

Los cernos figurados con cabeza de Core. Nuevas propuestas en torno a su denominación, función y origen.

Estudiamos unas terracotas con cabeza femenina, tradicionalmente consideradas quemaperfumes con cabeza de Deméter/Tanit. Tras observar su utilización como figuras en los altares domésticos, ajuares funerarios y ofrendas votivas en santuarios, postulamos su origen cartaginés y su carácter original de contenedores de las primicias en los rituales agrarios. La diosa representada debe ser Core pero en sincretismo con otras divinidades.

On étudie des terrecuites avec une tête féminine, traditionnellement considérées brûleparfums avec tête de Demeter/Tanit. Après avoir considéré son utilisation dans les autels domestiques, matériel funéraire et offrandes votives dans les sanctuaires, on propose son origine carthaginoise et sa destination pour contenir les primices dans les rituels agraires. La déesse représentée doit être Koré mais en sincretisme avec des autres divinités.

*“Protegerme lares de mis padres. Vosotros también me habeis alimentado, cuando, pequeño, yo corría a vuestros pies. Y no os sonrojábais por estar tallados en un viejo madero, así habitabais en la antigua casa de mi abuelo. Se observaba mejor su fé cuando, objeto de un culto humilde, el dios de madera tronaba desde su estrecha repisa. Se le apaciguaba ofreciéndole un racimo de uva, ciñendo con una guirnalda de espigas su cabellera sagrada...” Tibulo, I, X, 15-23. (31-30 a. C.).
Poema elegíaco traducido como prosa.*

La restitución de las creencias y costumbres religiosas de la Antigüedad Clásica a partir de las evidencias arqueológicas es siempre un tema sometido a debate. En esta ocasión queremos participar en la discusión sobre unos objetos denominados tradicionalmente *thymiateria* o pebeteros con cabeza de Deméter, matizando su interpretación, denominación y función¹.

A partir de la recopilación y tipología realizada

por A.M. Muñoz en 1963 para la Península Ibérica, otros autores han continuado refiriéndose a estas piezas a partir de la definición de “quemaperfumes votivos” dada por el padre Delattre (1923; 1924) para los ejemplares descubiertos en 1923 en una *favissa* de Cartago. La hipótesis de los *thymiateria*, apoyada en la evidencia cartaginesa, parece anclada sólidamente en el pensamiento colectivo. En trabajos recientes, las piezas siguen siendo definidas como tales sin mayor comentario o contrastación². En diversos trabajos recientes, M. J. Pena (1989; 1991) ha retomado el tema señalado como los ejemplares occidentales no presentan señales de fuego en su cazoleta superior y por tanto no pudieron servir como quemadores. Sin embargo, como no se propone una función alternativa, nuestra aportación va a intentar responder a este dilema.

Recordaremos que estamos hablando de unas piezas de terracota en forma de cabeza femenina coronada por un cálato, cuya dispersión se extiende desde



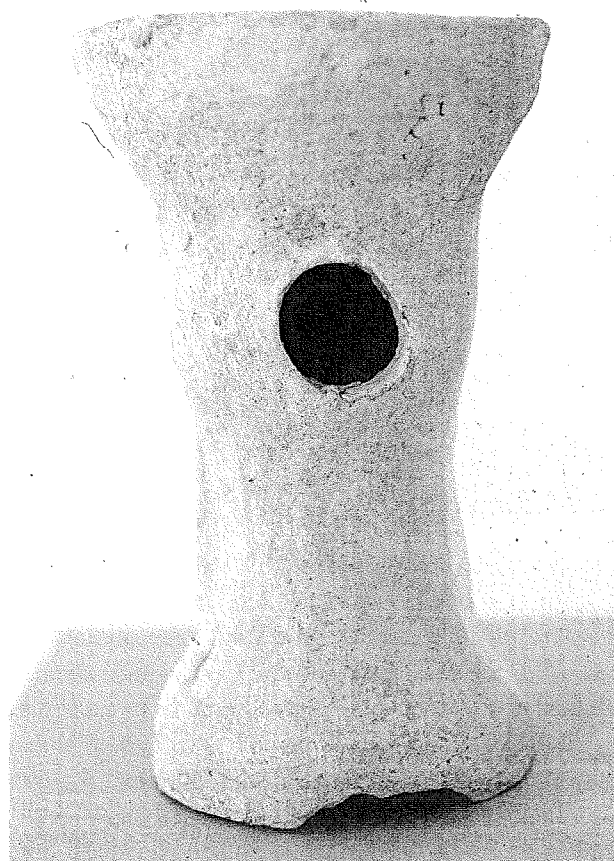
Figs. 1.- a, b. Ejemplar del depósito de Camarles (Museo de Reus). Tipo A de Muñoz. (Fotos autor).

Cartago a la Sicilia púnica, Cerdeña y todo el levante ibérico, desde Enserune a la costa malagueña, incluyendo *Emporion*, *Aiboshim* y *Varia*, con cronologías desde el siglo IV al II a.C. Son piezas plásticas, huecas, hechas con doble molde, de tamaños variables entre los 10 y los 40 cms. y originariamente policromadas. Representan un rostro femenino, velado y coronado por un cálato adornado de forma abundante con espigas, frutos, hojas, flores, cintas o racimos que cubren igualmente el cabello y las sienes. Portan pendientes y un *himation* o manto cogido en el cuello por un broche central circular. La parte superior del cálato forma una pequeña cazoleta cerrada o bien perforada por uno o varios agujeros (habitualmente cinco). La mitad trasera de las piezas carece de decoración y en ella aparece un orificio de ventilación, habitual en toda la coroplastia hueca, cuya función era impedir

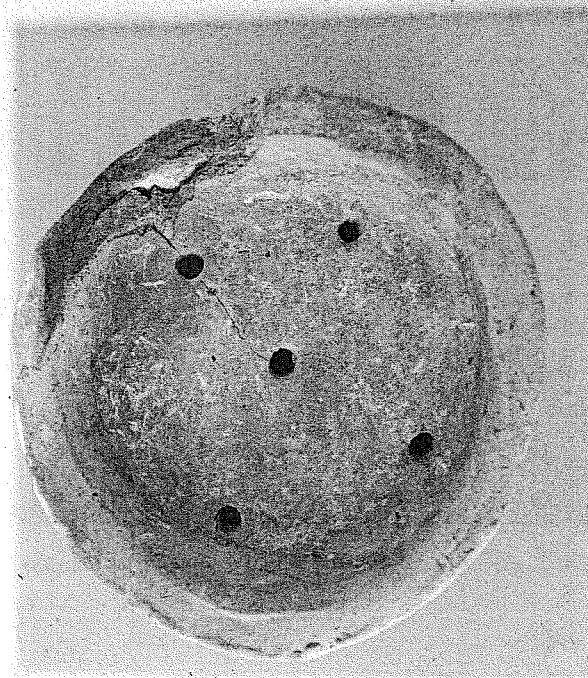
que las piezas explotasen en el horno durante la cocción por acumulación de gases en su interior³. En su parte inferior las piezas pueden ir abiertas o cerradas.

Aunque la gran mayoría de las piezas responden a diferentes variantes de este modelo femenino, hemos de señalar que se conocen también piezas análogas en la necrópolis de Sta. Mónica de Cartago (Cintas 1976-II, pl. LXII-2, Cherif 1991, 734) y Tharros (*Fenici* 1988, catal.núm. 564) con representación de cabeza de Heracles/Melquart con leonté.

La tipología estilística es muy variada, desde piezas muy cuidadas, con un tratamiento helenístico "clásico" en la talla y la policromía, hasta obras esquemáticas de talleres locales con arcillas poco depuradas y rostros apenas esbozados. Muñoz distinguiría seis tipos (A-F) que en realidad pueden multiplicarse si se analizan de forma detallada las diferen-



Figs. 1.- c, d. Ejemplar del depósito de Camarles (Museo de Reus). Tipo A de Muñoz. (Fotos autor).



tes variantes. Por nuestra parte, retenemos como fundamentales los tipos A de Muñoz, correspondiente a una cuidada terracota de gusto helenístico y el tipo E, diferenciado por la presencia de cuatro apéndices en forma de aletas en aspa, característico de los ejemplares de la *favissa* de Cartago.

La identificación tradicional.

La presencia del cálato (*kálathos*) sobre la cabeza permitió reconocer inicialmente la imagen de una diosa, ya que se trata de un atributo propio de divinidades². Esta identificación se corroboró en el hallazgo de Cartago, un escondrijo de objetos votivos en el interior de una pequeña cisterna que incluía en primer lugar 50 bustos variados de Deméter/Core con sus

atributos característicos (cálato sobre la cabeza, antorcha y lechón en las manos, etc.) y, junto a ellos, 400 terracotas con cabeza femenina del tipo que estamos tratando (Delattre 1923, 362). Curiosamente el depósito proporcionó tan solo dos tapaderas perforadas (Delattre 1923, 354), complemento imprescindible de los quemadores para favorecer la cremación y dispersión de los vapores, ante lo cual hemos de pensar en un tipo especial de quemadores abiertos o bien que el traslado de las piezas al depósito (ocultación o limpieza) implicó la desaparición de sus tapaderas.

La identificación como quemaperfumes ha continuado por los hallazgos del santuario del nurage Lugherras (Regoli 1991), en Cerdeña, pero ahora con un nuevo matiz. Se trata de un nurage abandonado a fines del siglo VI a.C. convertido en santuario en el siglo IV a.C., frecuentado de forma intensiva hasta el siglo I a.C. y visitado hasta época romana avanzada. El depósito votivo proporcionó aquí, además de lucernas y monedas, un total de 731 terracotas de cabeza femenina. De éstas, tan solo una decena presentaban restos de cremación en la cazoleta del cálato y se trata precisamente de ejemplares que presentan la cazoleta sin agujerear, frente a las perforaciones habituales en el resto del depósito, sin restos de cremación (Regoli 1991, 82).

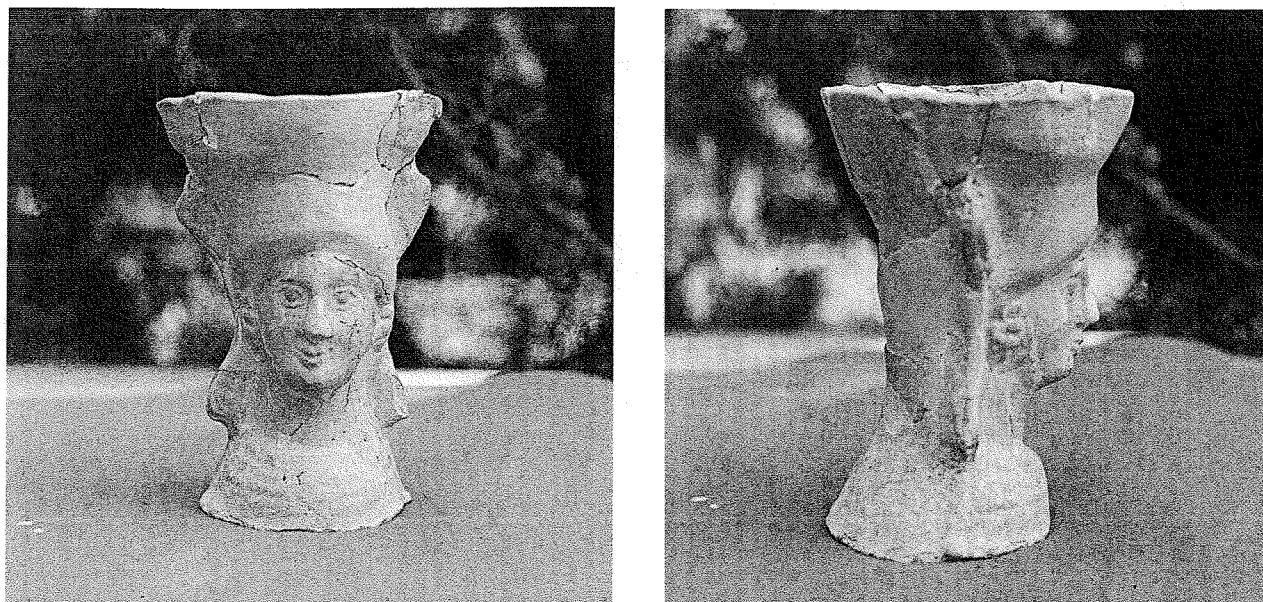


Fig. 2.- Ejemplar de Mas Castellà de Pontós (Girona) con apéndices laterales en forma de aspa. Tipo E de Muñoz. (Foto autor).

En Cartago la situación parece diversa. Z. Cherif, que ha realizado una reciente tipología de los ejemplares cartagineses señala en la práctica totalidad de los mismos las evidencias de la cremación, relacionándolos con los rituales semitas de cremación de esencias (Cherif 1991, 737 y nota 13).

Los ejemplares occidentales, como ya remarcará la propia Muñoz, acostumbran a tener la cazoleta superior agujereada, lo cual es poco comprensible para su uso como quemador y además no presentan restos de cremación. Es cierto sin embargo que las cazoletas de los ejemplares cartagineses originarios de la hipótesis, todavía con restos de combustión en las mismas, poseen también un único agujero central o incluso los cinco habituales (Cherif 1991, 737), pero este hecho no tiene ninguna función lógica en una cazoleta de cremación.

Cherif señala igualmente en los ejemplares cartagineses el hallazgo de restos de carbón y resinas en el interior de las piezas⁵. Si de esta afirmación interpretamos que la cremación podía efectuarse en el interior de las piezas con vapores que escapaban por los orificios de la cazoleta superior nos enfrentamos a una opción incomprensible desde el punto de vista técnico. Las características de un thymiaterion corresponden a una cazoleta donde se sitúan las brasas y el pro-

ducto odorífero con una cubierta perforada móvil que prolonga la cremación, protege el entorno del chispeo de las brasas y favorece la difusión de los vapores (cf. DA, s.v. turibulum). La cazoleta de cremación debe ser fácilmente alimentada y limpiada, lo cual resulta casi imposible si la cremación se efectuaba en el interior de estas cabezas. Por otra parte, la complejidad de la carga a través del orificio de ventilación o el hecho de que existan piezas sin suelo inferior nos llevan a desestimar esta posibilidad.

Ahora bien, si las cenizas caían al interior de la pieza desde la cazoleta superior a través de sus agujeros no podemos entender porqué los artesanos cartagineses complicaron de una forma gratuita el diseño de un quemaperfumes. A pesar de la evidencia cartaginesa, esta doble contradicción nos lleva a creer que la función original de estas piezas tuvo que ser otra diferente.

Hasta ahora, el análisis del papel de estas piezas en los contextos occidentales se ha centrado básicamente en los aspectos iconográficos y de vehiculización. García y Bellido (1948-II, 195-205) observando la dispersión de las piezas en ambientes culturales púnicos propondría su relación iconográfica con Deméter/Tanit, mientras que Muñoz (1963, 40-41) prefería atribuir las a Deméter recordando, en base a

los trabajos de Picard, que ambas diosas no podían confundirse. La discusión se ha ampliado tan solo a considerar estas piezas evidencias de un comercio griego (Pallares, Gracia, Munilla 1986) o púnico (Sanmartí 1991). En último lugar, los ya citados trabajos de Pena, proporcionan un análisis actualizado de su dispersión.

Creemos necesario volver a replantear esta cuestión desde el principio, repasando los contextos en que aparecen estas figuras y preguntándonos sobre su función, iconografía, origen y papel simbólico.

Contextos de aparición de las piezas.

Del análisis de los lugares en que aparecen estas piezas podemos concluir que se trata de elementos de culto que adoptan tres funciones básicas:

1. Estatuillas de culto doméstico.

Cuando estas piezas aparecen en el interior de hábitats (*Emporion*, Ullastret, Puig Castellar, El Amarejo, etc.) su destino funcional debía ser fundamentalmente representar a la divinidad en los altares domésticos. El tema ha sido planteado recientemente por Bonet, Mata y Guerin (1990), a partir de la identificación de diversas capillas domésticas en los pequeños *oppida* o factorías edetanos de Puntal dels Llops (deps. 1 y 14) y Castellet de Bernabé (dep. 2). En estos departamentos, junto a las cabezas femeninas aparecen también cabezas masculinas policromadas y los complementos necesarios del ritual: hogares/altares, microvasos, cerámicas de prestigio o importación, elementos de adorno, ponderales, etc.

La restitución de estas capillas ibéricas es siempre difícil dado el arrasamiento de las estructuras. Para representar su aspecto y el papel de estas cabezas de terracota como imágenes de culto podemos apoyarnos en algunos altares domésticos pompeyanos del siglo I d.C. El ejemplo más conocido es el altar familiar de los antepasados (*imagines maiorum*) situado en el peristilo de la casa del Menandro. Complemento del habitual larario situado en el atrio, este altar contenía en un amplio nicho la imagen juvenil de un lar junto a cuatro pequeñas y rústicas cabecitas de madera o cera. Un segundo ejemplo pompeyano procede de la Casa de los cuatro estilos (I,08,17), donde el larario del atrio, con la forma habitual de un nicho flanqueado por pinturas de lares y serpientes *agathodaimonides*, aparece también ocupado por dos rústicas figuritas y una cabecita sobre un altar (Castiglione, Vitale

1989, fig. 211). El poema de Tibulo que hemos citado como introducción ilustra de forma explícita la imagen de estos lararios domésticos.

De forma análoga podríamos imaginar en estas capillas ibéricas la presencia de un nicho o una simple repisa conteniendo una o varias figuras. El tratamiento de las terracotas, que carecen de decoración en su parte posterior, corresponde bien con esta posición junto a una pared.

2. Ofrendas funerarias.

Estas cabezas, solas o junto a figuritas femeninas drapeadas (denominadas tradicionalmente "Tanagra") acompañan al muerto como ofrenda funeraria en diversas necrópolis hispanas: Las Corts de *Emporion* (s. II a.C.), Burriac (s. III-II a.C.), Albufereta (s. IV-II a.C.), Cabecico del Tesoro (s. IV-II a.C.) o Cigarralejo (s. IV-III a.C.) (cf. dispersión en Pena

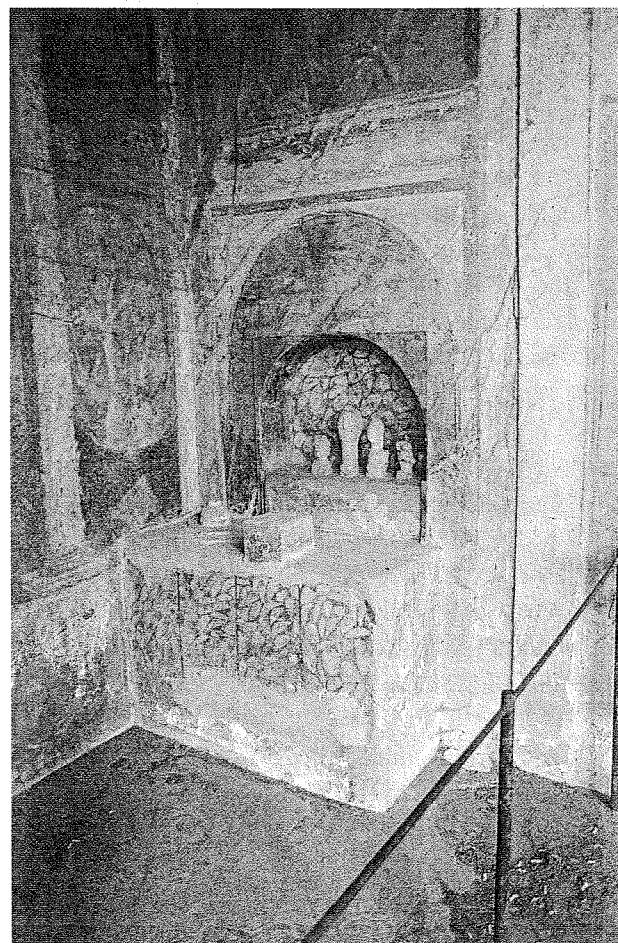


Fig. 3.— Pompeya. Altar de los antepasados de la Casa del Menandro (I, 10, 4). (Foto autor).

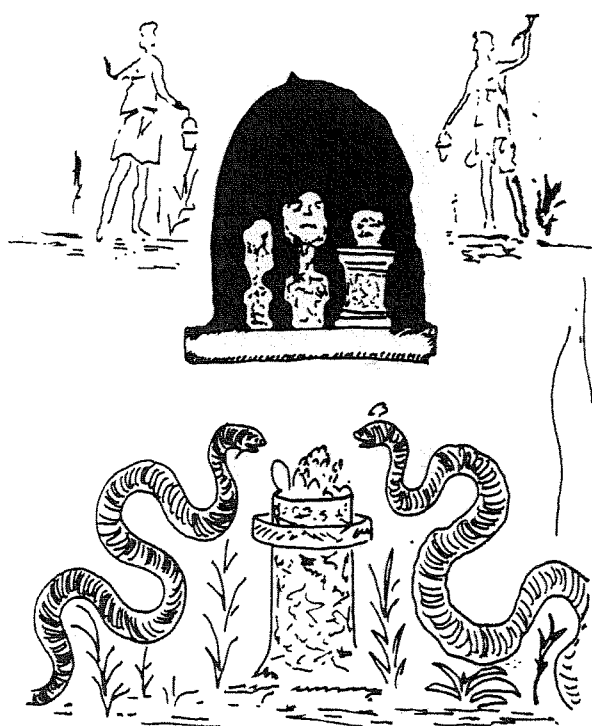


Fig. 4.- Pompeya. Casa de los cuatro estilos (I, 08, 17). Nicho situado en el atrio, a la vez larario y altar familiar de los antepasados. En el nicho se sitúan las *imágenes maiores* flanqueadas por pinturas de los lares y las serpientes *agathodaimonides*, representantes de los genios masculino y femenino de la casa. (Dibujo sobre foto de Castiglione y Vitale, 1989)

1989; 1991).

El papel funerario de las figuritas femeninas drapadas ya había sido evidenciado por los millares de ejemplares documentados en las necrópolis de Tanagra y Mirina, a fines del siglo pasado (Higgins 1967; 1986; *Terres Cuites* 1984). Un elemento ritual que recuerda la asociación de estas figuritas con el culto de Deméter y Core/Perséfone, especialmente con esta última en su papel de señora de los infiernos, tanto en tumbas como en depósitos votivos de santuarios.

Las terracotas procedentes de las necrópolis y santuarios urbanos de Morgantina (Bell 1981) y los materiales del *bothros* o depósito votivo subterráneo del templo de Deméter en Priene, hoy en el Museo de Berlín (Heilmeyer 1988, 190-191), resultan suficientemente explícitos de esta asociación. Igual ocurre, en Occidente, en la necrópolis emporitana de Las Corts donde aparecen indistintamente ambos tipos de terra-

cotas (Almagro 1953)⁶, y en el depósito del Bordisal de Camarles, en el delta del Ebro, de nuevo con cabezas y tanagras (Vilaseca 1953-54; Pallarés, Gracia, Munilla 1986).

3. Ofrendas votivas.

Por último, estas terracotas se documentan formando parte de depósitos votivos ofrendados en santuarios. A este caso corresponderían los ejemplares de la cueva/santuario de Es Cuiram en Ibiza (Aubet 1982), el pequeño santuario extraurbano de Kerba, en Cartago (Cintas 1949, 118), el citado santuario del Nurage Lugerras (Cerdeña) y los santuarios ibéricos de Guardamar (Abad 1992), La Encarnación (Ramallo 1992), La Luz⁷ y Mas Castellar de Pontós (Adroher, Pons, Ruiz de Arbulo 1993). Ocultaciones de piezas votivas fuera de uso serían las de la *favissa* de Cartago y los depósitos de Camarles (*supra*) y *Varia* (Almagro, M.J. 1983). Conocemos además otros ejemplares de origen impreciso en *Tharros* (Fenici 1988, catal. nums. 562 y ss), Selinunte o *Lilibaenum* (Bisi 1966; 1988)

La divinidad representada y la función de las piezas.

La discusión sobre la divinidad representada nunca ha examinado el problema a fondo. Si el hallazgo de Cartago asociaba estas terracotas con el culto a Deméter y Core, los ejemplares presentes en la gruta/santuario ibicenca de Es Cuiram, junto a dedicatorias votivas a Eshmun y Tanit, permitirían también relacionarlas con esta última diosa. Sin embargo, el mismo depósito de Es Cuiram proporcionó figuritas aladas de Tanit con una iconografía claramente diferenciada, sin que ambas diosas, como ya señalara Aubet (1982, 42-44), deban confundirse. La asociación de distintas divinidades en los santuarios helénicos y púnicos es un hecho bien conocido (recordemos tan solo las descripciones de Pausanias) sobre el cual no creemos necesario insistir.

Fuera del ámbito ibérico, estas terracotas aparecen fundamentalmente en el área púnica, en fechas ya avanzadas a partir del siglo IV a.C. (cf. Pena 1991). El hallazgo de Cartago, vinculándolas al culto de Deméter y Core resulta fundamental, ya que gracias a Diodoro conocemos los detalles de la introducción de este culto en la ciudad. La cita aparece en todos los trabajos sobre el tema pero nunca es citada textualmente, lo cual nos parece esencial para que los lectores puedan enfocar correctamente la cuestión.

* La introducción del culto a Deméter y Core en Cartago.

En los inicios del siglo IV, la guerra entre Cartago y Dionisio de Siracusa por el control total de Sicilia había cobrado tintes de terrible crueldad y fortuna desigual. A las conquistas y matanzas cartaginesas en Selinunte, Himera, Akragas, Gela y sitio de Siracusa entre el 409-405 a.C., seguiría en el 397 el asedio de Motya por los siracusanos y la matanza de su población. Al año siguiente, 396 a.C., un nuevo ejército cartaginés al mando de Himilcón ponía sitio a Siracusa. El ejército y la flota rodearon la ciudad, mientras Himilcón situaba su cuartel general en el templo de Zeus y sus tropas acampaban en torno a la ciudad (Diodoro XIV, 62). En la propia dinámica del asedio, Himilcón arrasó las tumbas de toda la zona (incluyendo el sepulcro monumental de Gelón y Demarete) para construir muros y parapetos. En una batida, saqueó igualmente el barrio suburbano de Akradina sin respetar los templos, atrayendo sobre sí la maldición de las diosas:

“Himilcón saqueó el suburbio de Akradina y también los templos de Deméter y Core. Por estas impiedades pronto sufriría un adecuado castigo” (Diod., XIV,62,5)...”Después que los cartagineses atacaran el suburbio y saquearan el templo de Deméter y Core una plaga se abatió sobre el ejército” (Diod.,XIV,70,4).

Ante la magnitud de la epidemia, Himilcón pactó con Dionisio la retirada de los cartagineses abandonando a su suerte a los mercenarios (Diod., XIV, 75). Sentaba así un gravísimo precedente que pondría en grave peligro la propia esencia del sistema bélico cartaginés. Pronto, el conocimiento del desastre motivaría el abandono de las alianzas y la revuelta entre los indígenas africanos mientras Cartago tomaba conciencia de la necesidad de promover medidas excepcionales:

“Los cartagineses, contra quienes luchaban claramente los dioses, se reunieron, en un principio en pequeños grupos, y, confundidos, imploraron a los dioses que pusiesen fin a su ira. Toda la ciudad quedó invadida por un terror supersticioso y cada hombre imaginaba para sí la esclavitud final de la ciudad. Ante tal situación, votaron por todos los medios aplacar a los dioses que habían ofendido. Ya que no habían incluido ni a Core ni a Deméter en sus ritos, designaron a sus ciudadanos más famosos como sacerdotes de las diosas, les consagraron estatuas de la forma más solemne y organizaron sus ritos de acuerdo con el ritual utilizado por los griegos.

Además, escogieron entre los griegos que vivían entre ellos a los de mayor prestigio y los asignaron al servicio de las diosas... (Diod., XIV, 77,4-5)⁸.

Del texto de Diodoro se desprende que no pudo existir confusión entre este culto organizado “a la griega” y otras manifestaciones púnicas como el culto a Tanit. Pese a los sincretismos entre ambas diosas insinuados en la ocupación púnica del santuario de la *Malophoros* en Selinunte (White 1967; Tusa 1971)⁹, en Cartago los cultos se diferencian claramente. Una lápida cartaginesa (CIS I, 5987) menciona explícitamente una “sacerdotisa de Core” (*hkhnt s Krw*). La naturaleza griega del culto se mantuvo intacta en época romana ya que las lápidas africanas de época imperial recuerdan todavía a las diosas como las *Cereres graecae* o las *frugum matres*, en su doble vertiente fecundadora y funeraria, representándolas con la habitual iconografía de antorchas, lechones, mieses y cistas con flores y frutos (Xella 1969; *DCPP*, s.v. Demeter et Core).

* La procesión de las primicias (*Kernophoria*) y los cernos.

Nada sabemos sobre el inicio de las ceremonias celebradas en Cartago exceptuando la mención de Diodoro indicando que los ritos se organizaron con griegos y de acuerdo con el ritual utilizado por los griegos. La cita, sin embargo, nos permite intuir el carácter de estos ritos ya que el culto a las “grandes diosas”, tal como se llevaba a cabo por todo el mundo helénico, no presupone necesariamente el carácter místico e iniciático que daría la fama a Eleusis, sino que preconizaba ante todo un ciclo anual de fecundidad agraria y humana que protegía las actividades de cosecha y siembra.

Recordemos que el origen de estas ceremonias se sitúa en el Atica, cuando Atenas instituyó en el siglo V a.C., tras una hambruna, la solemne procesión de la *Proerosia* a Eleusis y la ofrenda a las “grandes diosas” de las primicias de la recolección –en nombre de todos los griegos– con el fin de obtener “bellas y abundantes cosechas”. Esta procesión aparece mencionada en dos epígrafes con idéntico texto hallados en Eleusis y Atenas mencionando la entrega de las primicias de las cosechas a los sacerdotes de Eleusis con llamada de participación a las villas aliadas y no aliadas (Sokolowski 1969, núm. 5). El rito aparece disperso por todo el mundo helénico como patronazgo de los ritos agrarios de siembra y recolección que conocemos bien

en el Atica, con una serie de fiestas repartidas a lo largo del año: *Skirophoria*, *Thesmophoria*, *Chloia*, *Thalysia* y *Haloo*. Un ciclo sintetizado por el mito del rapto de Core por Hades y su descenso (*káthodos*) a los infiernos, seguido más tarde por su ascenso (*ánodos*) y reunión con su madre Deméter cuando la retirada de ésta última privara a los hombres de sus cosechas y al Olimpo de sacrificios (Nilsson 1906-reed.1957-; Deubner 1932). El ritual siciliano, descrito por Diodoro (V,4,4) consistía en dos fiestas anuales: un festival de la recolección en mayo en honor de Core y un festival de la nueva siembra en octubre en honor de Deméter equivalente a las *thesmophoria*.

La procesión de las primicias, celebrada en el Atica y en Sicilia, es mencionada por aquel gran antiuario del siglo III d.C. que fue Ateneo (*Deipnosophistae*) en dos citas relativas a la descripción de su vaso ritual característico, el *kernos*:

“KERNOS, vaso cerámico al que van unidos multitud de pequeños vasitos (*kotyliskoi*) que contendrían, según Polemón, miel, aceite, vino, leche, trigo, cebada, salvia, amapola, guisantes, lentejas, escanda, avena, lana y pasteles de frutos. El vaso se llevaba como se lleva el *liknon*¹⁰ y su portador probaba estas ofrendas, según recuerda Ammonios en su tercer libro “Sobre altares y sacrificios” (XI, 476F).

“Polemón en su tratado *Sobre el vellón de Zeus*, dice: “Después de esto, (el sacerdote) ejecuta el rito y prueba los contenidos de la cámara, distribuyéndolos entre los que le rodean cargando el *kernos* en lo alto. Este es un vaso cerámico que tiene diversas copas pequeñas (*kotyliskoi*) sujetas al mismo. En ellas hay salvia, amapola, trigo, cebada, guisantes, legumbres, *okra*, lentejas, judías, escanda, avena, un pastel de fruta, miel, aceite, vino, leche y lana sin cardar. Quien ha cargado con ello prueba estos contenidos como un *liknophoros*”. (XI, 478D).

A partir de obras de cronología ya avanzada como Polemón (ca. 220-160 a.C.) y Ammonios (I d.C.), Ateneo describe un vaso concreto, el *kernos*, utilizado en una procesión o danza denominada *kernophoria*, como él mismo aclara en otro párrafo de su obra (XIV, 629D).

La procesión aparece representada en un famoso *pinax* de figuras rojas (placa de terracota pintada) con forma de templete, ofrendado en Eleusis por una tal Niinion en la primera mitad del siglo IV a.C. Descubierto en 1895, este *pinax* constituye el principal testimonio artístico conocido no tan solo de la *kernophoria*, sino en general de los ritos introductorios a las

ceremonias eleusinas¹¹. En el frontón superior aparecería la joven dedicante y tres personajes más en una escena interpretada como la *pannychis* o sueño de la primera noche que seguía a la llegada de los *mystai* a Eleusis. Bajo el frontón, en la escena superior de la placa, Niinion se dirigiría en procesión hacia la diosa entronizada (Deméter) llevando sobre la cabeza el *kernos*. La precede una portadora de antorchas (Core?) y la seguirían un joven coronado, portador de jarro y rama y un adulto barbado. En la escena inferior, una nueva procesión compuesta por un joven portador de antorchas (Iacchos?), la dedicante portadora del *kernos* y un adulto barbado se dirigiría hacia la diosa entronizada (Deméter) portadora de cetro y pátera. La separan del grupo dos *bacchoi* cruzados y un semicírculo blanco de interpretación confusa (*omphalos*, altar o *pelanos*).

No insistiremos aquí en las diversas lecturas de estas escenas, que podemos considerar imágenes ceremoniales de los pequeños y grandes misterios correspondientes a la iniciación de Niinion (cf. Mylonas 1961, 213-221, siguiendo con matices la lectura propuesta por J.N. Svoronos en 1901), o bien una única escena representando la *kernophoria* (Pollitt 1979, 207, nota 11). Nos interesa simplemente remarcar la presencia de dos figuras portadoras de cernos sobre la cabeza, atados con cintas, provistos de tapaderas y adornados con espigas verticales. En el registro superior, el joven que sigue a la *kernophoros* tiene de el jarro en gesto de libación sobre el cerno.

Junto a las fuentes y las representaciones plásticas, la epigrafía ha guardado también testimonio de estas piezas. Un inventario del *Eleusinion* ateniense fechado en 407-6 a.C. menciona el depósito de cernos de oro (κερχνοι χρυσοι) (IG I-2, 313, línea 17; 314, línea 23). La relación sintáctica entre ambas denominaciones (*kernos* y *kerchnos*) ha dado origen a diversas opiniones a favor y en contra de su identidad (Frisk 1960, s.v. kernos). De cualquier forma, ambas designarían popularmente un vaso atípico de forma extraña (“a vessel with roughnesses”, Pollitt 1979, 206 y nota 7).

Desde fines del siglo XIX, los hallazgos arqueológicos en Eleusis y Atenas han proporcionado distintos tipos de vasos que pueden ser asimilados a estos cernos. Un estudio de J.J. Pollitt (1979) permite distinguir hasta cuatro tipos distintos, según presenten o no *kotyliskoi* y cómo sean éstos.

En su versión más simple el cerno aparece como un pequeño vaso bicónico, de labio exvasado, con pie



Fig. 5. - Pinax de Niinion (de Mylonas 1961, fig. 88).

cónico, asas laterales unidas por una carena y provisto de una tapadera. Este tipo "sencillo", sin vasitos aplicados (plain type), aparece sobre las cabezas de las figuras del *pinax* de Niinion y fue representado en monedas atenienses de los siglos IV-I a.C. Al mismo tiempo, es el vaso característico de los conjuntos votivos consagrados en torno al *Eleusinion* ateniense, en el ágora de la ciudad, durante el siglo IV a.C.¹²

Le siguen en complejidad y como ejemplares que responden fielmente a la descripción de Polemón piezas formadas por un conjunto de vasitos (*kotyliskoi*) situados sobre un soporte anular en torno a un vaso central de mayor tamaño. Los tres tipos de Pollitt (1979, 209 y ss.) se refieren a piezas en los que estos vasos, usualmente 8 o 9, son de un cierto tamaño (large-kotyliskos type), otros casos en que su tamaño es diminuto y su número aumenta, cubriendo los late-

rales de los vasos (small-kotyliskos type) y por último un tercer tipo en que han quedado reducidos a meras protuberancias (vestigial kotyliskos type).

A partir del hallazgo de numerosos cernos con vasitos en la tienda de un alfarero en la colina de Dermech, en Cartago, P. Cintas estudiaría en 1949 el tema de los cernos cartagineses, hasta entonces ignorados, poniéndolos en relación con el ritual griego. El depósito de Dermech evidenciaría que poco antes de su destrucción final, a mediados del siglo II a.C., Cartago celebraría todavía la *kernophoria*.

Junto a los cernos con vasitos, Cintas recordaría los pebeteros de la *favissa* excavada por Delattre considerando que se trataba de "objetos votivos representando cabezas llevando el cernos. Cada uno de los cernos que portan las cabezas de Cartago, en efecto, está provisto de dos alerones laterales como los de Grecia" (Cintas 1949, 116. La traducción es nuestra). En su *Céramique Punique*, publicada al año siguiente, Cintas (1950, 530 y ss, espec. 541) ampliaría el estudio de los cernos cerámicos y las cabezas votivas considerando que se trataba conjuntamente de las piezas destinadas al ritual de las grandes diosas. Los primeros como vasos utilizados en la procesión y las segundas como ofrendas votivas individuales de los fieles participantes. Posteriormente, en el *Manuel d'Archéologie Punique*, Cintas (1976, II, 367-368) ampliaría la denominación de cernos también para las piezas con cabezas femenina y de Heracles.

Algunas afirmaciones de Cintas pueden ser matizadas, pero su análisis general nos parece sumamente



Fig. 6. - Moneda de bronce ateniense de los siglos III-II a.C. representando un cerno simple con tapadera y espigas en las asas laterales (dibujo sobre foto de *Gods and Heroes in the Athenian agora*, EAA, pict. book, num. 19, Princeton, 1980, fig. 10).

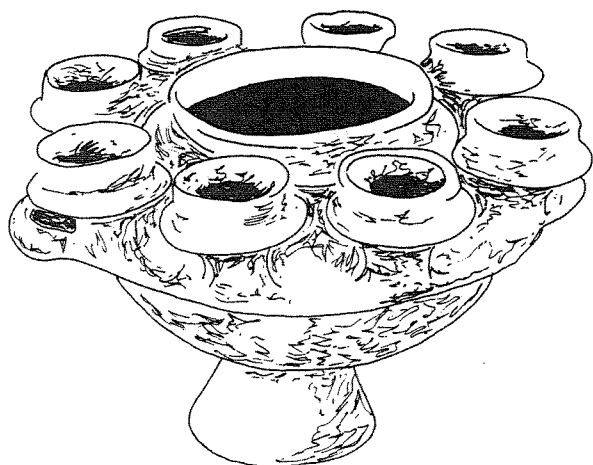


Fig. 7.— Cerno votivo de Eleusis (dibujo sobre foto de Pollit 1979, pl. 65 b.)

útil¹³. En su afán por demostrar que estas terracotas representaban a la sacerdotisa llevando el cerno, Cintas asimiló la imagen a las representaciones escultóricas de Deméter llevando el mismo objeto sobre la cabeza, convertida para él en una Deméter *kernophoros*. En realidad, sabemos que debe tratarse del cálato, símbolo de la abundancia, ya que no vemos sentido en que el Serapis de Briaxis portador de idéntico envase pueda también ser considerado *kernophoros*.

Propuesta de función y denominación.

Estas terracotas con cabeza femenina surgen en la Cartago del siglo IV a.C. como la ofrenda votiva habitual del nuevo culto a Deméter y Core, sin que exista, como veremos más adelante, una relación directa con las ofrendas plásticas habituales a ambas diosas en el ámbito helénico, centradas en los bustos, *protomai* (placas de terracota que representan únicamente la mitad anterior de la cabeza) y las figuritas de cuerpo entero. Su forma cilíndrica, claramente diferenciada de los bustos y *protomai*, los agujeros de la cazoleta superior y su utilización ocasional como quemadores de incienso son las únicas evidencias disponibles para proponer su uso específico.

Ahora bien, ¿que sentido podía tener esta ofrenda formando parte de un ritual cuya ceremonia central estaba destinada a ofrendar las primicias de la recolección? Creemos que la respuesta más lógica sería considerar estas piezas como soportes destinados a contener dichas primicias en la cazoleta superior del

cálato. Un uso, por lo tanto, que las asimilaría funcionalmente con los cernos.

La etimología de los términos *kerchnos/kernos* designando en realidad un vaso de forma no habitual destinado (según Ateneo) a contener las primicias, nos autoriza, siguiendo la propuesta que ya formulara Cintas, a denominarlas así. Un tipo especial de cernos figurados, especializados en contener el haz de espigas insertadas en los agujeros del cálato superior y surgiendo del mismo como símbolo de la feliz cosecha (Cintas 1976, II, 367 not. 910). La propia iconografía de las terracotas atestiguan esta imagen en las mieses esquemáticas que decoran el peinado de los ejemplares cartagineses o en las dos espigas/ánades que surgen lateralmente de la frente en los ejemplares del tipo A de Muñoz.

Esta utilización explicaría el cálato perforado y sin restos de cremación habitual en los ejemplares occidentales. Las espigas de cebada se colocarían verticalmente y surgirían del cálato representando la abundancia de su contenido. La Core coronada de espigas es el anverso habitual (junto a Heracles/Melquart) de las amonedaciones púnicas en el Mediterráneo central de los siglos IV-III a.C. La corona de espigas como símbolo de las diosas se mantuvo igualmente en el ritual romano. Ovidio (*Met.*, X, 430) describe la procesión de las *Cerialia* con las matronas vestidas de blanco y tocadas con coronas de espigas. Tibulo (I,15-16) la presenta igualmente como ofrenda: *Flaua Ceres, tibi sit nostro de rupe corona / spicea, quae templi pendeat ante fores*. “Ceres de cabellos dorados, para tí habrá de mi propiedad una corona de espigas que colgaré en la puerta de tu templo”.

De forma aun más precisa, las espigas surgiendo de la cabeza de Deméter aparecen en diversas representaciones de la diosa de época romana. Una pintura de Efeso de época imperial (CME 1989, 38) muestra a Deméter sentada en un trono sostenido por serpientes, llevando en una mano la antorcha y con espigas de trigo surgiendo de una posible corona. En la “Urna Lovatelli”, un vaso marmóreo funerario procedente de Roma, decorada con un relieve representando los misterios de Eleusis, Deméter aparece en un trono idéntico, sosteniendo la antorcha y con tres espigas surgiendo verticalmente de su cabeza (DA, s.v. Eleusinia, fig. 2634; Mylonas 1961, 205 y fig. 83). Hemos de pensar que las espigas flanquean igualmente las representaciones monetales de los cernos eleusinos y que aparecen también en los cernos representados en el *pinax* de Niinnion. Cintas (1950, 533) señalaría a



Fig. 8.- Propuesta de utilización con espigas insertadas en el ejemplar de la figura 1.

este respecto como las dimensiones mínimas de numerosos *kotyliskoi* solo podían indicar que su contenido fuera el tallo de un espiga de cereal en torno a un vaso central portador de líquidos o una lámpara.

Aclaremos sin embargo un matiz. Al denominar cernos a estas terracotas no queremos indicar que se trataba necesariamente de piezas procesionales concebidas para ser llevados sobre la cabeza. Ya hemos insistido sobre la variedad de usos de estas piezas: imágenes de culto en los altares domésticos, figuras protectoras en el ajuar funerario o piezas votivas para contener las ofrendas en los santuarios, pero no necesariamente recipientes procesionales cuyo contenido se consumía acto seguido como ocurría con los cernos descritos por Ateneo.

Es cierto que ya a fines del siglo pasado L. Couvé en la voz *kernos* del *DA* criticaba la utilización exce-

siva del término en ambientes arqueológicos, reservándolo de forma estricta para las piezas del ritual eleusino¹⁴. Sin embargo, creemos lícito ampliar el uso del término si tenemos en cuenta que la ofrenda de las primicias de la recolección es un rito generalizado, casi diríamos que esencial en cualquier calendario agrícola y que el texto de Ateneo, convertido en pieza central del debate, no es sino la acotación tardía de un anticuario describiendo unos rituales cuya complejidad y diversidad se nos escapa casi totalmente.

* La cremación.

Al proponer para estas piezas la denominación de cernos figurados debemos sin embargo preguntarnos cómo se transformaron en quemaperfumes como los documentados en Cartago y Nuguerras. El problema es curioso ya que se plantea en idénticos términos para los cernos eleusinos. El ya citado escoliasta de Nicandro (*Alex*, 217, cit. en *DA*, s.v. *kernos*, 823, nota 4) explicaba el cerno eleusino como una "cista mística sobre o en la cual se situaban lámparas". Antes del descubrimiento del *pinax* de Niinnion en 1895, el primer trabajo de D. Philios en 1885 (cit. por Pollitt



Fig. 9.- Pintura mural de época romana representando a Deméter entronizada, procedente de Efeso. Notense las espigas saliendo verticalmente de lo que parece una corona entrelazada (Dibujo sobre foto de CME, p. 38).



Fig. 10.—Relieve de un vaso funerario marmóreo de época imperial romano (Urna Lovatelli) representando los misterios de Eleusis con Deméter entronizada e identificada por espigas que surgen de su cabeza (de DA, s.v. Eleusinia, fig. 2634).

1979; cf. Mylonas 1961, 222) dedicado a los cernos votivos encontrados en Eleusis (junto a tapaderas perforadas cónicas y cilíndricas), los consideraría simples *thymiateria*. Los depósitos vótipos del ágora ateniense han proporcionado igualmente junto a los cernos diversos ejemplos de estas tapaderas perforadas (Pollitt 1979, lam. 67 a).

Cintas trataría igualmente este tema en los cernos cartagineses concluyendo que los vasos centrales de los cernos con vasitos, a su vez perforados y a menudo cubiertos por una tapadera cónica perforada, incluirían un fuego: “incienso, pastel con velas o simplemente brasas que por ellas mismas son un símbolo” (Cintas 1950, 537 y figs. 39, 43, 44).

Esta doble función quedaría confirmada por ejemplares de cronologías variadas, como el cerno con vasitos hallado en una capilla de Salammbó (s. II a.C.) que incluía también dos pequeñas lucernas en torno al disco (Cintas 1950, fig. 41) y, sobre todo, por el magnífico ejemplar sardo de un hipogeo de Sulcis, datable a fines del siglo VI o inicios del s. V a.C. Se trata de un cerno en cerámica pintada, de alto pie cónico, con anillo que incluye 7 vasitos y una cabeza de carnero. En el centro, realizada a mayor altura, aparece una lucerna púnica de dos picos. Un ejemplar, por lo tanto, en el que coexisten el concepto de vaso de ofrendas y la iluminación propia de un candelabro (Bartoloni 1992, 133-34, fig. 2 c y lam. X).

Es evidente, por lo tanto, que la descripción del

vaso que nos transmitió Ateneo resulta francamente incompleta. En realidad aunque el cerno de forma estricta sería únicamente un vaso utilizado en el ritual eleusino (cuya variedad tipológica omite Ateneo), el término puede ser ampliado para definir otra variada serie de vasos de ofrendas habituales desde la Edad del Bronce en el mundo egeo y chipriota. Una tradición muy amplia que desgraciadamente no podemos apoyar con descripciones de los textos referentes a sus denominaciones y rituales específicos.

Cartago en el siglo IV a.C. recogió por lo tanto distintas tradiciones. En primer lugar un ritual oriental y egeo documentado por los numerosos vasos múltiples de cronología anterior al desarrollo del ritual eleusino (Bartoloni 1992, 139). Procesiones nocturnas en la tradición eleusina podrían explicar los cernos cartagineses de la tienda de Dermech con forma de antorchas. También es posible que primicias como espigas y granos, que no podían ser consumidas al acabar la procesión, fueran ofrendadas a la divinidad por medio del fuego. Un uso que podría justificar la evolución de los cernos figurados hacia la quema de incienso.

En cualquier caso, hemos de remarcar que fuera de Cartago la utilización de estos cernos figurados como quemadores fue francamente minoritaria frente a su uso como imágenes de culto y figuras votivas.

El origen del modelo.

Los contextos de aparición de estas piezas coinciden plenamente con el papel de los bustos en los mundos helénico y púnico: culto doméstico, objetos votivos en santuarios y ajuares profilácticos funerarios. Sin embargo, no existe en la coroplastia griega occidental ni en la tradición directa de los bustos semitas un modelo próximo de donde pudieran surgir estos cernos (Croissant 1983; 1984; Uhlenbrock 1988). Los bustos y *protomai* de Deméter y Core, representando el *ánodos* o “surgimiento” de la divinidad son abundantísimos en Sicilia y Magna Grecia pero el tratamiento del torso se aleja totalmente del concepto de “vaso” circular en estos ejemplares.

A.M. Bisi (1990, espec. 21) propuso Selinunte como el centro de irradiación de los mismos a partir de la segunda mitad del siglo V a.C., pero no hemos podido encontrar evidencias estratigráficas para esta propuesta. Los ejemplares “de Museo” a que se refiere esta autora podrían también datarse en el siglo IV a.C. y entonces serían deudores de una creación cartaginesa.

ginesa. No vemos en la coroplastia siciliota un origen claro para estas piezas.

Por el contrario, el único precedente directo que hemos sabido encontrar procede del área semita, pero a casi mil años (!) de distancia. Se trata de vasos plásticos con idéntica forma de cabeza femenina tocada con una alta tiara que fueron realizados en fayenza por los talleres chipriotas en los siglos XIV y XIII a.C. (Courtois, Lagarge, J. y L. 1986). Su función cultural es también idéntica, ya que aparecen en contextos funerarios y votivos de Enkomi, Ras Shamra, Minet-el-Beida o Tell Abu Hawam. Para los estudiosos de esta época, se trataría de la representación de la diosa madre anatólica, reina de la naturaleza pero también de las profundidades, vasos funerarios y lustrales conteniendo agua, vino o perfumes al servicio de la diosa Kubaba, la posterior Cibele.

Resulta sintomático que los artesanos de Cartago recurrieran a estas piezas de anticuariado en el nuevo ritual de Deméter y Core implantado en la ciudad. La coincidencia es todavía más interesante si recordamos que el papel religioso de los cernos aparece también asociado en los textos a los cultos subterráneos de Rhea y Cibele. Nicandro, (*Alexiph.* v. 217 y esolío) menciona que una sacerdotisa de Cibele era denominada *kernophoros*. Clemente de Alejandría (*Protrept.* II, 15.3) añade el término *kernophorein* en los formularios sacros de Attis y Cibele (DA, s.v. kernos, 824; Pollitt 1979, 206 y nota 7). Por último la relación se explica cuando contemplamos el estrecho sincretismo existente entre Core y la Cibele microasiática.

La divinidad representada. Problemas de iconografía

En toda la coroplastia relativa al culto de Deméter y Core la identificación de ambas diosas es siempre el problema principal. Tan solo cuando aparecen juntas, repartiéndose los atributos, las figuras de madre e hija son distinguibles.

Atributos característicos de estas terracotas son el cálato y el velo. El primero, símbolo de la abundancia, va unido tanto a las fiestas de primavera de Core como a las otoñales de Deméter. El velo, por su parte, es un elemento simbólico que expresa recogimiento y tristeza, actitud característica de Deméter retirada a Eleusis, pero sobre todo el velo femenino es atributo del vínculo matrimonial (*RE*, s.v. kredemnon). Ante esta situación, corroborada por la *theogamia* de Core-Perséfone velada junto a Hades en los *pinakes* de

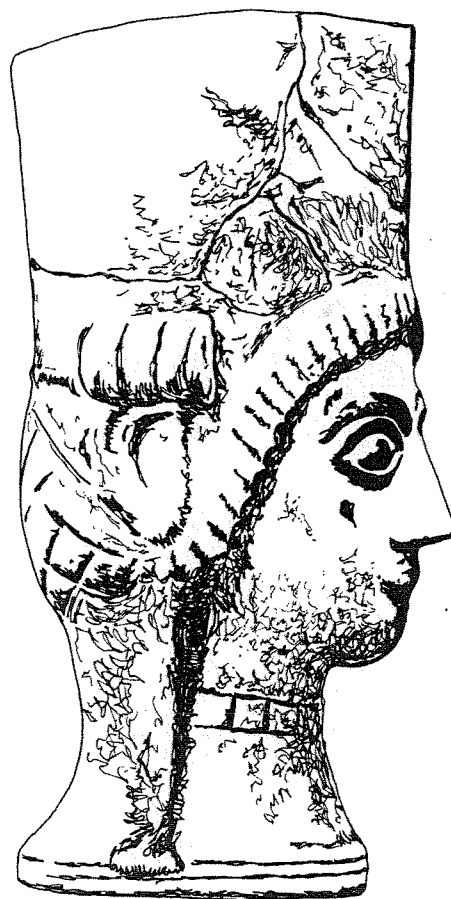


Fig. 11.- El precedente. Vaso plástico de fayenza policroma con forma de cabeza femenina procedente de Enkomi (s. XIII a.C.) (dibujo a partir de Courtois y Lagarge 1986, pl. XXVII, num. 7)

Locri, los bustos femeninos siciliotas con cálato y velo son identificados habitualmente con Core-Perséfone (Bell 1981, 85).

Aunque la evidencia iconográfica no es definitiva hemos de recordar que en los contextos siciliotas y magnogrecos es Core la principal protagonista de los cultos, en su doble vertiente de señora de los infiernos (su matrimonio divino con Hades justificaría su culto por los matrimonios terrenales) y generadora por su ciclo de los acontecimientos del año agrario de siembra, germinación y recolección (Zuntz 1971).

La presencia de estas piezas en rituales funerarios deberían relacionarse mejor con una Core/Perséfone ctonia, reina de los infiernos, que con su madre Deméter. Deberíamos pues, de una forma estricta, hablar de cernos con cabeza de Core¹⁵.

Los sincretismos, sin embargo, aparecen en toda su fuerza si recordamos documentos como las formu-

las rituales de los bronce de Thuri (IV-III a.C.) donde, entre otros nombres de divinidades, se menciona una *Kubeleia Korra*, es decir una "Core cibelia" (Zuntz 1971, 287-298) o el hecho de que el propio *perizoma* del ídolo betfílico que representaba a la diosa Cibeles en Sardis incluyese una representación del rapto de Core¹⁶. La diosa de la fecundidad microasiática y oriental enlaza así con la tradición mítica helénica representada por Core ya que ambas divinidades encarnan los mismos poderes y esferas de competencias. En realidad, la propia *kernophoria* celebrada en Eleusis y Atenas en el siglo IV a.C. se ha supuesto igualmente una adopción tardía tomada de los ritos de Cibeles (Pollitt 1979, 227 y not. 19).

Dentro de esta problemática nos hemos preguntado también por el origen de los apéndices en forma de aspa de los ejemplares de Cartago y su interpretación. Ya hemos citado que Cintas veía en ellos los *kotylikoi* del cerno portado, pero esta interpretación no explica los apéndices inferiores. Pena (1991), seguida por Regoli (1991, 75-76), los consideran parte de un velo pero ésto tampoco nos explica la diferencia iconográfica entre los modelos A y E.

Por nuestra parte no hemos sido capaces de encontrar una explicación convincente. El aspa es un elemento asociado al culto eleusino, por ejemplo en las antorchas de cuatro brazos o en los *bacchoi* cruzados pero no vemos como poder establecer la identificación. También podríamos imaginar una explicación diferente si recordamos la tradición oriental de representar genios, demonios o dioses voladores por medio de cuatro apéndices alados en forma de aspa. Sin embargo en estas terracotas el tamaño de estos apéndices o el hecho de que en ocasiones aparezcan solo dos nos obliga a desestimar por prudencia la hipótesis de imaginar una nueva diosa alada (Tanit?) surgida del mismo modelo funcional. El tema, a pesar de lo sugerente que resulta, debe quedar abierto en espera de nuevas ideas.

Conclusiones.

Definimos por lo tanto estas piezas como testimonios de un culto agrario que protegía las ceremonias de la siembra y la recolección con diferentes ritos realizados en torno al altar doméstico o en diversas festividades anuales. Vasos plásticos destinados a contener la ofrenda de las primicias de las mieses. Una funcionalidad que corresponde en parte a la realizada en Eleusis y Atenas por los vasos votivos denominados

cernos. Su presencia en las tumbas como ajuar funerario sugiere que la divinidad representada fuera Core y no Deméter.

Proponemos pues denominarlos "cernos figurados con cabeza de Core" pero teniendo en cuenta un matiz fundamental: esta denominación tendrá que tener en cuenta su variedad funcional. Como objetos votivos serían los contenedores de primicias ofrendadas en el santuario, pero en el altar doméstico representaban a la propia imagen de la divinidad que recibía las ofrendas en el interior de su cálato¹⁷. Al mismo tiempo, su presencia en las tumbas se explica por la vertiente ctonia de los cultos. Aquí ya no contenían nada sino que simbolizaban simplemente la imagen de la diosa/as en los ritos de tránsito.

Es probable que en este último contexto funerario debamos incluir también los ejemplares con cabeza de Heracles/Melquart, aun más si tenemos en cuenta que el rito fundamental de este último en el mundo fenicio, realizado cada año, fue la *egersis*, el despertar o resurrección del semidios a través de un matrimonio ritual con Astarté (*DCPP*, s.v. Melquart).

Ya fueran piezas hechas por un emporitano, un íbero del Levante, un sardo, un cartagines o un púnico de Varia o Aiboshim, estos cernos representaban una serie compleja de divinidades con poderes semejantes y probablemente por esta razón en ocasiones confundidas o asimiladas en una sola: una divinidad ctonia, protectora de las cosechas y de la fecundidad, señora de la muerte y de la resurrección a la que podemos llamar por igual Deméter, Core, Cibeles, Tanit¹⁸, Isis o un nombre ibérico todavía por determinar.

Esta simbiosis religiosa nos ayuda a entender las sociedades mediterráneas de la antigüedad clásica como elementos en permanente contacto. La omnipresencia de Deméter en *Aiboshim*, decorada y tratada "a la manera púnica" por los artesanos de la isla pero conservando sus símbolos característicos resulta a este respecto concluyente¹⁹.

Los cernos con cabeza de Core, en conclusión, parecen ser una creación de los artesanos de Cartago en el siglo IV a.C., a partir de lejanos modelos asiáticos. Piezas votivas destinadas a contener las primicias de las cosechas en su cálato superior, primicias en ocasiones quemadas o sustituidas por una ofrenda de incienso, pese a lo cual no debemos confundir ambos conceptos. Un cerno puede actuar como *thymiaterion*, pero un quemaperfumes no es un cerno.

Desde Cartago, estas piezas se transmitirían a la Sicilia púnica, Cerdeña y Occidente formando parte

de un culto que ya había adquirido una imagen y un sentido internacionales.

J. RUIZ DE ARBULO,
Sección de Arqueología,
Universidad de Lleida
25003 LLEIDA

NOTAS:

- 1 Desde una Universidad pequeña la documentación bibliográfica puede ser un martirio. Queremos agradecer la colaboración de nuestros colegas Carlos Gómez Bellard (Valencia) y Xavier Dupré (roma) y la rapidez de la Biblioteca del DAI (Madrid) en atender nuestras peticiones. Nuestro agradecimiento también para M.E. Aubet, M. Blech y R. Olmos por la lectura del texto y sus observaciones.
- 2 Idéntica definición para todas las piezas incluidas en la exposición *I Fenici*, catálogo nums. 219-222 (Cartago) y 562-568 (Tharros y Sassari): "Brucciaperfumi con testa femminile kernophoros". También en catálogos de exposiciones recientes como *La Sociedad Iberica a través de la imagen*, Madrid, 1992, panel 41, num. 2, con mención entrecomillada; *Roma a Catalunya*, Barcelona, 1992, p. 50-51, etc.
- 3 Estos agujeros aparecen igualmente en las terracotas femeninas drapeadas (Tanagras) cuyo interior también es hueco. En este caso se ha especulado sobre su utilización para colgar o sujetar las piezas, pero su función primordial era exclusivamente de carácter técnico. Evitar que las piezas exploten en el horno es una de las nociones básicas del modelado cerámico.
- 4 Se trata de un cesto en forma de cáliz, emblema de gineceo que pasaría a asociarse con diversas divinidades benefactoras como símbolo de abundancia, conteniendo los frutos de la recolección. Cf. *DA*, s.v. calathus y Ceres (F. Lenormant), espec. 1071 y 1075.
En otras ocasiones las divinidades femeninas van tocadas con un pequeño gorro cilíndrico identificado con el *polos* (Müller, 1915). No obstante, Dewailly 1983, 6-7, demostraría que *polos* fue un término muy poco usado (tan solo aparece tres veces en las fuentes), prefiriendo también para estos tocados la definición de cálato.
- 5 "Les cuvetes, percéess d'un ou de cinq trous qui surmontent le calathos, portent des traces de feu; nous l'avons constaté sur presque la totalité de la collection; des morceaux de charbon de bois et de résine charbonneuse ont été reconnus; ils retombent du font du brûle-parfum par le trou d'event" (Cherif 1991, 737).
- 6 Cabeza de la tumba 17 y cabecitas de tanagras de las tumbas 72 (seis ejemplares), 86 (un ejemplar), 88 (cuatro ejemplares), 115 (un ejemplar), 129 (una cabecita y cuatro cabezas), 131 (un ejemplar) y cabezas de las tumbas 88, 102, 123 y 158.
- 7 Se trata de una pieza inédita que hemos podido contemplar en la exposición *Novedades de Arqueología Murciana* en el Museo Arqueológico de Lorca (julio de 1993), procedente de las recientes excavaciones de P. Lillo realizadas en 1992.
- 8 Conciliada la "maldición", la ciudad reanudó sus preparativos de guerra solventando la difícil situación. Himilcón, responsable último de la situación, se suicidaría negándose a recibir alimento. Ver sobre este personaje Maurin 1962.
- 9 La asociación al santuario del cercano *temenos* de Zeus Meilichiso "dulce como la miel", apelativo de Hades, vigente desde el siglo VI a C. cobró nuevos bríos con la ocupación púnica tras la conquista del 409 a.X. En el IV a.C. son frecuentes las ofrendas de estelas dobles, rudamente talladas, con cabezas masculina y femenina. La hipótesis mantiene un sincretismo entre la pareja divina Hades/Core con la púnica Baal-Hammon y Tanit.
- 10 Cedazo o acentador sacro transportado sobre la cabeza en ciertas fiestas de Dionisos.
- 11 No obstante la imagen más reproducida (a partir de Rubensohn 1898 y *DA* s.v. kernos, fig. 4267) corresponde unicamente a un pequeño fragmento de la pieza mostrando tan solo una de las portadoras. La reproducción fotográfica de la pieza completa se verá en Mylonas 1961, fig. 88, que aquí reproducimos en la fig. 5.
- 12 Especialmente los depósitos T 22:1 (19 cernos y fragmentos de otros 30) y T 22:2 (28 cernos y fragmentos de otros 20), v. Pollit 1979, 211 y ss.
- 13 Una revisión de la cronología propuesta por Cintas para los Cernos cartagineses se verá en Bartoloni 1992. Su crítica a las afirmaciones de Cintas referentes a la relación de los cernos con *Koryliskoi* con la *chanukka* o candelabro judío no afecta al tema aquí tratado.
- 14 "Le caractère du kernos eleusinien étant ainsi bien défini, il convient d'ajouter que, par extension et par abus de langage, les archeologues donnent quelquefois le nom de kernos à des vases, assez différents les uns des autres, et très différents du type special que nous venons d'étudier, mais qui ont ceci de commun, qu'ils font penser à la définition du kernos donnée par Athénée: un vase de terre cuite sur lequel sont appliqués un grand nombre de petits vases" (*DA*, s.v. kernos, 824).
- 15 Recordando siempre la variedad de usos de estas piezas. Denominarlas asépticamente "terracontas con cabeza femenina" nos parece excesivamente ambiguo.
- 16 Filippo 1991, espec 73-75, con restitución del ídolo de Sardis a partir del llamado "ídolo del sol" en la colección Mantova Benavides del Museo del Liviano de Padua, p. 71-72, figs. 17-21.
- 17 Recordaremos que cada santuario veneraba diferentes aspectos o virtudes de la divinidad con rituales diferenciados. c.f. las ofrendas de Pausanias (VIII, 42, 1-12) a la Deméter negra de Figalia: "hice a la diosa un sacrificio al modo como suelen los del país, de frutos de arboles cultivados, vid, panales de abejas y lana aun sin trabajar y llena de grasa, puestos sobre el altar... y derramando aceite encima". En Mycaldesos (Beocia) cita Pausanias (IX, 19,5) que "se ve la maravilla de que a los pies de la imagen se colocan los frutos de otoño y se mantiene frescos todo el año".
- 18 Aunque hemos diferenciado repetidamente a Core de Tanit hemos de admitir que esta diosa suprema del panteón cartaginés, compañera de Baal Hamón, era también una deidad ctónica, cuyos epítetos de "madre" o "nodriza" y sus representaciones tocada con cálato o como diosa con niño, acompaña a un ceremonial centrado una vez más en ritos agrarios, anuales, ligados al renacimiento de Baal. De nuevo de fecundidad y la

muerte son los ámbitos del dominio divino expresados en ceremonias específicas semitas como los sacrificios infantiles *molk*.

- 19 En nuestra opinión la *favissa* localizada al pie del Puig des Mlins, con 700 terracotas y bustos del culto a Deméter y Core (San Nicolás 1981), cuya importancia nos ha recordado Carlos Gómez, sería el testimonio de un *thesmophorion* suburbano aquí situado. Por otra parte siempre nos ha llamado la atención la posición de las manos de algunas de las "damas" de la coroplastia ibicenca conservadas en el Museo de Barcelona que forman claramente círculo donde insertar por ejemplo una vela como antorcha o un manojito de espigas. Estas imágenes reproducen por tanto el modelo iconográfico bien conocido en las representaciones pictóricas de Deméter y Core. Esperamos dedicar próximamente otro pequeño trabajo a estas cuestiones.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, L. 1992: Terracotas ibéricas del castillo de Guardamar, *Estudios de arqueología ibérica y romana. Homenaje a E. Pla*, Valencia, 225-238.
- ADROHER, A., PONS, E., RUIZ DE ARBULO, J. en prensa: El yacimiento de M. Castellar de Pontós, el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode (s. IV-II a.C.), *AEspA*, 66, 71-98.
- ALMAGRO, M. 1953: *Las necropolis de Ampurias* (vol 1), Barcelona.
- ALMAGRO, M.J. 1983: Un deposito votivo de terracotas de Villaricos, *Hom. M. Almagro*, II, 291-307
- AUBET, M.E. 1982: *El santuario de Es Curiam*, Eivissa.
- BARTOLONI, P. 1992: Recipienti rituali fenici e punici dalla Sardegna, *Riv. St. Fenici*, XX,2, 123-142.
- BELL, M. 1981: *Morgantina Studies I. The terracottas*, Princeton.
- BISI, A.M. 1966: Motivi sicilioti nell'arte punica di eta ellenistica, *Arch. Class*, XVIII,1, 41-53;
- 1988: Le terrecote figurate, *I Fenici* (Venecia 1988), Milán, 328-353.
- 1990: *Le terrecotte figurate fenicie e puniche in Italia*, Roma.
- BONET, H., MATA, C., GUERIN, P. 1990: Cabezas votivas y lugares de culto edetanos, *Verdolay*, 2, 185-199.
- BONGHI-JOVINO, M. 1969: *Capua preromana. Terrecotte votive*, I, Firenze.
- CASTIGLIONE, V., VITALE, R., 1989: L'insula 8 della regio I: un campione d'indagine socio-economica, *Rivista di Studi Pompeiani*, 3.
- CHERIF, Z. 1991: Les brûles parfums à tête de femme carthagoise, *Atti del II Congr. Int. di Studi Fenici e Punici* (Roma 1987), vol. II, Roma, 733-743
- CINTAS, P. 1949: La kernophoria a Carthage, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 115-119.
- 1950: *Ceramique punique*, Tunes.
- 1976: *Manuel d'Archeologie Punique*, II, Paris.
- CME 1989: AAVV, *Catalogue du Musée d'Ephèse*, Hitit Color, Estambul.
- COURTOIS, J.C., LAGARGE, J. y L. 1986: *Enkomi et le Bronze Recent à Chypre*, Nicosia.
- CROISSANT, F. 1983: *Les protomes féminines archaïques. Recherches sur les représentations du visage dans la plastique grecque de 550 a 480 av JC*, BEFAR, 250, Atenas.
- 1984: Les protomés femenines archaïques, *Les Terres Cuites Grecques, Dossiers Hist. et Archeologie*, 81, 39-43.
- DA: Daremberg, C. y Saglió, E. 1887 ss. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París.
- DCPP: Lipinski, E. (dir.) 1992: *Dictionnaire de la Civilisation Phenicienne et Punique*, ed. Brepols,
- DELATTRE, R.P. 1923: Une cachette de figurines de Demeter et de Brule-parfums votifs a Carthage, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 354-365.
- 1924: *Une favissa à Carthage. Figurines de Demeter et brule-parfums votifs à Carthage*, Tunes.
- DEUBNER, L. 1932: *Attische feste*, Berlín.
- DEWAILLY, M. 1983: La divinité feminine con polos a Selinunte, *Sicilia Archeologica*, 52-52, 6-7.
- FENICI 1988: AAVV, Catalogo de la exposicion *I Fenici* (Venecia 1988), Milán, 1988.
- FILIPPO, E. 1991: La mascara e la dea. Orfismo e riti di passaggio nella religione Locrese, *Rivista di Archeologia*, Venecia, 69-79.
- FRISK, H. 1960: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- GARCIA Y BELLIDO, A. 1948: *Hispania Graeca*, II, Madrid.
- HEILMEYER, W.D. 1988: *Antikenmuseum Berlin. Die ausgestellten Werke*, Landshut.
- HIGGINS, R. 1967: *Greek Terracottas*, Londres.
- 1986: *Tanagra and the figurines*, Princeton.
- MAURIN, L. 1962: Himilcon le Magonide, Crisis et mutations a Carthage au debut du IV s. av. J.C., *Semitica*, 12, 5-43.
- MULLER, V.K. 1915: *Der polos. Die griechische gotterkrone*, Berlín.
- MUÑOZ, A.M. 1963: *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina*, Barcelona.
- MYLONAS, G.E. 1961: *Eleusis and the eleusinian mysteries*, Princeton.
- NILSSON, M. 1957: *Griechische feste von religioser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Stuttgart, (ed. 1906).
- PALLARES, R., GRACIA, F., MUNILLA, G., 1986: Culto griego en la desembocadura del Ebro, *Saguntum*, 20, 123-149.
- PENA, M.J., 1989: Los thymiateria en forma de cabeza femenina hallados en el Noreste de la Peninsula Iberica, *Grecs et Iberes au IV s.* (Burdeos 1986), París, 349-356; mismo articulo en *REA*, 89, 1987, 349-358;
- 1991: Considerazioni sulla diffusione nel Mediterraneo occid. dei bruciaperfumi a forma di testa femminile, *Atti del II Congr. Int. di St. Fenici e Punici* (Roma 1987), III, Roma, 1109-18.
- POLLITT, J.J. 1979: Kernoi from the Athenian Agora, *Hesperia*, 48, 3, 205-233.
- RAMALLO, S. 1992: Un santuario tardorepublicano en La Encarnación, *Cuadernos de Arquitectura Romana*, 1, Murcia.
- RE: *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*
- REGOLI, P., 1991: *I bruciaperfumi a testa femminile dal nurage Lugherras (Paulilatino)*, Roma.
- RUBENSOHN, O. 1898: Kerchnos, *AM*, 23, 271-306.

LOS CERNOS FIGURADOS CON CABEZA DE CORE.
NUEVAS PROPUESTAS EN TORNO A SU DENOMINACION, FUNCION Y ORIGEN

- SANMARTI, J. 1991: El comercio fenicio y punico en Cataluña, *I-IV Jornadas de Arqueología fenicio-punica* (Ibiza 86-89), Eivissa, 119-136.
- SAN NICOLAS, M.P. 1981: Testimonio del culto a Deméter/Persefone en Ibiza, *AEspA*, 54, 1981, 27-33
- SOKOLOWSKI, F. 1969: *Lois sacrees des cites grecques*, Paris.
- TERRES CUITES 1984: AAVV, *Les Terres cuites grecques, Dossiers Histoire et Archeologie*, 81.
- TUSA, V., 1971: Selinunte punica, *Riv.Ist. Naz. d'Arch. e St. dell'Arte*, 18, 47-67.
- UHLENBROCK, J., 1988: *The terracotta protomai from Gela*, *Studia Archeol.*, 50, Roma.
- VILASECA, L. 1953-54: Hallazgos helenisticos en Camarles (Tarragona), *Ampurias*, 15-16, 355-358.
- WHITE, D., 1967: The post classical cult of Malophoros, *AJA*, 71, 346 y ss.
- XELLA, P. 1969: Sull'introduzione del culto di Demetra e Core a Cartagine, *Studi e Materiali per la Storia della Religione*, 40, 215-228.
- ZUNTZ, G. 1971: *Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Grecia*, Oxford.