una semejanza conductual surgida por doquier sin relación alguna entre cada caso. De ser correcta, nuestra hipótesis predice la posibilidad de encontrar alguna

vez rastros iconográficos de ese concreto comportamiento en las primeras manifestaciones artísticas humanas, fueran rupestres o muebles. En relación con este problema concreto, las máscaras gesticulantes cananeas suponen una de las fotos fijas más recientes del Mediterráneo antiguo, mientras que los casos neolíticos aquí citados corresponderían a los más antiguos, fechables como mucho en el VI milenio a.C.

La diferencia principal entre estos dos grupos de imágenes, situados cada uno en un extremo de ese espectro temporal, radicaría en la tendencia a representar las incisiones faciales de forma cada vez más estandarizada, iniciándose la serie con trazos verticales que parecen más realistas en el grupo de imágenes neolíticas y en los antropomorfos cicládicos para originar poco a poco haces de ablaciones horizontales en las figurillas ibéricas de la Edad del Cobre y en las posteriores máscaras cananeas. Las estrías verticales más viejas serían, pues, lo mismo que más tarde se representa como conjuntos de rasguños horizontales. En ningún caso se trataría de representaciones de lágrimas cayendo ojos abajo por las mejillas, porque históricamente éstas se han solido concretar en puntos o pequeños segmentos, no en largas líneas rectas. Así se plasmó el llanto en las plañideras egipcias por ejemplo (fig. 14).

La lectura de los “ídolos oculados” neolíticos y calcolíticos como plañideras implica que las piezas con rasguños faciales no serían imágenes de dioses, sin que ello suponga negar a priori la posibilidad de que las divinidades contaran con representaciones antropomorfas. Las figurillas españolas y portuguesas con esos falsos “tatuajes” no serían tampoco sustitutos de



**FIG. 14** Plañideras egipcias con el llanto representado mediante puntos alineados en vertical (Aldred et al. 1979: fig. 84).

servientes de ultratumba como los *ushebtis* egipcios o los guerreros de Xi'an. De hecho, en ninguno de estos dos últimos casos se representan señales de duelo en el rostro parecidas a las que llevan las figurillas ibéricas. Por eso puede defenderse su interpretación como simples alusiones a personajes humanos concretos que encarnarían a los familiares y allegados del difunto, y que pudieron asistir al entierro.

Los ejemplos más realistas y elocuentes de estas pequeñas figuras prehistóricas occidentales son figuras humanas que muestran sus atributos anatómicos sexuales. Este hecho permite saber que las ablaciones por luto se plasmaron en imágenes tanto masculinas como femeninas. En cualquier caso, existen datos que concretan aun más esta afirmación general. En este sentido, Lillios (2002; 2003) ha propuesto que las bandas horizontales con incisiones geométricas de los ejemplares de pizarra serían referencias a la cantidad de generaciones transcurridas entre el personaje representado -el difunto según la autora- y el fundador del linaje (fig. 15). Pero esta explicación ha sido fuertemente contestada con metodología clasificatoria evolucionista (García Rivero – O'Brien 2014), lo que permite negar tal propuesta a pesar de su amplio y sorprendente eco académico. Los temas incisos que suelen mostrar estas placas en su zona inferior podrían corresponderse con los patrones decorativos de la vestimenta de los dolientes. Esta otra interpretación tiene su base en los hallazgos del hipogeo funerario de Montelirio, perteneciente al cementerio calcolítico comunitario de Valencina de la Concepción, en la provincia de Sevilla (Escacena – Rondán – Flores 2018). Dicha construcción disponía de dos cámaras circulares precedidas de un extenso corredor. La estancia pequeña alojó los cadáveres de dos personas adultas, cuyos restos óseos son compatibles con que fueran hombre y mujer. En cambio, en la sala mayor se depositaron en una sola acción ritual veinte individuos femeninos, cuyas edades de muerte se han fijado entre 20 y 35 años (Fernández Flores – Aycart 2013: 249-251). Según estas evidencias, parece que Montelirio fue la sepultura de un matrimonio importante que se hizo asistir en la otra vida de un nutrido cortejo de mujeres, sin que pueda concretarse aún si eran simples asistentes, otras esposas del varón o las dos cosas. Hay sólidos indicios de que fueron sacrificadas ex profeso para acompañar al paraíso a sus señores. Siete de ellas, y posiblemente



**FIG. 15** Placa de pizarra procedente de El Pozuelo (Zalamea la Real, Huelva, España) (Museo de Huelva).

también la de la cámara pequeña, fueron cubiertas con atuendos fabricados con miles de cuentas engarzadas en diseños geométricos. La extracción minuciosa de estos sudarios pudo detectar costuras maestras de ámbar siciliano y de marfil de elefante africano que contorneaban y enlazaban campos discretos de diminutas cuentas ensartadas que diseñaban cuadros, triángulos, franjas en zigzag, etc., componiendo en conjunto un damero extremadamente parecido al que llevan en su parte inferior las plañideras de pizarra dotadas de ojos y rasguños faciales. Este hecho sugiere que se trata en ambos casos del mismo tipo de urdimbre textil o de un similar diseño decorativo de los ropajes, en Montelirio como realidad y en las figurillas de piedra como representación grabada (fig. 16). De ser así, podríamos llevar algo más lejos la nueva hipótesis.

Los trajes de cuentas de Montelirio parecen relacionarse sólo con mujeres. La cámara mortuoria menor proporcionó en su nivel inferior, el mejor preservado, restos de una de estas vestimentas, pero casi todas las cuentas de dicho espacio se encontraban en su relleno postsaqueo (Fernández Flores – Aycart 2013: 250). Así que no hay datos para atribuir este peculiar atuendo al personaje masculino de la cámara pequeña. Por consiguiente, y si fueran sólo trajes femeninos, podría sostenerse que las placas de pizarra que los llevan representan en realidad a mujeres. Esta conclusión dispone de cierto apoyo en algunas figurillas que muestran su anatomía femenina externa en forma de triángulo invertido (Rodrigues 1986: II, 32; Gonçalves 2004: 173). Por eso las ablaciones de duelo prehistóricas son más fáciles de asociar en principio con mujeres que con hombres. Por tanto, ellas podrían ser también las que dejaban en la tumba el testimonio de su conducta funeraria colocando en la sepultura o en sus depósitos funerarios contiguos el testimonio de su pesar en forma de figurilla que representaba la acción luctuosa de haberse arañado el rostro. Pero es posible también que esa misma ofrenda hubiese suplantado a la ablación real de las mejillas. La documentación etnográfica referida a época antigua y algunos textos de las primeras civilizaciones mediterráneas orientales respaldan en parte la asociación desigual por sexos del

comportamiento mantenido por quienes acudían a las exequias. Así, pueden constatarse roles distintos en los cortejos fúnebres y hasta acciones sustitutorias de la realidad mediante su representación gráfica, algo muy propio de la mentalidad arcaica. A pesar de lo cual, algunas figurillas masculinas prehistóricas y las máscaras gesticulantes fenicias y púnicas demuestran que la costumbre fue practicada en algunos casos también por varones, extremo que exige completar la hipótesis.

En determinadas culturas antiguas, la conducta humana debía contar con arquetipos ancestrales que señalaran el proceder moralmente correcto. El ejemplo mostrado por los dioses y por otros entes sagrados se convertía así en el camino a seguir, consistiendo el pecado precisamente en aquella acción que carecía de referente divino primordial (Eliade 1972: 34-39). No supone una contradicción, por tanto, que determinadas imágenes que exhiben cortes faciales puedan también representar iconos de dioses. En tales casos, la divinidad podría dar ejemplo de la norma de conducta a seguir en los funerales, pero eso exigiría que fuera un dios quien muriera, pues resulta extraño que la propia divinidad lamentase hasta ese extremo el fallecimiento de un simple ser humano. Si así hubiera ocurrido, las figurillas femeninas prehistóricas podrían encarnar a una diosa que llora la muerte del dios, creencia que conocemos bien en la Isis egipcia por



**FIG. 16** A la izquierda, cuentas alineadas de los sudarios de Montelirio impregnadas de cinabrio (foto: Fernández Flores). A la derecha, placas de pizarra del Calcolítico ibérico con geometrismos incisos (a partir de Almagro 1973: 205, fig. 39.1, 39.2, 39.5 y 39.6). Sin escala gráfica en el original.

ejemplo respecto al óbito de Osiris. Sin embargo, esta posibilidad dejaría sin explicación los casos en que las figurillas con laceraciones son masculinas. Por este motivo, podría ser que las que muestran cuerpos y/o rostros de varones con incisiones faciales aludan a personajes singulares de la sociedad que manifestaban su pesar por la muerte del dios, al modo como refiere el ya citado pasaje bíblico sobre los sacerdotes de Baal en el Carmelo. Si estuviéramos en lo cierto, en la prehistoria final mediterránea se habría creído ya, tal vez desde el Neolítico, en una divinidad que muere y resucita. La orientación de la inmensa mayoría de los dólmenes y de otros monumentos megalíticos al horizonte comprendido en el arco de la declinación solar revela que este dios fue el propio Sol, y que su fallecimiento y vuelta a la vida al tercer día tiene una fácil explicación en los fenómenos solsticiales, como puede sostenerse en el caso del Señor de los cananeos (Escacena 2009).

## 6. BREVE EPÍLOGO. ALGUNAS RAZONES BIOLÓGICAS

La base somática de este comportamiento lacerante, cuyas numerosas imágenes y referencias textuales indican lo extendido que estuvo desde tiempos prehistóricos hasta la Edad Media, está fuertemente relacionada con su adecuación para disminuir el estrés causado por una adversidad. Por eso las expresiones externas de duelo son compartidas en ocasiones por otros animales no humanos (Eibl-Eibesfeldt 1995: 173-175; King 2013). Al favorecer la exteriorización sincera de los sentimientos, cuya manifestación ante la comunidad no se reprime, se canaliza la pena y se rebajan los efectos somáticos perniciosos de ocultarla. Este hecho fisiológico rara vez ha sido valorado por los historiadores y arqueólogos; tampoco por los especialistas en Prehistoria ibérica a la hora de analizar los presuntos “tatuajes faciales” de las figurillas funerarias aquí estudiadas. Fundamento principal de este olvido es la negación de nuestra condición animal, de tanto arraigo en casi todas las escuelas de historiadores.

Cuando se han recogido otras explicaciones, normalmente han sido de tipo *emic*. Entre ellas, el propio Frazer recabó la de los nicobarienses, quienes explicaban que los asistentes al duelo desfiguraban

sus rostros para no ser reconocidos por los difuntos, evitando así posibles venganzas y malas acciones de éstos. Pero otras veces se habría querido conseguir justo lo contrario: exponer públicamente la aflicción de los dolientes para satisfacer al espíritu del finado. En este caso, quienes concurrían al funeral intentaban ser bien identificados para refrendar ante el propio grupo social su dolor y el mucho cariño que profesaban a la persona fallecida (Frazer 1981: 527 y ss.). De esta manera se reforzaban tanto los vínculos familiares y de amistad como las relaciones jerárquicas y clientelares entre los distintos individuos de la comunidad.

### Agradecimientos

Este trabajo se ha elaborado en el marco del Grupo *Tellus. Prehistoria y Arqueología en el Sur de Iberia* (HUM-949) y de los proyectos HAR2017-89004, PGC2018-097131-B-100 y PID2019-108180GB-100, financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España.

### Bibliografía

- ACOSTA, P. (1968) – *La pintura rupestre esquemática en España*. Salamanca.
- ALDRED, C. – BARGUET, P. – DESROCHES-NOBLECOURT, C. – LECLANT, J. – MÜLLER, H. W. (1979) – *Los faraones: El imperio de los conquistadores. Egipto en el Nuevo Imperio (1560-1070 a.C.)*. Madrid.
- ALMAGRO, M. J. (1973) – *Los ídolos del Bronce I Hispánico (Bibliotheca Praehistorica Hispana XII)*. Madrid.
- APPENDINO, G. – POLLASTRO, F. – VEROTTA, L. – BALLERO, M. – ROMANO, A. – WYREMBEK, P. – SZCZURASZEK, K. – MOZRZYMAS, J. W. – TAGLIALATELA-SCAFATI, O. (2009) – Polyacetylenes from Sardinian *Oenanthe fistulosa*: a molecular clue to *risus sardonius*. *Journal of Natural Products*, 72: 962-965.
- ASENSIO I VILARÓ, D. – JORNET, R. – LÓPEZ-REYES, D. – MORER DE LLORENS, J. (2005) – La troballa d'una màscara grotesca de terra cuita en el jaciment ibèric de Mas d'en Gual (el Vendrell, Baix Penedès). *Fonaments*, 12: 223-233.
- AUBET, M. E. (1994) – *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Barcelona.
- BARNETT, R. D. (1960) – Some contacts between Greek and Oriental religions. En EISSFELDT, O. (ed.) – *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*. París: 143-153.
- BELÉN, M. (2011-2012) – Notas sobre religiosidad turdetana. Los depósitos sagrados del *oppidum* de Alhonor (Herrera, Sevilla). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 37-38: 333-348.
- BERGER, P. (1899) – Les fouilles de Carthage. *Revue des Deux Mondes*, junio (sin n.º): 658-676.
- BRELICH, A. (1956) – Appunti su una metodologia. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 27: 1-30

- BRELICH, A. (1966) – *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma.
- BUENO, P. – SOLER, J. A. (eds.) (2020) – *Ídolos. Miradas milenarias*. Alicante.
- BUSSA, I. (2012) – *Tracce di accabadoras nella Sardegna del 1500? Una rilettura storiografica della accabadura. Quaderni Bolotanesi*, 38: 179-216.
- CABIDDU, M. G. (1989) – *Akkabbadoras: riso sardonico e uccisione del vecchi in Sardegna. Quaderni Bolotanesi*, 15: 343-368.
- CACHO, C. – MAICAS, R. – GALÁN, E. – MARTOS, J. A. (coords.) (2010) – *Ojos que nunca se cierran. Ídolos en las primeras sociedades campesinas*. Madrid.
- CARTER, J. B. (1987) – *The masks of Ortheia. American Journal of Archaeology*, 91 (3): 355-383.
- CIASCA, A. (1988) – *Le protomi e le maschere*. En MOSCATI, S. (ed.) – *I fenici*. Roma: 354-369.
- CIASCA, A. (1991) – *Protomi e maschere puniche*. Roma.
- CINTAS, P. (1946) – *Amulettes puniques*. Tunis.
- CRAIG, K. D. – HYDE, S. A. – PATRICK, C. J. (2005) – *Genuine, suppressed, and faked facial behavior during exacerbation of chronic low back pain*. En EKMAN, P. – ROSENBERG, E. L. (eds.) – *What the face reveals. Basic and applied studies of spontaneous expression using the Facial Action Coding System (FACS)*. Second edition. Oxford: 161-177.
- CULICAN, W. (1975-1976) – *Some Phoenician masks and terracottas. Berytus*, 24: 47-86.
- DARWIN, C. (1872) – *The expression of emotion in man and animals*. London.
- DARYAEE, T. – MALEKZADEH, S. (2014) – *The performance of pain and remembrance in Late Antique Iran. The Silk Road*, 12: 57-64.
- DEL OLMO, G. (1981) – *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*. Madrid.
- DEL OLMO, G. (1995a) – *Mitología y religión de Siria en el II milenio a.C. (1500-1200)*. En DEL OLMO, G. (ed.) – *Mitología y religión del Oriente Antiguo. II/2, Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*. Sabadell: 45-222.
- DEL OLMO, G. (1995b) – *La religión cananea de los antiguos hebreos*. En DEL OLMO, G. (ed.) – *Mitología y religión del Oriente Antiguo. II/2, Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*. Sabadell: 223-350.
- DEL VAIS, C. – FARISELLI, A. C. (2012) – *Le maschere nella Sardegna punica: contesti, modelli e valore iconológico*. En MELLER, H. – MARASZEK, R. (eds.) – *Masken der Vorzeit in Europa (II)*. Halle: 71-79.
- DUMÉZIL, G. (1950) – *Quelques cas anciens de liquidation des vieillards: histoire et survivances. Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, IV: 447-454.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1993) – *Biología del comportamiento humano. Manual de etología humana*. Madrid.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1995) – *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*. Barcelona.
- EKMAN, P. (1999a) – *Basic emotions*. En DALGLEISH, T. – POWER, M. J. (eds.) – *Handbook of cognition and emotion*. New York: 45-60.
- EKMAN, P. (1999b) – *Facial expressions*. En DALGLEISH, T. – POWER, M. J. (eds.) – *Handbook of cognition and emotion*. New York: 301-320.
- EKMAN, P. – FRIESEN, W. V. (2003 [1975]) – *Unmasking the face: A guide to recognizing emotions from facial clues*. New Jersey.
- EKMAN, P. – OSTER, H. (1979) – *Expresiones faciales de la emoción. Annual Review of Psychology*, 30: 527-554.
- EKMAN, P. – ROSENBERG, E. L. (eds.) (2005) – *What the face reveals. Basic and applied studies of spontaneous expression using the Facial Action Coding System (FACS)*. Second edition. Oxford.
- ELIADE, M. (1972) – *El mito del eterno retorno*. Madrid.
- ELIADE, M. – KITAGAWA, M. J. (eds.) (1959) – *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago.
- ESCACENA, J. L. (2009) – *La égersis de Melqart. Hipótesis sobre una teología solar cananea. Complutum*, 20 (2): 95-120.
- ESCACENA, J. L. (2016) – *Rasguños faciales por luto, o sobre el "tatuaje" de los idolillos calcolíticos hispanos*. En GARCÍA SÁNCHEZ, J. – MAÑAS ROMERO, I. – SALCEDO GARCÉS, S. (eds.) – *Navigare necesse est. Estudios en homenaje a José María Luzón Nogué*. Madrid: 99-116.
- ESCACENA, J. L. (2019) – *Axiomas en la cuerda floja. El caso del «tatuaje facial» de las figurillas hispanoportuguesas de la Edad del Cobre*. En BELTRÁN FORTES, J. – FABIÃO, C. – MORA SERRANO, B. (eds.) – *La historiografía de la arqueología hispano-portuguesa a debate (Spal Monografías Arqueología XXX)*. Sevilla: 273-292.
- ESCACENA, J. L. – GÓMEZ PEÑA, A. (2015) – *Símbolos de duelo. Sobre el mensaje de las máscaras gesticulantes fenicias. Madrider Mitteilungen*, 56: 62-87.
- ESCACENA, J. L. – RONDÁN, I. – FLORES, M. (2018) – *El gran cementerio. Hacia una nueva interpretación de la Valencina calcolítica. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 44: 11-34.
- FARISELLI, A. C. (2011) – *Maschere puniche. Aggiornamenti e riletture iconologiche. Ocnus*, 19: 155-169.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1994) – *La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental de los siglos III-V d.C. Estudio historiográfico*. En MOLINA MARTOS, M. – CUNCHILLOS, J.-L. – GONZÁLEZ BLANCO, A. (eds.) – *El mundo púnico: historia, sociedad y cultura*. Murcia: 97-114.
- FERNÁNDEZ FLORES, A. – AYCART, V. (2013) – *Montelirio. Un sepulcro clave para la comprensión del registro de los grandes monumentos megalíticos de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla)*. En GARCÍA SANJUÁN, L. – VARGAS JIMÉNEZ, J. M. – HURTADO PÉREZ, V. – CRUZ-AUÑÓN PÉREZ, R. – RUIZ MORENO, T. (coords.) – *El asentamiento prehistórico de Valencina de la Concepción (Sevilla): Investigación y tutela en el 150 aniversario del descubrimiento de La Pastora*. Sevilla: 233-260.
- FERRER, E. – SIBÓN, J. F. – MANCHEÑO, D. (2000) – *Máscaras púnicas de Gadir*. En AUBET, M. E. – BARTHÉLEMY, M. (eds.) – *IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. II. Cádiz: 593-605.
- FINET, A. (1987) – *Usages et rites funéraires en Babylonie*. En LAFFINEUR, R. (ed.) – *Thanatos. Les coutumes funéraires en Égée à l'Âge du Bronze. Actes du colloque de Liège, 21-23 avril 1986*. Liège-Austin: 235-244.
- FOUCART, G. (1912) – *Histoire des religions et methode comparative*. Paris.
- FRAZER, J.G. (1890) – *The golden bough: A study in comparative religion*. 2 vols. London.
- FRAZER, J.G. (1981) – *El folklore en el Antiguo Testamento*. México D.F.
- FREIBERGER, O. (2018) – *Elements of a Comparative Methodology in the Study of Religion. Religions*, 9 (2), 38.
- GADD, J.C. (1958) – *The Harran inscriptions of Nabonidus. Anatolian Studies*, 8: 35-92.
- GARBATI, G. (2016) – *'Hidden Identities': Observations on the 'Grinning' Phoenician masks of Sardinia*. En GARBATI, G. – PEDRAZZI, T. (eds.) – *"Identity" and interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th centuries BCE*. Roma: 209-228.

- GARCÍA RIVERO, D. (2013) – *Arqueología y evolución. A la búsqueda de filogenias culturales*. Sevilla.
- GARCÍA RIVERO, D. – O'BRIEN, M.J. (2014) – Phylogenetic analysis shows that neolithic slate plaques from the southwestern Iberian peninsula are not genealogical recording systems. *PLoS ONE*, 9 (2), e88296.
- GAUCKLER, P. (1915) – *Nécropoles puniques de Carthage. Deuxième partie*. Paris.
- GAVILÁN, B. – VERA, J. C. (1993) – Cerámicas con decoración simbólica y cordón interior perforado procedentes de varias cuevas situadas en la Subbética cordobesa. *Spal*, 2: 81-108.
- GIMBUTAS, M. (1989) – *The language of the goddess. Unearthing the hidden symbols of western civilization*. San Francisco.
- GONÇALVES, V. S. (2004) – Manifestações do sagrado na Pré-História do Ocidente peninsular. 5. O explícito e o implícito: Breve dissertação sobre os limites fluídos do figurativo, a propósito do significado das placas de xisto gravadas do terceiro milénio a.n.e. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 7 (1): 165-184.
- GSELL, S. (1924) – *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. 4. *La civilisation carthaginoise*. Paris.
- HOFFMAN, G. L. (2002) – Painted Ladies: Early Cycladic II Mourning Figures. *American Journal of Archaeology*, 106 (4): 525-550.
- IANCU, L. M. (2017) – Self-mutilation, multiculturalism and hybridity. Herodotos on the Karians in Egypt (Hdt. 2.61.2). *Anatolia Antiqua*, XXV: 57-67.
- JENSEN, J. S. (2001) – Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion. *Numen*, 48 (3): 238-266.
- JORDÁN, J. F. – GONZÁLEZ BLANCO, A. (2004) – Eutanasia infantil en el mundo rural de la España preindustrial. *Revista Murciana de Antropología*, 10: 241-260.
- KING, B. J. (2013) – *How animals grieve*. Chicago.
- KRISTIANSEN, K. – LARSSON, T. (2005) – *The rise of Bronze Age society: Travels, transmissions and transformations*. Cambridge.
- KUKAHN, E. (1962) – Los símbolos de la Gran Diosa en la pintura de los vasos ibéricos levantinos. *Caesar Augusta*, 19-20: 79-85.
- LEISNER, G. – LEISNER, V. (1943) – *Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel: der Süden*. Berlin.
- LILLIOS, K. (2002) – Some new views of the engraved slate plaques of southwest Iberia. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 5 (2): 135-151.
- LILLIOS, K. (2003) – Creating memory in Prehistory: the engraved slate plaques of southwest Iberia. En VAN DYKE, R. M. – ALCOCK, S. E. (eds.) – *Archeologies of Memory*. Malden: 129-150.
- LILLIOS, K. (2008) – *Heraldry for the dead. Memory, identity, and the engraved stone plaques of Neolithic Iberia*. Austin.
- LIVERANI, M. (2004) – *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. – SAN NICOLÁS, M. P. (1996) – Astarté- Europa en la Península Ibérica. Un ejemplo de *interpretatio romana*. En QUEROL, M. A. – CHAPA, T. (eds.) – *Homenaje al profesor Manuel Fernández-Miranda*. Madrid: 451-470.
- LÓPEZ SOTO, V. (1980) – *Esquilo. La Orestíada (Agamenón, Las Coéforas, Las Euménides)*. Barcelona.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. – SAN BERNARDINO CORONIL, J. (eds.) (2006) – *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*. Sevilla.
- MOSCATI, S. (2005 [1968]) – *Fenici e cartaginesi in Sardegna*. Milano.
- MUÑOZ, A. (2009) – Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfoloía ritual, agencias culturales y controversias). *Cuadernos de Historia de España*, LXXXIII: 107-139.
- NAVARRO, J. L. (trad.) (1988) – *Luciano. Obras II*. Madrid.
- NEEDLEMAN, J. (ed.) (1974) – *The sword of gnosis. Metaphysics, cosmology, tradition, symbolism*. Baltimore.
- NIEMEYER, H. G. – DOCTER, R. F. (2002) – Excavación bajo el decumanus maximus de Cartago durante los años 1986-1995: informe preliminar En *Cartago Fenicio-Púnica: Las excavaciones alemanas en Cartago (1975-1997)*. Barcelona: 47-109.
- ORSINGHER, A. (2014) – Listen and protect: Reconsidering the grinning masks after a recent find from Motya. *Vicino Oriente*, XVIII: 145-171.
- ORSINGHER, A. (2018) – Across the Middle Sea: the Long Journey of Phoenician and Punic Masks. *Scienze dell'Antichità*, 24 (3): 51-68.
- PETTAZZONI, R. (1924) – *Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni*. Bari.
- PETTAZZONI, R. (1959) – Il metodo comparativo. *Numen*, 6: 1-14.
- PICARD, C. (1965-1966) – *Sacra punica. Étude sur les masques et rasoirs de Carthage*. *Karthago*, 13: 1-115.
- PRKACHIN, K. M. (2005) – The consistency of facial expressions of pain: A comparison across modalities. En EKMAN, P. – ROSENBERG, E. L. (eds.) – *What the face reveals. Basic and applied studies of spontaneous expression using the Facial Action Coding System (FACS)*. Second Edition. Oxford: 181-197.
- QUINN, J. C. – MCLYNN, N. – KERR, R.M. – HADAS, D. (2014) – Augustine's Canaanites. *Papers of the British School at Rome*, 82: 175-197.
- REINA-VALERA (2005 [1960]) – *La santa Biblia*. London.
- RIBICHINI, S. (1994) – L'assassinio di Asdrubale: la «bella morte» e il riso sardonico. En MOLINA, M. – GONZÁLEZ, A. – CUNCHILLOS, J. L. (eds.) – *El mundo púnico: historia, sociedad y cultura*. Murcia: 115-130.
- RIBICHINI, S. (2003) – *Il riso sardonico. Storia di un proverbio antico*. Sassari.
- RODRIGUES, M. da C. M. (1986) – *Código para a análise das placas de xisto gravadas do Alto Alentejo (I). Estudo Ideológico-Simbólico das Placas de Xisto Gravadas (II)*. Castelo de Vide.
- SAN NICOLÁS, M. P. (1987) – *Las terracotas figuradas de la Ibiza púnica*. Roma.
- SCHMIDT, B. (1994) – *Israel's beneficent dead: Ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition*. Tübingen.
- SCHRADER, C. (trad.) (1992) – *Heródoto. Historia. Libro II. Euterpe*. Madrid.
- SCHRADER, C. (trad.) (2007) – *Heródoto. Historia. Libro IV. Melpómene*. Madrid.
- STERN, E. (1976) – Phoenician masks and pendants. *Palestine Exploration Quarterly*, 108: 109-118.
- TARRADELL, M. (1974) – *Terracotas púnicas de Ibiza*. Barcelona.
- TEIXIDOR, J. (1995) – La religión siro-fenicia en el primer milenio a.C. En DEL OLMO, G. (ed.) – *Mitología y religión del Oriente Antiguo. II/2, Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*. Sabadell: 351-410.
- VV.AA. (1979) – *Historia de la Humanidad. Desarrollo Cultural y Científico. Prehistoria*. Barcelona.

## POLÍTICA EDITORIAL

A *Ophiussa* – Revista do Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa foi iniciada sob a direcção de Victor S. Gonçalves em 1996, tendo sido editado o volume 0. O volume 1 (2017) é uma edição impressa e digital da UNIARQ – Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa.

O principal objectivo desta revista é a publicação e divulgação de trabalhos com manifesto interesse, qualidade e rigor científico sobre temas de Pré-História e Arqueologia, sobretudo do território europeu e da bacia do Mediterrâneo.

A *Ophiussa* – Revista do Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa publicará um volume anual. A partir de 2018, os artigos submetidos serão sujeitos a um processo de avaliação por parte de revisores externos (peer review). O período de submissão de trabalhos decorrerá sempre no primeiro trimestre e a edição ocorrerá no último trimestre de cada ano.

A revista divide-se em duas secções: artigos científicos e recensões bibliográficas. Excepcionalmente poderão ser aceites textos de carácter introdutório, no âmbito de homenagens ou divulgações específicas, que não serão submetidos à avaliação por pares. Isentas desta avaliação estão também as recensões bibliográficas.

Todas as submissões serão avaliadas, em primeira instância, pela Coordenação Editorial, no que respeita ao seu conteúdo formal e à sua adequação face à política editorial e às normas de edição da revista. Os trabalhos que cumprirem estes requisitos serão posteriormente submetidos a um processo de avaliação por pares cega / *blind peer review* (mínimo de dois revisores). O Conselho Científico, constituído pela direcção da UNIARQ e por investigadores externos, acompanhará o processo de edição.

Esta etapa será concretizada por investigadores externos qualificados, sendo os respectivos pareceres entregues num período não superior a três meses. Os revisores procederão à avaliação de forma objectiva, tendo em vista a qualidade do conteúdo da revista; as suas críticas, sugestões e comentários serão, na medida do possível, construtivos, respeitando as capacidades intelectuais do(s) autor(es). Após a recepção dos pareceres, o(s) autor(es) tem um prazo máximo de um mês para proceder às alterações oportunas e reenviar o trabalho.

A aceitação ou recusa de artigos terá como únicos factores de ponderação a sua originalidade e qualidade científica. O processo de revisão é confidencial, estando assegurado o anonimato dos avaliadores e dos autores dos trabalhos, neste último caso até à data da sua publicação.

Os trabalhos só serão aceites para publicação a partir do momento em que se conclua o processo da revisão por pares. Os textos que não forem aceites serão devolvidos aos seus autores. O conteúdo dos trabalhos é da inteira respon-

sabilidade do(s) autor(es) e não expressa a posição ou opinião do Conselho Científico ou da Coordenação Editorial. A Revista *Ophiussa* segue as orientações estabelecidas pelo *Committee on Publication Ethics* (COPE, Comité de Ética em Publicações): <https://publicationethics.org/>.

O processo editorial decorrerá de forma objectiva, imparcial e anónima. Erros ou problemas detetados após a publicação serão investigados e, se comprovados, haverá lugar à publicação de correções, retratações e/ou respostas. As colaborações submetidas para publicação devem ser inéditas. As propostas de artigo não podem incluir qualquer problema de falsificação ou de plágio. Para efeito de detecção de plágio será utilizada a plataforma URKUNDU (<https://www.arkund.com/pt-br/>).

As ilustrações que não sejam do(s) autor(es) devem indicar a sua procedência. O Conselho Científico e a Coordenação Editorial assumem que os autores solicitaram e receberam autorização para a reprodução dessas ilustrações, e, como tal, rejeitam a responsabilidade do uso não autorizado das ilustrações e das consequências legais por infracção de direitos de propriedade intelectual.

É assumido que todos os Autores fizeram uma contribuição relevante para a pesquisa reportada e concordam com o manuscrito submetido. Os Autores devem declarar de forma clara eventuais conflitos de interesse. As colaborações submetidas que, direta ou indiretamente, tiveram o apoio económico de terceiros, devem claramente declarar essas fontes de financiamento.

Os textos propostos para publicação devem ser inéditos e não deverão ter sido submetidos a qualquer outra revista ou edição electrónica. Aceitam-se trabalhos redigidos em português, inglês, espanhol, italiano e francês.

Esta edição disponibiliza de imediato e gratuitamente a totalidade dos seus conteúdos, em acesso aberto, de forma a promover, globalmente, a circulação e intercâmbio dos resultados da investigação científica e do conhecimento.

A publicação de textos na *Ophiussa* – Revista do Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa não implica o pagamento de qualquer taxa nem dá direito a qualquer remuneração económica.

Esta publicação dispõe de uma versão impressa, a preto e branco, com uma tiragem limitada, que será distribuída gratuitamente pelas bibliotecas e instituições mais relevantes internacionalmente, e intercambiada com publicações periódicas da mesma especialidade, que serão integradas na Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Conta, paralelamente, com uma versão digital, a cores, disponibilizada no endereço [www.ophiussa.letras.ulisboa.pt](http://www.ophiussa.letras.ulisboa.pt), onde se pode consultar a totalidade da edição.

Para mais informações: [ophiussa@letras.ulisboa.pt](mailto:ophiussa@letras.ulisboa.pt)

## EDITORIAL POLICY

*Ophiussa* – Revista do Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa started in 1996, with the edition of volume 0. From 2017, this journal is a printed and digital edition of UNIARQ – Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa.

The main objective of this journal is the publication and dissemination of papers of interest, quality and scientific rigor concerning Prehistory and Archeology, mostly from Europe and the Mediterranean basin.

*Ophiussa* – Revista do Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa will publish an annual volume. From 2018, submitted articles will be subject to a peer-review evaluation process. The submission period will always occur in the first quarter of each year and the edition will occur in the last quarter.

The journal is divided into two sections: scientific articles and bibliographic reviews. Exceptionally, texts of an introductory nature may be accepted, in the context of specific tributes or divulgations, which will not be submitted to peer-review evaluation. Exemptions from this evaluation are also the bibliographic reviews.

All submissions will be considered, in the first instance, by the Editorial Board, regarding its formal content and adequacy in face of the editorial policy and the journal's editing standards. Papers that meet these requirements will subsequently be submitted to a blind peerreview process (minimum of two reviewers). The Scientific Council, constituted by the directors of UNIARQ and external researchers, will follow the editing process.

This stage will be carried out by qualified external researchers, and their feedback will be delivered within a period of no more than two months. The reviewers will carry out the evaluation in an objective manner, in view of the quality and content of the journal; their criticisms, suggestions and comments will be, as far as possible, constructive, respecting the intellectual abilities of the author(s). After receiving the feedback, the author(s) has a maximum period of one month to make the necessary changes and resubmit the work.

Acceptance or refusal of articles will have as sole factors of consideration their originality and scientific quality. The review process is confidential, with the anonymity of the evaluators and authors of the works being ensured, in the latter case up to the date of its publication.

Papers will only be accepted for publication as soon as the peer review process is completed. Texts that are not accepted will be returned to their authors. The content of the works is entirely the responsibility of the author(s) and does not express the position or opinion of the Scientific Council or Editorial Board. The Journal *Ophiussa* follows the guidelines established by the Committee on Publication Ethics (COPE, the Ethics Committee Publications): <https://publicationethics.org/>

The editorial process will be conducted objectively, impartially and anonymously. Errors or problems detected after publication will be investigated and, if proven, corrections, retractions and / or responses will be published. Contributions submitted for publication must be unpublished. Article submissions can not include any problem of forgery or plagiarism. In order to detect plagiarism, the URKUNDU platform will be used.

Illustrations that are not from the author(s) must indicate their origin. The Scientific Council and Editorial Board assume that the authors have requested and received permission to reproduce these illustrations and, as such, reject the responsibility for the unauthorized use of the illustrations and legal consequences for infringement of intellectual property rights.

It is assumed that all Authors have made a relevant contribution to the reported research and agree with the manuscript submitted. Authors must clearly state any conflicts of interest. Collaborations submitted that directly or indirectly had the financial support of third parties must clearly state these sources of funding.

Texts proposed for publication must be unpublished and should not have been submitted to any other journal or electronic edition. Works written in Portuguese, English, Spanish, Italian and French are accepted.

The publication of texts in *Ophiussa* – Revista do Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa does not imply the payment of any fee nor does it entitle to any economic remuneration.

This edition immediately and freely provides all of its content, in open access, in order to promote global circulation and exchange of scientific research and knowledge. This publication has a limited printed edition in black and white, which will be distributed free of charge by the most relevant international libraries and institutions, and exchanged with periodicals of the same specialty, which will be integrated in the Library of Faculdade de Letras of Universidade de Lisboa. It also has a digital version, in color, available at address <http://ophiussa.letras.ulisboa.pt>, where one can consult the entire edition.

For more information contact: [ophiussa@letras.ulisboa.pt](mailto:ophiussa@letras.ulisboa.pt)

## ÍNDICE

O tecno-complexo Acheulense em Portugal: contribuição para um balanço dos conhecimentos	5
CARLOS FERREIRA, JOÃO PEDRO CUNHA-RIBEIRO, EDUARDO MÉNDEZ-QUINTAS	
Brief overview of zooarchaeological research within the framework of Middle Palaeolithic subsistence theories	31
MARIANA NABAIS	
A distribuição espacial dos materiais líticos da UE003 do Rodo: testemunho de reocupações do sítio ao longo do Tardiglacial?	47
CRISTINA GAMEIRO, THIERRY AUBRY, BÁRBARA COSTA, SÉRGIO GOMES, YANN LE JEUNE, CARMEN MANZANO, MAURIZIO ZAMBALDI	
O sítio do Neolítico Antigo de Montum de Baixo (Melides – Alentejo Litoral)	63
JOAQUINA SOARES, CARLOS TAVARES DA SILVA, SUSANA DUARTE	
A economia alimentar em Chibanes (Setúbal) – horizonte campaniforme	103
JOÃO LUÍS CARDOSO, CARLOS TAVARES DA SILVA, JOAQUINA SOARES, FILIPE MARTINS	
Luto en la cara: ablaciones de duelo en el Mediterráneo Ancestral	131
ÁLVARO GÓMEZ PEÑA, JOSÉ LUIS ESCACENA CARRASCO	
Dois conjuntos anfóricos do Castelo de São Jorge (Lisboa): Largo de Santa Cruz do Castelo e Pátio José Pedreira	155
VICTOR FILIPE	
A face romana de Santa Olaia (Figueira da Foz, Portugal) – uma leitura possível a partir da cultura material	183
RICARDO COSTEIRA DA SILVA, SARA OLIVEIRA ALMEIDA, ISABEL PEREIRA	
Cerâmica estampada britânica em Portugal (1780-1920). Identidade, domesticidade e relações	207
TÂNIA CASIMIRO, INÊS CASTRO, TIAGO SILVA	
Recensões bibliográficas	217
(TEXTOS: JOÃO LUÍS CARDOSO, ANA CATARINA SOUSA, VICTOR S. GONÇALVES, FRANCISCO B. GOMES, PEDRO ALBUQUERQUE, LEYRE MORGADO-RONCAL)	
Política editorial	235
Editorial policy	243