

Gallos en la cámara de la muerte. Aproximación a su significado en la necrópolis de la Edad de Hierro «Cometa dels Morts» (Escorca, Mallorca)

**Víctor M. Guerrero Ayuso
Fernando López Pardo**

Mayurqa (2006), 31:
211-229

GALLOS EN LA CÁMARA DE LA MUERTE. APROXIMACIÓN A SU SIGNIFICADO EN LA NECRÓPOLIS DE LA EDAD DEL HIERRO «COMETA DELS MORTS» (ESCORCA, MALLORCA)

Víctor M. Guerrero Ayuso*
Fernando López Pardo**

RESUMEN: En este artículo se estudia el posible significado simbólico y mítico de dos estatuillas de gallos aparecidas en la necrópolis de «Cometa des Morts». Su hallazgo en Mallorca se relaciona con la colonización púnica de la isla. Sin embargo, la excepcional iconografía del gallo en el mundo aborigen de la isla sugiere la presencia de personajes cartagineses viviendo en Mallorca durante la Edad del Hierro.

PALABRAS CLAVE: Mallorca, Edad del Hierro, necrópolis, iconografía del gallo, colonización púnica.

ABSTRACT: This paper explores the possible symbolic and mythical significance of two small cockerel statues found at the Cometa des Morts necropolis. Their discovery in Mallorca has been linked to the island's Punic colonisation, however, the exceptional number of cockerel images associated with the island's natives suggests the presence of Carthaginians in Mallorca during the Iron Age.

KEYWORDS: Mallorca, Iron Age, necropolis, cockerel images, Punic colonisation.

INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES

Es bien conocido que en la toréutica indígena de la Edad del Hierro baleárica los temas recurrentes, una y otra vez repetidos son el toro y el guerrero en actitud amenazante. El bestiario mítico de las sociedades aborígenes (Gual 1993) relacionado con contextos de culto quedó, por lo tanto, reducido a una única especie, mientras que el resto de la cabaña

* Universidad de las Islas Baleares, Grup de Recerca Arqueobalea, <http://www.uib.es/depart/dha/prehistoria/>, Departamento de Ciencias Históricas y Teoría de las Artes, Campus UIB, Cra. de Valldemossa km. 7.5, 07122-Palma, vmguerrero@uib.es. La presente contribución se realiza en el marco del proyecto de investigación HUM2004-00750 titulado Subsistence and Resources in a mediterranean insular environment. The balearic human communities during prehistory, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia. Los créditos de las figuras corresponden a las citas de las mismas en el texto.

** Departamento de Historia Antigua, lopardo@ghis.ucm.es, Universidad Complutense, Ciudad Universitaria s/nº, 28040-Madrid. Grupo de investigación C.E.F.Y.P.-UCM.

ganadera, la cual conocemos a través del registro arqueofaunístico, no fue incorporada al pensamiento simbólico que vemos reflejado en la iconografía religiosa. Los ovicáprinos no tuvieron ninguna presencia en la iconografía, pese a ser la especie ganadera más numerosa en cualquier cuantificación de restos osteológicos del registro arqueológico, incluso en las ofrendas y ágapes rituales de los santuarios y taulas.

En contextos funerarios el panorama cambia ligeramente. No aparece la imagen del guerrero en actitud amenazante, mientras que el toro sigue estando representado por figurillas de cuerpo entero (Gual 1993), a veces rematando un vástago, como vemos en la necrópolis de Son Cresta (Enseñat 1981, lám. 12-13), o incluso por cuernos del mismo animal (Enseñat 1981, lám. 13). Sin embargo, al imaginario de la muerte y el Más Allá los aborígenes insulares de la Edad del Hierro incorporan un elemento nuevo, que viene representado por aves, seguramente palomas,¹ posadas en el extremo de una varilla y en actitud de levantar el vuelo.

Ninguno de estos elementos será objeto de estudio ahora; lo que concita nuestro interés aquí es la presencia de dos esculturitas de bronce, aparecidas en la necrópolis conocida como «Sa Cometa des Morts», que representan sendos gallos. Tema iconográfico verdaderamente insólito y excepcional en el mundo de las creencias de la Edad del Hierro baleárica. El hecho de que ambas estatuillas hayan aparecido en el mismo complejo funerario enfatiza, si cabe aún más, su carácter excepcional, lo que nos llevará a plantearnos, no sólo su significado, sino también la identidad y papel del difunto que se hizo acompañar de tan singulares elementos simbólicos.

EL GALLO EN EL REGISTRO ARQUEFAUNÍSTICO DE MALLORCA

La introducción de la gallina doméstica en Occidente es atribuida a la colonización fenicia (Almagro-Gorbea 1983: 432). Nada tendría de extraño que esta especie fuese igualmente conocida en la isla a partir de la colonización púnica de la misma, pues fue consumida de forma regular por los colonos ebusitanos asentados en la factoría de Na Guardis (Guerrero 2005; Iborra 2005). Sin embargo, el gallo doméstico (*Gallus gallus domesticus*) es una especie prácticamente desconocida en la alimentación indígena; sólo restos de un ejemplar ha podido ser documentado, en contextos seguramente muy tardíos, en el poblado de S'illot (Uerpman 1970: 28).

La superficie del islote sobre la que se ubicó la factoría (Guerrero 1997) no permite mantener una cabaña ganadera, ni siquiera mínima, para el autoabastecimiento. Falta por completo el agua potable y su naturaleza geológica (duna cuaternaria poco consolidada) no es ni siquiera propicia para que se embalse el agua de lluvia. Tampoco la vegetación arbustiva, propia de saladares y arenales, posibilita el mantenimiento de herbívoros, más que de forma ocasional y no más allá de algunos días. Por lo tanto, el aporte de carne debió de proceder del abastecimiento proporcionado por la población indígena de Mallorca, con la que se mantenían relaciones constantes de intercambio comercial, además de otras, entre las que debemos contar las de dependencia y sometimiento de buena parte de la población (Guerrero 2004). El único animal doméstico que, de forma autónoma, podía servir de

¹ Excepcionalmente la paloma en actitud de levantar el vuelo ha aparecido rematando un cuerno de toro en el santuario de Son Corró, Costitx (Ferrà 1988). En cualquier caso, es igualmente un motivo presente en contextos funerarios púnicos de Ibiza (Fernández, 1992, fig. 139).

apoyo a la dieta era precisamente la gallina, animal omnívoro cuya etología permite tenerlo enjaulado en el islote aprovechando la carne y, sobre todo, los huevos,² restos de los cuales aparecieron durante las excavaciones en algunos contextos.

Por lo tanto, durante la Edad del Hierro tardía (c. 500-123 BC) la especie *Gallus gallus domesticus* es explotada y habitualmente consumida por gentes púnicas procedentes de Ibiza, pero era ignorada o no incorporada a la dieta habitual del mundo aborigen de Mallorca.

Si esto es así, cómo debemos interpretar la presencia de dos estatuillas representando sendos gallos, en aparente actitud de cantar, aparecidas en un contexto funerario mallorquín.

GALLOS EN SA COMETA DES MORTS

En un valle de alta montaña, perteneciente al municipio de Escorca, se descubrieron dos recintos funerarios ubicados en sendas grutas naturales, distantes la una de la otra unos 70 metros. Esta proximidad plantea ya de entrada un aspecto interesante, no bien resuelto en la prehistoria mallorquina, como es la conexión entre necrópolis y asentamientos de hábitat. Parece que en este caso las necrópolis fueron utilizadas por la misma comunidad viviente y, al menos durante un largo tiempo, se enterraron cadáveres de forma simultánea en ambas. Mientras que en Sa Cometa des Morts I (Veny 1947; 1953) se documenta³ un ritual de inhumaciones colectivas en cal, en Sa Cometa des Morts II (Veny 1981) los cadáveres aparecen depositados en el interior de ataúdes monóxilos con tapaderas de madera.

No es ahora la ocasión de discutir sobre las complejas prácticas funerarias de la Edad del Hierro insular a las que hemos dedicado atención (Guerrero *et al.* 2006, 187-213) en otro lugar. Nos centraremos en señalar que la denominada Sa Cometa des Morts I (fig. 1, 1) fue un cementerio colectivo que acogió, entre otras gentes, a personajes de significado rango social, como bien nos indican algunos de los ajuares recuperados en las antiguas excavaciones. Por desgracia, en los trabajos de excavación no se individualizaron los enterramientos, ni se estableció su conexión con determinados objetos, lo que nos priva de una información muy relevante para inferir algunos rasgos sociales de la comunidad. En cualquier caso debe recordarse la presencia de armamento, representado por machetes o «falcatas baleáricas», así como hojas de espada y una punta de lanza. Se pudieron recoger igualmente cinco *tinnabula*, tal vez instrumentos musicales de percusión, formados por un disco unido a un largo mango por una cadena, todo ello de bronce. También puede señalarse la presencia de una jarra de bronce con asas antropomorfas, posiblemente un personaje femenino con los brazos extendidos sobre el labio del vaso y mirando al exterior, así como dos discos de bronce, uno de ellos decorado con motivos vegetales repujados, algunos de ellos figurando racimos de uvas, mientras que el otro presenta sólo decoración

² Las ofrendas de huevos en las tumbas, como ocurre en algunos panteones de Son Real (Nadal 1998), pueden tener connotaciones distintas, como las relacionadas con la fertilidad y, eventualmente, con la resurrección, que no serán objeto de estudio ahora.

³ Ambas grutas ya habían sido utilizadas durante el Bronce Antiguo, siguiendo una larga fase de desocupación hasta que de nuevo volvieron a convertirse en cementerio colectivo durante la Edad del Hierro.

geométrica a base de círculos. Entre los objetos de ornato personal figuran pequeñas campanillas de bronce y variados abalorios como espirales recogepeplos, diademas y collares metálicos con cuentas de vidrio engastadas, junto a innumerables cuentas vidriadas de factura cartaginesa.

Como puede concluirse de este conciso repaso, el conjunto de indicadores del elevado rango social de muchos de los enterrados no es en ningún caso baladí. La deposición de objetos de significado especial se completaba aún con aportaciones de otros elementos de inconfundible relación con los mitos y creencias, como eran las figuras de palomas posadas sobre vástagos en actitud de iniciar el vuelo. Pese a todo, el conjunto de ricos ajuares no es algo singular; otras necrópolis registran igualmente objetos similares, en cantidades variables, pero reproduciendo los mismos rasgos simbólicos y funcionales.

Lo verdaderamente excepcional de esta necrópolis es que uno o dos de los personajes enterrados en ella se hicieran acompañar por dos pequeñas esculturillas de bronce (fig. 1, 2-3) representando sendos gallos. Desde una perspectiva técnica, ambas figuritas fueron fundidas por el sistema de la cera perdida, con señales de trabajo en frío. Presentan la superficie rugosa y tienen sobre el cuerpo trazos incisos que burdamente intentan representar el plumaje. Tienen puntos de sutura y rebabas entre las patas. Conservan una pátina verde oscura. Las dos se sostienen sobre una base de bronce en forma de placa rectangular, perforada en el centro en una de las piezas, por lo que no es descartable que originalmente estuviese clavada sobre una estructura o pértiga de madera.

Ambas tienen una ejecución algo burda, con escasos detalles en el modelado del cuerpo; aunque las carúnculas (cresta y barbas) hacen inconfundible la especie de ave representada. Las dos tienen las patas separadas confiriéndoles sensación de movimiento, tal vez en posición de caminar. Sin embargo, su posición retrasada con respecto al resto del cuerpo, el cual aparece estirado, casi lanzado hacia delante, en prolongación continua con el cuello, parece sugerir que los dos gallos estaban en actitud de cantar, lo que resulta más coherente con la interpretación que se propone más adelante de su presencia en contextos funerarios, pues la posición de los gallos cuando caminan es la de un cuerpo bien aplomado.

EL GALLO EN CONTEXTOS FUNERARIOS

Hace ya más de veinticinco años (Guerrero 1981) que el registro arqueológico de Mallorca ha venido acrecentado en cantidad y calidad (Guerrero 1997; 2004) las evidencias de una presencia colonial púnica. Por lo tanto, debería de ser en este contexto en el que tendríamos que inscribir la mayoría de los procesos de sincretismo religioso y eventualmente de aculturación, que se producen en la isla. La presencia de las dos estatuillas de gallo en la necrópolis de Sa Cometa des Morts I nos remite una vez más a este devenir histórico.

En efecto, es precisamente en el mundo púnico, especialmente en el cartaginés y norteafricano, en el que se inscribe igualmente Ibiza a partir del siglo VI aC, donde encontramos los mejores paralelos y explicaciones del significado de estas aves en el universo de las creencias funerarias. Veamos seguidamente algunos de los paradigmas más significativos.

El ejemplo más próximo, geográficamente hablando, lo tenemos en Ebusus, donde su presencia, a pesar de no ser abundante, es conocida a partir del hallazgo en el hipogeo nº 10 de la necrópolis urbana de «Es Puig des Molins» (Fernández 1992, fig. 200, lám. 177) de una placa circular de terracota (fig. 2, 1). Se trata de un colgante de unos 6 cm. de

diámetro con dos perforaciones en la parte superior para pasar un cordón. En su interior puede identificarse perfectamente un gallo en actitud de caminar hacia la derecha, que ocupa casi toda la superficie de la placa. En el hueco que queda entre el buche y el límite del disco se sitúa otra ave, no fácil de identificar, aunque podría ser perfectamente una gallina. El espacio superior lo ocupa un mamífero de pequeño tamaño con apariencia de felino; mientras que tras las patas del gallo camina un cánido con la cola estirada.

El hipogeo se documentó durante las campañas de excavación de C. Román, quien recuperó un escarabeo (Fernández y Padró 1982) con personaje sobre carro de guerra, que puede fecharse entre fines del s. VII y el VI aC, junto a materiales más modernos que nos indicarían una reocupación del hipogeo hacia la segunda mitad del siglo IV aC. No tenemos referencias de la asociación de la placa con algún enterramiento, aunque sus características nos hacen pensar que pudo ser un medallón para colgar sobre el pecho de algún difunto. Se conocen⁴ dos moldes de placas iguales, en muy mal estado de conservación, procedentes del yacimiento conocido como Can Jai, que fue considerado por Carlos Román como santuario, el cual permanece pendiente de estudio.

También en Ibiza, en la necrópolis rural conocida como Can Berri den Sargent, del municipio de Sant Joseph, apareció un *askos* zoomorfo (fig. 2, 2) que ha sido interpretado como un gallo,⁵ así como la cabeza de otro similar. Esta pieza acompañaba a un difunto enterrado en una fosa que ha sido fechada por el resto del ajuar hacia el 450 aC. Sobre el ala derecha, encerrada en un círculo, lleva inscrita con pintura roja una leyenda en escritura púnica, la cual ha sido interpretada (Fernández y Fuentes 1983) como *bdmlqrt*, un nombre de persona muy común cuya traducción puede ser la siguiente: «siervo de Melqart».

Fuera de la colonia ebusitana es en el Norte del África cartaginesa y su área de influencia donde localizamos los mejores y más explícitos ejemplos sobre la figuración del gallo relacionada con el mundo funerario. Son reconocibles algunos gallos en el repertorio iconográfico de las estelas de Cartago, Maktar, Mididi y Guelma, (Leglay, 1966: 214), donde comparten a veces un campo de las estelas con imágenes de delfines u otros peces (Krandel-Ben Younès, 2002: 177 y 179). Aunque aves y delfines se han supuesto como imágenes del Éter o del Océano superior que debe franquear el alma para llegar a su lugar eterno (Leglay, 1966: 213), esa atribución es poco probable para el gallo, un ave que apenas vuela. Mucho mejor parece la explicación de M. Hasinne Fantar (1970: 37) a partir de su lectura de las pinturas del siglo IV a.C. del hipogeo nº 8 de Yébel Melezza (Cintas y Gubert 1939), en la comarca del Cabo Bon. En la pared de la izquierda aparece un ave que se identifica fácilmente con un gallo, con espolones, cola y cresta, dirigiéndose a un monumento turriforme (fig 3, 1), con dos falsas puertas, una en cada cuerpo del edificio, y al lado de él se encuentra un altar sobre el que arde un fuego. El gallo es considerado por el autor como el alma del muerto dirigiéndose hacia su morada subterránea. Según piensa, la repetición del mausoleo y el altar en la pared opuesta significa la duración: el alma del muerto ha hecho su entrada en la tumba pues la imagen del gallo ha desaparecido; lo que debe significar que el alma se ha alojado en su residencia subterránea. Vemos que a la

⁴ Agradecemos al Dr. Jordi H. Fernández, director del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera la información, así como la foto de la placa incluida en el presente estudio que forma parte de los fondos de dicho museo con nº de inventario MAEF 4860.

⁵ Identificación que damos por aceptable, aunque debe reconocerse que le falta la característica cola con plumas curvadas en arco, así como las barbas de las carúnculas. De nuevo debemos agradecer toda la información complementaria a Jordi H. Fernández, así como sus valiosos comentarios sobre la presencia de esta figuras en las necrópolis ebusitana.

izquierda del gallo está dibujada una nave con el mástil desplazado hacia la proa guarnido de vela tarquina o cangreja.⁶ El velero en esta representación sería el medio de transporte que utilizará el alma para llegar a su destino, pues es bien conocida en los mitos orientales la metáfora de la barca trasportando las almas al Más Allá. En la pared del fondo de esta misma tumba, el gallo, ahora sin espolones, parece dirigirse hacia una ciudad con edificios almenados rodeada por una muralla con torres (fig. 3, 2), sería la ciudad celeste a la que llega el alma para disfrutar de la inmortalidad⁷ (Fantar, 1970: 35; Wagner 2001: 56). Sin duda es el equivalente a la ciudad celestial que vemos algunos siglos después en San Agustín de Hipona y que tiene unos precedentes egipcios en relación con los decanos celestes (Cfr. Laskowska-Kusztal 1984; Assmann 1995).

También, vemos el gallo (fig. 3-5) rematando los dos monumentos turriformes representados en el *hanout* H2/84 de la necrópolis de Yébel Zabouj, en la región de Mogods y en el del *hanout* n° 26 de Yébel Behelil, en la región de Grombalia (fig. 4, 1-2), así como en la cámara n° 10 de la necrópolis de Sidi Mohamed Latrech en la misma zona (fig. 4, 3) (Longerstay 1993: 17-51; Ghaki 1999; Prados 2005 a: 345-346, 351 y fig. 188 y 189).

Una pintura rupestre de los Tassili (Tschuddi 1955; Bisi, 1966; Prados 2005, 616 y fig. 185), en el Sahara argelino de Azger, nos muestra igualmente cómo estas creencias escatológicas del mundo púnico norteafricano influyeron en los aborígenes líbicos (Prados 2005). La pintura (fig. 4, 4) nos muestra también un gallo coronando una estructura piramidal esquemática, al pie se presentan dos figuras, una sentada, tal vez una plañidera, como piensa F. Prados (2005), y al lado contrario un personaje masculino, tal vez un guerrero. La estructura podría ser igualmente interpretada como una pira, lo que no cambiaría el significado de la composición con la presencia del gallo, pues en ambos casos, según F. Prados, el alma se libera y asciende verticalmente.

Así, pues, debemos aceptar que la imagen del gallo en la cúspide de la pirámide de los monumentos turriformes es la representación del alma a la espera de iniciar su desplazamiento celeste llevado por una deidad de carácter solar o astral. La consideración del gallo como una de las formas que puede adoptar el ánima para abandonar el plano terrenal no se construye sobre la mera lectura de las imágenes de las cámaras sepulcrales púnicas e indígenas norteafricanas, parece ser un calco de la idea egipcia de que el *ba* puede dejar su morada terrestre en forma de garza real, *benu*, según se lee en algunos textos funerarios (Bonnet 1971: 595-596).

Muy diferente es la consideración del gallo en el ámbito griego, donde es absolutamente excepcional su representación en monumentos sepulcrales. El gallo como animal directamente relacionado con el Más Allá sólo aparece figurado y de forma ocasional cuando es llevado por la figura que representa al difunto, como en el fragmento de la estela de un joven, procedente de Cos, que lleva un aríbalos y un gallo, o la de Vekédamos procedente de Larissa con un joven que lleva en la mano derecha un gallo y en la izquierda dos lanzas, que es semejante a otra de Karystos, en Eubea (Woysch-Méautis 1982: n° 211, 215 y 212). Los gallos en estas estelas se han interpretado como ofrendas del difunto a las divinidades infernales, como se apreciaría bien en el pilar-estela de grandes dimensiones de

⁶ La distinción de estas dos categorías de velas en la imagen citada no es posible, pues ambas se caracterizan por tener un grátil fijo al mástil, mientras que el único elemento de distinción sería la verga o tangón, pero estos elementos no se han representado.

⁷ No podemos considerar segura la interpretación como gallo/alma la figura del fresco de Kef el-Blida que aparece delante de una nave, pues quizás se trate de una representación humanizada del sol.

Xanthos (Licia) conocido como el «Monumento de las Harpías» (Demargne 1958: 44), cuyos relieves fueron esculpidos por artistas jonios. En el friso Este aparece lo que Picard (1935: 552-3) consideró un genio infernal entronizado tras el que se encuentran algunos personajes de pie con largas vestimentas asiáticas. Ante él un niño tiende un gallo, interpretado como una ofrenda. Al niño le sigue un joven con un perro. También se han considerado con menos argumentos como uno de los regalos de amor que ha recibido el joven difunto, entre los cuales el gallo con grandes espolones era de los más apreciados, dada la afición a las peleas de gallos. En otras estelas, fundamentalmente con imágenes de mujeres y niños, el gallo aparece en el suelo bajo el asiento de la dama y se le atribuye el significado de ave familiar (Woysch-Méautis 1982: 47 y n^os 213; 214).

En la Península Ibérica el traspaso del significado psicopompo de origen fenicio-púnico del ave al mundo indígena se produce en época relativamente temprana, pues aparece representado en el monumento turriforme de Pozo Moro, el cual nos proporciona un discurso iconográfico elaboradísimo en el que se inserta la figura del gallo relacionado con la muerte y el alma del difunto. En el friso conocido como «La diosa alada» (López Pardo, 2006: 127-133) el pájaro presenta una cola esbelta y curvada con tres plumas en arco tan grandes como todo el cuerpo del ave, en el que aparece dibujada el ala. La curvatura del plumaje de cola y su propia envergadura permiten asegurar que se trata de un gallo, a pesar de que a la figura del animal le faltan la cabeza y el extremo de las patas. Sin embargo, la forma del cuerpo, la cola del ave y el arranque de los muslos no permite confundirla ni con una paloma ni con un ave rapaz (fig. 5). El ave se posa sobre el ala superior derecha de la diosa representada en el friso. Aquí Astarté se encuentra sentada en su *diphros* en medio de un espacio vegetal, acaba de desplegar sus alas y el alma en forma de gallo ha llegado y se ha colocado sobre su extremo derecho para iniciar el vuelo hacia el Más Allá apoyado sobre el inusual complejo formado de tres pares de alones (López Pardo, 2006: 130). La multiplicación hasta seis de las alas de la deidad en Pozo Moro no fue más que una forma de resaltar figuradamente el carácter astral de la diosa Astarté, que tan claramente se aprecia a través de sus epítetos más usuales, *Ourania*, *Astroarché*, *Astronoe*, *Dea Caelestis*, *Asteria*, etc, y que pudo estar íntimamente unido al traslado de las almas al Más Allá.

Un tiempo después de la construcción del monumento de Pozo Moro, en la necrópolis ibérica de Cerro Gil (Iniesta, Cuenca) se representa una escena con muchas semejanzas en un mosaico hecho con guijarros de colores colocado sobre la primera plataforma del mayor túmulo del recinto. La imagen central es la de una figura femenina con peinado de estilo hathórico sentada, al parecer, sobre una banqueta de tijeras. Tiene los brazos extendidos y levantados sobre unas alas compuestas de dos registros y con las manos sujeta sendas flores de loto. Sobre los brazos aparecen dos pájaros, cuyas colas son además muy largas, por lo que también los deberíamos considerar como representaciones de gallos. Hasta aquí las semejanzas con la diosa de Pozo Moro son muy marcadas y pensamos incluso que el significado de la escena es el mismo, una alusión al transporte del alma por la divinidad astral, y por ese motivo aparece representada en la plataforma de una tumba colectiva de la necrópolis, lo cual nos aseguraría la permanencia de esta visión durante largo tiempo en la región.

Creemos que el alma es imaginada a veces como el gallo, como el que vemos representado seguramente en el *askos* zoomorfo en la necrópolis rural de Can Berri den Sargent, del municipio de Sant Joseph en Ibiza, el cual lleva el nombre del difunto pintado. Igual significado tendrían los gallos que aparecen en el vértice de los monumentos pintados en los *hauanets* tunecinos, en las estelas de Cartago y otras ciudades norteafricanas y en el friso de «La diosa alada» de Pozo Moro, por ser un ave de marcado simbolismo solar que despierta a los dioses al alba y reclama así su atención. Es una concepción que debe mucho

a la escatología egipcia que veía en el *benu*, la garza real, el pájaro que encarnaba el *ba* en el momento de su partida al Más Allá, un ave identificada como Fénix, el ave solar (Bonnet 1971: 595-596). También en la tradición bíblica se conecta la acción salvífica con los primeros rayos del astro solar. En *Salmos* 139. 9-10, el alma se desplazarán en las alas de la aurora hacia el ocaso, hacia los confines del mar. La razón de tal interés por el alba es que al amanecer, al despuntar el sol, es cuando se conceden «las larguezas divinas», es el mejor momento para que el alma solicite la resurrección, por la predisposición favorable de los dioses. Yahweh es cuando escucha la voz del fiel (*Salmos* 5. 4), es el momento en el que las almas son más fácilmente aceptadas (*Salmos* 57. 4 y 8). El amanecer es el instante en que la persona recibe más facilidades para obtener una Nueva Vida. También quizás por el símil que se establece entre el despertar y la resurrección, correlato que se aprecia bien en otros pasajes.

DISCUSIÓN

Una vez revisados los ejemplos que creemos más representativos para analizar la presencia y significado del gallo en el imaginario fenicio y sus repercusiones en el denominado ambiente orientalizante de la península Ibérica, debemos preguntarnos acerca de la razón de su presencia en una necrópolis mallorquina, una vez que también hemos constatado que estas aves domésticas no tuvieron incidencia alguna en la dieta aborigen, como tampoco su imagen fue incorporada a la iconografía religiosa. Por lo tanto, la excepcional presencia de dos gallos en un mismo contexto funerario inconfundiblemente indígena requiere una matizada reflexión adicional.

¿Qué miembro de una comunidad afincada en los valles de la cordillera de Tramontana conocía tan al detalle el significado simbólico del gallo, como para hacerse enterrar con dos imágenes del ave cooperadora del traslado de las ánimas al Más Allá? La posibilidad de que se tratase de un aborigen con un alto grado de aculturación, efectivamente, no puede descartarse, pues al menos desde el siglo V aC muchos varones en edad de luchar salen de la isla como mercenarios y conviven con otros combatientes, entre los que podemos señalar a íberos (p.e. Diodoro, XI, 20-22) y norteafricanos (p.e. Diodoro, XIX, 106, 2). Nada de extraño tendría que, al regreso, alguien volviese con conocimiento suficiente sobre estas creencias. Sin embargo, estamos ante un caso único en la estatuaría aborigen y parece lógico pensar que otros mercenarios habrían podido igualmente conocer e incorporar a sus prácticas funerarias las mismas creencias, lo que habría provocado que en alguna otra necrópolis apareciese igualmente reflejado algún indicador de esta creencia.

Desde el siglo IV aC, con la aparición de factorías púnicas en la costa de Mallorca, como Na Guardis y su base auxiliar de la playa de Es Trenc (Guerrero 1997), así como la explotación de las salinas colindantes, se abre un panorama histórico caracterizado por la colonización plena de la isla por parte de Ebusus. Esta situación, a la que vendría a sumarse la gestión de las levas de mercenarios, la cual necesitó de la presencia de «emisarios» cartagineses⁸ (Diodoro, XIII, 80, 2), haría muy verosímil el asentamiento en la isla, de manera más o menos permanente, de algunos personajes foráneos venidos de Ebusus, e

⁸ «de común acuerdo enviaron a algunos individuos que gozaban de una alta consideración entre los cartagineses con una gran cantidad de dinero, unos a Iberia y otros a las islas Baleares, encargándoles que reclutasen a la mayor cantidad posible de mercenarios»

incluso de Cartago u otras ciudades cartaginesas de la península Ibérica o del Norte de África, como ya hemos propuesto en otras ocasiones (Guerrero 2004). Nada de particular tendría tampoco que, a su muerte, un foráneo de origen púnico se haga acompañar a su última morada con los símbolos de garantía para que su ánima corra la misma suerte como si su defunción hubiese tenido lugar en el seno de su comunidad de origen. Ninguno de los elementos simbólicos del mundo funerario aborigen se lo aseguraba, ni siquiera la paloma en actitud de levantar el vuelo, pues ésta no canta a la aurora, como el gallo, momento propicio⁹ en el que los dioses son más benévolos con las ánimas (López Pardo 2006, 207) que deben ascender al banquete celestial.

Desde hace un tiempo la arqueología mallorquina viene proporcionando indicios cada vez más fiables de la incidencia fenicia mucho antes de la fundación de las factorías costeras, a lo largo de un periodo que hemos venido denominando convencionalmente pre-colonial, para describir los intercambios característicos de naturaleza «aristocrática» (Guerrero y Calvo 2003; Guerrero 2004). Es precisamente en este modelo de relación cuando es más frecuente que entre en juego la donación o intercambio de mujeres, como un acto social destinado a sellar pactos entre los colonos y las aristocracias o jefes indígenas. Algunas fuentes son muy explícitas al respecto y uno de los ejemplos más claros lo tenemos en el casamiento del jefe de la expedición focea (Justino XLIII, 3, 4-13) en el momento de la fundación de Massalia con la hija del régulo, facilitando de esta manera el asentamiento con una donación de tierras a los colonos (Domínguez Monedero 1991). O también el caso del mercader corintio Demarato que se casó con una princesa etrusca de Tarquinia (Plinio XXXV, 152-153), madre de uno de los reyes de Roma.

Otro buen ejemplo de la presencia de colonos asentados en contextos aborígenes nos lo brinda el asentamiento nurágico de Sant'Imbenia (Bafico et al. 1995), donde parece que actuaron fenicios y griegos de común acuerdo en las fases tempranas de la colonización dado el carácter empórico (Domínguez Monedero 2003) del yacimiento. Los ejemplos se multiplican y no sería necesario irse muy lejos de nuestro entorno geográfico para encontrar casos bastante bien documentados de mestizajes o de personajes fenicios integrados en comunidades aborígenes; probablemente uno de los mejor conocidos lo tengamos en la Peña Negra de Crevillente (González Prats 1983), donde artesanos fenicios vivieron conjuntamente con indígenas firmando (González Prats 1986, fig. 6) cerámicas de producción local.

Esta es otra vía por la que algunas creencias, ajenas por completo al universo mítico de los aborígenes, pudieron introducirse y permanecer arraigadas en algunas personas sin que definitivamente tuviesen una aceptación general entre el resto de los componentes del grupo social. No es fácil rastrear la presencia de gentes foráneas totalmente integradas en las comunidades aborígenes en el registro arqueológico. La presencia de estos gallos en una necrópolis indígena puede constituir un indicio bastante sólido, aunque no es el único. Uno de los muros del lienzo amurallado del poblado de La Morisca en Santa Ponça (Guerrero 2004), pese a ser de inconfundible técnica arquitectónica local presenta características propias de los paramentos fenicios (Cf. Elayi 1980) que alternan pilares monolíticos insertos a tramos regulares. Parece razonable pensar que el constructor de este muro conocía por experiencia directa las técnicas de construcción fenicia o alguien le asesoró muy directamente.

⁹ *A punto está mi corazón, oh Dios. MI corazón está a punto; voy a cantar, a tañer, ¡gloria mía, despierta!, ¡despertad, arpa, cítara!, ¡a la aurora despertaré!* (Salmos, 57, 8).

Que esto ocurra en un asentamiento en el que los fenicios están presentes desde la fundación de Ibiza (Guerrero 2004; Guerrero *et al.* 2006 a), si no antes, resulta muy sugerente; pues en los momentos que se levanta dicho muro el mercenariado de honderos no se había producido aún y resulta muy difícil admitir que algún indígena en estas fechas hubiese conocido directamente estas técnicas arquitectónicas en Cerdeña o Cartago, y menos aún en Huelva, lugares donde tenemos los mejores ejemplos de estas prácticas constructivas.

Los datos más antiguos de presencia fenicia en la isla los tenemos, como hemos dicho, en el poblado de La Morisca, gracias a la presencia de una punta de flecha fenicia con arpón aparecida en un contexto sellado que pudo ser datado por radiocarbono¹⁰ en el intervalo 900-790 BC.

La temporalidad que transcurre entre c. 900 y 700 BC es la fase en la que debió de iniciarse la penetración de algunas creencias que no arraigaron en el mundo indígena, pero que pudieron ser conservadas en la íntima convicción de algunos personajes, totalmente integrados en la vida cotidiana aborígen, pero que no renunciaron a ellas en el momento supremo de rendir el ánimo a los dioses. El canto de los gallos, en uno de los parajes más altos de Mallorca, debió de concitar al alba el favor de la divinidad para facilitar la ascensión de su ánimo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO SCHÖKEL L. (1968): *Salmos. Texto oficial litúrgico*, Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1978): Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro, *Trabajos de Prehistoria*, 35: 251-278.
- ALMAGRO-GORBEA, M., 1983, Colonizzazione e acculturazione nella penisola Iberica, en *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche* «Tai del Convengo di Cortona (1981)», Collection de l'École Française de Roma, 67, Pisa/Roma: 429-461.
- Assmann, J. (1995): *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London/ New York.
- BAFICO, S.; D'ORIANO, R.; LO SCHIAVO, F. (1995): Il villaggio nuragico di S. Imbenia ad Alghero (SS). Nota preliminare, en Ghaki, M. y Fantar, M. H. (coord.) *Actes du III^e Congrès International des Études Phéniciennes et Puniques*, Túnez, 87-98.
- BISI, A. M. (1966): Le influenze puniche sulla religione lybica. La Gorfa di Kef el Blida, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 37.
- BLANCO FREJEIRO, A. (1981): *El arte de la España Antigua*, Madrid.
- BONNET, H. (1971): *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin-New York.
- CINTAS, P.; Gobert, E. G. (1939): Les tombes puniques de Djebel Mlezza, *Revue Tunisienne*: 139-198.
- DEMARGNE, P. (1958): *Fouilles de Xanthos, tome I, Les piliers funéraires*, Paris.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. (1991): Los griegos de Occidente y sus diferentes modos de contacto con las poblaciones indígenas. II. El momento de fundación de la colonia, *Cuad. de Preh^a y Arq.*, Univ. Autónoma de Madrid, 18, 149-177.

¹⁰ KIA-19981: 2660 ±30 BP, a partir de un molar de *Bos taurus*.

- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. (2003): Fenicios y griegos en Occidente: Modelos de asentamiento e interacción, en Costa, B.; Fernández, J. H. (ed.): *Contactos en el extremo de la oikouméné. Los griegos en Occidente y sus relaciones con los fenicios*, «XVII Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica» (Eivissa, 2002), *Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera* 51, Eivissa, 19-59.
- ELAYI, J. (1980): Remarques sur un type de mur phénicien, *Rivista di Studi Fenici*, VIII, 2, 165-180.
- ENSEÑAT, C. (1981): *Las cuevas sepulcrales mallorquinas de la Edad del Hierro*, Excavaciones Arqueológicas en España, 118, Madrid.
- FANTAR, M. H. (1970): Eschatologie phénicienne-punique, Tunis.
- FERNÁNDEZ, J. H. (1992): *Excavaciones en la necrópolis del Puig des Molins (Eivissa). Las campañas de D. Carlos Román Ferrer 1921-1929*, (3 vols.), Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza 28-29, Eivissa.
- FERNÁNDEZ, J. H.; FUENTES, M. J. (1983): Una sepultura conteniendo un askos con inscripción púnica, *Aula Orientalis* 1, 179-192.
- FERNÁNDEZ, J. H.; PADRÓ J. (1982): *Escarabeos del Museo Arqueológico de Ibiza*, Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza, 7, Ibiza.
- GHAKI, M. (1999): *Les Haouanet de Sidi Mghamed Latrech*, Túnez.
- GONZÁLEZ PRATS, A. (1983): *Estudio arqueológico del poblamiento humano de la Sierra de Crevillente*, Alicante, Anejo I de la Revista Lucentum, Alicante.
- GONZÁLEZ PRATS, A. (1986): Las importaciones y la presencia fenicia en la Sierra de Crevillente, Alicante, en *Los Fenicios de la Península Ibérica*, vol. 2, Sabadell, 279-302.
- GUAL, J. M. (1993): *Figures de bronze a la Protohistòria de Mallorca*. Conselleria d'Educació i Cultura, Palma.
- GUERRERO, V. M. (1981): Los asentamientos humanos sobre los islotes costeros de Mallorca, *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 38, 192-231.
- GUERRERO, V. M. (1997): *Colonización púnica de Mallorca. La documentación arqueológica y el contexto histórico*. Ed. El Tall-U.I.B., Palma.
- GUERRERO, V. M. (2004) Colonos e indígenas en las Baleares prerromanas, en *Colonialismo e interacción cultural: El impacto fenicio púnico en las sociedades autóctonas de Occidente* (= XVIII Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica Eivissa, 2003), *Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera*, 54: 145-203.
- KRANDEL-BEN YOUNES, A. (2002): *La présence punique en pays numide*, Tunis
- NADAL, J. (1998): Informe sobre los restos faunísticos correspondientes al yacimiento de Son Real, en Hernández, J., *Son Real. Necrópolis talayótica de la edad del hierro. Estudio arqueológico y análisis social*, Arqueomediterrània, 3, Barcelona, vol. 2, 219-222.
- GUERRERO, V. M. (2005): Estudios arqueofaunísticos de una comunidad púnicoebsitana asentada en Mallorca. I. El contexto arqueohistórico, *Mayurqa* 30, 639-656.
- GUERRERO, V. M.; CALVO, M. (2003): Models of commercial exchange between the indigenous population and colonists in the Protohistory of the Balearic Islands, *Rivista di Studi Fenici*, 31 (1), 1-29.
- GUERRERO, V. M.; CALVO, M.; GORNÉS, S. (2006): *Mallorca y Menorca en la Edad del Hierro. La cultura talayótica y postalayótica*, (Historia de las Baleares, vol. 2), ed. Rey-Sol S.A., Palma.
- IBORRA, P. (2005): Estudios arqueofaunísticos de una comunidad púnicoebsitana asentada en Mallorca. II. La fauna doméstica y la caza, *Mayurqa* 30, 657-692.
- KRANDEL-BEN YOUNES, A. (2002): *La présence punique en pays numide*, Tunis.
- LASKOWSKA-KUSZTAL, E. (1984): *Deir el-Bahari III. Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari*, Varsovia.
- LEGLAY, M. (1966): *Saturne Africain. Histoire*, Paris.
- LONGERSTAY, M. (1993): Représentation de mausolées dans les haouanet de la Tunisie, *Antiquités Africaines*, 29: 17-51.

- LONGERSTAY, M. (1995): Les représentations picturales de mausolées dans les haouanet du nord-est de la Tunisie, *Actes du III Congrès International des Études Phéniciennes et Puniques*, Túnéz, 1991, vol. II, Túnéz : 210-219.
- LÓPEZ PARDO, F. (2006): *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizante a través del monumento de Pozo Moro*, Gerión Anejos, Serie de Monografías, X, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- PICARD, CH. (1935): *Manuel d'Archéologie grecque. La sculpture. I. Période archaïque*, Paris.
- PRADOS, F. (2005): La beatitud divina: Una ideología oriental clave para el desarrollo de la arquitectura monumental púnica, en Celestino, S.; Jiménez, J. (ed.) *El periodo Orientalizante* (= Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental), CSIC, Anejos de *Archivo Español de Arqueología* 35, 635-649.
- PRADOS MARTINEZ, F. (2005 a): *Aproximación al estudio de la arquitectura púnica a través del análisis arqueológico de los monumentos funerarios*. Tesis doctoral, UAM, Departamento de Prehistoria y Arqueología, Dir. M. Bendala Galán.
- TSCHUDI, J. (1955): *Picture rupestre dei Tassili degli Azger*, Florencia.
- UERPMANN, H. P. (1970): *Die Tierknochefunde aus der talayot-Siedlung von S'illot*, Institut für Palaeoanatomie, München.
- VALERO TÉVAR, M. A. (2005): El mosaico de Cerro Gil, Iniesta, Cuenca, en Celestino Pérez, S., Jiménez Ávila, J. (eds.), *El Periodo Orientalizante, Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental, Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 35, Mérida, vol. I: 619- 634.
- VENY, C. (1947): La necrópolis de la cueva «Cometa dels Morts», cerca de Lluch en Mallorca, *Archivo Español de Arqueología*, XX, n. 66, 46-59.
- VENY, C. (1953): Escorca (Mallorca). Cometa dels Morts, *Noticuario Arqueológico Hispano*, II, cuad. 1-3, Madrid, 41-56.
- VENY, C. (1981): El complejo funerario de una galería subterránea de la Cometa dels Morts. LLuc, Escorca (Mallorca), *Trabajos de Prehistoria*, 38, 257-276.
- WAGNER, C. G. (2001): *La religión fenicia*, Madrid.
- WOYSCH-MÉAUTIS, D. (1982): *La représentation des animaux et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs : de l'époque archaïque à la fin du IVe siècle av. J.-C.*, Lausanne.

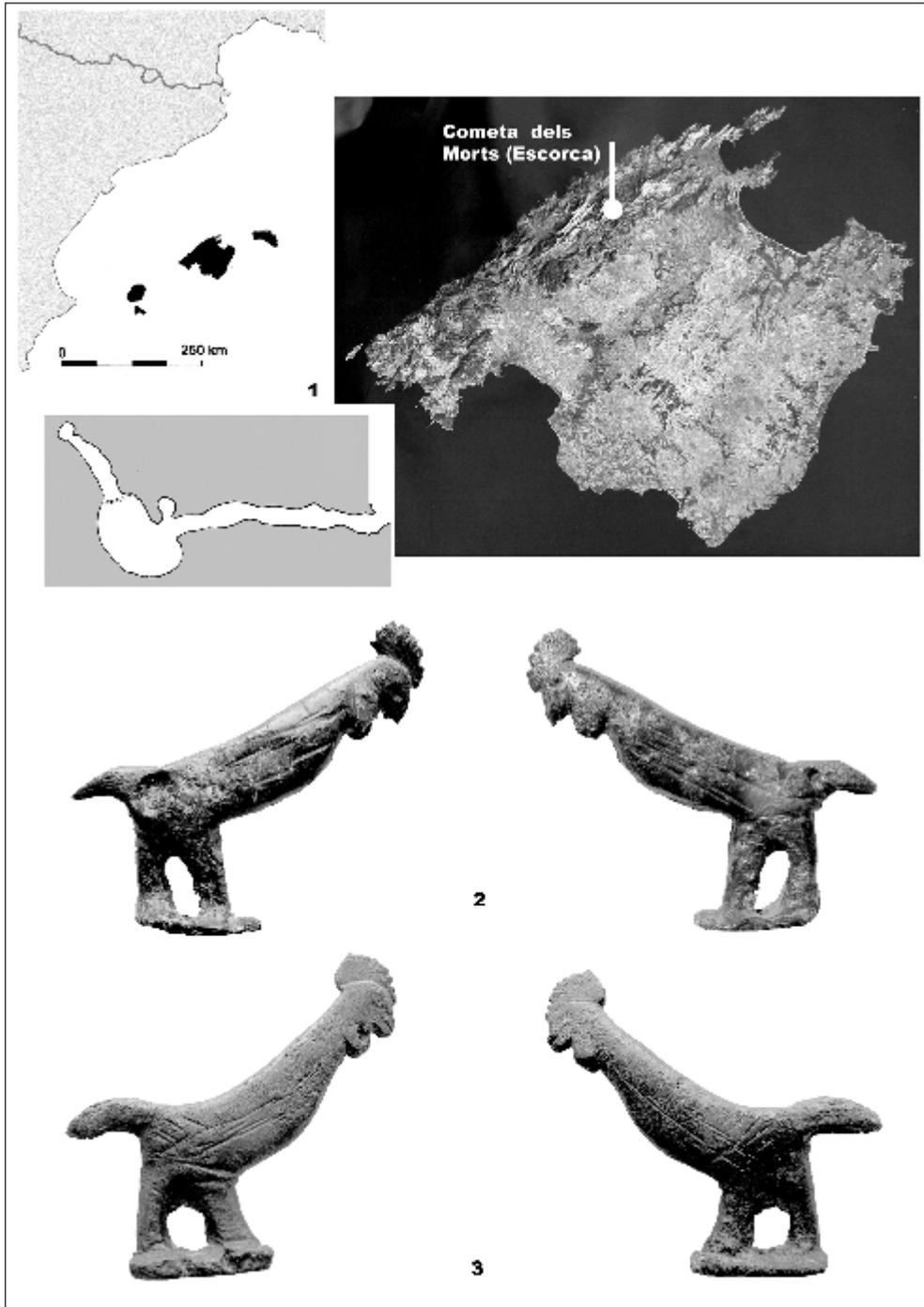


Fig. 1: Localización y planta de la gruta Cometa dels Morts (1); Gallo n° 1 (2); Gallo n° 2 (3).

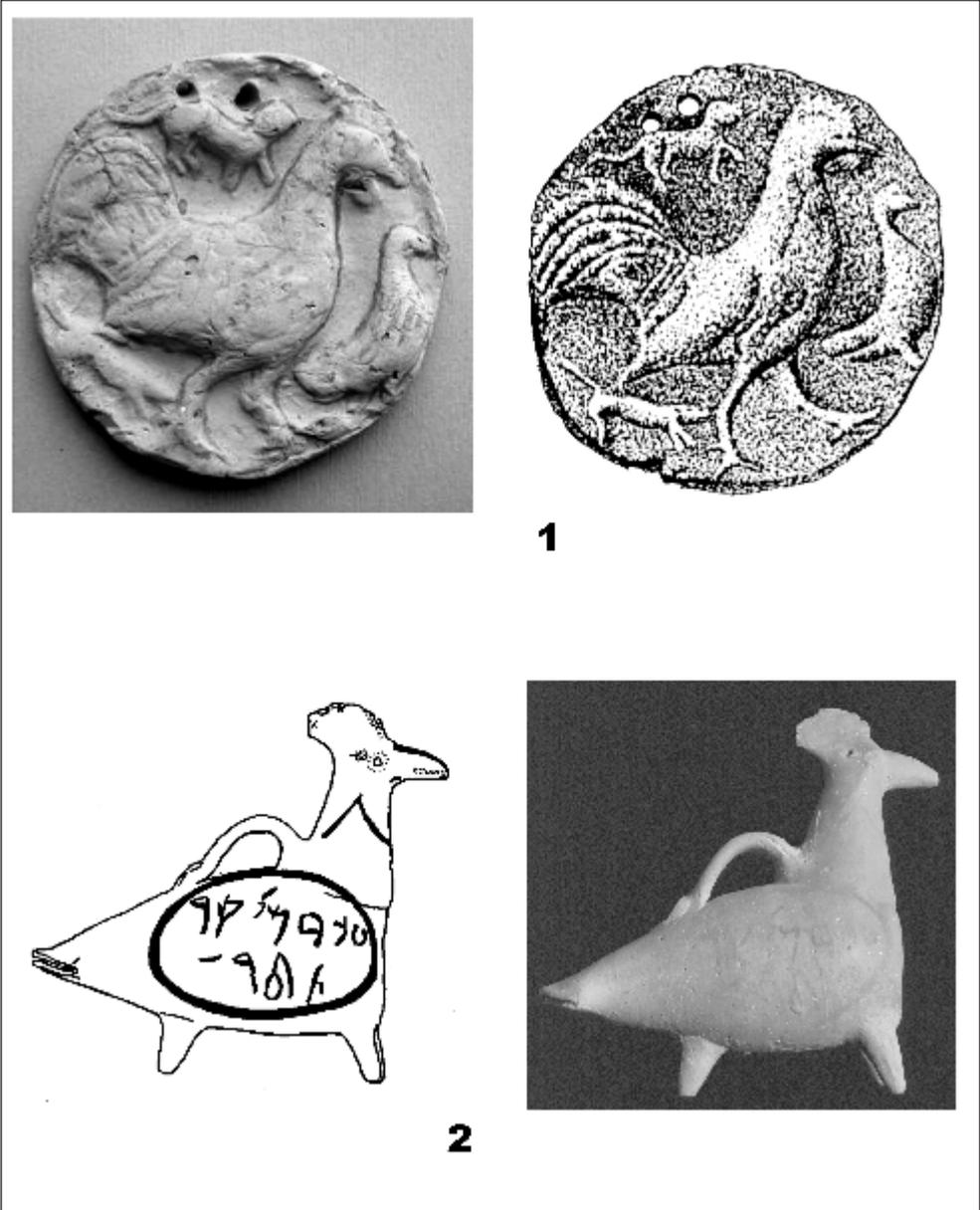


Fig. 2: Medallón de terracota del Puig des Molins (1), según J. Fernández; Askos zoomorfo de la necrópolis rural Can Berri den Sargent (2), según J. Fernández y M^a. J. Fuentes.

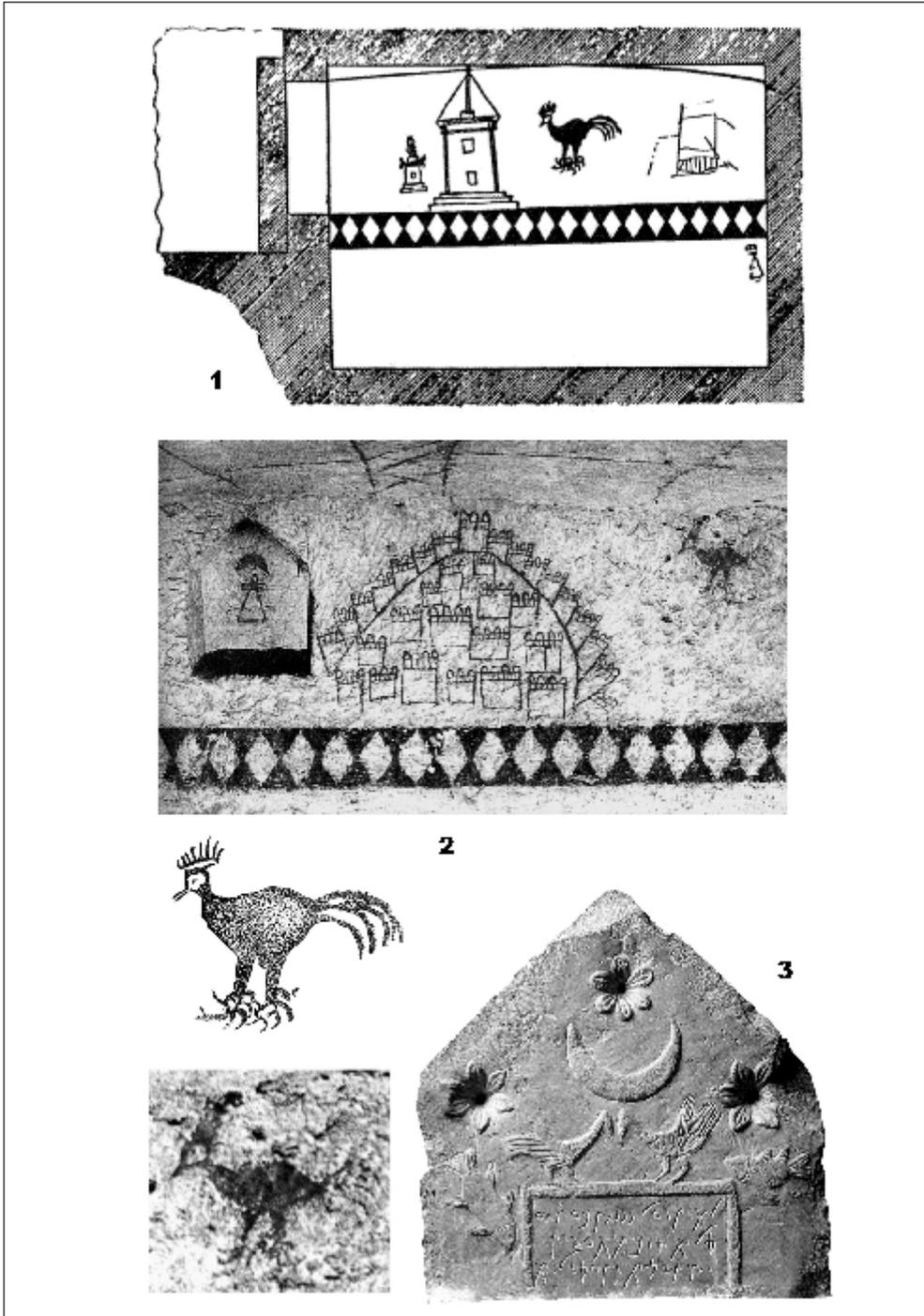


Fig. 3: Pinturas del hipogeo nº 8 de Yébel Melezza (1-2), según Cintas y Gubert. Estela funeraria púnica de Mactar (3), Museo del Bardo, Túnez.

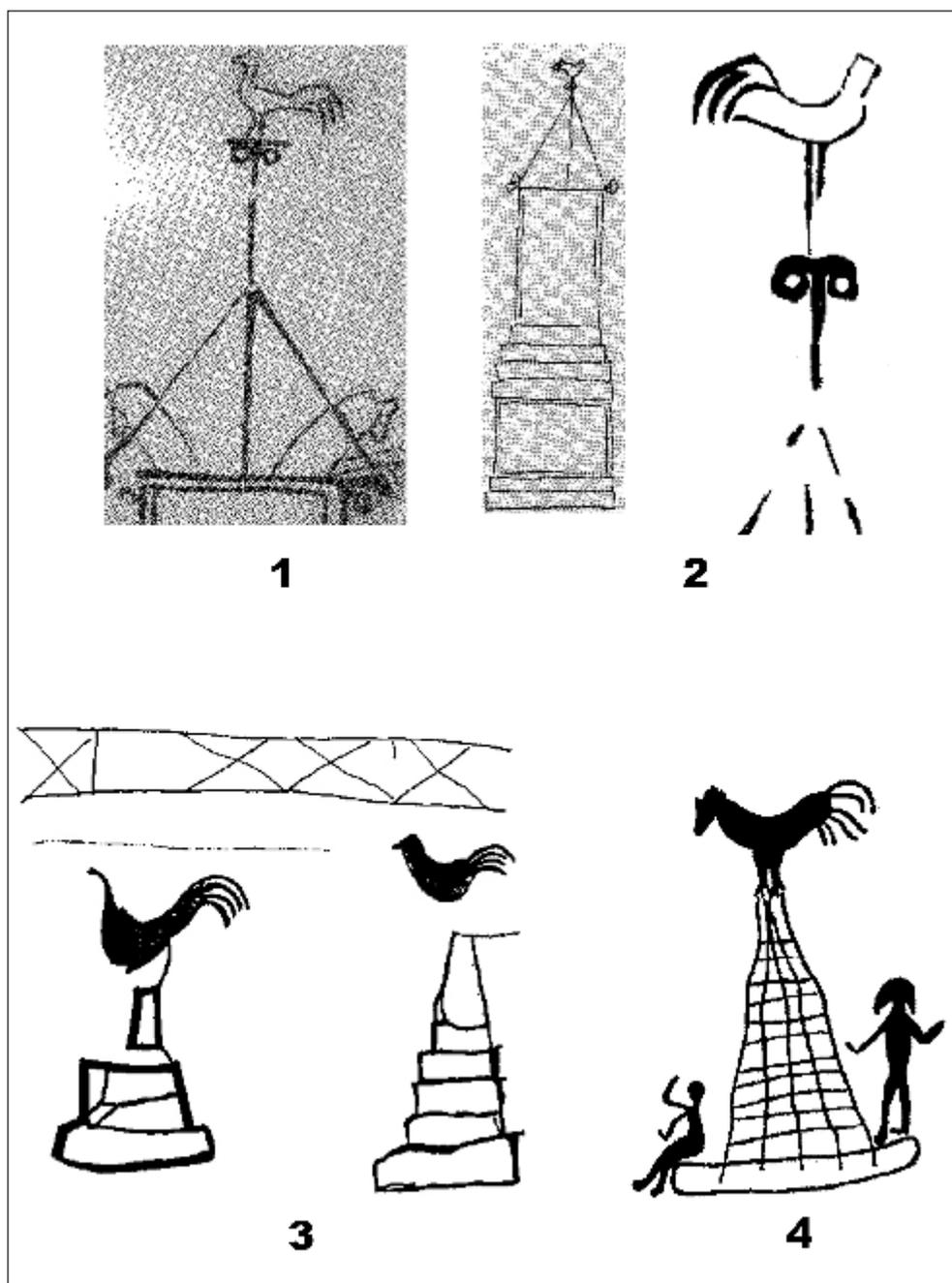


Fig. 4: Pintura en el *hanout* H2/84 de la necrópolis de Yébel Zabouj (1); pintura en *hanout* nº 26 de Yébel Behelil (2), según Longerstay; pintura en cámara nº 10 de la necrópolis de Sidi Mohamed Latrech (3); pintura rupestre del Tassili (4), según Prados.

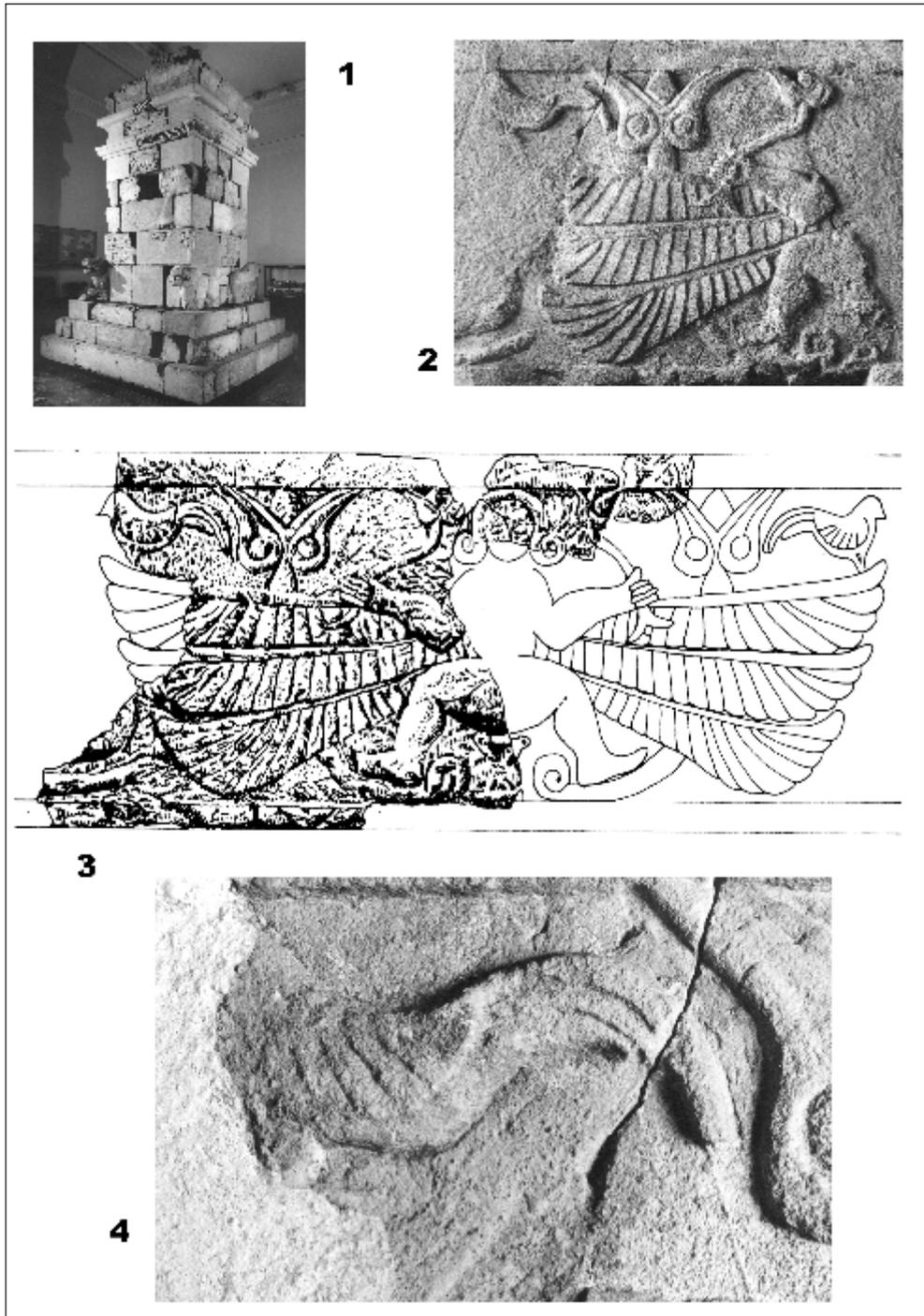


Fig. 5: Gallo posado sobre las alas de la diosa en el monumento de Pozo Moro, según López Pardo.