

Universidade de São Paulo
Museu de Arqueologia e Etnologia

**A INFLUÊNCIA ORIENTAL NAS
REPRESENTAÇÕES DE ASTARTE
NAS COLÔNIAS FENÍCIAS DA
PENÍNSULA IBÉRICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGARq), do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE/USP. Orientador (a): Prof^ª. Dr^ª. Maria Cristina Nicolau Kormikiari.

Tatiângela Borges do Val

Orientadora:

**Profa. Dra. Maria Cristina Nicolau
Kormikiari**

Linha de pesquisa: **Arqueologia e
Identidade**

São Paulo – 2022

labeca

Autorizo a reprodução e divulgação integral ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica elaborada pelo Serviço de Biblioteca e Documentação, MAE/USP,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Borges do Val, Tatiangela
A INFLUÊNCIA ORIENTAL NAS REPRESENTAÇÕES DE
ASTARTE NAS COLÔNIAS FENÍCIAS DA PENÍNSULA IBÉRICA /
Tatiangela Borges do Val: orientador Maria Cristina
Nicolau Kormikiari . -- São Paulo, 2022.
251 p.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em
Arqueologia) -- Museu de Arqueologia e Etnologia,
Universidade de São Paulo, 2022.

1. Identidade. 2. Gênero. 3. Península Ibérica .
4. Orientalizante. 5. Sagrado. I. Nicolau
Kormikiari , Maria Cristina , orient. II. Título.

Bibliotecária responsável:
Monica da Silva Amaraal - CRB-8/7681

TATIÂNGELA BORGES DO VAL

**A INFLUÊNCIA ORIENTAL NAS REPRESENTAÇÕES DE ASTARTE NAS COLÔNIAS
FENÍCIAS DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGARq), do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE/USP. Orientador (a): Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Nicolau Kormikiari.

Linha de Pesquisa: Arqueologia e Identidade.

São Paulo
2022

TATIÂNGELA BORGES DO VAL

**A INFLUÊNCIA ORIENTAL NAS REPRESENTAÇÕES DE ASTARTE NAS COLÔNIAS
FENÍCIAS DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGARq), do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE/USP. Orientador (a): Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Nicolau Kormikiari.

Linha de Pesquisa: Arqueologia e Identidade.
Versão corrigida (*)

(*) a versão original encontra-se no MAE-USP

São Paulo
2022

AGRADECIMENTOS

À minha família que vende sua força de trabalho para que eu possa estudar. Sem o sacrifício de vocês eu não estaria aqui hoje.

Ao meu pai e mãe que estiveram ao meu lado com paciência em todos os momentos e vivenciaram comigo todo meu percalço.

Aos meus amigos que contribuíram para que eu conseguisse chegar ao final dessa etapa, seja pelas conversas, pelas leituras, pelas correções ou pelas transcrições. Em especial ao Beto, Talita, Débora, Thaianne, Karina, Wagner e Elaine. Sem vocês eu não teria conseguido.

À minha orientadora Cristina Kormikiari, que trouxe sua experiência para esse trabalho. Aquilo que eu aprendi com você, pode não estar quantificado nesse texto, por motivos de tempo, mas eu levarei comigo por toda a vida. Um especial agradecimento, por ter compreendido que a minha vida acadêmica está indissociada a tantas atividades da vida, coisa tão rara de ser compreendida na universidade atualmente.

Ao meu professor, psicanalista e judeu, Renato Liberman, pelas trocas de ideias sobre o Israel e sua história judaica. Ao Felipe Terra, meu querido facilitador e professor de terapias alternativas, aquele a quem eu corria quando precisava de conversas para conseguir acalmar as ideias.

Ao professor Gunther Lehman da Universidade de Tell Aviv e a Sandy Scholen, por me acompanharem e se preocuparem tanto comigo quando eu estava no hospital em Israel durante meu incidente nas escavações em Tell Keisan.

Aos estudantes que me ajudaram e concederam os dados para esta pesquisa. Sem vocês não existiria a pesquisa.

Aos professores da Banca de Qualificação, Jorge e Elaine, pela contribuição e compreensão do meu (conturbado) processo de formação. Especialmente por tudo aquilo que aprendi com vocês durante os anos que convivemos na universidade.

Aos professores da Banca de Defesa, Jorge e Elaine novamente, a Juliana da Hora, Juliana Magalhães e Viviana Lo Monaco por acompanharem (e encerrarem) mais essa etapa da minha vida acadêmica.

A equipe do Museu ARQUA Nacional de Arqueologia Subaquática de Cartagena, pela coleta de dados. Em especial a Abraham Ramírez Pernía por me ajudar imensamente a bibliografia da Península Ibérica.

Àqueles que contribuíram para a minha formação e para esse trabalho, sintam-se prestigiados. Especialmente à Barbara Bolognani, da Universidade de Bologna, seu debate moderno e atualizado quanto ao gênero e representações femininas,

Ao CEPOAT, o Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía em Múrcia, pelas discussões aprofundadas, extensa bibliografia, paciência, aprendizado, pelas aulas e em especial à Damáris, nossa estudante-estagiária mais amável do CEPOAT, pela contribuição na coleta de dados, mesmo depois de anos.

À mestranda Ana que a, me acompanhou nas aulas de arqueologia subaquática e por me conceder um pouco da história, por sua ótica da Península Ibérica e também de suas próprias histórias.

Aos professores que compõem meu Programa de Pós, e a Comissão de Pós-Graduação do MAE-SP, por continuarem acreditando pela instituição que estamos, e especialmente, pela participação dos estudantes na gestão, a continuar na luta por melhorias.

“No woman is dedicated to the service of any god or goddess; men are
dedicated to all deities male or female”.
(Herodotus, ii, §35.4; translation Godley 1920)

RESUMO

As representações de Astarte demonstram as variações culturais por meio da iconografia do Oriente. Astarte é uma divindade de origem semítica, e continuaria a tradição de divindades do Levante expressa na cultura material mediterrânea. A sua influência se manteve como uma das mais significativas na cultura mitológica, ritualística e imagética, e sua assimilação em todo o Mediterrâneo Ocidental. Nosso objetivo é demonstrar especificamente a formação da identidade tartéssica e fenícia na Península Ibérica no período de estruturação das colônias fenícias. Os cananeus mantinham as divindades como protetores da cidade, manifestando a idolatria por cultos, e a criação de santuários e necrópoles associadas a eles. As representações citadas em nossa pesquisa são elementos da cultura material desses locais sagrados de conexão com a deusa Astarte. As figuras femininas refletem o universo sagrado e social que mulheres e homens da aristocracia ocupavam ao seu redor. As figuras em bronze e alabastro da Península Ibérica, carregam o estilo e a iconografia oriental da deusa Astarte.

Palavras-chave: Astarte. Levante. Iconografia. Tartéssica. Fenícia. Santuários. Necrópoles.

ABSTRACT

Astarte's representations demonstrate cultural variations through the iconography of the Orient. Astarte is a deity of Semitic origin, and would continue the tradition of Levantine deities expressed in Mediterranean material culture. Its influence remained one of the most significant in mythological, ritualistic and imagery culture, and its assimilation throughout the Western Mediterranean. The goal to specifically demonstrate the formation of the Tartessian and Phoenician identity in the Iberian Peninsula in the period of structuring of the Phoenician colonies. The Canaanites maintained the deities as protectors of the city, manifesting idolatry through cults, and the creation of shrines and necropolises associated with them. The representations cited in our research are elements of the material culture of these sacred places of connection with the goddess Astarte. The female figures reflect the sacred and social universe that women and men of the aristocracy occupied around them. The bronze and alabaster figures from the Iberian Peninsula carry the oriental style and iconography of the goddess Astarte.

Keywords: Astarte. Levante. Iconography. Tartessica. Phoenicia. Sanctuaries. Necropolis.

A todas as mulheres que foram parte da história
nesse mundo, e por tantas outras que continuam
fazendo a história acontecer

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<u>Figura 1. Quadro origem línguas proto-semitica Grover (2015 p. 33).....</u>	58
<u>Figura 2. Tabela Cronológica por Phillip Boyes (2012, p. 37).....</u>	64
<u>Figura 3. Tabela definida por reis descritos como “Rei dos sidônios” estão marcados em negrito, os reis conhecidos apenas por fontes historiográficas estão nas células azuis; os conhecidos, a partir de evidências primárias estão representados na cor salmão. Phillip Boyes (2012, p. 37).</u>	65
<u>Figura 4. Tabela compilação de Cronologia Oriental segundo autores: Bikai 1978 e Amiran 1969 apud Aubet 1994, Moscati 1968; Mazzar 1990; Lapp 1970 apud Nigro 2017.</u>	69
<u>Figura 5. Mapa de distribuição de produtos no Levante. Imagem de National Geographic, 2017.</u>	74
<u>Figura 6. Israel e Fenícia período do Rei Davi (980 a.C.) Aprox. Início da Idade do Ferro. http://explorethemed.com/IAIsrael.asp?c=I.</u>	76
<u>Figura 7. Diáspora fenícia 1200 a.C. 800 a.C. HILGEMANN, Wemer; KINDER, Hermann. Atlas historique. Paris: (PERRIN, 1992, p. 34)</u>	77
<u>Figura 8. Tabela compilada de Cronologia Ocidental segundo autores: O. Arteaga 1982, F. Molina 1983, M. Pellicer1982, M. Almagro Gorbea 1986 e E. García Alfonso. García Alfonso (2000, p. 103). A tabela foi adaptada com uma amostra dos autores selecionados.</u>	79
<u>Figura 9. Cronologia da primeira presença fenícia no sul da Península Ibérica, com exemplos. (Suárez-Padilla, Jiménez-Jáimez, & Caro, 2021).</u>	80
<u>Figura 10. Cidades de interação de populações indígenas e fenícias nas proximidades do Rio Guadalquivir posterior ao período tartéssico, por volta de V a.C. Fonte: Paisagens de Fenícia (2017).</u>	88
<u>Figura 11. Mapa de Estrabão – Regiões das populações Bastetania, Turdetanos e Oretana na Península Ibérica.</u>	89
<u>Figura 12. Mapa hidrográfico de distribuição dos oppida em território oretano e dos santuários rupestres com interligação territorial entre o norte e sul (MARTÍN, 2017, p. 292).</u>	91
<u>Figura 13. Selo acadiano de Ištar. Oriental Institute A27903. Reprodução de Paul C. Butler (BUDIN, 2015, p. 316).....</u>	96
<u>Figura 14. Mapa com evidências atestadas de inscrições com nome Astarte (Markoe, 2000 apud Block, 2014, p. 36)</u>	98
<u>Figura 15. Variações de Astarte: * ʿAttar- e * ʿAttart- nas línguas semíticas (Wilson-Wright, 2016).</u>	100
<u>Figura 16. Inscrição no Sarcófago de Eshmunazor II, rei de Sídon, no primeiro quartel do século V a.C. - Necrópole de Magharat Tablun (Caverna de Apolo), em Sídon (Líbano). Acervo Louvre. Departamento de Antiguidades Orientais. Sala 17a. AO 4806.</u>	109
<u>Figura 17. Plano da Cidade do Bronze Antigo II (3100-2800 AEC) de Biblo. Figura reeditada de Nigro, (2020, p. 64).</u>	119

<u>Figura 18. Cylinder Montet (Montet 1928-1929, fig. 20); 2: Relief de la maison-nette (Montet 1928-1929, fig. 6).</u>	120
<u>Figura 19. Foto de Yariv Hacham, 2018 e Fig. de Martín (1961, p. 6). The Byblos Script. (VITA e ÁNGEL ZAMORA, 2018).</u>	120
<u>Figura 20. Inscrição no muro do rei Shipitbaal, acervo Louvre</u>	121
<u>Figura 21. Estela de Yehawmilk” (h.: 1,12 m.; l.: 0,56 m.; prof.: 0,24 m.) representado como oficial ou sacerdote em homenagem à "Senhora de Biblos". Arquivo Museu do Louvre.</u>	122
<u>Figura 22. Machado votivo com a deusa guerreira Ishtar / Anat / Astarte (Idade do Bronze média, 1800-1600 a. C.)</u>	124
<u>Figura 23. Lista de reis egípcios no período de materiais encontrados com menções a Astarte, Anat e Qedeshet. (Redford, 2001)</u>	131
<u>Figura 24 Astarte em pé, imagem de Cornelius (2008 PL3.6)</u>	133
<u>Figura 25. Divindade cavalgando no dorso do cavalo. Tumba de Nefersekeru em Tell Zawy et Sultan</u>	135
<u>Figura 26. Estela de Reshep e Astarte sob o cavalo 14º século a.C. Reconstrução Computadorizada I. Pinch-Bronck (BIETAK, 2007, p. 129)</u>	135
<u>Figura 27. Qedeshet AN35762001 - imagem disponível pelo Museu Britânico. Cornelius (1994)</u>	137
<u>Figura 28. Mapa de dispersão de inscrições Qedesh atestadas no Egito e Monte Sirai. Keiko Tazawa (TAZAWA, 2014, p. 106)</u>	138
<u>Figura 29. Mapa de dispersão entre fontes literárias, epigrafia e documentos arqueológicos, LÓPEZ MONTEAGUDO e SAN NICOLÁS, M P. (1996, p. 460).</u>	143
<u>Figura 30. Diagrama demonstrando templos e as orientações lunares e solares. Imagem Esteban e Iborra (2016, p. 164).</u>	144
<u>Figura 31. Diagrama demonstrando templos e as orientações lunares e solares. Imagem Esteban e Iborra (2016, p.165).</u>	145
<u>Figura 32. 1) - Diagrama demonstrando as orientações do solstício de verão e inverno (junho e dezembro), imagem Escacena Carrasco (2010, p. 109). 2) - Modelo em 3D do primeiro templo do Carambolo, na Fase V Arcaica, imagem Escacena (2018 p.85). 3) - Modelo visto de cima de cima do primeiro templo com a indicação do piso de conchas, já nessa fase.</u>	147
<u>Figura 33. Área pavimentada de conchas Santuário Astarte, Carambolo, fase (IV-I). Imagem Escacena Carrasco e Vázquez Boza, (2009, p. 60).</u>	148
<u>Figura 34. Santuário de Astarte no momento de máximo desenvolvimento arquitetônico. Um grande tapete de conchas antes das capelas. Escacena Carrasco e Vázquez Boza, (2009, p. 60).</u>	148
<u>Figura 35. 1) Altar em forma de pele esticada no templo de Caura (região Coria del Río, Sevilla) fase III, imagem Escacena (2018, p. 85). 2) - Lingote de liga metálica dourada do tesouro do Carambolo, imagem Escacena Carrasco (2010, p. 123). 3) - Altar em forma de pele esticada, Carambolo IV. Escacena e Carredano (2011, p. 114).</u>	149
<u>Figura 36. Área sagrada da piscina de Astarte em Motia, Imagem disponível https://archaeologynewsnetwork.blogspot.com/2021/10/terracotta-effigy-of-goddess-</u>	

astarte.html	151
<u>Figura 37. Figura de motivos vegetais: Lado esquerdo um dos discos encontrados em Ponta del Nao (BLANCO, 1970), lado direito uma taça encontrada próximo de Biblos (GUBEL, CAUET, 1987). Abaixo pedaços de ornamento decorativo em metal, a esquerda peça encontrada no fundo do mar na expedição Mazarrón Fenício, a direita imagem da peça inteira de item de colecionador, imagens cedidas por CEPOAT (2017).</u>	154
<u>Figura 38. Mapa com a localização do santuário dedicado a Astarte (2), templo de Melqart (1) e o possível templo dedicado a Baal Hammon (3), Baía de Cádiz, Muñoz (2008, p. 24).</u>	155
<u>Figura 39. Templo portátil em Vila de Fii, Khirbet Qeiyafa, próximo de Jerusalém, Idade do Ferro IIB. Imagem Projeto didático universitário de Oxford. https://www.worldhistory.org/image/11931/model-shrine-israel/. Acesso 10/05/2018</u>	157
<u>Figura 40. Selo giratório em anel em forma de escaravelho. Acervo do Museu Nacional de Beirute, Chiarenza (2013).</u>	164
<u>Figura 41. Terracotas femininas tocando pandeiro, Achziv, Israel (Dayagi-Mendels, 2002, p. 45).</u>	165
<u>Figura 42. Desenho de Tigela de bronze 13,1 cm - 850-750 a.C, Idalion, Chipre. Coleção do Metropolitan Museum of Art (74.51.5700), Jonathan N Tubb (2003) – The Phoenician Dance.</u>	166
<u>Figura 43. Painel de marfim de Nimrud, mostrando a "senhora na janela". Londres, The British Museum 118155-6, 118158-9. Cortesia do Museu Britânico. Barnett, (1935 p. 179-210)</u>	171
<u>Figura 44 Busto de Calcário da Dama d’ Elx ou de Elche (IV a.C.). Imagem NAM - National Archaeological Museum, Madrid, Espanha. (http://www.man.es/man/coleccion/catalogo-cronologico/protohistoria/dama-elche.html) acesso 23/12/2020.</u>	174
<u>Figura 45 Estátua da Dama de Baza em contexto com enxoval funerário (IV a.C.). Desenho de F. Presedo e imagem Vasconcelos (2015).</u>	175
<u>Figura 46. Esquema de Source: F. Núñez em Lopes Ruiz (2019 cap. 22)</u>	178
<u>Figura 47. Mapa de Dispersão de Estatuetas Orientais Femininas Siro-Levantine. Bolognani (2018, p.4).</u>	181
<u>Figura 48. Figura feminina antropomórfica na alça de um jarro em Kish, Suméria, Período Dinastia Tardia III; Ashmolean Museum, desenho de Paul C. Butler.</u>	182
<u>Figura 49. Figura do lado esquerdo: estatueta antropomórfica com rosto de pássaro de Ebla, Período Bronze Médio desenhado por Paul C. Butler. Figura central: estatueta antropomórfica com rosto de pássaro, Chipre, acervo Museu Metropolitan. Figura do lado direito: estatueta antropomórfica com rosto de pássaro com uma criança, Chipre, Idade do Bronze Tardia, acervo Museu Metropolitan.</u>	183
<u>Figura 50. Continuidade e permanência da tradição das representações femininas frontais com mãos nos seios desde Idade do Bronze Médio até Idade do Ferro II. Esquerda: Figura de Ebla, Bronze Médio. Figura Direita: Figura da placa “Astarte Breasts” de Ebla, Bronze. Os dois desenhos de Paul Butler em Budin (2015, p. 317)</u>	185
<u>Figura 51. Selo acadiano de Ishtar, 1800 a.C., em hematita preta. Acima: imagem detalhada de Ishtar e abaixo cena completa do selo. Banco de dados do Museu Britânico</u>	

<u>n86267</u>	186
<u>Figura 52. Figuras femininas segurando seios: esquerda: Período elamita; https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0903-1432 acesso 22/08/2022. Ao centro: Amathous, Chipre séc. VII a.C.; à direita: Tarros, Sardenha, séc. VI a.C., Museu Britânico, Londres https://www.britishmuseum.org acesso 22/08/2022.</u>	187
<u>Figura 53. Esquerda: grande ama de leite Maia” do final da XVIII Dinastia. Elhabashy & Abdelgawad (2019, p. 4) e Direita: Isis amamentando Hórus, “ama de leite”, Egito. (23.5 cm.x 5 cm x 13 cm) Terceiro Período (Intermediário-Tardio 1070–343 a. C.) Metropolitan Museu, www.metmuseum.org/art/collection/search/553034 acesso 27/07/2022.</u>	189
<u>Figura 54. Nudez feminina, possivelmente pingente (3 polegadas) em marfim ebúrneo e pintado. 1390-1353 a.C. Imagem Museu do Brooklyn, Fundo Charles Edwin Wilbour, https://www.brooklynmuseum.org/ acesso 06/07/2021.</u>	190
<u>Figura 55. Pingente de plaqueta em ouro com deusa nua, Minet el-Beida (porto de Ugarit), séc. XIV-XIII a.C, Imagem Museu do Louvre.</u>	192
<u>Figura 56. Esquerda: representação feminina de Tel Batash, Palestina. Século XIV a.C. Altura 13 cm. Direita: representação feminina em terracota de Tell ed-Duweir (Lachish), Palestina. 1900-1750 a.C. Altura 8,5 cm. Museu Ashmolean 1924.499. Imagem de Moorey, Idols. Pl. 7</u>	193
<u>Figura 57. Esquerda: placa de terracota da oficina do oleiro de Tell ed-Duweir (Lachish), 1300-1050 a.C. Altura. 8.5. Direita: placa em pingente de bronze moldado. De um tumulo em Akko, 1300 a.C. Altura. 8.3. Desenhos de Keel e Uehlinger (1998, Figs. 69, 70).</u>	194
<u>Figura 58. Plaquetas posicionadas em pequenos santuários de terracota feitos em molde. Tell El Far’a, Norte da Palestina/Transjordânia, século IX a.C. (Brettschneider, Architekturmodelle, n43) AUB Museu, Berytus 27 (1979, p. 7)</u>	195
<u>Figura 59. Figuras Femininas de sítios arqueológicos em Israel: 36 - Pella. 37- Bet-Shean 38 - Tell el Far'a North 39 - Samaria. 40 e 41 - Tell Batash, imagens compiladas por (UEHLINGER, 1998, p. 121).</u>	197
<u>Figura 60. Judean Pilar Figure, A: 12,5–17 cm, Museu de Jerusalém https://www.imj.org.il/en/collections/198066 acesso 08/10/2020.</u>	198
<u>Figura 61. Hieróglifos associados à Astarte em inscrições egípcias - (Cornelius 2008)</u>	206
<u>Figura 62. Mederos Martin (2015, p. 311)</u>	206
<u>Figura 63 Inscrição de Astarte do Carambolo. Banco de dados de Junta de Andalucia, https://www.museosdeandalucia.es/web/museoarqueologicodesevilla/obras-singulares/-/asset_publisher/GRnu6ntjtLfp/content/diosa-astarte?inheritRedirect=true acesso 08/01/2021.</u>	207
<u>Figura 64. Esquerda: Isis amamentando Hórus, “ama de leite”, Egito. Terceiro Período (Intermediário-Tardio). Museu Metropolitan. Centro: Astarte do Carambolo, imagem MetMuseum www.metmuseum.org/art/collection/search/553034 acesso 27/07/2022. Direita: Isis amamentando figura de Panta Rei (2019, p. 139). Direita: Isis amamentando figura de Panta Rei (2019, p. 139).</u>	209
<u>Figura 65 Astarte-Aglaya de Motia. Tradição oriental Mozzia, Lorenzo Nigro, 2020.</u>	210

<u>Figura 66 À esquerda Estatueta da divindade em bronze com cabeça e pés e mãos douradas, Coleção do Naufrágio de Uluburun, Turquia, relatório de escavação, imagem MetMuseum</u>	
<u>Direita Tripé de bronze decorado com representação da Deusa, (Líbano, 700 a.C.) Catálogo Louvre.....</u>	210
<u>Figura 67 Rotação em 3D, banco de dados ttps://sketchfab.com/3d-models/iberian-lady-lady-of-galera-originalreplica-6eb5aeec11dc4e84a85e428ae31d389e</u>	211
<u>Figura 68 A dama de Galera, Museu Arqueológico Nacional Madri Foto: Ortiz, 2010, capa.....</u>	212
<u>Figura 69. Dama de Galera juntamente com enxoval. Fotografia Almagro-Gorbea (2009, p. 11). Dama de galera em escala, Fotografia de Arantxa Boyero Lirón, banco de dados CERES Espanha.</u>	216
<u>Figura 70. Dama de Galera dentro da Necrópole de Tútugi 3D, alinhada ao equinócio. (https://sketchfab.com/3d-models/necropolis-de-tutugi-galera-granada-spain-2364b67567904cda96e491f05d287cb2), acesso 08/01/2021.....</u>	217
<u>Figura 71 Escaravelho com imagem de entronamento da sacerdotisa, Moscati, 1975, p. 36. Direita:). Tigela com cena de entronamento de sacerdote, Imagem Grupo Arkades-Esparta: Esparta, ALMAGRO-GORBEA (2015, pg. 61).....</u>	217
<u>Figura 72 Trono de Astarte - Khirbet et-Taybèh (BONNET, 2015, p. 302-303).....</u>	218
<u>Figura 73 Trono de Astarte – santuário Bostan esh-Sheikh. Imagem de Tiffany acesso 23/07/2018 (https://www.flickr.com/photos/_tiffany/42754026585/in/photostream/).</u>	220
<u>Figura 74 Bronze de Carriazo. Fotografia, Zoraida Álvarez Carvajal, https://artepolis.es/el-bronce-carriazo/ 24/07/2021.</u>	220
<u>Figura 75 Os dois exemplares de bronzes, Museu de Arte, New York, vista frontal (fotografia por J. Jiménez Ávila, 2020).....</u>	222
<u>Figura 76 Deusas Aladas de Kültepe e Alalakh (WINTER, 1983 figuras fg. 290 e 291)</u>	224
<u>Figura 77. Comparativo com embarcações da Idade Bronze até período Clássico. El bronze Carriazo y Las naves de Tarsis. Romualdo Molina y Alberto Donaire (2013, p. 2).</u>	224
<u>Figura 78. Anel- Selo Tesouro de Aliseda, Museu Nacional de Madrid e Reconstituição de um barco dos Povos do Mar (Lansdtrom, 1961 apud ÁVILA e MEDERO MARTIN, 2020, p. 71).....</u>	225
<u>Figura 79. Pente de marfim da necrópole de Medellín. Almagro Gorbea, (2008, p. 418)</u>	225
<u>Figura 80 À esquerda, reconstituição do que seria a o bronze de Carriazo, um bridão reconstituição da Imagem como bridão no cavalo (Herman, 1968 apud Marin-Ceballos e Eduardo Albeda, 2011, p. 628) À esquerda abaixo gravura de bridões de Gotta Gramiccia. (Von Hase, 1969. Foto perfil frontal e traseiro de Bronze Carriazo. Quesada Sanz)..</u>	226
<u>Figura 81 Astarte em posição de guerreira, brandindo uma arma. Cornelius, (2008, fig 4.1, anexo)</u>	227
<u>Figura 82. Estela de Astarte e Reshep; Foto: J.T. Lim, Tell el Borg, Monte Sinai e reconstrução computadorizada por Pinch-Brock, ambas imagens de Hoffmeier, (2007 p.</u>	

128 e 129).....	229
<u>Figura 83. Plaqueta de ouro de divindade feminina sob cavalo. Lachish, Israel. Foto banco de dados da Coleção do Museu de Israel, Jerusalém, https://www.imj.org.il/en/collections/393974-0 acesso 20/11/2021, Desenho Cornelius (2004).</u>	229
<u>Figura 84 Bronzes de Berrueco. Deusas Hathóricas. Museo del Instituto del Conde de Valencia de D. Juan. Madrid. Fonte: BLÁSQUEZ, 1983, p 44)</u>	230
<u>Figura 85 Fragmento de Bronze de Berrueco. (Imagem de Manuel Camacho Moreno, banco de imagens CERES Espanha.....</u>	231
<u>Figura 86 Ishtar ou sua estátua de culto recebendo adoração, de um selo cilíndrico do período Neo-Assírio. Frankfort (1939, pl. 33.B).</u>	232
<u>Figura 87. Reconstrução da divindade no alto relevo de Pozo Moro, Albacete (Blanco Freijeiro, 1981, fig. 44, pg. 114) e montagem fotográfica de reconstrução do alto relevo (Blázquez, 1999, fig. 8).</u>	233
<u>Figura 88 Mosaico de Astarte, Necrópole de Cerro Gil. Imagem do Museu de Iniesta. (https://www.antrophistoria.com/2017/08/el-misterioso-mosaico-iberico-de-cerro.html) acesso 08/12/2020.</u>	234
<u>Figura 89 Acima colar de selos giratório com detalhe estilo roseta séc. VIII a.C. (aproximado) Complexo do Carambolo (National Geographic 2018). Abaixo roseta ampliada em difração de raio x no conjunto de braceletes com estilo do séc. VI a.C .do Complexo do Carambolo, Romero (2010, p. 324)</u>	236
<u>Figura 90 Representação da variação de formas apresentadas relacionadas à cultura orientalizante, figura de Escacena-Carrasco (2018, p. 81)</u>	236
<u>Figura 91 Discos astrais da Siro-Palestino em Ajjul, 1550-1300 a.C. (Maxwel-Hyslop 1971, p. 109).</u>	237
<u>Figura 92. Apliques-Cariátides de Torrubia, Cástulo. Imagem: Bautista Ceprian del Castillo (banco de dados Ceres Espanha).</u>	238
<u>Figura 93. Cariátide de Badajoz, Villagarcia e Cariátide de Cástulo, imagem Rovira Llorens (1994, p.45)</u>	240
<u>Figura 94. Timiatério de Badajoz com cariátides. Imagem de Vicente Novillo, do banco de imagens do Museu Arqueológico de Badajoz, em Villagarcia de la Torre, acesso em 08/12/2020: http://museoarqueologicobadajoz.juntaex.es/web/view/portal/index/standardPage.php?id=138.</u>	242
<u>Figura 95. Timiatério de bronze La Quejola, Albacete, figura feminina hathórica segurando um pombo. Arquivo Museu de Albacete, imagem cedida por Enrique Íñiguez Rodríguez (2018). Gravura do Timiatério, com detalhes da pomba na mão e cabelos hathóricos Jimenez Ávila (2002, pg 53).</u>	243
<u>Figura 96. Retrato de um timiatério em fragmento em mármore estilo fenício – egípcio, Tiro, Líbano; figura de M. Geslin, original no Louvre. RENAN (1864, p. 654)</u>	244

LISTA DE ABREVIACOES

Inscrioes:

IDélos – Inscriptions de Délos. F. Dürrbach et al. eds. Académie des inscriptions et belles-lettres – Paris. 1926-1950.

CIS – Corpus Inscriptionum Semiticarum

KAI – Donner, Hebert and Wolfgang Röllig. Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band I. 5th ed. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.

KTU = CTA – Dietrich, Manfred, Oswald Loretz, and Joaquín Sanmartín. The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. 3rd ed. AOAT 360. Münster: Ugarit-Verlag, Edition. 1996 - 2013.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO I: UNIVERSO TEÓRICO CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO	27
I. Arqueologia Pós-Processualista na Construção do Pensamento Arqueológico	28
I.I. Arqueologia Oriental	34
I.II. Arqueologia Ibérica	35
II. Arqueologia do Colonialismo	36
III. A simbologia na Arqueologia	41
III.I. Arqueologia do Culto e Agência dos Objetos	43
IV. Arqueologia da Identidade e Gênero	47
V. Revisão Teórica - Metodológica	53
CAPÍTULO II: INTRODUÇÃO À HISTÓRIA SÓCIO-POLÍTICA E DIÁSPORA EM DIREÇÃO À PENÍNSULA IBÉRICA	58
Historiografia Oriental	60
I. Cidades Fenícias Orientais	67
II. Idade do Bronze e Ferro Oriental	68
III. Diáspora Fenícia na Península Ibérica	77
III.I. Assentamentos Pré-Coloniais	81
III.II. Colônias Fenícias	82
III.III. Fontes Literárias	84
III.IV. Tartessos	86
CAPÍTULO III: ASTARTE	93
Introdução	93
I. Revisão Teórica das Intitulações de Astarte	96
I.II. Nomenclaturas duais	101
II. Fontes Documentais	104
III. Fontes Teóricas	104
III.I. Fontes Orientais: Ugaríticas e Babilônicas	104
III.II. A Epopeia de Keret	105
III.III. Inscrição de Eshmunazor	107
III.VI. Fontes Ocidentais	114
IV. Baalat Gubal	118
V. Astarte no Egito	120
V.I. Testemunhos documentais	120
V.II. Senhora de Dendera	123
VI. Astarte “A senhora de Biblos”	124
VII. Rainha dos Céus	127
VIII. Astarte no Egito	131
I.X. Qedeshet	136
CAPÍTULO IV: ESPAÇOS SAGRADOS DE ASTARTE	139
I. Lugares Sagrados	139
II. Lugares Sagrados de Astarte	140
II.I. Santuários Públicos	140

II.I.I. Orientação Cósmica	144
II.I.II. Altares	149
III. Culto à água, as piscinas sagradas e mananciais	150
III.I. Ilhas, Grutas e Cavernas sagradas	152
III.II. Espaços Domésticos	155
III. Sacerdotisas de Astarte.....	157
III.I. Objetos encantados	162
III.II. Ritualística	164
III.III. Hierogamia.....	168
IV. Enterramentos e rituais funerários	172
CAPÍTULO V - CORPUS DOCUMENTAL.....	176
I. Pressupostos contextuais	176
I.I. Produção artesanal e aristocracia	177
II. Origem e Influências Orientais	179
II.I. Representações nuas e a fertilidade	179
II.II. Influências Siro-Mesopotâmicas e Egípcias	182
II.III. Mulheres pássaros da Idade do Bronze	182
II.IV. Estilo e Tipologia da Deusa Nua no Levante.....	184
II.V. Estilo e Tipologia da Deusa Nua no Egito	188
II.VI. Plaquetas Femininas Nuas Levantinas	190
II.VII. Estatutário da Terra de Judá – Palestina/Transjordânia.....	195
III. Técnicas de trabalho e matérias-prima.....	200
III.I. Representações em Bronze e Alabastro	201
III.II. Ligas de Bronze.....	202
III.III. Alabastro	203
IV. Material da pesquisa - Evidências Arqueológicas.....	205
IV.I. Iconografia.....	205
IV.II. Astarte do Carambolo	206
IV.III.I. Iconografia e estilo.....	208
IV.III.II. Dama de Galera ou Dama de Tútugi	211
IV.III.I. Contexto Arqueológico: Sítio Arqueológico - Necrópole de Tútugi	214
IV.III.II. Iconografia e Estilo	217
IV.III.III. Tronos de Astarte	218
IV.IV. Bronze do Carriazo.....	220
IV.IV.I. Contexto arqueológico.....	221
IV.IV.II. Iconografia e Estilo.....	223
IV.IV.III. Seres Alados, Embarcações e Aves	223
IV.IV.IV. Equestre.....	226
IV. V. Bronze de Berrueco	230
IV.V.I. História do achado arqueológico.....	231
IV.V.II. Iconografia e estilo	231
IV.VI. Esfinges de Cástulo – Timiatério.....	238

IV.VI.I. Sítio Arqueológico - Necrópole de Finca de Torrubia	239
IV.VI.II. Iconografia e Estilo	240
CONCLUSÃO	245
BIBLIOGRAFIA.....	251

INTRODUÇÃO

O presente projeto de pesquisa busca compreender, por meio de uma perspectiva de transformação e permanência, a presença das diferentes manifestações simbólicas e contextuais relacionadas à representação da divindade Astarte. A pesquisa conta com o aprofundamento da interpretação do culto à divindade desde suas origens até o contato remanescente, no cerne do colonialismo fenício na Península Ibérica, onde se apresenta a cultura material discutida com mais detalhes neste trabalho.

Astarte é uma divindade feminina canaanita, de origem semítica, e posteriormente, continuaria no panteão politeísta da religião fenícia como uma das mais importantes deusas da tradição do Levante. A sua influência se manteve como uma das mais significativas na cultura mitológica, ritualística e imagética em todo Oriente e Ocidente na Antiguidade.

Com o estudo das estatuetas desta divindade, o objetivo é mostrar que estas podem ser fontes valiosas para a compreensão das variações culturais dentro das populações locais, reconstruindo um aspecto da história fenícia por meio de uma parte importante de sua cultura material. Esta aplicação vai além das abordagens anteriores, as estatuetas serão tratadas como "cultura material em movimento" mostrando as transformações, permanências estilísticas e tecnológicas das imagens na Península Ibérica no período dos séculos VIII-VI a.C.

O papel da religião foi extremamente singular enquanto uma forma de poder social. Esse poder social foi atrelado ao culto de Astarte tanto no Oriente Médio quanto na diáspora fenícia para o Ocidente. Como pano de fundo, temos o papel das mulheres atreladas à divindade Astarte. Este campo dos estudos se transformou muito na academia e a atenção para novas formas de pensar a arqueologia para a Península Ibérica, em particular em relação à história das colônias fenícias, também sofreu grande alteração. Então acreditamos fundamentar as bases desses grandes avanços na história do pensamento arqueológico.

O principal norte dessa pesquisa traz a reflexão sobre a Arqueologia do Colonialismo e Identidade de Gênero, outras vertentes importantes subsequentes, mas também inseridas ou interligadas entre si nesta perspectiva pós-processual são: a Arqueologia do Simbólico, uma vertente um pouco mais interpretativa e menos positivista e cientificista e a Arqueologia Funerária, que conseqüentemente está ligada com a cultura material religiosa.

No Capítulo I apresentamos diversas visões para criar um grande retrato expansivo das pesquisas na ótica dos estudos modernos no Ocidente, mas também contando com o arcabouço de documentos historiográficos muito importantes. O percurso da escola da Arqueologia Processualista, atravessando um período de transição que sofreu remodelamento com viés da Arqueologia Cognitiva de Renfrew e alguns textos de Ian Hodder como “Symbols in Action” (1982) foram de grande relevância para alavancar estudos posteriores e inovadores em direção a uma teoria acadêmica pós-processualista simbólica e estrutural. Além disso a Arqueologia Pós-Processualista trouxe novas abordagens cujos temas são abordados na nossa pesquisa, o Gênero e o Colonialismo.

No Capítulo II A expansão da cultura do culto a Astarte ocorre juntamente com outras deidades fenícias, como por exemplo, a figura divina masculina de Baal, abarcando um discurso extremamente importante de emaranhamento cultural na Península Ibérica, processo de mistura de culturas, formando novas identidades, com características de pacotes culturais, estilos e comportamentos permanentes e também emaranhados sociais essenciais para a construção da identidade plural deste povo.

Astarte se tornou uma figura de grande importância e assimilação em todo o Mediterrâneo Ocidental, especificamente nesse período colonial no Mediterrâneo. A reflexão sobre o colonialismo é quase intrínseca ao movimento histórico da diáspora fenícia, o colonialismo moderno reverbera no eco do passado ilustrando a interpretação sob cada colônia estabelecida no Mediterrâneo no período, principalmente, da Idade do Ferro no Oriente ou Período Arcaico das colônias ocidentais.

As transformações sociais da sociedade tartessica em contato com os colonos fenícios são mencionados como a população autóctone que habitava a Ibéria, e também a população de coabitação no período colonial. O debate sobre colonialismo e identidade tartessica e fenícia se mantem estruturada nesse Capítulo II. Assumimos as diversas opiniões mais recentes, resultado da identificação de contextos importantes da cultura material fenícia em área tartéssica, mas também cultura material dos próprios tartessos

Apresentamos a historiografia da divindade Astarte no Capítulo III, o seu culto antes da diáspora ao longo de todo Mediterrâneo, em colônias inclusive, em locais do Oriente Próximo como Chipre (NIEMEYER, 1995) e (MATA, 2002a) e nas colônias fenícias de Israel, como no Alto da Galileia (LEHMANN, 2001). Apresentamos o repertório de alguns documentos no cerne da transmissão cultural da divindade Astarte, na própria contextualização da divindade.

As histórias e mitologias fenícias detalhadamente registradas por eles

mesmos se perderam totalmente, uma grande ironia que o próprio povo responsável pela transmissão do alfabeto ao Ocidente tenha deixado um legado escrito tão pequeno (RAMAZZINA, 2012). Consequentemente fontes escritas sobre fatos históricos ficaram restritas a alguns corpos documentais, como os Anais Assírios, as Cartas de Amarna, as inscrições dos reis assírios, também sujeitados a algumas inscrições cultuais ou funerárias, de qualquer forma ainda que restrito, mas essencial como de apoio para o estudo deste trabalho.

Segundo Lorenzo Nigro (2019), Ishtar, Inanna e Astarte teriam assumido papéis extremamente importantes, porque estavam no centro de seu mundo ideológico, eram associadas ao momento das colheitas, à fertilidade e abundância da prosperidade. Os sumérios e babilônicos teriam desenvolvido sua sociedade com base no cultivo, sendo estas sociedades uma das referências arqueológicas mais antigas para o plantio, cultivo e criação de animais.

Astarte é citada de forma popular e por diversas vezes no Antigo Testamento, como “Senhora dos Céus” e “Deusa dos Sidônios”, apesar de representar também outros grandes centros fenícios como Tiro e Biblos (AUBET, 1994; BONNET, 1996). No entanto, apesar de seu caráter fenício, suas formas e funções se multiplicaram como resultado de sua transmissão cultural e mescla com outras populações, como a mescla vinda da tradição egípcia e semítica e influenciando a cultura ibera pré-romana (BONNET 1996, p. 67-144; POVEDA, 1999, p. 27-29; MONEO, 2013; AUBET, 1994).

Os recursos iconográficos comumente aceitos foram alimentados num crescente com detalhes relacionados à imagética da deidade. E assim, também se descobriu diversos outros nomes relacionados ao nome Astarte, de acordo com a localidade e o período (BONNET, 1996).

A riqueza do universo da divindade Astarte, se torna crescente e a pesquisa contemporânea sobre os espaços das divindades femininas no Oriente e Ocidente também tem crescido muito na última década, na medida que as escavações de espaços fenícios estão sendo descobertos, como iremos ver no Capítulo IV.

Os cananeus e fenícios do Oriente Médio, assim como acadianos, sumérios, gregos e romanos, mantinham a ligação de determinadas divindades às suas cidades, mantendo-as como patronas, manifestando a idolatria por cultos e criação de santuários e templos. Abordaremos esses lugares sagrados como dimensões além de um espaço e do tempo porque se apresentam como um desafio, não como entidades estáticas; mas sim que revelam uma dinâmica histórica própria, o que os caracteriza além de conceitos

geográficos se materializando como lugares onde o tempo está, por assim dizer, suspenso, e são pontos onde tempos sacralizados e lugares sacralizados se encontram.

Os locais sagrados comumente dispõem de um enxoval religioso utilizado nos cultos, comumente associados às sacerdotisas da deusa. As atividades sagradas do sacerdócio, nos templos, eram realizadas comumente por mulheres e homens. Em recentes pesquisas sobre as sacerdotisas fenícias, púnicas e neopúnicas de Astarte, uma gama de arqueólogos (NEILS, 2001; RAQUEL MUÑOZ, 2012; ACKERMAN, 2016) traz luz à afirmação que as mulheres fenícias parecem ter tido mais participação do que se pensava nos espaços sagrados e tido oportunidades para ocupar cargos sacerdotais que mulheres de outras culturas não tiveram no mesmo período.

As práticas religiosas ocorriam em todos os ambientes que pudessem proporcionar o *religare*, seja ele nas residências, dentro dos santuários e também inserido na realidade dos ritos funerários. Os valores simbólicos culturais e a associação com os deuses, o sacerdócio e a realeza baseiam-se em pressupostos, que, segundo Bandera Romero (2015), os conectam pela matéria como atributos dos deuses, os aproximando do sobrenatural, da magia e do poder quando são utilizados, como por exemplo o ouro, o alabastro e algumas madeiras finas, como o cedro.

A materialidade disposta em representações femininas, então, é exposta no Capítulo V da pesquisa. As cinco figuras de Astarte constituem uma morfologia muito diferenciada entre elas, mesmo consideradas como imagens de uma única divindade, o que demonstra a riqueza da utilização de sua iconografia em inúmeros corpos materiais. Foram produzidas em materiais diversos, todas pertencentes a Península Ibérica com datas do século VII a.C.

No Capítulo V a análise da cultura material se apresenta no estudo semântico dos gestos, vestimentas e decoração das estatuetas, comparando-os com os aspectos dos símbolos encontrados no repertório artístico geral – metais, joias em ouro, alabastro, vidro, arte oficial – paralelos em culturas de contato e de continuidade, juntamente com os estudos relacionados ao gênero.

Na primeira parte do Capítulo V demonstramos a experiência da historiografia das estatuetas e representações das divindades femininas no Oriente Médio e como influenciaram todo o Mediterrâneo Oriental e Ocidental. As representações da divindade Astarte se anunciam ao mesmo tempo como uma problemática, devido à ausência de dados sobre estatuetas femininas ao longo da construção acadêmica sustentada pelo nacionalismo do período do Pós-Guerra tanto na perspectiva ocidental,

mas também oriental; grande parte a questões de classificação tipológica foram influenciadas nesse sentido, resultando em informações fragmentadas, problemas cronológicos e de contextos de recuperação de dados corretos sobre as estatuetas fenícias (BLOCK, 2016).

Na segunda parte do Capítulo V apresentaremos as cinco representações: Os Bronzes de Carriazo, de Berrueco e Cástulo são, por exemplo, figuras chapadas e não estatuetas; já a Astarte do Carambolo e a Dama de Galera possuem a forma estatuária. A Dama de Galera é de material calcário, alabastro, já a Astarte do Carambolo, em bronze. Os Bronzes de Carriazo são aparentemente definidos como bridão de cavalos; já os Bronzes de Berrueco, figuras chapadas de bronze; e as Esfinges de Cástulo, dois apliques de um timiatério – incensário em bronze.

Ao longo do Capítulo V exploramos e justificamos o processo de escolha e recorte de outras estatuetas e figuras contendo iconografia análoga à divindade, correlacionadas com uma série de outras representações encontradas no Mediterrâneo, o que aumentará o repertório de matérias-primas confeccionadas em terracota, calcário e outros materiais.

No geral, Astarte, seja ela oriental ou ocidental, é representada como uma figura feminina; frequentemente, mas com exceções, ela pode estar nua; portar asas como parte da iconografia; ter um símbolo cósmico; e, por fim, um cabelo hathórico, símbolo de seu caráter dinástico (BONNET 1996, p. 50) e influência egípcia no Oriente. Outra imagética associada característica constitui-se pela deusa entronizada, por vezes, portando um cetro (GUBEL, 1980, p. 1; BONNET 1996, p. 21), como uma soberana. Por exemplo, é o que vemos na Astarte do Carambolo. Por vezes, ela aparece entre esfinges ou leões (RENAN 1864, p. 707; BADRE 1992, p. 96; LIPÍNSKI 1995, p. 271), como demonstrado na Dama de Galera.

A representatividade é interligada a símbolos da fecundidade, da fertilidade, ao feminino e os atributos oriundos de divindades femininas antecessoras à sua existência, já da tradição semítica: associados à natureza, ao mar, à lua, à estrela, ao elemento cósmico, ao leão, às esfinges e à elevação das figuras em trono.

As comparações seguem de acordo com as amostras de algumas estatuetas do Oriente e do Ocidente para análise da iconografia, dentre elas alguns exemplares de conjuntos de plaquetas, joias e algumas estatuetas de terracota, como por exemplo de Chipre, também da região ao redor de Jerusalém, dentre elas algumas da coleção chamada estatuetas pilares, *Judean pillar figurines*, e outras posteriores ao período da colonização

na Península Ibérica.

Ao final, na Conclusão, buscamos compreender e trazer algumas reflexões acerca dos principais resultados da pesquisa e os caminhos que foram percorridos, ressaltamos que esperamos que os resultados desta pesquisa possam servir como um novo ponto de vista e uma possibilidade organizativa para pesquisas futuras, pois explanamos descrições ordenadas e cronológicas, detalhadas e pontuais da cultura material e seus contextos de recuperação.

Ao mesmo tempo, uma explicação social e contextual um pouco mais precisa abordando novos pontos de vista da Arqueologia Pós-Processualista foi buscada, demonstrando uma visão acentuada pela perspectiva de gênero.

CAPÍTULO I: UNIVERSO TEÓRICO CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO

Nas linhas a seguir, voltaremos a atenção para as premissas teóricas que orientam este trabalho, ainda que essas sejam usadas durante todo o percurso é importante apresentá-las. O principal assunto traz a reflexão sobre a Arqueologia do Colonialismo e Identidade de Gênero, essas são relacionadas, diretamente, à mobilidade e migração na diáspora fenícia, sendo elas englobadas na Arqueologia Pós-processual.

Outras vertentes importantes subsequentes, mas também inseridas ou interligadas entre si nesta perspectiva pós-processual são: a Arqueologia do Simbólico, uma vertente um pouco mais interpretativa e menos positivista e cientificista e a Arqueologia Funerária, que conseqüentemente está ligada com o resultado do percurso com o trabalho dos materiais no universo religioso.

Todo o processo histórico vivenciado pelos arqueólogos da própria academia espanhola, por décadas¹, principalmente no pós-guerra, permitiu um avanço nas pesquisas, contribuindo para o aprofundamento de diversas áreas de estudo científico em forma multidisciplinar. A transformação é um reflexo de um posicionamento frente a tradicional agência de discursos coloniais, cujos atores são invisíveis, porque suas ações são consideradas irrelevantes e insignificantes para a construção de histórias de coisas importantes (BERROCAL, 2009).

A escolha teórica vai influenciar o que será observado durante a pesquisa. De certa forma, teorias são como lentes que alteram a visão da pesquisadora ou do pesquisador, fazendo com que o objeto da pesquisa não seja só observado, como também determinado, portanto, influenciando nos objetivos e nos rumos da pesquisa.

No âmbito desta pesquisa, cultura é utilizada tanto dentro de um viés de comunicação (isto é, o meio simbólico que permite o sentido dentro de uma troca de signos entre diversos interlocutores) como o conjunto de crenças e comportamentos que são compartilhados pelo mesmo grupo e que permeia as relações sociais e de trabalho. Dessa forma, a cultura material é entendida como o registro de tais relações, abrindo uma janela para o passado que permite inferir e fazer interpretações acerca do modo de vida da população estudada, levantando as dinâmicas e tensões de seu cotidiano.

Outra forma aqui abordada, imprescindível, é o conceito de longa duração,

¹ Utilizamos, em grande medida, a bibliografia espanhola, devido ao fato da cultura material ter sido encontrada e novas pesquisas surgirem com cada vez mais atualizações no próprio País de origem das representações selecionadas para esse trabalho.

pois estamos falando de uma cultura de mais de milênios de existência. A longa duração é baseada em mudanças estruturais, lentas e quase imperceptíveis (LANGEBAEK, 2005), onde tais mudanças advêm de eventos específicos (segundo a teoria de Braudel, 1978) oriundas da conjunção de atos dos indivíduos (LANGEBAEK, 2005; HODDER, 2009). Estes eventos e pessoas estão dentro de uma estrutura que sofre mudanças a ritmos perceptíveis, entendida como uma história social de curta e média duração, onde tais mudanças resultam no processo da longa duração (HODDER, 2009), sendo a compreensão da interdependência entre a longa e a curta duração fundamental para a análise arqueológica.

I. Arqueologia Pós-Processualista na Construção do Pensamento Arqueológico

A arqueologia como disciplina no século XIX, sofreu influência da acirrada concorrência das potências europeias na Segunda Guerra Mundial. Nesse período houve a construção ideológica dos Estados Nacionais modernos e do imperialismo das grandes potências (GOSDEN, 2004), o que influenciou diretamente o *modus operandi* dos processos científicos da arqueologia por décadas. Nesse momento também, as áreas da ciência começaram a ser sistematizadas de forma organizativa e separadas por áreas de interação de conhecimento, as universidades foram estabelecendo cadeiras específicas, na tentativa de um aprofundamento acurado.

A Arqueologia Histórico-Cultural, surge no final do século XIX, na Europa, herdeira do nacionalismo. Essa vertente seria impulsionada por uma classe média beneficiada politicamente e socialmente com as mudanças do século anterior para o XIX, nos quesitos ligados à ascensão dessa classe e ao nacionalismo, juntamente com uma ideia evolucionista que permeava na academia advinda de outras ciências da época. E sua definição no seu sentido mais latente caberia à:

“O intuito que cada nação seria composta por um povo, um território delimitado e uma cultura (entendida como linguagem e tradições sociais), formou-se o conceito de cultura arqueológica” (FUNARI, 2005, p. 1).

E ainda, segundo Trigger, os traços tecnológicos dos artefatos eram relacionados a uma determinada cultura numa tentativa de demonstrar sua matriz: “a ideia de que os artefatos pudessem ter sua última origem comum rastreada no passado” (TRIGGER, 2004, p.147), ou seja, o centro de origem se espalhava por meio de rotas de difusão até atingir áreas marginais. Essa ideia, ainda, sustentaria que as populações europeias teriam evoluído mais

rápido que os demais povos e que a difusão do conhecimento e da tecnologia teria sido disseminada a partir deles próprios (TRIGGER, 1996, p.364). Para Childe (1962), demonstraria um conjunto de artefatos semelhantes, de uma determinada época, e que representaria, portanto, uma população, com uma cultura definida e que ocupava um território específico e as tentativas eram de encontrar e mapear a identidade cultural em outros territórios. Essa ordenação dos artefatos em tipos, ditaria uma lógica, que, para os arqueólogos europeus, justificava modelos socialmente aprovados, adotados e intensamente reproduzidos, o que levaria ao reconhecimento de culturas arqueológicas, definidas pela existência de traços comuns em um dado tempo e espaço.

Para o entendimento desta vertente arqueológica, procuravam estabelecer um protótipo universal, que conseqüentemente acabava por medir o grau de desenvolvimento humano de diferentes culturas baseadas na justificativa das mudanças culturais por um modelo difusionista e migratório; portanto cada cultura era considerada como o resultado de uma seqüência única de desenvolvimento.

Essa premissa também sustentou o que Trigger (1996, p.358) defendia como base para os arqueólogos nacionalistas germânicos insistirem com a ideia de continuidade entre presente e a era pré-histórica, a justificativa da pureza racial, difundida e utilizada pelo Nazismo.

Por volta do ano de 1920, os pesquisadores histórico-culturalistas haviam determinado diversos parâmetros bem desenvolvidos sobre o registro arqueológico. Entretanto, neste período, o pensamento evolucionista não foi rompido, o que sucedeu pouca reflexão sobre as ideias de que todo desenvolvimento cultural pudesse ter ocorrido numa única região do mundo (TRIGGER, 2004, p.149). A transição foi gradual e muitas vezes misturava explicações difusionistas com traços evolucionistas.

Ao longo do século XX, o desenvolvimento de novas correntes de pensamento arqueológico refletiu o notável crescimento de estudos relacionados com a cultura material das sociedades do mundo antigo, medieval, imperial e das sociedades contemporâneas dos séculos XIX e XX.

Durante a década de 1930, os arqueólogos 1) analisaram aspectos referentes à interação cultural, procurando identificar os diferentes mecanismos de contato; 2) tentaram compreender os processos de adoção de traços culturais, 3) avaliaram os efeitos das mudanças culturais locais resultantes desses contatos populacionais. Conforme Schortman & Urban (1992: p.7-8):

“Não estaria em consideração como um processo automático, mas sim como um fenômeno que operaria dentro de um contexto cultural e

ambiental específico, definindo como as inovações se expandiriam e afetariam as sociedades receptoras”.

Após a Segunda Guerra Mundial, com a consagração dos direitos humanos pela Organização das Nações Unidas (ONU) e com a luta antirracista desencadeada pela Organização das Nações Unidas para a Cultura (UNESCO), um processo crescente dessa influência apenas estaria começando a adentrar a área da ciência de um modo geral, abrindo espaço para diálogos de diversas frentes de contestação à velha ordem como, por exemplo: a luta pelos direitos civis, o feminismo, os movimentos antiguerra e anticolonialismo, assim como a busca pelo respeito à diversidade em uma amplitude de horizontes, como o religioso e o sexual (FUNARI, 2009).

A década de 1960 viu surgir uma grande insatisfação frente às perspectivas do histórico culturalismo levando ao surgimento da Nova Arqueologia e na década de 1970 da teoria de sistemas (Trigger 1989; Malina & Vasícek 1990; Willey & Sabloff 1993; Hodder, 1994).

Alguns estudos começaram a demonstrar uma série de limitações, uma delas é sobre a atividade de trocas, a qual não poderia ser considerada como o único fenômeno de interação cultural. Na verdade, a troca seria apenas uma parte da interação entre as populações, e sua intensidade e volume também não necessariamente refletem a importância da interação.

Outros problemas que começaram a ser identificados são: a dificuldade em estabelecer a contemporaneidade dos assentamentos envolvidos na rede de troca cultural e o desenvolvimento de técnicas amostrais que permitissem a especificação. Entre as ferramentas de interpretação do arqueólogo está a analogia, que, através dos estudos de tecnologia e comparação cultural, permite a ideia de que formas similares teriam funções similares.

Quando a Arqueologia Processualista ou Nova Arqueologia já havia recebido diversas críticas, Renfrew (2001), teria sido então o responsável por uma profunda reforma dessa escola, após décadas de funcionamento e entre algumas mudanças, teria proposto a mudança de nome, percebendo o quão inadequado era a expressão "Nova Arqueologia", e passou a popularizar a frase "Arqueologia Processual".

A Arqueologia Processualista com ênfase na Arqueologia Cognitiva de Renfrew surge num momento de transição entre o fim da Nova Arqueologia e já carregando de algumas motivações reflexivas e modernas do Pós-Processualismo. Renfrew também foi defensor da teoria dos sistemas e aplicou-a com sucesso à Idade do Bronze (2001). A teoria de sistemas foi um processo ainda transitório, na tentativa de

maior comprovação da interação de contato inter-regional entre populações, em determinar em que medida a troca estaria integrada aos sistemas culturais estudados e como isso desencadearia um processo dinâmico na mudança cultural.

A Escola Cognitiva pós-remodelada parecia se estabelecer, por um grupo de arqueólogos interpretativos emergidos desse período, como uma reação à Nova Arqueologia. A Escola Cognitiva teria passado por uma série de transformações e Renfrew nunca a teria abandonado. Há alguns anos, a publicação de *Cognition and Material Culture* (Renfrew & Scarre 1998) exemplificou bem a continuidade e reformulação sobre a ciência da mente e a ciência da cultura material sendo afirmadas como duas faces da mesma moeda. Renfrew (2001) sempre atualizando e remodelando a Escola Cognitiva, posteriormente, reconheceu a necessidade de distanciamento da velha ideia de que os artefatos são imbuídos de significados predefinidos e nos anos 2000 estruturou bases para uma mudança de paradigma ao desenvolver o que chamaria de Teoria do Engajamento de Materiais (MET), que veremos mais adiante no tópico sobre Arqueologia Cognitiva.

Os inovadores estudos posteriores à Nova Arqueologia, mesmo que em oposição, beberam de suas fontes, das aplicações e aprendizados em campos como da etnoarqueologia e com isso foram muito importantes para o aparecimento progressivo de áreas muito específicas de aplicação da disciplina como: a Arqueologia da Paisagem, a Arqueologia Urbana e a Arqueologia Funerária.

A Arqueologia Pós-processual foi um movimento na história da ciência arqueológica que ocorreu em meados de 1980 e foi explicitamente uma reação crítica às limitações da vertente anterior, a Arqueologia Processual dos anos 1960. Ian Hodder, foi um dos impulsionadores desta nova escola. Ainda no período de transição à Arqueologia Pós-Processual, em alguns textos como “Symbols in Action” (1982) abordou algumas ideias de seu movimento não-processualista, uma academia pós-processualista simbólica e estrutural. De acordo com Hodder, a palavra "cultura" havia se tornado problemática para os positivistas que ignoravam os fatos de que embora a cultura material pudesse refletir adaptação ambiental, também poderia refletir variabilidade social. O prisma adaptativo funcional dos positivistas os cegou para os pontos em branco gritantes em suas pesquisas.

Segundo Kobylnski (1987, p. 680-682), para os pós-processualistas a cultura não poderia ser reduzida a um conjunto de forças externas, como por exemplo a mudança ambiental, mas primeiramente funcionaria como uma resposta orgânica multivariada à realidade composta de uma infinidade de forças políticas, econômicas e sociais que se

aproximam por especificidades de um grupo em um tempo e situação dada, e não assumiram essa previsibilidade tão simples quanto os processualistas presumiam.

Essa vertente que teria o início das contestações dos direitos lá no pós-guerra, agora experimentaria uma máxima potência e florescimento de ideias alinhadas à desconstrução social e ao pós-modernismo devido à agitação civil no Oeste durante a guerra do Vietnã. Os arqueólogos estariam então cada vez mais “segmentados em diferentes comunidades” que sustentariam discursos diferentes, senão opostos, sobre a natureza, os métodos e o escopo da Arqueologia. Com essa mudança, a divisão da teoria arqueológica contemporânea emergiria de forma significativa e os arqueólogos processualistas e pós-processualistas dividiram-se em dois grupos, em duas formas de entender a pesquisa arqueológica (COCHRANE E GARDNER, 2011; HODDER, 2001; KRISTIANSEN, 2004; MURRAY, 2013).

No primeiro grupo, os chamados "arqueólogos evolucionistas" agiram de forma a obter legitimidade científica; a arqueologia deveria, então, ser modelada nos conceitos, valores e práticas das chamadas "ciências duras" – *hard science*. O desenvolvimento de métodos de datação radiométrica os forneceu como datar eventos na pré-história humana de maneiras testáveis e na opinião deles próprios, cientificamente confiáveis. No segundo grupo, os chamados "arqueólogos interpretativos" – termo de Johnson (2010) – apostaram na ideia de que a Arqueologia, como a História e a Antropologia, é uma parte integrante das humanidades e, portanto, os arqueólogos deveriam procurar seus modelos nas Ciências Sociais.

Ambas as divisões com seus esforços se conectariam em horizontes de preocupações com o real intuito do que deveria comunicar o registro arqueológico, como algo a ser decodificado de forma complexa. O campo das Ciências Sociais, no período do Pós-Guerra, de um modo geral, então em intersecção com as outras ciências, pôde concentrar um viés marxista sobre as relações de poder e dominação, no objeto e no registro arqueológico, e com isso mudar o olhar do próprio arqueólogo. O arqueólogo assumiria um lugar de responsabilidade, de porta voz com seu ponto de vista, no entendimento maior que essa visão poderia mudar o curso de discursos do passado.

Subjacente a tudo isso estava também um movimento para desafiar a autoridade do arqueólogo e focar na identificação dos preconceitos que surgiram de seu gênero ou composição étnica. Uma das consequências benéficas do movimento, então, foi no sentido de criar uma arqueologia mais inclusiva, um aumento no número de arqueólogos indígenas no mundo, bem como de mulheres, a comunidade LGBTQI+ e as

comunidades locais e descendentes. Tudo isso trouxe uma diversidade de novas considerações a uma ciência que havia sido dominada por homens brancos, privilegiados e forasteiros ocidentais (CONKEY, 1984, p. 1-32; CONKEY, M. W., GERO, 1991, p. 3-30; DÍAZ-ANDREU, 2005a, p. 13-51; HERNANDO GONZALO, 2007:12; BERROCAL, 2009, p. 25-43; SANCHÉZ-ROMERO, 2014, p. 282-290; SILVA, CASTRO & LIMA, 2014, p. 282-290).

Em particular, desde a década de 1990, os arqueólogos se dividiram ainda mais, agrupando-se agora em diversas epistemologias, métodos e interesses, proporcionando perspectivas inovadoras as quais foram totalmente incorporadas à pesquisa arqueológica. De acordo com Hodder ainda se caracterizaria como uma Arqueologia Pós-pós-processual, vejamos porquê:

O que é arqueologia pós-pós-processual? Uma das principais razões para usar o termo "pós" na arqueologia pós-processual era que uma diversidade de visões deveria ser adotada, sem nenhuma perspectiva única e unificada imposta à disciplina. Essa ênfase na diversidade continuou na década de 1990. Mesmo a arqueologia processual viu suas divisões, como no surgimento da arqueologia processual cognitiva (RENFREW E ZUBROW, 1994) e da arqueologia neodarwiniana (por exemplo, Dunnell, 1989). O fim das grandes narrativas, o regionalismo e a adoção da multivocalidade são características da arqueologia desse período. Há maior escolha pessoal e ecletismo na combinação de posições teóricas” (HODDER, 1999, p. 5, tradução livre²).

Favoravelmente, graças a essas novas perspectivas, as sociedades antigas puderam ser não mais encaradas como elementos isolados, mas como interdependentes entre si, garantindo a sobrevivência e reprodução de seus padrões socioculturais. Desta maneira, as sociedades só podem ser plenamente entendidas em referência aos eventos que ocorrem com sociedades contemporâneas, uma vez que o desenvolvimento e as mudanças ocorridas em uma delas reverberam a partir de relações mútuas.

Diante do longo histórico, mas que se faz necessário para entendimento dessa pesquisa adentramos no prisma que é apresentado nos capítulos, direcionados que são, então, pela Arqueologia Pós-processualista relacionado à Arqueologia Pós-colonial ou

² “What is post post processual archaeology? One of the main reasons for using the term ‘post’ in post processual archaeology was that a diversity of views was to be espoused, with no singular and unified perspective imposed on the discipline. This emphasis on diversity has continued on into the 1990s. Even processual archaeology has seen its splits, as in the emergence of cognitive processual archaeology (RENFREW AND ZUBROW, 1994) and neo Darwinian archaeology (e.g. Dunnell 1989). The end of grand narratives, regionalism and the embrace of multivocality are characteristics of archaeology in this period. There is greater personal choice and eclectism in the putting together of theoretical positions”

Colonialista e à Arqueologia de Gênero. A perspectiva dada ao simbólico e cultura material abordada que, além de estar no âmbito das duas vertentes, está relacionada à agência dos materiais dentro do próprio discurso que se cumpre enquanto artefato.

Nessa pesquisa, acredita-se que novas perspectivas sobre as narrativas do passado possam ser direcionadas de forma a esmiuçar conteúdos que até poucas décadas eram debruçados por outros olhares. Falar sobre fenícios traz, automaticamente, a atenção para discursos sobre colonialismos, tanto modernos na visão da desconstrução de uma representatividade que foi criada para tal população por interesses dos momentos históricos, tanto quanto a própria análise de caráter do papel que cumpriram quanto colonizadores e colonos.

E também se traz nessa pesquisa o entendimento que a Arqueologia, assim como outras ciências contemporâneas, subjugou durante muito tempo o papel das mulheres na história, o considerando como desimportante e mesmo, por vezes, ausente. Também, de trazer nesse intuito o diálogo que ultrapassa a Arqueologia de Gênero atrelada a fatores biológicos, como foi considerada por tempos quando se discutia gênero em arqueologia. Assim, a luz trazida por novas pesquisas arqueológicas deu espaço para abordar histórias de não protagonistas, possibilitando a abertura de estudos de grupos sociais minoritários, e até invisíveis, pouco explorados anteriormente na área.

Os objetos podem não ser simplesmente resíduos de comportamento, mas, em vez disso, podem ter uma importância simbólica que a arqueologia pode pelo menos trabalhar para alcançar.

I.I. Arqueologia Oriental

É necessário buscar no histórico da construção da escola oriental as bases de compreensão em torno do universo que tange as primeiras pesquisas sobre as divindades e os fenícios como um todo. A construção científica e todo contexto histórico que vimos no título anterior influenciou diretamente na forma como os pesquisadores trabalharam com a cultura material do Oriente, impactou, principalmente, nas primeiras classificações de materiais arqueológicos e tipologias relacionadas a protótipos femininos e os pontos de vista sobre dispersão e contexto arqueológico.

Em cem anos, a evolução da arqueologia oriental ocorrera de forma a acompanhar as ciências multidisciplinares cujo escopo construiu a história arqueológica. Mesmo tratando de perspectivas bastante distintas, a prática arqueológica na região Siro-

Palestina, – ou seja, atual Líbano, Israel, Autoridade Palestina, Síria e Jordânia –, é constituída por diversas disciplinas e diferentes correntes teóricas, que convivem entre si.

Na Arqueologia do Oriente Próximo foram aplicadas também as escolas posteriores ao Histórico-Culturalismo: as escolas Processualista e Pós-processualista; entretanto, segundo Finkelstein (2007) e Mazar (2007), a Arqueologia Histórico-Culturalista se manteve como uma das principais teorias ainda utilizadas pela Escola Oriental. A construção da história sul-levantina sob a visão particularista histórico-culturalista é o que assegura a autenticidade dos dados primários. Acompanhamos um processo progressivo de incorporação de métodos e utilização de instrumentos específicos para a pesquisa arqueológica, como, por exemplo, a estratigrafia e posteriormente o uso da arqueometria nos trabalhos de investigação histórica e utilização da classificação de materiais arqueológicos e tipologias.

O que é possível notar é que nos últimos 30 anos foi possível perceber uma mudança drástica na forma como os teóricos e arqueólogos trataram as questões desse universo acerca das divindades, cultura material e religião e é a partir da perspectiva moderna que iremos realizar as bases deste trabalho (OLYAN, 1987; SPARKS, 1994; DAVIES, 1995; SORENSEN, 1996; ESCORIZA, 1996; ORNAN, 2001; STUCKEY, 2003; MARSMAN, 2003; GILBOA, 2006; CORNELIUS; 2008; ILAN, 2008; DEPIETRO, 2012, ZUCKERMAN, 2014; BOLOGNANI, 2016).

Os desafios surgiram principalmente quanto ao método quantitativo de análise associado à identificação de Astarte e à respeito da dispersão na área Siro-Levantina; neste momento, começa a surgir uma problemática, que veremos adiante na revisão teórica-metodológica.

I.II. Arqueologia Ibérica

A Espanha, dentro de um fenômeno generalizado em todos os países no século XIX, sofreu a interferência do pensamento nacionalista em grande escala, o sentimento idealista e político muito mais que científico, aplicado para grupos étnicos, usando pressupostos de “estados primitivos” e formações políticas direcionadas com ou sem contraste na literatura antiga (TRIGGER, 2004). Esses ideais nacionalistas e regionalistas potencializaram, como vimos anteriormente, estudos como meio direto ou indireto de justificar o presente e suas aspirações futuras, buscando raízes mais remotas na Antiguidade ou na Idade Média, resgatando uma “Época Áurea Histórica” que

vinculasse emocionalmente e internamente algumas populações e, simultaneamente, ajudando a segregar as demais.

A busca por uma “Época Áurea Histórica” entre as populações ibéricas, principalmente na região da Andaluzia, manteve-se como foco por conta de monumentos e estilos que compunham então, o “tempo de esplendor”. As populações andaluzas carregaram desse período o estigma do caráter do brilho orientalizante, já que esta ideia do Oriente aparecia em textos da cultura grega arcaica enquanto objeto de mitificação e também posteriormente em textos romanos (FERRER ALBEDA & GARCÍA FERNÁNDEZ, 2002).

No campo científico, essa herança trouxe o rebaixamento de outras populações ibéricas que não estavam ao alcance do brilho orientalizante, deixando-as no esquecimento ou em segundo plano por um bom tempo. Essa política constituiu a forma, o olhar e condicionou as subseqüentes ações de campo, de escavação, uma vez que, segundo Ferrer Albeda e García Fernández (2002) “não se busca o que não existe ou o que não se sabe como pode ser”, resultando em descobertas e análises escassas ao longo dos anos. E não necessariamente que estas populações orientalizantes estivessem em primeiro lugar, mas foram considerados achados espetaculares, que se constituíam como ícones culturais.

A partir dos novos rumos da Arqueologia, há uma guinada muito importante, e particularmente nas últimas décadas as pesquisas se tornaram cada vez mais específicas e diversas, como se estivessem recuperando o tempo do estigma que o nacionalismo deixou como rastro (WEIBEL, 1999, FUNARI, 2005; DÍAZ-ANDREU, 2007; GONZÁLEZ-RUIBAL, 2011; BENAVIDES, 2011).

Nesse aspecto, a Arqueologia do Colonialismo vem tomando a frente cada vez mais em relação a uma diversificação da cultura ibérica, e novas abordagens foram estabelecidas de maneira a clarificar cada vez mais dados arqueológicos da história de todas as populações ibéricas como um todo.

II. Arqueologia do Colonialismo

Arqueologia do Colonialismo passou por uma reflexão muito profunda na Europa nos últimos anos, mas ainda é um termo relativamente novo na Arqueologia. Entretanto vêm quebrando alguns paradigmas e substituindo conceitos, como aculturação, colonização ou relações centro-periferia, utilizados por anos na academia arqueológica (VAN DOMMELEN 1997, 1998; DIETLER, 1998; GOSDEN, 2004; STEIN, 2005).

A reflexão sobre o colonialismo é quase intrínseca ao movimento histórico de diáspora fenícia, o colonialismo moderno reverbera no eco do passado ilustrando a interpretação sob cada colônia estabelecida no Mediterrâneo no período, principalmente, da Idade do Ferro no Oriente ou Período Arcaico na Península Ibérica.

O seu ponto de partida se dá no pensamento pós-colonial e na crítica dos olhares tradicionais acerca de encontros e relações coloniais. Essa perspectiva acadêmica só foi possível porque o colonialismo tem sido apresentado como um fenômeno singular e único e é meta historicizado e essencializado (GOSDEN, 2004).

Para Reinhard (2001) e Jordan (2009), o conceito de colonialismo envolve fundamentalmente relações de dominação intercultural, e o definem como o controle de um povo por outro, culturalmente diferente, estabelecendo um relacionamento desigual que explora diferenças de desenvolvimento econômico, político e ideológico entre eles. O grupo colonizador incorporaria então política e economicamente a terra, a população e os recursos dos colonizados a fim de manter e gerir a colônia e frequentemente exportar recursos ou riquezas para a “uma cidade mãe”.

De um modo geral, muitos autores da academia espanhola (LOPEZ PARDO, 1987; BLÁZQUEZ, 1988; BELÉN E ESCACENA, 1995; LÓPEZ PARDO, 2000b; WAGNER E ALVAR, 2003; RODRÍGUEZ, A. y FERNÁNDEZ, 2005; ESCACENA & IZQUIERDO, 2001; DELGADO & FERRER, 2007; ALMAGRO-GORBEA, 2009; BELARTE, 2009; DIETLER, 2010, ARANEGUI, 2011) estão de acordo com o processo de exploração da colonização, processo integrante da complexidade do colonialismo, o qual gera o binômio entre colonizador e colonizado.

Na concepção sobre colonialismo, entretanto, dois pontos de vista distintos dividem a classe dos arqueólogos, como é o caso de Wagner e Alvar (2003) e Belén e Escacena (1995), os quais defendem a proposta da existência de violência na relação entre o colonizador e o colonizado. No outro ponto de vista, há autores, como Lopez Pardo (1987) a criticar e suprimir a concepção da violência.

Os arqueólogos Reinhard (2001) e Jordan (2009), cujo ponto de vista reafirma a existência das relações violentas, tomam uma perspectiva didática da Antropologia nos processos históricos antigos em forma de nuances similares. Para esses autores são relacionáveis os contatos de populações que sofreram colonização em períodos muito recuados. Para grupos subordinados, o colonialismo pode envolver o que Bodley (2000) apresentaria como três premissas essenciais e que neste caso somente as duas últimas estariam conectadas

ao colonialismo fenício³.

As premissas de Bodley são: Genocídio (o extermínio deliberado de membros de um grupo), Ecocídio (destruição do ecossistema e recursos que tornam possível a vida de um grupo) e Etnocídio (destruição forçada de um sistema cultural sem matar a população).

A premissa do Ecocídio de Bodley pôde ser confirmada por um estudo de isótopos realizado pela *American Chemical Society*, que identificou a poluição expandida e contaminação do solo por mercúrio por volta de 600 a.C. a 300 a.C. (ROSMAN, CHISHOLM, HONG, CANDELONE, 1997) por fenícios, gregos e posteriormente, romanos. Em relação à força de trabalho envolvida nesse processo de extração, foi atestado uma grande quantidade de vestígios de ossos⁴ associados a trabalhadores levados para cumprir a exploração no local, o que abre também a discussão de quem ocuparia este lugar de trabalhador das minas: os indígenas de Huelva ou os fenícios? Ou uma função que permeia ambos? (GONZÁLEZ DE CANALES, SERRANO e LLOMPART, 2008)

Wagner e Alvar (2003:19) apontam relações do colonialismo fenício em determinados locais ibéricos, repetindo o processo ocorrido na Alta Galileia. Segundo os dois autores, os colonizadores fenícios obtêm o maior benefício e não apenas se aproveitariam das diferenças nos custos sociais de produção como também a troca seria desigual, porém ocultada numa realidade de troca cultural intensa. A exploração do trabalho se articularia na transferência entre setores econômicos que funcionariam a partir de diferentes relações de produção. O modo de produção próprio das comunidades autóctones, ao entrar em contato com o modo de produção dos colonos orientais, – fenícios –, é por ele dominado e sujeitado a um processo de transformação.

Para Meillassoux (1997, p. 131) e Wagner (1993b, p. 17) aquele que realmente define o processo é o que assume sua entidade majoritária nas relações que se estabelecem entre o modo de produção local e o modo de produção dominante, no qual este último preserva o primeiro a ser explorado, como modo de organização social que produz valor em benefício do colonialismo e, ao mesmo tempo, o destrói e o priva, pela exploração, dos meios que garantem sua reprodução.

³ Para nosso caso específico fenício na Península Ibérica, temos estudos que apontam ecocídio e etnocídio (WAGNER, 1983; CARRIAZO, 2005); mas, por outro lado, não há evidências de genocídios.

⁴ Todos os ossos analisados vieram das mesmas camadas de terra preta em Huelva no qual o resto dos materiais recuperados estavam e em nenhum caso apareceu uma data posterior a 820 a.C. A montagem dos dados cerâmicos pertencia a uma ampla faixa cronológica homogênea. A cronologia considerada por González de Canales, Serrano e Llompart (2008) é comparada à cronologia da cerâmica grega e à estabelecida para a datação da cronologia de Tiro, que se baseia nas cerâmicas grega e cipriota, que levam também em consideração os horizontes cipriotas diferenciados pela Dra. Bikai.

Em contraste a esta forma de colonialismo, o autor Stein (2002, 2005a) faz uma distinção útil entre "colonização" e "colonialismo":

“Uma colônia é definida como um assentamento implantado, estabelecido por uma sociedade em território desabitado ou no território de outra sociedade” (STEIN, 2002, p. 30). ”

“A colonização é simplesmente o processo de estabelecimento de colônias que produz um sistema de interação social com pelo menos alguns entrelaçamentos, às próprias colônias; os grupos indígenas impactados pelas colônias; e a pátria colonial.” (STEIN, 2005a, p. 25⁵).

Cada entrelaçamento é alterado pelo processo do colonialismo; mudanças sociais e culturais para os colonizadores e seus "anfitriões" indígenas frequentemente são dramáticas. Determinar se existem colônias em um território é uma questão empírica bastante direta que deve preceder e ser distinta dos julgamentos sobre as relações de poder (JORDAN, 2009).

Já para o autor Gosden (2004), o papel central do consumo e trocas materiais são efeitos mutuamente transformadores na circulação de pessoas; são as ideias e objetos que compõem o colonialismo. É visível, então, a agência na dinâmica histórica do centro das colônias quando o consumo se estende concomitantemente com a formação de comunidades ao redor, em contato com outros locais.

Alexander (1998, p. 485) chamou esse tipo de interação cultural de emaranhamento, definido como "um processo pelo qual a interação com um estado territorial em expansão resulta gradualmente na mudança de padrões indígenas de produção, intercâmbio e relações sociais" e como "um processo de interação em longo prazo, gradual e não direcionado⁶".

Nessas situações, a influência mútua é inevitável – as partes envolvidas são “emaranhadas”. Mas, acima de tudo, as relações de poder em contextos emaranhados, a extração mineral dessas populações se aproximaria de uma exploração intensificada e agressiva nas minas ao redor do Rio Tinto, Espanha. A extração mineral dos fenícios se concentrou nesse rio na região de Huelva por volta de 600 a.C. (AUBET, 1999).

As relações de poder por vezes se tornam ambíguas: é difícil dizer qual parte

⁵ Texto original: “A colony is defined as an implanted settlement, established by a society in uninhabited territory or in the territory of another society” (STEIN, 2002, p. 30).”

“Colonization is simply the process of establishing colonies that produces a system of social interaction with at least some ties to the colonies themselves; the indigenous groups impacted by the colonies; and the colonial homeland.” (STEIN, 2005a, p. 25).

⁶ Texto Original “a process by which an interaction with an expanding territorial state gradually results in changing standard patterns of production, exchange and social relations”, “a long-term, gradual and undirected process of interaction”

está em vantagem. Enquanto em algumas situações a igualdade aproximada de emaranhamento cultural rapidamente evoluiu para uma relação de dominação colonial, em outras, relações emaranhadas continuaram pacificamente por décadas ou mesmo séculos (ALEXANDER, 1998, p.485).

Apesar dessa definição formal de entrelaçamento cultural ter um perfil relativamente baixo na literatura arqueológica e de grande parte da arqueologia da expansão europeia ter sido realizada em situações que podem ser caracterizadas como "entrelaçadas" (SPECTOR, 1993), alguns autores também utilizam a nomenclatura de hibridização. Conforme M. Cristina Kormikiari:

“Onde temos uma mistura das diferenças e semelhanças que ligam as pessoas tanto a backgrounds coloniais como indígenas, sem que estas pessoas se identifiquem totalmente com um ou outro desses backgrounds, temos hibridização” (BHABA, 1984, p. 64-68 *apud* KORMIKIARI, 2015, p. 91).

Podemos, então, atestar a enorme variedade de diferentes histórias entrelaçadas, que se escondem por detrás das histórias coloniais, interligando a identidade social e memórias compartilhadas que são tecidas entre si (SUTTON, 2001). Assim também, como Mauss (2008 [1925]) e Gosden (2004) antecipam a discussão sobre o papel transformador das trocas e circulação relacionáveis por meio dos objetos, haja vista que perpassa e organiza diferentes esferas sociais, tanto em questões relacionadas ao discurso do colonialismo para a Arqueologia, quanto em outras abordagens. Segundo Díaz-Andreu (2005), também podemos presenciar, por exemplo, em linhas gerais, no universo feminino, a simbologia portada em cada ato ou objeto e suas relações por trocas e circulação.

Nas questões relacionadas ao debate de colonialismo fenício, existe uma série de conteúdos que permite aos pesquisadores dialogarem por alguns caminhos diferentes, lançando bases para a questão de um amistoso jogo de interesses entre fenícios e tartéssicos. Para alguns autores como López Castro (2008: 273-287), esses viveram um modelo de troca desigual nos primeiros momentos de contato entre as duas sociedades.

Ainda segundo o arqueólogo López Castro (2008, p. 273-287) esse modelo estaria relacionado a novas concepções de valorização dos mesmos produtos, não sendo semelhantes entre as duas sociedades, inclusas no sistema de colonização. Essa forma específica de colonização, era típica do comércio fenício, contribuiu para uma maior hierarquização da sociedade, como também pode ser atestada em outras áreas do Oriente

e do Mediterrâneo: Kommos, na ilha de Creta e Samaria, em Israel (ANA DELGADO E R. CANO, 2008, p. 29).

Ainda sobre essa problemática, Carlos Wagner (2005, p. 177-192) traz outra concepção importante: ele relaciona o conceito de colonização ao de “violência invisível” ou “nuances psicológicas”, que cabem para classificar a presença fenícia no Ocidente. Faceta que muito raramente é usada para classificar o processo de fixação fenícia na Península Ibérica. Esse autor defende que houve uma “agressividade indireta” que provocou inúmeras transformações nos modelos de exploração, de câmbio e de coesão econômico-social, adiantando inclusive a ideia de que o aumento da desigualdade social sofrida pelo povo autóctone pode ter se desenvolvido até a fase de comercialização de escravos.

Essas mudanças podem ser vistas de diferentes formas, por exemplo: para José Luiz Castro (2008, p. 273-287), o dinamismo provocado pela entrada dos fenícios resulta também no incremento de poder das elites autóctones e na consolidação da presença fenícia em território ibérico que viria a formar um tipo de aristocracia; já Carlos Wagner (2005, p. 177-192) argumenta que as mutações impulsionadas pela presença oriental não foram necessariamente melhorias, defendendo que se produziu um sistema mais parecido com um colonialismo, do que propriamente com uma coexistência mutuamente benéfica.

III. A simbologia na Arqueologia

O estudo das simbologias nas culturas antigas sempre trouxe muitos questionamentos por conta da grande complexidade para estabelecer diretrizes. John E. Robb (1998) fala a respeito de três principais tradições que os arqueólogos seguiram na conceituação de símbolos ao longo do tempo: compreensão de poder, relações sociais e epistemologia. E independente da vertente arqueológica, permeariam as três tradições: a visão processual de símbolos que representariam a realidade, a visão estruturalista dos símbolos como vigas mentais que enquadram uma realidade cultural, já a visão pós-moderna dos símbolos trataria como fragmentos arbitrários incorporados à experiência aproximada da fenomenologia.

As escolas, então, mudaram sua forma de observar “os símbolos” e assumiram de forma inovadora e convicta com credibilidade a ligação entre a sociedade antiga e os símbolos intrínsecos a ela. O que ocasionou, de fato, que se tornasse parte integrante dos estudos arqueológicos; o simbolismo humano e sua diversidade (incluindo

estruturas cognitivas; ícones rituais; identidades como gênero, prestígio e etnia; conhecimento tecnológico; e ideologias políticas) acarreta múltiplas abordagens para lidar adequadamente com ele; e, por último, e de grande dificuldade, entender como vários tipos de símbolos se relacionam entre si.

De acordo com o precursor da Arqueologia Cognitiva, Colin Renfrew (2001), a cognição humana e a materialidade estão intimamente ligadas por meio da construção, da criação de ferramentas e da manipulação do meio ambiente; o ser humano experimenta, investiga e inova. Independentemente da natureza exata da cognição e sua relação precisa com a materialidade, existe por trás um *background* que pode ser verificado entre o mental e as vidas culturais de objetos materiais. Seguindo o pensamento de Adrian Currie e Anton Killin (2019) sobre a Arqueologia Cognitiva: “...usando os restos materiais de culturas passadas como janelas inferenciais para o desenvolvimento do pensamento humano, vidas interiores passadas e práticas sociais”⁷ (tradução livre).

Grande parcela da base teórica de estudos de símbolos na Arqueologia teria passado ou pelo menos se encontrado em algum momento frente à Arqueologia Cognitiva. Estabelecendo, então, uma série de premissas para construir a teoria cognitiva, utilizando-se, então, de símbolos, os quais nos remetem às figuras significativas, a Arqueologia Cognitiva seria categorizada em termos de raciocínio baseado em traços, ou seja, envolveria inferências baseadas no que os autores chamam de *backgrounds*, ligando objetos do registro arqueológico por meio de características cognitivas (incluindo psicológicas, simbólicas e ideológicas). O desafio epistêmico central para a Arqueologia Cognitiva muitas vezes não teria sido uma escassez de restos materiais, mas uma restrição insuficiente das próprias teorias cognitivas (CURRIE & KILLIN, 2019).

Renfrew (2001), desafiou as disposições teóricas da Arqueologia ao propor que a cultura material realmente substanciasse seu significado. Ele reconheceu a necessidade de distanciamento da velha ideia de que os artefatos são imbuídos de significados predefinidos, e na última década Renfrew (2004) e Lambros Malafouris (2004) estruturaram as bases para uma mudança de paradigma ao desenvolver o que chamaram de Teoria do Engajamento de Materiais (MET).

Malafouris (2013), influenciado pelos avanços recentes nas ciências cognitivas e na filosofia da mente, defende com afincado contra a tendência comum de associar a mente a um aparelho vinculado ao cérebro que processa representações simbólicas, antes de

⁷ Texto Original: “...using the material remains of past cultures as inferential windows for the development of human thought, past inner lives and social practices” Adrian Currie and Anton Killin (2019).

externalizá-las por meio de comportamento premeditado em substratos materiais passivos. O autor expõe que, tradicionalmente, interpretamos estímulos externos claramente separados, e para colocar em movimento um mecanismo cognitivo interno, devem ser, afinal, uma parte intrínseca contínua do próprio mecanismo. Ou seja, a cognição não pode ser encontrada presa dentro do cérebro, porque os processos cognitivos envolvidos em muitas tarefas da "vida real" são produzidos por meio do envolvimento relacional de cérebros, corpos e coisas. Para exemplificar de forma alegórica:

“Não é simplesmente que sem lápis e papel você não pode fazer uma grande multiplicação, ou que somar usando algarismos arábicos é muito mais fácil do que usar algarismos latinos, mas que essas mediações estendidas de sinais numéricos, canetas, papel, mãos e sentidos corporais, não são simplesmente ferramentas atualizadas por um processador interno, mas os componentes sistêmicos cuja interação traz à tona o processo cognitivo em questão”. (MALAFOURIS, 2013, p. 58⁸)

Assim como Leroi-Gourhan (1968, p. 1821) complementa: “...a unicidade étnica no tempo e no espaço, não está na realidade nem nos objetos nem nas instituições, mas nas relações”⁹. A partir dessa premissa, a técnica vem revelar os constructos identitários – diria ele, “étnicos” – além de toda institucionalização, ou seja, representações nacionais, socioeconômicas, territoriais e tecnocráticas.

Ainda sobre a manifestação dos objetos, também é uma crescente realidade cada vez mais tangível na esfera do que poderíamos designar genericamente por Arqueologia das Identidades (INSOLL, 2007; GOSSELAIN, 2000), como veremos no próximo título.

III.I. Arqueologia do Culto e Agência dos Objetos

O conceito performático é contextualizado pelas práticas ritualísticas e religiosas, a gestualidade e a própria identidade em cenários específicos de comunhão do mundo sobrenatural com o humano, como, por exemplo, templos e santuários. Os espaços também configuraram uma ação sobre outros objetos e sobre o sujeito. Bhabha (1994, p. 37) explora esse conceito em sua obra seminal, “O Local da Cultura”, concluindo que

⁸ Texto Original “It’s not simply that without pencil and paper you can’t do great multiplication, or that adding using Arabic numerals is much easier than using Latin numerals, but that these extended mediations of number signs, pens, paper, hands and bodily senses, they are not simply tools updated by an internal processor, but the systemic components whose interaction brings out the cognitive process in question”. (MALAFOURIS, 2013, p. 58).

⁹ Texto Original: “l’unicité ethnique dans le temps et dans l’espace, écrit-il, n’est en réalité ni dans les objets ni dans les institutions, mais dans les relations” Leroi-Gourhan (1968, p. 1821).

todo significado é produzido por meio da transmissão de ideias por meio de um “terceiro espaço”¹⁰ intermediário, ele próprio contingente ao contexto e às circunstâncias individuais. Ele observa que todos os enunciados e sistemas culturais são construídos neste espaço, tornando as reivindicações de originalidade ou pureza cultural inerentes insustentáveis: “É nesse terceiro espaço, embora irrepresentável em si mesmo, que constitui as condições discursivas de enunciação que asseguram que o significado e os símbolos da cultura não têm unidade ou fixidez primordial; que mesmo os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-históricizados e lidos novamente¹¹”.

A realidade da materialidade contribui para que o próprio material, por uso do simbólico, se manifeste de forma viva, ou seja, por meio da agentividade dos artefatos. A realidade material preexistente a qualquer conhecimento e prática do que será o objeto, se dá a partir do momento em que um ator manifesta a intenção de se apoderar dele (RAFFESTIN, 1993, p. 144).

A materialidade dos objetos garante uma agência social secundária que oferece modos específicos para a formação do sujeito, e que por meio do envolvimento com o artefato ou espaço, por exemplo, de maneiras particulares de agir, os indivíduos constroem e negociam os muitos mundos sobrepostos em que habitam.

Para Alfred Gell (1992, p. 44), a agência caberia à própria confecção dos objetos: se traduz na arte como um sistema tecnológico que constituirá uma “tecnologia do encantamento”, visto que as artes são avaliadas conforme a manifestação em sua produção. Essa avaliação produzirá um encantamento, uma espécie de magia, e o artista se converterá em um técnico oculto, produtor da magia. Pensando não somente no artista, mas também no utilizador dos objetos, esse estará em contato com a tecnologia do encantamento, por meio do produto final.

O material utilizado em contexto religioso produziria certo encantamento justamente por conter simbologias e significados ocultos, e a função do sacerdote é valorizada pelo fato de possuir as habilidades de ser encantado ou de se encantar ao usufruir este produto final de forma sobrenatural, se relacionando com o objeto numa

¹⁰ Termo utilizado por Bhaba referencia o terceiro espaço como localizado entre sistemas referenciais e antagonismos existentes: “requires that these two places [the I and the You] be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot “in itself” be conscious” (BHABA, 1994, p. 36).

¹¹ “Texto original: “It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized, and read anew” (BHABA, 1994, p. 37).

espécie de fusão: sofrendo da tecnologia do encantamento.

A cultura material associada à cultura antiga carrega uma bagagem indissociável da percepção religiosa, visto que esse entrelaçamento religioso nas esferas do cotidiano era de uma complexidade grandiosa. As práticas, os hábitos e as ideologias sagradas ou sacralizadas se configurariam na materialidade da cultura por meio de suas ações, símbolos e significados que são assumidos de acordo com o contexto específico de cada cultura. A materialidade da cultura é o resultado de pensamentos e intenções humanas (BAHN; RENFREW, 1991, p. 340).

Segundo Bandera Romero (2015, p. 44), a cosmogonia do Oriente Próximo tem seu princípio quando os deuses se materializaram e adotaram formas e comportamentos humanos; suas representações antropomórficas foram cobertas com placas e mantos de ouro e adornados com jóias que repetiam adornos corporais primitivos: anéis, colares, pulseiras, cintos e coroas. E esses elementos portam esquemas decorativos das estrelas, da natureza e da fauna representados em ciclos vitais de regeneração e ressurgimento.

Este processo ficou evidente nos registros arqueológicos e é documentado na mitologia. As representações das divindades demonstravam os símbolos naturais, como veremos adiante no corpo material selecionado. Algumas práticas cotidianas nos santuários e templos ilustram a potência da representação social, da construção e negociação de poder; essas características são objeto de atenção preferencial na análise de muitas comunidades coloniais da diáspora fenícia. Neste contexto, a cultura material e os espaços sociais têm se mostrado um interessante laboratório interpretativo para analisar as relações de convivência e interação entre grupos de imigrantes e autóctones, bem como para investigar os processos de construção e negociação no âmbito de hierarquias, solidariedade social e relações de poder (LIGHTFOOT, 2005; CURIA, 2000; VOSS, 2005; RODRÍGUEZ, 2005; DELGADO E FERRER, 2007).

É importante lembrar que quando se aborda o tema da religião das sociedades antigas, um contexto de uma complexidade enorme se manifesta, pois, o próprio conceito de religião é muito amplo e carregado de intenções de épocas distintas. Segundo Brelich (1966, p. 66), mesmo todas as tentativas de neutralidade em relação ao conceito de religião sempre carregarão uma abertura crítica, assim no curso dessa pesquisa será revelada nuances próprias desse conceito quando aplicado a um determinado contexto cultural. Portanto, no âmbito desta pesquisa, os limites da definição de religião manterão uma conexão similar à interpretação de cultura; mantendo a clareza da forma como se

utiliza o termo em si, abrangendo um conceito mais fluido e aberto, levando em consideração a economia e o poder, não ligadas a interpretações da modernidade.

Como afirma Asad (1993), sobre a construção das religiões de diferentes épocas: “O estudo da religião é assombrado por um legado protestante e preconceito que precisa ser desconstruído¹²”.

Segundo Hodder (2012), tem havido ampla aceitação, na Antropologia e Arqueologia, da opinião de que a religião envolve prática e não apenas crença. Em sua obra *Entanglement* (2012), o autor manifesta diversas opiniões de outros autores sobre objeto e agência, cujas perspectivas veremos a seguir. Na perspectiva de Asad (*apud* Hodder, 2012), a separação da religião do poder é um produto de uma história pós-reforma, processo único na Europa. Ele argumenta que não pode haver uma definição universal de religião, porque ela é sempre historicamente incorporada e reconstruída.

Símbolos religiosos são pensados como ferramentas de comunicação ou cognição, de ação norteadora ou de expressão de emoções. Os símbolos religiosos não podem ser desassociados de suas relações históricas constituídas juntamente com outros símbolos de uso não-religioso, ou seja, entendidos independentemente de suas articulações na e da vida social, nas quais trabalho e poder são sempre cruciais (Asad *apud* Hodder, 2012).

É fundamental abordar a religião como um assunto mundano, prático e material – em uma forma dinâmica, presente e modelando um universo próprio. Boyer (2012) argumenta que a religião é prática - lida com os problemas à medida que eles surgem. Não é apenas contemplativa. Um bom exemplo discutido por Boyer é a da prática religiosa em torno da morte: “sobre o que fazer na prática com o corpo, o que gira em torno de um ritual pós-morte? ”.

Super e Turley (2006, p. 428) argumentam: “as religiões raramente se retiram para o reino espiritual e ignoram o mundo ao seu redor”¹³. Já para Hodder é um exemplo de algumas tradições herméticas e monásticas, mas não representa a corrente principal da história das religiões. As práticas religiosas parecem ser variadas e as características universais têm sido difíceis de identificar, já que a identidade social refletida na cultura material não é uma simples associação, nem mesmo pode ser fruto de práticas

¹² Texto Original: “In short, the study of religion is haunted by a Protestant legacy and bias that needs to be deconstructed” (ASAD, 1993).

¹³ Texto Original: “...religions seldom retreat into the spiritual realm and ignore the world around them” (SUPER & TURLEY: 2006, p. 428).

reminiscentes de um pensamento difusionista e teoria circular.

Outro ponto essencial é o uso do valor do sincretismo através do tempo, o autor P. Pakkanen (1996) em seu estudo sobre divindades e seus cultos em continuidade de longa duração traz uma nova forma de pensar, argumentando que o sincretismo é um processo, e não meramente um estado de ser.

Para ele, o que o modelo antigo de sincretismo, chamado de sincretismo-henoteísmo, propunha é que as divindades do mesmo gênero em um ou mais panteões eram vistas como o mesmo deus ou deusa. Por exemplo, a assimilação dos cultos de longa duração entre Ishtar, Astarte, Anat, Isis e Afrodite foram definidos como relacionáveis e equiparados por esse modelo.

Budin (2004) menciona o fato da tradição da qual estamos acostumados da equiparação teve sua origem na própria forma como os gregos lidavam com seu panteão, eram universalistas, e acreditavam que todos os povos adoravam as mesmas divindades, embora obviamente com nomes e costumes diferentes. Rudhardt (1992) acredita que em vez de reconhecer os deuses e identidades individuais "estrangeiras", os gregos as equipararam a seus próprios deuses à medida que entravam em contato com diferentes culturas, assimilavam como um novo estilo de ritual/culto para uma divindade já estabelecida na cultura grega.

Então, na visão de Pakkanen (1996) a equiparação dos gregos seguiria etapas dentro de um processo abrangente de sincretismo, as sociedades locais com seus próprios panteões e cultos particulares entram em contato com novos povos e novas ideologias religiosas e divindades.

IV. Arqueologia da Identidade e Gênero

Outra abordagem a ser considerada nesta pesquisa é a de Arqueologia de Identidades e Gênero. A Arqueologia de Identidades contribui para uma análise dos contextos religiosos e de culto que, pela sua própria natureza, são geralmente aglutinadores e estruturadores de identidades em espaços onde são representadas numa lógica altamente performativa (BELL, 1999, p. 72-6). As características universais construtoras da identidade são determinadas minimamente por transmissões culturais, miscelânea cultural, e uma infinita retransmissão desse resultado. Na perspectiva do autor Wobst (1999, p. 130) “o estilo é um transmissor de informações sociais”, assim, o estilo também age como potencial ferramenta para a identidade, resistência e o empoderamento, bem como para servir a propósitos de legitimação do que é hegemônico (WOBST, 1999, p. 130).

Segundo Stuart Tyson Smith (2014), a Arqueologia da Identidade adentra diversas categorias étnicas e raciais, sexo e gênero (combinados desde o início), idade, status e outros eixos de diferenciação, os quais têm sido os conceitos centrais que sustentam a interpretação arqueológica desde os dias do Antiquarismo. Essas abordagens recentes se dividem segundo Smith (2014) como multi-escalar, multidimensional, situacional e sobreposta, para enfatizar a identidade construída e negociada por indivíduos em contextos sociais específicos; e com isso as abordagens teóricas girariam em torno de debates sobre estrutura e agência, de forma prática se configurando como uma ferramenta eficaz para examinar a identidade no passado.

E se tudo que está a volta é estruturado pelo simbolismo como termos de comunicação ou cognição como afirma Asad *apud* Hodder (2012), vemos uma mudança de padrão muito clara quando ocorre a transição do politeísmo para o monoteísmo, grandes mudanças ocorreram em termos de articulação na vida social, devido a vida religiosa e o poder serem cruciais, que podem ser atestadas não só pela cultura material mas também em uma grande gama de documentos aristocráticos que veremos mais adiante.

Quando entremeamos o universo simbólico em todos os artefatos ligados ritualisticamente e a vida religiosa, também estamos indiretamente não somente falando do divino, mas do mundo que envolve as mulheres que se interligavam ao culto das divindades politeístas femininas, nesse caso para Astarte, mas também, todas as outras divindades politeístas cultuadas no local onde o monoteísmo foi estabelecido, e como foi alterado a participação e até o posto de sacerdotisas, musicistas e dançarinas (DAYAGI-MENDELS, 2002, p. 145-147; MUÑOZ, 2012; MASVIDAL, 2006), e também o culto popular doméstico realizado por mulheres dentro das residências (JIMENEZ-FLORES, 2007).

Nos últimos anos, foi possível presenciar uma mudança da já pré-estabelecida rotulação de papéis por uma academia androcentrista das escolas anteriores à Nova Arqueologia e ao estudo de gênero; ou seja, uma revalorização e retomada de funções ligadas às mulheres. Os novos conceitos modernos puderam lançar luz sobre possibilidades de uma vida cotidiana com outros olhares. Por exemplo, o conceito da Deusa-mãe, o qual está conectado diretamente à cultura material de Astarte, foi por inúmeras vezes remodelado e muito debatido ao longo das últimas décadas (CORNELIUS, 2004; 2008; ESCACENA, 2005; SINGH, 2008; BLOCK, 2014; SMITH, 2014; SUJIMOTO, 2014; WILSON-WRIGHT, 2016; NIGRO, 2020).

O rótulo de “Deusa-mãe”, anteriormente à Arqueologia Processualista e Pós-Processualista, era associado pelos pesquisadores, de forma ampla, por conta de uma

variedade de estatuetas femininas encontradas nos locais, a uma divindade primordial e feminina; isso ocorreu devido principalmente à crença genérica arraigada sobre a adoração das deusas da fertilidade como símbolo primário nas sociedades agrícolas em todo o mundo (SINGH, 2008, p. 130), além de um posicionamento que facilitou uma categorização sem precisar de um aprofundamento tão grandioso a respeito do papel de cada divindade.

Tanto os estudiosos quanto os não-estudiosos pareciam satisfeitos em descrever a maioria das deusas antigas como divindades da fertilidade, "Deusas-mães"¹⁴ (WESTENHOLZ 1998, p. 64-81; DAY 1992, p. 181; HACKETT 1989, p. 65).

Lauren Talalay (2012), em sua pesquisa sobre um estudo de caso intitulado "A Deusa Mãe na Pré-História: Debates e Perspectivas", demonstra que as novas correntes tentaram realizar essa colocação de forma positiva, porém só reafirmaram a "falta de papéis para as divindades". A corrente particularmente das décadas de 1960 e 1970, se fundamentou como uma onda entre os estudiosos com o objetivo de localizar um período no passado distante em que as mulheres não eram secundárias e objetivamente rotuladas, quando o empoderamento feminino foi celebrado e quando uma Deusa Mãe abrangente era a divindade primária e portadora desses significados.

Independente da tentativa de não subjugar o lugar do feminino, a questão é que esse título foi tão estruturado no meio acadêmico e mesmo em âmbito popular que até hoje é um problema concomitante e a discussão da cultura material sobre divindades femininas ainda perpassa por essa afirmação como norteadora.

Francisco Gomes (2015) traz essa nova vertente da Arqueologia Pós-Processualista organizada num modelo esquemático. Compartilhamos de seu posicionamento sobre a composição de novos princípios teóricos de identidade em pesquisas feministas manifestando-se em três níveis diferentes que estão na composição desta dissertação de mestrado:

- Nível discursivo, abordando criticamente os pressupostos da produção do conhecimento em Arqueologia (Wylie, 2007) e procurando retificar a visão das sociedades do passado por meio de leituras mais equilibradas e realistas das relações de gênero (Sanchez Romero, 2008);

¹⁴ Sabemos da discussão a respeito dos paradigmas da construção com signos reducionistas pautados em feminilidade estereotipada sobre a Deusa-Mãe. Compartilhamos da reflexão de Singh (2008:130) para quem o termo 'Deusa Mãe' deveria ser substituído por uma opção mais neutra como "estatuetas femininas com provável significado de culto". Algumas dessas estatuetas, de fato, foram oferendas votivas e faziam parte de algum culto ou ritual doméstico, entretanto, nem todas as estatuetas femininas tinham necessariamente essa função. Em todos os casos, seu possível significado ou função deveria ser avaliado e não assumido; o contexto em que foram encontrados é crucial.

- Nível historiográfico, desconstruindo as narrativas normativas sobre a história da disciplina arqueológica e repensando o papel das mulheres na sua gênese e desenvolvimento (Díaz Andreu/ Sørensen, 1998);
- Nível sociológico, expondo as lógicas de discriminação e desigualdade existentes no interior da prática arqueológica e contribuindo para a reivindicação da equidade profissional (Nelson, Nelson e Wylie, 1994).

Tendo em vista que o processo da dissertação percorrerá por esses três níveis, então qual a importância de trazer essa reflexão nesta pesquisa?

As contribuições das pesquisas sobre fenícios do Oriente, do Ocidente e posteriormente dos púnicos, mantiveram fortes relações com o modelo religioso judaico-cristão disseminados no Ocidente e a construção histórica das instituições científicas em dois pontos essenciais, vejamos quais:

- O discurso histórico muda de acordo com o narrador, ou seja, o sujeito é definido por quem construiu essa narrativa, por quem teve o poder da palavra no processo dos dados. Para as arqueólogas Gero e Conkey (1991), o androcentrismo define não somente a forma como são realizadas as análises, mas também a própria composição da ciência da Arqueologia: a construção das pesquisas, o viés de análise da construção social das populações pretéritas, permeando o privilégio dado ao masculino e não ao todo, aos outros gêneros existentes;
- O outro ponto está relacionado a um período de importante transformação cultural: o estabelecimento do henoteísmo¹⁵ e posteriormente do monoteísmo, no Oriente, como isso impactou o Ocidente no que tange os cultos politeístas à Astarte e estrutura social que está a sua volta.

Apenas se atendo à cultura material é possível notar que a religião politeísta anterior à instituição do monoteísmo detinha um olhar minimamente no mesmo patamar de possibilidades para as divindades femininas e masculinas e a partir da transição para a monolatria existe um afastamento deste “olhar” para com o feminino, já que o papel central é reservado para um Deus masculino.

¹⁵ Segundo Binger (1997) a religião israelita era inicialmente henoteísta (do grego transliterado *hen théos*, "um deus") ao culto da mesma deidade cananita a El, mantinha a religião ainda politeísta, possuíam um deus supremo, mas era aceito a prática do culto às demais divindades levantinas.

Assim como a cultura material a tradição organizacional da sociedade levantina em diversos aspectos teria seu berço na Mesopotâmia, sendo assim, essa idéia da “sociedade politeísta para com um olhar ao feminino” se comprovaria também pela quantidade de documentos e legislações disponíveis a mulheres aristocráticas. As coleções de leis muitas vezes nos fornecem, nas entrelinhas, insights mais profundos sobre a posição das mulheres na sociedade (STOL, 1995, p. 12). Segundo Wiesner-Hanks (2011, p. 26) todas as sociedades antigas do Oriente Próximo, embora muito diferentes, tinham conceitos sobre as relações adequadas entre cônjuges, pais, filhos e outros parentes que foram reforçadas por meio de códigos de leis, prescrições religiosas, tabus, educação, costumes ou outros meios.

No que diz respeito às sacerdotisas e mulheres ligadas à religião, as fontes escritas tradicionalmente consultadas, contêm um sentido crítico marcante que exige a sua interpretação e contextualização nos parâmetros em que foram elaboradas as referidas fontes, doze deles ainda sobrevivem - oito na forma de cuneiforme em barro, e quatro da Bíblia hebraica. No que tange esses documentos e legislações, dez códigos de leis compreendem esse universo aristocrático religioso feminino: as Leis de Urukagina (2350 a.C.), as Leis de Ur-Namma (LU [2112-2095 a.C.]), as Leis de Lipit-Ishtar (LL [1860 a.C.]), as Leis de Eshnunna (LE [1930 a.C.]), as Leis de Hamurabi (LH [1727 a.C.]), as Leis Hititas (HL [1500 a.C.]), as Leis da Assíria Média (MAL [1115-1077 a.C.]), o Neo-Leis babilônicas (NBL [600–500 a.C.]), o Código da Aliança em Êxodo 21–33 (600 a.C.), os textos legais e códigos de lei no Livro de Levítico e Livro de Números (500 a.C.), e o Código Deuteronomista em Deuteronomio (600–700 a.C.) (KRAMER, 1956, p. 34-48, ROTH 1995, WELLS, 2005, p. 192).

Segundo Maria Grazia Lancellotti (2003) e Raquel Muñoz (2012) os comentários mencionados nos livros judaicos contêm um conteúdo ético excessivo, marcado por um julgamento contínuo do politeísmo da cultura fenícia em clara oposição à fé religiosa que se exaltava no momento, e o conteúdo ético se estende à consideração de que, conseqüentemente, se manifesta sobre a mulher fenícia, que é conceitualmente negativo do ponto de vista da tradição hebraica, que é repressivo com os costumes dos povos orientais de seu ambiente imediato.

Muitos dos pressupostos sobre a mudança do olhar das religiões igualitárias de gênero estão relatadas em diversos documentos textuais e cultura material, por exemplo, encontrados nos mitos mesopotâmicos, nas inscrições fenícias e nas inscrições egípcias, os quais foram transportados para outros povos no Mediterrâneo; de forma que

é possível atestar as divindades femininas e masculinas do panteão fenício e com isso também atestar a mudança para o monoteísmo, o nascimento da religião israelita.

Para Heiser (2008) há um consenso crítico dominante desde o final do século XIX admitindo que a fé de Israel se baseou numa espécie de evolução do politeísmo para o henoteísmo ao monoteísmo. Os textos da Bíblia Hebraica assumem a existência de outros deuses, mas apresentam a declaração de que não há outros deuses além do Deus de Israel como base dessa fé. A população deveria ter um único Deus “o Senhor nosso Deus é o único Senhor” (Dt 6:4), o que distingui-la-ia da população da prática não-monoteísta.

Wellhausen (1965) sugere que a religião israelita progrediu linearmente nessa construção da ética do monoteísmo dos profetas. Para Miller (2000) também propõe a construção de uma corrente significativa da religião israelita, que mais tarde, segundo ele, seria um importante centro normativo e que se concretiza representado nas práticas religiosas e nas concepções teológicas do corpus deuteronomista.

Miller (2000) ainda reafirma comentário de Wellhausen (1965, p. 34) “Um Deus, um santuário, esta e a ideia”¹⁶ quando menciona os profetas do norte e do sul de Israel e as atividades religiosas nos templos, de alguns dos maiores reis de Israel e Judá - Davi, Ezequias e Josias, por exemplo, e o corpus de literatura preservado na Bíblia Hebraica como um todo, não permitiu a adoração de nenhum outro deus ou deusa ao lado de Yahweh. Isso se reflete no primeiro mandamento do Decálogo, a rejeição deuteronomista dos Baalim e Astaroth / Astaroth (por exemplo, Juízes 2.13-14; 3.7; 10.6; 1 Sam. 7.3; 12.10; 1 Rs 15.13; 16.32-33; 21.3-5) e a acusação profética da adoração de Israel a outros deuses (por exemplo, Jer. 7.9; Eze. 16; Os. 2).

Outro fato relevante que nos sinaliza Lewis (2020) é sobre o estudo dos nomes pessoais israelitas e seus elementos teofóricos frequentemente concentrados em padrões de distribuição e porcentagens em um esforço para documentar a amplitude da adoração a Yahweh (especialmente nos séculos VIII e VII a.C.) como parte de um processo de redução do panteão.

Todas as divindades levantinas atravessaram essa forma organizacional das sociedades desde a Idade do Bronze Antiga até a Idade do Ferro II, quando as colônias ocidentais começam a se estruturar, assim, podemos atestar uma mudança cultural de ritos e participação do feminino na esfera social. No contexto dessa transição das religiões, podemos atestar que o culto

¹⁶ “One God one sanctuary, that is the idea” (Wellhausen, 1965, p. 34).

às divindades femininas das religiões politeístas não foi aceito de forma social quando a monolatria se estabeleceu fortemente na região da Alta Galileia, território que também foi ocupado pelos fenícios na Idade do Bronze e durante a expansão populacional na Idade do Ferro.

Podemos ver pela cultura material que foram encontradas evidências dessa prática ainda realizada num período de transição destas duas na Idade do Ferro (OLYAN, 1987, p. 160-74; ORNAN, 2001, p. 235-52; SMITH, 2002; SPARKS, 1994). Por estudos de dispersão, puderam ser verificadas a diminuição da prática dos rituais às deusas ao longo do crescimento do monoteísmo em Israel, mas não sendo totalmente abolida (HEISER, 2008; BINGER, 1997; SMITH, 2002).

Basicamente estas duas conjunturas estruturais na cultura Ocidental sobre o papel das mulheres na ótica da religião influenciada pelo monoteísmo, as mudanças sociais no âmbito feminino e a própria estrutura científica das instituições ao longo dos últimos cem anos trouxeram uma legitimação de uma ótica da religião fenícia e púnica como absolutamente monopolizada pela esfera masculina, atribuindo às mulheres um papel marginal, subordinado aos homens (MILLER, 2000; FERRER & SAMUELS, 2016; DELGADO-HERVÁS, 2007; MEYERS 2002: 278; NAKHAI 2007).

Delgado-Hervás (2016) argumenta que podemos atestar em novos estudos cada vez mais a relação das mulheres como centro da participação da esfera social na sociedade fenícia. Até agora os contextos fenícios e púnicos ocidentais constituem uma área de pesquisa prática amplamente inexplorada, muito escassa de dados, mas, na verdade, muito escassa de um olhar para os reais papéis femininos nessas sociedades.

Trazemos então, essa prática, para a análise da cultura fenícia, por meio da ótica de autoras como Brenner (1985), Bird (1987, 1989, 1991), Sørensen (1995); Bonnet (1996), Carolina López-Ruiz (2019), Gilchrist (1999), Meskell (1995), Escoriza-Mateu (1996), Marsman (2003), Delgado-Hervás (2005), Díaz-Andreu (2005), Berrocal (2005), Jimenes-Flores (2007), Deborah Rooke (2007, 2009), Jennie Ebeling (2010), Maria Eugenia Aubet (2010), Susan Ackerman (1989, 1998a, 2003, 2008), Erin Fleming (2013), Asher-Greve e Westenholz (2013), Cynthia R. Chapman (2016) e Barbara Bolognani (2016) que estão reconstruindo novos papéis e ampliando espaço em estudos sobre mulheres, crianças e classes sociais mais baixas.

V. Revisão Teórica - Metodológica

A pesquisa metodológica das representações de Astarte traz aprofundamentos recentes e demonstra a problemática da escassez da compilação de dados, reflete a ausência

de uma análise aprofundada, os trabalhos específicos sobre as estatuetas, o gênero e a cultura material de cunho religioso são extremamente recentes (LOPES-RUIZ, 2019).

Durante minhas etapas de campo, tive a oportunidade de conversar com alguns especialistas em estatuetas de cerâmica e iconografia, como Elisabeth Block e Barbara Bolognani, que me apresentaram a determinada problemática técnica, pois segundo elas as imagens sofreram ao longo dos estudos arqueológicos com a limitação imposta por um certo rigor metodológico das análises de diferenciação entre representações de deidades da Mesopotâmia e do Levante e imagens votivas.

Diante disso, é possível notar que a cerâmica ainda é o material primário usado para identificar culturas e tradições, com menos ênfase em outras possibilidades que normalmente não são avaliadas, devido à raridade de sua preservação no registro, como joias, estatuetas, marfim e objetos em metais.

Elisabeth Block (2014) faz uma crítica à metodologia no sentido das questões dispostas à materialidade delimitadas pelos processos seletivos das estatuetas de terracota ou pela própria gestão dos bancos de dados dos sítios arqueológicos. As questões de classificação tipológica, problemas cronológicos de contextos de recuperação e do estudo individual se encontram estreitamente de forma simplória no desenvolvimento do conhecimento acerca das estatuetas fenícias através do tempo e do espaço (BLOCK, 2016) e o processo de transmissão recebeu pouca atenção na literatura acadêmica sobre essas deusas.

Para Barbara Bolognani (2016), os estudos até agora foram vistos e realizados para algumas classes específicas, como para máscaras humanas e de animais, para santuários e para navios; e, em outros casos, as pesquisas de estatuetas foram devido a circunstâncias excepcionais, como sistemáticas subaquáticas e escavações de resgate, ou alguns contextos de recuperação específicos, como o santuário escavado em Sarepta. Para a autora, alguns conjuntos foram documentados por estas outras circunstâncias como o corpus material das estatuetas do santuário de Kharayeb ou do conjunto cultural funerário dos cemitérios em Achziv, e quanto ao restante das estatuetas que em grande maioria são encontradas em argila, geralmente, são tratadas como pequenos achados nos relatórios de escavação.

Os períodos estudados são muito diversos, com uma população de mescla cultural em constante desenvolvimento e a ampla mobilidade regional, o que desencadeou um desafio para os acadêmicos na tentativa de classificar tipologicamente a compilação dos dados arqueológicos como veremos de forma aprofundada no capítulo V. Os desafios surgiram no método quantitativo de análise quando das primeiras tentativas metodológicas de catalogar a cultura material no Oriente Próximo associados à Astarte

relacionados à dispersão na área Siro-Levantina, é a partir deste momento que começam a revelar uma problemática entre os teóricos.

Macalister (1912), Dunand (1936), Albright (1939), Pritchard (1943), e mais tarde alguns autores com ainda resquícios de uma tradição histórico-culturalista como Tadmor (1982), teriam sido os primeiros a realizar uma tentativa de identificação da divindade por: iconografia, distribuição geográfica da cultura material, local de origem, raio geográfico da interpretação dos autores da limitação religiosa canaanita, cruzando informações de faixas cronológicas e horizontes culturais de tipos cerâmicos encontrados nos sítios arqueológicos onde foram encontradas as estatuetas em terracota.

Porém a crítica da academia posterior trouxe questionamentos e advertia sobre as armadilhas quanto à atenção reduzida às perguntas sobre a fabricação, os mecanismos pelos quais diferentes estilos se transmitiam por todo o Levante e o contexto específico da época e região de cada estatueta ou iconografia encontrada.

O trabalho de Frank Moore Cross (1997), estudante de Albright, traz em sua forma de análise a herança da metodologia tipológica de seu professor. Isso acarretou uma série de problemas nos critérios e definições tipológicas. Cross, por exemplo, empregou uma série de comparações tipológicas para relacionar as deusas Tanit e Athirat/Astarte antes de finalmente identificar Tanit com Aserah.

Esse autor faz comparativos exagerados porque os períodos e locais são extremamente distintos, sem olhar as particularidades de cada um. As fontes romanas fazem referência à deusa Juno Caelestis “Juno Celestial”, ligando à herança cultural da deusa púnica e fenícia, Tanit, e Cross traz em seu estudo o paralelo com o epíteto de Astarte, ou seja, ele identifica Tanit e Juno Caelestis com o nome štrt šmm drm – “Athirat /Astarte – do poderoso céu encontrado” no século V a.C. equiparando-as como uma entidade só.

A inscrição de Sídón está documentada no trecho da 19ª ou 20ª Dinastia (1295-1069 a.C.), no papiro de Harris em KAI 14:16, e diz "Anat e Athirat as grandes deusas que concebem, mas não dão à luz", também são unificadas e comparadas pelo autor, como a virgo caelestis “Virgem do Céu”, e ainda é apontado que a inscrição indica a virgindade de Athirat. Cross também afirmou que o título egípcio, cuja inscrição Athirat nbt pt, “Athirat senhora do céu” é um paralelo ao título latino caelestis e iguala o título šm bʿl 'nome de Baal’ encontrado em KTU 16.6.56 e KAI 14:18 com o epíteto de Tanit pn bʿl “rosto de Baal”.

Suas observações “tornam-se oportunas” por comparar diferentes períodos e contextos distantes entre si. O comparativo das divindades femininas se mostrou

problemático porque F. M. Cross assumiu dados de diferentes épocas e lugares. Esses elementos podem ser organizados para formar uma imagem abrangente das características gerais das divindades femininas e, até interseccionalidade dos títulos genéricos das deusas, como por exemplo: *virgo caelestis* “Virgem Celestial”, comum à Astarte, Anat, Aserah, Tanit e Juno Celestial; mas não as tratar como entidades imutáveis no tempo ao longo da trajetória histórica dos fenícios.

Dando continuidade de forma mais rebuscada a esses trabalhos, nos anos 1970 pudemos ver o uso de uma nova ferramenta para o estudo do mundo siro-palestino: a iconografia (LEWIS, 2005:69). O trabalho de Keel em 1972 sobre os Salmos, foi uma tentativa sistemática de combinar símbolos literários e visuais para desvendar o mundo conceitual e por mais que ele reconhecesse as contribuições da iconografia, ele estava ciente de suas limitações e má interpretação. Em sua publicação de 1998, ele dizia: "Corremos constantemente o risco de ler essas imagens de maneira muito concreta, ou, tendo evitado esse risco, de tratá-las de maneira muito abstrata"¹⁷. Keel continuou seu trabalho nos anos 1980, 1990 e seguiu ainda seu trabalho na década atual - O. Keel, Estudiosos associados à sua "Escola de Friburgo", por exemplo, U. Winter, S. Schroer, T. Staubli, I. Cornelius e C. Uehlinger produziram vários volumes, incluindo estudos exaustivos dos selos e amuletos frequentemente esquecidos.

Os estudos iniciais de Keel foram amplamente interpretados, sua posição abrangendo concepções do cosmos, forças destrutivas, o templo, concepções de Deus, o rei e os humanos diante de Deus. Seu trabalho mais recente, incluindo vários trabalhos em coautoria com outros autores como C. Uehlinger e M. Bernett, documenta minuciosamente imagens divinas, masculinas e femininas em: *Gods, Goddesses, and Images of God* (UEHLINGER & KELL, 1998); *Mond, Stier und Kult am Stadttor Die Stele von Betsaida* (LEWIS, BERNETT & KEEL, 2000) e *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh Ancient Near Eastern art and the Hebrew Bible* (KELL, 1998).

Para Theodore Lewis (2005) o futuro é uma grande promessa, especialmente porque a escola de Friburgo continua com sua incrível produtividade, no entanto, o estudo iconográfico não está mais restrito à escola de Friburgo dando chance para novos olhares. Entretanto, se por um lado há a advertência sobre os perigos do não uso do contexto e do excesso de tipologias da cultura material, de um outro lado também surgem os problemas do uso excessivo de textos e da ausência de dados da cultura material.

¹⁷ Texto Original inglês: “we constantly run the risk of reading these pictures too concretely, or having avoided that risk, of treating them too abstractly.” (KEEL, 1997, p. 9).

Os avanços no estudo iconográfico não ocorreram sem suas armadilhas. O principal risco continua a ser os estudiosos textuais que não levam a iconografia a sério. No que diz respeito às imagens de culto, por exemplo, Keel e Uehlinger (1998) diziam: "Quem prefere trabalhar exclusivamente com textos ... deve ter pouca ou nenhuma audição."¹⁸

A análise atual das divindades siro-palestinas é desigual e, sem as inscrições que a acompanham, as identificações permanecem incertas. Graças ao renovado interesse em Aserah, quase todas as outras estatuetas femininas são atribuídas a ela, incluindo sua suposta presença no estande do culto Taanach (fig. 4.1), no jarro de Lachish e em Kuntillet Ajrud.

Neste sentido podemos ver que, na última década, tem-se verificado mais trabalhos com maior detalhamento metodológico na tentativa de diferenciação das estatuetas pela concentração de dados relacionados ao contexto, como por exemplo, o trabalho de Barbara Bolognani *The iron age clay figurines from karkemish* (2017), de Izak Cornelius *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE* (2008) e Sugimoto: *Transformation of a Goddess* (2014).

O trabalho de Cornelius (2008), por exemplo, demonstra uma série de elementos como símbolos, estilos, vestimentas, adereços e dados materiais, em geral, no sentido de especificar cada vez mais as características de cada deidade.

A visão geral das estatuetas mostra a tendência de características finais como uma cultura não fechada em si. Então como analisar essa troca de influências de estilos e iconografias? Como pudemos ver na historiografia, as estatuetas de diversos materiais como terracota, bronze e alabastro sofreram problemas quando foram segmentadas na classificação tipológica quanto a iconografia, cronologia e alguns propósitos de contextos muito pobres em dados; a ideia central então é que as estatuetas possam estar conectadas pela iconografia, mas primeiramente, no contexto que foram inseridas, respeitando a agência e a individualidade de cada uma, sendo a possibilidade mais concreta para concluir possíveis dados dos artefatos através do tempo e do espaço.

¹⁸ Texto Original em Inglês: "Anyone who prefers to work exclusively with texts ... ought to get little or no hearing." (KEEL E UEHLINGER, 1998, p. 11).

CAPÍTULO II: INTRODUÇÃO À HISTÓRIA SÓCIO-POLÍTICA E DIÁSPORA EM DIREÇÃO À PENÍNSULA IBÉRICA

Neste capítulo será estabelecido um recorte entre alguns eventos da Idade do Bronze Canaanita até a Idade do Ferro, quando a diáspora fenícia ocorre em direção à Península Ibérica. Por questões práticas, examinaremos alguns trechos históricos da cultura canaanita e fenícia ligados ao padrão cultural, bem como o impacto da mudança dele no que tange a cultura material do universo da divindade Astarte, pois muitos documentos retratam inscrições monárquicas e mitos cosmogônicos como veremos adiante na dissertação.

Uma introdução histórica se faz necessária a respeito da sociedade na qual a divindade Astarte era cultuada, da sua origem e da sua localização; e a trajetória dos fenícios para melhor compreensão da identidade divina na Península Ibérica.

Trataremos a origem da sociedade semítica a partir da definição de uma língua proto-semítica. Desta língua proto-semítica originou-se uma grande ramificação de línguas semíticas, conforme o organograma abaixo (GROVER, 2015, p. 33):

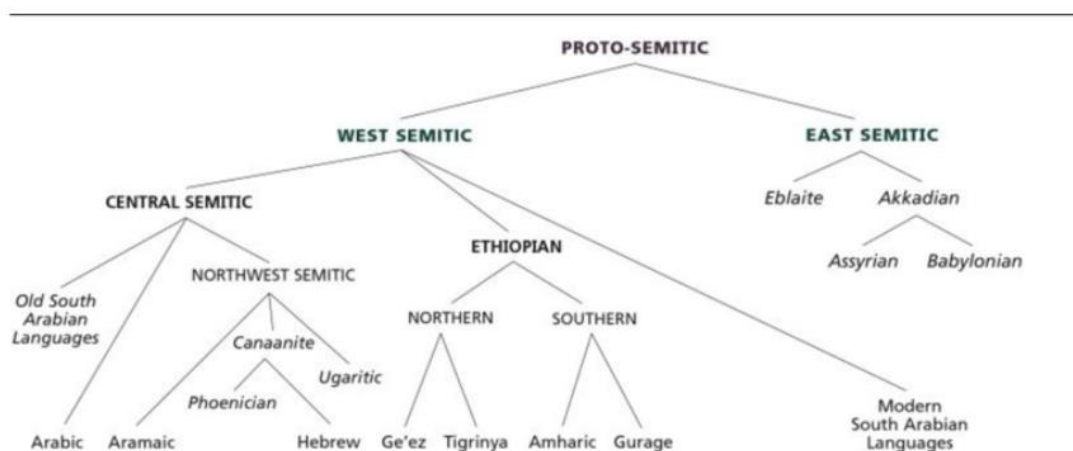


Figura 1. Quadro origem línguas proto-semítica Grover (2015 p. 33)

As terras que receberam os povos Canaanita¹⁹, Aramaico e Ugarítico

¹⁹ O nome Canaã já ocorre nos textos de Mari e é preservado nos textos bíblicos como advindo do território Canaã (kena'anîm) e teria sido difundida por toda a costa do Levante. Canaã filho de Cam e pai de Sídón (Gênesis 9:18,25), sendo nomeado pelos gregos como Fenícia em época de disputas territoriais. Em conformidade com o uso antigo do termo, definimos um cananeu não como membro de um grupo étnico, mas um cidadão que viveu durante as Idades de Bronze na costa leste do Mediterrâneo. A continuidade da cultura material da região alcança para além das fronteiras de Canaã, reconstruídas pelos viventes modernos, e porque o próprio termo pode identificar uma variedade de regiões específicas ou nenhum lugar específico. Assim, optamos por tratar como Canaã todo o corredor Siro-Palestino, aproximadamente da moderna região de Anatakya-Aleppo, no Norte até Elat-Aqaba, no Sul (NOLL, 2007).

compartilharam da mesma formação linguística, que originou as línguas canaanitas (fenício, hebraico, amonita, moabita e edomita) aramaica, amorrita e samaliana.

Segundo Schmitz (2019) um compilado de informações derivado das fontes e descrições bíblicas afirma que "Canaã" era um termo de limites geográficos do segundo milênio que descreve aproximadamente o território costeiro de Trípoli, no norte, a Gaza, no sul, talvez terminando num possível “riacho do Egito”; a fronteira oriental de Canaã seria formada (provavelmente) pelas montanhas do Líbano e o vale do rio Jordão, e o consenso contemporâneo é que Canaã do segundo milênio a.C. aproximou-se dos limites do distrito administrativo egípcio com esse nome.

A palavra “Fenícia” e “fenício” não indicam uma nação ou etnia, mas designavam uma realidade cultural e geográfica em movimento, caracterizada por certos elementos culturais e materiais próprios. O povo originário não se autodenominava fenício (MOSCATI, 1968), os textos disponíveis referem-se apenas a essas cidades-estado e a seus habitantes como tírios, sidônios, biblios e arwadios e nunca foi usado um nome genérico para falar de toda a área geográfica que formaram (MARKOE, 2000).

Há algumas hipóteses para a terminologia da palavra fenício (a), mas há um acordo consensual acadêmico sobre a derivação da palavra fenícia que teria sua origem do termo grego *Phoenix*, da raiz *Phoinos*, significando vermelho, mas uma variedade de possíveis “vermelhos”: para a cor roxa, para o pássaro-alado vermelho, para a palmeira, para uma espécie de cítara, e para pessoas de rosto vermelho (BONNET & LIPÍŃSKI, 1992: 353), mas de qualquer forma não é semítica ou oriental, é um vocábulo de origem grega, segundo Kormikiari (2020) *phoinikes* era utilizado para o povo e *Phoiniké* utilizado para região, descritos, por exemplo, por Homero (Odisséia, VIII, 159-164).

As populações semíticas eram semelhantes em cultura material, organização social, crença e prática religiosa e empreendimento econômico e seguiram nessa organização. Para alguns estudiosos sobre fenícios a palavra fenícia ou a população fenícia era ligada a um termo grego para descrever a população de identidade cultural material e imaterial, étnica, política, linguística e geográfica; e não pode ser entendida como uma entidade política com limites territoriais claros (LEMICHE, 1991, p. 154; AUBET, 1994, p. 9; QUINN, 2018, p. 26; EDREY 2018, p. 184).

Para Sherratt e Sherratt (1993) a definição do nome fenícia e fenícios teria sido importante para os gregos, porque seria vital na construção de uma nação pan-helenizada porque dependiam da criação e limitação de um território pan-fenício no período em que também haviam decidido formar colônias e se expandir no Mediterrâneo,

devido à grande concorrência fenícia.

Segundo Carolina López Ruiz (2019), a maioria dos estudiosos propõem que a cultura fenícia da costa levantina central e do Norte se desenvolveu a partir do mundo costeiro canaanita do século XIII a.C.²⁰ após o colapso da Idade do Bronze Final, e que os primeiros fenícios podem ter se referido a si próprios como cananeus.

A partir da Idade das Trevas²¹ Grega o uso do termo grego *Phoinikoi* passou a se referir às populações urbanas da costa leste do Mediterrâneo. Diversos autores concordam que o território conhecido como Fenícia se estendia desde a área da Costa Síria, Ras Shamra no Norte e na cabeceira do Monte Carmelo no Sul e o domínio se estendeu até a Galileia superior e inferior (MOSCATI, 1968:24; STERN, 1990; MARKOE, 2000:11; KILLEBREW, 2005:96; NIEHR, 2008:17).

Algumas cidades ficaram bem conhecidas como marcadores culturais que puderam ser chamados de "fenícios" como Ras al-Bassit (Posidaion), Tell Sukas (Sianu), Arwad (Arados), Tell Kazel (Sumur, Simyra), Trípoli, Biblos, Beirute, Sídon Tiro, Ushu, Akhziv, Akko, Tell Keisan e Dor. Segundo Gadot (2011), o território fenício se estendeu ao sul até a foz do rio Yarkon no início da Idade do Ferro (1550-1440 a.C.), e, durante o período persa, estendeu-se ainda mais ao sul até Gaza (ELAYI, 1980).

Historiografia Oriental

A historiografia fenícia foi registrada em alguns documentos, dos quais serão comentados alguns de acordo com o período a que remetem: Anais Assírios, documentos de Ugarit, Tábuas de Al Amarna da troca comercial com Egito, nas próprias inscrições fenícias nas Idades do Bronze e do Ferro e, posteriormente, por autores clássicos que mencionaram o Oriente Médio, como por exemplo, Flávio Josefo, Heródoto, Porfírio de Tiro e Filo de Biblos (LÓPEZ-RUIZ, 2010: 2). A historiografia, inscrições e textos referentes à divindade Astarte no Levante Oriental serão exclusivamente comentadas no capítulo III. A história fenícia costuma ser discutida em referência aos principais impérios no antigo Oriente Próximo que exerceram domínio sobre a região por centenas de anos.

²⁰ Uma grande gama de autores se refere a população da costa Levantina como proto-fenícios ou fenícios arcaicos, levando em consideração a história pela ótica fenícia. Na Idade do Bronze ainda eram considerados como uma população canaanita, esse ponto de vista sustenta que os fenícios eram descendentes diretos de seus precursores cananeus (MARKOE 2000:12; AUBET,1994:12; BONDI,2001:23; DOURMET-SERHAL 2009: 517; KILANI, 2016:201; NIGRO, 2020:69).

²¹A Idade das Trevas grega estende-se de 1100 a.C. até o início da era arcaica por volta de 750 a.C. O período ficou conhecido pelo colapso generalizado no Mediterrâneo Oriental no início do período, os grandes palácios e cidades micênicas foram destruídos ou abandonados (MARTIN, 2013).

A historiografia bem variada e extensa encontrada na antiga Ugarit, revela arquivos arcaicos de grande importância para diversas culturas, incluindo a cultura canaanita. Fazem parte de uma das primeiras referências documentais que tratam sobre a cosmogonia semítica; preservam um conjunto de gêneros na escrita local: relatos, documentos legais, cartas, literatura épica, textos rituais e religiosos, astrologia, adivinhação, magia e um pequeno número de trabalhos sobre medicina equina (BLASQUEZ, 1954; LEWIS, 2011; DI PIETRO, 2012; RAJA & WEISS, 2015, LÓPEZ-RUIZ, 2010).

No sítio arqueológico de Ras Shamra (Ugarit) foram encontrados mais de 1500 textos. A maioria dos textos descobertos em Ugarit foi no palácio real, e estavam localizados no complexo oeste. Foram encontradas 8 bibliotecas com mais de 1000 textos escritos em língua acádica e ugarítica, além de poucos textos hurritas e hititas.

Os textos religiosos dos famosos épicos da literatura ugarítica foram encontrados em 24 tabletas: Epopeia de Keret, Ciclo de Baal, Aqhat e o texto Refaim. Aprofundaremos a respeito dos dois primeiros no capítulo III, pois constam relatos sobre a divindade Astarte. Dos textos encontrados, 135 foram descobertos na residência do sumo sacerdote da região, localizado entre o templo de Baal e Dagon, ao leste da acrópole (LETE, 1981).

Segundo López-Ruiz (2010) a descoberta arqueológica e decifração de Inscrições do Oriente Próximo (tabletas de argila, pedras monumentos até mesmo papiros preservados em climas secos) abriram uma janela para outras literaturas do Mediterrâneo oriental, como a egípcia, babilônica-assíria, hitita e ugarítica, mas para os fenícios, entretanto, o quadro é sombrio; os textos destes não foram escritos em tabletas de argila, mas sim em papiros degradáveis e talvez pergaminho. Nesse sentido, o registro arqueológico e o avanço minucioso das pesquisas científicas são cada vez mais uma chave para remontar a história da colonização fenícia no Oriente e Ocidente.

As cidades fenícias (particularmente Biblos) são mencionadas em fontes egípcias desde o início do segundo milênio (MARKOE, 2000:15-17). Os reis assírios dos séculos XI e VII a.C. fizeram campanha para o oeste, frequentemente alcançando a costa e receberam homenagens das cidades fenícias (DOAK, 2015, p. 37-38).

Fontes dos próprios fenícios trazem os principais desenvolvimentos políticos documentados em algumas inscrições reais, particularmente curtas, e nada detalhadas, em sua maioria registram dedicatórias aos deuses, mortes de pessoas próximas/familiares e breves textos mágicos ocasionais, maldições (GASTER, 1942, XELLA, 1990; SPARKS, 1994; DIXON, 2013; BLOCK, 2016; LEWIS, 2011; KILANI, 2016; THOMAS, 2016, QUINN, 2018), como por exemplo, a inscrição do sarcófago de Ahiram, datada de cerca de 1000 a.C., é composta de

uma breve advertência de Itobaal, filho de Ahiram, contra quem perturbar o sarcófago:

“O sarcófago fez [It] tobaal, filho de Ahiram, rei de Biblos, para Ahiram, seu pai, eis que ele o colocou em reclusão. Ora, se um rei entre reis e um governador entre governadores e um comandante de exército se levantasse contra Biblos; e quando ele então descobrir este sarcófago - (então) pode arrancar o cetro de seu judiciário, pode ser derrubado o trono de seu reino, e paz e tranquilidade podem fugir de Biblos. E quanto a ele, deve-se cancelar seu registro sobre o tubo de libação do sacrifício memorial”.²² (Tradução nossa).

Sídon e Biblos preservaram inscrições funerárias aristocráticas com detalhes ocasionais de conquistas poderosas, programas de construções magníficas, mas também carregadas de maldições, como a do próprio Ahiram e outros textos dos reis fenícios.

Segundo Lehmann (2005), há duas sequências dinásticas conhecidas em Biblos, a primeira a inscrição do sarcófago de Ahiram (KAI 1), que é subsequente a Ahiram-Itto-Baal (ou, Pilsí-Baal) com datado início do século X a.C., depende inteiramente de considerações paleográficas. Em segundo lugar, uma sequência que pôde ser reconstruída: Yehi-Milk — Abi-Baal — Eli-Baal — Shipit-Baal (KAI 4–7).

A inscrição sobre uma das construções de Biblos é interessante. Trata-se de uma dedicatória no muro construído durante o período do reinado de Shipit-Baal (cerca de 900 a.C.) em um texto curto de cinco linhas sobre a fundação da cidade, o qual foi encontrado em um contexto secundário em escavações, mas que demonstra o envolvimento em projetos públicos para a cidade pelo governante fenício (KAI 5).

Ainda em Biblos, mas meio milênio depois (V-IV séculos a.C.), o governante chamado Yehi-Milk proclamou uma dedicação de vários objetos à deusa de Biblos, “Minha Senhora, Senhora de Biblos – Baalat Gubal”²³ (KAI 10).

Philip Boyes (2012) organizou as inscrições dinásticas de Sídon como podemos ver na tabela abaixo, juntamente com as referências KAI²⁴ e as seguintes as

²² Texto original: “A coffin made it [It]tobaal, son of Ahirom, king of Byblos, for Ahirom, his father, lo, thus he put him in seclusion. Now, if a king among kings and a governor among governors and a commander of an army should come up against Byblos; and when he then uncovers this coffin –... may strip off the sceptre of his judiciary, may be overturned the throne of his kingdom, and peace and quiet may flee from Byblos. And as for him, one should cancel his registration concerning the libation tube of the memorial sacrifice” (KAI 1; LEHMANN, 2005, p. 38).

²³ No capítulo seguinte será elucidado os epítetos de Astarte, um dos quais “Baalat Gubal” – Senhora de Biblos.

²⁴ As coleções de inscrições fenícias e púnicas de enormes quantidades foram compiladas em obras conhecidas que os estudiosos utilizam como referenciais, por exemplo: CIS e KAI. Segundo Richey (2019:405) o *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (CIS) com sua maioria das inscrições fenícias e púnicas ficaram conhecidas por volta de 1880 em seu primeiro volume (CIS I.1 [1881]), posteriormente a relação foi exclusivamente para materiais de Cartago (CIS I.2–3

inscrições dinásticas são: a inscrição de Tabnit (TBNT), a inscrição de Eshmunazor II ("ŠMN' ZR), cerca de 30 inscrições de Bodashtart (BD' ŠTRT), parte delas mencionam Yatonmilk (YTNMLK); então temos 3 sarcófagos (os de Tabnit, Eshmunazor II e possivelmente Amoashtart, "M' ŠTRT), os restos arquitetônicos do santuário de Eshmun e as fontes clássicas. O primeiro rei conhecido desta dinastia foi Eshmunazor, posteriormente conhecido como Eshmunazor I. Ele foi sucedido por seu filho Tabnit, que se casou com sua irmã Amoashtart. Tabnit morreu antes do nascimento de seu filho Eshmunazor II, a rainha-mãe (HMLKT) Amoashtart assumiu o interregno até o nascimento, depois a co-regência com seu filho durante sua infância. Depois disso, Eshmunazor II reinou sozinho. No final de seu reinado, ele foi sucedido por Bodashtart, que era filho de um irmão (ou irmã) de Tabnit e Amoashtart. Bodashtart provavelmente associou seu filho Yatonmilk (BN ;DQ), o príncipe herdeiro, ao poder governante, e possivelmente o sucedeu.

No período de 525 a.C. a 515 a.C. Bodashtart, sucessor neto do Rei Eshmunazor I, foi um construtor prolífico, e seu nome é encontrado em cerca de 30 inscrições encontradas no Templo de Eshmun e em outras partes espalhadas no interior da cidade de Sídon (ELAYI, 2006; BOYES, 2012).

Há um grupo de inscrições que remetem a propagandas do próprio rei, encontrado em blocos de restauração, atribuem a Bodashtart e seu filho Yatonmilk o projeto de construção de um pódio em "ashlar" e enfatizam a legitimidade de Yatonmilk como herdeiro (KAI 16; ELAYI, 2006, p. 7); outra comemora as atividades de construção do templo e atribui o trabalho a Bodashtart (KAI 15); outra inscrição CIS I, provocou debates, pois alguns autores a interpretaram como a comemoração da construção de um templo para Astarte durante o primeiro ano do reinado de Bodashtart e outros autores afirmam que na Planície de Sharom uma dedicatória foi realizada à deusa Astarte (ELAYI, 2006, p. 5) qual falaremos a respeito no capítulo III.

[1890–1962]) e atualmente o projeto CIS está mais amplo. O Kanaanäische und aramäische Inschriften (KAI) é uma coleção menor, mas também é referência - especialmente com H. Donner e W. Röllig na edição de (1966-1969).

TABLE 1. Kings of Sidon and Tyre, End of the Late Bronze Age to the Alexandrian Conquest

<i>Sidon</i>	<i>Year</i>	<i>Source</i>	<i>Tyre</i>	<i>Year</i>	<i>Source</i>	<i>Rule</i>
			Abiba'al		<i>AgAp</i> 1.113, 117	INDEPENDENT
			Hiram I		<i>AgAp</i> 1.113–21	
			Ba'alaser I	ca. 935–919	<i>AgAp</i> 1.121	
			'Abd'ashtart I	ca. 919–910	<i>AgAp</i> 1.122	
			Astartos	ca. 909–898	<i>AgAp</i> 1.122	
			Astharymos	ca. 898–889	<i>AgAp</i> 1.123	
			Phelles	ca. 888	<i>AgAp</i> 1.123	
			Ittoba'al I	ca. 887–855	<i>AgAp</i> 1.123; <i>Ant</i> 8.317, 9.138; I Kgs 16:31	
			Ba'alaser II	ca. 855–849	<i>AgAp</i> 1.124; Inscription of Shalmaneser III (Safar 1951: 3–21)	
			Mattan I	ca. 848–819	<i>AgAp</i> 1.125	
			Pygmalion	ca. 818–771	<i>AgAp</i> 1.125; Carthage foundation myth. Nora Stele (?) (Cross 1972)	
			...			
...			Ittoba'al II	ca. 750–739	Iran Stele (Tadmor 1994: 267)	ASSYRIAN
			Hiram II	ca. 739–730	Tiglath-Pileser III Annals 13*–14*/ Ann 27; Summary Inscr. 9: r.5 (Tadmor 1994: 266–67). <i>KAI</i> 31	
			Mattan II	ca. 730–729	Tiglath-Pileser III Summary Inscr. 7: r.16 (Tadmor 1994: 171)	
Luli	ca. 704–681	<i>ANET</i> ³ : 287– 88	Eloulaios		<i>Ant</i> 9.283–84	
Ittoba'al Abdimilkuti	ca. 671	<i>ANET</i> ³ : 288 <i>ANET</i> ³ : 290– 92	...			
			...			
			Ittoba'al III	ca. 591–573	<i>Ant</i> 10.228; <i>AgAp</i> 1.156	
			Ba'al II	ca. 573–564	<i>AgAp</i> 1.156	
...			Suffete Interregnum	ca. 564–557	<i>AgAp</i> 1.157	BABYLONIAN
Eshmun'azar I	Second quarter, sixth century	<i>KAI</i> 13, 14	Balatoros	ca. 556	<i>AgAp</i> 1.157	
Tabnit	Second–third quarter, sixth century	<i>KAI</i> 13, 14	Merbalos	ca. 556–552	<i>AgAp</i> 1.158	

Figura 2. Tabela Cronológica por Phillip Boyes (2012, p. 37).

<i>Sidon</i>	<i>Year</i>	<i>Source</i>	<i>Tyre</i>	<i>Year</i>	<i>Source</i>	<i>Rule</i>
Amo ^ʿ aštart (Queen Regent)	Third quarter, sixth century	<i>KAI</i> 14	Hiram III	ca. 552–533	<i>AgAp</i> 1.158–59; Votive ship inscription (Lemaire 2004)	PERSIAN
Eshmun^ʿazar II	Third quarter, sixth century	<i>KAI</i> 14	Ittoba ^ʿ al IV	ca. 532 onwards	Votive ship inscription (Lemaire 2004)	
Bod^ʿaštart	Fourth quarter, sixth century	<i>KAI</i> 15 etc.				
Yatonmilk (?)	Sixth–fifth century	Inscrs (Elayi 2006)				
Anysos (?)	pre-480	Hdt. 7.98	Hiram IV	pre-480	Hdt. 7.98	
Tetramnestos (?)	ca. 480	Hdt. 7.98	Mattan III	ca. 480	Hdt. 7.98	
....					
Ba ^ʿ alšillem I	Third quarter, fifth century	Inscrs; coinage (Elayi 2006)				
Abdamon	Fourth quarter, fifth century (?)	Inscrs; coinage (Elayi 2006)				
Ba^ʿana	Fourth quarter, fifth century	Inscrs; coinage (Elayi 2006)				
Ba^ʿalšillem II	ca. 401–366	Inscrs; coinage (Elayi 2006)				
ʿAbd ^ʿ aštart I	ca. 365–352	Inscrs; coinage (Elayi 2006)	ʿAbd ^ʿ aštart II	ca. 365	(Justin <i>Epitome</i> 28.3–4). Possibly coinage (Elayi 2006). <i>CIS</i> 1.114	
Tennes	ca. 351–347	Diodorus 16. 42–45; coinage (Elayi 2006)	Ozimilk	ca. 349–333	Arrian <i>Anabasis</i> 2.15; Diodorus 17.40–45; Curt. Rufus 4.2–4; Plutarch <i>Alex.</i> 24– 25. Coinage (Elayi 2006)	
ʿ / Euagoras (?)	346	Coinage (Elayi 2006)				
ʿAbd ^ʿ aštart II	343	Curt. Rufus 4.1.16; Diodorus 17.47; Arrian <i>Anabasis</i> 2.15, 6; coinage (Elayi 2006)				
ʿAbdalonim	333	Curt. Rufus 4.1; Justin <i>Epitome</i> 11.10; coinage (Elayi 2006)				
						ALEXANDER

Figura 3. Tabela definida por reis descritos como “Rei dos sidônios” estão marcados em negrito, os reis conhecidos apenas por fontes historiográficas estão nas células azuis; os conhecidos, a partir de evidências primárias estão representados na cor salmão. Phillip Boyes (2012, p. 37).

Posteriormente, na linha do tempo, pela ótica da historiografia transcrita pelos autores clássicos gregos e, algumas inscrições púnicas, podemos atestar a constituição dos dados de forma escassa. O conteúdo das histórias fenícias compiladas pelos gregos foi transmitido por meio de fragmentos e, além disso, sob a ótica dos interesses dos autores, como por exemplo, a preocupação dos autores helenísticos em dar ênfase aos inventores e também dar ênfase à representação euemerística da mitologia (KALDELLIS

E LÓPEZ-RUIZ, 2009; ATTRIDGE E ODEN, 1981).

As descrições a respeito da literatura sobre os fenícios trazem alguns aspectos relevantes: as lacunas históricas pela ausência de documentação textual escrita em papiros, a contínua ocupação, os fatos ou interpretações sempre partem da construção narrativa de homens do mundo antigo, reis, escritores, filósofos, sendo nenhuma das construções narradas por mulheres (BERROCAL, 2009). Outro aspecto relevante é que grande parte das narrativas antigas é realizada por autores gregos, a partir da era helenística em diante, as obras de autores fenícios tiveram que ser escritas e transmitidas em grego para se manterem na existência (LÓPEZ-RUIZ, 2019, p. 1).

Alguns autores como Filo de Biblos e Heródoto foram de grande importância para o período subsequente às Idades do Bronze e Ferro que se referem às tradições fenícias orientais. Antes da descoberta da língua e da literatura ugarítica no norte da Síria, Filo de Biblos forneceu um bloco central de evidências para todos os estudos e especulações sobre os primeiros mitos e lendas fenícios.

Filo de Biblos escreveu a *História de Filo* em grego no início do século II d.C., a qual se configura como uma das muitas obras atribuídas a ele em várias obras históricas, literárias e questões gramaticais (ATTRIDGE E ODEN, 1981; LÓPEZ-RUIZ 2010, p.125). Partes da história fenícia de Filo de Biblos foram transcritas por Eusébio de Cesárea em *Praeparatio Evangelica*. O autor narra a história da fundação de Tiro, que apresenta dois indivíduos míticos, Samemroumos-Hypsouranios e Ousoos. Ousoos. Este último inventa a arte de navegar usando um tronco queimado como um barco depois que uma tempestade queimou a floresta próxima (Eusébio. *Praep. Evang.* 1.10-9.11), posteriormente as duas estelas [pilares] são dedicadas ao Fogo e ao Vento e adoradas a partir desse momento.

Heródoto, em sua visita a Tiro em 450 a.C., relata a fundação da cidade por volta de 2750 a.C., mencionada pelos sacerdotes como um local murado na parte continental. Heródoto (2.44) também faz conexão com essa passagem de Filo, sua transcrição fala das ofertas no templo de Hércules de Tiro, em meados do quinto século a.C., como prática religiosa e garante ao leitor que ali viu duas estelas anicônicas erigidas, uma de ouro refinado e outra de esmeralda.

Heródoto ilustra sobre a diáspora em direção ao Mediterrâneo Ocidental, a partida dos fenícios com Cadmo e levando consigo outros tipos de aprendizagem, o alfabeto, que antes, segundo ele, era desconhecido dos gregos (HERÓDOTO: 5.58).

Flávio Josefo em seu trabalho *Jewish Antiquities* (8.5.3) menciona a existência

dos Anais de Tiro, os quais teriam sido traduzidos para o grego por Menandro de Éfeso, além de cartas e registros da época do reinado de Hiram. O reinado fenício de Hiram foi importante na construção do templo em Jerusalém e, em meio às informações, havia registros de Tiro nas Crônicas dos Reis de Tiro, com uma lista sobre a duração do reinado de cada um e breves narrativas sobre eventos significativos nos reinados de alguns deles.

Para Lemaire (1981, p. 67), a razão plausível de não haver documentos de Tiro ou mesmo porque os arquivos nunca foram descobertos, apesar das escavações extensas e de longo prazo nas principais cidades fenícias, muito provavelmente é devido ao fato de usarem rolos de papiro egípcio para escrever seus registros; o papiro é um material perecível que não teria sobrevivido ao clima úmido da Costa Levantina. Conseqüentemente o fato dos fenícios perderem seus documentos, condicionou os arqueólogos a lidarem com a documentação de Ugarit, muito anterior aos Anais de Tiro, ou seja, anterior à formação do território considerado como Fenícia.

I. Cidades Fenícias Orientais

A intervenção arqueológica moderna sofreu, sem dúvida, com as vicissitudes modernas ocorridas no Oriente Médio. Por exemplo, no Líbano, localidade moderna que abriga alguns dos mais importantes sítios arqueológicos relacionados aos fenícios, as pesquisas só foram reiniciadas em 1990 após o fim da guerra civil no País.

Do século XIX, uma volumosa publicação da *Imprimerie Impériale* - dois volumes publicados em fascículos de 1864 a 1874 - um trabalho de 884 páginas e um grande acervo de 70 placas - reuniu os resultados da missão de Ernest Renan, contendo inscrições fenícias, algumas gregas e egípcias, alguns sarcófagos, tabuletas e relevos quase todos ausentes de epígrafias, mas entre as principais descobertas estavam o santuário e a necrópole de Amrit, perto de Tartus (RENAN, 1972).

Após a Primeira Guerra Mundial, o Líbano e a Síria entraram sob o mandato francês pela decisão da Liga das Nações (LN) e a nova autoridade passou a organizar e coordenar as escavações e estabelecer instituições arqueológicas. De acordo com Kilani (2016: 10) o número de pesquisadores era importante, eram de todas as nacionalidades. Destacam-se Maurice Dunand, arqueólogo francês, e Maurice Chehab, arqueólogo libanês, historiador e funcionário do Estado. Maurice Dunand chegou em 1924 e se dedicou a várias escavações em sítios fenícios, mais particularmente no sítio de Biblos (sucendo a Pierre Montet). Ele dirigiu mais de quarenta e quatro temporadas de escavações arqueológicas até 1975. Como resultado de seus esforços, o sítio de Biblos

tornou-se o único no Oriente Médio que foi completamente escavado, desde o período das Cruzadas até os primeiros indícios de sua ocupação no sexto milênio a.C. (NIGRO, 2020: 62).

Anos antes da Guerra Civil Libanesa, e através da cooperação internacional, vários projetos arqueológicos importantes foram realizados como Tell' Arqa na planície de Akkar no Norte [1972 a 1979] e em Sarepta [1969 a 1974] (KILANI, 2016:242).

As cidades orientais fenícias estão localizadas na Costa do atual Líbano, e mais alguns quilômetros sentido Norte e Sul. O litoral ocupava um espaço muito maior, se posicionando de forma recuada para o interior durante a Antiguidade e a progradação positiva do litoral foi ao longo dos anos alimentada por sedimentos de wadis locais, iniciada por volta de 1300 a 1200 a.C. (CARAYON; MARRINER & MORHANGE, 2011: 45).

Segundo o arqueólogo Maurice Dunand (1964), as escavações realizadas entre 1924 e 1959 revelaria a economia agropastoril instaurada em vários lugares da costa Siro-Levantina²⁵, onde despontaria as primeiras populações em processo de aglomeração populacional, o início da formação do que se tornaria as pátrias fenícias posteriormente.

Por volta de 4000 a.C., nos arredores de Biblos e de Sídón, estruturas agrupadas se estabeleceram em forma de pequenas aldeias baseadas em agricultura e pesca, formadas por casas de uma única composição. É possível interpretar as evidências como um início de um movimento de formação de cidades (NIGRO, 2007). Neste período há evidências de contextos funerários (ARTIN, 2007), as estatuetas já teriam apontado a ligação da sociedade com as divindades Siro-Levanticas (YON, 1991). A cultura material de estatuetas, nesse período, se apresentava mais abundante nas regiões do Tigre e Eufrates (BOLOGNANI, 2016), área distante do que entenderemos como formação territorial da Fenícia posteriormente, mas que fazia parte do substrato cultural canaanita, do qual os fenícios são verdadeiros descendentes, fazendo o percurso siro-levantino posteriormente como veremos ao longo deste trabalho.

II. Idade do Bronze e Ferro Oriental

Apresentaremos a cronologia, não com a finalidade de aprofundamento, pois a quantidade de debates relacionados à cronologia do período da Idade do Bronze e Ferro são extensas e não são relevantes para o cerne desta pesquisa. Levando em consideração as

²⁵ Siro-Levantina também pode ter referência como Siro-Palestina, foi tratada a utilização de ambas variações neste trabalho seguindo a pluralidade de cada autor.

diversas pesquisas presentes entre os arqueólogos no território fenício oriental, apresento uma tabela abaixo com algumas considerações médias dessa estruturação cronológica.

À medida que as pesquisas avançavam no período Pós-Segunda Guerra (1960-1990), a estrutura cronológica do Levante do Sudeste se tornou mais estável e mais confiável, o debate arqueológico foi mudando sobre a interpretação de cada horizonte de acordo com as questões culturais e suas possíveis subdivisões internas. Segundo Nigro (2019, p. 7), as Idades do Bronze e do Ferro se “ampliaram” e inclusive se adequaram às cronologias de outras localidades como a egípcia durante o período pré-dinástico / Naqada, a Síria, o Líbano e a Transjordânia.

A tabela abaixo foi criada para ilustrar exatamente essa mudança nos horizontes, foi organizada no escopo cronológico por uma variada amostra de alguns autores para facilitar a visualização entre os paralelos com o período da Diáspora Fenícia, e trataremos de utilizar as últimas cronologias como de Mazar e Nigro, para fins de atualização acadêmica:

	Moscatti 1968	Amiran 1969	Bikai 1978	Lapp 1970	Mazar 1990	Nigro 2017
Chalcolithic	4000-3000 a.C.	3100 -2980 a.C.			4300-3300 a.C.	
Early Bronze			3100-2650 a.C.			
EB I	3000-2100 a.C.				3300-3050 a.C.	3600-3100 a. C.
EB IA				3300-3200 a.C.		
EB IB				3200-3000 a.C.		
EB IC				3000-2850 a.C.		
EB I e II						3000-2800 a.C.
EB II-III	2000-1600 a.C.				3050-2300 a.C.	
EB III e IV		2650-2200 a.C.				
EB IV / BM I					2300-2000 a.C.	
Bronze III	1600-1200 a.C.					
Middle Bronze			2650-1700 a.C.			
MB I		2300-1900 a.C.				
MB IIA					2000-1750 a.C.	
MB IIB-C		1900-1550 a.C.			1750-1550 a.C.	
Late Bronze			1700-1100 a.C.			
LB I		1550-1300 a.C.			1550-1400 a.C.	
LB II A-B		1300-1200 a.C.			1400-1200 a.C.	
I IA		1150-1000 a.C.			1200-1150 a.C.	1200-332 a.C.
I IB		1000-900 a.C.			1150 -1000 a.C.	
I II A		900-800 a.C.			1000-925 a.C.	
I II B		800-600 a.C.			925-720 a.C.	
I II C		600-330 a.C.			720-586 a.C.	
Iron Age	1200-587 a.C.					
E I			1000-900 a.C.			
M I I			900-725 a.C.			
M I II			725-400 a.C.			
L I			400-330 a.C.			

Figura 4. Tabela compilação de Cronologia Oriental segundo autores: Bikai 1978 e Amiran 1969 apud Aubet 1994, Moscati 1968; Mazar 1990; Lapp 1970 apud Nigro 2017.

No terceiro milênio, Biblos havia se consolidado em um território com autonomia e poder estabelecido, propiciando o desenvolvimento do comércio e as relações aconteciam especialmente com o Egito; o material encontrado internamente nas construções é de extrema riqueza. Escaravinhos egípcios são demonstração de oferta e as inscrições puderam atestar o relacionamento intenso com os egípcios. Nesse período também foi atestado o templo dedicado à sua patrona – Baalat-Gebal (Senhora de Biblos) – qual traremos mais referências no capítulo III – e o Edifício L, construído em 2800 a.C. (AUBET, 1994, p. 27).

Biblos torna-se um assentamento urbano bem desenvolvido, e por volta de 2500 a.C. a 2300 há uma suposição amplamente aceita de que a área ainda era chamada de Canaã. O nome estaria atestado em fontes do segundo milênio a.C. (MORAN, 1987; AUBET 1994; KILANI, 2016, NIGRO, 2020). Quinn (2018:31) menciona o intenso comércio entre as centros proto-fenícios de fundação arcaica – Sarepta, Sídon, Tiro, Biblos, Arwad, Beirute e Achziv – a Síria e o vale do Nilo, atestados em arquivos comerciais encontrados em escavações em Ebla (também AUBET, 1994, p. 52).

A cidade de Biblos se tornou um dos centros mais ativos da metalurgia do bronze, a produção de estatuetas feitas desse metal nesse período carregaria o símbolo da cidade na região Siro-Levantina; durante a Idade do Bronze Média, por volta de 2000 a 1500 a.C., as trocas se intensificam além da cidade de Biblos (AUBET, 1994; AUBET SEMMLER, 2009a).

Segundo Kilani (2016), vários centros de atividades se espalham por todo o território, desde o Norte em Tell Arqa até Bekaa e Kamid Al Loz no Sul, próximo da moderna Beirute. As relações com a costa norte e o interior da Síria garantiriam o suprimento de metais à cidade. O Egito teria emergido de sua recessão e empreendeu uma nova política de expansão e várias conquistas foram feitas.

No final do reinado do faraó Tutmés III, por volta de 1440 a. C., as cidades do Levante foram integradas novamente à esfera egípcia, encabeçadas por Biblos, cujos reis garantiram ao governo egípcio que pagariam impostos aos representantes do faraó. A matéria-prima das trocas comerciais com os canaanitas seriam essenciais para os egípcios nesse período. Entre os materiais mais comercializados estão vasos refinados e a madeira de cedro – Fig. 5– cujo elemento é indispensável para os faraós tanto na construção naval quanto nos templos egípcios (AUBET, 1994, p. 52; WACHSMANN, 1998, p. 9).

A consolidação e prosperidade seria ilustrada como o porto mais importante da costa levantina durante a Idade do Bronze e a sua organização espacial é típica deste

período, apresentada com uma série de redes de troca comercial simples e atestada pelo comércio de cedro com o Egito, descrito no século XI a.C. no conto de Wenamun.

Na história de Wenamun (Wenam, i.50-60), a personagem, um sacerdote egípcio, vindo do templo de Amon em nome do faraó, solicita a compra de madeira de cedro do rei de Biblos. A narrativa, pois, fornece características de Biblos, descrita com um monarca à frente, que, no entanto, tem sua participação na política exercida ao lado de um conselho de anciãos e grandes aristocratas (GRASS, ROUILLARD, TEIXIDOR, 1995, p. 91)

Segundo Carayon; Marriner & Morhange (2011, p. 46), Wenamun teria instalado sua tenda no porto onde encontrou o rei giblita e negociou a mercadoria que lhe interessava. Conta-se que a madeira era cortada na montanha e estocada em uma praia fora da cidade até que os barcos carregassem e exportassem para o Egito. Para os autores a hipótese é que Wenamun ancorou no porto norte e que a estocagem e carregamento dos troncos ocorreram no porto sul das praias de El-Skhin.

Sídon se caracterizava, também, como um importante centro canaanita subordinado ao Egito, no período do Bronze Tardio (3000-2800 a.C.). As relações internacionais cresceram no contexto político, principalmente na região ao redor, os elos foram tecidos em Creta (período Minoico), Chipre e outras cidades-estados como Ugarit (SADER, 2019).

A partir da virada da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, os assentamentos já considerados como cidades-estados fenícias, em referência aos antigos centros canaanitas, apresentam uma abundância de fontes textuais demonstrando registros, incluindo arquivos administrativos descobertos em Ugarit, Tell el-Amarna e Hattusas; as fontes sugerem o papel, em maior parte, subserviente, do Levante em sua complexa relação estrangeira, sua intensa rede de comércio, suas trocas comerciais, e tributos perante as cidades-estado com as quais mantinham relações, o que caracterizou a Idade do Bronze Final (GALHANO, 1996; DIETRICH M., LORETZ O., & SANMARTÌN, 2006; DI PIETRO, 2012).

Os registros de campanhas egípcias na região reforçam a ideia de uma confederação livre de reinos vassalos canaanitas, sujeitos a potências estrangeiras como Egito em vários pontos ao longo do período. Mais à frente no tempo, o rei assírio Tiglath Pileser I (1114–1076 a.C.) registrou o recolhimento de tributos de Biblos, Arwad, e Tiro e menciona especificamente "*Hiram de Tiro*" e "*Sibitti-bi'ili de Bybla*", e também utilizou navios de Arwad em uma expedição de caça marítima. E o rei assírio Assurnasirpal II

(883 a 859 a.C.) subjugou Sídón, Biblos, Arwad e Tiro, listando muitos objetos preciosos tomados em tributo (LIPÍŃSKI, 2006, p. 163; PUCKETT, 2012, p. 110).

No final do terceiro milênio a.C., o Egito entrou numa fase de recessão o que interrompeu contatos com a costa levantina. Então por volta de 2200 a.C. Biblos e Tiro mostram sinais de destruição ou abandono, contudo Biblos foi reconstruída rapidamente ao redor do templo de Baalat e retomou sua atividade, principalmente com o Egito na dinastia XII, pertencente aos faraós Amenemhat III e IV (CREASMAN & WILKINSON, 2017).

Entre o período da Idade do Bronze e a Idade do Ferro, vemos uma transformação geográfica de grande importância na diminuição do território canaanita, devido à aridez do deserto (AUBET, 1994; CARAYON; MARRINER & MORHANGE, 2011). Essa transformação climática e da vegetação de tipo mediterrânico para desértico e saariano também teria sido um dos fatores para a expansão fenícia pelo Mediterrâneo (AUBET, 2001, p.74). Além da mudança climática, crises no final da Idade do Bronze demonstram mudanças bruscas na geopolítica dos centros fenícios, como em muitos outros lugares no Mediterrâneo Oriental.

Segundo Aubet (1994, p. 61) a informação arqueológica relativa dos principais centros fenícios na Idade do Ferro está em pesquisas muito recentes, o que ainda não trazem dados suficientes para reconstrução histórica, o local sempre foi reocupado constantemente por cidades helenísticas, romanas, bizantinas e islâmicas.

Durante os primeiros estágios da Idade do Ferro (aprox. 1200-1150 a.C.), após o colapso dos grandes reinos do final da Idade do Bronze, a costa do sul do Levante sofreu muitas mudanças (BELÉN & ESCACENA, 1997, DELGADO, 2008b, ESTEBAN & ESCACENA CARRASCO, 2013).

No início da Idade do Ferro, por volta de 1230 a.C. um evento tomou conta da região do Levante levando-o ao declínio: a expansão dos israelitas e invasão dos Povos do Mar²⁶. A crise instaurada demonstra por meio dos vestígios arqueológicos a destruição de várias cidades no Mediterrâneo Oriental.

²⁶ As sequências dos episódios não são claras, por causa das lacunas entre um episódio e o outro, devido a destruição de Ugarit pelos Povos do Mar; a destruição ainda é assumida por diversos autores G. Maspero (1896). Outras publicações sobre os povos do mar incluem N. K. Sanders (1978), T. e M. Dothan (1992) e, recentemente, A. Yasur-Landau (2010) e A. E. Killebrew e G. Lehmann (2013). Peter Fischer (2020) se contrapõe e comenta: as provas bem documentadas da presença física dos povos do mar em vários locais são escassas ou mesmo totalmente ausentes. Fischer é o coordenador do projeto atual que prevê uma série de investigações arqueológicas sobre Os Povos do Mar: The collapse of Bronze Age societies in the eastern mediterranean: Sea People in Cyprus? – Austrian Archaeological Institute, juntamente com outras universidades como a de Haifa, Israel e Gothenburg, Suécia.

As fontes históricas e pictóricas mais antigas do período que se referem a ataques severos dos misteriosos povos do mar são dos reinos dos faraós Merneptah (1213-1203 a.C.) e Ramsés III (especialmente de 1175 a.C.). Uma tábua de argila de Ugarit, na Síria, contém uma mensagem de Ammurapi, o rei de Ugarit, ao rei de Alasia (Chipre), onde um

A destruição de Ugarit, potência econômica da Costa Levantina, teve, para alguns autores, pouco impacto nas cidades fenícias ao longo da costa, porque já estariam acostumadas a conduzir seus negócios sem supervisão imperial, eles continuaram suas atividades comerciais, especialmente com Chipre, embora em uma escala de interação mais modesta e restrita (LÓPEZ-RUIZ, 2019). Para os autores Finkelstein; Silberman (2011, p. 109-137) e Aubet Semmler (2009a, p. 29) a hipótese de uma destruição nas cidades do Levante causada pelos Povos do Mar seria algo com base em algumas notícias textuais pertencentes à propaganda política egípcia em seus grandes templos memoriais de Tebas, faltando assim informações suficientes para a composição da teoria.

Segundo Burke (2011, p.71), somente em sua fronteira sul durante esse período, localizada em Tell Qasile, situada próximo à foz do rio Yarkon, existe uma cultura material fenícia já hibridizada com a cultura filisteia, sendo os filisteus reconhecidos como um dos povos do mar.

Os locais datados do início da Idade do Ferro nessa região do Levante são marcados pela mesma continuidade na cultura material canaanita a qual pode ser vista em locais fenícios tradicionais demonstrando pouca evidência de cultura material estrangeira (GILBOA, 2005), ao mesmo tempo, percebe-se um declínio drástico das importações mantendo-se somente o comércio próximo com Chipre e Egito (AUBET, 2000; KILANI, 2016).

Na opinião de Aubet (2000), é incerto afirmar que todas as cidades tenham sofrido uma onda de destruição que teria varrido toda a área; as cidades de Sídón e Tiro, por exemplo, teriam escapado da devastação por completo. No início da Idade do Ferro, Sídón e Tiro foram unificadas por Ittobaal de Tiro, suas fronteiras se encontram, desaparecem e assim permanecem em média por um século. Quando da campanha de Senaqueribe²⁷ em 701 a.C., ou seja, quase dois séculos depois, estas cidades haviam se distanciado novamente (SADER, 2000) e as fronteiras também se deslocaram por causa da alteração climática, as modificações geográficas pela desertificação do ambiente

ataque naval fatal a Ugarit (por volta de 1190 a.C.), antes da destruição da cidade, é mencionado: "... meu pai, agora os navios inimigos estão chegando (e) eles queimam minhas cidades com fogo. Fizeram coisas indecentes na terra..." (Tabuleta RS 20.238).

²⁷ Senaqueribe (pronunciado Sin-ahhe-criba) é o governante assírio na Mesopotâmia que reinou de 704-681 a. C. conhecido como o mais terrível dos reis assírios e também pela agressividade de suas conquistas pelo território do Levante, aquele que teria praticamente destruído Judá e oferecido grande ameaça a Jerusalém (II Reis, 18:13) até que por intervenção divina teria sido obrigado a retirar seu exército e retornar à sua capital, Nínive (Isaías, 37). A investida militar de Senaqueribe no século VII a.C. está entre os temas mais discutidos de todas as inscrições datadas do Império Neo-Assírio 745-609 a. C. (COGAN, 2000:302) Suas conquistas estão narradas no "Prisma de Senaqueribe", um documento de seis lados em forma de cilindro de argila que contém sua história. O prisma está agora em exibição no Museu Britânico.

(AUBET, 2001, p. 75). O fator favorável à população para constituírem assentamentos estáveis são climas propícios à permanência humana, cujo ambiente se apresenta fértil (CARAYON, MARRINER E MORHANGE, 2011).



Figura 5. Mapa de distribuição de produtos no Levante. Imagem de National Geographic, 2017.

Tiro e Sídón foram cidades que tomaram a frente da história fenícia na Idade do Ferro, constituíam essenciais centros comerciais, para a qual outras cidades fenícias se configuraram até como cidades satélites. As escavações recentes em Tell el-burak e Sarepta forneceram evidências do papel dessas cidades-satélites, em Tell el-burak foram encontradas fontes de produção e armazenamento de azeite e vinho (SCHMITT, 2016a) e em Sarepta foi encontrado um centro industrial de produção de cerâmica, de púrpura e de metal (PRITCHARD, 1978, p. 71), como podemos ver na figura acima (fig. 5).

Os contatos internacionais foram intensos, demonstrando a cidade de Tiro extremamente cosmopolita. Segundo Hélène Sader (2019, p. 141), os textos assírios

mencionam "locais de pastoreio e água para sua fortaleza", indicando o papel e função como provedoras da capital e da casa do rei.

Ainda segunda a autora, o reino unificado de Tiro e Sídon possui documentado, além das duas próprias cidades, vinte e sete cidades fortificadas, vinte das quais se localizavam na costa, apresentando as mesmas características físicas: todas situadas perto de pequenas enseadas naturais protegidas por ilhotas e faixas de recife formando uma boa cadeia de escalas ao longo da costa (GAL E ALEXANDRE, 2000; CARAYON, MARRINER E MORHANGE, 2011). Os assentamentos costeiros eram muito próximos, a uma distância não superior a 5 km um do outro e ocupavam toda a costa ao norte e ao sul das capitais Tiro e Sídon.

Alguns pesquisadores afirmam que durante a Idade do Ferro (aprox. 1000-900 a.C.), Tiro mantinha sua hegemonia sobre a planície costeira até o topo do monte Carmelo, incluindo locais como Tell Abu-Hawam, Akko, Tell Keisan e Achziv (LIPÍŃSKI, 1991; AUBET, 1994; DAYAGI-MENDELS, 2002; NIGRO, 2007).

Durante a Idade do Ferro, muitos dos novos assentamentos do Levante do Sul, formados durante o início do que alguns autores chamam de Idade do Ferro II (aprox. 900-800 a.C.), tornaram-se cidades influentes que começam a ganhar influência e território, como por exemplo, Akko. Esta cidade foi o principal pólo regional israelense da hinterlândia de expansão de Tiro no continente, com pólos posteriores ao redor como Achziv, Tell Abu Hawan, Tell Dor e Tell Keisan (LIPÍŃSKI, 1991). De acordo com o Périplo de Hanno, no final do período persa o território ocupado pelos reinos fenícios se estendia do território desde Arwad, no norte da Síria, até Jaffa, na costa sul da Palestina (LEHMANN, 2005).

Nos textos hebreus, podemos ver o domínio de terras de Tiro em Israel. Por exemplo, em 1 Reis 9:11-13 registra-se que o rei Salomão deu a Hiram I, rei de Tiro, vinte cidades da Galileia, que Hiram chamou de "as terras de Cabul", como pagamento por sua assistência na construção do templo em Jerusalém com materiais como cedro, cipreste e ouro. Em I Crônicas 8:2, o rei Hiram fornece terras à Salomão, "ele reconstruiu as cidades que Hiram lhe tinha dado", é possível notar então, que a área da planície de Akko foi submetida a transições territoriais entre Tiro e Israel (GAL E ALEXANDRE, 2000) (Fig. 6).

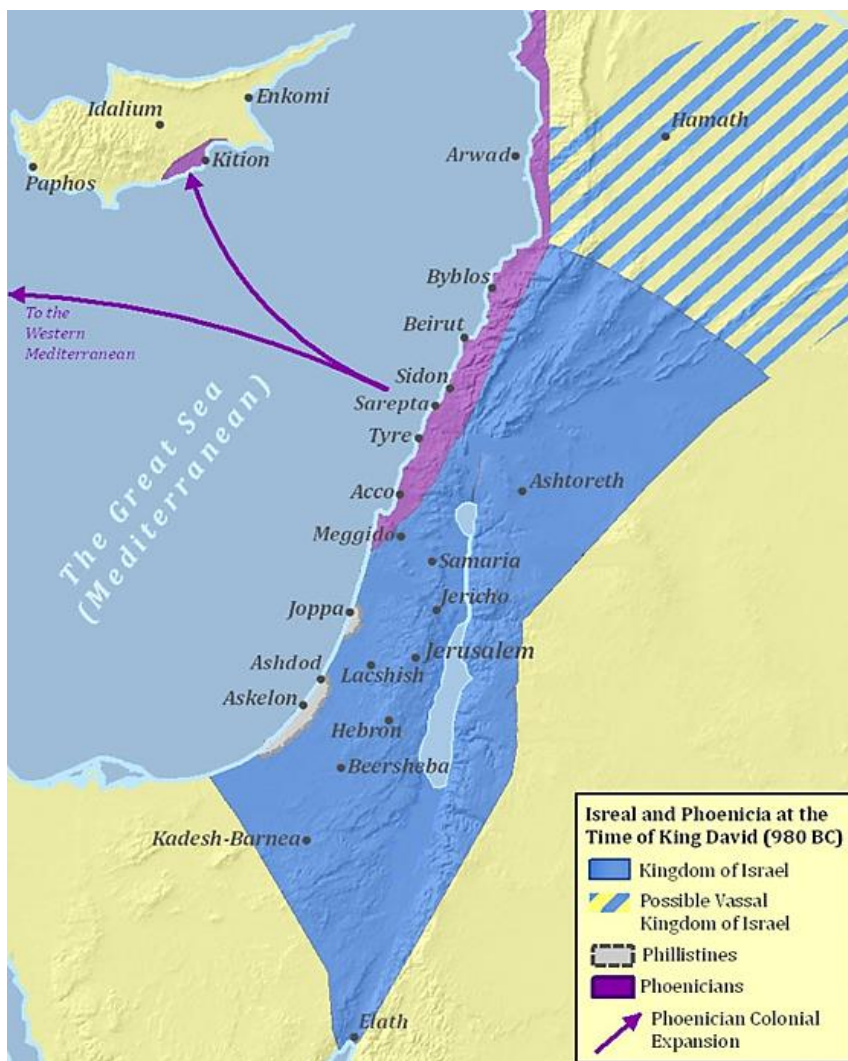


Figura 6. Israel e Fenícia período do Rei Davi (980 a.C.) Aprox. Início da Idade do Ferro.
<http://explorethemed.com/IAIsrael.asp?c=1>.

Em Tiro, vemos problemas com o abastecimento de alimentos e o declínio drástico das importações, conseqüentemente a cidade manteve somente relações comerciais nas rotas internas – (vide mapa figura sete) - e próximas como Chipre e Egito e importantes com as ilhas do Mar Egeu (AUBET, 1994).

Porém, segundo Aubet (1994), no final do século IX a. C. é o momento em que Kition e Cartago foram fundados, e a mudança em direção ao Ocidente acaba sendo favorecida pela reorientação da demanda assíria para as matérias-primas, deixando de lado a manufatura. A busca por metais tornou necessário buscar novos territórios para extração (mapa figura seis), essa seria uma das razões, inclusive, para a saída rumo ao Ocidente.

Algumas descobertas em escavações em Tiro foram extremamente importantes para evidenciar a existência de importações de luxo: de materiais cerâmicos

e bronze, como do Peloponeso, na Grécia, do Oriente e baixelas de Creta (MARKOE, 2000; VELLA, 2010).

III. Diáspora Fenícia na Península Ibérica

A ideia de se propor uma relação de trocas comerciais pré-colonial na Idade do Bronze, no Ocidente, é atualmente aceita na incorporação de evidências arqueológicas e pelas fontes clássicas, como Estrabão em Geografia, III, 5, 11; Avieno em Ora Marítima 113 – 119; Diodoro em Biblioteca Histórica, V, 38, 1 – 5; Plínio em História Natural, IV, 119; VII, 197; Mela em Corografia, III, 47; Ptolomeu em Geografia II, 6, 73 e Solino em Colectânea IV, 12. Esse período pré-colonial se trataria de um movimento de expansão naval e comercial com intuito de adquirir matéria-prima. O início da expansão em direção ao Mediterrâneo Ocidental ocorreria nos séculos IX ao VIII a.C. Por volta do século IX a.C., o rei Ithobaal de Tiro determina uma política comercial expansionista (ref. Biblio) (Fig. 7).



Figura 7. Diáspora fenícia 1200 a.C. 800 a.C. HILGEMANN, Wemer; KINDER, Hermann. Atlas historique. Paris: (PERRIN, 1992, p. 34)

Tiro foi a capital responsável pelo início da navegação para distâncias tão longínquas. Inicia-se, então, nos séculos IX ao VIII a.C., uma expansão em direção ao Mediterrâneo Ocidental; as principais linhas da diáspora comercial dos fenícios para o oeste do Mediterrâneo começaram a tomar forma, parcialmente em resposta à demanda local de metais ibéricos, dos quais a prata era a mais importante (DELGADO & FERRER, 2007). O escopo do comércio fenício também se tornou muito mais amplo, acrescentando escravos, cerâmica e produtos alimentícios como vinho e azeite em diversas rotas como Cartago e Útica, na atual

Tunísia; Ilha de Malta; em Motia, na Sicília; e (Gádir) Cádiz, no Sul da Espanha.

Quando falamos a respeito da chegada dos fenícios na antiga ibéria, o que se apresenta neste quadro são muitos problemas de datações. Estabelecer uma cronologia para o primeiro assentamento fenício evidencia um desacordo entre diversos autores, inclusive os próprios autores clássicos, os quais deixaram /registros acerca da chegada dos fenícios, como por exemplo, Plínio, o velho; Pompônio Mela e Veleio Patérculo: esses autores clássicos colocam a chegada dos primeiros navegadores fenícios acerca do final do século XI a.C. (RUIZ-MATA, 1999).

A abordagem “clássica simples”, segundo Ruiz Mata (1999), é que tal data não é válida, embora seja apoiada por vários autores antigos como Patérculo e Estrabão, que por sua vez, o último, cita Homero na fundação ocorrida ao final do século IX a.C. Veleio Patérculo assume a fundação de Gádir oitenta anos após a Guerra de Tróia (Hist. Rom. I, 2,1-3), Plínio, o velho, afirma que o templo de Hércules em Lixus era mais antigo que o de Gadir (XIX, 63), Estrabão (1,3,2 e III, 2,14) e Pompônio Mela (III, 6) apontam as fundações fenícias na Península Ibérica logo após a Guerra de Tróia (RUIZ-MATA, 1999).

Para Diego Ruiz-Mata (1999) e M^a Eugenia Aubet (2001), os recentes achados arqueológicos terminam com os debates anteriores entusiastas que carecem de manifestações materiais que são óbvias e que foram definidas a favor de uma infundada maior antiguidade da fundação de Gádir.

A Arqueologia Moderna aponta por uma cronologia consensual, o estabelecimento das colônias por comprovações arqueológicas entre o século VII a.C., com período mais recuado em X a.C. (BLÁZQUEZ, 1988, p. 277). Até recentemente, as datações de radiocarbono com precisão eram poucas e, mesmo relevantes, pareciam não coincidir com as cronologias históricas ou datação cruzada tipológica. Neste sentido, desde a perspectiva tradicional das pesquisas arqueológicas até os métodos mais modernos, a cronologia tem sido estabelecida principalmente por métodos de datação cruzada baseados em ligações tipológicas entre peças de cerâmica fenícia e grega encontradas no Mediterrâneo Ocidental e outras peças de datações mais seguras encontrados no Mediterrâneo Oriental (Fig. 8).

	O. ARTEAGA (1982)	F. MOLINA GONZÁLEZ (1983)	M. PELLICER (1982)	M. ALMAGO GORBEA (1986)	E. GARCÍA ALFONSO (2000)	
1400 a.C.	Bronze Tardio	Bronze Tardio		Pos-Argar Bronze Tardio	Sub-argárico Bronze Tardio	1400 a.C.
1300 a.C.						1300 a.C.
1200 a.C.				1200 a.C.		
1100 a.C.	Bronze Final antigo	Bronze Final Inicial	Bronze Recente I	Bronze Final do Sudeste	Bronze Final Antigo	1100 a.C.
1000 a.C.						1000 a.C.
900 a.C.	Bronze Final Médio	Bronze Final Ápice Central	Bronze Recente II	Tartéssico Orientalizante	Bronze Final Ápice Central	900 a.C.
800 a. C.	Bronze Final Tardio Horizonte Pré-Ibérico					Bronze Final Recente
700 a.C.	Ferro Antigo- Protoibérico Inicial	Época Ibérica	Época Ibérica	Ibérico Antigo	Ferro Antigo II	700 a.C.
600 a.C.	Ferro Antigo- Protoibérico Médio				Ferro Antigo III	600 a.C.
500 a.C.	Ferro Antigo- Protoibérico Tardio				Época Ibérica	500 a.C.
500 a.C.	Ferro Segundo- Ibérico Antigo					

Figura 8. Tabela compilada de Cronologia Ocidental segundo autores: O. Arteaga 1982, F. Molina 1983, M. Pellicer 1982, M. Almagro Gorbea 1986 e E. García Alfonso. García Alfonso (2000, p. 103). A tabela foi adaptada com uma amostra dos autores selecionados.

A cronologia espanhola alterou por diversas vezes seu quadro, visto que a contribuição foi impulsionada pela quantidade de sítios arqueológicos e a sistematização prolifera desde a década de 1960. Surge, também, uma grande quantidade de vertentes epistemológicas com influência de todo o processo histórico que a academia arqueológica sofreu. A partir da década de 1970, e em movimento crescente na década de 1980, os trabalhos da Nova Arqueologia foram importantes influenciadores na Arqueologia espanhola, na construção de diferentes modelos entre a chegada dos fenícios e o contato com as populações indígenas ibéricas (ARTEAGA, 1982; PELLICER, 1982; MOLINA, 1983; ALMAGRO GORBEA, 1983; AUBET, 1986; WAGNER & ALVAR, 1989).

Nesse sentido, podemos notar como as bases epistemológicas e a quantidade de dados disponíveis puderam influenciar as novas cronologias. O universo tartéssico e fenício teve uma atenção maior conforme a cultura material foi aumentando nas escavações. A configuração das cronologias no Período Orientalizante tem tomado uma dinâmica muito rápida, por conta das pesquisas dentre, em média, os últimos 20 anos, cujos dados têm revelado outras importantes questões. Especialmente na área costeira

entre Huelva e Málaga (Espanha) iluminam os primórdios da diáspora fenícia no Mediterrâneo Ocidental, antes do surgimento das colônias formais (GARCÍA ALFONSO, 2000; SUÁREZ-PADILLA, JIMÉNEZ-JÁIMEZ & CARO, 2021).

O grande fluxo da diáspora fenícia marca o início da Idade do Ferro no sul da Península Ibérica, como podemos ver no exemplo da figura abaixo (SUÁREZ-PADILLA, JIMÉNEZ-JÁIMEZ, & CARO, 2021, p 11) (Fig. 9):

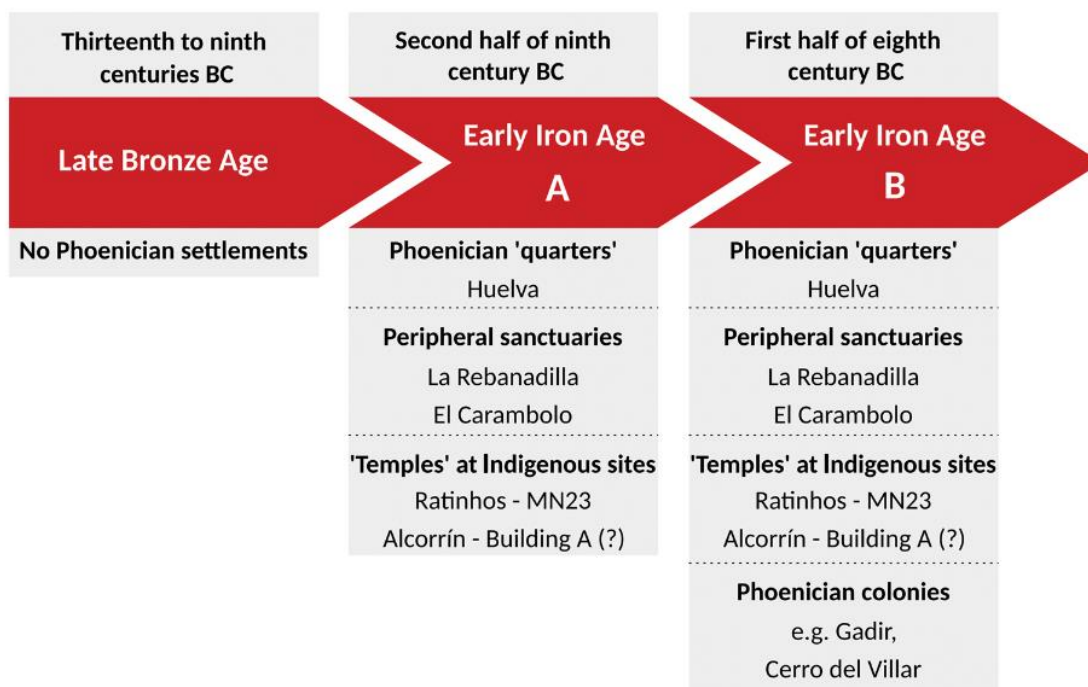


Figura 9. Cronologia da primeira presença fenícia no sul da Península Ibérica, com exemplos. (Suárez-Padilla, Jiménez-Jáimez, & Caro, 2021).

Recordando que a expansão comercial trazia um movimento novo após o século VIII a.C. no Oriente Médio: a busca por metais para os assírios (AUBET, 1994:174). As conexões comerciais assumiram um papel econômico cada vez mais amplo, a expansão da utilidade da prata na Assíria aumentou sua circulação, e consequentemente demandou a busca de prata em mais lugares diversos. Segundo Aubet (1994:174), o pagamento de tributos das cidades fenícias era realizado em prata, assim, é geralmente aceito que a busca por metais, especialmente prata, foi um instigador crucial da "expansão" fenícia para o Ocidente.

As cidades fenícias desempenhavam um papel importante na economia assíria, uma vez que o Império Assírio precisava de matérias-primas e produtos de luxo que Tiro fornecia por meio de tributos; mas, em troca, Tiro manteve uma independência

comercial (com algumas restrições) que lhe permitiu prosperar. Essa relação causou em Tiro a necessidade dos metais para pagar aqueles impostos que garantiam sua relativa independência comercial que serviam para aumentar seu poder econômico. Na busca por esses metais e matérias-primas, os fenícios teriam intensificado o rumo para o Ocidente.

A expansão fenícia na Península Ibérica teria ocorrido em uma região Extremo-Ocidental e na Costa-Ocidental, as ramificações dos assentamentos foram juntamente ao longo dos rios expandindo para o interior da Espanha, a extração de metais foi essencial para essa movimentação. Rosman, Chisholm, Hong e Candelone (1997) apontam, inclusive, sobre as condições de extrema poluição e contaminação do solo de extração mineral nos rios espanhóis a partir de 600 a.C., como mencionamos no capítulo 1.

III.I. Assentamentos Pré-Coloniais

Outra afirmativa que evidencia um mínimo contato com fenícios e as populações autóctones é sobre o início da exploração metalífera, no chamado Bronze Final da Península Ibérica, cujo momento se faz paralelo ao Início da Idade do Ferro, ou para alguns autores como visto na tabela de cronologias, Idade do Ferro I levantina.

De forma sintética, essa teoria conclui que o embrião do processo de assentamento fenício no Ocidente estava já sendo implementado no que podemos assumir como Bronze Final (IX a.C.), e resulta numa tentativa de melhor sincronizar os vestígios arqueológicos com os relatos dos autores clássicos (ALMAGRO-GORBEA, 2000, p. 711).

Kormikiari (2018, p. 179) demonstra o ponto de vista do autor Alvar Ezquerria (2008, p. 20) a respeito do processo de pré-colonização e colonização, no qual os conceitos de contato deveriam ser o referencial. A pré-colonização seria composta de relações de contatos esporádicos sem uma regularidade, na finalidade de abastecimento, sem controle de produção, então a hegemonia não é necessária, o que Ezquerria (2008) chama de Modo de Contato Não Hegemônico (MCnH). Já a colonização para Ezquerria (2008) seria composta de uma relação intercultural de controle direto ou indireto de exploração dos recursos locais e gestão de exportação dos excedentes, inserida num movimento sistematizado de relação regular e com um elemento externo predominante, chamado de Modo de Contato Sistemático Hegemônico (MCSH).

Observando o sistema de contato não hegemônico de Ezquerria, este teria sido

estabelecido no momento em que os fenícios estabeleceram alguns empórios²⁸ na Costa Sudeste e Sul da Península Ibérica, expandindo, então, um circuito já bem demarcado para trocas intensas comerciais entre o Norte da África e as ilhas do Mediterrâneo.

O contato com a população local, no Sudoeste, foi de intensa exploração de matéria prima, mas também, com isso possibilitou trocar habilidades na manufatura; os contatos que começaram por ser esporádicos e essencialmente por meio de troca de bens de luxo entre indígenas e fenícios evoluíram e diversificaram-se e os locais esporádicos transformaram-se paulatinamente em pontos fixos e o modo de contato sistêmico hegemônico (MCSH) teria se estruturado.

III.II. Colônias Fenícias

Nos primeiros séculos do primeiro milênio a.C., os recém-chegados nos locais onde se estabeleceram como colônia se caracterizariam por pequenos grupos em aldeias locais, interagindo com a população já presente em algumas áreas da Península Ibérica, Norte da África e as ilhas da Itália, como a Sicília e a Sardenha (AUBET, 1994; FAMA, 1997).

Outro grupo de colônias ocupadas foi se espalhando no Mediterrâneo Central, como por exemplo, Hippo, Nora, Sulky, Hadrumeto, Motia, Solunto e Ebusus (Ibiza), onde se sabe atualmente que há enterramentos fenícios anteriores aos púnicos. Essa conjectura apoia-se na descoberta de vários artefatos como, por exemplo, algumas armas luxuosas, rituais fúnebres de índole oriental (RAMON TORRES, 1995; BONETTO, 2009; NIGRO AND SPAGNOLI 2017), como falaremos a respeito no capítulo IV.

Alguns documentos de Tiro descrevem os acordos feitos com autoridades estrangeiras para estabelecer, o que os autores Suárez-Padilla, Jiménez-Jáimez, & Caro

²⁸ Empório: (grego) ἐμπόριον, (romano) *empórium*. A palavra grega *emporos* inicialmente designava um viajante ou passageiro em um navio pertencente a outra pessoa, ou um comerciante grego que não era dono seu próprio navio. Na narrativa de Homero, o comércio de empórios ainda é algo alheio ao mundo aristocrático e aparece pela primeira vez associado a um mundo externo: os fenícios. São narrados como visitantes que “assombram” os portos do Egeu, onde negociam escravos e vinho e reservam honras especiais para o senhor local e suas artesanias e ornamentos são mais finos e delicados, portadores de tecidos multicoloridos e o trabalho das mulheres 'sidônias', são admiráveis (AUBET, 1994:119). Os empórios eram importantes pontos focais fenícios de comunicação essencial com outras populações, locais estabelecidos como armazém de mercadorias para rotas comerciais, foram bases importantes como pré-colonial e também continuaram sendo posteriormente estabelecimentos das colônias para levar mercadoria para suas cidades-estados. Alguns empórios pré-coloniais possuíam santuários atrelados como demarcadores territoriais de paisagem fenícia, por exemplo, santuários naturais no Estreito de Gibraltar – ver sobre santuários naturais no capítulo IV.

(2021) chamam de 'distritos' ou 'bairros' fenícios em assentamentos indígenas. Os mercadores fenícios se estabeleceram e praticavam o comércio, por vezes pagando tributos ou impostos às autoridades locais. Os trâmites das negociações eram colocados sob a proteção de poderes divinos, exigindo, assim, a construção de templos (PAPPA, 2010).

Vários dados provenientes de sítios arqueológicos nas imediações ao norte do sul do Rio Guadalquivir fornecem-nos dados arqueológicos que permitem atestar a presença fenícia praticamente desde o século VIII a.C. (AUBET, 2001; ESCACENA & IZQUIERDO, 2005). Sítios como estes estão na gênese da origem das relações acentuadas entre a população local e no entanto, quando mencionamos povoados é possível teorizar acerca das primeiras colônias fenícias no Ocidente.

A presença das colônias fenícias foi um elemento essencial nas transformações sociais, tecnológicas, econômicas e culturais que ocorreram ao longo da Idade do Ferro Antigo. Os fenícios recém-chegados interagiram com a população autóctone e teriam tido um interesse mútuo: os indígenas, pela tecnologia e inovação e os fenícios pela região que os interessava (WAGNER & ALVAR, 1989; ESCACENA, 2001).

O debate trazido nos últimos 50 anos, como dissemos anteriormente a respeito do papel dos fenícios nesta área, mudou drasticamente (ESCACENA, 2005; FERRER, M, 2007; DELGADO, 2008). Com base em dados geológicos e topográficos, os limites geográficos determinavam as rotas comerciais para dentro do continente a partir do litoral até a área ocupada pela população total. A franja litorânea ao Sudeste era habitada principalmente pelos tartéssicos; a partir daí os fenícios adentraram para o Norte e Oeste, regiões de populações ibéricas que posteriormente seriam designadas como celtiberos, vetones, bastetanos e oretanos.

A chegada dos fenícios ocasionou a regularização e expansão desses assentamentos com base na exploração ou no comércio, ou seja, os assentamentos passaram a se especializar. A população ibérica do interior, da Alta Andaluzia e os fenícios tornaram-se altamente envolvidos no intercâmbio com as comunidades coloniais ao longo da costa (WATERS, 2013).

As características típicas desse contato se caracterizavam pela exploração agrícola e econômica dos recursos locais; a organização hierárquica dos assentamentos e a presença dos fenícios em toda Península Ibérica; o surgimento e consolidação de aristocracias fenícias no Ocidente, juntamente com novas características políticas e urbanas, e o desenvolvimento de comunidades culturais e étnicas mistas.

A maior exploração dos recursos metálicos, – cerâmica em torno, cerâmica

pintada de vermelho e uma maior hierarquização da sociedade e em alguns casos pelos novos modelos de ritos funerários –, por exemplo, trouxeram os resultados de uma presença e influência fenícia que cresceu e que em muitos casos, segundo alguns autores, foi concebida por trocas de interesses amigáveis (AUBET, 1994, ARRUDA, 2005) pelos indígenas consolidando as relações hierárquicas já que eram transmitidas pelas elites.

Com o fortalecimento das ligações coloniais locais no litoral, como a cidade de Gadir, por exemplo, o enlace de contato se desenvolveu em proporções expressivas devido à convergência de bens e pessoas provenientes de zonas ao redor como Huelva, que é bem próxima. O que resultaria, então, numa assimilação da cultura fenícia sem dificuldade.

III.III. Fontes Literárias

São inúmeras as fontes literárias que ilustram a diáspora fenícia e o contato entre Tartessos e os fenícios, e isoladamente sobre os próprios tartéssicos. Seria um repertório muito extenso, o critério selecionado então, se destaca para documentar a rota marítima e as terras já sabidas no território ibérico, inclusive para além da franja costeira, já que nos interessa uma parcela territorial no interior da Península.

Os textos apresentam uma série de contextos muito diversificados, além de fragmentos, as histórias onde se encontram os detalhes possuem um interesse específico dos autores de período posterior, como por exemplo, Anacreonte, Hecateu, Heródoro, Éforo. Segundo Pedro Albuquerque (2019, p. 116) as transformações ao longo do tempo também ocorrem nos textos modificando o item original que foi transmitido.

Numa das citações há o relato de Odisseu viajar, inclusive, pela Fenícia, Chipre e Egito antes de encontrar Telêmaco em Creta (REECE, 1994, p. 159). A partir dessa citação é referenciado as rotas marítimas, de Sídon em direção aos portos do norte do Oriente Próximo e aqueles do sul e sudoeste da Anatólia, e via Creta ou ilhas orientais até o próprio Egeu (STAMPOLIDIS, 2019).

A menção dos fenícios nos Poemas Homéricos na Odisseia, caracterizam-nos como viajantes ávidos (13.272, 14.19, 15.404, 15.455-58), comerciantes de várias mercadorias, incluindo têxteis (4.646, 15.116) e escravos (14.190, 15.414), ganhando uma má reputação, especialmente pela escravidão e venda de pessoas (8.159, 13.283, 14.288, 15.403).

Para Lopes-Ruiz (2019) Estrabão é um dos autores que em sua perspectiva narra a história da fundação das colônias sob uma ótica menos mitificada que outros

autores, relata sobre o estabelecimento dos fenícios no Ocidente, e retrata uma série de tentativas fracassadas dos tírios em se estabelecer em Gadir. Ainda na narrativa seguindo a instrução oracular de Melqart, o oráculo ordenou aos tírios que fundassem uma colônia nas Colunas de Hércules. Estrabão (III, 4,10) menciona alguns assentamentos fenícios nesse início: Malaka, Abdera e Sexi: Malaca se encontra mais perto de Kalpe [do que Mainake] e possui um assentamento fenício. Depois está a cidade de Exitani, da qual os peixes salgados recebem o nome e depois desta cidade [Sexi] vem Abdera, que também é uma colônia fenícia.

O texto de Estrabão (III, 5.5) menciona a chegada dos exploradores ao estreito de Kalpe e como estes acreditaram que os promontórios que o formaram eram o fim da terra habitada e o fim do trabalho de Hércules. Supondo que essas fossem as colunas às quais o oráculo se referia, eles lançaram âncora em um determinado ponto deste lado das colunas. Posteriormente, os exploradores cruzaram o estreito, chegando a uma ilha consagrada a Hércules, localizada ao lado de Onoba, acreditando mais uma vez que as colunas estavam lá, eles novamente realizaram sacrifícios aos deuses, mas as vítimas foram desfavoráveis novamente e eles voltaram para sua terra natal. Na terceira expedição, depois de realizarem sacrifícios desfavoráveis em dois pontos diferentes ao longo da costa, eles encontraram o local propício, onde eles fundaram Gadir e construíram o santuário na parte leste da ilha e a cidade na parte oeste.

É possível identificar pelas características mencionadas por Estrabão: o primeiro ponto onde os exploradores fenícios desembarcaram em suas explorações no Mediterrâneo ocidental como Sexi, depois Onoba (Huelva) e, finalmente, fundaram Gadir (CATALÁN, 2002, p. 73).

Tartessos foi utilizado pelos autores com uma variedade de aspectos, foi considerado não somente um povo, mas também como uma região, um rio, um empório importante.

Os fragmentos da *Gerioneida*, de Estesícoro de Himera, é atualmente a referência grega mais antiga sobre Tartessos, ao final do séc. VII a.C. e início do séc. VI a.C., transmitida por Estrabão (III, 2.11:184), que o identifica como um rio: “... quase em frente à ilustre Eritia próximo às fontes inesgotáveis do rio Tartesso de raízes de prata na cavidade de uma rocha”²⁹. A área também já havia sido mencionada por Heródoto, no século V a.C. e por Avieno, no século IV a.C. como empório: “Tartessos, um empório de

²⁹ Tradução Espanhol “casi enfrente dela ilustre Eritía junto a las fuentes inagotables del río Tarteso de raíces de plata en la cavidad de una roca” (Gómez Espelósín/ Cruz, García e Gómez, 2009:45).

muita riqueza para além das Colunas de Hércules” (*Ora Marítima*, 308-309), um promontório que demarcava a paisagem como forma de poder fenício no território ibérico, uma espécie de “porta” – com duas estelas (colunas) de cada lado – de entrada pelo estreito de Gibraltar para o local ocupado pelos colonos fenícios estabelecidos.

Uma outra fonte importante foi Avieno. Em sua obra *Ora Marítima*, ele faz o relato de Málaga e Almería como já habitada por fenícios “uma multidão de gentes fenícias” (*Ora Marítima*, 178-182; MALUQUER, 1957:312). Já os autores da *Scholia graeca in Aristophanem* (Ran. 475) sustentam apenas que Tartessos era uma cidade da Península Ibérica (I, 1, p. 506, n 29), em outro trecho, que a cidade estava localizada fora das Colunas de Hércules (I. 4, p. 506, n. 136.).

III.IV. Tartessos

As fontes literárias gregas relatam, já ao final do século VII a. C., acerca de um lugar chamado Tartessos, no oeste da Península. Portanto, os arqueólogos localizaram o território na Baixa Andaluzia durante essa época (WAGNER & ALVAR, 1989; RUIZ, 2000; OLMOS, 2004; RODRIGUES & FERNANDES, 2005; DELGADO & FERRER, 2007, ESCACENA 2001; DELGADO, 2008a).

As relações iniciais não se tratariam de comércio com redes de interação estabelecidas nem de permutas constantes, mas sim de uma preocupação em estreitar relações com vários povos, especialmente com as suas elites. Esse método que, aliás, segundo o relato de Wenamun, já era utilizado pelos fenícios antes das empreitadas mediterrânicas, possivelmente considerado, então, uma prática no ideacional cultural fenício (AUBET, 1994, p. 92-131). Observamos o início de um processo de expansão capilarizado, da região de Tartessos, desde a costa mediterrânica até os assentamentos do centro-oeste, onde encontramos outras populações indígenas ibéricas.

Os tartéssicos já habitavam, então, o local onde os fenícios adentraram no século VIII a.C., na foz do rio Guadalhorce – braço do rio Guadalquivir – o qual foi, até o início do século VI a.C., um local rico em reservas metalíferas e exploradas desde muito cedo pelos fenícios (GRASS, ROUILLARD, TEIXIDOR, 1995, p. 118).

Durante o século VIII a.C., na região mediterrânica ibérica, a maioria da população local ocupava terras relativamente afastadas da costa, ricas em pastagens e recursos pecuários. Segundo Carlos Wagner (2006) e Ana Delgado (2008a) a população ibérica era organizada em clãs e linhagens: grupos organizados por famílias e parentescos

amplos; e suas práticas eram cotidianamente realizadas por todos os membros, isso inclui a pecuária como primeira atividade econômica e a agricultura como segunda. Pouco depois da fundação das colônias fenícias, alguns outros grupos indígenas começaram se aproximar também e criar aldeias ao fundo dos vales, procurando melhores terras agrícolas (BELARTE, 2009).

Antes do século VII a.C. ainda é muito obscuro o processo de ocupação da geografia das populações ibéricas do Alto Guadalquivir. Acredita-se num sistema cuja população passou de esparsa para aglomerada, sobretudo em grandes povoamentos. Neste processo de nuclearização também é sugerido outro modelo cuja população é demasiadamente grande e muito densa, e se organizavam centradas em pequenas cidades. Os registros arqueológicos destacaram que a partir do século VII a.C. os assentamentos nessa região foram provavelmente limitados em áreas com acesso a recursos. Nos séculos VII e VI a.C. surge uma aristocracia local que, uma vez consolidada, teria seu próprio processo histórico expresso nas mudanças do padrão de povoamento e no modelo urbano.

Uma nova ideologia foi estabelecida no final do período do século VII até o século III a.C., com o surgimento e crescimento gradual de uma elite, evidenciada inclusive pelos próprios rituais funerários com diferenciação de hierarquização social, também nova organização do trabalho e aumento da produção. Este nascimento do novo mundo ibérico ocorreria como resultado dessas mudanças e pelo incremento no dinamismo das potencialidades naturais ao redor das colônias instauradas (BLÁZQUEZ, 1988, p. 82).

No mapa abaixo (Fig. 10), verificamos um possível agrupamento linguístico dos indígenas ibéricos, no período posterior aos tartéssicos, o período pós-cartaginês:

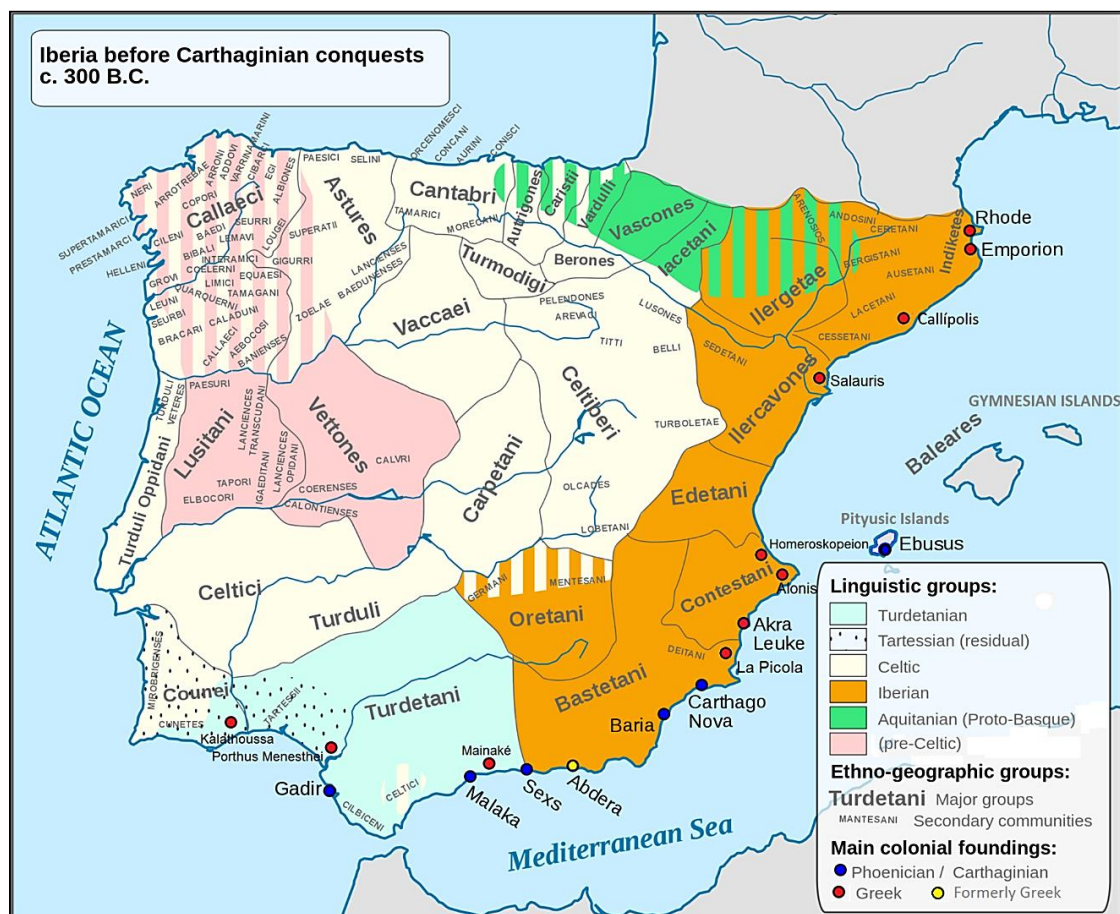


Figura 10. Cidades de interação de populações indígenas e fenícias nas proximidades do Rio Guadalquivir posterior ao período tartésico, por volta de V a.C. Fonte: Paisagens de Fenícia (2017).

Nesse sentido, podemos verificar por meio dos dados arqueológicos uma transição de padrão de conjuntura social. Por exemplo, em Huelva podemos constatar o estabelecimento de uma comunidade de comerciantes e artesãos com casas, armazéns, oficinas e santuários próprios em um enclave local sob uma autoridade política local (AUBET, 1994: 51-52; 2000). A influência, oriental ou “orientalizante” fenícia foi explosiva nos séculos VIII e VII a.C. como indica, por exemplo, a distribuição da cerâmica modelada à mão, que é comum a quase todos os contextos domésticos, funerários e religiosos datados dessa época, encontrados até agora em assentamentos fenícios tanto na costa da Espanha e ilhotas, mas também na chamada hinterlândia (WAGNER & ALVAR, 1989; RUIZ, 2000; ESCACENA 2001; OLMOS, 2004; RODRIGUES & FERNANDES, 2005 DELGADO, 2008a).

O sítio arqueológico do povoado de Cerro del Villar, por exemplo, uma pequena ilha, fundada na foz do rio Guadalhorce, na costa de Málaga, no final do século VIII a.C., forneceu evidências de atividades agrícolas e pecuárias.

Para Escacena (2005), a área atual de Sevilha constituiria uma colônia oriental

fundada num ponto de penetração máxima dos navios mais importantes. Por outro lado, Guardamar e Alicante, localizados ao norte de Nova Cartago foram locais internos, de extrema importância fora da costa para garantir o controle estratégico do território entre o litoral e as terras dentro do continente, realizando consequentemente a limitação da mobilidade das populações locais (GONZÁLEZ PRATS, 2001, p. 177).

Mais ao Norte, na região da Oretania – atual Linares e ao redor, onde se localiza o sítio arqueológico de Cástulo – juntamente com alguns outros sítios arqueológicos está concentrada na margem oposta do rio Guadalquivir, o que também configura um território político e étnico.

Os registros textuais de Estrabão mencionam a região da Oretania cujo nome do local seria: “Cástulo e Oreto” (III, 3, 2) e no trecho posterior: “às grandes cidades de Oreta”. O autor traria uma percepção geográfica politicamente importante à região dos oretanos, o que demonstra a posição estratégica de ligação entre a rota terrestre de Cástulo até o Mediterrâneo, quando cita por exemplo: “que o rio já não é navegável”, também em: “A partir da região de Kálpe, uma cordilheira de densos bosques e árvores robustas atravessa a Bastetania e é o país do *oretanoi* que separa a zona costeira do interior (a cordilheira é a Orosépda)” (III, 4, 2). “O Baitis, que tem suas nascentes no Orosépda, atravessa a Oretania, fluindo em direção ao Baitiké”. (III, 4, 12) (Fig. 11).



Figura 11. Mapa de Estrabão – Regiões das populações Bastetania, Turdetanos e Oretana na Península Ibérica.

Segundo Rueda (2008, p. 58), o território teria um claro propósito econômico: o controle da rota do rio, bem como a exploração agrícola do fértil vale do Guadalquivir. Seria uma área com uma delimitação geográfica muito favorável: ao Norte, o Guadalquivir e ao Sudeste, o sistema montanhoso. A presença de prata na região explica alguns fatos apontados por fontes arqueológicas e literárias, como a importância das relações comerciais que a cidade de Cástulo mantinha já no período orientalizante da Península.

Durante os séculos V-IV a. C. a queda da população tartéssica resultou numa época de esplendor para os fenícios, que levou ao crescimento das grandes fortunas e a formação do modelo aristocrático baseado no *oppidum*³⁰ em uma intensa atomização política da região constituindo de cidades principais como pólos e a hinterlândia (ESCACENA, 2005).

Segundo Cristina Martín (2017), os *oppida* de Oretania englobavam Cástulo, Alarcos, Cerro de las Cabezas, Libisosa, Giribaile, Cabeza de Buey, Almedina, Sisapo, Oretum, Laminium, Los Toriles/Casa Altas, Calatrava la Vieja, Cerro de la Encantada, Mentesa Oretana y Castillo/ Alcubillas, todos sempre juntos ao leito das ramificações do Guadalquivir.

³⁰ *Oppidum* - Cada local da época antiga possui sua particularidade em tamanho e função, tribos também podem possuir *oppida*, mas na Península Ibérica se caracterizam como fortalezas, altas e urbanizadas (BLÁZQUEZ, 1983). Definidos como áreas grandes ou agrupamentos urbanizados limitados por uma fronteira contínua, artificial ou natural dentro da qual exerce importante influência de funções sociais diversas, por exemplo, econômica e religiosa para as hinterlândias, funcionando em grande complexidade para operar as comunidades ao redor (CUNLIFFE, 2018).

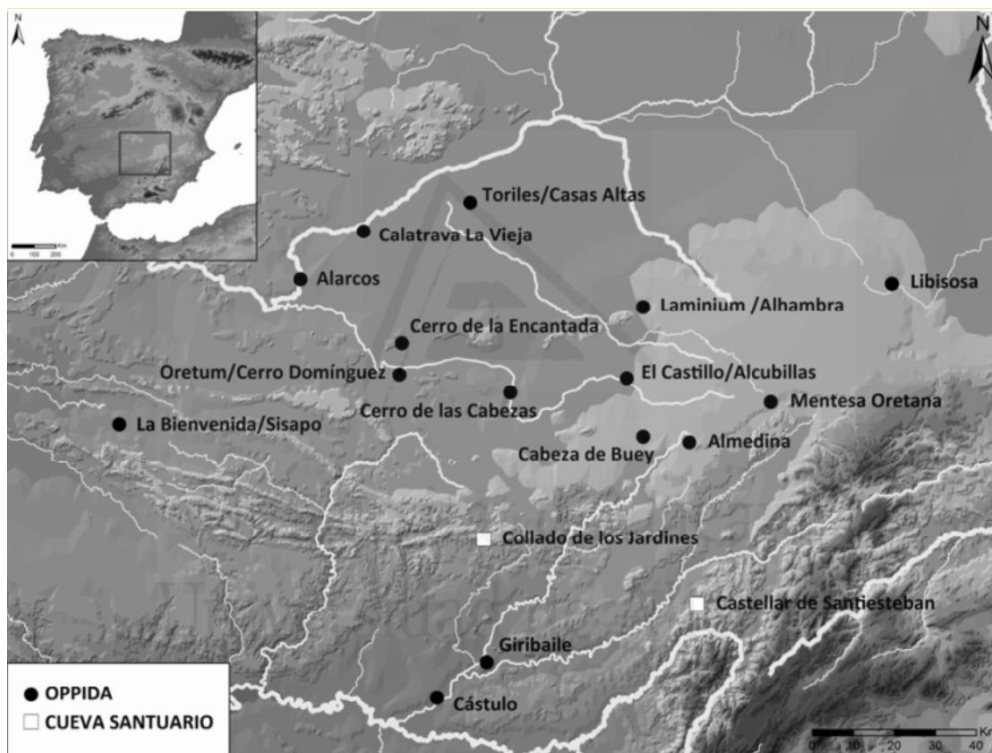


Figura 12. Mapa hidrográfico de distribuição dos oppida em território oretano e dos santuários rupestres com interligação territorial entre o norte e sul (MARTÍN, 2017, p. 292).

Antes do século VI a.C. podem ser observados diferentes estabelecimentos especializados em fazendas econômicas ou em locais de vigilância e proteção para elas. No entanto, em meados do século VI a.C., algumas casas-torre surgiram, como a de Tossal Montañes, o que lembra o conceito de célula isolada (MARTÍN, 2017). Acredita-se, porém, que as torres começaram a proliferar e poderiam se tornar casas de aristocratas ou arquitetura de prestígio para algumas famílias, casos como Les Ferreres de Calaceite, onde foram encontrados restos de tumbas principescas com panóplias guerreiras quase completas (MARTÍN, 2017). Evidenciado pela presença da cultura material, vemos uma emergente aristocracia equestre com grande influência no heroísmo do Mediterrâneo, o que se interliga com a cultura material desse trabalho, de contexto aristocrático e equestre, como veremos com mais detalhes no capítulo V.

Cástulo manteve um comércio muito ativo no século VI a.C. com os fenícios que estavam interessados principalmente em obter prata dos tartéssicos que ali viviam (Diodoro: 35, p. 3).

O fortalecimento das lideranças autóctones aconteceu na permanência de um relacionamento privilegiado dos fenícios, realizando uma maior pressão sobre as próprias comunidades nativas tiveram que atender às novas necessidades econômicas e do ambiente físico. Durante o século VI a.C., segundo Torres Ortiz (2014) há uma mudança no registro

arqueológico, cessando uma tradição de material cerâmico e apresentando um novo tipo.

Já para Belén e Escacena (1992) não existe uma mudança brusca e atribuem a iberização do território como um deslocamento de populações, além da população tartéssica, desde o século VI a.C. associado ao um amplo movimento demográfico e cultural do Sudeste em direção à Andaluzia, ou seja, uma iberização com herança de mescla cultural dos povos autóctones, anteriores aos Fenícios.

As mudanças ocorridas não são entendidas como um "progresso", na linha idealista proposta pelo historicismo, mas, sim, respondem à coerência colonial introduzida pelos fenícios e a reprodução do poder das elites locais. O processo ocorreu, segundo Blázquez (1983) e Escacena (2005), de forma essencialmente pacífica, mas não significa que não houve coerção.

CAPÍTULO III: ASTARTE

Introdução

A divindade deste trabalho é originariamente canaanita, mas de uma tradição anterior, semítica e que, posteriormente continuaria no panteão politeísta da religião fenícia como uma das mais importantes na tradição do Levante. Sua origem semítica a traz interligada às divindades masculinas Baal e em outros momentos a El, o senhor do universo, havendo adaptação à realidade de cada local onde foi cultuada, sua presença contínua no Levante a manteve como influência significativa na cultura mitológica, ritualística e imagética em todo Oriente e Ocidente na Antiguidade.

Essa continuidade semítica para o restante do Levante é uma justificativa para alguns autores afirmarem que a divindade Astarte seria a sucessora de Inanna e sucessora de Ishtar (CORNELIUS, 2004, LEWIS, 2005, LORENZO NIGRO, 2019). A iconografia em comum entre essas divindades desde a Idade do Bronze até a Idade do Ferro seria o símbolo do elemento água como o mais associado às suas personalidades e, principalmente, a relação com o mar, como veremos mais adiante, por exemplo, na religiosidade dos marinheiros.

Segundo Nigro (2019), tanto Ishtar, Inanna e Astarte teriam assumido papéis extremamente importantes, porque estavam no centro de seu mundo ideológico, eram associadas ao momento das colheitas, à fertilidade e abundância da prosperidade. Os sumérios e babilônicos teriam desenvolvido sua sociedade com base no cultivo, sendo estas sociedades uma das referências arqueológicas mais antigas para o plantio, cultivo e criação de animais.

No Levante Oriental, em suma, sua relação se inicia ligada aos fenômenos da natureza como o mar, à fertilidade relacionada às colheitas, aos solstícios e equinócios, evidenciados em uma variedade de templos dedicados à Astarte em períodos extensos da história e difundidos por todo o Oriente e pelo Mediterrâneo (ESTEBAN E IBORRA, 2016).

No processo histórico diacrônico dos entrelaçamentos culturais, podemos atestar a cultura material associada à Astarte em diversos lugares onde os fenícios foram se estabelecendo. Ela foi uma das divindades do Levante, juntamente com algumas outras fenícias como Melqart, Tanit, Baal e Eshmun, levadas ao Mediterrâneo Ocidental. As pesquisas demonstram o enraizamento do sincretismo religioso-cultural e adoração por parte das populações indígenas de vários territórios durante a diáspora fenícia e

estabelecimento das colônias, em destaque, a população tartéssica da Península Ibérica cujos artefatos sagrados serão tratados no capítulo V.

O processo colonial e a permanência cultural foram inclusive atestadas em nuances em populações posteriores como gregos e romanos, como veremos ao longo da pesquisa. No período pós-colonial fenício da influência orientalizante, a Astarte fenícia foi assimilada às divindades indígenas locais, a deusa mãe íbera (POVEDA 1999, p. 26: VÁZQUEZ 1999, p. 104), cujos símbolos também eram ligados aos processos naturais como quase todos os cultos nomeados historicamente pela academia de “grandes mães” do Neolítico e início da Idade do Bronze³¹.

A divindade local da Península Ibérica, anteriormente à chegada dos fenícios, manifestou forte presença ao oeste e ao norte e teria sua origem ligada aos povos peninsulares celtiberos. Essa divindade foi identificada como advinda de uma sucessão da tradição do culto sagrado aos cavalos dos povos indo-europeus; com isso, estabeleceu culturalmente fortes laços em relação à pecuária equina (HERNÁNDEZ GUERRA, 2011, p. 250). A divindade íbera, que teria atravessado tempos turdetanos³², até o período romano recebe um título de *Potnia Theron* “dona dos animais” e *Potnia Hippon* ou *Epona* “dona dos cavalos” (BLÁZQUEZ, 1954; CUADRADO DÍAZ, 1956; HERNÁNDEZ GUERRA, 2011). A crença nessa divindade estava correlacionada à cura de enfermidades, à proteção à vida e à proteção das almas pós-morte, e os cavalos

³¹Deusa mãe neste contexto é mencionada de forma genérica por Hernández Guerra (2007), trazendo características do universo religioso somente como objeto de citação, como a existência de imagens de uma divindade, porém, sem resoluções fechadas. Conforme a discussão do Capítulo 1, sabemos da discussão a respeito dos paradigmas da construção com signos reducionistas pautados em feminilidade estereotipada sobre a Deusa-Mãe. Compartilhamos da reflexão de Singh (2008:130) para quem o termo 'Deusa Mãe' deveria ser substituído por uma opção mais neutra como “estatuetas femininas com provável significado de culto”. Algumas dessas estatuetas, de fato, foram oferendas votivas e faziam parte de algum culto ou ritual doméstico, entretanto, nem todas as estatuetas femininas tinham necessariamente essa função. Em todos os casos, seu possível significado ou função deveria ser avaliado e não assumido; o contexto em que foram encontrados é crucial.

³²Mantemos a opinião de alguns autores como Ferrer Albeda (2002), García-Fernández (2004) e López-Rosendo (2009) sobre a continuação demográfica e cultural do povo pretérito conhecido como tartéssicos e da composição variada do que abarcaria a Turdetânia (VI a.C. - I a.C.). Seus habitantes constituíram uma unidade étnica e cultural, compostos por vários grupos que povoaram a região como por exemplo, fenícios, bastúlos, celtas e turdetanos. Nessa perspectiva cronológica tartéssicos, turdetanos e turdúlos faziam parte do mesmo grupo étnico ou mesmo um grupo de povos agrupados sob a mesma denominação. Grande parte dos documentos textuais traz a cronologia para tartéssicos por volta do século VI a.C., mas também já existem algumas menções sobre turdetanos. Entretanto, na opinião de Ortiz (2014) há uma diferença no padrão cerâmico a partir do séc. VI a.C., uma ruptura no registro arqueológico anterior teria ocorrido. Ferrer Albeda e García-Fernández (2004) nos atentam sobre os perigos e limites do registro arqueológico em determinar e definir uma etnia, e eles comparam com a historiografia dos próprios turdetanos: “pela tentativa de contrastar dois tipos de documentos que não são sincronicos: a literatura sobre a Turdetânia e turdetanos é do final do período republicano em sua formulação original, enquanto o registro arqueológico que chamamos de turdetano tem uma cronologia pré-romana, aproximadamente desde o final do século VI até os séculos II e I a.C..”

representariam, então, guias de almas até o outro mundo (HERNÁNDEZ GUERRA, 2011, p. 247). A representação das divindades iberas com motivos equestres convergiu muito bem com a mesma iconografia equestre associada à Astarte no Egito, como veremos adiante neste capítulo, o que culturalmente seria assimilada veementemente.

A imagem de Astarte foi assimilada pela população indígena da Península Ibérica graças aos contatos no Mediterrâneo, trazendo espaço para um novo sincretismo entre uma deusa-mãe hispânica, a deusa dos cavalos e a divindade oriental. O sincretismo dessa divindade feminina foi demonstrado com atributos em várias formas diferentes: de fertilidade, de cuidados maternos, de proteção à saúde, de adivinhação e de intermediação de mulheres (MARÍN-CEBALLOS, 1987; DELGADO HERVÁS, 2005; JIMENES-FLORES, 2006).

Astarte foi cultuada e adorada em locais urbanos, mas também em assentamentos ao redor das cidades, pois seus santuários eram marcadores de paisagem importantes. Uma característica dos marcadores de paisagem, no caso de Astarte, na Península Ibérica, é a sua associação à rota de trânsito da mineração.

Os santuários de Astarte estão sempre próximos a locais de extração de minérios e bem posicionados para serem vistos de forma destacada, além de, por vezes, estarem no caminho como controle da passagem de pessoas ou de matéria-prima. A tradição de santuários associados à mineração é de tradição tanto oriental quanto celtibera. Os santuários de Epona também eram demarcadores na região de extração mineral, também havia um grande complexo de minas de cobre, cujos vestígios foram encontrados em Los Villares, região da Serra Morena, ali foi identificado como um dos centros metalúrgicos da região (HERNÁNDEZ GUERRA, 2007, p. 252).

Para Wilson-Wright (2016, p. 2), o ponto crucial da variação das representações da divindade é a relação com as rotinas diárias de seus adoradores: “o ponto-chave desse modelo é que as representações das divindades correspondem às rotinas diárias de seus adoradores”³³, ou seja, algumas rotinas diárias privilegiam a transmissão de divindades, como as associadas ao comércio, transporte e tecnologia; desta forma, as representações são o resultado da transmissão cultural.

A iconografia da deusa Astarte é categorizada em uma variedade de símbolos relacionados por meio de culturas que atravessam o tempo, onde percebe-se, igualmente, sincretismos, evidenciados na cultura material do Mediterrâneo expandido, devido à

³³ Texto Original: The key insight of this model is that the representations of deities correspond to the daily routines of their worshippers (WILSON-WRIGHT, 2016:2).

mobilidade fenícia. A maior referência simbólica³⁴ de Astarte pelos canaanitas corresponde à estrela conhecida como estrela da manhã e que em momentos também é associada ao planeta Vênus, herdada das tradições babilônicas e sumérias (SMITH, 2014; CORNELIUS, 2008; NIGRO, 2019), como podemos observar no selo de Ishtar, na reprodução abaixo (Fig. 13):



Figura 13. Selo acadiano de Istar. *Oriental Institute A27903. Reprodução de Paul C. Butler (BUDIN, 2015, p. 316)*

Ishtar suméria e Inanna para os babilônios, por toda Idade do Bronze e Ferro foi representada pela estrela da tarde e da manhã e na interpretação do planeta Vênus, associadas ao símbolo da fertilidade pela Deusa-Mãe nua com seios proeminentes e frequentemente amamentando uma criança; no Egito, era a divindade homenageada com os títulos Senhora do céu e Senhora de todos os deuses (ACKERMAN, 1989; ULBRICH, 2005; SMITH, 2014).

I. Revisão Teórica das Intitulações de Astarte ³⁵

Diversas revisões e debates na academia acontecem constantemente para afirmar a personificação da divindade Astarte, seus atributos, seus epítetos; entretanto, nos últimos 30 anos foi possível avaliar uma mudança drástica na forma como os teóricos e arqueólogos veem essa divindade.

³⁴ A iconografia ganhará um espaço maior no capítulo V quando o conjunto de representações será ilustrado em seu próprio contexto.

³⁵ No capítulo V haverá a discussão aprofundada sobre a cultura material e a etiologia das figuras e suas titulações correspondentes a cada região e contexto específico.

Deusas com nomes derivados da raiz ʿttr (por exemplo, acadiano Ištar, ugarítico ʿttrt, emarita Aštar, fenício ʿštrt) são recorrentes no mundo antigo do Oriente Próximo e do antigo Mediterrâneo, desde o século 26 a.C. até a era romana (30 a.C. a 395 d.C.). A ampla dispersão geográfica e temporal das divindades do Levante resultou de inúmeros atos de transmissão cultural e intercultural por centenas de anos atravessando o Período da Idade do Bronze e Ferro. No entanto, é possível perceber que o processo de transmissão recebe pouca atenção na literatura acadêmica sobre essas deusas (XELLA, 1997; WIGGINS, 2007; (WILSON-WRIGHT, 2016, BOLOGNANI, 2017).

O nome Astarte e suas transliterações foi encontrado em vários locais da Costa Siro-Palestina, conforme mostra o mapa abaixo (Fig. 14):

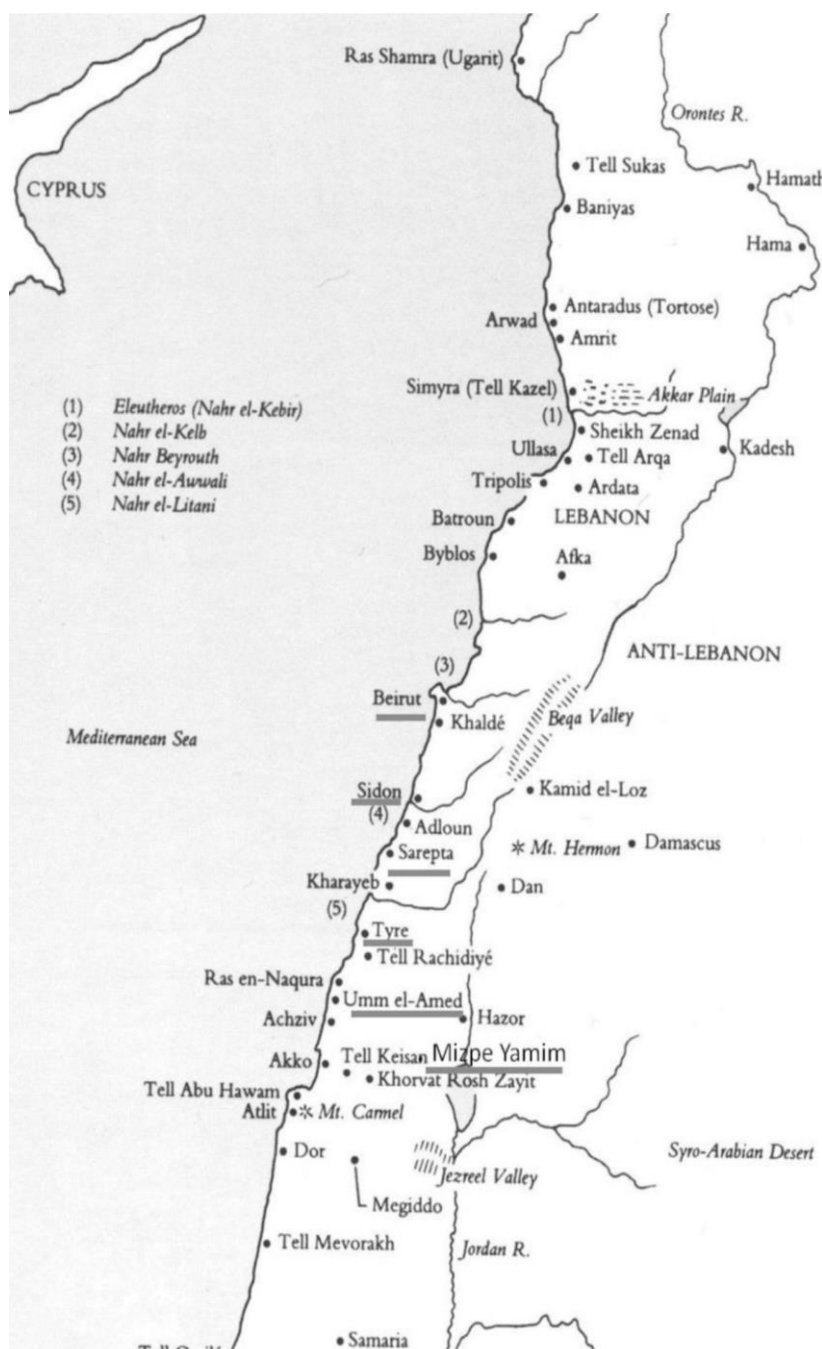


Figura 14. Mapa com evidências atestadas de inscrições com nome Astarte (Markoe, 2000 apud Block, 2014, p. 36)

Em 2011, ocorreu em uma conferência importante em Tokyo e em 2012 uma Conferência em Amsterdã³⁶, ambos com discussões sobre nomenclaturas de deidades com iconografia e culto similares puderam levantar um consenso parcial de uma complexa discussão que vem sendo formulada há pelo menos cem anos. As correlações

³⁶ A Conferência de 2011, resultou na obra de David T. Sujimoto: “Transformation of Goddess” e para mais informações do Conferência de Amsterdã ver em “Astarte, Baal and Asherah in the Hebrew Bible” (conference paper in Amsterdam 2012) de Juha Pakkala.

debatidas e aceitas por uma grande gama de pesquisadores seguem uma vertente da Arqueologia Pós-moderna, no que diz respeito à mescla cultural, sincretismo religioso, assimilações tecnológicas e culturais entre as divindades de todo corredor da costa siro-palestina, manifestando-se abundantemente na cultura material e iconográfica (XELLA, 1986; YON, 1992; AUBET, 1994; BONNET, 1996; OLMOS, 1992; MATHIAE, 1990; LORENZO NIGRO, 2019; SMITH, 2002, MUÑOZ, 2008, BINGER, 1997, BELEN & MARIN, 2002, BENCEL, 2010, MOSCATI, 1968, SUJIMOTO, 2014).

Antes da Conferência, em 1996, Corrine Bonnet realiza um dossiê sobre Astarte e lança luz sobre informações da deusa no sentido de sua permanência e continuidade, ou seja, as nomenclaturas, a cultura material, o sincretismo religioso. A assimilação cultural da deusa seria parte de um processo de contribuição da mescla cultural de forma constante e construtiva, sem encerrar essa dinâmica. Isso porque sua interpretação e sua iconografia apresentam a dificuldade e problemática que se constituem por: traçar uma origem determinada de Astarte, definir seu lugar exato nos panteões fenício e púnico, adaptar sua imagem ao novo mundo das colônias, relacioná-la com as deusas greco-romanas.

O nome semítico da divindade Astarte, $\text{\textcircled{A}str\textcircled{t}}$, $\text{\textcircled{A}st\textcircled{r}th}$, $\text{\textcircled{A}str\textcircled{t}hr}$, teria sua transliteração do epíteto ugarítico $\text{\textcircled{A}th\textcircled{t}art}$ / $\text{\textcircled{A}th\textcircled{r}at}$ / $\text{\textcircled{A}th\textcircled{r}atu}$ / $\text{\textcircled{A}sh\textcircled{t}art}$ e registrado em representações visuais e textos rituais em Mari (atual Tell Hariri, Síria), Ebla (atual Tell Mardikh, Síria) e Egito por volta da Idade do Bronze Tardio. O período compactua com o surgimento do termo Canaã, também nos registros de Ebla, o qual teria sido mencionado no Início da Idade do Bronze, como localização específica (AUBET, 1997; WILSON-WRIGHT, 2016).

Para Lorenzo Nigro (2020) a origem, apresentando a nomenclatura, teria delimitado as primeiras características da personalidade dessa divindade, cuja origem se relaciona com a deusa Innana e Ishtar, cultuada pelos acádios e sumérios. As deusas com nomes derivados da raiz $\text{\textcircled{A}str}$ (por exemplo, acádio $\text{\textcircled{I}š\textcircled{t}ar}$, ugarítico $\text{\textcircled{A}th\textcircled{t}art}$, emarítico $\text{\textcircled{A}š\textcircled{t}art}$ e fenício $\text{\textcircled{A}š\textcircled{t}rt}$) aparecem nos mundos do antigo Oriente Próximo e Mediterrâneo, desde o auge da cidade suméria Shuruppak (Farah III, 110i 3) à Inglaterra (IG XIV 2553-2554) e do século 26 a.C. à era romana (30 a.C.-395 d.C.). (LAMBERT, 1985, p. 537; WILSON-WRIGHT, 2016, p.1)

Lembrando, mais uma vez, o ponto de vista de Pakkanen (1996), os nomes das deusas e a miscelânea cultural fazem parte do sincretismo construindo um processo, e não meramente um estado de ser. Assim, Astarte, que teria surgido no terceiro milênio

seria reafirmada na transição da Idade do Bronze para o Ferro, por meio do sincretismo, teria dado origem a diversas transliterações como parte desse processo, conforme vemos na lista com os scripts e na tabela abaixo (Fig. 15):

ʿAštart (štr)(štrṯr) (𐤀𐤍𐤕𐤐): Fenício;

Asthoret (אֶשְׁתֹּרֶת): Hebraico;

Athtartu/Athtar (𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤): Ugarítico;

As-dar-tu: (𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤): Acádio ;

Atareth: Aramaico;

Atargatis: Herança do nome aramaico no período grego de mescla de divindades orientais na Costa Siro Levantina.

Language	<i>ʿattar-</i> ‘heaven, star’	Feminine <i>ʿAttar-</i>	Feminine <i>ʿAttart-</i>	Masculine <i>ʿAttar-</i>
Akkadian		<i>eštar / ištar</i> ⁷¹	<i>ištar</i> ⁷²	
Eblaite		<i>aštar / eštar</i>		
Geʿez	<i>ʿästär</i> ‘heaven’ ⁷³			<i>ʿastär</i> (?)
Tigre	<i>ʿastär</i> ‘heaven’ (f)			
Amharic	<i>astär</i> ‘jewel, star’ (?) ⁷⁴			
Sabaic		<i>ʿttrm</i>		<i>ʿttr</i>
Hadramitic		<i>ʿttrm / ʿs³trm</i> ⁷⁵		<i>ʿttr / ʿs³tr</i>
Ugaritic			<i>ʿttrt</i>	<i>ʿttr</i>
Old Aramaic		<i>ʿtr</i>		<i>ʿtr</i>
Phoenician			<i>ʿštrt</i>	<i>ʿštrm</i> ⁷⁶
Hebrew			<i>ʿaštōret</i> ⁷⁷	
Proto-Semitic	<i>*ʿattar-</i>	<i>*ʿattar-</i>		
Pre-Proto-Semitic	<i>*ʿattar-</i>			

Figura 15. Variações de Astarte: *ʿAttar- e *ʿAttart- nas línguas semíticas (Wilson-Wright, 2016).

Durante o período greco-romano outra grande deusa levantina surgiria, Atargatis, e seu culto teria se espalhado desde a Síria por todo o Mediterrâneo e durou até o terceiro século d.C. (GODWIN 1981, p. 158). Para Stuckey (2015) Astarte viveu parte da composição que manteria a tradição das antigas deusas sírias, muito depois de perder sua identidade independente como Astarte.

Para alguns autores, como Godwin (1981, p. 152), Toorn e Horst (1999, p. 111), Stuckey (2015) ela seria uma combinação e a permanência das três grandes deusas

do Levante, Ishtar/Inanna, Anat e Astarte. Portanto, os autores Zernecke (2013), Schimitt e Christian (2012) comentam que, ao contrário da regra da onomástica, os nomes das divindades eram cognatos, mesmo que a denominação seja distinta em diferentes culturas levantinas antigas neste período e designavam rótulos com valor semântico.

Então, representariam características comuns a todas as divindades de um mesmo local próximo, com a iconografia relacionável entre elas e o nome teria uma função ativa, supostamente como uma espécie de maldição ou encantamento. É o caso por exemplo da intitulação concedida às diversas divindades como “Rainha dos Céus”, dada a algumas divindades de acordo com o contexto local específico de cada uma: Astarte, Ishtar, Inanna e Asherah (OLYAN, 1987; ACKERMAN, 1992; SMITH, 2014). Alguns dos nomes fazem parte de uma lista bilíngue de divindades mesopotâmicas/acadianas e seus equivalentes ugaríticos, expressos no texto ugarítico bem conhecido, o RS 20.24. Em alguns casos, os nomes são idênticos, como d a-na-tum = 'nt (Anat) ou d aš-ra-tum = atrt (Asherah/Athirat). Em outros casos, no entanto, uma interpretação clara está presente, como com os deuses lunares: d šîn = yrh, ou as divindades do mar: d tâmtum (feminino) = ym (masculino).

Na Idade do Bronze Tardio, no Levante, os dados arqueológicos puderam comprovar que os territórios se mantinham numa dinâmica ainda de não-delimitação concreta e em uma dinâmica cultural interseccionada, não havia distinção entre os locais do interior do continente e costeiros até o período do fim do século XII a.C. (MOSCATI, 1992). Consequentemente, os cultos, nomenclaturas e as divindades também estariam em “transição” constante.

I.II. Nomenclaturas duais

As divindades duais com nomes feminino e masculino eram bem comuns em quase todos os locais da Costa Levantina, e o aspecto se repetia assimilado no Ocidente. Segundo Quinn (2018: 184) todas as cidades fenícias tinham em seu panteão um casal divino no qual a deusa feminina era comumente Astarte e o jovem deus masculino, o jovem deus da cidade, geralmente algum deus ligado às estações do ano ou fenômenos naturais.

Foi possível atestar inscrições, desde o período da Idade do Bronze, identificando nomes compostos comumente encontrados relacionando a divindade e o local/origem, essa correlação resultaria numa série de particularidades e variedades de

nomes inscritos, como por exemplo, “Astarte-Hurriana”: ‘ttarthurri/štrt (KERR, 2013); duas divindades feminina “Astarte-Anat”: 'šrt e 'nt (MUÑOZ, 2012) e duas divindades conjuntas da divindade masculina e feminina, “Astarte/ Athiratu-Baal”: ‘ttrt ou 'šrt e b'l.

O nome de Astarte é representado por vezes ao lado de Anat, como “Astarte-Anat” 'šrt e'nt (MUÑOZ, 2012). Encontrada na epigrafia ugarítica e egípcia, traria outro significado relacionado a uma personalidade guerreira, também, na Idade do Bronze Tardio. A deusa Anat foi uma outra figura do panteão canaanita deste período. Astarte e Anat, mesmo após a fusão, também, continuaram mantendo a independência de sua nomenclatura. Para Christian e Schmitt (2012), uma fusão de Anat e Astarte, ocorrido no início do primeiro milênio, traria posteriormente Atargatis, o desenvolvimento aramaico de Astarte.

Uma outra composição importante foi Astarte e Ísis. Astarte-Ísis é a associação entre uma divindade fenícia e uma divindade egípcia; selando o sincretismo mais uma vez da influência dos egípcios no período da dominação egípcia em terras fenícias. Segundo Abousamr e Lemaire (2013) ambas as divindades têm devotos de rituais semelhantes, relacionáveis por serem divindades ligadas a rituais primeiramente de mulheres, de casamento e rituais de amor; e seus nomes duplos seriam uma indicação que elas eram adoradas no mesmo santuário, e na opinião de Paolo Xella (1990, p. 167):

“Os duplos teónimos refletem a associação de figuras divinas tidas como muito próximas por laços genealógicos e funcionais e, portanto, veneradas em formas análogas e em lugares comuns de culto”³⁷ (tradução livre).

O nome duplo fenício-egípcio Astarte-Ísis (KAI 48,2) também seria encontrado no período posterior à dominação egípcia, no século VI a.C. A tradição cultural foi demonstrada em Tiro, segundo Xella (1990), na inscrição encontrada “Matar sacerdote de ‘Ashtart-Isis” (mtr kh n ‘~strt 'sy). Ambas as divindades têm devotos semelhantes, para ele, as deusas são representações das mulheres, do casamento e do amor; ambas se referem ao mesmo sacerdote de nome Matar, então isso sugeriria a adoração no mesmo santuário.

³⁷ Texto original: les doubles théonymes reflètent l’association de figures divines ressenties comme très proches en raison de liens généalogiques et fonctionnels et, par conséquent, vénérées sous des formes analogues et dans des lieux de culte communs (XELLA, 1990, p. 167).

O sincretismo egípcio de Ísis e Astarte foi assimilado pela presença de diversos itens com características da deusa Ísis em território fenício. Foi encontrada uma sítula de bronze do século VI a.C. com a inscrição funerária em fenício “Que Ísis conceda favor e vida a Abdi-Ptah, filho de Abdo”.

Segundo Kyle McCarter (1993), as sítulas estão especialmente associadas a Ísis. As sítulas egípcias são moldadas em parte para se assemelhar a um seio feminino, e os egípcios pensavam na sítula como o seio de Ísis, carregando e distribuindo seu leite nutritivo e vivificante.

No caso de Astarte-Hor, o céu e as representações cósmicas eram algumas das características comuns a todas as divindades semíticas nesse período; é também o caso de Astarte-Hurriana, por exemplo, cujas inscrições com essas particularidades similares são resultantes da dinâmica cultural e da interseccionalidade territorial. Astarte se firmaria enquanto uma divindade singular semítica e o segundo nome “hurriana” configura uma ligação com o culto da divindade feminina local hurrita influenciada pela mescla cultural levantina na Idade do Bronze; as inscrições de Astarte-Hurriana, ‘t^harthurri/š^hrt, eram encontradas em grande quantidade na costa siro-levantina (KERR, 2013), como, por exemplo, podemos ver na evidência epigráfica de uma plaqueta com a transcrição egípcia da Décima Oitava Dinastia "a-s-ta-ra-ḥu-ru" (BONNET, 1996, p. 127-31). Segundo Lackenbacher (1985), Amadasi (1992) e Bonnet e Xella (1996) o termo ‘ḥr, encontrado nas inscrições de Astarte/Hor: ‘šrt /‘hr, teria também se concretizado na hipótese de significar “Hurriana” além do nome anterior ‘t^harthurri.

Em Sídon, aparentemente - ainda é discutível a proveniência - foi encontrada a inscrição em uma cratera funerária do século VIII a.C. Nela é possível identificar o túmulo de uma sacerdotisa e uma invocação de Astarte Hor ou Astarte-Hurriana: “Geratmilk sacerdotisa de Astarte Hor” - GRTMLK KH<N>T “STRT HR. (KTU/CTA I, 43:1).

Essa tradição semítica das divindades duplas em templos e santuários foi de fato assimilada no Ocidente com afinco e no período da diáspora fenícia, por exemplo, na inscrição da Astarte de Carambolo, pertencente a um período um pouco mais recuado, tem seu nome gravado na inscrição como Astarte/Hor: ‘šrt /‘hr. Tal configuraria a imagem ocidental como uma divindade siro-fenícia, como podemos ver abaixo:

“Este trono fez Ba'lyaton, filho de Dommilk, e Abdba', l filho de Dommilk, filho de Yshal, por Astarte-Hor, nossa senhora, porque ouviu a voz de suas súplicas” (AMADASI, 1992).³⁸

Os epítetos duplos foram recorrentes até períodos púnicos e gregos já no Ocidente, como é o caso no templo de Malta onde encontramos Astarte-Tanit.

II. Fontes Documentais

O sistema da religião fenícia é baseado na crença em uma multiplicidade de agentes sobre-humanos, cada um com suas funções específicas, organizados em uma hierarquia particular e uma rede de relacionamentos mútuos (XELLA, 1986). Este sistema simbólico se manifesta em dois níveis diferentes: ideológico e prático. O primeiro nível é o de tradições codificadas de formas distintas, que pode ser oral (mitologia), escrita (textos prescritivos), ou ambos (sem dúvida, o caso dos fenícios); neste nível encontramos as premissas teóricas das várias crenças e cultos. O segundo nível é a dimensão operativa das ações rituais praticadas por humanos, bem como seu comportamento na relação recíproca com seus interlocutores divinos.

As referências são mais abundantes no segundo milênio, por exemplo, em Emar e Ugarit (mencionadas dezenas de vezes nos textos deste último). Os textos de Emar são principalmente de natureza ritual, e os conhecidos em Ugarit são narrativos, indicam que Astarte era uma divindade proeminente em Emar também, e desempenhava um papel muito maior no culto do que Anat (HOLM, 2005).

A partir do primeiro milênio, as divindades que teriam suas origens na Suméria são disseminadas para cidades orientais costeiras e continentais como: Tiro, Sídon e Biblos, e no Mediterrâneo Ocidental, para as regiões da Sicília, Malta, Chipre, Itália, Espanha, Grécia e Norte da África (BLOCK, 2016).

III. Fontes Teóricas

III.I. Fontes Orientais: Ugaríticas e Babilônicas

A Idade do Bronze Tardio, 1500-1180 a. C., é o primeiro período a produzir evidências textuais e materiais significativas pertencentes a Astarte. Neste período as

³⁸ Inscrição original: ns' `s p'l b'l[y]tn bn d'mlk w'bdb'l b n d'mlk bnyš'l l 'štrtr hr rbtn k šm' ql d[br]nm (AMADASI, 1992).

primeiras referências de Astarte a mencionam como Athiratu ou Athtart. Nas Epopeias há algumas características salientes, uma delas é da faceta da divindade diferentemente de como sempre é apontada, de fertilidade e relacionada ao feminino, como veremos mais adiante na iconografia do Egito, que segundo Cornelius (1994) a nomeia como “Astarte Ameaçadora” ou “Em Postura de Guerra”; outro ponto é da manifestação de Baal em Astarte, como uma espécie de incorporação de persona.

Astarte manteve uma persona beligerante na literatura ugarítica, aparecendo nos mitos como uma caçadora (Athtart, a Caçadora) e uma defensora do deus da tempestade Baal (Ciclo de Baal). Segundo Budin (2004) possivelmente por meio do contato com a deusa guerreira Anat, Astarte perdeu quase todos os componentes eróticos de Ishtar, embora tenha possivelmente um interesse amoroso por Baal e seja uma bela deusa, mencionada dessa forma na Epopeia de Keret/Kirta. Ali, ela é referida como Astarte, a Caçadora, nos contos ugaríticos, ela não se manifesta ou se deleita em sua própria sexualidade, assim como Ishtar e a Inanna.

III.II. A Epopeia de Keret

A primeira descrição da deusa ugarítica Athiratu ocorre entre 1500 e 1200 a.C., no Ciclo de Keret/Kirta ou Epopeia de Keret (KTU 1.16.6:54-5), contida em três tábuas retangulares de argila (WILSON-WRIGHT, 2016). A epopeia traz documentações importantes sobre lugares de “Astarte de Tiro” mencionando também lugares da “deusa de Sídon”.

A epopeia é sobre o rei Keret de Hubur atingido por muitos infortúnios; ele não possuía herdeiros e nenhum outro membro da família para sucedê-lo e viu sua dinastia cair em ruínas. Keret realizou preces ao deus El, lamentou sua situação, e em seu sono, o deus El apareceu a Keret lhe assegurando um herdeiro. A condição para obter um herdeiro deveria ocorrer por meio da guerra contra o reino de Udum e Keret exigir exclusivamente a filha do rei Pubala de Udum como esposa e recusar ofertas de prata e ouro para restabelecer a paz.

Por fim, Keret e seu exército partem a Udum e no percurso fazem uma pausa no santuário de Athirat (KTA 1.14.IV.194-206). Esse lugar é descrito como o "santuário de 'Athirat de Tiro e a deusa de Sídon'"³⁹ (KTU 1.14.IV 34-43). E Keret ao se aproximar

³⁹ Tradução de Watson & Wyatt (1999:568): “they ca[me] to the sanctuary of Athirat of Tyre and to the goddess of Sidon.”

de Athirat, para garantir o sucesso de seus esforços, em vez de cumprir somente a obediência à El, Keret faz uma declaração sobre o desespero de sua situação à deusa: “e [Keret] realizou preces jurando uma grande homenagem em ouro e prata como oferenda de seus futuros êxitos”⁴⁰(KTU 1.14. IV 34-43).

Keret venceu o rei Pubala e se casou com sua filha Hariya e tiveram dois filhos e seis filhas. No entanto, foi cancelada sua promessa à deusa Athirat de pagar a ela um tributo de ouro e prata após seu casamento - nesse momento há uma quebra na história devido aos danos no material arqueológico, as tábuas de argila, e quando a história é retomada, os filhos de Keret já são adultos.

Keret vai à casa de Athirat para fazer um “voto de precaução” sem a autorização de El; e, mais tarde, quando ele não cumpre sua obrigação para com a deusa, ela o pune⁴¹ (KTU 1.15.25-30):

“A deusa Athirat ficou zangada com a promessa quebrada de Keret e o atingiu com uma doença mortal. E Athirat lembrou seu voto, e a deusa [sua promessa]. E ela levantou a voz e [chorou]: 'Olha, eu faço a oração: Keret [quebrou] ou [o rei] alterou seu voto? [então] devo quebrar [minha promessa!].”

E os deuses debateram o destino de Keret. Ao saber da promessa quebrada de Keret a Athirat, o deus El ficou do lado de Keret e perguntou aos outros deuses se poderiam curar Keret, mas nenhum estava disposto a fazê-lo. Ele então lhe trouxe a cura e, em dois dias, Keret se recuperou e reassumiu seu trono (KTU 1.15. 16-28)⁴²:

“Ele realmente abençoou [seu servo], ele abençoou Keret [o devoto], [ele deu uma bênção] ao gracioso [aquele], herdeiro de El: 'Tome uma esposa, O Keret, tome uma esposa para sua casa, traga uma noiva sagrada para a sua casa: ela lhe dará sete filhos, e os multiplicará oito vezes para você. Ela dará à luz o herdeiro Yasib: ele beberá o leite de Athirat; ele drenará o seio da Virgem [Rahmay]; a amamentação de [deusas]”.

⁴⁰ Tradução de Watson & Wyatt (1999:569): “O Athirat of Tyre, and goddess of Sidon, if I take Hurriy to my house, and bringth e sacred bride into my court, twice her weight i n silver shall I give, and three times her weight in gold!”

⁴¹ Tradução de Watson & Wyatt (1999:569): “And Athirat recalled his vow, and the goddess [his promise]. And she lifted up her voice and [cried]: 'Look, I pray: has Ke[ret broken], or [the king] altered his vow? [So] shall I break [my promise!]”.

⁴² Tradução de Watson & Wyatt (1999:570): He did indeed bless [his servant], he blessed Keret [the votary], [he gave a bless]ing to the gracious [one], heir of El: 'Take a wife, O Keret, take a wife to your house, bring a sacred bride into your dwelling: she will bear you seven sons, and multiply them eightfold for you. She will bear Yasib the heir: he will drink the milk of Athirat; he will drain the breast of Virgin [Rahmay]; the suckling of [goddesses].

Porém, quando a situação apresenta uma possível estabilidade, a epopeia retorna para um ponto muito similar ao do seu início, e novas maldições ressurgem: Yassub, seu filho mais velho, o acusou de ser preguiçoso e indigno do trono e exigiu que Keret abdicasse. Keret ficou com raiva e lançou uma terrível maldição sobre ele, pedindo a Horonu, o mestre dos demônios, que esmagasse o crânio de Yassub (KTU 1.16. VI 54-58)⁴³:

“Quando Keret percebe a traição incipiente de Yassub (que concebivelmente foi inspirada pelos melhores motivos) ele se dirige a ele assim: Que Horon esmague, O meu filho, que Horon quebre sua cabeça, (Athtart o nome de Baal) sua coroa! Que você caia no auge da vida, de mãos vazias e humilhado! ”

A partir desse ponto a história é interrompida e o final do texto se apresenta fragmentado. Segundo Wiggins (2007), embora o fim seja desconhecido, é assumido por muitos pesquisadores um possível final: a perda de todos os seus filhos, exceto uma filha, que se tornou sua única herdeira.

Na interpretação de Wiggins (2007), essa passagem entre maldições e bênçãos tem como mensagem literária a obediência e as implicações sociais do fim de uma dinastia monárquica, o que se encaixa no ponto de vista de Wilson & Wyatt (1999) que invocar os deuses para realizar um ato terrível, encobrindo assim o verdadeiro perpetrador, está profundamente enraizada na psicologia humana, antiga e moderna; e essa percepção seria aplicada quando alguém não pode realmente se vingar, mas deixar aos cuidados dos deuses, para que estes não fiquem apenas sentados sem ação.

Em Tiro, ela foi adorada ao lado de Melqart e Baal-Shamem e apareceu com essas divindades e outras como uma testemunha no tratado do rei assírio Esaradon com Tiro no século VII a.C. (WIGGINS, 2007).

III.III. Inscrição de Eshmunazor

O Ciclo de Keret (1500 a 1200 a.C.) e o reinado de Eshmunazor (575 a.C. a 550 a.C.), seu pai e seus descendentes, todos sacerdotes de Astarte (ACKERMAN, 2013) - num período bem posterior (Período Persa) - estão interligados pelas evidências arquitetônicas e locais naturais. Na opinião de Paolo Xella e Zamora (2005), do ponto de

⁴³ Tradução de Watson & Wyatt (1999:570): When Keret realizes Yassub's incipient betrayal (which was conceivably inspired by the best of motives) he addresses him thus: Let Horon crush, O my son, let Horon break his head, (Athtart the name of Baal) your crown! May you fall into the prime of life, empty-handed and humiliated! ”

vista artístico e, mais geralmente, cultural, os sidônios mostraram um verdadeiro ecletismo durante o período persa: sua helenização foi superficial, sem ancoragem profunda, o que refletiria a vontade dos sidônios de preservarem suas próprias tradições, mesmo que sujeitas a diversas reelaborações e adaptações.

Igualmente, de acordo com Paollo Xella (2019), a partir da evidência epigráfica local, o território de Sídon - tanto urbano quanto extra urbano - foi provavelmente dividido em várias partes seguindo essa topografia sagrada espacial oriunda do Ciclo de Keret: "Céus elevados", "Terra de Reshefs", "Regras de Sídon" (KAI 14; 15).

A localização do Templo de Eshmun é em uma montanha, bem como perto de uma fonte de água pura chamada na época fonte Idlal. A água desta nascente flui através de canais e piscinas para o santuário e eventualmente deságua no rio Al Awali, disposto como uma vista do templo. O templo de Eshmun foi construído em área com água, a qual era abastecida pela nascente Ydll mencionada nas inscrições de Eshmunazor (KTU 1.16. VI 54-57). A água aparentemente era usada para abluções rituais e purificação, bem como para rituais terapêuticos. A Epopeia de Keret vem para afirmar esse papel porque é para Eshmun, que a princesa Shitmanat enviou suas orações para que o deus El curasse seu pai Keret, como mencionado no conto acima, a história relacionada a ele nos diz que Deus ouviu suas orações (BOUSTANY, 2007).

A inscrição do Sarcófago de Eshmunazar II de Sídon (Fig. 16), no início do século V a.C., por exemplo, registra na primeira parte uma maldição⁴⁴ e a segunda parte o espaço para humanos e deuses que ele e sua mãe, Amotashtart, "sacerdotisa de Astarte", construíram: as casas dos deuses para Astarte em Sídon e a estabelecemos nos "Céus Elevados" e nós que construímos na Montanha uma casa para Eshmun, o príncipe do santuário da Primavera-Ydll, e nós o estabelecemos [em] Céus Elevados. E também relata que construíram dois templos para os deuses sidônios, um para Astarte e outro para Astarte-Shem-Baal [Astarte em nome de Baal] (KTU 1.16. VI 54-57)⁴⁵:

"E nós construímos a casa da deusa [casa de Astarte] em Sídon – terra do mar – e nós estabelecemos Astarte [no] imponente céu; e [fomos]

⁴⁴ "Eu, Tabnit, sacerdote de Astarte, rei de Sidon, filho de Eshmun'azar, sacerdote de Astarte, rei de Sidon, estou deitado neste sarcófago". "Quem quer que seja você que possa encontrar este sarcófago, não, não o abra e não me perturbe, porque nenhuma prata foi dada a mim, nem ouro e nenhuma joia foi dada a mim! Só eu mesmo estou deitado neste sarcófago". "Não abra e não me perturbe, pois tal seria uma abominação para Astarte! Mas se você abrir e me perturbar, pode [você] não ter nenhuma semente entre os vivos sob o sol ou um lugar de descanso junto com as sombras!" (Tradução livre) tradução em inglês de (Ackerman, 2013: p. 154)

⁴⁵ Numa das transliterações do Ciclo de Keret, Asthart-Shem-Baal foi interpretado como a manifestação de Baal incorporada ou Baal manifestado em Astarte, a tradução dos autores "Astarte-name-of-Baal" (OLYAN, 1988, p. 48, BLOCK, 2014, p. 183).

nós que construímos na montanha uma casa para Eshmun, o príncipe do santuário da Primavera Ydll, e nós [também] o estabelecemos [nos] céus Elevados; e [éramos] nós que construímos casas para os deuses dos sidônios em Sídón – terra do mar – uma casa para Baal de Sídón e uma casa para Astarte-Sheem-Baal” (KAI 14, 14-18).

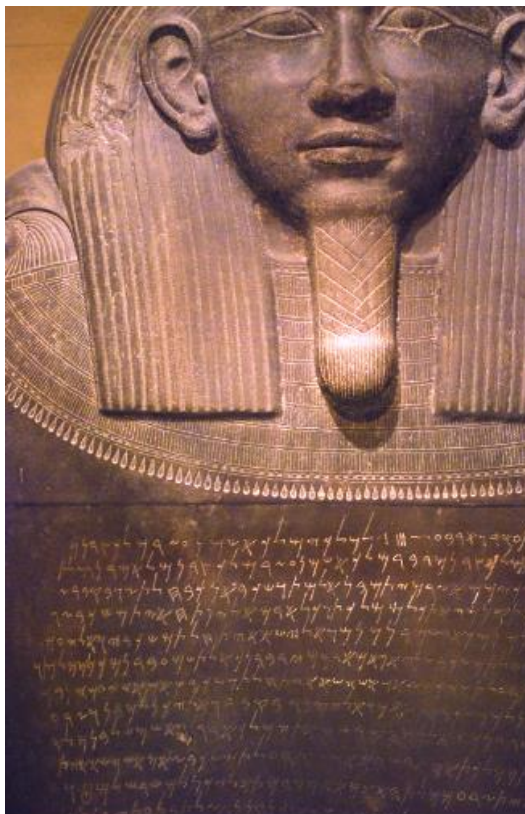


Figura 16. Inscrição no Sarcófago de Eshmunazor II, rei de Sídón, no primeiro quartel do século V a.C. - Necrópole de Magharat Tablun (Caverna de Apolo), em Sídón (Libano). Acervo Louvre. Departamento de Antiguidades Orientais. Sala 17a. AO 4806.

Astarte é a patrona de Sídón, adorada ao lado de Baal e Eshmun; na cidade fenícia de Sídón, Eshmun foi retratado ao lado de Astarte como protetores da cidade e ela teria ocupado a mesma posição proeminente, conforme inferido pelas inscrições reais, onde os templos para os dois deuses principais da cidade são mencionados (LIPÍNSKI 1995, p. 154-68; BLOCK, 2014, p. 183) conforme vimos acima.

Estrabão descreve acerca do santuário e suas "florestas sagradas" circundantes de Asclépio, o nome helenizado de Eshmun. O mito de Eshmun, descrito por Damascius menciona um jovem de Beirute que costumava passear por Sídón para praticar sua paixão pela caça. Astarte o viu e imediatamente se encantou com a beleza de Eshmun. Para escapar das tentativas de aproximação da deusa, ele mutilou-se com um machado, entretanto, morreu devido aos ferimentos. Astarte, dominada pela tristeza, foi procurá-lo entre os mortos e o ressuscitou usando suas capacidades regenerativas. Ela o

tornou “deus da cura e da medicina”. Ele se tornou, em Sídon, o que foi Adon (Adonis) em Biblos, posteriormente, “o deus que morre e renasce” a cada primavera (LIPÍNSKI 1995, p. 154-68). Alguns textos fenícios também atestam a intimidade do jovem deus com a deusa em sua vida e morte.

As áreas com água, denominadas de "piscina de Astarte", *cothon* em grego, é uma espécie de tanque retangular ou espelho d'água construído no meio do templo para coletar água doce e mantinham a função ritual de cultos que envolviam água; encontradas, também, em Ma'abed de Amrit, no Oriente e Motia, no Ocidente (NIGRO, 2020).

III.III.I. Epopeia do Deus da Tempestade contra o Mar

Uma grande gama de tradições ecoa e preserva versões diferentes da história do combate do Deus da Tempestade contra o Mar. Em diversas versões dessa epopeia a participação de Astarte é atestada. Segundo Ayali-Darshan (2012) as premissas acadêmicas predominantes mantem a postura de que a Mesopotâmia formou o berço da sociedade humana e levou à teoria de que a história do combate do Deus da Tempestade com o Mar se originaria na Babilônia; essa se tornou a visão mais popular, apenas muito poucos estudiosos propuseram uma teoria divergente, acrescentando as evidências então disponíveis - tradições bíblicas e fenício-helenísticas.

Segundo Albright (1936) e Ayali-Darshan (2020, p. 6), o Papiro de Astarte, o Ciclo de Baal e Enuma Elish são relacionáveis entre si e com as outras tradições como trechos de textos bíblicos. Fragmentos adicionais, particularmente no Oriente Médio, Egito e Anatólia, que se referem a esse combate, continuam a ser descobertos desde as primeiras descobertas sobre esse combate nas cartas de Mari⁴⁶.

Algumas das inscrições constituem partes faltantes de trabalhos fragmentários já publicados, confirmando ou refutando sugestões anteriores, por exemplo, as Canções de Edammu e Ullikummi, que narram a batalha contra o Mar, possui agora novos fragmentos,

⁴⁶ As Cartas de Mari são uma coleção de correspondência real de Mari, a cidade-estado cujo rio Eufrates a cruzava. Havia a rivalidade com o poder da Babilônia até sua destruição por Hamurabi em 1760 a.C. As tabuletas foram escritas em acadiano e dão informações sobre o reino, seus costumes e os nomes das pessoas que viveram naquela época. Mais de 3.000 são cartas, o restante inclui textos administrativos, econômicos e judiciais. Segundo A. Leo Oppenheim (1967) quase todas as tabuinhas encontradas datam dos últimos 50 anos da independência de Mari (c. 1800 – 1750 a.C.), e a maioria já foi publicada. O período dos amorreus reflete-se vividamente nas Cartas de Mari. Entre as principais figuras mencionadas estão o legislador Hamurabi da Babilônia (ele mesmo um amorreu) e um governante de Alepo, parte de cujo reino era a cidade de Alalakh, no Orontes.

contêm outras descrições de quando o Deus Kumarbi consulta o Deus Mar e as artimanhas que a deusa emprega para ajudar seu irmão, o Deus Tempestade.

Essa versão hurriana-hittita é exemplificada na Canção de Edammu (CTH 348), o deus da tempestade Teššub luta contra Edammu, a serpente que vive no mar. Na Canção de Ullikummi (CTH 345), ele enfrenta Ullikummi, a rocha erguida no mar. Em ambos, Mar também serve como aliado de Kumarbi, enquanto a irmã de Teššub – Šawuška de Nínive – fornece ajuda a seu irmão. O mito de Pišaiša (CTH 49, 53, 62, 66) e (CTH 350.1)⁴⁷ hurriano-hitita, também acrescenta a guerra entre o deus da tempestade e o Mar; porém sem detalhes tão ricos quanto o Ciclo de Baal e o Papiro de Astarte (DARSHAN, 2020).

A composição do combate também é narrada na epopeia babilônica de Enuma Elish. Nela o deus Marduk luta contra o mar “Tiāmtu” (RUSSEL, 2007, p.117). Foi a primeira obra completa da narrativa em torno do combate contra o Deus Mar a ser descoberta na era moderna, posteriormente, após sua publicação, Barton e Gunkel notaram a associação com as descrições bíblicas da luta de YHWH contra o Mar (Yamm), reconstruindo a versão israelita da história (AYALI-DARSHAN, 2012).

O Papiro de Astarte (SAYCE, 2015) demonstra um paralelo muito notável com a lenda hitita que também se relaciona com o mar deificado, assim como o papiro egípcio. A tabuinha hitita infelizmente é apenas um fragmento, sendo preservado apenas um parágrafo.

As primeiras linhas de abertura do Papiro já evidenciam que sua trama gira em torno do confronto do Deus da Tempestade com o mar. Gardiner, em seu trabalho de 1932, sobre o Papiro de Astarte, do qual existe apenas fragmentos, expõe o tema da obra, a epopeia em que o Mar aparecia de forma mitológica e tomava seu lugar ao lado das demais divindades do panteão egípcio.

Este texto também designa o Mar como adversário dos deuses, por sua denominação semita ocidental de Yamm, aludindo ainda a outras divindades egípcias locais, como Ptah, Nut e Seth. Discernindo corretamente as afinidades entre este texto, trata-se de um feitiço egípcio em que Mar (sob seu nome egípcio) é retratado como inimigo de Seth: “o Mar ameaçou os deuses, e Seth começou a lutar contra ele” (AYALI-DARSHAN, 2012, p. 2).

Na opinião de Gardiner (1932) a história apresenta um caráter cosmogônico,

⁴⁷ Para ver a obra completa e comentada veja Beckman em “Hittite Diplomatic Texts” *Journal of the American Oriental Society* 121(3), p. 496. (2001).

o deus Ptah está observando "todos como o criador supremo", também é mencionado "o tributo (recebido pelo) Mar", a quem Gardiner (1932) identificaria como "o Governante" que afirma ter seu assento em um "trono". Astarte, filha de Ptah, portanto, para o Deus Mar, foi enviada como intermediária entre ele e os deuses do céu e da terra. O Mar, ao que parece, então exigiu que Astarte lhe fosse dada como esposa junto com outra "tributação", o resultado foi que ele retirou sua ameaça "de cobrir a terra e as montanhas" e assim lutar contra os deuses que os representavam.

Gardiner (1932) acredita que o Papiro Astarte foi uma reformulação de algum texto de Ur, canaanita/ugarítico, traçando uma lacuna no ugarítico Ciclo de Baal.

O Ciclo de Baal, texto ugarítico, tem seu enredo principal a narrativa do combate de Baal com o Mar, onde uma disputa pela realeza se concretiza entre deuses e homens, sob a supervisão geral de El, encorajado por sua aliada Astarte, contra a terrível criatura "LTN" e com auxílio da deusa Anat.

O enredo do Ciclo de Baal se divide em três partes, cada uma está em dois tabletes de argila. Astarte no Ciclo de Baal é identificada como Athtartu, ela está no centro de dois princípios de tradução de discurso bem conhecidos: um é referente a uma maldição usada duas vezes, cujo o significado críptico do título é "Athtartu no[me de seu crânio Ba'lu] (KTU 1.2.1.7) " indica que Athtartu teria se empoderado/incorporado das características de Ba'lu. Outro fragmento do discurso demonstra a influência de Astarte sobre a batalha: "Athtartu[Astarte] repreende Ba'lu no Ciclo Ba'lu, quando Ba'lu [Baal] está lutando contra Yammu" (KTU 1.2.4.28) (RUSSEL, 2007, p. 41).

No século I a.C., Filo de Biblos coletou algumas das fontes fenícias paralelas, algumas das quais foram posteriormente transliteradas por Eusébio de Cesárea. Todas essas epopeias distribuídas em diversos locais demonstram algum tipo de relação entre as histórias e em cada uma delas com detalhes diferentes na narrativa.

III.III.II. Textos hebraicos

Nas declarações dos textos bíblicos sobre a religião siro-canaanita, muitas vezes associam o nome Astarte como " as Astartes" e Baalim como "os Baals":

1. "A causa da queda e da idolatria dos canaanitas, que abandonaram o Senhor e adoraram Baal e Astarote" (*Jz* 2:13).

2. “E os filhos de Israel fizeram o que era mau aos olhos do Senhor, e se esqueceram do Senhor seu Deus; e serviram aos baalins e a Astarote” (I *Jz* 3:7).
3. “Então tornaram os filhos de Israel a fazer o que era mau aos olhos do Senhor, e serviram aos baalins, e a Astarote, e aos deuses da Síria, e aos deuses de Sídon, e aos deuses de Moabe, e aos deuses dos filhos de Amom (Baal Amon), e aos deuses dos filisteus; e deixaram ao Senhor, e não o serviram” (*Jz* 10:6).
4. “Então os filhos de Israel tiraram entre si aos baalins e aos astarotes, e serviram só ao Senhor” (Samuel 7:4).
5. “Pecamos, porque deixamos o Senhor e servimos aos baalins e astarotes” (I Samuel 12:10).

Segundo Dia (2000, p. 131) e Patai (1990, p. 57) o fato do nome estar “flexionado no plural” é uma forte indicação de que os escritores hebraicos sabiam da existência de muitas versões locais dessas divindades; e essa conexão repetida de Astarte e Baal levou os autores à conclusão de que o texto hebraico entendia Astarte como consorte de Baal, e ainda, segundo Patai (1990) se ela fosse sua consorte, ela também deveria ter associações com a fertilidade.

6. Em um segundo momento, de acordo com a cronologia desses próprios textos hebraicos, encontramos Astarte de forma autônoma, sendo desprovida de seu consorte Baal:
7. “E puseram as suas armas no templo de Astarote, e o seu corpo o afixaram no muro de Bete-Sã” (Samuel 31:10).
8. “Salomão tinha feito erguer esses santuários a Astarote, a abominável deusa dos sidônios” (2 *R* 23).
9. “Porque Salomão seguiu a Astarote, deusa dos sidônios” (*R* 11:5).

O que também sugere Astarte muito mais presente no primeiro milênio a.C. de forma autônoma do que no segundo milênio a.C. antes da migração dos fenícios ao Ocidente. Nesse primeiro milênio os fenícios realizam uma espécie de movimento para manter a essência cultural semítica já existente (PEDRAZZI, 2012 *apud* KORMIKIARI, 2018) em meio à miscelânea cultural de tantas culturas novas na região. Seguindo as interpretações de Kormikiari, temos que:

Os elementos que irão caracterizar esse novo período a partir de 1200 a.C. são: a sistematização final e a difusão do alfabeto; a apresentação de novas figuras divinas, mas também a manutenção da fase precedente; o surgimento de novos elementos linguísticos no complexo desenvolvimento das línguas faladas da área; e uma maior incidência do componente egípcio na produção artesanal (KORMIKIARI, 2018, p.34)

Astarte no primeiro milênio é apresentada como deusa dos sidônios e dos tírios; e logo em seguida, Astarte também é tida como patrona das colônias da península Ibérica (AUBET, 1994). Entretanto, encontramos Astarte de modo independente no Ocidente, mas também, ao lado de Baal e ao lado de Melqart, como no Santuário do Carambolo e de Cancho Roano (BLÁZQUEZ, 1983; ESCACENA, 1997). De cidades como Biblos, Tiro e Sídon, os fenícios partiriam por via marítima em longas expedições comerciais e, aventurando-se no Mediterrâneo ocidental, estabelecendo postos comerciais e posteriormente colônias, levando suas divindades (PATAI, 1990:56). Nas pátrias do Norte da Galileia também foram encontradas inscrições sobre a veneração de marinheiros à deidade (LIPÍŃSKI, 1991).

III.VI. Fontes Ocidentais

III.VI.I. Afrodite Astarte

Segundo Ustinova (1998, p. 211), Ourania (*Ὠὐρανία*) era uma epiclese de Afrodite concebida de forma bem popular no universo grego e desde os escritores antigos há indicação com ênfase nas conexões levantinas, a transliteração tem seu significado como “celestial” por isso era considerada a contraparte grega da “Rainha dos Céus” identificada por exemplo, em Heródoto (1, 105) e Pausânias (L, 14, 7; III, 23, 1); esses autores já estavam cientes da origem dos cultos levantinos.

A peculiaridade do culto Ashkelon de Afrodite Ourania é notável. Segundo Heródoto, o santuário de Afrodite na antiga Paphos, Chipre, teve sua divindade cultuada por colonos fenícios de Ashkelon e, as características do santuário o remetiam a um período muito mais recuado, concordavam intimamente com pequenos modelos dourados de um santuário que foi encontrado em duas das sepulturas reais em Micenas e as figuras de moedas também remetiam o mesmo modelo. Os motivos da capela central continham um cone e era flanqueada por duas colunas altas, cada uma terminando em um par de pináculos arredondados, com uma estrela crescente aparecendo entre os topos das colunas.

O culto local onde a Deusa era cultuada sempre foi um fenômeno muito

complexo, uma mistura de elementos levantinos com outros povos. A complexidade e extensão do culto de Afrodite Ourania levou a ser identificada segundo Heródoto (IV, 59) até com a deusa Argimpasa, da região do povo do Bósforo, no mar negro, no século VI a.C.. Heródoto (IV, 67) registra que os profetas não tradicionais eram chamados *Enareis*, esses sustentavam que Afrodite Ourania os dotou com as capacidades proféticas, mas também sofreram uma espécie de maldição quando o povo cita (da região do bósforo) ocupava a Ásia, quando alguns deles saquearam o altamente venerado santuário de Afrodite Ourania em Ashkelon, na Palestina (Hdt., I, 105), os citas serviram no exército de Nabucodonosor, e a destruição de Ashkelon ocorreu em 604 a. C. por eles, é possível que Heródoto tenha descrito um episódio dessa campanha, segundo Ustinova (1998, p. 214).

Filo de Biblos, o autor do séc. I-II d.C. que adaptou e traduziu segundo seu ponto de vista a História do fenício Sanchuniathon sobre o mito de fundação de Tiro, relata que Astarte, enquanto viajava pelo mundo habitado, viu uma estrela cadente, que levou consigo e consagrou à sagrada ilha de Tiro. No relato, Astarte é filha de Urano junto com duas irmãs que são enviadas para matar Cronos, que em vez disso as toma como suas esposas. Cronos tem sete filhas com Astarte, chamadas de Titânidas ou Artemidas, e dois filhos do sexo masculino, chamados Desejo e Amor (*Prep. Evang.* 1.10.22-24). Eusébio, em *Praeparatio Evangelica* (1.10.31-32), afirma que:

“Astarte, a deusa maior e Zeus Demarous (Baal Hadad) governaram sobre a terra com o consentimento de Cronos, e que Astarte fixou uma cabeça de touro em sua cabeça como um emblema de realeza e, viajando ao redor do mundo, ela encontrou uma estrela caída (astera) do céu, a consagrou em Tiro. E os fenícios dizem que Astarte é Afrodite”⁴⁸ (tradução livre).

A proposta de Sanchuniathon não diverge muito da leitura de Heródoto e de Evans:

“Os gregos não foram os primeiros a nomear uma deusa desse tipo e a adorá-la com um culto. Atrás da figura de Afrodite está claramente a antiga deusa semítica do amor, Ishtar-Astarte, consorte divina do rei, rainha do céu e *hetaera* em uma. Esta origem semítica, ou mais precisamente fenícia, já é afirmada por Heródoto”.⁴⁹ (EVANS, 2001, p.

⁴⁸ Texto Original: But Astarte, the greatest goddess, and Zeus Demarus, and Adodus king of gods, reigned over the country with the consent of Kronos. And Astarte set the head of a bull upon her own head as a mark of royalty; and in travelling round the world she found a star that had fallen from the sky, which she took up and consecrated in the holy island Tyre. And the Phoenicians say that Astarte is Aphrodite” (*Prep. Evang.* 1.10.31-32 transcrito por Gifford, (1903)

⁴⁹ The Greeks were not the first to name a goddess of this type and to worship her with a cult. Behind the figure of Aphrodite there clearly stands the ancient Semitic goddess of love, Ishtar-Astarte, divine consort of the king, queen of heaven and hetaera in one. This Semitic origin, or more precisely Phoenician, is already affirmed by Herodotus”. (EVANS, 2001:29)

29, tradução livre).

A obra *Ora Maritima*, de Avieno, ilustra um amplo retrato sobre Astarte no Mediterrâneo Ocidental, sob o epíteto de Afrodite (grega), nos locais de culto e adoração dos navegantes na costa mediterrânica ocidental. Segundo García-Bellido (1990:373), o culto de Astarte também teria sua permanência até o período romano, sido assimilada em Roma pela divindade *Caelestis*.

Marín Ceballos (2010) propõe uma organização para as fontes gregas e latinas sobre a divindade na costa Ocidental, lugares costeiros que se dizem consagrados a tais divindades femininas conectadas à transformação da Astarte. A classificação se dá da seguinte forma:

1. Enclaves costeiros consagrados a Afrodite-Vênus
2. Enclaves costeiros consagrados a Hera-Juno
3. Enclaves costeiros consagrados a divindades ou epiclese relacionada

Na ilha de Eritéia, mais concretamente em Punta del Nao – atual Castelo de Santa Catalina – localizava-se o templo de Astarte ou a Vênus Marinha (Plínio *N.H.*, 4, 36, 120; Avieno *Ora Maritima* 314-317 e ainda 241-243, onde é referida como “deusa Infernal”).

Esses locais são pontos-chave nas rotas comerciais, mas também consagram os espaços culturais, ou seja, marcações de controle do espaço por marinheiros de diferentes nacionalidades.

III.VI.II. Dea di Erice

Ao longo dos séculos, a deusa siciliota de Erice, foi chamada de Afrodite pelos gregos, Astarte pelos fenícios, Herentas pelos campânios e Vênus pelos romanos: uma sucessão de interpretações demonstraram a complexidade de sua natureza nos diversos estudos realizados. Dados mais concretos e menos interpretativos sobre seu culto puderam atestar uma grande presença espalhada na bacia do Mediterrâneo, em ambientes bem diversos, da Arcádia à Sardenha e do Norte da África a Rezi (LIETZ, 2012: 12).

Samuel Bochart (1651, p. 620), em sua obra *Geographia Sacra*, foi um dos primeiros autores a defender que apenas três eram o número de povos que teriam habitado a ilha em tempos arcaicos: diante das miríades de linhagens mencionadas por seus antecessores, havia, em sua opinião, apenas um povo indígena, que teria assumido de tempos em tempos nomes diferentes, mas todos de derivação fenícia. Comparada a esta única população local, a primeira população externa teria sido dos fenícios, que teriam

habitado todas as regiões da ilha desde tempos muito antigos; e posteriormente, teriam chegado os gregos.

Alguns pressupostos, de outros autores, apoiam o caráter de divindade oriental dessa Astarte/Afrodite com traços greco-orientais, pois teria se espalhado por todo o Mediterrâneo desde a diáspora fenícia e a formação das colônias, juntamente com o comércio greco-fenício (TORELLI, 1982).

A sua imagem, embora profundamente transformada atravessando os séculos, seria originária de diversos locais de culto de divindades femininas na área mediterrânea, teria sido reconhecida graças a um grande número de traços característicos, incluindo principalmente o caráter “marinho”: a função de protetora dos marinheiros e da navegação, o que segundo Cusumano (1996, p. 25) e Stefania De Vido (2006, p. 155), teria lhe garantido seu pleno sucesso em "contextos mediterrâneos de forte vocação de empório" e também estaria relacionada a "prostituição sagrada".

Geralmente, esses tipos de atividades eram associados a certas divindades, como Astarte, nessa premissa, a “prostituição sagrada”⁵⁰ era realizada como parte do ritual de culto à divindade. Segundo autores greco-latinos, eram famosas as mulheres dos templos dedicados a esta deusa em Biblos e Sicca Veneria.

Torelli (1982), Cusumano (1996, p. 25), Stefania De Vido (2006, p. 155) e Lietz (2012, p. 20) partem do pressuposto de que em ambos os locais o culto grego de Afrodite é atestado, assim, assumem para a divindade seu caráter arcaico tipicamente "empórico" cabendo a interpretação de um "santuário empórico" apoiado, entre outras coisas na derivação da Astarte Oriental e da Afrodite/Astarte cipriota devido ao fenômeno de expansão no Período Arcaico em toda área mediterrânica, e também pela inscrição de uma serva ou uma mulher que estava a serviço da prostituição no templo com sua função na seguinte inscrição como “serva de Astarté de Érice” *‘mt ’s ’strt ’rk* (CIS I, 3776) (AMADASI, 1988, p. 146).

Na mesma linha, o santuário de Erice é explicitamente considerado como uma fundação fenícia:

“nempe Venus est Phoenicum Astarte, cuius cultum ab illis Graeci edidicerant. Notum enim est ex Pausan. Nullum in Graecia fuisse Veneris templum antiquius templo Cythereae

⁵⁰ Estudos atuais estão sendo realizados nas duas últimas décadas, refutando o exercício dessa prática, veremos no capítulo IV alguns questionamentos pela academia, desassociando especificamente a prostituição sagrada pelos conceitos impostos na concepção ocidentalizada desvinculado a reduzida associação da prostituição sagrada a prostituição de prostíbulo e de servas para a prática.

Veneris, quod em Cytheris Phoenices condiderant; proinde etiam aedes Erycinae Veneris videtur eosdem habuisse conditores, quicquid Graeci de Aenea ac Troianis garriant, aut vero a Daedalo, quem ferunt saxum Erycis antea confractum complanasse, muro per praecipitia ducto, ut latior esset area."
⁵¹(Diod. 1. 4. et Pomp. Sabin., *Aen.* l. 5.).

IV. Baalat Gubal

Baalat Gubal, b'lt, “Senhora de Biblos”, está associada a cidade de Gubal⁵², depois nomeada Biblos. A deusa é vista como uma das mais antigas faces fenícias e femininas sagradas do Levante. Alguns autores sustentam que esse nome provavelmente não era um título, mas sim uma designação própria da deusa local, porque já havia sido atestado nos documentos egípcios, alguns dos quais encontrados em inscrições proto-sinaíticas desde o 3º milênio a.C.

Na Idade do Bronze e Ferro, Baalat Gubal teria sido uma grande patrona de Biblos, em seu templo principal da cidade de Biblos foram encontradas epígrafias e vestígios arqueológicos refletindo a relevância da divindade para seus súditos; era tão magnificente que quando Biblos foi destruída a sua reconstrução se deu em torno do templo (AUBET, 1994).

De um modo geral os arqueólogos consideram que a idade de construção do templo de Baalat Gubal teria ocorrido por volta de 2.800-2700 a.C., compreendido por alguns autores (DUNAND, 1857,1978; SAGHIEH, 1983; NIGRO, 2020) como o edifício religioso mais monumental da cidade, tendo continuidade e habitação até a época romana.

O templo a Oeste ou Templo de Baalat Gubal está localizado na encosta da colina oeste e sua vista frontal está para Oeste, como usualmente eram as orientações de outros templos da divindade, onde há uma vista para a cratera da fonte de água; uma segunda entrada para a cidade era através do portão noroeste, ligeiramente mais estreito,

⁵¹ Tradução livre: Pois é conhecido de Pausanus; que não havia templo de Vênus na Grécia mais antigo do que o templo de Vênus de Citera, que os fenícios fundaram em Citera; por isso mesmo a casa de Erycina Vênus parece ter tido os mesmos construtores, o que quer que os gregos digam sobre Enéias e os troianos, ou mesmo de Dédalo, que eles dizem que aplainaram a rocha de Eryx que havia sido quebrada anteriormente, desenhando uma parede sobre o precipício, de modo que a área era mais ampla.

⁵²Gubal teria sido encontrada com este nome nas cartas cuneiformes de Amarna na versão acadiana aos faraós da 18ª dinastia Amenhotep III e IV e ainda como Gebal no primeiro milênio a.C. nas inscrições fenícias e púnicas. Gubla ficou conhecida pelos gregos como *Byblos* (Βύβλος) e pelos romanos como *Byblus*, como importante centro de importação de papiros do Egito (AUBET, 1994).

precedido por uma rampa em ziguezague que conectava o bairro do palácio e o templo principal de Baalat com o porto do Norte (LAUFFRAY, 2008, p. 331).

Um portão leste-sul completava o sistema de acesso à cidade e ligava a vila à praia mais ao sul, que também servia de porto para as necessidades cotidianas, como podemos ver no plano do mapa abaixo, com a muralha da cidade, os portões e os principais edifícios públicos, incluindo os templos no centro (NIGRO, 2020) (Fig. 17):

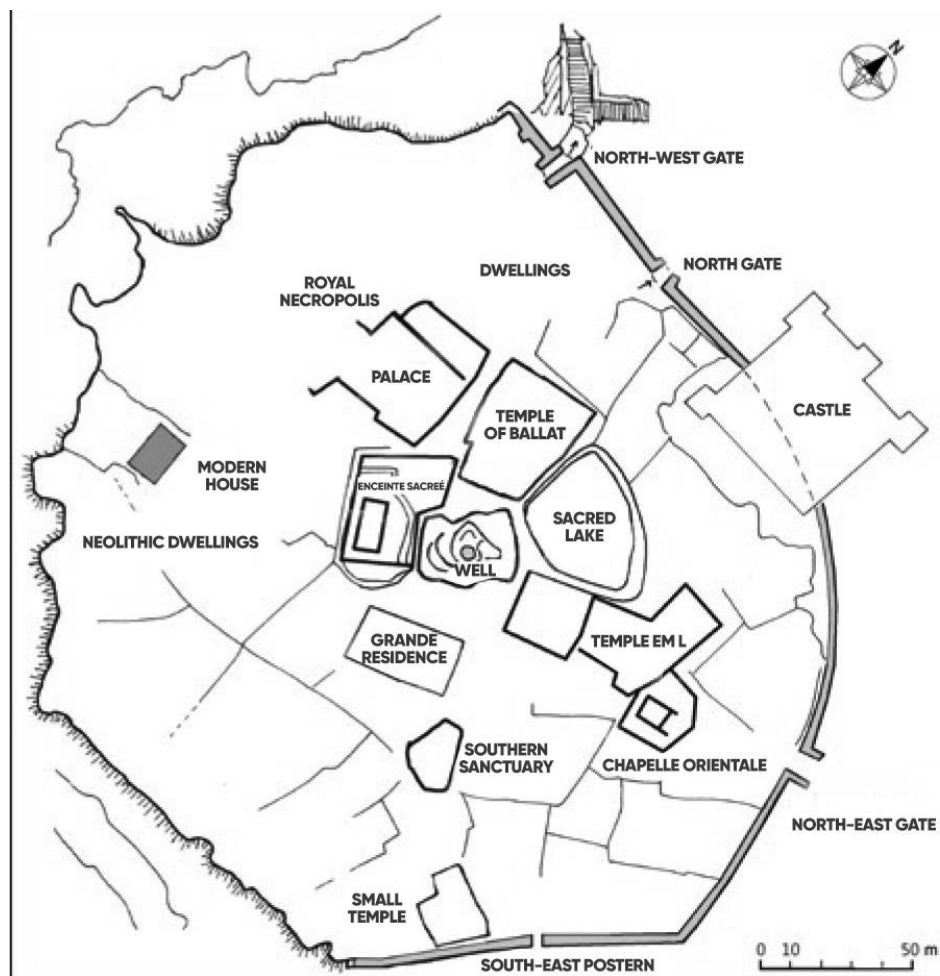


Figura 17. Plano da Cidade do Bronze Antigo II (3100-2800 AEC) de Biblo. Figura reeditada de Nigro, (2020, p. 64).

O Templo em forma de L cobre toda a parte da área que limita a margem sul do lago sagrado que o separa do Templo de Baalat Gebal e circunda com ele a cratera do poço de Biblos (LAUFFRAY, 2008, p. 331).

V. Astarte no Egito

V.I. Testemunhos documentais

As documentações mais antigas se encontram no chamado "cilindro de Montet" (primeira figura) datado de 2350 a.C. o chamado "Relevo de la Maisonnette" (segunda figura) do período do Reino Antigo (Fig. 18).



Figura 18. Cylinder Montet (Montet 1928-1929, fig. 20); 2: Relief de la maison-nette (Montet 1928-1929, fig. 6).

Na cronologia que é registrada dos reis fenícios em Biblos, o reinado de Yhimilk, do século X a.C., documenta a reconstrução do tempo de Baalat após sua destruição. A inscrição de poucas linhas foi gravada no muro e escrita no dialeto fenício inicial antigo, usado nas inscrições primárias da realeza de Biblos (Fig. 19):

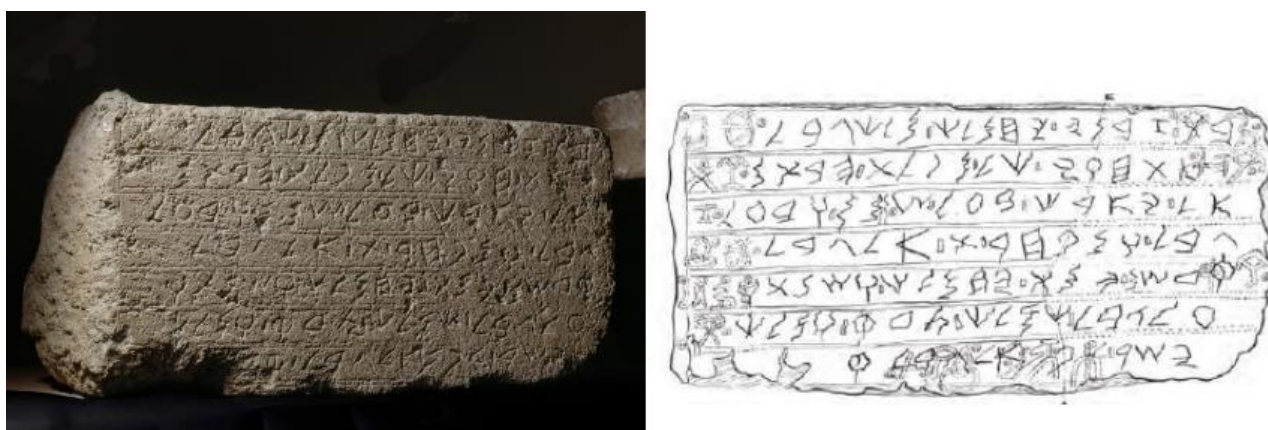


Figura 19. Foto de Yariv Hacham, 2018 e Fig. de Martín (1961, p. 6). The Byblos Script. (VITA e ÁNGEL ZAMORA, 2018).

“(Este é o) templo reconstruído por Yhimilk, rei de Biblos. Ele restaurou todas as ruínas desses templos. Que Ba'al-shamem [b'łšmm] e Ba'alat [wb'lt] de Biblos [gbl] e a assembleia [wmpħrt] dos deuses sagrados de Biblos [l gbl qdšm] prolonguem os dias [ymt] de Yhimilk [yħmlk] e seus anos [wšntw] sobre Biblos [l gbl]. Pois [ele é] um rei

legítimo [k mlk šdq] e um bom rei [wmlk yšr] perante os h [oly] deuses de Biblos [‘l gbl qdšm]” (KAI 4)⁵³.

A inscrição da realza pertencente a Shipitbaal I, aponta Elibaal como seu pai e Yehimilk como seu avô, e é considerada do período 900 a.C. (Fig. 20) Shipitbaal realizou um feito na construção de um muro ao redor de Biblos, com inscrições de proteção da deusa para com seu rei. Segundo López-Ruiz (2019) essas inscrições nos ajudam a formar uma imagem mais clara do que um rei de Biblos queria em troca da reconstrução de um templo ou da dedicação de uma estátua a uma divindade em particular - a vida mais longa possível, e continuada soberania ao longo dos anos desta longa vida e Baalat-Gubal, aparentemente tinha o poder de determinar, de alguma forma, por quanto tempo um rei deveria viver. O prestígio da construção demarca a importância da adoração à deusa para os cidadãos de Biblos como podemos ver no fragmento do muro:

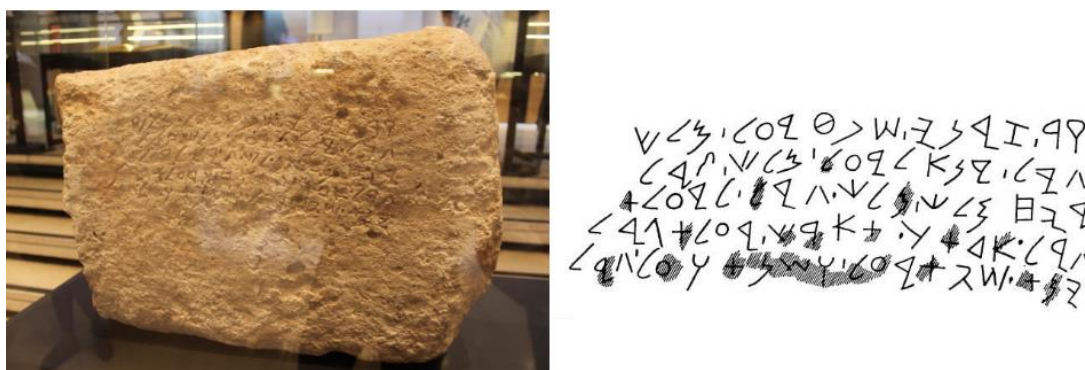


Figura 20. Inscrição no muro do rei Shipitbaal, acervo Louvre

“O muro que Shipitbaal construiu, o rei de Biblos, filho de Elibaal, rei de Biblos filho de Yehimilk, rei de Biblos para a Senhora de Biblos, sua Senhora. Que a Senhora de Biblos prolongue os dias de Shipitbaal e seus anos em Biblos”.

A referência da importância da divindade apresentada de forma mais explícita é a estela de Yehawmilk, rei de Biblos, que mostra a deusa em um trono, usando uma vestimenta justa ao corpo e o cabelo hathórico como as deusas egípcias (Fig. 21):

⁵³ Texto Original Gisbon (1982, p. 17): (This is the) temple which Yehimilk king of Byblos rebuilt. He restored all the ruins of these temples. May Ba'al-shamm [b'šmm] and Ba'alat [wb'lt] of Byblos [gbl] and the assembly [wmp'ht] of the holy gods of Byblos [‘l gbl qdšm] prolong the days [ymt] of Yehimilk [yħmlk] and his years [wšntw] over Byblos [‘l gbl]. For [he is] a legitimate king [k mlk šdq] and a good king [wmlk yšr] before the h[oly] gods of Byblos [‘l gbl qdšm].



Figura 21. Estela de Yehawmilk" (h.: 1,12 m.; l.: 0,56 m.; prof.: 0,24 m.) representado como oficial ou sacerdote em homenagem à "Senhora de Biblos". Arquivo Museu do Louvre.

A inscrição é datada para o período persa (450 a.C.). Conhecida como "Estela de Yehawmilk" (KAI 10), a b'lt gbl se apresenta representada como uma deusa entronizada e com características hathóricas: o diadema com chifres bovinos e um disco solar, segurando um cetro. O artefato foi encontrado nas camadas do período persa do templo do Baalat Gebal e apresenta uma inscrição de 14 linhas (KAI 10.6.12) que celebra a restauração do templo e a construção de um alpendre. Celebrando essas ações, o rei, em trajes persas, fica diante da imagem, possivelmente a deusa ou sua estátua, patrona da cidade a quem traz uma oferenda em uma tigela, com a mão direita erguida em sinal de adoração.

“Biblos a quem eu fiz a Senhora Mestra de Biblos majestade sobre Biblos e eu invoco-a minha Senhora Mestra de Biblos e ouvindo [...] a minha voz e fazendo para a Senhora Mestra de Biblos, altar de bronze, este, que é neste tribunal e a gravura dourada esta que por cima desta

minha inscrição e o disco alado de ouro que está no meio da pedra que está acima da gravura está dourada e a colunata, esta, e seus pilares e - os capitéis que estão sobre eles e seu telhado feito.

Eu Yahawmilk, rei de Biblos, por minha Senhora Mestra de Biblos na medida em que invoquei, minha Senhora, de Biblos e “ela” ouviu minha voz e “ela” me fazendo feliz. Que ela abençoe, a Senhora de Biblos, Yahawmilk rei de Biblos e conceda-lhe a vida e prolongue seus dias e seus anos durante Biblos, pois o rei justo é ele e ela pode dar [a ele, a Senhora] de Biblos o favor em face de os deuses e na face do povo desta terra e favor do povo desta terra! [.....] toda majestade e todo homem que ainda faz <sacrifício> sobre o altar, este [e sobre a gravação] de ouro, este, e sobre a colunata este, < meu> nome.

Eu Yahawmilk, rei de Biblos [você deve colocar / comemorar junto com] o seu neste-trabalho <sacrifício> e senão você colocar <meu> nome com o seu e se você remover< recusar >trabalhar< sacrificar> isto [e tirar] [...] isso junto com sua base de / sobre este lugar e descobrir sua abóbada pode arruiná-lo a Senhora Mestra de Biblos ele este mesmo homem e sua semente na presença de todos os deuses deB[iblos]” ((KAI 10.6.12).⁵⁴

V.II. Senhora de Dendera

Nas fontes egípcias, Nbt kpn (kbn), “Senhora de Biblos”, é relacionada intimamente a Hathor pela primeira vez nos textos dos sarcófagos e nas imagens confirmando a escritura. Nos Reinos Médio e Novo, há várias referências à “Senhora de Biblos”, seja em combinação com o nome Hathor ou com nome individualizado. Em Biblos, foram encontradas diversas inscrições designando a deusa Hathor em egípcio como “Senhora de Dendera”, mas também como “Senhora de Biblos”, atestando mais uma vez a forte conexão dos egípcios com os canaanitas. Nesse sentido, entendemos que

⁵⁴ Texto Original Lehman (2005, p. 96): Byblos whom me made the Lady Mistress of Byblos majesty over Byblos and I invoking her my Lady Mistress of Byblos and hearing [...] <my> voice and I making for the Lady Mistress of Byblos altar of bronze, this, which <is> in this court and the engraving golden this which all above over this my inscription and the winged golden disk which is in the midst of the stone which is above the engraving this golden and the colonnade, this, and its pillars and-the capitals which are upon them and its roof made. I Yahawmilk, king of Byblos, for my Lady Mistress of Byblos in as much as I invoked my Lady Mistress of Byblos and <she> hearing my voice and <she> making me happy. May she bless, the Mistress of Byblos him Yahawmilk king of Byblos and grant him life and prolong his days and his years over Byblos for righteous king is he and she may give [him, the Lady M]istress of Byblos favour in the face of the gods and in the face of the people of this land and favour by the people of this land! [.....]every majesty and every man who further does work<sacrifice?> upon altar, this, [and upon engra]ving golden, this, and upon the colonnade this, <my> name. I Yahawmilk king of Byblos [you shall put/commemorate together with] yours upon this-work <sacrifice?> and if not you put <my> name with yours and if you remove<refuse?> work<sacrifice?> this [and take away] the[...] this along with its base from/upon this place and uncover its vault may ruin him the Lady Mistress of Byblos him this very man and his seed in the presence of all gods of B[yblos]. Lehman teve a preocupação de organizar prosodicamente o texto por espaços numa transliteração possível para o inglês, segundo ele a quantidade de lacunas no texto impossibilitaria e também não era sua intenção de uma tradução literária.

devido ao processo de assimilação entre as duas divindades (Hathor-Ísis e Baalat Gubal-Astarte) durante os milênios III-II a. C., os atos rituais realizados em terras fenícias poderiam ter sido produzidos no estilo egípcio.

A cultura material encontrada indica os atributos da deusa guerreira. Mas devemos lembrar que na Idade do Bronze ainda havia uma proximidade entre Astarte, Ishtar e Anat, a tríade carregava esse atributo em comum. Abaixo podemos ver um machado votivo, datado do período de 1800-1600 a.C., dedicado à deusa, feito de ouro (Fig. 22). Este foi encontrado no depósito do Templo do Obelisco, em Biblos, sendo que a construção do templo remonta a 2700 a.C.



Figura 22. Machado votivo com a deusa guerreira Ishtar / Anat / Astarte (Idade do Bronze média, 1800-1600 a. C.

VI. Astarte “A senhora de Biblos”

A interação estreita com a cultura egípcia trouxe para os rituais a forma mais característica da realização dos cultos, realizados em Biblos de acordo com Plutarco, que localiza ali um episódio do mito de Osíris com Ísis que busca seu descanso.

A identificação "A senhora de Biblos" com Astarte é baseada em inferências de fontes clássicas como, por exemplo, Plutarco (De Iside, 15), que afirma:

...“em o que o rei daquele lugar, muito admirado com o tamanho incomum da planta, e cortando a parte espessa que envolvia a arca agora invisível, fez dela um poste para sustentar o telhado de sua casa. Essas coisas (como eles nos dizem) Ísis sendo informada pelo sopro divino do boato, foi ela mesma para Biblos; onde, quando ela chegou, ela a saciou com força junto a um poço, muito pensativo e cheio de [p. 78] lágrimas, de modo que ela se recusava a falar com qualquer pessoa, exceto apenas com as mulheres da rainha, a quem ela cumprimentava e

acariciava em um ritmo extraordinário, e muitas vezes acariciava seus cabelos para trás com as mãos, e também transmitia um cheiro maravilhoso e perfumado de seu corpo no deles. A rainha, percebendo que os corpos e cabelos de suas mulheres respiravam assim de ambrosia, ansiava muito por conhecer esse novo estranho. Após isso, ela sendo chamada e tornando-se muito íntima da rainha, foi finalmente feita enfermeira de seu filho. Ora, o nome deste rei (dizem-nos) era Malcander; e a rainha, dizem alguns, chamava-se Astarte, e alguns Saosis, e outros Nemanun (que em grego é tanto quanto Athenaïs).”⁵⁵ (*Plut. De Iside et Osiride*, 15).

Presume-se, também, que a identificação de Astarte como a deusa de Biblos teria ocorrido num período de transição cultural entre os povos do Levante, possivelmente teria se firmado no final do segundo milênio. Antes desse período os povos ainda não estavam geograficamente delimitados, há uma dinâmica muito acelerada de êxodo e conjuntamente assimilação e mescla cultural, principalmente da influência política e social egípcia naquele momento.

Segundo alguns autores, a divindade teria adotado alguns atributos egiptizantes como o cabelo hathórico e outras características das divindades antecessoras: Hathor e Ísis. (CORNELIUS, 1994; BORDREUIL, 1998; LIPINSKI, 2005; MUÑOZ, 2008; CHRISTIAN & SCHMITT, 2012), e no Período do Novo Império Egípcio as imagens com os nomes de Astarte encontradas no próprio Egito confirmariam as características sincréticas.

Outros autores defendem sua integridade como Baalat Gubal (BOCHART, 1651; GUBEL, 1986, SCANDONE MATTHIAE, 1990; BONNET, 1996; BORDREUIL, 1998; MUÑOZ, 2008; ZERNECKE, 2013). Uma das perspectivas de Bonnet (1996) e

⁵⁵ Texto Original: Upon which the king of that place, much admiring at the unusual bigness of the plant, and cropping off the bushy part that encompassed the now invisible chest, made of it a post to support the roof of his house. These things (as they tell us) Isis being informed of by the divine breath of rumor, went herself to Byblos; where when she was come, she sate her down hard by a well, very pensive and full of [p. 78] tears, insomuch that she refused to speak to any person, save only to the queen's women, whom she complimented and caressed at an extraordinary rate, and would often stroke back their hair with her hands, and withal transmit a most wonderful fragrant smell out of her body into theirs. The queen, perceiving that her women's bodies and hair thus breathed of ambrosia, greatly longed to become acquainted with this new stranger. Upon this she being sent for, and becoming very intimate with the queen, was at last made nurse to her child. Now the name of this king (they tell us) was Malcander; and the queen, some say, was called Astarte, and some Saosis, and others Nemanun (which in Greek is as much as to say Athenaïs). Versão inglês: Plutarch. *De Iside et Osiride* Translated from the Greek by several hands and Corrected and revised by. William W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company. Cambridge. Press Of John Wilson and son. (1874. 4).

Zernecke (2013) sobre Astarte ter ligações com Baalat podem estar em sua identificação geográfica e temporal, Astarte possuía uma função especial em Tiro, Sídon e Sarepta.

Entretanto, mais recentemente, a autora Anna Zernecke (2013, p. 242) retoma a questão de Baalat Gubal, segundo ela, então, Baalat Gubal, também poderia representar uma deusa distinta do panteão fenício, uma sugestão que vai contra uma tradição nas religiões semíticas de nomear a deusa principal com o nome da cidade onde ela foi cultuada (LOPÉZ-RUIZ, 2019), assim como, por exemplo, a Virgem Maria é a senhora do lugar onde um santuário principal é dedicado a ela.

De qualquer maneira a tradição da divindade feminina é aceita desde o Período da Idade do Bronze e uma forte influência egípcia permanente atestada em Biblos desde meados do terceiro milênio.

E muito posteriormente, no Período Clássico Grego, a Senhora de Biblos teria sido assimilada como Afrodite. Ocorre uma convergência da continuidade cultural da patrona antiga da cidade, Astarte, para a divindade do período de ocupação de Biblos no período grego, visto na numismática e em selos (ATTRIDGE E ODEN, 1984). O sincretismo de Astarte associado a Afrodite aparece em diversas outras fontes da Era Clássica como Filo de Biblos e *Ora Avieno*, onde aparece relatada como “A Afrodite dos Fenícios”, como vimos acima.

Betyon (1980, p. 115) defende um sincretismo das características das três grandes deusas na "senhora de Biblos": Astarte, Asherah e Afrodite. Na opinião de Cross (1966: 17), Astarte e Asherah foram fundidas em uma deusa só. Segundo Talalay (2012)⁵⁶ a tradição acadêmica da década de 1970 demonstra que as divindades semíticas teriam sido uma espécie de variação contínua da grande deusa-mãe do Neolítico, entretanto, devemos ressaltar a reflexão trazida por Talalay (1987), Gimbutas (1993) e Meskell (1995) sobre a generalização estereotipada da grande deusa da maternidade e da fertilidade em estatuetas femininas.

⁵⁶ Lauren Talalay (2012), em sua pesquisa sobre um estudo de caso intitulado "A Deusa Mãe na Pré-História: Debates e Perspectivas", demonstra que as novas correntes tentaram realizar essa colocação de forma positiva, porém só reafirmaram a “falta de papéis para as divindades”. A corrente particularmente das décadas de 1960 e 1970, se fundamentou como uma onda entre os estudiosos com o objetivo de localizar um período no passado distante em que as mulheres não fossem secundárias e objetivamente rotuladas, quando o empoderamento feminino foi celebrado e quando uma Deusa Mãe abrangente era a divindade primária e portadora desses significados. Independente da tentativa de não subjugar o lugar do feminino, a questão é que esse título foi tão estruturado no meio acadêmico e mesmo em âmbito popular que até hoje é um problema concomitante e a discussão da cultura material sobre divindades femininas ainda perpassa por essa afirmação como norteadora.

Na Idade do Ferro, o auge do desenvolvimento das capitais fenícias faz com que o culto às divindades Astarte e Eshmun, que como visto acima, já estavam presentes no Levante, ganhe destaque. Então, o período foi propício para seu reconhecimento de forma autônoma, tornando Astarte reconhecida e importante em diversas cidades e colônias fenícias, inclusive, se tornando patrona de Tiro e Sídón (OLYAN, 1987A; AUBET, 1994), para além de Biblos.

VII. Rainha dos Céus

A "Rainha dos Céus" ou "Rainha Sagrada", também é um outro suposto título dedicado às divindades presentes na Idade do Ferro no Sul do Levante, região da Palestina. Este título é o que possivelmente mais se aproxima de uma unidade universal para as divindades semitas do Levante, devido à iconografia associada às inscrições encontradas (OLYAN, 1987; ACKERMAN, 1992; SMITH, 2014).

Pela fragmentação histórica e de registros arqueológicos existente das duas divindades - Asherah e Astarte - que coexistiam nesse mesmo local e período, uma série de debates levantaram o questionamento de qual divindade estaria ligada ao título de "Rainha dos Céus".

Conhecida em Jeremias (7:18 e 44:15-30) seria para o autor Saul M. Olyan (1987) associada ao entrelaçamento cultural 'Ashtart-Ishtar, ou uma fusão (ou uma identificação intercultural) de Ishtar e Astarte, mas ele ressalta que em sua opinião, a associação que encaixaria melhor corresponde à Astarte e em menor escala Ishtar.

Segundo alguns arqueólogos ocidentais sobre estudos fenícios, como, por exemplo, Blanco Freijeiro (1960), os textos judaicos fornecem detalhes sobre cultos das deusas Asherah, Astarte e Anat muito similares em locais diferentes no Levante. Para o autor, então, possuiriam as mesmas características quando descritas como a "Rainha dos Céus". Susan Ackerman (1992) argumenta que a "Rainha dos Céus" foi uma denominação que combinava elementos da deusa Semítica Ocidental 'Ashtart' e da deusa Semítica Oriental Ishtar.

Segundo Mark Smith (2014), não é totalmente clara a base semita ocidental sobre a qual Astarte teria se configurado ao final da Idade do Ferro II (900-850 a.C.), no entanto, este pesquisador acredita que o culto a Astarte teria entrado em conflito com um outro culto existente, nas terras meridionais do Levante, o culto a Asherah. Para o autor, o antigo culto tradicional de Asherah, possivelmente datado da época da Idade do Ferro II, carregava em seu ensejo um símbolo com um peso diferente de Astarte, a afirmação

da divindade como consorte de Yahweh, pois as indicações desse período a referenciava como “Asherah de Yahweh”. Deste modo, Asherah não seria uma “deusa independente”, distinta, portanto, de Astarte, cujas menções carregam essa individualidade, como pontuamos acima.

A presença de ambos os nomes de divindades em um mesmo território poderia entrar em conflito nesse período com o que tenha sido identificada como a "Rainha dos Céus", embora Olyan (1987) observe que algumas evidências comparativas sugerem, para ele, que a divindade estrangeira no Levante Sul - Astarte - evidentemente se demonstrava mais uma “ameaça” nesse período do que a deusa Asherah. Asherah supostamente era aceita na transição ao monoteísmo, pois durante o período do henoteísmo era a consorte de Yahweh, deus dos hebreus; e as divindades pagãs não eram associadas a ele. Então, essa ameaça poderia desestabilizar uma sociedade em transição ao monoteísmo e seus discípulos disseminavam a aversão ao culto das divindades femininas levantinas condicionando seus adoradores à ameaça divina:

“Os filhos juntam a lenha, os pais acendem o fogo, e as mulheres preparam a massa e fazem bolos para a Rainha dos Céus. Além disso, derramam ofertas a outros deuses para provocarem a minha ira”. (Jr, 7:18).

Assim, algumas perspectivas importantes podem ser verificadas neste período do final da Idade do Ferro II (900 a 850 a.C.): Astarte seria um culto estrangeiro em Israel? Haveria uma divindade e um culto já estabelecido em Israel nos moldes do Levante com influência direta de Ishtar? Asherah e Astarte seriam uma continuidade de Ishtar?

Levemos em consideração alguns pontos:

Uma rica iconografia ligada a tradição de Ishtar⁵⁷ é apresentada na região de Israel durante esse período de transição ao monoteísmo, final da Idade do Ferro II, e faz

⁵⁷ Ackerman (2001) e Bhagwan (2011) assumem que para a maioria dos lexicógrafos a palavra 'kawwānīm', usada para os bolos assados para a “Rainha dos Céus” em Jer. 7:18 e 44:19, é uma palavra derivada do acádio ‘kamānu’ “bolo” (BHAGWAN, 2011). Nos textos acadianos, bolos kamanu são frequentemente associados ao culto de Ištar. Um dos hinos à Ištar descreve um ritual de cura associado ao culto de Ištar, no qual um bolo assado em cinzas (kamān tumri) é preparado em homenagem à deusa: “Ó Ištar, deusa misericordiosa, vim visitar-te, preparei para ti uma oferta, leite puro, um bolo puro assado em cinzas (kaman tumri), levantei-te um vaso para libações, ouça-me e aja favoravelmente comigo”. (Tradução de Stuckey, 2015, p. 3).

Finalmente, no épico de Gilgamesh, Gilgamesh descreve como Tammuz trouxe bolos de cinzas (tumru) para sua amante Ištar (Gilg. 6.58-60). Embora os bolos kamanu não sejam mencionados especificamente na passagem de Gilgamesh, uma gama de arqueólogos (ACKERMAN, 2001; BHAGWAN, 2011; SMITH, 2014; STUCKEY, 2015) assumem que a referência a tumru é uma expressão abreviada para kaman tumri, "bolo assado em cinzas", o bolo associado ao culto de Ištar em nossos dois primeiros exemplos.

referência a oferta de bolos à deusa. Essa tradição de oferenda é associada à ancestralidade de Ishtar e às divindades levantinas semíticas antigas do Início da Idade do Bronze. Segundo Day (1989, p.113) a razão para identificar Astarte com a bíblica "Rainha dos Céus" é que o culto de Astarte tem como elemento crucial a oferta de bolos, um ritual que também desempenha um papel importante no culto da "Rainha dos Céus".

Outro indício de que a “Rainha dos Céus” seja interligada de forma objetiva a Ishtar é como ela é mencionada de forma pejorativa nos livros hebraicos, o que sugeriria estar atrelada ao culto de uma deusa estrangeira. E, também, Jeremias foi o profeta que emergiu pouco antes do cativo na Babilônia, onde Ishtar era cultuada, e a “Rainha dos Céus” nunca surgiu nas descrições de adoração pagã nos textos hebraicos antes do aparecimento dele.

O trecho, que menciona a “Rainha dos Céus”, faz referência a uma conversa de Jeremias (44:1-30) com as mulheres que estavam presentes e uma grande parte do povo que morava no Egito, e na região de Patros:

“É certo que faremos tudo o que dissermos que faríamos - queimaremos incenso à “Rainha dos Céus” e derramaremos ofertas de bebidas para ela, tal como fazíamos, nós e nossos antepassados, nossos reis e nossos líderes, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém. Naquela época, tínhamos fartura de comida, éramos prósperos e nada sofríamos.

“Mas, desde que paramos de queimar incenso à “Rainha dos Céus” e de derramar ofertas de bebidas a ela, nada temos tido e temos perecido pela espada e pela fome”.

“E as mulheres acrescentaram: "Quando queimávamos incenso à "Rainha dos Céus" e derramávamos ofertas de bebidas para ela, será que era sem o consentimento de nossos maridos que fazíamos bolos na forma da imagem dela e derramávamos as ofertas de bebidas?"

“Os filhos apanham a lenha, e os pais acendem o fogo, e as mulheres preparam a massa, para fazerem bolos à Rainha dos Céus, e oferecem libações para outros deuses, para me provocarem a ira" (Jr 7:18); “é certo que faremos tudo o que dissermos que faríamos - queimaremos incenso à Rainha dos Céus e derramaremos ofertas de bebidas para ela, tal como fazíamos, nós e nossos antepassados, nossos reis e nossos líderes, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém” (Jr 44:17) e “mas, desde que paramos de queimar incenso à Rainha dos Céus e de derramar ofertas de bebidas a ela, nada temos tido e temos perecido pela espada e pela fome" (Jr 44:18).

As denominações das divindades, antes do título de "Rainha dos Céus", por Jeremias, mencionam os nomes de Baal e Astarte: ba'al / bē'ālīm e 'aštārôt, em (Jz 2:13, 10: 6) e (1 Sm 7: 3, 4 e 12:10). Sua origem seria advinda das referências acadianas a ilāni u ištārāti. Para alguns autores como Ackerman (1992, 2015); Smith (2014) esses nomes

demonstrariam o uso genérico para essas duas divindades como deuses e deusas das religiões politeístas semitas.

A polêmica se apresenta então, no vínculo entre as divindades que seriam sucessoras de Ishtar; se haveria continuidade direta em Israel ou não para cada uma das divindades. Ackerman (1992) pressupõe a coexistência de Astarte e Asherah para o mesmo período, oriundas de Ishtar. Entretanto, a continuação da sucessão direta de Ishtar no Levante Sul para Astarte carregaria a característica do culto popular e local. Esse antigo culto semita ocidental dos ‘aštārôtes em Israel, por exemplo, parece ter sido uma prática muito mais popular do que uma prática particularmente da aristocracia real, e pode ter sido relativamente menor, até o período da Idade do Ferro II, quando a influência assíria de Ishtar pode ter aumentado seu impacto dentro da religião israelita, talvez sob a rubrica da "Rainha dos Céus".

Para Smith (2014), por exemplo, esses ‘aštārôt não são representantes de uma importação fenícia, porque estariam ligados aos títulos de divindades pagãs, o que sugere o vestígio de um culto semita ocidental mais antigo, que poderia ser nativo do próprio antigo Israel. Mesmo que essa visão seja correta, não podemos sugerir um culto generalizado a todas as deusas, mas, cada local teve uma particularidade como resposta do que foi o entrelaçamento cultural em períodos distintos.

Cornelius (2008) reconhece a dificuldade de identificar as respectivas figuras em estudo com uma deusa específica, mostrando que as deusas siro-palestinas tinham muitas “faces”, no entanto, o autor se demonstra desfavorável em acreditar num possível “sincretismo” nesta região, onde contatos manifestos entre religiões e culturas de diferentes populações também levaram à proximidade e coexistência de diferentes sistemas politeístas, resultando em identificações (e sincretismos) entre divindades tipologicamente semelhantes com nomes diferentes.

No final do período do Primeiro Templo, por exemplo, durante o reinado do Rei Josias (a segunda metade do século VII a.C.), os objetos de culto de Asherah foram retirados do Templo de forma bastante dramática. Existem várias referências às reformas monoteístas de Josias, como: “Josias quebrou as pedras sagradas e cortou os postes de Asherah e cobriu os locais com ossos humanos” (2 Reis 23:14).

Ainda assim, se uma tendência geral para o fim do culto de Astarte pode ser vista, apesar de existirem vestígios com seu nome em inscrições dentro de Israel, Smith (2014) traz a seguinte reflexão: qual foi a razão para o fim do culto de Astarte? Segundo ele, a analogia com o desenvolvimento de outras divindades semitas, como o fenício Baal,

levaria à suposição de que a adoração de Astarte teria sido presente antes dos dias dos profetas e teria prejudicado o culto de monolatria à Yahweh.

Astarte teria sido claramente uma deusa difundida fora dos territórios fenícios no período persa em locais onde se estabeleceram colônias fenícias no Levante, como Akko, em Israel, e também foram encontradas evidências do nome Astarte em locais de cultos para Asherah, como em Ashkelon e em Bete-Shean como podemos ver no trecho: “Expuseram as armas de Saul no templo de Astarote e penduraram seu corpo no muro de Bete-Shean” (I Sam 31:10).

Em Ashkelon, posteriormente, no Período Clássico (500 a.C.), a continuidade do sincretismo da deusa antiga, Astarte, também é trazida, quando é referenciada como Afrodite do “templo de Afrodite Ouranis” por Heródoto (Hdt. 1.105 *apud* Godiey, 1920). A associação ocorre porque algumas observações e estudos foram realizados a respeito da identidade dessa deusa em uma inscrição de Delos cuja divindade local, Afrodite Ourania, foi identificada como uma possível variação de Astarte da Palestina: “o Zeus celestial e a Astarte da Palestina / Afrodite dos deuses do céu com audição” (Idélos, ref. 1.935 *apud* DÜRRBACH, 1926-1950).

A primeira inscrição sobre a divindade está esculpida em um altar redondo de mármore do final do século II a.C. O altar foi dedicado a *Astarte Palaistine Ourania Afrodite*, por Philostratos, filho de Philostratos de Ascalon/Ashkelon, que trabalhava como banqueiro em Délos, para o benefício da pólis dos Ascalonitas, dele mesmo, sua esposa e filhos (Idélos ref.1.719 *apud* DÜRRBACH, 1926-1950). O nome da divindade receptora foi um pouco restaurado, mas o contexto da inscrição foi transmitido no segundo caso (Idélos ref.2.305 *apud* DÜRRBACH, 1926-1950); é possível notar que o epíteto Ourania (Urania) está antes do nome da divindade grega Afrodite.

VIII. Astarte no Egito

Pharaohs (following Redford 2001):	
Amenhotep II	1454-1419
Tutmoses IV	1419-1410
Sethos I	1314-1304
Ramses II	1304-1237
Merenptah	1237-1226
Siptah	1215-1209
Ramses III	1198-1166

Figura 23. Lista de reis egípcios no período de materiais encontrados com menções a Astarte, Anat e Qedesht. (Redford, 2001)

No Egito, durante o Império Novo, as duas deusas semíticas eram evidenciadas em uma grande quantidade de inscrições, os nomes Astarte 'šrt e' Anat nt aparecem em determinado momento fundidos como 'ntrt no tratado entre Ramsés II para o Egito e Hattusili III para Hatti (ALBRIGHT, 1968:74). Ela teria se tornado a patrona militar dos faraós das dinastias XVIII e XIX, Amenhotep II, Tutmés IV, Ramsés II e Ramsés III (Fig. 23).

As inscrições se referem a Astarte também com o título de nbt pt, "Rainha dos Céus" em muitos textos do Novo Reino, e frequentemente aparece na iconografia retratada como uma deusa da guerra com um escudo e uma lança ou um arco e flecha, às vezes a cavalo. Excepcionalmente, as características da divindade apresentam-se numa condição de guerreira em montaria à cavalos e em carruagens à cavalos.

O autor Cornelius (2004) verificou algumas possibilidades de composição iconográfica para as divindades semíticas em estelas egípcias: a deusa armada, a deusa sentada, a deusa ereta, a deusa equestre e a deusa nua segurando objetos; dessas estelas, oito foram encontradas com a inscrição do nome Astarte. Na análise de Cornelius (2008) e Lipinski (2005), Astarte geralmente é representada no primeiro e no quarto tipo com variações. Anat também é vista em algumas estelas egípcias e seu nome consta em duas encontradas. A associação com Anat nas inscrições egípcias traz assimilações com seus atributos de guerreira; a iconografia semítica da divindade já havia sido apresentada também com essas características na Idade do Bronze.

Este lado guerreiro das divindades semíticas já havia sido mencionado na Idade do Bronze, na literatura suméria, no hino à Ishtar/ Inanna, cuja narrativa retrata o rei da Primeira Dinastia de Isin, Išme-Dagan (1953–35 a.C.). O rei descreve seu enorme poder em muitas áreas diferentes, incluindo o campo de batalha (MATSUSHIMA, 2014) e o mito de Inanna e Ebih, (BLACK, CUNNINGHAM, FLUCKIGER-HAWKER, ROBSON, & ZÓLYOMI, 2006). Isthar/Inanna também é vista na epopeia de Gilgamesh, o protagonista Gilgamesh censura Ishtar pelo tratamento com seus antigos amantes pois ela adota a forma da personalidade de guerreira.

No Levante, Astarte também muda sua esfera de associação trazendo uma força mais energética associada à guerra, por exemplo, quando os filisteus mataram Saul e seus três filhos no monte Gilboa, eles depositaram a armadura inimiga como "despojo no templo de Astarote". Assim, Astarte como outras divindades mesopotâmicas, também tiveram as características e ocasionalmente a iconografia relacionada à guerra, uma

representação de força de batalha e figura de proteção (CORNELIUS, 2008), o que na cultura material estaria associada, por exemplo, às figuras de leões.

O tipo “deusa-armada” ainda seria elencada em subcategorias para Cornelius (2008): “ameaçadora deusa sentada” e “ameaçadora deusa em pé”. A outra vertente da deusa seria sua representação juntamente com equestres; a maioria dos exemplares demonstra Astarte cavalcando nua em uma pose ameaçadora sobre um cavalo; existem alguns casos, entretanto, em que ela não está em uma posição de ataque. Anat, também, é retratada de maneira quase idêntica e, às vezes, é iconograficamente indistinguível de Astarte.

Historicamente, na Idade do Bronze Levantina, a iconografia de Anat sempre a apresentou como uma figura guerreira e Astarte nem sempre apresentaria essa faceta, os atributos de Astarte também estariam associados à fertilidade e aos astros, para além da característica de guerreira. De acordo com Lipínski (2005, p. 124) Anat e Astarte não possuem uma real diferenciação nas estelas, mas de acordo com Cornelius (2008), a figura de Tell el-Borgh (Fig. 24) em Sinai haveria mudado esse destino da “não real diferença”, porque o nome de Astarte está escrito juntamente com a figura, e o autor segue esse padrão para as estelas de mesma iconografia de lugares próximos e contextos similares. Ainda segundo Cornelius, o nome de Astarte, na cultura material egípcia, deixa claro, então, que ela foi descrita nesse período como uma figura de montaria, dados que são escassos para Anat.



Figura 24 Astarte em pé, imagem de Cornelius (2008 PL3.6)

Várias divindades egípcias mênfitas são apresentadas juntamente à Astarte em estelas: Ptah (KTU, 1.8), Ptah e Sekhmet e Osíris, Hathor e Buto (PORTER & MOSS,

IV 1974: 2; KTU, 3.4). Também podemos presenciar Astarte juntamente à Ptah e uma divindade masculina siro-palestina, apontada como Reshep (KTU, 3.12). Cornelius (1994:107) aponta na iconografia com a mesma ideia do “papiro Astarte”, a deusa apresentada como filha de Ptah (PRITCHARD 1969b: 17-18). E ainda podemos ver outra representação da Astarte em outra estela ao lado de Baal siro-palestino (CAT 1.10). Alguns textos mencionam o sumo sacerdote de Baal e Astarte em “prw-nfr” (HELCK: 1971a, p. 456; PRITCHARD 1969B, p. 250; CORNELIUS, 2008, p. 69).

A relação de Astarte com cavalos e carruagens é bem conhecida pelas inscrições egípcias (BONNET 1952:56B *apud* CORNELIUS, 2008:73; STADELMANN 1967, p. 102; (BIETAK, 2007, p. 128) e pelos textos ugaríticos (KTU, 1.86: 6: ssw 'Jtrt), também é conhecida pela iconografia de várias formas, Astarte cavalgando livremente sem sela, Astarte sentada numa carruagem e Astarte sentada sob o cavalo; falaremos mais a respeito especificamente da cultura material de Astarte equestre no capítulo V.

Abaixo podemos ver a deusa nua montando de lado no cavalo sem sela (Fig. 25). Ela está voltada para a direita e usa uma coroa com um colar e está com uma arma de forma ameaçadora (em um ângulo) acima de sua cabeça. Há uma outra arma em sua mão esquerda na frente dela (CORNELIUS, 2008, p.78). O cavalo apresenta um freio e cocar de penas. À direita está parte de uma tabela de oferendas e acima dela está um falcão de Hórus em um pedestal.



Figura 25. Divindade cavalgando no dorso do cavalo. Tumba de Nefersekeru em Tell Zawy et Sultan

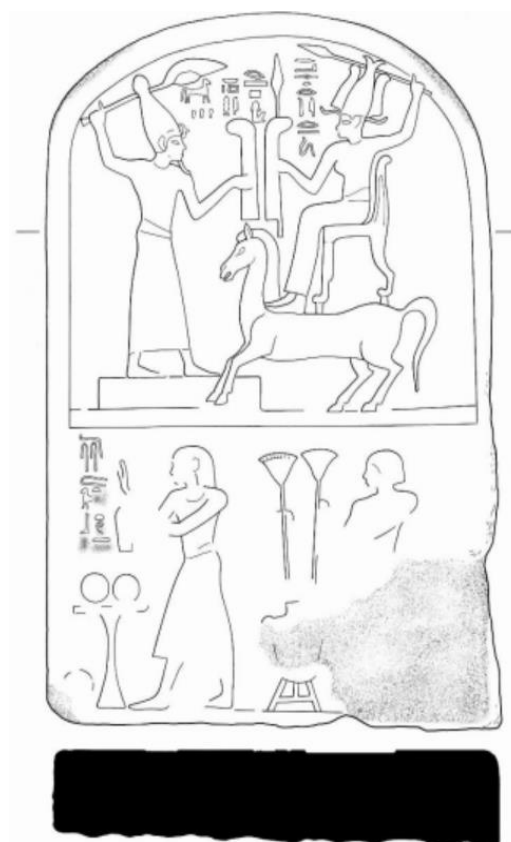


Figura 26. Estela de Reshep e Astarte sob o cavalo 14º século a.C. Reconstrução Computadorizada I. Pinch-Bronck (BIETAK, 2007, p. 129)

Astarte equestre aparece na presença de Baal-Seth alado em um leão (CORNELIUS, 1994, p. 204; KTU, 4.2). Astarte aparece, também, em companhia de Seth e dos deuses Amen-Ra, Nut e RaHarakhte (PORTER & MOSS, VII 99:11; KTU 3.5) e na presença de uma esfinge reclinada com a cabeça de Seth na parte superior da figura (KITCHEN 1999, p. 508, KTU, 3.6).

Segundo Stadelmann (1967, p. 101), além das figuras de cavalos, Astarte e Anat também possuem ligação com carruagens nos textos egípcios: uma figura de uma carruagem é comparada a Astarte e Anat no período de Tutmoses IV (PRITCHARD, 1969a, p. 250), Anat no período de Sethos I (PRITCHARD, 1969a, p. 254), Astarte imponente na carruagem no período de Tutmoses IV (PRITCHARD, 1969a, p. 250), Astarte na estela de Armant no período de Tutmoses IV (PRITCHARD, 1969a, p. 244).

Astarte estaria associada a cavalos, como a “deusa equestre”. As representações equestres estariam evidenciadas em diversas inscrições e iconografias em estelas, selos e ostracas no período de: Tutmoses IV (KTU, 4.4) e Ramsés II (KTU, 4.4a), mas, também, com Amenophis II (KTU, 3.4), Ramsés II (KTU, 1.1a, 3.6), Merneptah (KTU, 1.8) e Siptah (KTU, 3.5).

Algo muito particular ocorre na iconografia da “Astarte equestre”: os enterramentos apresentam selos e ostracas os quais abrangiam, além dos contextos aristocráticos, uma realidade popular (KTU, 4.1). Os indivíduos foram retratados, também, com objetos de uma adoração não aristocrática (KTU, 4.3); selos e ostracas eram, então, propriedades de uma parcela popular da sociedade, o que denotaria a popularidade da deusa em outras hierarquias sociais. No Levante, essa faceta da deusa ligada a cavalos é retratada unicamente no período de Ptolomeu; a deusa esculpida numa estatueta de bronze estaria sendo levada por uma carruagem (CORNELIUS, 1994; 2008).

I.X. Qedeshet

Qdš é uma inscrição associada a um título mais do que um nome de uma deusa, isso porque em ugarítico, fenício e hebraico significa 'sagrado' ou 'santo', relacionável com a expressão hebraica qdš qadeš, pessoa sagrada, ou mesmo prostituta do templo, e muitas vezes aparece associado em estelas egípcias a Reshep ršp (FULCO, 1976, p. 16).

Segundo Budin (2015) as epigrafias apresentadas juntamente com as figuras femininas são Reino do Meio Egito e, como o ícone Qudšu posterior, costuma ter cobras nas mãos como podemos ver na figura abaixo (Fig. 27):

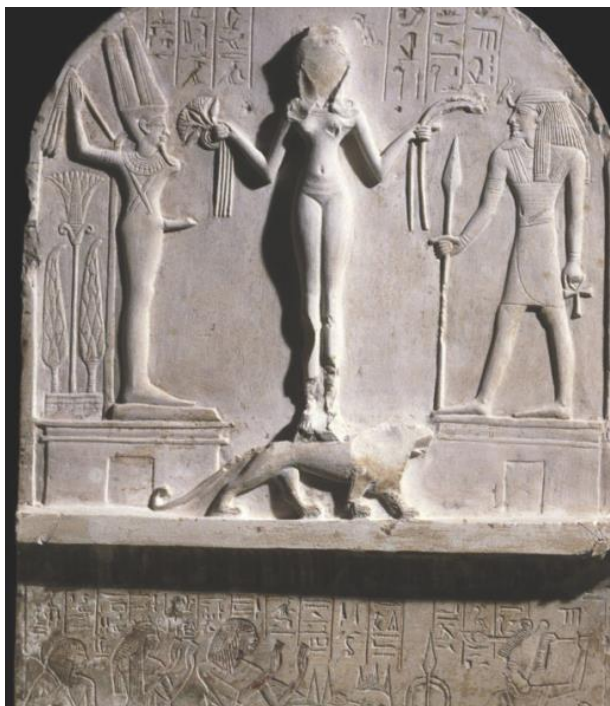


Figura 27. *Qedesht AN35762001 - imagem disponível pelo Museu Britânico. Cornelius (1994)*

A iconografia da Deusa Nua de estilo sírio só começou a aparecer no Egito durante a 19ª Dinastia (século XII a.C.), sob influência hitita e levantina. No final da Idade do Bronze e com a conquista e colonização de Canã pelo Egito, o Egito adotou a iconografia da Deusa Nua na forma de uma nova deusa chamada Qedesht na epigrafia egípcia.

A imagem da deusa nua, no Egito, inscrita ao lado da palavra Qedesh/ Qudshu – “senhora do céu”, “grande em magia”, “dona das estrelas” – traz também dúvidas para alguns autores quanto à sua origem. A inscrição Qdš se apresenta com iconografia das divindades geralmente nuas, associadas à fertilidade. As inscrições Qedesh Qdš acompanham Astarte ʾšrt se apresentando nua, mas, quando aparece vestida, as discussões trazem considerações para Anat 'nt-' que frequentemente usa um longo manto transparente. Então, poderia estar ao lado do nome de uma variedade de divindades como um título, principalmente, as que já aparecem atreladas em suas inscrições: Qedesht Anat e Qedesht Astarte (BUDIN, 2004, p.100).

Já para Cornelius (2004), os textos egípcios demonstram "Qedesht" como uma entidade independente e não uma titularidade, é mencionada com outras divindades no templo em Memphis. A sua inscrição a menciona em meio a feitiços mágicos de salvação do veneno de cobras. Foi encontrada uma tigela publicada por Redford, cujo

nome está entre Ptah, Reshep, Anat e Astarte. Ela carrega o título com transliteração de “grande de magia” que era usado para deusas identificadas com a coroa real. Nas estelas seu nome é escrito com o determinante da divindade feminina e ela carregava os títulos de deusas egípcias. Ela é retratada ao lado de divindades como Min, Anat e Reshep.

Ainda segundo Cornelius (2004) a canaanita Qedeshet manteria o nome como um título, seria então, uma deusa de origem semita genérica que havia sido difundida anteriormente no Egito e, posteriormente, em sua casa original, Canã. Em Canã, Qedeshet estaria direcionada ao uso como título para as deusas, assim como o título de “Rainha dos Céus” caberia à Astarte, Anat e outras divindades canaanitas.

Abaixo no mapa de dispersão da deusa, podemos ver a influência de Qedeshet nas terras egípcias e levantinas (Fig. 28):



Figura 28. Mapa de dispersão de inscrições Qedesh atestadas no Egito e Monte Sirai. Keiko Tazawa (TAZAWA, 2014, p. 106)

CAPÍTULO IV: ESPAÇOS SAGRADOS DE ASTARTE

I. Lugares Sagrados

A maneira como foram designados como sagrados, e receberam significados, e um novo significado a cada reocupação, principalmente, por meio da arquitetura, caracterizam a complexidade cultural movimentada por atividades e pessoas.

Lugares sagrados são dimensões além de um espaço e do tempo e se apresentam como um desafio, não são entidades estáticas; revelam uma dinâmica histórica própria, o que os caracteriza além de conceitos geográficos; são lugares onde o tempo está, por assim dizer, suspenso e são pontos onde tempos sacralizados e lugares sacralizados se encontram.

O espaço-território pode ser apropriado e transformado pelo homem, resultando num espaço construído, de materialidade edificada com forma, função e significado. A dimensão espacial que se oferece marca a passagem do tempo, na compreensão de buscar o resgate à memória, transformando o espaço, o que Zedeño nomearia de lugar e não espaço. Na visão da autora, nesse processo, o lugar não seria reduzido a um espaço físico, tornar-se-ia então um lugar significativo que corresponderia a cinco pontos convergentes: espacial, temporal, político, cognitivo e relacional (ZEDEÑO, 2008, p. 7).

No ponto de vista do geógrafo Yi-Fu Tuan (1977), o conceito de lugar refere-se a locais específicos, incorporam-se em mundos maiores de ações e de significados humanos. Os lugares surgem e emergem, então, dentro de histórias específicas, o que permite a particularização do espaço ao relacioná-lo a específicas localizações, significados construídos diacronicamente pela agência de seus habitantes (HIRATA, 2013, p. 106).

Elíade (1988) considera que a seleção e a consagração dos lugares dependem, em maior medida, da capacidade que uma dada modalidade do sagrado tem de criar tipos de associação e uma rede de memórias atreladas à irrupção do sagrado naquele determinado contexto. Ou seja, dentro das práticas de consagração dos espaços, a valorização e a desvalorização de locais sagrados organizam uma hierarquização dos lugares e dos territórios. Isso contribui para o fortalecimento e/ou enfraquecimento do referencial de territórios ocupados na composição dos espaços.

O poder religioso é um sistema de poder alternativo, que varia das outras formas de poder dadas no complexo político e econômico convencionais. Embora, no seu

campo de jurisdição ou de dominação territorial, empregue táticas similares para exercer a dominação monopólica. Isso se dá, por exemplo, na articulação territorial dos santuários com os meios adequados para fortalecer essa pretensão de monopólio. Assim, o poder simbólico da religião também se assemelha a outras modalidades de poder, especialmente, à do poder político (BALANDIER, 1969, p. 101).

O debate acerca de santuários e templos é amplo quanto às parametrizações e considerações, porém o conceito de “templo” e “santuário” comentados aqui serão tratados pela seguinte ótica, um templo é um edifício elaborado e formal para os cultos, representa um investimento considerável destinado a transmitir o poder e a autoridade tanto da divindade quanto da instituição patrocinadora (rei ou cidade), podendo acolher outras atividades públicas.

O santuário implica numa estrutura simples, a consagração de um lugar para acomodar o culto “ao ar livre”, um *temenos* ou espaço demarcado com ou sem salas construídas. O santuário criava a ordem e delimitava o ambiente do caos profano: "Para viver no Mundo é preciso fundá-lo, e nenhum mundo pode nascer no 'caos' da homogeneidade e relatividade do espaço profano" (ELÍADE, 1988).

Lembrado que o santuário já existia muito antes da construção do templo, foi erguido quando o recinto sagrado já estava consolidado em forma do limite na própria paisagem, por que esse fisicamente se estende à paisagem, já o templo é uma estrutura física delimitada pela própria estrutura de seu edifício, criada artificialmente. (HARRIS DIEZ, 2011).

II. Lugares Sagrados de Astarte

II.I. Santuários Públicos

Os locais públicos de cultos na cultura oriental carregam, de pano de fundo, uma função aglutinadora de pessoas, de fluxo abrangente de pessoas e uma função política, mesmo que pequena, tendo em vista que a parte religiosa era um poder importante na esfera social, independente da atividade ocorrida. Lipinski (1995) afirma que os santuários fenícios guardavam funções sociais muito importantes, um ativo de armazéns, centro de negócios, cartórios e prostíbulos. Não existiam somente em função da conexão com o sagrado, mas também poderiam assegurar tratados comerciais, que em alguns momentos também eram fortalecidos por laços familiares que garantiriam a

segurança do comércio (ELEFThERIA PAPPa, 2010).

Desde meados do século VIII a.C., os principais santuários mediterrâneos de Melqart em Gadir, Astarte em Kition e Hera (no caso, divindade grega) em Samos foram comprovados como lugares cosmopolitas de encontro, intercâmbio e contato intercultural (AUBET, 2016, p. 152). Esses locais incluíam, na maioria das vezes, pelo menos, um templo e várias estruturas auxiliares para acomodação. Várias atividades econômicas ali ocorriam, pois funcionavam também como mercados, onde os recém-chegados e as populações locais se encontravam.

Assim, eram considerados como espaços rituais, mas também como pequenos centros econômicos e locais de encontro, La Rebanadilla e El Carambolo se enquadram nessa descrição (DELGADO HERVÁS, 2014, p. 284).

Locais de adoração e sacrifício também eram associados aos cultos de Astarte, tão diversificados que iam desde um pátio ao ar livre como em Kition-Bamboula (Chipre), a modestos santuários como de Sarepta (Mitzpe Yamim), a uma construção dentro do templo para outra divindade como em Pyrgi (Itália), Umm el-Amed (Líbano) e a elaborados complexos de templos como Kition-Kathari (Chipre), Paphos (Chipre), Tas Silg (Malta) (BLOCK, 2014).

Assim como a iconografia fenícia se estabeleceu entre a população local, a religião também ocupou um espaço com sua devida importância. Neste sentido, a localização dos santuários das divindades como marcadores na paisagem foi essencial. Gottlieb Welcker Friedrich (1978) aponta Ibiza, por exemplo, como um importante local, é um ponto de entrada para a Península Ibérica, e é onde encontramos um dos principais santuários, Puig deis Molins, onde foi encontrada uma terracota da imagem de Astarte com uma tiara de estilo egípcio, entronizada entre esfinges (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2004).

A utilização desses espaços como poder público social, como forma de inserção de uma nova concepção de ritos, de cultos e enterramentos foi obviamente modificada pela estrutura social e mental dessas sociedades locais.

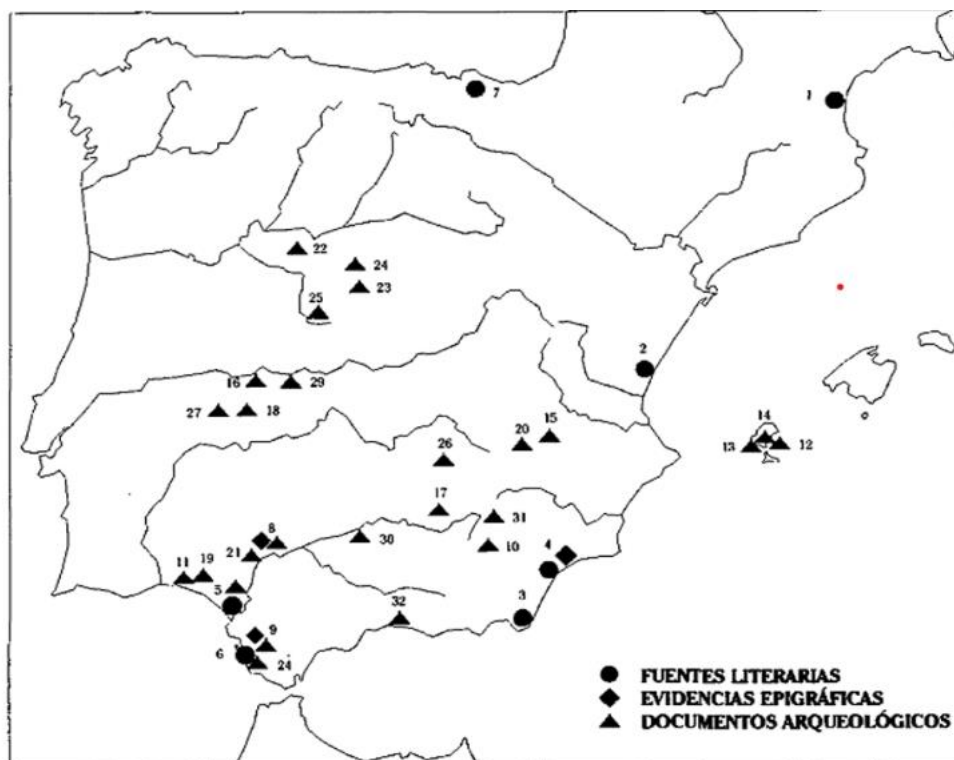
Em territórios fenícios, existiam espaços sagrados de cultos compartilhados, por vezes encontrados com representação dual do masculino e feminino juntos, por exemplo, Baal e Astarte, como encontrado na acrópole de Baalbek ao Norte de Beirute; Eshmun e Astarte ao norte de Sídon. Já no Mediterrâneo Ocidental, temos Astarte e Melqart em Cádiz (antiga Gadir); Astarte e Baal no Complexo do Carambolo, ambos na Península Ibérica e Astarte e Baal em Motia; o que configura, então, uma complexa e variada movimentação de pessoas e uma ritualística dentro desses espaços.

Em Chipre, os fenícios chegaram em meados do século IX a.C. e construíram desde então significantes templos para Astarte, como de Kition-Bamboula e Kition-Kathari; os acontecimentos em Chipre são mencionados em documentações textuais por autores gregos, e podemos encontrá-la como a Astarte-Afrodite, por exemplo (Avieno, O.M, Vv. 315-318).

Como afirmamos por diversas vezes nesta pesquisa, o Oriente Próximo teria sido um importante influenciador das culturas ibérica pretéritas, gregas e romanas; por esta razão, Gottlieb Welcker Friedrich (1978) afirma que é muito comum atestar vestígios arqueológicos nos espaços sagrados ultrapassando diversas populações diferentes ao longo do tempo; os símbolos e os rituais foram carregados e assimilados.

Em cada lugar de dispersão fenícia, a divindade foi se estabelecendo e tornando evidente a mescla cultural, passando por séculos, criando traços até a era helenística. Rambelli (2002) acredita que a origem das estatuetas de terracota encontradas na Sicília, por exemplo, é advinda dos grandes santuários dedicados a Deméter de origem grega, e teve sua chegada à península ligada aos ambientes fenícios-púnicos.

Na Península Ibérica, no período pós-contato entre fenícios e indígenas, foi possível apontar uma expressiva quantidade de lugares sagrados de Astarte, onde foram encontrados uma série de elementos ligados ao culto dela. Podemos visualizar no mapa abaixo, demonstrando a assimilação da divindade entre a população local (Fig. 29):



Mapa de dispersão culto a Astarté: 1. Porto Vendres; 2. Sagunto; 3. Cabo de Gata; 4. Villaricos; 5. La Algaida; 6. Punta Del Nao; 7. Cabo Higuera; 8. El Carambolo; 9. Cádiz; 10. Galera; 11. Cabezo de San Pedro; 12. Lla plana; 13. Puig Molins; 14. Ibiza; 15. Pozo Moro; 16. Medellín; 17. Castulo; 18. Villagarcia de La Torre; 19. La Joya; 20. La Quejola; 21. Sevilla; 22. El Berrueco; 23. Hoyo Calzadizo; 24. Punta de La Vaca; 25. El barco de Ávila; 26. Despeñaperros; 27. Valdegamas; 28. Las Cogotas; 29. Torrejón de Abajo; 30. Alhonor; 31. Santiago de La Espada; 32. Vélez-Málaga. (G. Monteagudo e M. Pilar Pedraz, 1996)

Figura 29. Mapa de dispersão entre fontes literárias, epigrafia e documentos arqueológicos, LÓPEZ MONTEAGUDO e SAN NICOLÁS, M.P. (1996, p. 460).

Os locais comumente dispõem de um enxoval religioso utilizado nos cultos, esses locais dispostos no mapa acima apresentaram algum tipo de registro arqueológico, foram mencionados em fontes literárias e epigráficas. Segundo Quattrochi Pisano (1974, p. 109) os locais distribuem-se desde a Andaluzia até as províncias de Ávila e Salamanca, passando pela Extremadura, acentuando a sua presença na Baetica. J. M. Blázquez (1983, 1994) afirma que todos os santuários e lugares sagrados mencionados nas fontes e localizados nas costas hispânicas são associados a locais de culto para navegadores fenícios, o que indicaria o caráter marinho da deusa Astarte e seu culto em dispersão do mar para o interior, como veremos mais adiante. Tal como em Cádiz, no limite norte, na ilha de Erythéia, está localizado o santuário de Astarte, identificado pelas ofertas votivas locais, encontradas no meio ambiente construído, sob a invocação de Vênus Marina.

II.I.I. Orientação Cós mica

A origem celeste dos símbolos para os fenícios está inserida no contexto teológico das sociedades que participaram desse pensamento sobre o cosmos. A sociedade fenícia havia concebido um firmamento repleto de símbolos e entidades sagradas, considerando até mesmo a água da chuva como divina, justamente por sua origem celeste (ESCACENA, 2018). Na opinião de Escacena (2018, p.72) a utilização de astros buscava aumentar o conhecimento sobre o comportamento das divindades, seja, no caso fenício, a deusa Astarte (planeta Vênus) ou o deus Baal (o Sol). Então, da mesma forma, fornece hipóteses testáveis sobre o simbolismo contido nas orientações de edifícios de culto e túmulos, como veremos a seguir.

Nesse ensejo, é percebido que os santuários orientais e pré-helênicos possuem algumas características em comum, com destaque para um padrão: a incidência do sol e da lua e a configuração de Vênus em alinhamento com determinadas entradas (ESTEBAN E IBORRA, 2016) e também a relação com a água, alguns inclusive com recintos de espelhos d'água (NIGRO, 2019).

A pesquisa de Escacena e Esteban (2013 a, b) e Esteban e Iborra (2016) traz uma perspectiva interessante da associação de Astarte e seus templos e a incidência de Vênus. Os santuários estudados são: de Baalat Gebal (Biblos, Líbano), Templo Oriental (Umm-el-Ammed, Líbano), Templo de Astarte (Kition, Chipre), Tas-Silg (Marsaxlokk, Malta), Templo B (Pyrgi, Itália), santuário Mastio (Monte Sirai, Sardenha, Itália) e sala A-40 em El Carambolo (Camas, Espanha). A análise destes sete edifícios entre templos e santuários, tanto no Mediterrâneo oriental quanto ocidental, apresenta a orientação que podemos ver na figura abaixo (Fig. 30):

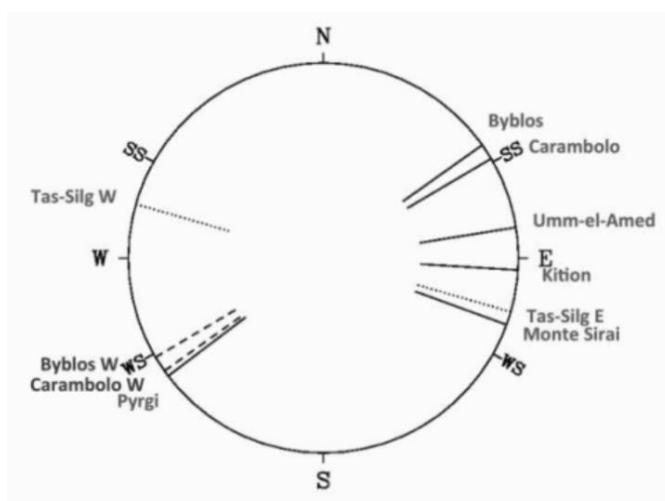


Figura 30. Diagrama demonstrando templos e as orientações lunares e solares. Imag Esteban e Iborra (2016, p. 164).

A figura nos indica a posição das entradas apontadas a leste e oeste recebendo a incidência solar e lunar em dias de solstícios, em alguns casos, direcionadas também para Vênus. No diagrama podemos ver o santuário de Tas-Silg com duas entradas em direções opostas, ambas as orientações são representadas por linhas pontilhadas. A oeste, orientações dos templos de Biblos e Carambolo são indicados por linhas tracejadas. SS e WS significam verão e solstícios de inverno, respectivamente.

O estudo sugere que esses templos de influência fenícia podiam compartilhar um padrão semelhante de orientações oeste relacionadas com a configuração de Vênus em seu extremo, e posição sul (ou o nascer da lua na grande face norte). Isso é consistente com a conhecida relação de Astarte com o planeta Vênus e abre novas possibilidades para o estudo da religião e do ritual fenício e sua transmissão através do Mediterrâneo no primeiro milênio a.C.

Segundo Esteban e Iborra (2016), a maioria dos templos segue um padrão de orientação para o nascer do sol ou a lua, mas três deles, Biblos, Pyrgi e Carambolo, mostram orientações a oeste na faixa de azimute entre 232° e 239°; além dessa orientação a oeste, ocorre a incidência de Vênus em sua extrema posição sul. Os templos de Biblos e Pyrgi estão em locais onde a visão do horizonte ocidental está favorecida.

Esteban e Escacena Carrasco (2013a, b), realizaram estudos cuja perspectiva da arqueoastronomia, na Península Ibérica, demonstrou a influência fenícia nos edifícios religiosos do século IX ao século V a.C. Como podemos notar na tabela abaixo os edifícios sagrados foram orientados para o mesmo azimute de leste 55° e oeste 235°. As orientações a leste de 55° não mostram um alvo astronômico claro, entretanto as orientações a oeste em 235° apresentam um ajuste bastante preciso em relação ao azimute na incidência de Vênus no extremo sul (Fig. 31).

Site	Entrance	Latitude (°)	Temple	Dedication	Chronology	Azimuth (°)	Height (°)	Declination (°)
Byblos (East)	E	34.12 N	Baalat Gebal	Astarte	XXIX BCE	59.4	5.9	+28.4 ± 2.0
Byblos (West)						239.4	-0.2	-25.5 ± 2.0
Umm-el-Amed	E	33.10 N	East Temple	Astarte?	VI-IV BCE	81	5.1	+7.2 ± 2.0
Kition	E	34.92 N	Astarte	Astarte	IX BCE	93.6	0.0	-3.3 ± 2.0
Tas-Silg (East)	E & W	35.85 N	Astarte	Astarte	VIII BCE	106	-0.2	-13.2 ± 2.0
Tas-Silg (West)						286	0.4	+12.6 ± 2.0
Pyrgi	W	42.02 N	Temple B	Uni-Astarte	V BCE	232.7	0.0	-27.2 ± 2.0
Monte Sirai	E	39.18 N	Mastio shrine	Astarte	IV BCE	110	0.7	-15.2 ± 2.0
Carambolo (East)	E	37.43 N	A-40	Baal/Astarte	VIII BCE	54.6	2.0	+28.5 ± 2.2
Carambolo (West)						234.6	0.0	-27.8 ± 1.5

Figura 31. Diagrama demonstrando templos e as orientações lunares e solares. Imagem Esteban e Iborra (2016, p.165).

A grande maioria dos edifícios foram sobrepostos de uma fase para outra, entretanto, durante as escavações, foi possível reconhecer que, em pelo menos uma das estruturas, entre as fases, manteve-se a disposição dos azimutes oeste próximo a 235° com a incidência de Vênus ao Sul.

Um destes santuários é o de El Carambolo, um dos mais conhecidos sítios e santuários pertencentes à Idade do Ferro no baixo rio Guadalquivir, cuja estatueta votiva é um dos exemplares dessa pesquisa, que será abordado de forma aprofundada no capítulo V.

O conjunto arquitetônico descoberto como recinto de culto fenício recebeu novas abordagens teóricas e metodológicas em cujos trabalhos de especialistas se enraizaram ao longo dos últimos 30 anos. Em paralelo, recentes escavações na parte superior da cabeceira do rio, realizadas entre 2001 e 2005, no setor conhecido há 50 anos como “fundo de cabana” ou “Carambolo Alto”, também receberam novas abordagens e pontos de vista (CARRIAZO, 1973; BELÉN, 2000, FERNANDEZ FLORES E RODRIGUEZ AZOUGUE, 2007).

As recentes pesquisas trariam então, resumidamente, a ideia desse pequeno santuário cuja construção seria fenícia e teria sido em homenagem a Astarte enquanto fundavam o povoado em Sevilla, tudo isso já na segunda metade do século IX a.C. (ESCACENA, 2005). Até onde sabemos, hoje pelas pesquisas ao longo de 50 anos, esse teria sido o maior templo da fase arcaica da colonização fenícia construído na área tartéssica.

A temporalidade do sítio arqueológico foi organizada em cinco fases: Carambolo I, II, III, IV e V. A fase arcaica IV, datada do século IX a.C., seria então, da construção inicial com dois santuários pequenos com acesso por um pátio frontal. O espaço era uma estrutura retangular simples com eixo Leste-Oeste e apenas três espaços internos: um pátio e duas salas cobertas na parte inferior.

Esses dois cômodos traseiros do edifício davam acesso independente para o pátio; a estrutura mais ao Sul tinha um altar circular em seu centro. A figura abaixo demonstra a imagem do primeiro santuário, e nas entradas seu alinhamento dos solstícios de julho e dezembro (Fig. 32):

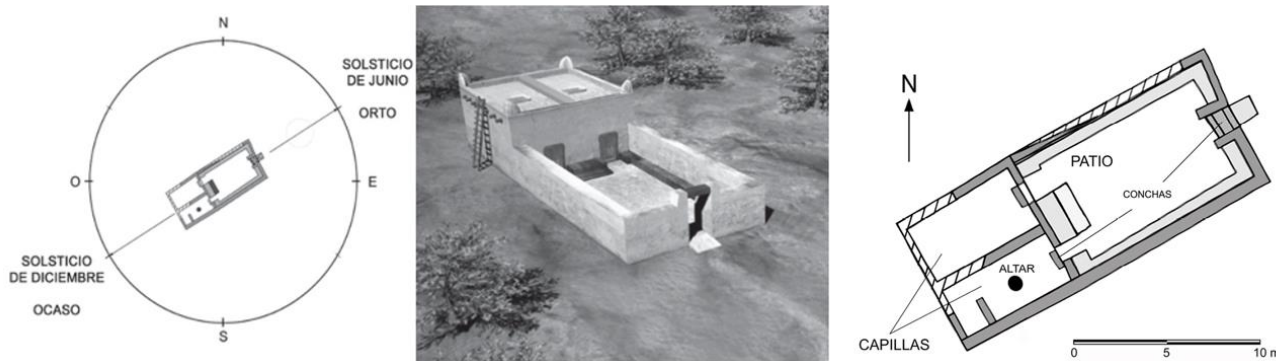


Figura 32. 1) - Diagrama demonstrando as orientações do solstício de verão e inverno (junho e dezembro), imagem Escacena Carrasco (2010, p. 109). 2) - Modelo em 3D do primeiro templo do Carambolo, na Fase V Arcaica, imagem Escacena (2018 p.85). 3) - Modelo visto de cima de cima do primeiro templo com a indicação do piso de conchas, já nessa fase.

A permanência cultural foi destacada de forma muito importante neste santuário assim como alguns outros santuários fenícios no Mediterrâneo pela existência da orientação solar Leste-Oeste. Esse horizonte marca uma data importante no calendário, porque ambos os elementos têm um eixo que vai do nascer do sol do solstício de verão até o final do inverno.

Nessa fase IV, a entrada do espaço era pela fachada leste. Havia uma pequena porta que logo se encontrava com uma rampa levemente inclinada para subir até a delimitação do piso que se estendia pelo lado de fora e dois degraus para descer pelo lado de dentro. Tanto o piso do chão quanto os dois degraus internos e a soleira foram pavimentados com conchas do gênero *Glycymeris*, o mesmo tratamento foi dado aos dois degraus de acesso à capela sul (ESTEBAN E IBORRA, 2016), o que mais uma vez traz a ligação de elementos marinhos com a divindade Astarte.

Mais tarde, no século VIII a.C. foram realizadas as grandes reformas que produziram o maior desenvolvimento do santuário (Carambolo IV-I). Um grande pórtico de entrada para as capelas de Baal e Astarte, com uma superfície de cerca de 150m², foi pavimentado inteiramente com conchas (fig. 33 e fig. 34). Estes pisos foram refeitos em várias ocasiões, à medida que a altura dos pisos do complexo aumentava devido à acumulação estratigráfica (Fernández Flores e Rodríguez Azogue 2007, p. 99-131).

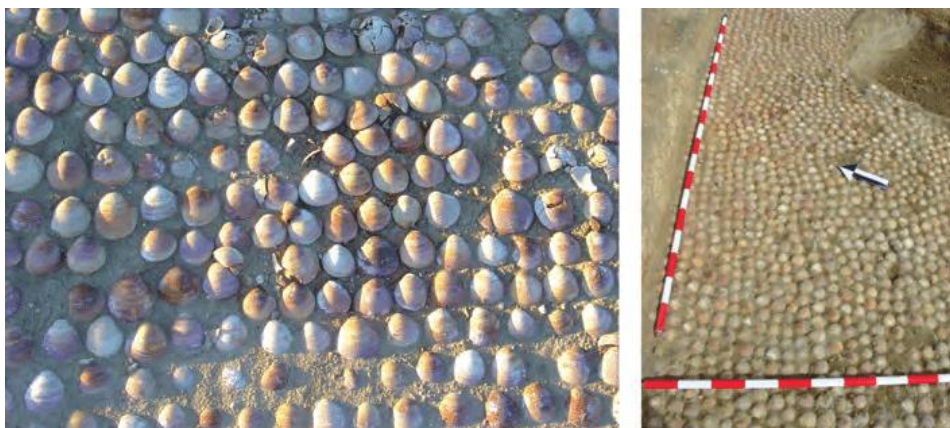


Figura 33. Área pavimentada de conchas Santuário Astarte, Carambolo, fase (IV-I). Imag. Escacena Carrasco e Vázquez Boza, (2009, p. 60).

Escavações recentes no Carambolo revelaram grandes extensões de pavimentação de conchas, conforme figura abaixo (fig. 34):

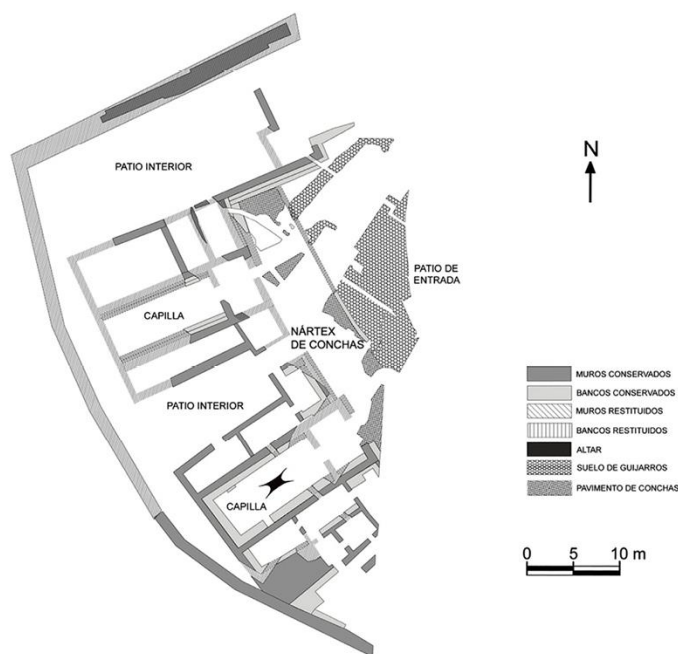


Figura 34. Santuário de Astarte no momento de máximo desenvolvimento arquitetônico. Um grande tapete de conchas antes das capelas. Escacena Carrasco e Vázquez Boza, (2009, p. 60).

Nas fases posteriores, o edifício original foi convertido num espaço central e transformado num grande complexo com direções astronômicas, o que marcaria seu caráter sagrado (ESTEBAN e ESCACENA, 2013a, b). Segundo Blázquez (1983), quanto à evolução topográfica e urbana do povoamento, só foi possível perceber a alteração de níveis entre os períodos da construção dos templos durante a escavação. Foi demonstrado que os quatro santuários superiores não possuíam a mesma orientação canônica do Santuário I e o altar do edifício III.

Em complementação à arquitetura, outras pesquisas paralelas foram realizadas demonstrando períodos similares, reafirmando a ideia da existência de dois templos em períodos diferentes, com mudanças culturais entre uma tradição e outra no espaço sagrado, tal qual o estudo topográfico demonstrou níveis de altares distintos, como veremos a seguir; o estudo morfológico e arqueometalúrgico das joias encontradas no Carambolo, evidenciou a influência cultural oriental, além da descoberta de três períodos, o que destaca um período mais recuado do que se pensava (ROMERO, 2010).

II.I.II. Altares

A outra característica comum a alguns sítios arqueológicos no Mediterrâneo, de tradição oriental, são os altares em formato da representação de pele de bovídeos esticadas, o que, claro, estaria presente nos templos dedicados a Astarte.

No caso do Carambolo e de Caura, foram evidenciados templos contendo uma área destinada a Baal e outra área a Astarte, também há vestígios do mesmo altar tauro dérmico em El Oral e Cancho Roano, e o altar como funcionamento para cultos de ambas divindades; os altares assim como os templos seguem uma orientação relacionável com o sol, lua e Vênus, entretanto não será mais aprofundado o tema, em vista da necessidade de mais detalhes serem aprofundados aqui, o que sairia do escopo da pesquisa (Fig. 35).

A pele de boi como um símbolo religioso é transmitida culturalmente desde os mitos ancestrais mesopotâmicos, como o conto de Gilgamesh, considerado o touro de Uruk, divindade alusiva à sua onipresença, e no universo fenício, Baal também tem sua ligação com o bovídeo, assimilado como um touro dos céus (ESCACENA, 2018, p. 73).



Figura 35. 1) Altar em forma de pele esticada no templo de Caura (região Coria del Río, Sevilla) fase III, imagem Escacena (2018, p. 85). 2) - Lingote de liga metálica dourada do tesouro do Carambolo, imagem Escacena Carrasco (2010, p. 123). 3) - Altar em forma de pele esticada, Carambolo IV. Escacena e Carredano (2011, p. 114).

No caso do Complexo do Carambolo, a descoberta de dois altares, um em formato tauro dérmico da fase IV e outro circular da fase V, como podemos ver na imagem à direita acima, forneceram uma importante chave cronológica para sua interpretação simbólica, juntamente com a cronologia das joias, ambas afirmando a ideia da existência de mais de um templo construído em diversas faixas cronológicas.

Desde a sua construção, o altar não era paralelo à parede do templo ou ao eixo longitudinal da capela, essa posição no complexo é a mesma desde o primeiro santuário; em seu estágio da fase arcaica (fase A), uma estrutura de formato retangular foi feita primeiramente com terra marrom, a qual foi circundada por um gesso de argila amarelada (ESCACENA e ESTEBAN, 2013). Em um dos lados menores, orientado para o leste, foi acrescentado um pequeno poço do mesmo barro com palha, delimitado por uma corda. A capela e a área que a comportava foram coloridas de vermelho, à exceção do tablado superior do altar, o qual demonstrou o contraste de cores entre o retângulo central e a área periférica.

Segundo Celestino (1994) esse tipo de altar foi existiu sustentado por algum tempo por uma imitação relativamente fiel de lingotes de cobre cipriotas datados do IIº milênio a.C., isso, apesar dos dados atualmente, organizados tipologicamente, indicarem que tais objetos metálicos nunca coincidiram, nem cronologicamente, nem geograficamente, com os altares de terra da Península Ibérica. Os lingotes de bronze cipriotas foram datados para o IIº milênio a.C. (CELESTINO, 1994), o que daria margem à mobilidade da cultura material na estilística, morfologia e utilização do lingote, entretanto, os locais de fabricação para os lingotes do Carambolo e dos encontrados em Chipre foram descartados como coincidentes também pela composição química da fonte dos metais.

III. Culto à água, as piscinas sagradas e mananciais

A água, um dos elementos mais relacionados a Astarte, é definida sob dois aspectos fundamentais na cosmogonia oriental: a fonte de vida e regeneração, interpretando-a como um líquido, a chuva, que fertiliza a terra e que dela nasce, e um meio de purificação. Para Chevalier e Cheerbrant (1973) e Muñoz (2008), a água para os fenícios está ligada ao conceito da vida, da fertilidade e da ressurreição. Na opinião de López-Pardo (1985) e Blázquez e García Gelabert (1997), a água representa um papel religioso importante, era um meio terapêutico e mágico, onde aconteciam muitas libações e também ao mesmo tempo mantinha de alguma forma a presença viva e a conexão com a divindade.

Como vimos no Capítulo III, as áreas com água, denominadas de "piscina de Astarte", *cothon* em grego, é uma espécie de tanque retangular ou espelho d'água construído no meio do templo para coletar água doce. Mantinham a função ritual de cultos que envolviam água (NIGRO, 2020).

Esse aspecto relacionado à água implica, também, considerar que o depósito intencional de objetos sagrados deve estar relacionado a um culto à água vinculado ao próprio culto de Astarte. Isso é visto não apenas na Gadir fenícia e púnica, mas também em vários lugares do Mediterrâneo oriental e central onde o culto a ela está presente.

Alguns santuários construídos ao lado de mananciais e águas termais foram identificados na Península Ibérica por Blazquez (1983, p. 114): Cástulo, Castellar de Santisteban, Collado de los Jardines, ambos em Jaén, Nuestra Señora de la Luz em Múrcia, Torreparedones em Córdoba e Cerro de los Santos em Albacete. O Santuário de Cástulo é de especial atenção pois sua cultura material faz parte dos objetos analisados nesta pesquisa. Foi construído ao lado do rio Guadalimar e também ao lado de um manancial salutar, um canal desde o santuário era interligado a ele, o que mais uma vez demonstra a importância para o ritual aquático no santuário (BLÁZQUEZ E GÁRCIA GELABERT, 1997, p. 111)

Foram encontradas diversos templos e santuários da deusa com presença da retangular piscina de Astarte: Amrit em Arwad, Afka em Biblos, Kithion no Oriente e Motia, no Ocidente como podemos ver na figura abaixo (fig. 36).



Figura 36. Área sagrada da piscina de Astarte em Motia, Imagem disponível <https://archaeologynewsnetwork.blogspot.com/2021/10/terracotta-effigy-of-goddess-astarte.html>

Em Sídon, Astarte tinha uma relação clara com o ritual de água. Era cultuada em uma piscina sagrada, relacionando este ritual com os atributos de fertilidade e fecundação da deusa, qualidades que foram associados a um ritual em que a água era o elemento fundamental, como vimos no capítulo III ao tratarmos do mito de Eshmun. A construção do templo tinha relação com a água, era abastecida pela nascente Ydll, mencionada nas inscrições de Eshmunazor (KTU 1.16. VI 54-57).

No templo de Afka, foi construído próximo a Biblos, no topo da montanha, na nascente do rio Adônis, e apresentava uma piscina sagrada. Lá, a deusa também era venerada. A documentação textual encontrada relacionava algumas tubulações hidráulicas a uma piscina, e segundo Bonnet (1996), Gómez Bellard e Vidal González (2000) e Muñoz (2008) a construção poderia sugerir que rituais mágicos ou sagrados com a água, o elemento sagrado e cultural, teriam possivelmente ocorrido dentre as várias atividades que ocorriam em seu interior, o que segundo os autores é verificado pelo depósito intencional das oferendas pelos fiéis.

O santuário Kition-Bamboula permitiu documentar um importante conjunto de cerâmicas no interior dos poços e coletores que estão relacionados com a celebração de simpósios, em clara associação com o culto da deusa Astarte e Melqart. As antigas instalações hidráulicas descobertas foram entendidas na perspectiva da água como elemento de caráter mágico e ritual (MUÑOZ, 2008, p. 35).

III.I. Ilhas, Grutas e Cavernas sagradas

Se as piscinas sagradas são locais que armazenam a água para culto, as ilhas, grutas e cavernas estão completamente rodeadas pela água, numa simbiose na paisagem, o local sagrado sobressai da construção humana e toma a proporção líquida da própria paisagem se configurando num todo como sagrado. Os pequenos santuários construídos dentro das cavernas e grutas são conectados aos tapetes de água marinha que se apresentam na frente das portas naturais que possuem. As ilhas com santuários construídos na ordem de solstícios e alinhamentos, também, sempre possuem uma proximidade da faixa de areia e do mar, como podemos ver na figura (fig. 36) o círculo do *temenos* ocupa toda a ilha de Mozzia, antiga Motia.

Como vimos no capítulo anterior, grande parte das fontes textuais gregas sobre Astarte na Península Ibérica relatam os locais de conexão dos marinheiros com a divindade e suas oferendas. Existem muitas referências desses marcos naturais

consagrados em cavernas, ilhas e montículos referenciados nas fontes: *Insula Veneris Marinae* (Avieno, O.M, Vv. 315-318), seguido por outros exemplos próximos da costa do sul peninsular, como *Insula Sacrata Noctiluca* (Avieno, OM, Vv. 425-431), *Insula Luna* (Avieno, OM, Vv. 366-368), *Iugum Sacrum Dea Inferna* (Avieno, OM, Vv. 243-244) ou *Promunturium Iunonis* (Plin. HM 3,7).

Timeu e Sileno se referiam à ilha de Gadir como ilha de Afrodite equivalente a uma Vênus Marina-Astarte e a população local a chamava de ilha de Juno ou *Insula Iunonis* (Plin., NH, IV, 22, 120). Seu nome deriva da existência de um templo com uma caverna (RAMÍREZ, 1982, p. 113; MARÍN CEBALLOS, 2010, p. 235, PÉREZ LÓPEZ, 1989).

Na descrição feita por Avieno, na obra *Ora Marítima*, a indicação textual das “Cuevas de Gadir”, com oráculo: “... há uma ilha consagrada a Vênus Marina, e nela um templo com uma caverna e um oráculo” (Or. Mar. 315- 318), alguns autores também a nomeiam Torre Tavira, onde havia uma Caverna Sagrada (BONNET, 1988, p. 208; FIERRO, 1995, p. 96). É devido aos autores clássicos que as cavernas puderam ser localizadas.

A caverna da Punta do Nao, talvez uma das mais exploradas com uma grande gama de artefatos arqueológicos encontrados por meio escavações subaquáticas que, desde 1968 (ano em que um *thymaterium* da Punta de Nao foi descoberto), tem tomado lugar de destaque, parecem mostrar a possibilidade de que nessa caverna um santuário ali se encontrasse, e há evidências do culto de Astarte (BLANCO, 1970, p. 57; CORZO, 1983, p. 11-12; CORZO, 1991: 81; ESCACENA, 1985, p. 44-46; AUBET, 1987, p. 236; OLMOS, 1991: 106; RUIZ MATA, 1999, p. 302; BELÉN, 2000, p. 63; LOMAS, 2011, p. 95).

Os materiais encontrados no esporão de Punta do Nao parecem estar relacionados a um depósito votivo dedicado a Astarte (CORZO SÁNCHEZ, 1983, p. 17). Isso indicaria a natureza dos itens bem como sua deposição intencional no local, algo que é apontado anteriormente por outros pesquisadores, como podemos ver pela indicação do parágrafo anterior.

Abaixo (fig.37) podemos ver as rosetas associadas à iconografia oriental de Astarte encontradas em naufrágios ao redor de santuários próximos ao mar ou algum espaço de interação aquática, Punta do Nao (Cádiz, Espanha), Biblos (Líbano) e Mazarrón (Múrcia, Espanha), o disco com figura de roseta (lado esquerdo da figura 37) foi encontrado junto a uma representação pequena feminina dentro de uma vasilha, na década de 1960.

Ao lado direito vemos o fundo de um copo de metal com uma figura contendo uma cena associada à divindade feminina portando uma lança em movimento de caça aos antílopes e leões, por estar ao redor de Biblos é associada a Astarte, lembrando, como

vimos no capítulo anterior, em iconografias de Astarte e Anat, ambas possuem características de caçadoras.



Figura 37. Figura de motivos vegetais: Lado esquerdo um dos discos encontrados em Ponta del Nao (BLANCO, 1970), lado direito uma taça encontrada próximo de Biblos (GUBEL, CAUET, 1987). Abaixo pedaços de ornamento decorativo em metal, a esquerda peça encontrada no fundo do mar na expedição Mazarrón Fenício, a direita imagem da peça inteira de item de colecionador, imagens cedidas por CEPOAT (2017).

Segundo Raquel Muñoz (2008) e com base na classificação estabelecida por Ruiz de Árbulo (2000) em relação aos santuários fenício-púnicos, a gruta-santuário de Astarte foi classificada como um santuário oracular de caráter autóctone, ou seja, sua originalidade era única, ibérica, e foi interpretado como uma área sagrada localizada estrategicamente com a passagem e ponto extra urbano, um ponto de referência inquestionável na navegação como podemos ver na figura abaixo (Fig. 38):

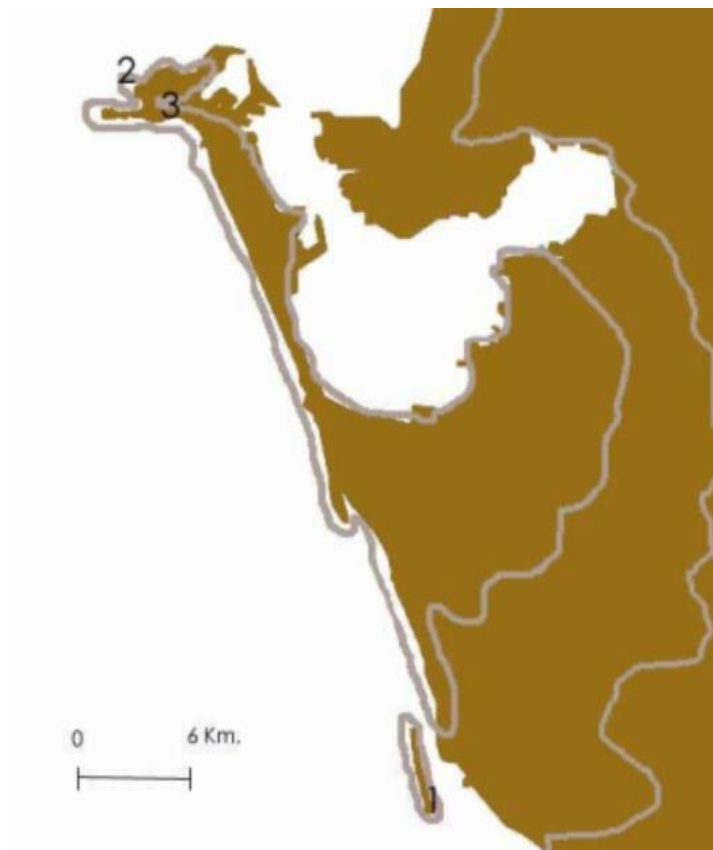


Figura 38. Mapa com a localização do santuário dedicado a Astarte (2), templo de Melqart (1) e o possível templo dedicado a Baal Hammon (3), Baía de Cádiz, Muñoz (2008, p. 24)

III.II. Espaços Domésticos

O cuidado da família e do lar familiar era uma das principais preocupações dos povos canaanitas, fenícios e púnicos (MEYERS, 2005b). Eles consideravam que as doenças, as más colheitas e outros males que afetavam as pessoas da casa e suas propriedades eram causados por agentes demoníacos e espíritos malignos. Por isso, práticas rituais e objetos mágicos destinados a proteger casas e pessoas permeavam a vida doméstica (BANDERA ROMERO, 2015).

A prática dos rituais domésticos ou privados ocupa um lugar central na vida das comunidades do Levante na Idade do Ferro. As casas dessas comunidades acolhiam práticas e rituais religiosos que eram relacionados principalmente às transições da vida: nascimento, casamento e morte. Casas de todas as classes sociais teriam práticas rituais as quais envolveriam preces aos deuses por dádiva: à saúde, à prosperidade pessoal e familiar, a nascimentos seguros, a crianças saudáveis e a rebanhos fortes; e por remédios para curar ou atingir potência sexual, bem como por bom tempo e chuva adequada para ajudar a obter colheitas abundantes (DELGADO-HÉRVAS, 2016).

As evidências demonstradas por informações textuais e arqueológicas

sugerem que muitas dessas ações rituais foram realizadas por mulheres. Essas mulheres eram depositárias dos conhecimentos necessários à execução desses ritos e os transmitiam a outras mulheres, principalmente no seio da família (DELGADO-HÉRVAS, 2016). Dentre essas práticas de cuidado e proteção, destacam-se os cânticos e orações recitadas, por exemplo, durante o parto; a preparação de remédios medicinais, misturas ou alimentos especiais, que eram oferecidos aos enfermos e oferendas a divindades para garantir colheitas, garantir vida sexual ou gravidez.

Na execução dessas práticas, eram utilizados principalmente objetos de uso cotidiano, porém, algumas vezes, eram necessários objetos especiais aos quais eram atribuídos poderes mágicos devido ao material com que foram feitos, pela história do objeto ou pelas imagens que representavam ou atributos que carregavam. Dentre os objetos mágicos usados para o cuidado dos familiares, destacam-se pequenas joias como pulseiras, pingentes e brincos que serviam para proteger as pessoas de doenças e espíritos malignos. Nas iconografias e nos espaços funerários esses objetos, usados como amuletos, estão preferencialmente associados a crianças e mulheres.

Os materiais mágicos também são constituídos principalmente por taças e recipientes para verter óleo em libações; claraboias e incensários para queimar óleos ou essências; vasos e estatuetas de terracota como representações antropomórficas ou femininas e de animais e modelos de pequenos templos, o *naiskós* (ACKERMAN, 2003; 2008B; MEYERS, 2009; ALBERTZ E SMITH, 2012).

Os templos portáteis ou pequenos templos domésticos são conhecidos e denominados por orientação grega de *naiskós*. Era comum encontrar diversos objetos sagrados acompanhando o pequeno templo; dentre as peças, encontramos incensários, um altar com a imagem da divindade e diversos recipientes para libações. A imagem abaixo demonstra um enxoval típico de *naiskós* relacionado às divindades femininas siropalestinas, encontrado em Fii, Khirbet Qeiyafa, ao redor de Jerusalém, para libação e defumação (fig. 39):



Figura 39. Templo portátil em Vila de Fii, Khirbet Qeiyafa, próximo de Jerusalém, Idade do Ferro IIB. Imagem Projeto didático universitário de Oxford. <https://www.worldhistory.org/image/11931/model-shrine-israel/>. Acesso 10/05/2018

III. Sacerdotisas de Astarte

As atividades sagradas do sacerdócio, nos templos, eram realizadas comumente por mulheres e homens. Em recentes pesquisas sobre as sacerdotisas fenícias, púnicas e neopúnicas de Astarte, uma gama de arqueólogos (NEILS, 2001; RAQUEL MUÑOZ, 2012; ACKERMAN, 2016) traz luz à afirmação que as mulheres parecem ter tido mais participação do que se pensava nos espaços sagrados e oportunidades disponíveis para ocupar cargos sacerdotais que mulheres de outras culturas não tiveram no mesmo período.

Raquel Muñoz (2012) afirma que a história das mulheres é abordada nas instâncias de influência pública que também permeiam outras esferas que não constituem o Estado, particularmente o ambiente religioso, onde as desigualdades e diferenças hierárquicas entre homens e mulheres também são presenciadas. As práticas rituais e o exercício do sacerdócio têm características e funções diferentes consoantes para homens ou mulheres, mesmo que ambos estejam integrados na expressão religiosa coletiva (MASVIDAL, 2006; MUÑOZ, 2012).

Então, o ponto de vista masculino sobre o *modus vivendi* da mulher desde tempos passados sempre foi um fardo de gênero e apesar da importância que algumas mulheres adquirem na religiosidade milenar, esse papel é relegado aos homens, por conta do protagonismo masculino na cultura. Dolores Mirón (2010) atenta, inclusive, sobre a esfera da divindade, onde, apesar de certas deusas exercerem grande poder e

funcionalidade, estão vinculadas ao modo de compreender masculino do feminino.

Segundo Neils (2001) e Ackerman (2016), as oportunidades podem ter sido estendidas apenas às mulheres fenícias, púnicas e neopúnicas que nasceram e/ou se casaram em famílias sacerdotais e, mesmo assim, as funções de ofício sacerdotal eram limitadas; elas, por exemplo, não podiam prestar serviço durante o rito do sacrifício de sangue, tão central para a cultura canaanita, ou seja, essas mulheres foram autorizadas a assumir somente algumas funções.

A participação das mulheres na vida religiosa da comunidade poderia ser determinada de acordo com o tipo de culto que se praticava, nesse sentido, Muñoz (2012) considera que a administração do culto caberia a uma mulher nos santuários que eram dedicados a uma divindade feminina.

Dentro da religiosidade fenícia e púnica, temos uma quantidade relevante de textos, mas devemos atentar mais uma vez para o fato da construção da narrativa ser feita pelo viés do gênero masculino, dentre eles estão Filo de Biblos, Pausânias e Flávio Josefo, Heródoto, Políbio, Diodoro, Plutarco, Apiano, Estrabão, Tito Lívio, Sílio Itálico e as histórias que constituem o Antigo Testamento.

A atividade sacerdotal era permanentemente registrada em inscrições; as menções em epígrafes fornecem dados sobre as peculiaridades dessas atividades em cada cidade, mas uma particularidade comum era sempre manter a ligação da monarquia com o divino: em Sídon, os reis detiveram o sacerdócio de Astarte; enquanto em Biblos, a monarquia às vezes é considerada "direito divino".

Durante a primeira metade do Iº milênio a.C. os reis e seus membros reais fenícios podiam ser sacerdotes, e como rei se definiria como monarca e ao mesmo tempo “sacerdote da divindade nacional” e esse título era transmitido hereditariamente (JIMÉNEZ-FLORES, 2002, p. 17). Muito embora as referências sobre os reis não mencionassem um título sacerdotal, encontramos informações nas inscrições sobre o filho entronado, um sacerdote da Senhora ‘Ozba’al (KAI 11); uma indicação clara da estreita ligação do poder político com o cargo do rei Yehawmilk de Biblos: “A Senhora de Biblos me tornou rei da cidade” *'l'Itn hrbt b`lt gbl mmlkt 'l gbl* (KAI 10, 1-2).

Flávio Josefo cita Menandro de Éfeso e Beroso sobre os testemunhos que indicam o acesso ao poder político dos sacerdotes de Tiro (Cont. Apion I, 123) e aparentemente Pigmalião preocupava-se e temia o poder de seu tio Acherbas, sacerdote de Astarte (Justino, XVIII, 4, 5-8).

Josefo também transmite a notícia do estabelecimento da festa da Egersis de

Melqart pelo monarca Hiram de Tiro, que a partir daquele momento assumiria a posição de sacerdote da divindade, transmitindo-a aos seus herdeiros (Cont. Apion I, 119). A intervenção do poder civil manifesta-se ao mesmo tempo na construção ou reforma dos templos (Elayi 1986: 254-255), documentada tanto nas fontes literárias (Flávio Josefo, Cont. Apion I, 113-118 e Ant. Jud. VIII, 146-147) como nas epígrafes (KAI 4, 7, 10, 14, 15 e 16).

Sob essa autoridade religiosa suprema, verifica-se a existência de *khn*m (sacerdote) e *rb khn*m (chefe dos sacerdotes)⁵⁸ atribuídos a divindades e santuários específicos, e a vida cultural e social de muitos deles sugere a sobrevivência da rede de funções já detectada em Ugarit. Um dos documentos mais ilustrativos é sobre a dupla função do sacerdócio com administração e política relacionada à monarquia, na inscrição do santuário de Astarte em Kition (GIS 86A e B), cujo registro de contas demonstra os salários recolhidos correspondentes ao serviço e pessoal de culto (MASSON-SZNYCER, 1972, p. 64).

Nessa inscrição é documentada um expressivo número de oficiais e servos que desenvolvem nas instalações do templo atividades, tanto de adoração, quanto de manutenção e abastecimento (carregadores, cantores, operários, sacrificadores, padeiros, barbeiros, prostitutas e pastores). Como repositório da autoridade da comunidade, é a assembleia de cidadãos que zela pela integridade das instalações religiosas e pelo estrito cumprimento das normas litúrgicas.

Em casos mais específicos, a assembleia nomeava comissões ou colégios de magistrados encarregados de analisar questões religiosas específicas, como, por exemplo, as comissões escolhidas para a redação das taxas de sacrifício (CIS I, 165 e 3917).

Porém, para o exercício de cargos e funções não-societárias, desempenhados por um único indivíduo, era utilizada a seleção de membros de destaque da comunidade, especialmente aqueles que, por suas qualidades morais ou de origem, eram os mais adequados para os requisitos de tal posição representativa relevante. Altos magistrados, sufetes e rabs eram vinculados a essas funções desde o início (HUSS, 1993, p. 309-311), esses eram os que detinham os sacerdócios mais notáveis, perpetuando o cargo por vezes na mesma família e desempenhando um papel central nas cerimônias litúrgicas mais transcendentais.

Segundo Justino (XV: III, 7, 9), o filho do general Malco exercia o sacerdócio;

⁵⁸ Para definição seguimos o Handbook of Ugaritic Studies (1999, p. 9): *khn*m e *rb khn*m “priests” e “Chief of the priests”.

inscrições púnicas, tanto votivas, quanto funerárias, mostram a concentração de cargos públicos *pt*, *rb* (*chefe*), em indivíduos ou famílias que possuem o sacerdócio ou sumo sacerdócio *khn*m (sacerdote), *rb khn*m (chefe ou sumo sacerdote).

Segundo Jiménez-Flores (2002) muito embora o elemento hereditário pareça decisivo a partir das múltiplas referências a cargos religiosos transmitidos de pai para filho, é comprovado também minimamente que havia eleições para esses cargos sacerdotais: seja ela realizada dentro de um colégio sacerdotal, seja as funções distribuídas por ordem de família ou ocorrida em decisão de herança familiar. Algumas mulheres relacionadas à monarquia oriental também ocuparam cargos relevantes dentro da religião fenícia no papel de sacerdotisa, é o caso popular, por exemplo, de Jezabel.

Conforme Corrine Bonnet (1988, p.175) a palavra utilizada nas inscrições para sacerdotisa é *hkhnt*, e suma sacerdotisa é *rb hkhkt* que podem ser citados como anteposto aos nomes das sacerdotisas e junto ao nome do antepassado patrilinear ou da linhagem do marido, como por exemplo, *X bt Y hkhnt' st Z*, “X filha de Y, a sacerdotisa, esposa de Z”. Há uma inscrição mortuária conhecida de uma sacerdotisa da alta aristocracia a qual detém os títulos dos sufetes e sumo sacerdotes, os cargos e função que seu pai havia desempenhado, principalmente na participação da festa religiosa da cidade, ou na celebração da egérsis da divindade, na qualidade de “sacerdote do Melkart”, o nome da sacerdotisa que herdou os cargos e função do pai é: *mqm 'lm ou mqm' lm mtrh strny*⁵⁹ (CIS 5950).

Outra inscrição n°67 do século III a.C., correspondente ao santuário da sacerdotisa Arisat, em El-Hofra, costa africana, ela era suma sacerdote das sacerdotisas *rb hkhkt*, e na outra inscrição do mesmo santuário n°72 a pessoa que dedica é um homem, reconhecido pela sua antecessora matrilinear, Hamilky *hknt*, a sacerdotisa (BERTHIER-CHARLIER, 1955, p. 66)

O grupo sacerdotal representa, portanto, um grupo hierárquico de indivíduos

⁵⁹ Segundo Jiménez-Flores (2002, p. 12) e Bonnet (1988, p. 174) o significado aproximado de *mqm 'lm* é como um encarregado de “despertar Melkart” ou um “ressuscitador de Melkart”, o título aparece em vinte inscrições entre elas a inscrição CIS I, 5980 que cita expressamente: *mqm 'lm*. Essa expressão é relacionada à inscrição encontrada em um contexto material em Cartagena. Ainda segundo Bonnet (1988) a vinculação desse teônimo é vinculado a funções realizadas por famílias e grupos sociais que destinariam o cargo a seus descendentes desde o nascimento. O valor simbólico da mulher atrelado a esse teônimo era muito recorrente associado a egérsis de Melkart, onde os ritos celebrados também incluíam a hierogamia, e o título também se referia ao “esposo de Astarte”, que então acompanharia o *mqm 'lm*, para uma sacerdotisa de cargo alto, como uma suma sacerdotisa de Astarte. Para diversos autores como Wener Huss (1994) Corrine Bonnet (1998), Sergio Ribichini (data?), e Susan Ackerman (2013) *Astronóé 'strny* é um trocadilho etimológico destinado a atribuições celestes de Astarte. A inscrição também é vista no sarcófago da mãe de Eshmunazor, onde seu esposo recebe o título de esposo de *Astronóé/ Astarte: mtrh 'strny*.

pertencentes às mais altas esferas sociais e políticas, dedicados ao exercício do culto em caráter temporário, intercalados com ou após a função administrativa e política, e, portanto, mais representativo do que profissional. Nesse aspecto, os dois poderes intimamente interligados, o poder sociopolítico e a religião, também foram fatores relevantes na construção das colônias na Península Ibérica, sendo um norteador da cultura difundida na estrutura hierárquica entre as populações indígenas.

Sabemos que o panorama da estrutura social cotidiana dos habitantes da Península Ibérica muda substancialmente com a fundação das colônias fenícias, embora, no fundo, vejamos a mesma relação poder civil-religioso sendo reproduzida novamente. Conforme vimos no Capítulo II, o movimento demográfico e cultural de uma “iberização com herança de mescla fenícia e indígena” atestou mudanças na aristocracia autóctone. É o caso do que ocorreu com as propriedades da região de Cástulo, onde a cultura material equestre, símbolo da aristocracia cresce exponencialmente, mas de maneira híbrida, pois tem a herança do heroísmo mediterrânico comum à cultura indígena, mas que também permeou alguns locais da aristocracia fenícia.

Antes do século VI a.C. diferentes estabelecimentos especializados em fazendas econômicas ou em locais de vigilância existiam em mesma medida. Em meados do século VI a.C., algumas casas-torre surgiram, na região de Cástulo, como a de Tossal Montañes. Acredita-se que as torres começaram a se expandir e teriam se tornado casas de aristocratas ou que apresentassem arquitetura de prestígio para algumas famílias, como em Les Ferreres de Calaceite (MARTIN, 2017), onde foram encontrados restos de tumbas principescas, cuja material também evidenciava a aristocracia equestre.

O fortalecimento das lideranças autóctones aconteceu na permanência de um relacionamento privilegiado com os fenícios. Realizando uma maior pressão sobre as próprias comunidades nativas tiveram que atender às novas necessidades econômicas e do ambiente físico.

Assim como Blázquez (1988), Torres Ortiz (2014) e Martin (2017) nos afirmam que a estrutura da aristocracia juntamente com os cargos políticos foi assimilada à cultura local da Península Ibérica (BLÁZQUEZ, 1988). A religiosidade também foi intrínseca a essa movimentação, nas culturas onde religiosidade também é uma forma de poder político. Assim, acreditamos então que é possível sugerir modificações na estrutura mental, social e religiosa da população ibera a partir do contato fenício em relação ao gênero feminino quanto ao sacerdócio, à vida aristocrática e política e até no cotidiano da vida doméstica.

Para Jiménez-Flores (2006), os registros arqueológicos de pesquisas recentes na última década na Península Ibérica estão tornando visíveis essas funções na cultura fenícia oriental, ocidental e púnica, porque, também, podemos atestar uma expressiva participação de mulheres com um grau de especializações associadas à elite social. Segundo Aranegui (2011) a presença de sacerdotisas no âmbito dos templos e santuários de Astarte demonstram subjetivamente uma inserção de mulheres enquanto poder social. Uma quantidade relevante de sacerdotisas femininas particularmente atreladas à prostituição sagrada estavam intimamente vinculadas à Astarte. Ackerman (2013) acredita que existe uma particularidade no culto de Astarte que facilita o engajamento sacerdotal de mulheres, e que vai além, que as sacerdotisas e as funcionárias ou servas do templo são parte da aristocracia, que vêm de origem aristocrática, o que mais uma vez traria envolvimento das mulheres na elite íbera pós-colonização.

III.I. Objetos encantados

A relação entre divindades e as sacerdotisas se dá por meio da utilização de objetos personalizados e exclusivos a uma determinada pessoa ou um grupo de pessoas do alto clérigo e do intuito colocado nele e o conteúdo do suposto objeto sobre a sacerdotisa, pela ótica da agência dos objetos.

Nesse sentido, toda cultura material que teve contato com a sacerdotisa portadora do objeto teve sua agência, ambos sofreram uma espécie de fusão e o item religioso produziu certo encantamento, justamente por conter simbologias e significados ocultos; a função da sacerdotisa é valorizada pelo fato de possuir as habilidades de ser encantada ou de se encantar ao usufruir esse objeto de forma sobrenatural (GELL, 1992), como vemos no caso do ritual de entronamento de sacerdotisas (LIPINSKI, 1987, p. 71)

Essa atividade ocorria em todos os ambientes que pudessem proporcionar o *religare*, seja ele nas residências, dentro dos santuários e inserido na realidade dos ritos funerários. Para Bandera Romero (2015), os valores simbólicos culturais e sua associação com os deuses ao sacerdócio e a realeza baseiam-se nos pressupostos, por exemplo, do valor do ouro e alguns objetos sagrados como atributo dos deuses e a utilização os aproxima do sobrenatural, da magia e do poder.

Assim, todos os elementos de representação do poder, exemplificando, objetos e adornos em ouro e, também, o uso do trono, eram resquícios da sobrevivência das relações tradicionais das joias com a divindade e a realeza, recebidas pelo patrimônio cultural como

sinal de identidade em um universo em que o religioso permeia toda a sociedade.

Para Squicciarino (1998, p. 44), o propósito mágico de tais objetos constitui a primeira motivação da vestimenta e adornos pessoais, de modo que as manifestações decorativas tinham finalidades práticas e relacionadas à magia⁶⁰ – crenças de proteção, medos – ao invés de finalidades simplesmente estéticas.

As relações mágicas e ornamentais marcam alguns valores dos mais primitivos dos seres humanos sobre os simbólico-sociais do "adorno corporal" e "itens sagrados", e a necessidade inata de salvaguardar e afirmar a individualidade e manifestá-la dentro do grupo social, desenvolvendo um sistema simbólico cujos emblemas irão expressar no nível do grupo suas crenças, tradições, posição ou status sociopolítico e religioso (BANDERA ROMERO, 2015). Esses itens sagrados, os adornos e as vestimentas podem ser presenciados em diversas cenas no registro arqueológico, como podemos ver no escarvalho-selo e anel giratório – típico da cultura semítica – encontrado no túmulo de Sídon (CHIARENZA, 2013), conforme a figura 40.

A gema entalhada revela a cena de algum culto ou uma espécie de benção recebida de Astarte, essa cena demonstra um suplicante em frente da deidade ou uma sacerdotisa, pois ela está oferecendo as bênçãos, e, no topo da cabeça, há um símbolo que a diferencia do suplicante (CHIARENZA, 2013); o sacerdote ou sacerdotisa está entronada entre esfinges, expressão comum dentre as simbologias da divindade; outros elementos que estavam presentes: um incensário ao lado, cuja utilização se dá na queima dentro de templos sagrados e acima o planeta Vênus, um dos símbolos atribuídos à divindade, como podemos ver na figura abaixo (fig. 40):

⁶⁰ W. Wundt (1926, p. 363-364) considera “ornamentos, tatuagens, etc., são instrumentos mágicos e, como tal, são usados para as necessidades mais urgentes que o homem não pode enfrentar sozinho como nas doenças e na sorte na caça ou na guerra”. De forma que os anéis, brincos, colares, pulseiras e tiaras que chegaram à sociedade atual como adornos preferidos das mulheres, segundo W. Wundt (1926, p. 72-73), são antigas formas de prevenção em relação à magia.



Selo, escaravelho e anel, Sidon-Mgharet Tabloun, Idade do Ferro III (séculos V-IV aC). Ouro, prata, ametista, D. 7 cm. Beirute, Museu Nacional de Beirute.

Selo, escaravelho e anel, Sidon-Mgharet Tabloun, Idade do Ferro III (séculos V-IV aC). Ouro, prata, ametista, D. 7 cm. Beirute, Museu Nacional de Beirute (detalhe).

Figura 40. Selo giratório em anel em forma de escaravelho. Acervo do Museu Nacional de Beirute, Chiarenza (2013).

III.II. Ritualística

A ritualística e as práticas embutidas nos rituais realizados, e isso inclui os ritos em santuários, residências, bosques e enterramentos, expressam, também, a diferenciação da classe social em objetos utilizados. Cada momento distinto da história da diáspora fenícia é um processo de construção de uma memória social criada a partir dos atos ritualísticos, demonstradas pelas preferências similares para hábitos, gostos e maneiras (SUTTON, 2001, JIMÉNEZ-FLORES e MARÍN CEBALLOS, 2004). Dessa forma há de se pensar como a concepção de religião foi empregada, também, por processos construídos de outros imaginários; para isso, a temporalidade se constitui como base para transmissão da cultura demarcada nos estilos dos objetos e na utilização deles.

Esse processo parece inescapável, não havendo forma, *a priori*, de acender à maneira como as sociedades em estudo conceituaram o sagrado e os comportamentos religiosos. Com isso utilizaremos o conceito de “*habitus*” de Bourdieu apropriado por Jiménez-Flores e Marín Ceballos (2004), cujo propósito surge da necessidade empírica de apreender as relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais. Compreendido como o resultado dialético da interação entre a estrutura social, o sistema de disposições, ou “*habitus*”, e as condições materiais das práticas cotidianas. Em outras palavras, os processos de escolha resultam da necessidade biológica, sistemas simbólicos, estrutura social e forças político-econômicas, combinadas ou sobrepostas pelos atores sociais responsáveis pelas práticas e condições contextuais

do cotidiano (BOURDIEU, 1983b).

A mudança de hábitos e comportamentos em ritos, enterramentos e uso doméstico de objetos femininos traz à luz a análise da manifestação do culto à deusa Astarte por meio das estatuetas e estelas encontrados nos sítios arqueológicos. No que diz respeito aos objetos de cultos, sabe-se de grandes transformações na cultura material sob influência dos hábitos das colônias fenícias (DELGADO, 2008b). Em concordância com o título anterior, as devoções e rituais vinculados às práticas de mulheres, contribuem para reforçar, assumir e reproduzir papéis de gênero, ao mesmo tempo que os integra, em sua diferença e desigualdade, na vida cívica de suas comunidades (MIRÓN-PÉREZ, 2010, p. 118).

Dayagi-Mendels (2002) ilustra a prática: os ritos musicados são de constante verificação em diversos momentos religiosos e as mulheres sacerdotisas e portadoras de instrumentos possuem um papel fundamental nesses ritos, relacionadas com seu culto, por vezes representadas por estatuetas de mulheres com instrumentos musicais, como nas duas figuras abaixo, a primeira relacionada a pandeiros e a segunda a *sistrums* (fig. 41):



Figura 41. Terracotas femininas tocando pandeiro, Achziv, Israel (Dayagi-Mendels, 2002, p. 45).

É notável que profetisas mulheres, associadas a Astarte e divindades femininas, comumente, carregavam o instrumento chamado *sistrum*⁶¹ e pandeiros em

⁶¹ *Sistrum*, instrumento musical comumente utilizado em cultos a deidades femininas como Astarte e Hathor

rituais diversos, desde sacrifícios até hierogamia, e os pandeiros foram associados às representações como das mulheres na figura de Achzib em ritos de exéquias (MARSMAN, 2003) e podemos ver abaixo as mulheres com os *sistrums*, pandeiros e flores-de-lótus em representação circular como dança e movimento em figura na tigela de Chipre (fig. 42):

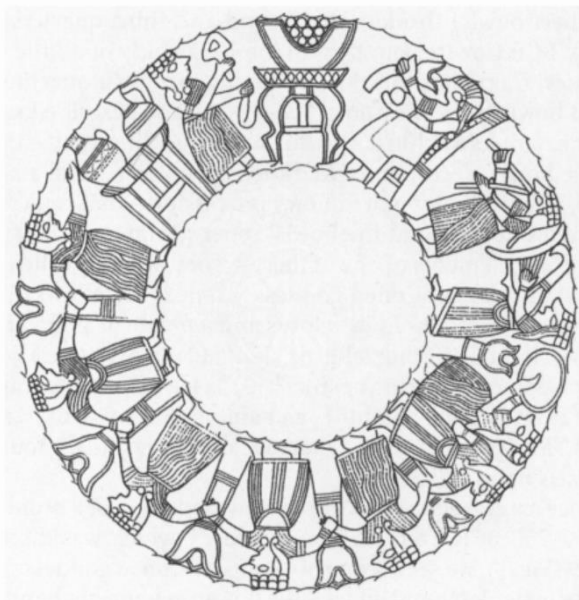


Figura 42. Desenho de Tigela de bronze 13,1 cm - 850-750 a.C, Idalion, Chipre. Coleção do Metropolitan Museum of Art (74.51.5700), Jonathan N Tubb (2003) – *The Phoenician Dance*.

A relação de ex-votos como forma de oferendas para as divindades nos santuários é expressa numa ampla e variada gama de material arqueológico representado por estatuetas de terracota. Inclusive são, em grande parte, identificadas como ofertas e, na concepção de alguns autores como Macalister (1912) e Block (2014), algumas estatuetas foram encontradas quebradas intencionalmente como parte de ritualística mágica.

Segundo Beneviste (1969) e Delfino (2015), estão interligadas a questão do sacrifício com as estatuetas ex-votos, seja real, fisicamente ou simbolicamente. Uma das concepções para oferenda pode ser entendida juntamente com a noção de sacrifício, advinda da etimologia de “sacrifício”, do binômio latino *sacer-facere*, “fazer sagrado”.

A noção de sacrifício pode ser entendida seja no sentido de ser um gesto de repetição de um ato ancestral e, como tal, perfeito, dado repetir um modelo transcendente (ELIADE, 1970), seja no sentido de algo separado do mundo terreno (BENEVISTE,

(CORNELIUS, 2008; DAYAGI-MENDELS,2002).

1969) sendo consagrado aos deuses por meio de um ato. Portanto, fazer sagrado a oferenda que não era sagrada é transformá-la por meio de um ato, que tem de ser o mais perfeito possível, para transportar desde o mundo sensível, dos homens, até ao mundo imaginário, dos deuses, uma parte do mundo sensível.

Podemos ver no esquema de Delfino (2015) sobre as tipologias de sacrifício categorizadas abaixo:

- Sacrifício espiritual: pode ser uma oração, o jejum, a esmola, a penitência, a peregrinação.
- Sacrifício de comunhão: uma oferenda animal ou vegetal, como símbolo de submissão, de penitência, de arrependimento dos pecados, de pedido de perdão, para purificar uma pessoa ou uma comunidade; a oferenda é consagrada aos deuses e depois comida pelos eferentes, a fim que o sagrado conceda a graça.
- Sacrifício de “holocausto”: o fogo transforma a oferenda, permitindo a sua passagem desde a dimensão terrena à dimensão extraterrena.

Nessa perspectiva, a autora aponta dois tipos de ex-voto:

1. Entendido como ex-voto suscetível, ou seja, “algo para um voto feito e escutado, atendido”;
2. Entendido como “oferenda votiva”, ou seja, algo oferecido para obter algo.

Entre os dois tipos, a diferença é temporal: oferenda antes ou depois de uma “graça”; sendo assim, os ex-votos podem ser aproximados quer ao tipo de sacrifício de comunhão, envolvendo a comunidade, e sendo expostos íntegros num santuário público, quer, em parte, ao tipo de sacrifício espiritual. Além da forma e da matéria dos ex-votos, se esconde uma íntima oração, que quando tornada pública com a exposição do ex-voto pelos seus devotos, acaba por explicitar essa oração.

E entende-se que estes sítios-santuários com objetos votivos, também chamados de sítios rituais ou de oferendas, são ligados à tradição do culto semítico, pela relação da deposição proposital de artefatos e a oferta em meio aquático, como os santuários naturais em cavernas à beira da costa marítima – obedecendo a uma tradição cultural para cumprir um rito ou oferenda (BLÁZQUEZ, 1983; RAMBELLI, 2002).

Segundo Elisabeth Block (2014), os locais de adoração e sacrifício relacionados à Astarte ocorriam em templos com funções conjuntas e variadas como o caso dos pátios ao ar livre de Kition-Bamboula, e de funções muito diversas como dos elaborados complexos de templos Kition-Kathari, Paphos e Tas Silg. Para Olmo Lete

(1999:71), fica claro que Astarte teve um lugar importante, senão central, em rituais de sacrifício, o nome de Astarte se apresenta numa frequência expressiva em listas de oferendas e de outras divindades relacionadas a sacrifícios.

III.III. Hierogamia

Estudos mais recentes trouxeram e enfatizaram a "teologia comum" da Síria-Palestina, falsificando assim a visão anterior da religião canaanita como nada mais do que um culto de fertilidade, lembrando que, não está dissociada, mas não pode ser reduzida somente aos cultos de fertilidade.

Para as autoras Bolger e Serwint (2002), a sexualidade pronunciada de Inanna / Ishtar tem sua continuidade por deusas canaanitas/fenícias, especialmente Astarte (também em BONNET, 1996); e muito embora relativamente seja desconhecida essa faceta na literatura ugarítica, as tendências sexuais da deusa são manifestadas nos textos judaicos e em textos fenícios (GRAY, 1965: 175).

Como consequência da assimilação e sincretismo, em centenas de anos, da divindade Astarte, a diversidade foi o resultado de iconografias e cultura material representando a fertilidade; sendo, inclusive, assimilada por este motivo como Afrodite dos gregos. A prática da sexualidade na Fenícia está profundamente inserida no universo religioso politeísta, muitas vezes representado pelo antropomorfismo (ARRUDA, 2008). A prostituição sagrada, tantas vezes mencionada por Heródoto e os textos judaicos, seria atrelada ao casamento com a divindade, também chamada de hierogamia, consagrada por rituais de ofertas corporais de teor sexual.

Na opinião de Gómez Bellard (1995; 2000), podemos encontrar três variantes para os cultos de hierogamia relacionados ao mundo antigo:

1. Celebração no momento da morte e da ressurreição do deus;
2. Virgens se oferecem, no templo, à um estrangeiro, para se casarem em seguida;
3. Prostituição mais profissional, em que homens e mulheres se oferecem ao deus de forma permanente, mantendo relações sexuais com os que visitam o templo, criando largos benefícios para a instituição.

A questão do gênero entra diretamente interligada pela hierogamia condicionada a mulheres, independente da divindade ser cultuada ou ter representações de sacerdotes homens e mulheres; necessariamente o ato da hierogamia era de oferta de indivíduos do sexo feminino,

o que neste ensejo traz a corporificação do ser feminino como podemos ver, por exemplo, sobre o caso da fundação de Cartago. O relato da fundação de Cartago por Justino (Just., Epit., XVIII, 5, 4) discursa sobre o transporte de 80 mulheres cipriotas, acredita-se, para a fundação do santuário de Afrodite. E então teria se recorrido ao local de origem no Oriente ou a santuários mediterrânicos com a mesma finalidade no meio do caminho, trazendo um certo número de jovens, livres ou em regime de servidão, que garantiriam a prática da prostituição sagrada, mas, ao mesmo tempo, que serviriam como uma garantia de ter mulheres férteis para a consolidação da nova fundação.

Segundo Ribichini (2004), a prostituição sagrada nos santuários se ilustrava como o local onde marinheiros e mercadores vinham regularmente após os longos períodos de abstinência causadas pelas viagens marítimas. Essas prostitutas deram parte de seus benefícios a Afrodite-Astarte para sua proteção, tornando-se uma das mais importantes formas de doação, o que resultou na riqueza desses santuários. Um dos textos mais claros sobre a importância econômica e a atração da prostituição ligada nos templos de Afrodite-Astarte é o de Estrabão sobre o santuário de Corinto (VIII, 6, 21):

“O santuário de Afrodite passou a ter tanta riqueza que tinha mais de mil hieróglifos que serviam como prostitutas; Eles foram dados como uma oferta à deusa por homens e mulheres. E por causa deles, sem dúvida, a cidade encheu-se de gente e ficou rica. Na verdade, as companhias marítimas foram facilmente arruinadas e é por isso que diz o ditado: 'nem todos os homens podem navegar para Corinto' ”.

Também no templo de Afrodite-Astarte em *Comana Pontica*, Estrabão (XII, 3, 36) aponta que “seus habitantes vivem no luxo (...) e há um grande número de mulheres que trabalham com seus corpos, a maioria delas feridas”, indicando que “Esta cidade é uma pequena Corinto porque também em Corinto havia muitos que ali se estabeleceram e celebravam as festas devido ao número de prostitutas que eram irmãs de Afrodite. Comerciantes e soldados gastavam todo o seu dinheiro ”.

A par desta atividade regular, surgiram outras situações de prostituição pontual e opcional realizada por mulheres livres, ligada a um rito de passagem pré-nupcial, para obtenção do dote de casamento, oferecendo em sacrifício uma parte a Vênus-Astarte-Afrodite que simbolizava a oferta de colher a castidade para a deusa antes de ela ser uma mulher adulta, como (Just., Epit., XVIII, 5, 4) recolhe para Chipre:

“Era costume dos cipriotas enviar as donzelas, alguns dias antes do casamento,

à beira-mar para traficar com seu corpo para ganhar o dinheiro do dote e oferecer a Vênus seus primeiros frutos pelo pudor do resto de sua vida”.

Nesse caso é interessante que foi detalhado o período em que o voto das donzelas foi feito, antes de se casarem, no santuário de Vênus: "por seu sagrado compromisso que passariam um mês no bordel" (Just. Epit., XXI, 3, 4). Eles também comentam sobre isso para o santuário de Vênus em Sicca: “um templo de Vênus para o qual as mulheres se retiraram, e quando o deixaram aumentaram o dinheiro do dote prostituindo seu corpo" (VAL. MAX., II, 6, 15).

Assim como no Oriente Próximo, Chipre possui fontes textuais que sugerem a prática da hierogamia, Heródoto (1.105) relata um costume babilônico de que cada menina, antes de se casar, tinha que se oferecer para o sexo conforme exigido pelos ritos da deusa que é igualada a Afrodite; Heródoto também (e muito mais tarde Justino, citando *Pompeius Trogus*, (Epítome 18.5) registra que uma prática semelhante ocorreu em vários lugares de Chipre.

Em um texto sobre legislação neobabilônica é tratada a adoção do filho de uma prostituta, a deusa Ishtar é citada no juramento que confirma a transferência da criança (PRITCHARD 1975, p. 81). Enquanto em um hino sumério, a própria Inanna é chamada de prostituta; parte do texto diz:

Ó prostituta, você partiu para a taberna.

Ó Inanna, você está decidida a estar na sua janela (usual) (ou seja, para solicitar) um amante.

*Ó Inanna, dona de uma infinidade de ofícios, nenhum deus se compara a você!
... você, minha senhora, vista-se como alguém sem reputação em uma única
vestimenta, as contas (o sinal) de uma prostituta que você coloca no pescoço.
É você que saúda os homens da taberna! (JACOBSEN 1976: 140)⁶².*

De acordo com Susan Ackerman (2013) e Muñoz (2012) uma das inscrições mais antigas demonstrando a relação de uma sacerdotisa caracterizada como de Astarte é referente ao século VIII a.C., em contexto funerário, documentada numa cratera fenícia, com a inscrição específica de ‘*khnt*’. A procedência da sacerdotisa é desconhecida, mas, pelo contexto, estaria associada a uma prostituta sagrada de Astarte. Essa inscrição teria aberto uma nova discussão para que esse título ‘*khnt*’ fosse associado a outros nomes

⁶² Texto Original inglês: “O harlot, you set out for the alehouse, O Inanna, you are bent on going into your (usual) window (namely, to solicit) for a lover—O Inanna, mistress of myriad offices, no god rivals you! ... you, my lady, dress like one of no repute in a single garment, the beads (the sign) of a harlot you put around your neck. It is you that hail men from the alehouse! ”

relacionados às divindades da fertilidade com as mesmas inscrições espalhadas em diversos locais (ACKERMAN, 2013).

Alguns indícios trouxeram a continuidade da cultura material sobre a prostituição sagrada “em janelas” desde os tempos babilônicos, também encontradas em locais de palácios assírios sempre considerados com referencial sexual. A iconografia de bustos ou rostos de mulheres emolduradas em uma janela, como da figura abaixo, desde a Idade do Bronze sugerem, para alguns autores, possibilidade relacionável ao serviço sexual (MALLOWAN, 1978: 33; CAUBET, 1979A: 25) (fig. 43).

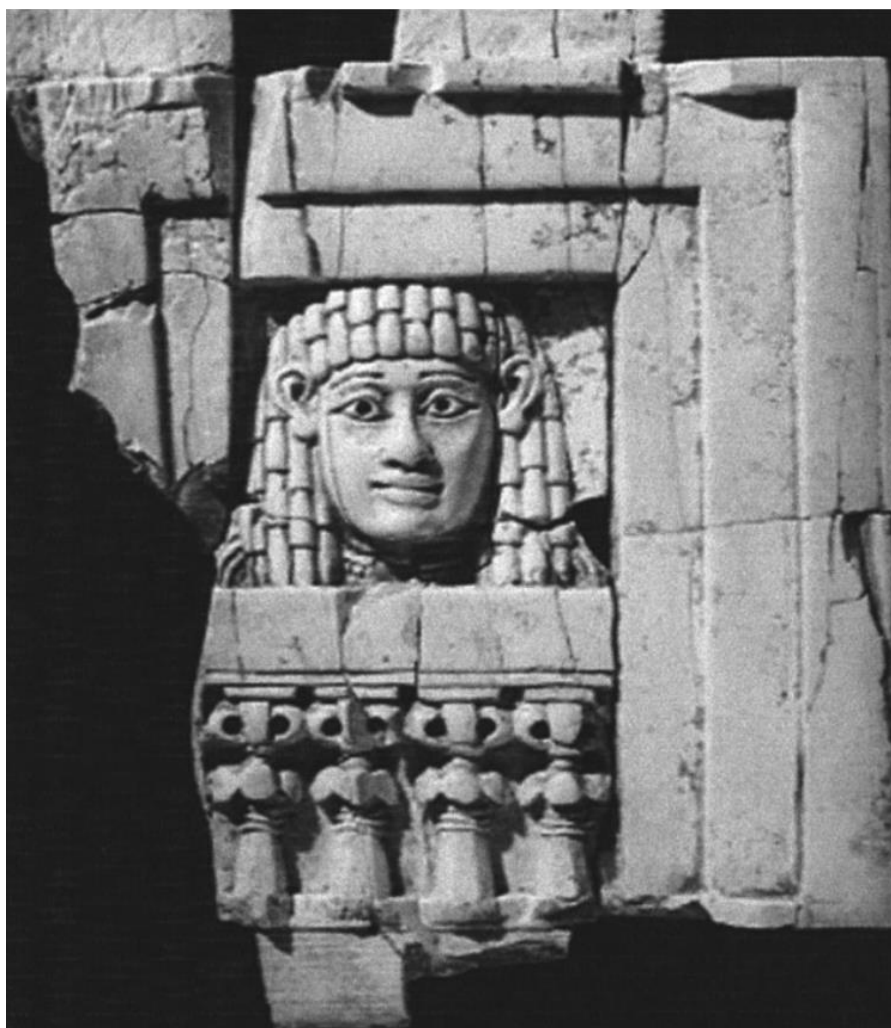


Figura 43. Painel de marfim de Nimrud, mostrando a "senhora na janela". Londres, The British Museum 118155-6, 118158-9. Cortesia do Museu Britânico. Barnett, (1935 p. 179-210)

Segundo Bolger e Serwint (2002) a associação entre prostituta e janela continuou com as acusações no episódio dos israelitas contra Jezabel, filha do rei Etbaal de Sídon e esposa do rei Acabe, por introduzir novamente a adoração de deuses canaanitas em Israel (1 Reis 16.31). Jezabel, tentando seduzir o rei Jeú de Israel ao passar na rua

abaixo, encontrou sua morte pintada como uma prostituta, ao ser jogada de uma janela do palácio real (2 Reis 9.30-33).

IV. Enterramentos e rituais funerários

Os rituais e práticas funerárias junto aos santuários urbanos, bem como os artefatos funerários encontrados e as sepulturas em contextos associados, constituem um recurso muito importante para a documentação da estrutura econômica e ideológica da cultura fenícia e ibérica, refletindo o resultado da evolução do seu substrato cultural e as influências recebidas dos contatos coloniais não-mediterrânicos. Vale ressaltar que existem diferenças nos ritos em relação ao tempo e ao lugar, transições ocorrem como, por exemplo, momentos de enterramentos e outros momentos com a prática de cremação.

Os rituais funerários para os fenícios, da mesma forma que os egípcios acreditavam, eram realizados para fornecer uma vida após a morte segura e digna, os corpos eram transformados para o “outro mundo”, passavam por uma série de preparos, precisavam ser limpos, perfumados e unguados com óleos e resinas, maquiados, barbeados e envoltos (BÉNICHOU-SAFAR, 1982, p. 273).

Lopes-Castro (2006, p.77) elencou três tipos principais de sepulturas fenícias ocidentais ricas:

- Túmulos em câmara construídos com blocos de pedra, com um corredor de acesso ou dromos, como por exemplo em Trayamar, Jardín;
- Hipogea, um modelo de um corredor ou fossa que conduz a uma câmara escavada no leito rochoso, e há um exemplo em Puente de Noy e Villaricos;
- Covas, se apresenta com uma pequena gruta escavada no leito rochoso, como as encontradas em Cerro de San Cristóbal e Lagos.

Monumentos funerários como a escultura de um leão encontrada em Puente de Noy (ALMAGRO, 1983) são outros indicadores de posição social. O que todos os enterramentos ocidentais puderam evidenciar é a aristocracia bem acentuada, os bens funerários, as sepulturas sofisticadas e práticas mortuárias particulares refletindo ostentação e luxo e eram predominantes nas aristocracias mediterrâneas arcaicas (AMPOLO: 1984: 470). Van Gennep (2011), destaca que ritos funerários ocorridos no interior de uma comunidade, puderam gerar um processo comportamental de comunhão e intercâmbio. Bendala (2010) ressalta a importância das sepulturas como campo privilegiado, em que se fazem visíveis as diferenças sociais, o papel do indivíduo e dos grupos em sua comunidade e no âmbito cultural. Desta maneira, o uso das práticas

funerárias, é uma possibilidade para adentrar no cotidiano e conhecer a visão dos iberos em relação à vida e à morte.

Hall (1997, 2002) aponta que a expressão material do poder local é claramente visível nas necrópoles, áreas culturalmente complexas onde ocorriam os aterramentos; são magníficos indicadores, porque as representações remetem à relação com o mundo dos mortos. Para o autor, os habitantes expressam, por meio de relações funerárias, a condição social que tiveram em vida, e retratam a relação dos espaços e o material cultural encontrado.

Os restos mortais ainda são quase que excepcionais, mas temos os exemplares de Cádiz, o caixão sidônio de uma mulher e o túmulo monumental da Casa del Obispo (GENER-BASALLOTE et al. 2014, p.137; LÓPES-RUIZ, 2019, p.520). No entanto, a ocorrência de alfinetes de metal e fíbula nos ombros e cabeças dos esqueletos indica que os corpos foram enterrados com algum tipo de vestimenta.

Os contextos religiosos das necrópoles apresentam algumas iconografias do feminino relacionado à divindade Astarte; como veremos, por exemplo, no capítulo V, a Dama de Galera, encontrada em contexto funerário, em caráter de “herança” pretérita, de um período do colonialismo fenício, teria sido utilizada até tempos posteriores pela aristocracia íbera.

Há duas teorias sobre o complexo funeral de Tútugi, a primeira é que se defende a existência de uma única sepultura principal, na qual estaria a Dama de Galera, a então chamada necrópole número 20. Nesta sepultura estariam enterrados um homem e uma mulher, os fundadores deste complexo. A segunda hipótese aborda a possível existência de duas sepulturas e a mulher estaria enterrada na sepultura 20 e o homem estaria enterrado na sepultura número 11 (BLÁZQUEZ, 1975, p. 187-192). De acordo com Vasconcelos (2015) durante a transição do Bronze Final e a Idade do Ferro, uma significativa reorganização tanto das atividades agrárias e urbanísticas como funerárias, destacaria a visibilidade da mulher aristocrata. Para Almagro Gorbea (1993), os cultos e ritos funerários refletem a organização e a “evolução” sócio-ideológica ibérica.

Seguindo essa reflexão, a composição iconográfica das representações conhecidas comumente na Espanha como “Damas Ibéricas” carrega essa afirmativa da visibilidade da “mulher aristocrata”. As “Damas Ibéricas” se estendem a períodos posteriores à colonização fenícia na Península Ibérica, possuem datações variadas entre 900 a.C. até meados do período helenístico, contendo então, características helenísticas mescladas com orientais, que atravessaram o período púnico e grego. Se destacam quanto à iconografia

interligada à divindade Astarte, demonstrando a continuidade de uma tradição orientalizante, por exemplo, as rosetas, as flores-de-lótus, as esfinges, os leões e as vestimentas também de preponderância sacerdotal (OLMOS, 1992, DELGADO, 2005).

De acordo com Aranegui (2008) as estátuas e estatuetas das Damas Ibéricas não poderiam ser afirmadas como divindades, mas sim como mulheres portando sua iconografia: “mulheres aristocratas de muito poder associadas de alguma forma a Astarte por símbolos de rosetas e flores de lótus”, como podemos ver abaixo, o exemplar da Dama de Elche, uma das diversas “Damas Ibéricas” com iconografia de rosetas, símbolos cósmicos, as conchas e indumentária aristocrática (fig. 44):



Figura 44 Busto de Calcário da Dama d' Elx ou de Elche (IV a.C.). Imagem NAM - National Archaeological Museum, Madrid, Espanha. (<http://www.man.es/man/coleccion/catalogo-cronologico/protohistoria/dama-elche.html>) acesso 23/12/2020.

A configuração dos enterramentos relacionados às "Damas Ibéricas" sempre mantém características comuns referentes ao prestígio e à aristocracia, e, em alguns casos, associadas a mulheres da sociedade aristocrática com funções sociais, como sacerdotisas, que

pelos símbolos estariam associados à divindade, ou a divindade já comumente emaranhada à cultura ibérica pós-colonial, contextualizada, como afirma Pedrazzi (2012), em tempos e espaços da mescla da transmissão cultural que atravessa diversas realidades-contextos.

Na opinião de Quesada (2012), o enterramento da Dama de Baza (fig. 45) pode ter sido de uma mulher importante para aquela comunidade, talvez um enterramento de linhagem, no qual exigiu-se por parte desta elite somente elementos funerários ibéricos, podendo até mesmo considerarmos a intencionalidade de um claro valor simbólico de recuperação do arcaísmo bastetano, ou seja, anterior ao período Orientalizante. A Dama de Baza oferece um caráter principesco, evidenciado pela urna esculpida e seu rico altar, podendo existir ainda uma superestrutura monumental visível ao exterior da tumba (ALMAGRO-GORBEA, 1993, p. 94).

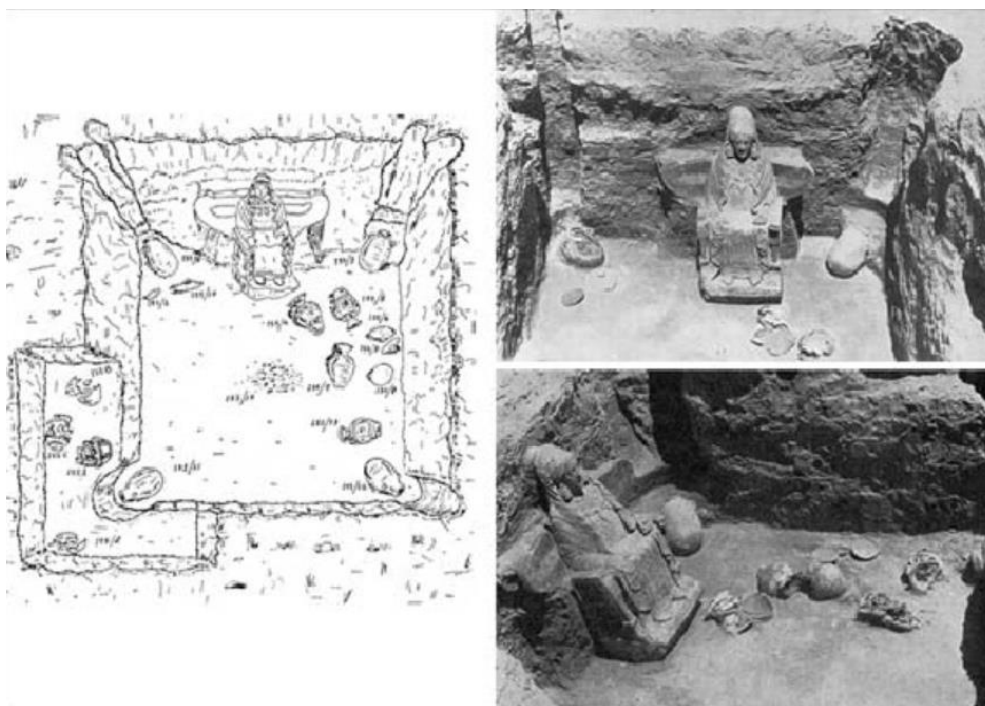


Figura 45 Estátua da Dama de Baza em contexto com enxoval funerário (IV a.C.). Desenho de F. Presedo e imagem Vasconcelos (2015).

CAPÍTULO V - CORPUS DOCUMENTAL

I. Pressupostos contextuais

A integração de outras culturas na península Ibérica a partir do primeiro milênio a.C. implicou em profundas alterações no patamar de representações humanas na escultura e na iconografia (ARRUDA, 1999-2000). As figuras femininas e masculinas tornaram-se cada vez mais comuns, esse período e associava-se as divindades orientais, atestadas em espaços sagrados e em âmbito público e doméstico, como pudemos ver no capítulo anterior.

As representações ibéricas com características iconográficas orientais foram analisadas neste capítulo considerando o conjunto cultural de cada estatueta em seu contexto local específico, isto, do sítio arqueológico onde foi encontrada. Os dados ibéricos foram referenciados por características de outros exemplares do mesmo período e que também foram associados, como pudemos ver anteriormente, à tradição oriental de divindades canaanitas e fenícias. As representações da deusa Astarte no Mediterrâneo Ocidental foram confeccionadas sob a influência iconográfica do que chamamos de orientalizante. O termo orientalizante abarca uma mescla cultural que como pudemos ver se inicia no Oriente, sendo parte dessa construção inicial os símbolos egípcios e babilônicos-sumérios (CORNELIUS, 2004).

Para o autor e professor de estudos Orientais do Mediterrâneo, Lorenzo Nigro (2019), Astarte deve ser vista como como uma deusa de mil faces, exatamente por sua construção abarcar símbolos e significados movidos pela transição que as divindades femininas orientais tiveram.

Atualmente, as pesquisas na área das Ciências Humanas, principalmente no âmbito da Arqueologia e da Antropologia, buscam os contextos sociais das produções materiais. Assim, o conceito de agência tem ganho espaço, e nesse sentido, ao pensarmos a própria confecção dos artefatos, o antes, o durante, e o depois são variáveis a serem acrescentadas nas considerações acerca do resultado do que foi confeccionado. O processo de aprendizagem, a rede de transmissão das olarias e suas tradições atravessaram, por exemplo, no caso dos fenícios, técnicas e símbolos do Oriente para o Ocidente.

A tradição e os padrões estilísticos foram concebidos de diversas formas, não apenas culturalmente ou geograficamente, pois, ao final, as estatuetas refletem o cotidiano de uma sociedade. As sociedades indígenas que já habitavam o território antes dos fenícios, por exemplo, interagiram possibilitando, também, uma maior gama de estilos e símbolos.

Um ponto muito importante a ser pesquisado relaciona-se com a transmissão do poder por meio da religião ou do sagrado que se apresenta pela arte e pelos símbolos cujas ideologias contidas podem estruturar, significar e ressignificar a realidade social de uma população (SHANKS & TILLEY, 1992). As esculturas correspondem às necessidades e interesses locais, e assim, retratariam, cenas e interpretações do cotidiano. Langin-Hooper (2019) considera que as estatuetas e figuras representativas geralmente foram produzidas, em primeiro lugar, refletindo uma realidade para integrar e suavizar as diferenças e não ostracizar e destacá-las.

Ainda é preciso ter em mente que necessidades e interesses não precisam coincidir com as de outras áreas do Mediterrâneo e a existência de esquema iconográfico da estatueta não necessariamente reinterpreta o mesmo símbolo em todos os lugares. Deste modo, faz-se necessário aprofundarmos nossa interpretação a partir do estudo do próprio mundo ibérico e fenício.

Sobre o conjunto analisado, as representações estão dispostas nos museus da Espanha, estão distribuídas por todo território demonstrando a potência da divindade por toda a região, como pudemos ver no mapa (capítulo IV) de dispersão dos santuários e locais sagrados de Astarte. Com exceção de uma das peças – Cástulo – de localização no topo do Rio Guadalquivir, todas as outras estão localizadas na Andaluzia.

São cinco exemplares, sendo quatro itens de liga metálica de bronze: Astarte do Carambolo, Bronze de Carriazo, Bronze de Cástulo e Bronze de Berrueco e um item de alabastro, a Dama de Galera.

I.I. Produção artesanal e aristocracia

As características, talvez uma das principais, que definem a produção artesanal fenícia de um modo geral é o fato de se encontrarem normalmente fora do território propriamente fenício, pela grande movimentação do comércio, e sua mercadoria assumir uma posição de importância em meio a aristocracia (JIMÉNEZ ÁVILA, 2007, 2009), essa característica é bem comum inclusive aos itens de bronze, os quais eram encomendados e levados tanto por terra quanto pelo Mar Mediterrâneo.

É um fato comum encontrar nos naufrágios fenícios artesanatos que, muito provavelmente, eram encomendas aristocráticas, além das mercadorias mais comuns que transportavam. O famoso naufrágio do navio de Uluburun (1200 a.C.), encontrado na Turquia, disponibiliza uma rica e extraordinária cultura material pela quantidade, mas

também por estar tão repleta de elementos ímpares que foi possível, segundo Peltenburg (1991, p. 168), caracterizá-lo como uma embarcação fora dos padrões meramente de carga. Transportava lingotes em bronze e vidro, mas, também continha encomendas de luxo como cerâmicas estilizadas, vasos em bronze, e a estatueta feminina em bronze e ouro que veremos adiante no texto.

Do outro lado do Mediterrâneo, Cartagena, Espanha, no conhecido como naufrágio de Bajo de La Campana também foi possível avaliar as características de encomendas de luxo e sofisticação, pois continha diversos itens como fragmentos de mobílias ornamentadas e partes de uma cama confeccionadas em ligas de bronze, provável encomenda a ser trazida à Península Ibérica, a pedido de algum aristocrata (POLZER, 2012, p. 31).

Michael S. Tite (1999) e Cathy L. Costin (2000, 2001) usam como exemplo um grande repertório de cerâmica de diversos sítios arqueológicos de cidades mediterrâneas foram inspirados também na tradição artesanal local da população indígena ali existente, e então teriam observado as formas das cerâmicas locais antecessoras e suas práticas de confecção, foram realizadas sob um esquema de demanda, distribuição e produção – figura 1, abaixo.

Esse ciclo dos artefatos cerâmicos importados fenícios é muito similar para outras matérias-primas como por exemplo, o bronze e o alabastro, porque o ciclo das demandas por itens encomendados aristocraticamente são parte de um nicho específico.

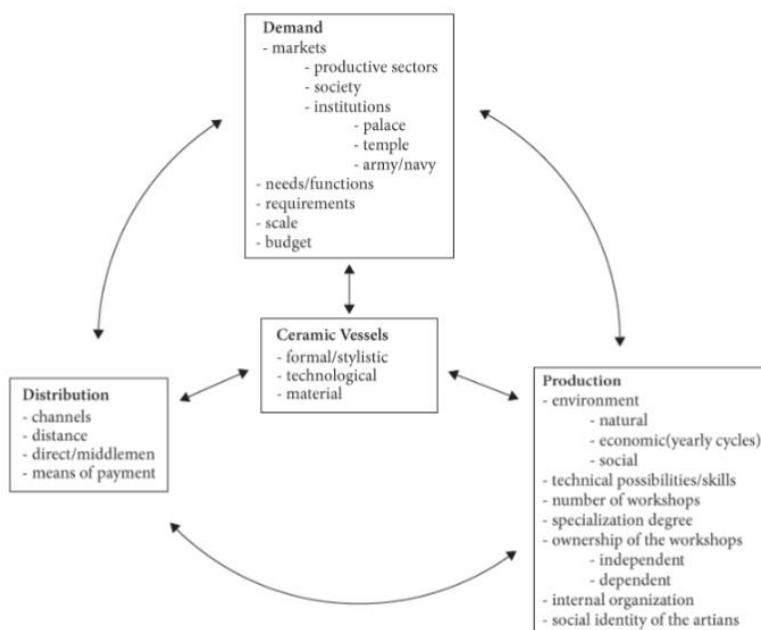


Figura 46. Esquema de Source: F. Núñez em Lopes Ruiz (2019 cap. 22)

No caso das estatuetas dessa pesquisa, alguns autores acreditam que esse ciclo poderia ter ocorrido dentro da própria Península Ibérica. A demanda aristocrática e a encomenda teriam sido dirigidas a artesãos locais. De um modo geral alguns autores acreditam que as produções de estatuetas e de joias são de uma sofisticação muito específica o que traz três possibilidades: podem ter sido confeccionadas por artesãos fenícios no território ibérico; importadas do próprio Oriente; ou algum artesão local indígena poderia ter aprendido a técnica e o estilo.

II. Origem e Influências Orientais

Não podemos tratar das características das representações da Península Ibérica sem irmos à fundo na história da tecnologia e estilística oriental das representações orientais que influenciaram diretamente a população indígena iberica.

No Levante, segundo López-Ruiz (2019), desde o Bronze Tardio, as divindades femininas mantiveram a importância primordial sobre o tema da fertilidade, tendo ainda, o “tema”, sobrevivido durante as primeiras Idades do Ferro (I-II) no Levante, com as diferenciações regionais.

II.I. Representações nuas e a fertilidade

A chamada representação nua é um dos ícones mais prolíficos do mundo antigo, mas também um dos mais polêmicos, pela grande quantidade de dados e especificidades associadas a elas, aparecendo desde a Índia até a Península Ibérica.

Essa categoria de imagens supostamente interligadas ao símbolo da fertilidade no antigo Oriente Próximo e no Mediterrâneo Ocidental composta por uma representação nua que geralmente é apresentada de frente para o espectador. Ela pode ser uma mulher ou uma deusa: a deusa estaria associada a atributos divinos, com asas ou estar sob um leão, o que possivelmente não seria uma representação viável para a realidade de um ser humano; a mulher estaria nas imagens sem detalhes astrais, apresentada de forma mais simples, mas sempre trazendo a individualidade em cada representação.

Alguns arqueólogos (JOFFE e RONA, 2001; WHITEHOUSE, 2007; BUDIN, 2015; BOLOGNANI, 2018; LEWIS, 2021) lembram-nos sobre os perigos, na linha tênue que os arqueólogos usaram há muito tempo e ainda usam, em fixar uma ideia de rótulos sem observar o contexto e como esse rótulo pode impactar por anos a

Academia.

Stephanie Budin (2015) comenta que, de um modo geral, uma parcela dos arqueólogos suspeita que pelo menos algumas das figuras de mulheres nuas eram eróticas ou estariam atreladas à prática dos rituais de prostituição sagrada na Idade do Bronze; mas devemos lembrar que essa associação entre as estatuetas femininas do Levante passando pela fertilidade agregada ao erotismo, a protuberância das genitálias e a postura segurando os seios poderia ser um artefato mental dos arqueólogos de nosso tempo, não do deles.

Segundo a arqueóloga, existem muitos tipos de estatuetas femininas, que são entendidas pelos arqueólogos como relacionadas à fertilidade devido à ênfase nos órgãos genitais. Na maioria dessas representações, é impossível determinar que estado do processo de fertilidade, maternidade, nascimento e outras supostas fases relacionáveis a fertilidade, elas estariam representando.

O arqueólogo Rona Avissar Lewis (2021) comenta que, de fato, creditava-se uma importância fora do comum à fertilidade na Antiguidade⁶³, e que observando a particularidade dessas figuras femininas, elas de fato estariam relacionadas à fertilidade de alguma forma, mas não seriam os mesmos valores de fertilidade em todos os lugares e que nem mesmo em todos os lugares pudessem ser associados ao mesmo valor.

É claro que havia uma semelhança na iconografia, o que implica na possibilidade de tal semelhança estar relacionada ao contexto das vastas redes de comércio internacional que remontam milhares de anos, certamente iniciadas no final da Idade do Bronze. Por exemplo, os deuses egípcios chegaram a Canaã e voltaram; existem teorias concorrentes para a origem da deusa Hathor – trazida para o Egito de Canaã ou vice-versa; a questão é que necessariamente a iconografia pode ser semelhante, mas o que cada cultura material de mulher ou deusa representava, e como elas eram representadas, era provavelmente algo específico a um contexto regional.

Ainda, segundo Budin (2015), a probabilidade de que uma mulher nua segurando as orelhas de leões em um estande de culto de Taanach, uma imagem de criança

⁶³ Avissar Lewis (2021), com base em sua pesquisa, sugere que as possibilidades de engravidar naquele período eram extremamente difíceis, muito mais do que nos dias atuais. Ele afirma que a evidência inclui a moral bíblica acerca da esterilidade, vista como vergonhosa, tanto em homens quanto em mulheres. Ela observa: “Qual é o primeiro mandamento na Bíblia? Ser frutífera e multiplicar”. Em sua pesquisa ela informa que na Suméria, onde a iconografia de mulheres nuas começou no terceiro milênio a.C., pensava-se que o casamento era um assunto para os mortais humanos, enquanto a procriação era um assunto para os deuses; no Egito e Mesopotâmia, por exemplo, essa dependência dos humanos em relação aos deuses, para procriar, era refletida em encantamentos e ritos.

nua de Horoztepe, uma estatueta de faiança feminina nua do Egito, uma placa de terracota de Gezer e uma alça de jarra antropomórfica de Kish sejam todas a mesma coisa é bastante baixa. A probabilidade de conexão sem contexto é irrelevante e sugerir que tudo isso diz respeito à fertilidade é infundado.

Barbara Bolognani (2018), em sua tese, enfatiza a importância do contexto como quase um protagonista no que tange essas representações, e que essa seria uma possível virada ontológica, que quebraria as amarras da análise tipológica da antiga Academia tradicional do Levante, demonstrando que a similaridade na transmissão cultural nas manifestações no Levante Siro-Palestino ao longo dos séculos e impérios deve estar atrelada a individualização dos artefatos no contexto material, à localização geográfica e ao período.

Sem dúvida, a ampla dispersão geográfica e temporal dessas divindades foi resultado de inúmeros atos de transmissão cultural e intercultural. A transformação das divindades femininas também foi refletida na transformação da cultura material, como um reflexo do cotidiano das sociedades. Por isso a similaridade iconográfica numa área de grande extensão, capaz de atravessar os limites de uma região a outra, como podemos ver no mapa de dispersão da cultura material, (fig. 47), deve ser interpretada com muita cautela:



Figura 47. Mapa de Dispersão de Estatuetas Orientais Femininas Siro-Levantis. Bolognani (2018, p.4)

II.II. Influências Siro-Mesopotâmicas e Egípcias

A transmissão cultural durante a Idade do Ferro, assimilada no Ocidente, das representações femininas conectadas a imagens nuas, conspícuas durante a Idade do Bronze e do Ferro no Levante, apresentam, segundo Stephanie Budin (2015), duas matrizes: Mesopotâmia e Egito.

II.III. Mulheres pássaros da Idade do Bronze

Origem primária na Mesopotâmia. As primeiras representações evoluíram, posteriormente, para a mulher ou deusa nua "padrão", e teriam sido encontradas em alças de jarros de armazenamento descobertos no templo de Inanna em Kish, Iraque, mais particularmente no Templo A, datado de 2500 a.C. e em Abu Salabikh, também Iraque, datado mais genericamente do III milênio a.C. Essas alças nos mostram olhos, sobrancelhas, nariz, seios e ocasionalmente um triângulo púbico ou vagina, indicando assim o sexo feminino, como podemos ver na imagem (fig. 48):



Figura 48. Figura feminina antropomórfica na alça de um jarro em Kish, Suméria, Período Dinastia Tardia III; Ashmolean Museum, desenho de Paul C. Butler.

Em dois séculos, a imagem teria se espalhado da Mesopotâmia para a Síria e

evoluído para sua forma tridimensional mais padrão, mantendo os critérios de diagnóstico apresentados nas alças dos jarros. Em Ebla, as chamadas mulheres com rosto de pássaros trazem essas características: representação possui o rosto com olhos e nariz, mas sem boca, seios esquemáticos e uma espécie de adorno ou joias no pescoço, as pernas são mantidas rigidamente juntas e o umbigo é indicado.

O torso arredondado parece ser uma representação simplificada do posicionamento padrão do braço, comum em exemplos posteriores, onde os braços se estendem ao longo do corpo e se estendem para trás, de modo que as mãos seguram os seios, conforme a (fig. 49):



Figura 49. Figura do lado esquerdo: estatueta antropomórfica com rosto de pássaro de Ebla, Período Bronze Médio desenhado por Paul C. Butler. Figura central: estatueta antropomórfica com rosto de pássaro, Chipre, acervo Museu Metropolitan. Figura do lado direito: estatueta antropomórfica com rosto de pássaro com uma criança, Chipre, Idade do Bronze Tardia, acervo Museu Metropolitan.

Nesse mesmo horizonte da Idade do Bronze até a Idade do Bronze Tardio, mas em Chipre, igualmente encontramos essas estatuetas femininas antropomórficas com rosto de pássaro. O ponto mais fortemente enfatizado pelos arqueólogos para incluir todas estas estatuetas na categoria “feminina, nua”, a nudez com grande ênfase na genitália, em Chipre é perturbado pelo o que acreditamos seja uma característica que só pode ser explicada pelo

contexto específico de Chipre, pois ali, cerca de um terço das representações possuem bebês nos braços, como podemos ver na figura acima, enquanto que no Levante Norte há pouquíssimos exemplos com essa iconografia. Na opinião de Budin (2021) e Lewis (2021), as figuras cipriotas têm muito mais a nos dizer sobre noções de maternidade e trariam a hipótese da existência de uma “deusa-mãe”⁶⁴ ou de culto ancestral, especialmente porque a iconografia de mães nutridoras é muito antiga em Chipre, datando do início da Idade do Bronze até o século XIII a.C., e que muito provavelmente os cipriotas mantiveram essa iconografia mesmo quando importaram um estilo totalmente novo de estatueta feminina nua da Síria, um estilo que nunca segurava bebês.

II.IV. Estilo e Tipologia da Deusa Nua no Levante

Segundo Theodore J. Lewis (2005) o período entre os séculos XVIII e XVII a.C. na Mesopotâmia seria considerado o início da tecnologia de molde aberto para objetos populares de argila, de produção em massa, e teria sido levada então para o outro lado do rio Eufrates e adotada na Síria, e posteriormente teria se espalhado pelo restante do Levante.

Ward (1996) aponta que a produção prolífica dessas estatuetas teria corrido particularmente em locais da costa levantina, desde o início da Idade do Ferro (séculos XII a XI a.C.) até os períodos das ocupações Neoassíria e Aquemênida (séculos VII a IV a.C.). Durante todo este longo período, as estatuetas foram produzidas tanto com técnicas modeladas à mão quanto com moldes, embora não sejam raros os exemplares de fabricação mista, e logo após esse período, a fabricação de plaquetas moldadas em baixo relevo sobre argila das figuras femininas nuas se espalhou por todas as terras levantinas no eixo Norte-Sul.

As manifestações nuas que emergiram e evoluíram a partir da Mesopotâmia e da Síria são imagens divinas que representaram, durante muito tempo, as deusas Inanna e Ishtar. Isso é evidente em razão de serem do gênero feminino, e transmitirem uma forte ligação com as deusas por meio da questão dos ritos de sexualidade: representações com

⁶⁴ Lembrando que o rótulo de “deusa mãe” foi uma construção acadêmica de outro momento com signos reducionistas pautados em feminilidade estereotipada. Compartilhamos da reflexão de Singh (2008, p. 130) para quem o termo 'Deusa Mãe' deveria ser substituído por uma opção mais neutra como “estatuetas femininas com provável significado de culto”. Algumas dessas estatuetas, de fato, foram oferendas votivas e faziam parte de algum culto ou ritual doméstico, entretanto, nem todas as estatuetas femininas tinham necessariamente essa função. Em todos os casos, seu possível significado ou função deveria ser avaliado e não assumido; o contexto em que foram encontradas é crucial.

ênfase nos atributos sexuais, a postura em face, e a cruz sobre o peito, como pudemos ver em alguns exemplos das mulheres pássaros e como veremos nos próximos exemplares que mantiveram essa tradição.

Para Stephanie Budin (2015), a transição entre os períodos da Idade do Bronze Arcaico para a o início da Idade do Ferro ilustra o desenvolvimento das representações de terracota para terracota moldada, mantendo, no entanto, os mesmos critérios originais, com variações, das representações anteriores de rosto de pássaros, como a postura em face, a cruz, algumas com a mão aos seios ou à frente, seguindo o esquema das reproduções abaixo (fig. 50):



Figura 50. Continuidade e permanência da tradição das representações femininas frontais com mãos nos seios desde Idade do Bronze Médio até Idade do Ferro II. Esquerda: Figura de Ebla, Bronze Médio. Figura Direita: Figura da placa "Astarte Breasts" de Ebla, Bronze. Os dois desenhos de Paul Butler em Budin (2015, p. 317)

O painel abaixo (fig. 51), de um selo de Ishtar, ampliado e detalhado, permite que as figuras sejam iconográficas ente relacionadas às outras representações de períodos anteriores e posteriores. Podemos notar que a divindade está vestida e se mantem a presença da cruz central no peito de Ishtar, também se mantem a deusa em postura frontal:



Figura 51. Selo acadiano de Ishtar, 1800 a.C., em hematita preta. Acima: imagem detalhada de Ishtar e abaixo cena completa do selo. Banco de dados do Museu Britânico n86267.

A tradição da estilística egípcia na cultura levantina e canaanita se manteve nitidamente, e foi carregada nessa miscelânea cultural por todo mediterrâneo como em Chipre e no Ocidente; o próprio enquadramento do rosto da deusa reforça mais o sentido

da permanência e presença da mescla cultural, visto que apresenta uma aparência considerada de tipo hathórico com seu penteado, assim como a postura de segurar os seios que vem desde a Idade do Bronze, como podemos ver na estatueta e plaquetas indicadas no grupo da figura 52:



Figura 52. Figuras femininas segurando seios: esquerda: Período elamita; https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0903-1432 acesso 22/08/2022. Ao centro: Amathous, Chipre séc. VII a.C.; à direita: Tarros, Sardenha, séc. VI a.C., Museu Britânico, Londres <https://www.britishmuseum.org> acesso 22/08/2022.

A placa votiva da direita é barro cozido com a iconografia de uma mulher nua em baixo relevo, provavelmente a deusa Astarte. Seu cabelo em estilo egípcio foi pintado em preto, pela análise química realizada, como todas as outras do grupo ela coloca as mãos em seus seios. A figura tem um furo na parte superior para uso de suspensão, o estilo é típico cananeu do Final da Idade do Bronze Fenício ou também chamado Cipro-Arcaico, do século VI a.C. encontrada no Túmulo 11 em Tharros, Sardenha, Itália.

A presença dessas estatuetas se tornou cada vez mais comum, a evidência cumulativa, ilustrada acima, demonstra a produção e uso contínuos de estatuária de culto antropomórfico durante o início da Idade do Ferro. Esta evidência não é tão ampla como o respectivo material da Idade do Bronze Final, mas apoia a suposição geral de continuidade, embora constrangida pelas condições econômicas e sociopolíticas mais paroquiais da época.

A continuidade parece primordial na produção de terracotas seguindo a

Arqueologia do Oriente Próximo que exprime esse processo como o meio mais propício para as tradições de longa duração (KEEL e UEHLINGER, 1992)

A dispersão desta tradição iconográfica por assentamentos fenícios no Norte da África, sudeste da Península Ibérica, Sardenha e Sicília é um claro indicador da expansão da cultura fenícia para o oeste. A ampla distribuição aumentou com o crescimento das atividades comerciais fenícias em toda a bacia do Mediterrâneo, especialmente após o século VIII a.C.

II.V. Estilo e Tipologia da Deusa Nua no Egito

Segundo as autoras Geraldine Pinch, Elizabeth Waraksa (2007) e Emily Teeter (2010), a segunda principal fonte da iconografia feminina nua vem do Egito. Ali foram consideradas como representações de "fertilidade" ou "potência" e aparecem pela primeira vez no Egito na XII Dinastia (início do século XX a.C.) e continuaram existindo até o Período Tardio egípcio.

Existem duas subcategorias que surgiram no Reino Antigo (XII Dinastia) antes da dominação egípcia em Canaã: figuras femininas ou deusas portando uma criança sobre a perna esquerda; e figuras com intuito da amamentação no seio esquerdo da cuidadora, as “amas de leite”, como podemos ver abaixo (fig. 53).

Não há nenhuma conexão original entre essas duas categorias de figuras femininas nuas, cada uma possui suas características. A imagem abaixo demonstra uma ama de leite de uma das três categorias existentes do Antigo Egito (amas de leite, enfermeira secas⁶⁵ e parteiras). O título *mnat*, “ama de leite” ou “guardiã de leite”, foi um título familiar no Antigo Egito e foi atestado pela primeira vez no Império Antigo. A palavra *mnat* foi usada para mulheres também como título de enfermeiras de reis e para deusas. A grande ama de leite Maia não era uma enfermeira especial para cuidar do jovem rei Tutancâmon, mas como toda ama de leite, ela era uma mulher advinda da ou inserida na aristocracia (DIJK, 2010).

⁶⁵ O título egípcio *Xnmt* e/ou *xnmt.t* é geralmente traduzido como “enfermeira seca” (WARD, 1982). A primeira atestação do título *xnmt.t* “enfermeira seca” está nos textos da pirâmide que são datados pelo Império Antigo (2575 aC-2150 a.C.). As que detinham este título eram deusas e estavam encarregadas de fornecer pão e comida ao falecido rei (ERMAN E GRAPOW, 1971). Em seguida, o mesmo título foi repetido novamente como, mas desta vez nos textos do caixão, eram inscrições colocadas dentro dos caixões, contendo feitiços e encantamentos destinados a ajudar o falecido em suas jornadas para o além.



Figura 53. Esquerda: grande ama de leite Maia” do final da XVIII Dinastia. Elhabashy & Abdelgawad (2019, p. 4)
 e) Direita: Isis amamentando Hórus, “ama de leite”, Egito. (23.5 cm.x 5 cm x 13 cm) Terceiro Período
 (Intermediário-Tardio 1070–343 a. C.) Metropolitan Museu, www.metmuseum.org/art/collection/search/553034
 acesso 27/07/2022.

Em destaque, notamos que as estatuetas mantêm os seios em evidência, mas a figura amamentando possui vestimenta. Além disso, os órgãos genitais não se destacam, o que sugere uma clara diferenciação das representações nuas em questões simbólicas e no sentido da sua representatividade e funcionalidade no meio social.

Uma nova epigrafia associada à divindade nua Siro-Mesopotâmica Qedešet (Qedesh/ Qudshu) aparece durante a XIX Dinastia (segunda dinastia do período do Antigo Império Egípcio, por volta do século XII a.C.), resultado da mescla cultural anterior das relações comerciais entre Canaã e Egito, e posterior contato hitita, como vimos no capítulo III.

Nesse período uma grande quantidade de representações na forma padrão da divindade nua foi retratada seguindo o padrão “herdado pelas deusas levantinas”: rostos frontais, postura frontal, seios cuidadosamente delineados, triângulo púbico e com proporções naturalistas usando joias, há uma ênfase, mas sem exagero, nos órgãos sexuais e o estilo do cabelo egípcio em formato hathórico, adicionado.

A imagem da figura 54, seguindo Stephanie Budin (2021), demonstra uma figura de um possível pingente, anterior ao período de influência levantina no século XII a.C. Note-se como a nudez feminina com postura frontal já era representada.



Figura 54. Nudez feminina, possivelmente pingente (3 polegadas) em marfim ebúrneo e pintado. 1390-1353 a.C. Imagem Museu do Brooklyn, Fundo Charles Edwin Wilbour, <https://www.brooklynmuseum.org/> acesso 06/07/2021.

Conforme indicação de Cornelius (2004), a imagem da deusa Qudšu/Qedešet, durante o Reino Médio no Egito, se apresenta segurando cobras em suas mãos, como a maioria das imagens de Qudšu/Qedešet, ela estende os braços para ambos os lados do corpo para segurar lótus ou papiro na mão direita, cobras na esquerda, derivando da deusa Beset do Egito ou Astarte Levantina.

Segundo Stephanie Budin (2015), os debates modernos são bem rasos e ignoram o fato de que não há evidências de adoração a Asherah no Egito, por outro lado, é possível atestar que as deusas Anat e Astarte são atestadas no Bronze Tardio do Egito com seus próprios nomes e com suas próprias iconografias. Já na opinião de Cornelius (2004), Qedešet é claramente uma deusa distinta, com seu próprio culto de abrangência menor no Egito.

II.VI. Plaquetas Femininas Nuas Levantinas

No início do primeiro milênio a.C., vemos uma produção exponencial de

placas representando deusas nuas, nomeadas de “Astarte Breasts”⁶⁶, algumas vezes também eram emparelhadas em grupos entre pilares que sustentam arquitraves confeccionadas por moldes chamados muitas vezes de univalves, de uma única peça. Versões vestidas da divindade nua feminina permaneceram como motivos populares em placas produzidas também com moldes univalves durante o período persa sob a influência da Síria Oriental (NUNN, 2000, p.73).

Segundo López-Ruiz (2019), alguns estudos puderam documentar a transmissão dos modelos por uma área que se encontrava desde o Norte da Síria até o Sul do Egito, e a partir desse momento um novo visual surgiu para as representações canaanitas, seguindo então para o sul do Levante, especialmente na tradição das estatuetas da área da Transjordânia: representações nuas com cabelos hathóricos, triângulos púbicos acentuados, adornos no corpo e segurando algo simbólico religiosamente como uma planta ou uma serpente.

Segundo Nunn (2000), a tradição das representações nuas ocorreu porque enquanto os artesãos mesopotâmicos fabricavam muitas imagens diferentes em argila, tanto masculinas quanto femininas, a iconografia, comum entre os artesãos sírios, era as formas de placas com representação feminina nua em pose frontal completa.

Segundo Cornelius (2004) e Benzel (2013), a presença egípcia no Levante também se estende pela área, sendo afirmado pela iconografia das flores de lótus e os cabelos hathóricos, atributo característico das deusas com influência egípcia. Uma característica marcante das estatuetas femininas, diferentemente das masculinas, eram os penteados hathóricos, que marcaram o início da produção regional das oficinas das Planícies de Akkar no Norte do Líbano até a conquista Neo-assíria de 738 a.C.

No Levante, esse penteado encaracolado hathórico aparece durante a Idade do Bronze médio IIB (1792-1550 a.C.) em representações ligadas à fertilidade. Foi usado por personagens femininas cujos triângulos púbicos são proeminentes e que às vezes trazem os seios nas mãos. Estas figuras são, em sua maioria, em argila e não usam,

⁶⁶ *Astarte Breasts* é uma nomenclatura dada a representações encontradas no Levante desde a Idade do Bronze. O rótulo *Astarte Breasts* se deu por uma associação feita pela antiga Academia arqueológica do Oriente com a possível relação entre as figuras com a iconografia da fertilidade, feminilidade, figuras nuas, associando-as a deusas, disseminando um rótulo “genérico” para essas representações. A cerca desse debate, Stephanie Budin (2021) e Avissar Lewis (2021) alertam sobre a realidade das figuras marcadas por rótulos de divindades e fertilidade sob o aspecto de “nudez pela nudez”: “a semelhança na iconografia é totalmente plausível no contexto das vastas redes de comércio internacional que remontam milhares de anos, certamente iniciadas no final da Idade do Bronze, entretanto, não seriam os mesmos valores e nem mesmo em todos os lugares que pudessem ser associados ao mesmo valor; as representações em tese são todas a mesma coisa no que diz respeito à nudez, a probabilidade de conexão sem contexto é bastante baixa e sugerir que tudo isso diz respeito à fertilidade é completamente infundado”.

sistematicamente, o estilo de cabelo ondulado. No final desse período, personagens femininas semelhantes são representadas em joias de ouro, como no pingente de Minet em-Beida, do séc. XIII a.C. (fig 55):



Figura 55. Pingente de plaqueta em ouro com deusa nua, Minet el-Beida (porto de Ugarit), séc. XIV-XIII a.C., Imagem Museu do Louvre.

Essas placas sírias enfatizavam ainda mais algumas características sexuais, geralmente retratando mulheres com umbigos e genitais especialmente proeminentes, como é possível notar na figura do pingente em ouro de Minet em-Beida, do século XIII a.C. e nas plaquetas em argila com a mesma tradição de Tel Batash, Palestina, do século XIV a.C. e de Tell ed-Duweir, Lachish, datadas de 1900-1750 a.C.

As características de penteados típicos hathórico com longas madeixas terminando em cachos que chegam aos seios, usando braçadeiras e tornozeleiras e um colar de fio único segurando duas flores de lótus com um suposto caule longo podem ser vistas nas peças apresentadas na figura 56:



Figura 56. Esquerda: representação feminina de Tel Batash, Palestina. Século XIV a.C. Altura 13 cm. Direita: representação feminina em terracota de Tell ed-Duweir (Lachish), Palestina. 1900-1750 a.C. Altura 8,5 cm. Museu Ashmolean 1924.499. Imagem de Mooney, Idols. Pl. 7

Algumas imagens levantinas de deusas nuas, gravadas em grandes placas de ouro e datadas do mesmo período (meados do século XV, final do XIII a.C.), mantêm o mesmo padrão iconográfico. Especialmente uma série delas foi encontrada na necrópole ugarítica de Minet-el-Beida; e assim, a partir desse período, inicia-se uma tradição em joalheria canaanita que perdura por toda a Idade do Bronze Final (1550-1200 a.C.).

As imagens acima e abaixo (fig. 55 e 56) apresentam a deusa com um penteado hathórico, geralmente segurando um caule curvo que remete à natureza vegetal. O elemento curvo sai, simetricamente, dos pés da deusa e termina em uma grande flor de lótus. A flor do lótus, simbolicamente, parece intimamente relacionado ao elemento anterior, o da serpente enrolada.

Segundo Cornelius (2004), isso foi imaginado como um imenso caule representando a "árvore da vida". Em algumas imagens, a deusa está em pé sob as costas de um felino. Recentemente e sem oposição a esta interpretação, foi proposta a visão dos caules como colunas encimadas por capitéis em forma de flor. O ideograma principal egípcio teria o mesmo significado simbólico, que aparece como um elemento floral de onde viriam os chamados "capitéis proto-eólicos".

Já a representação da iconografia ofídica, ainda segundo o autor, não está necessariamente ligada à divindade, exceto quando ela aparece como uma poetisa,

dominando os seres malignos, exercendo assim uma ação benéfica. Nestes casos, as cobras costumam ser pequenas, quase esticadas e seguradas pela deusa, evidenciando sua proteção contra a picada das pequenas cobras típicas da região levantina.



Figura 57. Esquerda: placa de terracota da oficina do oleiro de Tell ed-Duweir (Lachish), 1300-1050 a.C. Altura. 8.5. Direita: placa em pingente de bronze moldado. De um tumulo em Akko, 1300 a.C. Altura. 8.3. Desenhos de Keel e Uehlinger (1998, Figs. 69, 70).

A flor de lótus também tem um valor destacado relacionado à fertilidade e ao amor desde sua origem no Egito, mas além, ou principalmente, é o símbolo egípcio da regeneração porque ao amanhecer, com os primeiros raios do sol, essas flores se abrem para permanecer fechadas durante a noite (BENZEL, 2013).

Um selo de Vélez Málaga, na Península Ibérica, traz precisamente hastes de flores de lótus em ambas as mãos, ao contrário do que vimos nas representações da deusa encontradas na necrópole tebana, mas isso não impede que a cobra esteja presente e seu simbolismo também no mesmo friso do monumento ibérico em conexão também às divindades *Potnia* (BENZEL, 2013).

Interligado a este motivo uma série de santuários no Levante Central trazem pilares tridimensionais e antropomórficos posicionados na entrada, o que, segundo Brettschneider *apud* López-Ruiz (2019, p. 610) se apresentam como um testemunho da sobrevivência do tema da deusa nua até o final do século VI a.C. como podemos ver na figura 58, nos modelos bem comuns encontrados no Levante Sul, Palestina-Transjordânia. Algumas representações também eram tridimensionais e as divindades entronizadas.

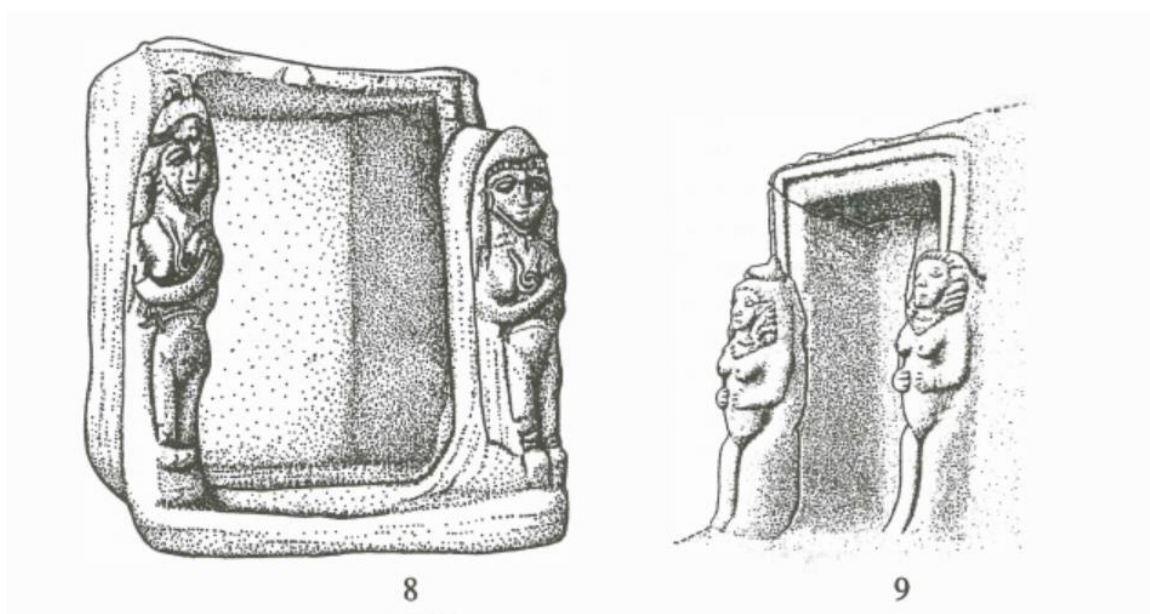


Figura 58. Plaquetas posicionadas em pequenos santuários de terracota feitos em molde. Tell El Far'a, Norte da Palestina/Transjordânia, século IX a.C. (Brettschneider, *Architekturmodelle*, n43) AUB Museu, Berytus 27 (1979, p. 7)

II.VII. Estatutário da Terra de Judá – Palestina/Transjordânia

As representações siro-palestinas, ao contrário das egípcias, raramente apresentam inscrições com nomes, o que dificulta muito distinguir a quem se refere as figuras ilustradas, inclusive se cabe a definição de deusas ou mulheres.

Uma grande gama de plaquetas de terracota e estatuetas foi encontrada na região da Transjordânia, principalmente em torno da Palestina, majoritariamente relacionadas ao período de Salomão, carregando as possibilidades dentre as divindades Astarte, Anat, Aserah e Ishtar (LEWIS, 2005). As datações começam a aparecer no século X a.C., mas a produção se intensifica a partir dos séculos VIII - VII. Depois que o reino de Judá foi exilado para a Babilônia, no século VI a.C., essas estatuetas desapareceram dos registros arqueológicos.

Quatro grandes expedições foram de extrema importância para catalogar figuras femininas na região do Levante e proximidades, nos arredores de alguns sítios arqueológicos (Tell Beit Mirsim, Lachish, Tel en-Nasbeh), principalmente entre as duas guerras mundiais, quando o número de escavações e a descoberta das figuras cresceu significativamente, seguida de uma tentativa de padronizar as deidades desde a Idade do Bronze até a Idade do Ferro recente.

Durante o período do início do pós-guerra começaram as primeiras construções de dados das Estatuetas Pilares na tentativa de uma organicidade e estabelecimento de padrões. Segundo Cornelius (2004), o arqueólogo Pilz ofereceu o

primeiro estudo abrangente sobre as estatuetas de Israel e depois da IIª Guerra Mundial ocorreram mais estudos sistemáticos relacionados às estatuetas fora da área da Judeia como, por exemplo, em Meggido, em maio de 1935. Albright (1939), Pritchard (1943) e mais tarde Tadmor (1982) também foram responsáveis por algumas das primeiras tentativas da classificação tipológica.

Macalister (1912) e Dunand (1936) foram os primeiros arqueólogos pioneiros a iniciar os estudos relacionados às faixas cronológicas de longo período para os horizontes culturais das cerâmicas, em conjunto com o material encontrado nos sítios arqueológicos da Costa Levantina, o que abrange as estatuetas pilares nesse grupo (DUNAND, 1936; BOLOGNANI, 2017).

Segundo esses primeiros autores, a relação entre as estatuetas nesses estudos tipológicos pôde mostrar diferenças regionais em relação aos conjuntos (*assemblages*)⁶⁷ do Levante e da Judéia.

Segundo Mazzar (2001), no reino do Norte de Israel, as pessoas faziam estatuetas de todo o corpo feminino, enquanto no Reino de Judá, as estatuetas femininas consistiam apenas de uma cabeça feminina no corpo tipo pilar. Possuíam diferenças particularmente artísticas, mas as estatuetas do Sul mostram características mais específicas dessa região, como os penteados e o que parece ser uma joia pintada.

Os primeiros estudos a respeito demonstram a variedade das representações, desde plaquetas a estatuetas cilíndricas, como podemos ver no grupo de figuras 59 abaixo:

⁶⁷ *Assemblages* são definidos como conjuntos de pacotes culturais relacionados à técnica de confecção, estilística e utilidade dos objetos (BORDES, 1953).



Figura 59. Figuras Femininas de sítios arqueológicos em Israel: 36 - Pella. 37- Bet-Shean 38 - Tell el Far'a North 39 - Samaria. 40 e 41 - Tell Batash, imagens compiladas por (UEHLINGER, 1998, p. 121).

As estatuetas femininas de terracota da Idade do Ferro I e II referentes à figura 14) trazem sua herança cultural do Levante, cada uma com sua particularidade local, as placas com indicação de Pella [36], de Bet-Shean [37] e o molde de Tell Far'a North [38] demonstram a mulher ou deusa sentada, representada frontalmente, segurando uma criança em seu colo ou peito, atestam a contínua veneração da iconografia ligada a maternidade, assim como as figuras maternas do Egito (fig. 58). Já as plaquetas femininas nuas frontais de Tell Baṭash (40-41) continuaram a ser atestadas com as mãos nos seios, órgão genitais em evidência, não eram onipresentes, mas permaneceram bastante populares. No que diz respeito à evidência em Israel, Keel e Uehlinger (1998) verificaram um hiato entre um grupo anterior de estatuetas de placa do século X e IX a.C. e dos séculos posteriores, VIII e VII a.C.

As estatuetas pilares do Sul apresentam o corpo cilíndrico, com cerca de 15 centímetros de altura e uma base mais alargada, eram feitas à mão ou em torno, as cabeças eram moldadas ou presas no topo. As cabeças às vezes eram pintadas e costumavam mostrar os cabelos com cachos e, ocasionalmente, algumas possuíam toucado ou véu.

Para os autores que realizaram as primeiras pesquisas, as estatuetas como as demais do Levante também foram associadas à fertilidade e a cultos da fertilidade, porque possuem na parte superior do cilindro seios pronunciados com os braços ligeiramente curvados para que as mãos apoiem os seios.



Figura 60. Judean Pilar Figure, A: 12,5–17 cm, Museu de Jerusalém <https://www.imj.org.il/en/collections/198066> acesso 08/10/2020.

Para as primeiras correlações realizadas por Mackenzie (1912) sobre as estatuetas pilares, a premissa que sustentou a ideia era de que uma pequena parcela pudesse ser reconhecida pelas inscrições de Astarte. Esse foi o critério mais seguro de identificação do período, seguida então da metodologia a partir das inscrições por dispersão e análise de atributos.

As estatuetas por seguinte, então, encontradas ao redor dos santuários, foram necessariamente consideradas “Astarte” pois eram do mesmo período das inscrições encontradas e catalogadas como da Idade do Ferro e do período Persa. Assim, segundo os autores (MACKENZIE, 1912; MACALISTER, 1912 e DUNAND, 1936), manteriam uma similaridade tendo sido materiais comparativos de uma iconografia recorrente.

Theodore J. Lewis (2005), enfatiza a questão de rótulos das estatuetas em forma de pilar, ou seja, de terem sido consistentemente consideradas como "Astarte" ou “Astarte Breasts” no passado, mas essa reflexão também cabe para hoje, quando chamamos consistentemente estas estatuetas de Asherah.

Uma outra associação também trazida por Mackenzie (1912, p. 76-77) é sobre a condição divina e religiosa das estatuetas, porque eram deliberadamente quebradas em rituais. Para o autor as representações foram frequentemente vistas como ídolos de deuses

e também como um fenômeno de magia conforme ilustra a passagem da Bíblia Hebraica: “Livrou-se dos deuses domésticos, dos ídolos e de todas as outras coisas detestáveis vistas em Judá e Jerusalém. Ele fez isso para cumprir os requisitos da lei escrita no livro que o sacerdote Hilquias havia descoberto no templo do Senhor” (2 Reis: 23).

O trabalho de C. Meyers (1998) foi concebido exatamente para a quebra de todos esses rótulos que foram se construindo desde as primeiras descobertas das estatuetas. E igualmente quando os estudiosos persistem em rotular as chamadas estatuetas com pandeiro necessariamente como Asherah. Trata-se do vício em interpretar todo objeto que sai do solo como de culto. Mas os antigos também tinham vidas domésticas. A identificação incorreta é um problema, mesmo quando estamos relativamente certos de que estamos lidando com itens de culto.

Há uma certa precaução na concepção de designar as estatuetas "orações em barro" como deusas ou mulheres, porque ainda permanece incerto. Meyers percebeu e adverte para a não existência de alguns atributos de identidade divina como o cocar, a vestimenta, a pose ou o objeto anexado que são encontrados em Ezequiel (7:20; 16:1), por exemplo, onde se observa uma descrição das joias finas usadas pelas imagens divinas.

Com isso o posicionamento antigo dos primeiros arqueólogos foi concebido sob o olhar da metodologia de compilação de dados tipológicos como base na tentativa de delimitar uma individualidade e padrão de cada divindade, como se a personificação fosse estática e apenas tivesse sofrido dispersão estilística.

O avanço da academia arqueológica dos estudos do Oriente, como vimos no Capítulo I, com novos estudos pós-processualistas e uma série de perspectivas abertas sobre a iconografia das mulheres ou deusas nuas trouxe a perspectiva da iconografia e cultura material se manter conectada por toda costa Siro-Levantina, onde a premissa da análise caberia à perspectiva do contexto arqueológico, levando em consideração a imagem como parte da cultura material pela pluralidade de cada local e cultura em conjunto com o cenário do espaço e cronologia encontrada.

Essa premissa, carrega também a abordagem da continuidade cultural das características de diversas divindades siro-levantinas até a diáspora no Ocidente. A iconografia das estatuetas se apresentaria claramente ao longo do tempo, sustentada pelo discurso da continuidade cultural por alguns autores como Bonnet (1996), Lorenzo Nigro (2017), Esteban e Iborra (2016), Escacena, Belén de Amos, Sujimoto (2016), Marín-Ceballos, Delgado-Hervás Jimenes-Flores e Raquel Muñoz (2018)

O que corresponde perfeitamente ao fato de que as estatuetas pilares

apareceram repentinamente em Judá dos séculos VIII e VII a.C., provavelmente após a destruição do reino do Norte. Se for improvável que as estatuetas sejam relacionadas a Asherah, como discutido acima, é bastante natural considerar a possibilidade de que eles sejam, ao contrário, relacionados à “Rainha dos Céus”.

Mais de 1000 foram encontrados somente em Israel, com altas concentrações em Jerusalém, e em locais que vão de Tell en-Nasbeh ou Mizpeh ao Norte de Jerusalém, a Beersheba no Sul (MAZAR, 2001).

Block (2014) faz uma ressalva quanto à caracterização das representações nuas necessariamente como divindades, sejam estatuetas pilares ou plaquetas, pois independente do que sejam poderiam se enquadrar como mulheres. Já na opinião de Bolognani (2018) a autora acredita que é mais provável que sejam deusas ligadas ao aspecto do símbolo da fertilidade do que mulheres, de qualquer forma, se as estatuetas não forem “ídolos” das divindades, são com certeza interligadas ao motivo do culto de fertilidade, pela conjunção de características como veremos adiante.

III. Técnicas de trabalho e matérias-primas

As peças em metal passaram por diversos processos para se tornarem decorados: incisões, perfurações, lixamento, polimento, pontilhismo, estampa e burilado e não somente, mas também para a coloração atingir a paleta escolhida pelo artesão foi realizado a fundição de ligas metálicas, e a técnica de martelado em percussão e fundição para deformação plástica. Acredita-se que tal sofisticação dos processos estaria associada a técnicas muito precisas de conhecimentos fenícios, que eram muito precisos na confecção de joias e peças ornamentadas em metal.

Com isso há algumas indicações que complementam a conclusão do contexto de alguns sítios arqueológicos, da criação da peça ter sido confeccionada por um fenício necessariamente ou um artesão em oficina fenícia. Há outras informações importantes quanto a datações trazendo a composição química de metais para equiparação dos metais em extração de jazidas específicas.

Algumas técnicas em metais, além da fundição, que é a mais comum, são específicas para da Idade do Bronze ou do Ferro, na tradição oriental, como a técnica da cera perdida⁶⁸.

⁶⁸ Técnica de cera perdida consiste em na fundição de precisão realizada em moldes cerâmicos. O molde é feito primeiro de cera e depois revestido com argila. O todo é então queimado no forno, assando o barro e derretendo a cera, deixando uma forma de terracota pronta para receber o bronze fundido, conhecido também como

Os toques finais podem ser necessários uma vez que o bronze tenha esfriado, o martelado⁶⁹, formação de ligas metálicas para coloração, entre outros (ROLLEY, 1983, p. 15-19).

O alabastro trabalhado em grafismo, chamado ebúrneo, era comum no material comercializado pela aristocracia. Comumente as peças eram encomendadas e o artesão realizava o molde e grafismo sobre a peça.

Os artesãos dedicados a essas tarefas ou os que haviam permanecido em suas cidades de origem fabricavam pequenas obras com um material que era abundante por um período relativamente curto. Assim, alguns autores afirmam que os artesãos deveriam dominar a arte da eboraria ou ebúrnea, pois a técnica é muito similar.

III.I. Representações em Bronze e Alabastro

A produção de bronzes no Oriente Médio possui muitas lacunas, maiores ainda do que na Península Ibérica, mas o que podemos observar é a ausência de estatuetas na Idade do Ferro na faixa Siro Levantina. Segundo Gubel (2015, p. 2), a escassez de provas comprovadas e contextos estratigráficos, bem como a falta de informações pertinentes quanto à origem de muitos artefatos adquiridos no Levante, dificulta a tentativa de estabelecer uma estrutura cronológica precisa, localizar oficinas e definir ateliês.

Em contraste com outras áreas do Mediterrâneo, devido aos saqueadores, quase nenhum sepultamento de membros das classes dominantes trouxe vestígios completos, incluído apenas alguns artefatos de bronze. Em Biblos, bem como na Necrópole Real de Sidon, os arqueólogos foram precedidos por ladrões de enterramentos (GUBEL, 2015).

A produção existente, entretanto, diminuiu consideravelmente desde o início do século VII a.C., um fenômeno que Gubel (2015) acredita estar relacionado com a destruição de Sidon por Assarhadon em 677 a.C.

Em Chipre é consideravelmente grande a quantidade de estatuetas e de artesanato de bronze que se manteve num estado de conservação incrível. Os suportes "cipriotas" análogos aos timiatérios, dos quais falaremos mais adiante, estão entre os poucos itens de bronze documentados nas tumbas fenícias do Oriente. Foram encontrados

“microfusão” ou “*Investment Casting*”, metodologia de fabricação de peças com precisão, em ampla variedade de metais e ligas, indo desde ligas leves até superligas (CARON, BEAUDOIN, 2019).

⁶⁹ Deformação plástica por martelado.

dois exemplares na tumba do Rei Tabnit de Sidon, no Líbano (AUBET, 2019). Este achado excepcional também nos permite verificar a durabilidade deste tipo de objeto até datas posteriores, uma vez que o reinado deste monarca se situa no século V a.C.

Na Península Ibérica os chamados “Bronzes Tartessos” ou “Bronzes Orientalizantes” foram nomeados para designar a produção metalúrgica crescente que ocorreu ao longo do século VII a.C. e grande parte do século VI a.C. (JIMÉNEZ ÁVILA, 2009). Um estudo de pequeno espectro com objetos de bronze foi realizado em Chipre, e foi possível avaliar a similaridade iconográfica na produção de timiatérios em bronze de influência fenícia no Mediterrâneo Ocidental, uma ligação muito importante com o estudo de seus congêneres, os chamados "Suportes Cipriotas".

III.II. Ligas de Bronze

Um detalhe importante sobre a matéria-prima é o ponto marcador dos estudos sobre a composição química dos objetos de bronze, indicando a possível rota de minério empregada na composição. Estudos recentes de arqueometalurgia trazem evidências da correlação de santuários e locais de manuseio de metais e mineração, trazendo uma modificação e um processo de escolha da paisagem para a construção da arquitetura religiosa (ROMERO, 2010; BLÁZQUEZ, 2000, ESCACENA, 2005). Algumas pesquisas na última década ilustram Astarte como uma divindade atrelada à mineração na Fenícia, a ideia da mesma assimilação ter sido carregada ao território ocidental é sustentada por alguns autores (MARÍN-CEBALLOS, 2010).

Os objetos de metais na Península Ibérica tiveram sua matéria prima retiradas das jazidas nativas que sofreram um processo de extração intensa. Possíveis locais de retirada foram estabelecidos em depósitos evidenciados no entorno dos assentamentos ao longo dos rios Guadalquivir, Guadalete Algarrobo, Odiel. Já na região do Rio Tinto, temos as minas La Zarza, Sotiel Coronada, Cueva de La Mora.

Segundo Jonathan R. Wood, Ignacio Montero-Ruiz e Marcos Martín-Torre (2019) as ligas metálicas têm sido analisadas por seus isótopos de chumbo, os quais, combinados com dados de composição permitem a identificação de linhas de mistura com base nos níveis de ouro na prata e na idade da crosta de Pb (ou, mais vagamente, na idade geológica) do minério de onde a prata se originou. Novas pesquisas estão sendo realizadas no sentido de mapear “as assinaturas mistas de prata”, cujos locais então derivariam das montanhas Taurus na Anatólia, da Península Ibérica e de uma fonte desconhecida. Com

relação a essa fonte desconhecida, aventa-se a Sardenha como uma possibilidade adicional e Laurion, na Grécia, como outra possibilidade, para o período do final da Idade do Ferro.

O cobre foi deliberadamente ligado à prata, o ouro parece ter sido misturado involuntariamente, através da fusão de objetos de prata com peças de ouro. Sugere-se que linhas de mistura verticais (com idade cristal constante de Pb, mas variável de Au) possam indicar o derretimento e a mistura de prata durante a fase de agitação da produção, tanto aqui como em outros contextos. As concentrações de ouro e chumbo na prata indicam que a prata nativa da Península Ibérica provavelmente foi usada no início da Idade do Ferro, sugerindo que as primeiras pessoas a transportar prata para o sul do Levante não eram mineiros, mas comerciantes que adquiriram prata diretamente da Idade do Bronze indígena, habitantes da Península Ibérica.

III.III. Alabastro

Acredita-se que o extrato do alabastro⁷⁰ chegado ao Ocidente, teria sido oriundo de pedreiras ou de importação das jazidas de extração do Egito, devido ao comércio intenso com o Oriente Médio e a Mesopotâmia desde o início do século XI a.C. A circulação do alabastro pelo Mediterrâneo, a partir do Egito, foi muito comum no período da expansão fenícia, por volta dos séculos VIII e VII a.C.(OLMOS, 2004).Os faraós egípcios usavam jarros de alabastro em sua política de relações externas como presentes diplomáticos do mais alto valor. Reis da XVIII dinastia, como Akenaton, Horemheb e Ramsés II, enviaram vasos de alabastro com inscrições reais como presentes para Ugarit, e alguns séculos depois Osorkon II da XXII dinastia enviou a Biblos uma estátua com seu retrato e vasos de alabastro aos reis Onri e Akab da Samaria (KITCHEN, 1973, p. 324)

No Egito, os objetos de alabastro foram definitivamente um dos principais símbolos de status como presentes dos faraós aos deuses ou a outros reis. O alabastro foi trabalhado desde os tempos do Antigo Império (BREASTED, 1903), mas foi no período do Novo Reino que os objetos de alabastro ganharam destaque (VON BISSING, 1939).

O material do alabastro possui alterações minerais de acordo com as jazidas provenientes, possibilitando diferentes durezas e opacidades, assim, os locais de obtenção

⁷⁰ O alabastro é um tipo de calcário com uma espessura e densidade diferente do calcário comum, com aparência vítrea.

dessa matéria-prima são de historicamente registradas pelo fluxo de importação do Egito. A comercialização da matéria prima, em grande parte, foi realizada pelo comércio egípcio, sendo disseminado pelos fenícios, tanto na forma de matéria-prima dura como na trabalhada.

Algumas jazidas egípcias de alabastro foram descobertas por métodos arqueológicos, Wadi Getrawi, perto de Helwan e a região de Hatnub, cerca de 24 quilômetros a leste de El Amarna, são dois importantes locais. Neles há inscrições que começam na IV Dinastia e continuam até o Novo Reino. Já em uma outra pequena pedreira de alabastro perto de El Amarna, há inscrições da XIX Dinastia e em outra pedreira foi descoberto um relevo grosseiro, provavelmente da era romana (LUCAS & HARRIS, 2011).

O alabastro era considerado como uma matéria prima extremamente sofisticada, utilizada sob encomenda por compradores dos níveis mais altos da sociedade, comumente reis e pessoas da aristocracia. Era usado como vaso funerário, mas também para fazer baús, vasos, sarcófagos e estátuas divinas e reais (BREASTED 1903: II, 906; IV, 302, 988).

Os vasos de alabastro eram recipientes para vinho e perfume, esses itens eram destinados ao consumo exclusivo dos reis e membros da corte; foram encontrados hieróglifos nas jarras de alabastro descobertas em Almuñécar, nas sepulturas 1 e 15, que revelaram que as jarras continham vinho ao invés de óleo perfumado (PADRÓ, 1984, p. 218).

No caso da Dama de Galera, como falaremos mais adiante, é caracterizado como vaso de alabastro antropomorfo, para verter óleo perfumado em libações religiosas (BLÁZQUEZ 1975, ALMAGRO-GORBEA, 2009). Assim, na esfera religiosa, o elemento alabastro era usado para confecção de itens como um rico presente aos deuses, assim como o cedro, o ouro e as pedras preciosas (BREASTED, 1903: II, 544; IV, 390). Foi mencionado nas inscrições da XXII dinastia que incluíam "todos os vasos de ouro e prata e todas as esplêndidas pedras caras" (BREASTED, 1903: II, 615; IV, 730).

Segundo López Castro (2006:78), no que tange às práticas mortuárias o jarro de alabastro era comum para armazenar os restos humanos cremados. Cerca cinquenta jarros de alabastro e vinte fragmentos, datados do século VII a.C., foram registrados em sítios coloniais fenícios e alguns tartéssicos na Península Ibérica.

O alabastro também foi um material nobre para construir as residências, altares e tronos para deuses e faraós (BREASTED, 1903: II, 375; III, 525, 529). Temos alguns exemplos da utilização na construção de locais de prestígio religioso,

principalmente para passagens de salas importantes e câmaras, principalmente em santuários, desde os primeiros tempos de diversas dinastias egípcias até pelo menos, dezenove dinastias, como por exemplo, podem ser vistas na câmara da pirâmide de degraus em Saqqara. Outro local em destaque com utilização do alabastro foi o Templo de Salomão:

"Portanto, de acordo com minha força, preparei para o templo de meu Deus ouro para objetos de ouro, prata para prata, bronze para bronze, ferro para ferro, madeira para madeira, pedras de ônix e de engaste, pedras multicoloridas, pedras preciosas de todos os tipos e alabastro em grande quantidade" (I Crônicas 29: 2).

IV. Material da pesquisa - Evidências Arqueológicas

IV.I. Iconografia

Como pudemos ver na historiografia, para uma grande gama de autores (MACALISTER, 1912; ALBRIGHT, 1939; PRITCHARD, 1943; SUJIMOTO, 2014; CORNELIUS, 2004 e BLOCK, 2014), a deusa teria mantido os motivos remanescentes de suas antecessoras do Norte do Levante, então teria carregado consigo através do tempo algumas simbologias.

Lembrando o debate anterior sobre o limite que temos para rotular uma divindade sem seu contexto, podemos, então, somar uma gama de iconografias atribuídas a deusa Astarte, que também pode ser partilhada, em sua grande maioria, com as divindades oriundas do mesmo local de origem, ou seja, a região Siro-Palestina, como Ishtar, Anat e Asherah.

O universo, o cosmos também converge aos símbolos estelares. Nesse universo da iconografia, surgem possibilidades de símbolos relacionados às divindades femininas Siro-Palestinas, cujos atributos estão atrelados às estruturas da natureza, associada à grande "mãe antiga" das primeiras sociedades do Neolítico, portadora do lado acolhedor e criativo da vida e, concomitantemente, à representação da fecundidade, da fertilidade, da sexualidade e dos signos ligados ao sobrenatural (COHEN, 2003; MASVIDAL, 2006).

Os símbolos comumente associados à Astarte, nesta perspectiva, são estrelas, rosetas, flor de lótus, pombos, patos, planeta Vênus, símbolos solares e lunares, (XELLA *apud* CHRISTIAN, 2012; OLMOS & RUEDA, 2012; BONNET, 1996, NIGRO, 2020;

ESCACENA, 2005) e também aparecem presentes nas representações, leões e esfinges (CORNELIUS, 2008) como ilustra a legenda das inscrições (fig. 61):





<i>lion (M9)</i> 	<i>horse (E6)</i> 	<i>lily/lotus (M9)</i> 	<i>papyrus (M13)</i> 
---	--	---	---

Figura 61. Hieróglifos associados à Astarte em inscrições egípcias - (Cornelius 2008)

Segundo Cornelius (2004, p. 30 e p. 95) e Smith (2014, p. 7), as iconografias das divindades siro-levantinas possuem inúmeras imagens do feminino entronado ou acima de leões e ou esfinges. Outro elemento de correlação oriental frequentemente apresentado são as imagens de bovídeos e os toucados de chifres, os quais estariam presentes na cultura canaanita, mas também, sob a influência egípcia, como por exemplo no uso da diadema de Hathor com chifres e toucados ornamentados.

IV.II. Astarte do Carambolo

A Astarte do Carambolo foi fundida em bronze, possui 16,6 cm de altura; 4,5 cm de largura; 11 cm de profundidade; e pesa 865 gramas.



Figura 62. Mederos Martin (2015, p. 311)

A estatueta se apresenta na postura sentada ou entronizada, porém sem o trono, como se este fosse encaixado, em seus pés há um suporte - em espanhol *escabel*, cuja tradução mais aproximada seria como um “descansa-pés” – plataforma de apoio de 3 cm de altura; 4,5 cm de largura e 3,9 cm de profundidade.

Aqui temos uma das poucas estatuetas referenciadas por epigrafia fenícia, o nome da deusa Astarte está presente em sua base, e ela é apresentada sentada em um trono, nua e frontal. (Fig. 62)

As escavações no sítio arqueológico desvelaram salas e pátios com grande quantidade de cerâmica *in situ*. Das instalações permanentes dentro de salas e pátios e da grande quantidade de cacos e vasos inteiros escavados os arqueólogos foram capazes de determinar a função de vários desses espaços.

A inscrição no suporte da estatueta (fig. 62), por sua vez, confirma-a como sendo obra fenícia e não autóctone (BONNET 1996, p. 127-131 BELEN e ESCACENA (1997), podendo ser importada ou produção local, porém fenícia (BLÁZQUEZ, 1975; BLÁZQUEZ, 1983; OLMOS ET AL., 1992, p. 68; OLMOS, 1999, p. 26; PRADOS, 1997, p.83):

“Este trono fez Ba'lyaton, filho de Dommilk, e Abdba', l filho de Dommilk, filho de Yshal, por Astarte-Hor, nossa senhora, porque ouviu a voz de suas súplicas” (AMADASI, 1992).

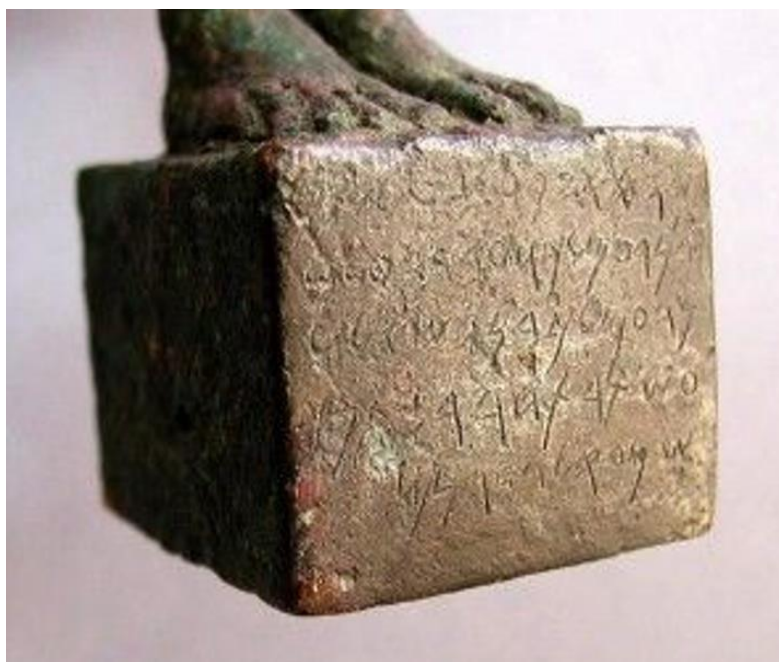


Figura 63 Inscrição de Astarte do Carambolo. Banco de dados de Junta de Andalucía, <https://www.museosdeandalucia.es/web/museoarqueologicodeesevilla/obras-singulares/>

/asset_publisher/GRnu6ntjtLfp/content/diosa-astarte?inheritRedirect=true) acesso 08/01/2021.

A estatueta é pequena e portátil, mas não tem forma de ex-voto, o que configura uma estátua para possivelmente ser colocada em algum altar sagrado, como uma peça central e essencial do local de adoração dentro do santuário.

Do ponto de vista técnico apresenta as mesmas características dos bronzes de Huelva e Cádiz, com fortes conexões com a tecnologia oriental (GORBEA, 2010), assim como o material arqueológico de metal encontrado no mesmo recinto. A técnica utilizada foi a de fundição da peça por inteiro, com exceção do apoio dos pés - o qual foi trabalhado com interior oco para registrar a inscrição - e o braço esquerdo, originalmente preso ao corpo através de uma mortalha retida à altura dos ombros.

Blanco Freijeiro (1968, nota 5; 1979, p. 98) desde o início das pesquisas do Carambolo foi um dos primeiros a assumir o contexto como de um lugar de culto, o promontório como o local onde a divindade teria sido venerada e afirmou com certeza que a divindade consagrada era a deusa fenícia Astarte. A presença da estatueta votiva seria a confirmação e o tesouro encontrado junto faria parte do enxoval dos cultos celebrados em honra a ela (BLÁZQUEZ, 1995).

IV.II.I. Iconografia e estilo

Astarte do Carambolo, traz a iconografia típica da influência da herança cultural de contato egípcio no Levante, talvez uma das representações que mais refletem o período condizendo com todos os traços como falamos anteriormente: penteado hathórico, o diadema como adorno, a nudez é definida sutil e harmoniosamente como características atribuídas de fertilidade, com seios e barriga saliente acentuadas.

Como podemos ver a característica do estilo egípcio é muito forte, as estatuetas possuem uma forte similaridade, entretanto o caráter materno não é atestado simbolicamente para Astarte do Carambolo, e sim um caráter monárquico ou de alguma espécie de poder (fig.64).

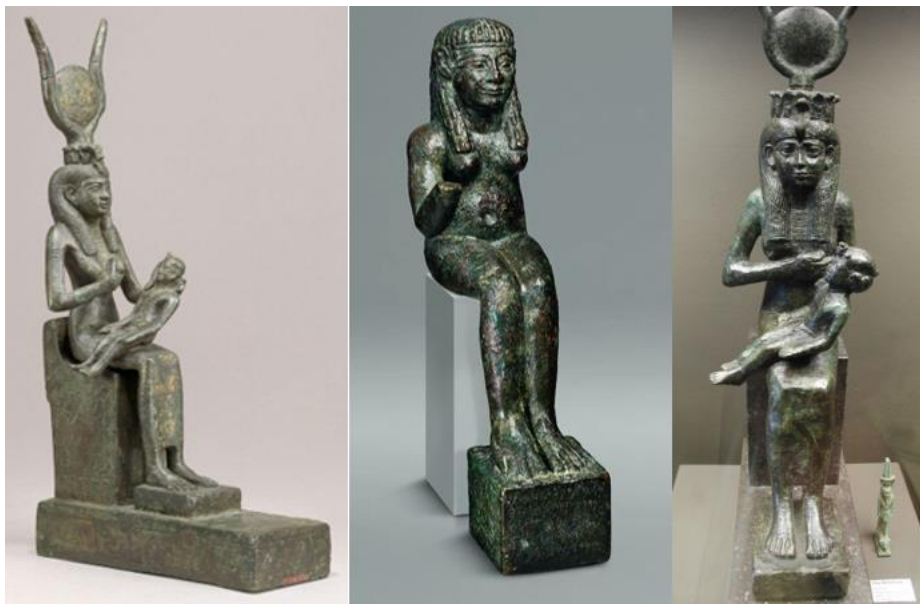


Figura 64. Esquerda: Isis amamentando Hórus, “ama de leite”, Egito. Terceiro Período (Intermediário-Tardio). Museu Metropolitano. Centro: Astarte do Carambolo, imagem MetMuseum www.metmuseum.org/art/collection/search/553034 acesso 27/07/2022. Direita: Isis amamentando figura de Panta Rei (2019, p. 139). Direita: Isis amamentando figura de Panta Rei (2019, p. 139)

A estatueta está sentada, seu corpo é destacado de algum local onde seria encaixada, o que poderia dar margem a um trono que acompanha a iconografia de Astarte por uma tradição antiga da realeza, poderia ser um local específico onde a estatueta estivesse encaixada num altar sagrado, entretanto não há condições suficientes para afirmar nenhuma das possibilidades.

O traço do penteado hathórico acompanham a Astarte do Carambolo assim como as figuras associadas de diversas outras representações no Ocidente no período de contato fenício. Por exemplo nas representações da Dama de Galera, Berrueco, La Quejola, Carriazo. Abaixo vemos uma reconstrução da Astarte de Motia, Sicília (NIGRO, 2020) (figs. 65 a 66):



Figura 65 Astarte-Aglaia de Motia. Tradição oriental Mozzia, Lorenzo Nigro, 2020.

As estatuetas em metal possuem um lugar na sociedade que reflete o proprietário da estátua, onde ela é utilizada e o comprador da peça. A estatueta de Uluburun foi encontrada no naufrágio de Uluburun, com outras peças relacionadas a aristocracia oriental. Ao lado direito uma estatueta de bronze em tripé encontrada no Líbano, também relacionada a monarquia do período. As duas estatuetas mantem a tradição frontal com os seios em evidência, e traços orientais.



Figura 66 À esquerda Estatueta da divindade em bronze com cabeça e pés e mãos douradas, Coleção do Naufrágio de Uluburun, Turquia, relatório de escavação, imagem MetMuseum <https://www.metmuseum.org/exhibitions/listings/2008/beyond-babylon/photo-gallery>. Direita Tripé de bronze decorado com representação da Deusa, (Líbano, 700 a.C.) Catálogo Louvre.

IV.III. Dama de Galera ou Dama de Tútugi

A representação conhecida como Dama de Galera, apresentada na figura abaixo, é interpretada (fig. 21) como antropomorfa, feita de alabastro branco, possui 18,50 cm de altura; 12 cm de largura; 13 cm de espessura. A Dama de Galera está no escopo da coleção do que culturalmente a Espanha chama de Damas Ibéricas, entretanto é um exemplar único, tanto em Espanha como no contexto mediterrânico.



Figura 67 Rotação em 3D, banco de dados [tps://sketchfab.com/3d-models/iberian-lady-lady-of-galera-originalreplica-6eb5aeel1dc4e84a85e428ae31d389e](https://sketchfab.com/3d-models/iberian-lady-lady-of-galera-originalreplica-6eb5aeel1dc4e84a85e428ae31d389e)

A dama representa Astarte ou tem ligações com a deusa, e traz sua em simbologia a fertilidade e ao renascimento, ao ressurgimento sazonal da natureza e, portanto, em relação ao culto funerário e ao poder de regeneração. Esse poder foi propiciado graças ao ritual religioso da libação de líquidos, óleos perfumados, realizado no receptáculo da cabeça da deusa (ALMAGRO-GORBEA, 2009). A matéria-prima qual foi confeccionada é o alabastro e sofreu arte ebúrnea⁷¹. Quanto à origem do material ainda é um mistério, até que tenhamos um estudo petrológico da Dama de Galera, não podemos saber com certeza a origem da matéria-prima.

⁷¹ Ebúrnea ou ebória é a denominação do material com textura e cor alva similares a marfim como alabastro ou ossos. Em textos sobre alabastro egípcio é comumente encontrado este adjetivo para esta matéria prima similar ao marfim, bem como a arte realizada em ambos de forma similar, como incisão e entalhe.

A representação é datada do século VIII ou início do século VII a.C. Trata-se de uma escultura entronizada, considerada de fabrico com técnica oriental, a qual é identificada como Astarte: uma mulher sentada no trono, cujos atributos característicos são os elementos vegetais e um trono antropomorfo com esfinge (BLANCO FREIJEIRO, 1960b, p. 101; BLÁZQUEZ 1975, ALMAGRO-GORBEA, 2009), conforme figuras 65 e 66.

A cabeça cortada apresenta um orifício, nela está preso um lenço que termina em forma de bico, em ambos os lados do rosto existem duas outras pontas que são rematadas por borlas, mostrando sob o véu a estilização de um penteado, que é preservado em sua totalidade no lado esquerdo da cabeça, onde, no cabelo, incisões finas desenham caracóis. Seu vestido é uma túnica plissada com uma alça do decote até a bainha do vestido e a figura mulher está sentada em um trono entre duas esfinges e em suas mãos segura uma tigela que recebe o líquido o qual é derramado por dois orifícios nos seios (figura 67) que se interligam pelo interior da peça até o orifício na cabeça.



Figura 68A dama de Galera, Museu Arqueológico Nacional Madri Foto: Ortiz, 2010, capa.

A deusa-fonte das libações constitui um paradigma presente em todo o Mediterrâneo Oriental relacionado com sua função, desta forma foi projetada como um recipiente ritual oco para que o líquido sagrado, comumente um óleo perfumado,

circulasse por metade da estátua, da cabeça para os seios, caindo posteriormente na tigela e poderia então, unguir os mortos e, assim, garantir a deificação na vida após a morte (BLÁZQUEZ, 1975).

Para a grande maioria dos autores essa seria a mais antiga representação da deusa Ibérica no Mediterrâneo Continental (ALMAGRO-GORBEA, 2009). Esta discussão carrega há anos um acordo tácito das conexões da Dama de Galera com os principais centros de arte orientalizantes.

O período das rotas e colônias fenícias no local são de extrema importância para demarcar esta característica, além de outras evidências estilísticas muito particulares relacionada à cultura canaanita/semítica e fenícia. A estatueta está datada por uma cronologia relativa entre os séculos VIII e VI a.C. e a origem poderia ser a Síria como J. M. Blázquez propõe (1975); ou fenício sírio, como aponta R. Olmos (2004), embora não possamos esquecer as hipóteses de outros autores que lhe atribuem uma origem cipriota ou egípcia (BLÁZQUEZ, 1975, p.192; CORZO, 1991, p.19).

Essa origem fenícia da peça teria a ver com a possibilidade de que a estatueta originalmente, quando foi criada, representasse a deusa Astarte, em primeiro lugar porque nenhuma estátua conhecida da iconografia ibérica é feita em alabastro, bem como pelos múltiplos elementos decorativos e pela composição do conjunto, alabastro é um elemento de simbologia de aristocracia oriental neste período. Sabemos que somente a parcela da sociedade aristocrata solicitava aos artesãos a confecção de peças em alabastro, além da utilização em contexto sagrado.

Para Almagro-Gorbea (2009) carrega a influência siro-fenícia, que pode ser avistada na figura devido às suas formas robustas. Influências orientais tênues podem ser visualizadas em seu diadema duplo, típico egípcio. Outra característica é que logo abaixo da túnica podemos ver seus pés descalços; dado importante, uma vez que a tradição oriental exige que tanto as divindades quanto os personagens aristocráticos, quando representados sentados, apoiem os pés em um banquinho. A composição da própria estatueta, bem como a funcionalidade que adquire pelos seus orifícios na cabeça e nos seios, os quais permitem que um líquido supostamente a ser derramado pela perfuração, provavelmente para libação, passasse de sua cabeça, pelo corpo, aos seios, para terminar em uma tigela, evidenciando o caráter sagrado e ritual da estatueta. Não podemos esquecer que a deusa Astarte, tipicamente fenícia, de origem semítica, promovia a fertilidade e a fecundidade nos rituais sagrados.

Carmona Garcia (2006) acredita que o que a Dama de Galera estaria

segurando em suas mãos alças aplicadas, talvez metálicas, que já teriam desaparecido quando ela foi depositada no túmulo.

Uma informação bastante peculiar é da reutilização do item, ela foi reutilizada por diversas vezes, mas em contextos diferentes e com uma incorporação diferente: neste caso, percebeu-se a reutilização por várias gerações antes de finalmente ser depositada em um túmulo ibérico real identificado como o do fundador do local, Tútugi, entre 425 a.C. a 401 a.C. Assim podemos dizer que uma estatueta pode ter decoração simbólica e pode mudar seu status de ornamento simples, para complexo, e assim por diante.

A tecnologia e estilística é oriental, a fabricação, segundo J. M^a Blázquez (1975: 187-192), teria ocorrido em uma oficina siro-fenícia, no início do século VII a.C.

Conforme mencionamos acima, alguns autores propuseram para a estatueta uma origem na Síria ou no Egito, nas mãos de um artesão cipriota, pela riqueza e técnica dominada da arte sobre o alabastro, muito bem empregada pelos fenícios e cipriotas (BLÁZQUEZ, 1975: 192; CORZO, 1991: 19).

A Dama de Galera é uma peça exótica e aristocrática, Blanco (2014) sugere que a Península Ibérica ao mesmo tempo que resultou atrativa para os fenícios, por conta dos metais (sobretudo prata e estanho) e excedentes agropecuários indígenas, também recebia em troca produtos exóticos para esta sociedade, como perfumes, azeite, joias e vinhos e estatuetas de alabastro.

Assim como Blanco (2014), Aubet (1994) sugere que a chegada dos fenícios se trata de um fenômeno econômico munido de uma forte carga social, pois antes mesmo das instalações de seus entrepostos comerciais, são trocados objetos de valor e de luxo com um claro propósito de construir relações amistosas. A autora segue esta teoria, por conta da cultura material encontrada no final do Bronze, como instrumentos bélicos decorados, utensílios de banquete e objetos de adorno pessoal, período em que a presença fenícia ainda não estava consolidada.

IV.III.I. Contexto Arqueológico: Sítio Arqueológico - Necrópole de Tútugi

As escavações no sítio arqueológico trouxeram a descoberta da estatueta *in situ*, no espaço reservado para atividades vinculadas a ela. Foi possível determinar a função dos diversos espaços graças aos objetos arqueológicos encontrados em contexto tanto junto à estatueta quanto nas salas e pátios. Acredita-se que o sítio arqueológico corresponda à antiga necrópole ibérica de Cerro del Real, o *oppidum* ibérico de Tútugi,

situado a 4 km da cidade de Orce (BLÁZQUEZ, 1975; OLMOS, 2004). A Dama de Galera ou Dama de Tútugi (BLÁZQUEZ, 1975, p. 187-192), baseada em seu estilo, ela foi datada do século VII a.C, embora tenha sido depositada muito mais tarde no túmulo 20, na segunda metade do século V a.C., juntamente com outras peças de cerâmica, bronze e pedra, foi encontrada na Zona I da necrópole de Tútugi, em Galera (37.746167, -2.541340), nos arredores de Granada.

O túmulo em que apareceu a Senhora da Galera é um dos mais antigos da necrópole. Constituiu o eixo articulador de um conjunto de sepultamentos e teve duas fases de uso. A primeira, e mais antiga, correspondia ao personagem principal da comunidade ibérica de Tútugi, provavelmente o referido rei com poderes sacerdotais. Consistia em uma câmara subterrânea quadrangular que havia sido escavada no solo até 1,75 m. profundo, com um corredor de acesso também escavado.

Há duas teorias sobre o complexo funeral, a primeira defende a existência de uma única sepultura principal, na qual estaria a Dama de Galera, a chamada necrópole número 20, nesta sepultura estariam enterrados um homem e uma mulher, os fundadores deste complexo. A segunda hipótese aborda a possível existência de duas sepulturas e a mulher estaria enterrada na sepultura 20 e o homem estaria enterrado na sepultura número 11 (ORTIZ, 2010). Ali talvez fosse onde se cultuava algum ancestral, talvez o fundador do lugar, como parece acontecer também em Pozo Moro e Baza.

A necrópole ibérica de Tútugi (Galera, Granada), assim como outras necrópoles da Espanha foram saqueadas por diversas vezes, e assim, sofrem com a ausência dos seus elementos por completo. Cabré e Motos (1918) tentaram recuperar todos os itens que constituíam o enxoval funerário – figura 23, uma das peças que havia sido vendida foi exatamente a pequena estátua de alabastro, a Dama de Galera! Um belga chamado Siret havia comprado dos antigos donos e resolveu doar ao museu Nacional de Arqueologia, posteriormente foi encontrada várias outras peças da mesma necrópole e foram somadas com a Dama de Galera ao museu.



Figura 69. Dama de Galera juntamente com enxoval. Fotografia Almagro-Gorbea (2009, p. 11). Dama de galera em escala, Fotografia de Arantxa Boyero Lirón, banco de dados CERES Espanha.

A Dama da Galera é apenas uma das peças do esplêndido enxoval que aparece neste túmulo, composto por quatro vasilhas, duas placas, um kýlix ático, três ânforas de pasta vítrea e uma palmeta de bronze. Em 2008 foram realizadas mais escavações na necrópole de Tútugi, especificamente no sepultamento 20, onde a Dama de Galera foi originalmente encontrada e mostraram que a tumba foi construída com uma estrutura composta por um corredor de entrada e uma câmara quadrangular escavada na rocha e com um pilar de adobe central, onde a Senhora de Galera estaria localizada, possivelmente toda coberta por um monte de enterro, e isso foi feito em uma segunda fase (ALMAGRO-GORBEA, 2009).

A necrópole de Tútugi foi considerada um local sagrado de ritos funerários relacionados à mensuração do tempo sazonal, relacionado com a luz do sol, ao pôr do sol, pois esta entrava pelo corredor, iluminando o fundo da câmara por dois períodos sazonais: no equinócio da primavera e no equinócio do outono. Durante o resto do ano, a câmara permaneceria escura, o que mostra que é uma das estruturas mais importantes e notáveis da necrópole e que talvez tenha desde o primeiro momento um caráter cultural e diferenciado específico dentro da necrópole, ligado aos fundadores do lugar (OLMOS, 2004).



Figura 70. Dama de Galera dentro da Necrópole de Tútugi 3D, alinhada ao equinócio. (<https://sketchfab.com/3d-models/necropolis-de-tutugi-galera-granada-spain-2364b67567904cda96e491f05d287cb2>), acesso 08/01/2021.

IV.III.II. Iconografia e Estilo

A iconografia do trono da Dama de Galera traz uma série de propósitos de conexão, vejamos o que segundo Bandera Romero (2015) traz como a definição de trono: são valores simbólicos culturais que os associam com os deuses, o sacerdócio e a realeza, baseando-se em pressupostos que os conectam recebendo os atributos dos deuses, os aproximando do sobrenatural, da magia e do poder quando são utilizados.

Lembrando que algumas figuras representam cenas do entronamento da figura feminina da deusa ou da mulher, conforme as imagens abaixo (fig. 71):



Figura 71 Escaravelho com imagem de entronamento da sacerdotisa, Moscati, 1975, p. 36. Direita:). Tigela com cena de entronamento de sacerdote, Imagem Grupo Arkades-Esparta: Esparta, ALMAGRO-GORBEA (2015, pg. 61)

IV.III.III. Tronos de Astarte

Além da iconografia associada ao trono, existem os próprios tronos de Astarte, de tamanho real, para entronar uma pessoa supostamente da realeza, para manter a relação monárquica com os direitos mágicos de acesso extra-mundo.

O trabalho de Gubel (1987, p. 37-84) explana diversos tipos de tronos associados a deusa Astarte, um deles, o trono votivo de Khirbet et-Taybèh (47 x 37 x 29 cm) remonta ao século III a.C., onde o trono com as esfinges abriga duas estelas, cada um esculpido com a imagem espelhada de um personagem com uma mão levantada em sinal de devoção ou bênção e um cetro de papiro na outra (Fig. 72).

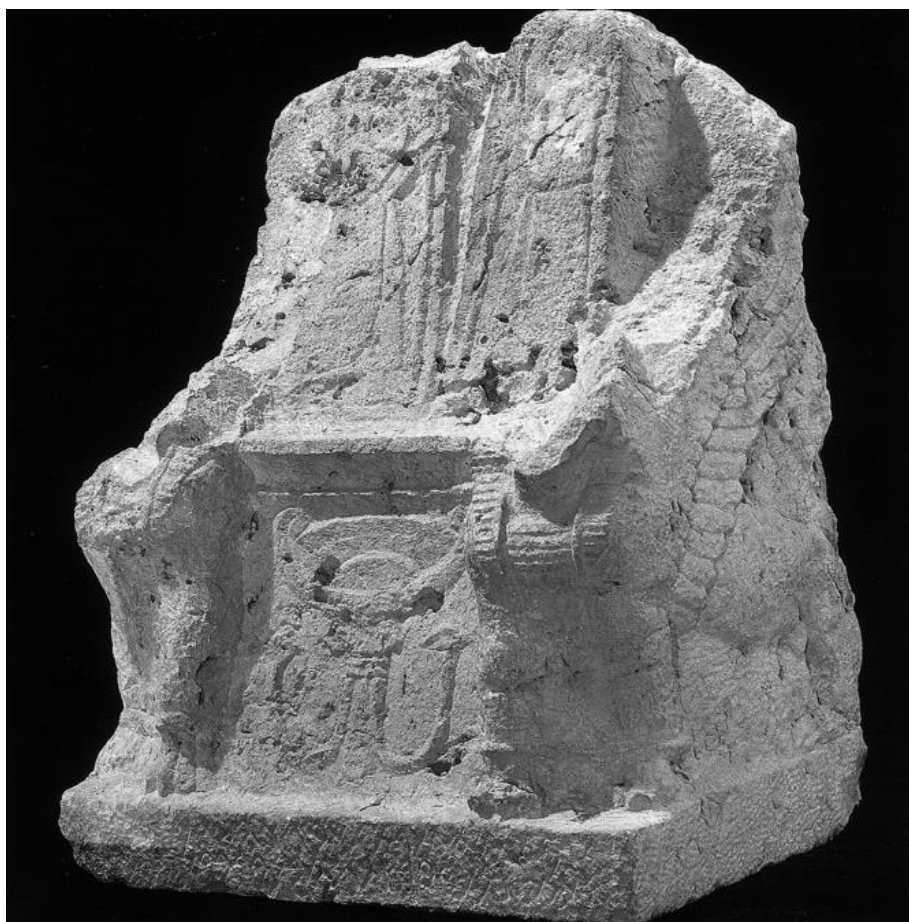


Figura 72 Trono de Astarte - Khirbet et-Taybèh (BONNET, 2015, p. 302-303)

A inscrição encontrada “para minha senhora Astarte” (KAI 17) indica que o trono foi dedicação de um homem, Abdoubasti, filho de Bodbaal. Ele representa o “elo perdido” entre a imagem do trono e o nome de Astarte e deu origem à denominação de alguns “tronos de Astarte” para um conjunto de artefatos, cerca de uma dúzia, da região

de Sidon e Tiro que se caracterizam por seus apoios de braços em forma de esfinges com asas masculinas. Esses “tronos de Astarte” são datados geralmente dos períodos helenístico e romano, geralmente estão vazios ou têm uma área recortada para a colocação de um objeto de culto, por exemplo, um betil, ou têm cenas ou símbolos de culto na frente ou no encosto.

Alguns tronos também foram encontrados no Santuário de Sarepta (PRITCHARD, 1978), e foram lapidados a mão feitos em terracota. Em um deles, vemos um corpo sentado, mas só restou os membros inferiores. Esses tronos são comuns a áreas de Sidon e Tiro.

As dimensões dos tronos variam muito, um outro trono monumental serviu como ponto focal para a “piscina de Astarte” no santuário Bostan esh-Sheikh, onde está localizado o templo de Eshmun, como mencionamos no capítulo III. Durante o período helenístico, o santuário foi estendido da base do pódio ao longo do vale, na base leste do pódio ergue-se uma grande capela, de 10,5 por 11,5 metros, datada do século IV a.C.

A capela foi adornada com a piscina pavimentada e um grande trono de pedra esculpido em um único bloco de granito no estilo egípcio; o trono apresenta motivos de querubim esculpido em calcário bruto e datado do século III ou II a.C. É ladeado por duas figuras de esfinge e cercado por duas esculturas de leões. O trono repousa contra a parede da capela, onde se vê acima dele esculpido na parede em relevo e cenas de caça. A estrutura do trono é talhada em um bloco único e ornamentado nas laterais com leões alados, como podemos ver na fig. 73:

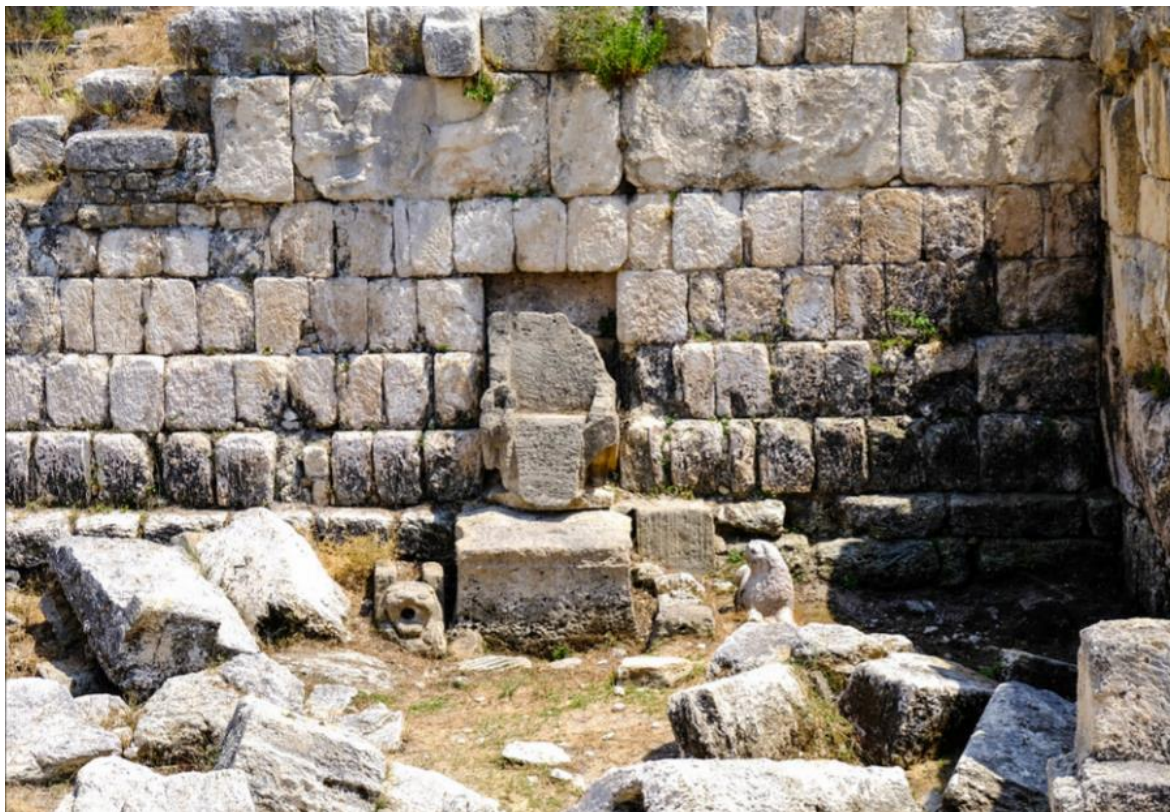


Figura 73 Trono de Astarte – santuário Bostan esh-Sheikh. Imagem de Tiffany acesso 23/07/2018 (<https://www.flickr.com/photos/tiffany/42754026585/in/photostream/>).

IV.IV. Bronze do Carriazo

O Bronze de Carriazo (fig. 74) traz uma riqueza enorme enquanto iconografia, talvez uma das mais ricas em diversidades de símbolos associados à divindade.



Figura 74 Bronze de Carriazo. Fotografia, Zoraida Álvarez Carvajal, <https://artepolis.es/el-bronce-carriazo/> 24/07/2021.

Originalmente apresentou-se dúvidas sobre sua finalidade, dentre todas as sugeridas, a mais aceita é de um bridão de cavalo utilizado para freio de montaria porque acompanha uma inscrição que indica que poderia fazer parte de um pedaço de uma escultura de cavalo. O anel no verso teria sido usado para prender o bocal da boca, enquanto as rédeas de couro teriam sido presas às aberturas triangulares formadas pelo *sistrum* triangular levantado nas mãos da figura feminina.

IV.IV.I. Contexto arqueológico

Em 1954, Juan de Mata Carriazo adquiriu a figura de bronze do conhecido mercado de rua em Sevilha. Acredita-se que a mulher da vila que a vendeu tenha vindo da área de Chillas (CARRIAZO, 1973). Existem dois outros exemplares do suposto mesmo bronze, que estão localizados no Metropolitan Museum de Nova York (fig.75).



Figura 75 Os dois exemplares de bronzes, Museu de Arte, New York, vista frontal (fotografia por J. Jiménez Ávila, 2020).

Nas pesquisas atuais de Ávila (2020) é reconhecido e aceito a procedência desses Bronzes do mesmo local que o que está em Sevilla. Um deles traz uma roseta no centro do peito da figura feminina e o outro uma flor de lótus, semelhante ao que ocorre no Bronze de Carriazo.

Nos três exemplares há uma fileira de sete orifícios com a possível função de entrelaçar algo, laços de suspensão que possivelmente corriam ao longo da borda inferior teriam sido enfiados com fitas ou correntes em alguns orifícios, conforme podemos visualizar na parte inferior da figura acima.

IV.IV.II. Iconografia e Estilo

A interpretação iconográfica que faz a associação com Astarte é baseada na iconografia da cultura material encontrada na região da Costa Levantina, Chipre e Alta Galiléia.

IV.IV.III. Seres Alados, Embarcações e Aves

As associações com pássaros (aves aquáticas) (fig.29), e com a série de fluxos de lótus abertos e fechados no peito, considerados símbolos do ciclo de vida localizados no adorno pendurado no peito, são estabelecidos em paralelo (MALUQUER, 1957; BLANCO, 1960a, p. 154-57; CARRIAZO, 1973; BELÉN E ESCACENA, 2002, p. 162-65; ÁVILA, 2002, p. 337-40).

As asas que se apresentam são relacionadas com a divindade por duas iconografias tanto da deusa alada como de aves aquáticas. Segundo Carriazo (1957, p. 157), Blázquez (1983, p. 42) e Almagro-Gorbea (1977, p. 229) a configuração também é composta por aves nas pontas da “embarcação” dos Bronzes de Carriazo, as aves segundo eles são consideradas patos, ou patos-reais (MALUQUER DE MOTES, 1989, p. 122; CORZO, 2007, p. 38; MARÍN CEBALLOS E FERRER, 2011, p. 638), provavelmente o pato-real –*Anas platyrhynchos*–, com um bico longo e reto, entre os quais os machos têm uma cabeça azul muito intensa. Um aspecto em evidência segundo Ávila e Mederos-Martin (2020, p. 69) é também eu a cor azul definiria a relação com a cor do céu e água, e a simbologia estaria muito mais ligada aos patos de cabeça azul do que por exemplo cisnes brancos, que também têm pescoços mais longos e estilizados.

Foi sugerido por Corzo, (2007, p. 38), as três linhas no pescoço que são ilustradas nas aves do Bronze Carriazo poderiam exemplificar alguma espécie de corda para que a divindade pudesse manter o controle do voo, e para Maluquer de Motes (1989, p. 122) as três linhas são apenas linhas parte de um colar ou colar.

E a outra forma associada é da Deusa Alada, as asas além de pertencer a ave também pertence a divindade, um dos ícones mais singulares orientais, que é associado à Astarte (KUKAHN 1962, p. 80) e também à Tanit (AUBET 1982, p. 37; BLÁZQUEZ 1997, p. 85; RINDELAUB E SCHMIDT, 1996, p. 50) e à uma deusa ibérica às vezes dotada de asas (fig.30) (OLMOS, 1992, p. 41).

As duas representações a seguir de divindades aladas nuas são do Bronze Tardio. A primeira à esquerda é de Kültepe (Anatólia), de 1700 a.C., demonstra uma deusa feminina nua, com um penteado hathórico, ela segura um pássaro em cada mão, sendo

coroada pelo sol alado (Fig. 29). Ao lado este motivo é o mesmo em uma terracota de Alalakh, 1300 a.C., entretanto ela não possui o penteado hathórico (WINTER, 1983, fg. 290 e 291).

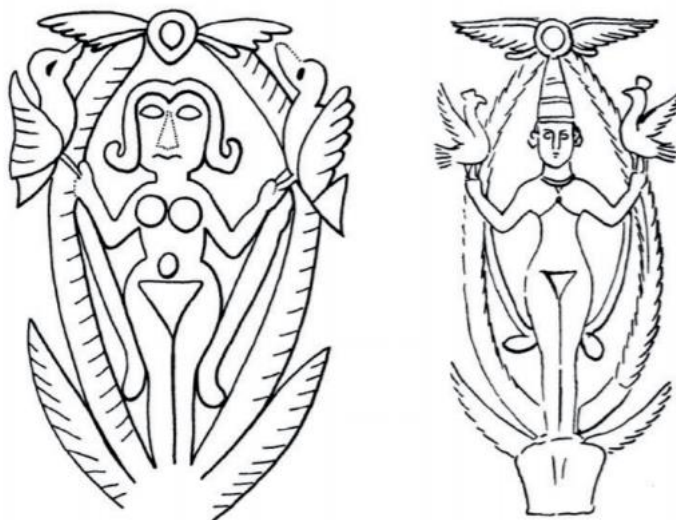


Figura 76 Deusas Aladas de Kültepe e Alalakh (WINTER, 1983 figuras fg. 290 e 291)

A outra iconografia associada é das embarcações unidas com as outras simbologias, e uma das interpretações é o fato da imagem emergir com os braços abertos entre os dois pássaros que parecem carregá-la enquanto voam, reproduzindo o caráter divino enfatizado então por uma referência da barca sagrada, conforme as figuras abaixo (fig.77 a 78), onde podemos ver a forma de asas dos pássaros, cujas cabeças se afastam uma da outra para formar a proa e a popa.

Devido à posição central da divindade no centro do barco (fig.77), parece substituir o sol, pois forma um barco solar com os patos na proa e na popa, já que o caminho do sol tem seu nascer ou amanhecer no Leste e seu pôr do sol, à Oeste.

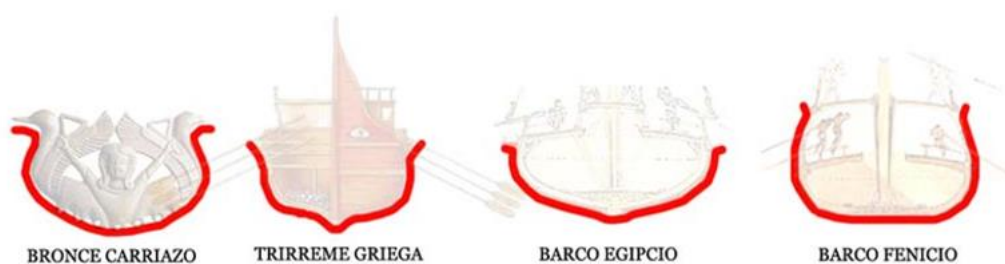


Figura 77. Comparativo com embarcações da Idade Bronze até período Clássico. El bronze Carriazo y Las naves de Tarsis. Romualdo Molina y Alberto Donaire (2013, p. 2).

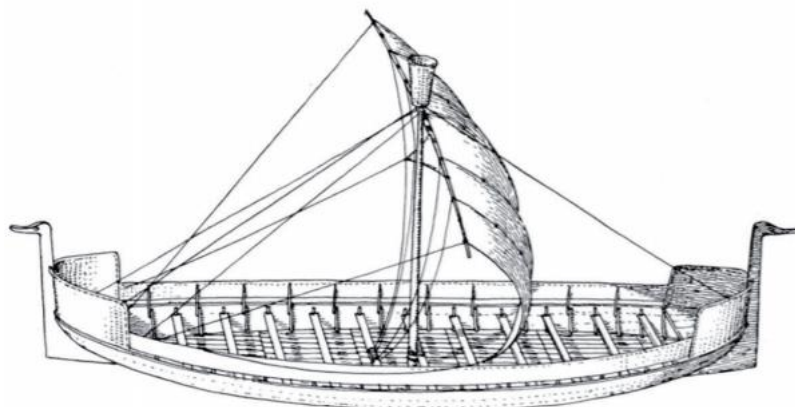


Figura 78. Anel- Selo Tesouro de Aliseda, Museu Nacional de Madrid e Reconstituição de um barco dos Povos do Mar (Lansdtrom, 1961 apud ÁVILA e MEDERO MARTIN, 2020, p. 71).

A nave solar, então, enquanto navega pelo céu feito de água, simboliza, portanto, a viagem para o além, para o extremo oeste. A presença de um sol que emerge do corpo da deusa alada no pente de marfim da necrópole de Medellín, datado por volta de 675 a.C., que foi identificada com Astarte (Almagro Gorbea, 2008, p. 418-425, 419, fg. 540).

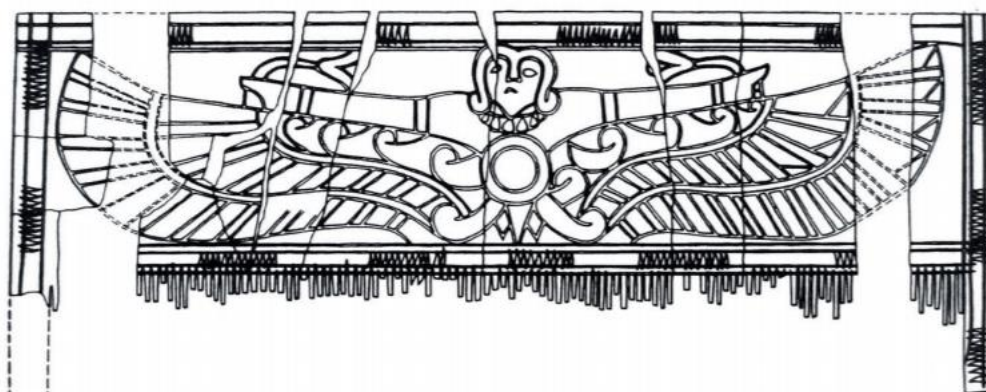


Figura 79. Pente de marfim da necrópole de Medellín. Almagro Gorbea, (2008, p. 418)

IV.IV.IV. Equestre

O bronze era utilizado como um bridão de cavalo, para maioria dos autores, segundo Para Carriazo (1973) a associação da divindade é estabelecida como iconografia já bastante evidenciada sustentando a possível associação conforme a figura (fig.36).

O bridão não é associado a utilidade diária de montaria, mas está associado a aristocracia da cavalaria ou de carros que eram puxados por cavalos, existe uma consideração no mundo antigo, na Mesopotâmia, no Levante e na Península Ibérica também sobre a heroização associada ao símbolo da cavalaria ou dos cavalos puxando os carros, como demonstração de aristocracia e poder (MARÍN CEBALLOS e FERRER ALBEDA, 2011).

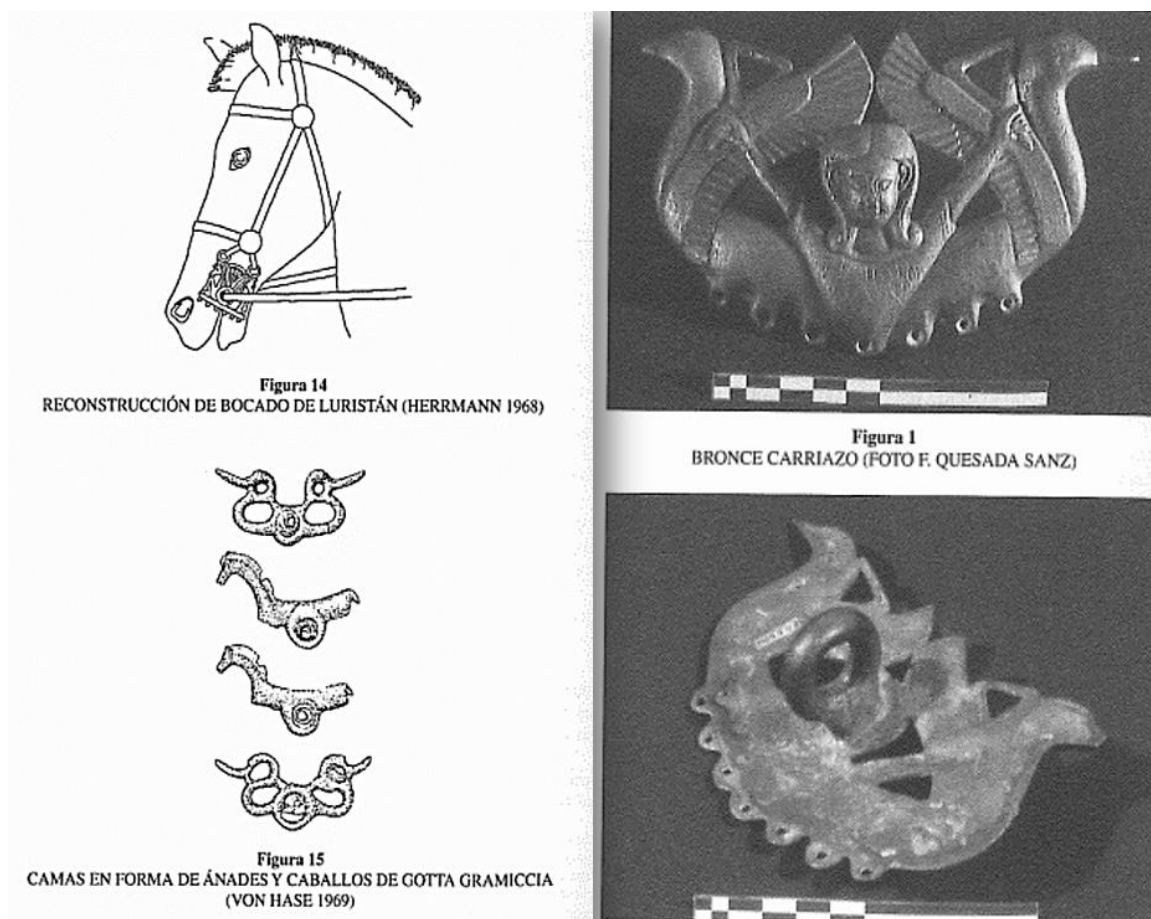


Figura 80 À esquerda, reconstituição do que seria a o bronze de Carriazo, um bridão reconstituição da Imagem como bridão no cavalo (Herman, 1968 apud Marin-Ceballos e Eduardo Albeda, 2011, p. 628) À esquerda abaixo gravura de bridões de Gotta Gramiccia. (Von Hase, 1969. Foto perfil frontal e traseiro de Bronze Carriazo. Quesada Sanz).

O Bronze foi identificado como um bridão de cavalo como vimos no início, seu passado associado a cavalos e a cavalaria surge de uma iconografia mais antiga que a ibera, uma abundante iconografia de Astarte em as inscrições egípcias (BONNET, 1952, p. 56;

STADELMANN, 1967, p. 102) e textos ugaríticos com a inscrição 's'sw'ttrt (KTU 1.86:6).

As pesquisas de Leclant (1960) trouxeram levantamentos de dados sobre itens como relevos, óstracos e selos, nessas imagens, Astarte é geralmente representada em um cavalo ou em uma carruagem de guerra (LECLANT, 1960: Placa 4a-4b). Igualmente, em uma inscrição fenícia de Kition, Chipre, temos que Astarte recebeu oferendas de cavalos (PUECH, 1976).

O exemplo que apresentamos abaixo (fig.81) é um relevo encontrado no Wadi 'Abbad da XIX dinastia (1300-1200 a. C.) Astarte está montada no cavalo. Sabemos que é Astarte porque consta uma inscrição, mesmo que com falhas, escrito seu nome como 3sjt é considerado srt' (MERCER, 1935, p. 196; MESNIL DU BUISSON, 1969, p. 530-531; STADELMANN, 1967; CORNELIUS, 1994, p. 72).



Figura 81 Astarte em posição de guerreira, brandindo uma arma. Cornelius, (2008, fig 4.1, anexo)

Na figura 81, ela é retrata cavalgando com uma coroa e uma espécie de

serpentina com um escudo na mão esquerda, acenando com a mesma mão acima de sua cabeça, em sua outra mão se encontra uma arma, um bastão ou uma espada. (MESNIL DU BUISSON, 1969, p. 530-531; STADELMANN, 1967).

A iconografia de Astarte ligada a motivos equestres demonstram também uma associação da divindade como guerreira, nesses relevos, é atestado a face guerreira de Astarte e sua existência nas figuras, principalmente porque uma série de relevos contem inscrições com seu nome no Egito. Há um relevo do período persa encontrado no oásis de El Kharge (parede Norte da *cella*). Ele retrata uma figura em um cavalo, usando a coroa branca e segurando armas. A inscrição também a identifica como "Astarte". (Leclant, 1960, p. 54).

A inscrição em uma carruagem do período ptolomaico em 323-330 a.C., apresenta a inscrição "Astarte, senhora dos cavalos, a senhora da carruagem" (LIPINSKI, 1995, p. 139). A iconografia equestre associada à Astarte comumente também vem associada à guerra. Exemplificando este caráter guerreiro, as armas de Saul, o primeiro rei de Israel, e seus três filhos mortos no monte Gelboé, foram coletadas pelos filisteus que "lançaram suas armas no templo de Astarte" (1 Samuel 31:10).

Também do período tardio (Ptolomaico) foi encontrado uma relíquia inscrita do templo de Hórus (LECLANT, 1960: 54; MESNIL DU BUISSON, 1969, p. 530-531; STADELMANN, 1967, p. 104; CORNELIUS, 1994, p. 72). Ele retrata uma deusa com cabeça de leão em uma pequena carruagem puxada por cavalos. A inscrição identifica a figura como: "Astarte ('strt), dona dos cavalos e dama da carruagem", mostrada com uma semelhança de Sekhmet. Há outro relevo de Astarte onde a deusa é ilustrada com um escudo curvo e uma lança no fragmento a beirada de estela (Sudermann, 1967, p. 104). Aqui ela não está em um cavalo, nem a lança e o escudo estão juntos. Em um cilindro Beitin um ameaçador Ba'al-Seth aparece com uma deusa de pé com uma lança. Ele contém a inscrição "Astarte".

E por fim há um relevo de imagem bem exótica com a inscrição de Astarte, uma nova estela egípcia datada do século XIV a. C. encontrada por James Hoffmeier em Tell el-Borg no Sinai (HOFFMEIER & KITCHEN, 2007) (fig. 82). É excepcional porque é registrado pela primeira vez Resheph e Astarte juntos, ambas as divindades são identificadas pelas inscrições, não deixando dúvidas sobre o nome de Astarte, e a representação de Astarte também é única, porque ela está em um trono em cima do cavalo.



Figura 82. Estela de Astarte e Reshep; Foto: J.T. Lim, Tell el Borg, Monte Sinai e reconstrução computarizada por Pinch-Brock, ambas imagens de Hoffmeier, (2007 p. 128 e 129)

E também a assimilação equestre não é somente vista no Egito, também é considerada símbolo de prestígio e de uma aristocracia no Levante, a placa de ouro de Lachish (fig. 83) igualmente traz esta iconografia, entretanto, a divindade aqui também traz as características de “fertilidade” das divindades.

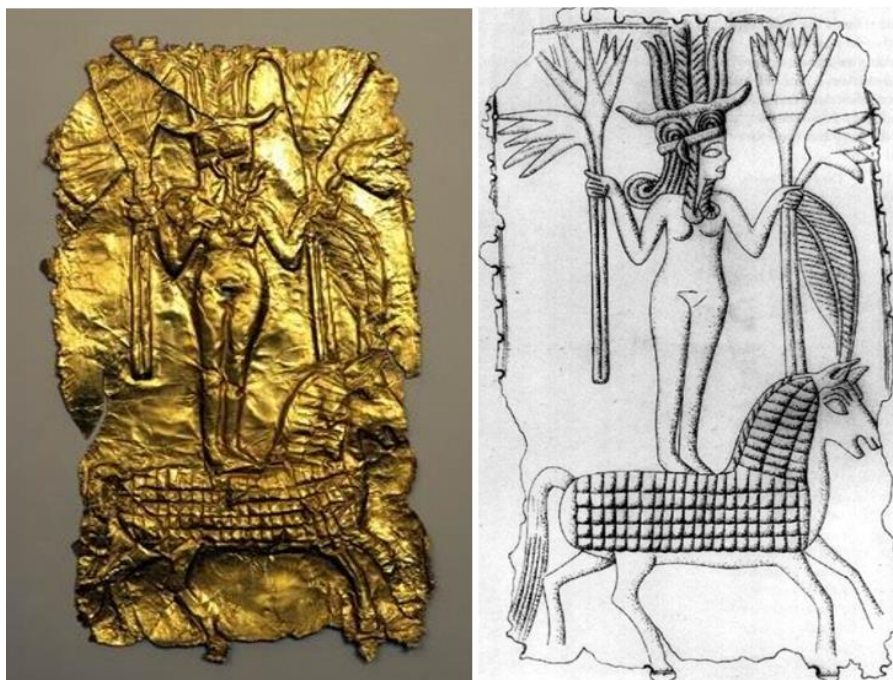


Figura 83. Plaqueta de ouro de divindade feminina sob cavalo. Lachish, Israel. Foto banco de dados da Coleção do Museu de Israel, Jerusalém, <https://www.imj.org.il/en/collections/393974-0> acesso 20/11/2021, Desenho Cornelius (2004).

IV. V. Bronze de Berrueco

As representações hathóricas, nomeadas como tal em 1898 para esfinges gnósticas com discos solares, atualmente são conhecidas como Bronze de Berrueco. Na Espanha existem três exemplares: os dois primeiros (fig. 84) se encontram no Museu Valencia de Don Juan em Madrid. O terceiro está no Museu Arqueológico de Sevilha.

O primeiro (inv^o 2893), o mais bem conservado, mede 25,4 cm de altura, 13,2 de largura e pesa 575 g. O segundo (inv^o 2894) mede 37 cm de altura, 9,6 de largura e pesa 533 g. O terceiro (inv^o ROD8601) mede 12,3 cm de altura e 14 cm de largura, (fig. 84). Foi encontrado pela metade, somente a parte superior, e está datado do século VII-VI a.C. (625-525 a.C.).

A representação esquemática ilustra uma figura feminina com asas, rosto de traços firmes, olhos proeminentes e perfurados, nariz largo e boca inexpressiva, indicados por uma linha horizontal.



Figura 84 Bronzes de Berrueco. Deusas Hathóricas. Museo del Instituto del Conde de Valencia de D. Juan. Madrid.
Fonte: BLÁSQUEZ, 1983, p 44)



Figura 85 Fragmento de Bronze de Berrueco. (Imagem de Manuel Camacho Moreno, banco de imagens CERES Espanha.

IV.V.I. História do achado arqueológico

O histórico inicial de dois itens que se tem a informação: o primeiro teria sido levado para a Academia de História da Espanha em meados do século XIX. A Academia manteve a imagem que foi publicada no final do século. Anos depois, as peças foram adquiridas pelo Instituto Valenciano de D. Juan (ÁVILA, 2003).

Segundo Ávila (2003), a peça passou pelo processo de fundição e também a técnica tourética – gravura sobre metal – que para ele se aplica a uma ordem de bronzes tartessicos, se refere a um conjunto de bronzes cronologicamente conhecidos na Espanha como sendo dos séculos VIII a VI a.C. Em sua opinião, este conjunto de peças teria sido produzido por artesãos locais, mas com estilística fenícia. Vemos este ponto de vista não somente nos Bronzes de Berrueco, mas a maioria dos itens deste período traz esta característica de fabricação local aliada à cultura fenícia aplicada.

Outra característica das peças chapadas é o enquadramento no conjunto de representações híbridas peninsulares do período oriental, as semelhanças mais diretas dessa cultura material dos Bronzes de Berrueco não está distante das produções hathóricas encontrados em Chipre e na Ásia Menor, do mesmo período do século VII. a. C. (LIPÍNSKI, 1991).

IV.V.II. Iconografia e estilo

A iconografia aponta influências de símbolos egípcios como o toucado e o formato do rosto, utilizando penteado "hathórico" e coroa de lírio em suas mãos. Do centro do corpo parte quatro asas, compostas de estrias paralelas que simulam uma plumagem e juntam-se aos antebraços até que se liguem à palma da mão que coloca na

cabeça. Eles emergem de um pequeno apêndice triangular localizado na parte inferior, do qual também aparece o pescoço da figura, representado como uma faixa estreita e alongada.

IV.V.II.I. Símbolos Cósmicos

Os símbolos cósmicos foram indiscutivelmente relacionados às divindades femininas do Oriente, como apontamos em nosso capítulo III. Desde a Idade do Bronze as divindades femininas são apresentadas como figuras conectadas a elementos da natureza como animais e elementos astrais ou elementos cósmicos (estrelas, raios solares e lua).

Abaixo podemos ver a iconografia em um selo da tradição Neo-assíria com representação de Ishtar (fig. 86):



Figura 86 Ishtar ou sua estátua de culto recebendo adoração, de um selo cilíndrico do período Neo-Assírio. Frankfort (1939, pl. 33.B).

Esteban, e Escacena Carrasco (2013) pontua a importância da arqueoastronomia para estudos sobre o Oriente e as culturas mediterrâneas pré-helenísticas. Em sua opinião, estas culturas não estavam interessadas no conhecimento astronômico, mas sim no conhecimento teológico (BLÁZQUEZ, 1999, p, 258).

Segundo o autor a terminologia utilizada pelos antropólogos culturais sustentaria que a atual concepção astronômica do assunto corresponde a uma visão ética do assunto, enquanto a abordagem teológica, neste caso, traria a leitura êmica daqueles que então participaram desse pensamento sobre o cosmos. Essa dupla perspectiva facilita,

por sua vez, muitas interpretações específicas relacionadas à iconografia astral/religiosa do momento e, por sua vez, permite reflexões interessantes sobre a mensagem que transmitem.

IV.V.II.II. Seres Alados

Os seres antropomórficos alados são encontrados comumente em inúmeras imagens da tradição oriental, que por sua vez englobam a cultura fenícia, rompendo com a as estratigrafias autóctones, sejam elas de Tartessos, como o Pente de Marfim de Medellín (fig. 79), ou ibéricas, como a imagem de Pozo Moro (fig. 87) e o Mosaico de Seixos das necrópoles de Cerro Gil (MARIN, 2013) (fig.88).

Estes exemplos, aos quais devemos acrescentar as peças orientalizante de Berrueco (Jiménez Ávila, 2003) e uma pedra diorito de Huelva (MARÍN, 2013), apresentam uma deusa alada com um penteado hathórico e os braços estendidos em cujas mãos ele segura flores de lótus.



Figura 87. Reconstrução da divindade no alto relevo de Pozo Moro, Albacete (Blanco Freijeiro, 1981, fig. 44, pg. 114) e montagem fotográfica de reconstrução do alto relevo (Blázquez, 1999, fig. 8).

O mosaico identificado como representação de Astarte de Cerro Gil traz no centro o disco solar, de maneira análoga ao pente de Medellín mostrado acima. O mosaico de quase 10 metros quadrados, ocupa uma parte do chão feito com pequenos seixos de quartzito vermelho, branco e cinza, de diferentes tamanhos: 3,5, 2,5 e 1 cm. O mosaico de Cerro Gil serviu originalmente para decorar um grande túmulo quadrangular.

A cena central do mosaico Cerro Gil representa uma figura feminina em posição frontal e sentada em uma cadeira em formato de tesoura. Esta figura levanta os braços e carrega flores de lótus nas mãos. Na cabeça ele usa uma diadema e as pontas do cabelo aparecem viradas de cabeça para baixo, e duas pombas descansam em seus braços.



Figura 88 Mosaico de Astarte, Necrópole de Cerro Gil. Imagem do Museu de Iniesta. (<https://www.antrophistoria.com/2017/08/el-misterioso-mosaico-iberico-de-cerro.html>) acesso 08/12/2020.

O grau de desenvolvimento intimamente relacionado ao simbolismo de diversas representações canaanitas em importantes centros urbanos foi emprestado e absorvido do antigo Egito, e ficou muito mais latente por volta de 1500 a.C. (MCDONALD, 2002), especialmente, em decorações de marfim entalhadas em tronos, móveis aristocráticos e paredes de templos, o que parece antecipar a adoção generalizada do simbolismo de lótus inspirado no Egito.

As relações de dominação egípcia nas áreas fenícias foram essenciais para o resultado dessa influência da cultura egíptizante, muito presente no material arqueológico fenício, devido ao longo período de enlaced comerciais a partir do IIIº milênio a.C. Baalat Gubal, por exemplo, foi assimilada nesse período, o que justificaria para alguns autores a presença comum da estilística egíptizante da aparência histórica.

IV.V.II.III. Rosetas

Além dos símbolos astrais estarem interligados com Astarte, um dos ícones mais singulares da deusa é, sem dúvida, a roseta. A roseta é um emblema por excelência muito presente em joias, pinturas, decorações de um modo geral, ligadas à cultura fenícia e advindos da cultura oriental. A maioria dos especialistas coincide em apontar uma origem mesopotâmica para a roseta (Gómez, 2013, p. 203). Este motivo teria sido introduzido na iconografia egípcia durante o período Naqada III-b (3300-3100 a.C.) para ser reproduzido em alguns objetos destinados à alta monarquia egípcia.

No Levante, a roseta estaria associada a figuras femininas como Astarte (KUKAHN, 1962, p. 80), depois à Tanit (AUBET, 1982, p. 37; BLÁZQUEZ, 1997, p. 80; RINDELAUB E SCHMIDT, 1996, p. 50) e à deusa ibérica híbrida, relacionada à Potnia, com pouco referencial, mas, por vezes, ela é dotada de asas (OLMOS, 1992, p. 41).

Abaixo segue a representação da roseta no conjunto de joias encontradas no Complexo Arqueológico do Carambolo (fig.89):

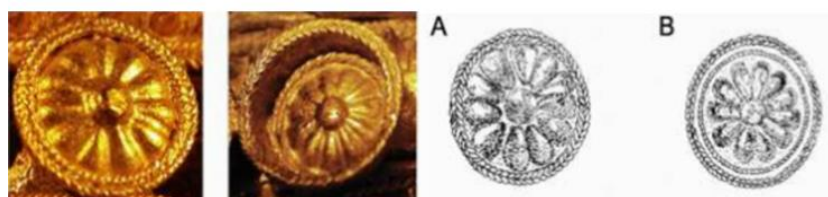


Figura 89 Acima colar de selos giratório com detalhe estilo roseta séc. VIII a.C. (aproximado) Complexo do Carambolo (National Geographic 2018). Abaixo roseta ampliada em difração de raio x no conjunto de braceletes com estilo do séc. VI a.C. do Complexo do Carambolo, Romero (2010, p. 324)

A roseta também pode ser uma questão de sobrepor um sinal + a um x, com o qual obtemos a clássica estrela de oito pontas e caso as pontas dos raios sejam unidas, os motivos são chamados "cata-ventos" e "rosetas", conforme a imagem abaixo (fig. 90):

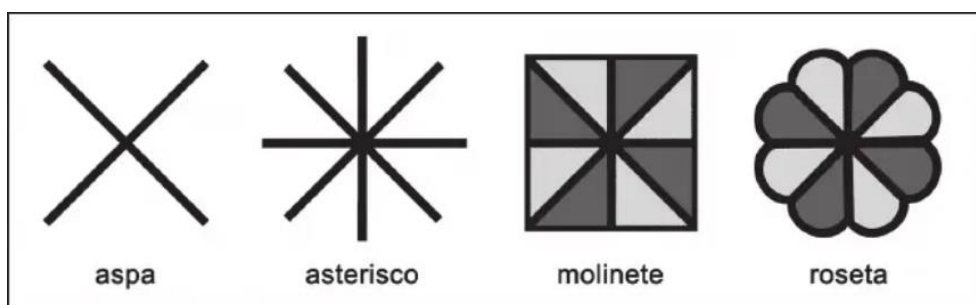


Figura 90 Representação da variação de formas apresentadas relacionadas à cultura orientalizante, figura de Escacena-Carrasco (2018, p. 81)

Há também os discos solares no corpo da figura, reluzindo. Os discos solares são uma das representações mais comuns encontradas no registro arqueológico de toda a costa siro-levantina, de conexão religiosa, elementos de esquemas decorativos com estrelas reproduzindo ciclos vitais de regeneração e ressurgimento. A estrela era um símbolo constante na iconografia dos fenícios relacionada à “estrela da manhã” – o

planeta Vênus associado à Astarte (cf. apontamos em nosso capítulo III). Abaixo podemos ver um exemplar (fig.91):



Figura 91 Discos astrais da Siro-Palestino em Ajjul, 1550-1300 a.C. (Maxwel-Hyslop 1971, p. 109).

Na obra de Perrot-Chipiez (1885) sobre história da arte da antiguidade, pode-se ver dois escaravinhos com quatro asas e um disco solar no alto e ambos formam parte da decoração de duas páteras, uma fenícia e a outra encontrada em Chipre.

Outro escaravelho foi encontrado na região fenícia, em uma pedra gravada com quatro asas e uma cabeça humana onde na parte superior do corpo pode se ver dois braços protuberantes se erguendo e que sustentam um disco solar. Outra pedra da mesma classe e procedência representa uma figura humana com o perfil de um disco solar no ventre e quatro raios ÁVILA (2003).

Em um selo caldeu com o nome de Baal Nathan temos uma figura incrustada com as quatro asas e um disco solar sobre a cabeça e as áspides. Igualmente foi encontrado uma figura no verso de uma moeda em Malta, do período romano, com atributos egípcios nas mãos e as quatro asas

Na pesquisa de Ávila (2003), a estrela teria como uso principal: apenas ser pendurada na parede, em uma porta ou colocada em gualdrapas equestres, embora o último uso pareça o menos provável. Porém, não há dúvida sobre sua função simbólica para sacralizar um espaço ou cerimônia, em relação a algum grupo ou personagem socialmente diferenciado.

IV.VI. Esfinges de Cástulo – Timiatério

Os timiatérios (*thymiaterion*) são configurados como estruturas de uma ou mais tigelas para queimar essências, com um local para aplicar brasas incandescentes no topo. Os exemplares de bronze certamente encontram-se em locais privilegiados na Península Ibérica, com mais de 20 unidades espalhadas pelo território continental (Jiménez Ávila, 2009).

As esfinges de Cástulo são identificadas por Jiménez Ávila (2003) como dois apliques de cariátide, parte de um incensário ou timiatérios. Segundo Blázquez (2000: 63), duas são consideradas como representações de Astarte, conforme a figura abaixo (fig. 92).



Figura 92. Apliques-Cariátides de Torrubia, Cástulo. Imagem: Bautista Ceprian del Castillo (banco de dados Ceres Espanha)

Os motivos ornamentados com esfinges, as flores de lótus e a prática de incensários são elementos comuns associados a cultos de Astarte em ambientes sagrados de influência fenícia (BLAZQUEZ, 2000, p. 66-99).

O estande de incenso em bronze segue as tradições da Idade do Bronze Final e da Idade do Ferro de suportes de incenso na Península Ibérica, projetados para serem manuseados em ambientes religiosos. Normalmente, eles eram usados para oferecer as essências aromáticas aos deuses.

IV.VI.I. Sítio Arqueológico - Necrópole de Finca de Torrubia

O sítio Arqueológico de Cástulo, Necrópole de la Finca de Torrubia está há 5km de Linares no município de Jaén, foi considerado um dos mais importantes *oppidum*⁷² da população da Oretania, logo após o que teria sido um período posterior tartéssico.

As peças foram encontradas em contexto funerário na necrópole, encontradas juntamente com uma terracota do beija-flor em uma flor de lótus e um conjunto de ex-votos relacionados a cultos de fertilidade.

Segundo Blázquez (1983a), assim como grande maioria dos itens de bronze desse mesmo período, foi confeccionado a partir de um trabalho minucioso, executado por artesões fenícios, ou uma oficina fenícia local, pela técnica de cera perdida em bronze. Permite determinar a existência de uma aristocracia guerreira, que é bem típica deste período orientalizante, os motivos refletem o prestígio social no acúmulo de peças suntuosas e exóticas.

Um detalhe importante é que as peças em contexto, por estas características de prestígio social, inferem sobre algum grau do controle das rotas comerciais e recursos locais na sua região, pois itens luxuosos eram procurados pelas sociedades do Mediterrâneo Oriental. O uso de recipientes destinados à combustão de plantas aromáticas e resinas foi encontrado em grande escala no Egito faraônico, posteriormente os fenícios espalharam seu uso por todo o Mediterrâneo.

A importância desses tipos de objetos (timiatério) como elementos de prestígio, simbólico e ideológico também são demonstrados pela sua funcionalidade sagrada no Oriente Próximo, pois sempre estão relacionados a ações culturais determinadas com a ideia do divino e a representação da natureza divina de seus reis. Faz-nos pensar, assim, que as associações desses objetos em roupas funerárias indicam o caráter sagrado do falecido e a sobreposição existente no momento entre o templo e o palácio.

Os objetos são suntuosos e altamente simbólicos em sua iconografia, objetos de natureza sagrada e de ritos. É uma cultura material atestada pela Ibéria e faz parte do elenco de elementos usados pelas elites tartéssicas como símbolos de poder. Nas oferendas votivas em bronze, também encontradas em contexto, foi atestado mecanismos simbólicos que remetem a modelos como recurso de identificação sócio-política e ideológica.

⁷² Fortaleza, alta e urbanizada - da Andaluzia, no Bronze tardio e Idade do Ferro, foi a capital da Oretania e teve seu símbolo em moeda própria, sendo fundada como uma cidade Ibérica.

Parece que ao que tudo indica, ao final do período de orientalizante e início do antigo ibérico, estes elementos tentaram justificar a existência de uma linha real de caráter divino. Segundo o autor Rueda (2011a), o timiatério e seus apliques seriam atribuídos ao século VII a.C.

IV.VI.II. Iconografia e Estilo

A função dos apliques era de decoração ornamentada no metal com símbolos de flores de lótus e cabelo curvilíneo de modelo hathórico (fig.93).

Cada representação possui, respectivamente: 11,90 cm altura; 3,10 cm de largura; 1,50 cm de profundidade e 0,13 kg e 13,80 cm de altura; 3,70 cm de largura, 1,60 cm de profundidade e 0,15 kg.

O suposto timiatério de Cástulo poderia ter sido um elemento importado, uma vez que os motivos das cariátides da qual faziam parte poderia ter se originado em uma oficina fenícia, ou melhor, tartessa na Baixa Andaluzia, segundo alguns autores (BLÁZQUEZ, 2000).

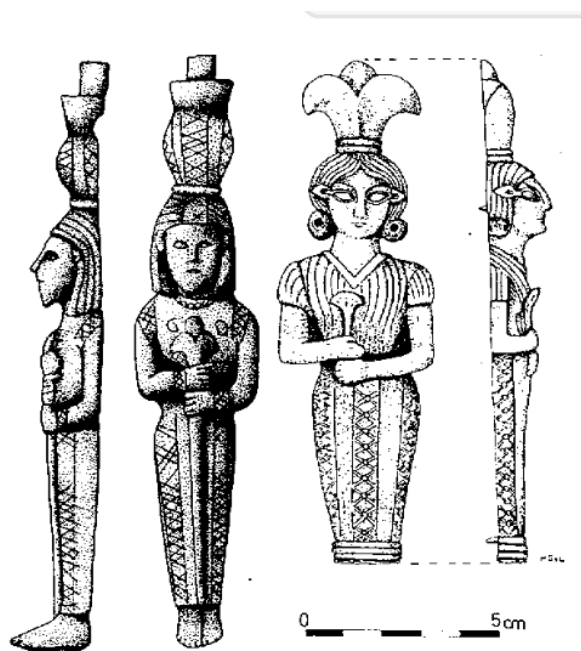


Figura 93. Cariátide de Badajoz, Villagarcia e Cariátide de Cástulo, imagem Rovira Llorens (1994, p.45)

No entanto, a origem também poderia ser local, o que demonstraria a profunda influência que a cultura oriental teve na origem e formação da sociedade Ibérica do Alto Guadalquivir, a ponto de assumir com seus próprios estilos decorativos, iconografias e técnicas das sociedades orientais reinterpretadas dentro de seu próprio mundo.

Há alguns paralelos com outros exemplares de influência orientalizante como o bronze de Salamina em Chipre. A ligação funcional e tipológica entre os timiatérios e os suportes “cipriotas” é antiga e deve-se à presença em ambos os botões decorativos com sépalas invertidas, identificadas por Culican (1980) como pertencentes a uma espécie de lírio, ou flores e ao arranjo das hastes, o que é perfeito para acomodar uma tigela móvel.

Segundo Ávila (2009) e Rueda (2011a) esse modelo surgiu durante o período entre o século VII a V a.C. na Península Ibérica. No que diz respeito aos exemplares de bronze, a Península Ibérica é certamente um local privilegiado para o estudo deste tipo de objetos no Mediterrâneo Oriental já que, com mais de 20 exemplares, torna-se na zona com maior concentração de achados. Os timiatérios de Badajoz e La Quejola estariam entre as representações mais similares à composição da peça inteiriça de Cástulo e as cariátides estariam posicionadas na lateral como demonstrado nas figuras tanto de Badajoz como La Quejola (fig. 94).

O timiatério de Badajoz (fig. 94) é composto por algumas oito peças posteriormente montadas: uma tampa lisa com um círculo central, uma tigela central com tampa, três estatuetas femininas – cariátides – com prateleiras semelhantes unidas pela base e o toucado, um caule com três flores de lótus invertidas, um caule cônico e uma base circular com três garras de felinos como patas.

As três figuras femininas de cariátides, são dispostas simetricamente são idênticas e estão em pé, seguram nas mãos uma flor em germinação e vestem uma túnica comprida e estreita, de mangas igualmente compridas e gola fechada, que revela os pés. Nas orlas das mangas e gola, na zona dos ombros, bem como nas duas riscas ao longo da saia, há faixas preenchidas com incisões cruzadas representando chevrons e bordados em malha. O cabelo emoldura o rosto apoiado nos ombros e exhibe uma faixa central reticulada semelhante às do vestido. Na cabeça há um remate floral com perfil em forma de cone, também decorado com três faixas verticais reticuladas.



Figura 94. Timiatério de Badajoz com cariátides. Imagem de Vicente Novillo, do banco de imagens do Museu Arqueológico de Badajoz, em Villagarcía de la Torre, acesso em 08/12/2020:
<http://museoarqueologicobadajoz.juntaex.es/web/view/portal/index/standardPage.php?id=138>

O Timiatério de La Quejola também do mesmo contexto de uso e da região da Península Ibérica, sua forma um pouco diferente dos outros timiatérios, com uma única figura feminina mas que também apresenta os como orientalizantes como das outros timiatérios da Península Ibérica com as dimensões de 25,7 cm em altura total e da figura feminina em 18,2 cm, diâmetro total de 12,6 cm e profundidade de 2,6 cm. A base da

tigela acima da cabeça feminina é uma flor-de-lótus, símbolo da divindade Astarte e bem disseminado entre as figuras orientais. Olmos (1987) acredita que a função da tigela acima é o recipiente do incensário propriamente dito. Sua presença está localizada na rota de penetração da Andaluzia através da província de Jaén, figura abaixo (fig. 95):



Figura 95. Timiatório de bronze La Quejola, Albacete, figura feminina hathórica segurando um pombo. Arquivo Museu de Albacete, imagem cedida por Enrique Íñiguez Rodríguez (2018). Gravura do Timiatório, com detalhes da pomba na mão e cabelos hathóricos Jimenez Ávila (2002, pg 53).

As figuras principais com cenas de timiatérios aparecem geralmente ladeadas por dois timiatérios em pé nos quais, e normalmente é possível reconhecer o estilo do perfil característico dos incensários fenícios, como podemos ver no escaravelho de Chiarenza (2013) fig 40 e imagem de Sabatino Moscati, (fig. 71). Os timiatérios são definidos pelo fornecimento de uma ou várias tigelas para queimar essências perfumadas aplicando brasas incandescentes no topo como podemos ver na figura em relevo ilustrando a utilização numa cena sagrada, o relevo está em fragmentos, mas é possível visualizar a ação do timiatério, (figura 96)



Figura 96. Retrato de um timiatório em fragmento em mármore estilo fenício – egípcio, Tiro, Líbano; figura de M. Geslin, original no Louvre. RENAN (1864, p. 654)

Um detalhe muito importante sobre os timiatórios, é que em paralelo ao contexto quais eram utilizados no Oriente, a dimensão sagrada da realeza oriental, muito provavelmente, justificaria o aparecimento de queimadores de perfume nessas cenas reais. Segundo Almagro-Gorbea, 1996) isso diz muito a presença de queimadores nos túmulos da aristocracia orientalizante peninsular, o que podemos supor que essa aristocracia hispânica participava de prerrogativas semelhantes de direito divino como legitimadores de seu poder terreno.

CONCLUSÃO

A pesquisa e sua trajetória tomaram uma dinâmica de constante transformação, a partir do ponto de partida inicial do projeto. O início foi baseado em pressupostos que abarcavam cinco figuras ibéricas, do Período Arcaico, de contato fenício e tartéssico.

Com o caminhar da pesquisa, quanto mais me aprofundava na bibliografia e relatórios de escavação, percebia que os questionamentos iniciais foram se ampliando e que muitas lacunas existiam quanto ao meu material de estudo.

Os dados iniciais previam questões relacionadas ao contato entre tartessos e fenícios na Península Ibérica, a dispersão da divindade Astarte e as consequências dessa dispersão no culto.

As representações responderam com uma pluralidade estilística de elementos decorativos que correspondiam à mesma estilística da Península Ibérica. Ao longo da pesquisa pudemos perceber que a estilística quase toda que ibérica desse primeiro período de contato, principalmente por volta do século VIII a.C. ao VII a.C., recebia uma influência decorativa direta oriental. Esses aspectos demonstraram uma inovação no processo de escolha assimilado pelos tartessos em suas oficinas e ateliês, demonstrados por técnicas muito específicas orientais refletidas na cultura material de diversas maneiras, tanto na joalheria, quanto na cerâmica e nas representações.

Do ponto de vista do contato entre populações nas colônias fenícias e tartéssicas verificamos “um presente construído” dinâmico e que no pós-contato, naquele momento, foi necessariamente imbricado do “passado das memórias” de ambas sociedades, que construíram então a identidade em relação ao novo, assim, assistimos as mudanças de um modelo de povo autóctone e as mudanças de um modelo fenício e da criação de um terceiro modelo híbrido.

Esse modelo novo também trouxe um questionamento a respeito da estrutura social e identidade cultural, se além da forma estilística, a cultura fenícia tivesse influenciado a tartéssica, e até que ponto. Se haveria uma forma de atestar essa permanência e influência cultural nas formas sociais pelas representações femininas.

À medida que o trabalho avançava, diversas reelaborações e questões a partir de novas publicações, escavações e aprofundamentos trouxeram respostas aos fragmentos iniciais, a aproximação com a cultura material por meio de campos arqueológicos em territórios fenícios e visita aos museus puderam orientar melhor os dados finais.

O Capítulo I norteou nosso arcabouço teórico para quais bibliografias determinariam nossa pesquisa, por qual ótica seria essa busca de informações, o que foi fundamental para tornar a leitura mais clara da perspectiva que foi escolhida para essa investigação. A respeito dessa pesquisa, nossa ótica trouxe o contexto como algo extremamente importante e mesmo que tenham lacunas para estudo, não podemos nos prender a tipologias das representações, reduzir contextos em iconografia é um erro que foi cometido por muito tempo no processo de pesquisas das estatuetas e representações femininas.

Buscamos conhecer a história de como esse contato entre fenícios e tartessos aconteceu, sua causa e as consequências no Capítulo II, com isso pudemos demonstrar as particularidades para um entendimento da esfera regional de cada povo, o que também ilustrou a geografia e o entendimento das regiões de procedência das cinco peças analisadas em nosso trabalho: onde estão localizadas bem como a distribuição dos sítios arqueológicos ibéricos relacionados às colônias fenícias, além da referência oriental, ou seja, de onde saíram os fenícios para o Mediterrâneo Ocidental.

No Capítulo III, partimos do pressuposto da história da divindade, de todo universo teórico que ela pertencia, o que foi extremamente importante porque destacamos sua origem oriental e a pluralidade das culturas orientais, da forma “líquida” e dinâmica que essa mescla cultural oriental pôde materializar ao final a pluralidade da divindade Astarte. Foram evidenciados uma série de interligações históricas do Levante, respondendo e clareando a continuidade cultural das divindades orientais em períodos tão longos, sendo atestados em análises de longa duração pela academia oriental e ocidental.

Na pluralidade de Astarte pudemos conhecer as similaridades iconográficas e cultuais com outras divindades como Ishtar, Inanna, Aserah, Anat e Qdeshet e alguns títulos sob os quais Astarte era retratada nas inscrições, como “Rainha do Céus”.

Muitos elementos do contexto material foram tomando sentido quando entramos em toda a estrutura social na qual estava inserida a divindade, proposta realizada no capítulo IV. Ali, abarcamos seu espaço sagrado, a conjuntura arquitetônica, o público ligado a seu culto, aspectos que nos permitiu acessar detalhes importantes do conjunto todo, trazendo-nos afirmações e concretizações de como as representações se encaixavam nesses espaços, bem como eram utilizadas nos espaços e nos cultos. Ilustramos como esses espaços eram escolhidos de acordo com influências astrais para os cultos serem realizados à divindade e como as mulheres eram organizadas socialmente para seu culto.

Esses capítulos nos nortearam a buscar os dados estilísticos da sua origem oriental, para um entendimento mais profundo, no intuito de entender a miscelânea da

estilística oriental, bem como seu reflexo nos costumes da sociedade e como isso permeou no Ocidente. Partimos desse ponto no capítulo V para análise das cinco representações ibéricas de Astarte. Também fomos a fundo nesse estudo da origem das representações femininas no Oriente por conta da relativa escassez de dados brutos tanto ocidentais como orientais de representações femininas em outros sítios arqueológicos; isso se deve basicamente pela falta geral de achados mais completos e pela tendência de não haver publicações nos relatórios de escavações.

Pudemos ver desde a Idade do Bronze a trajetória da iconografia do corpo feminino como um espectro avesso à mudança ao longo de milênios, em múltiplas sociedades antigas, e apesar de um grau considerável da variação na apresentação iconográfica (leões, maternidade, mar, sol a lua) todas abarcavam as religiões do mundo antigo.

Nesse capítulo V, na busca das origens orientais, pudemos ver a riqueza de como foram constituídas as crenças, os símbolos, o local a qual pertenciam na esfera social e o reflexo nessas representações; o avanço tecnológico, da inovação da modelagem, de novas tradições estilísticas cruzadas com outras culturas, e o dinamismo cultural desse processo, trazendo um sistema de produção inovador ampliado para toda costa levantina do Norte da Síria até o Sul da Palestina, chegando até o Egito.

Essas estatuetas, plaquetas, joias com relevos, relevos em pedras e paredes em evidência, todas abarcando o universo das possíveis deusas ou mulheres foram encontradas em áreas comuns de sítios arqueológicos em toda costa Siro-Palestina, Egito e a expansão pelo Mediterrâneo Oriental desde a Idade do Bronze Oriental e expansão para o Mediterrâneo Ocidental, na Idade do Ferro Oriental.

Imagens de representações de todo Mediterrâneo Oriental e Ocidental foram analisadas em relação às nossas cinco representações, correlacionando-as com importantes representações orientais e algumas encontradas no mediterrâneo ocidental, reafirmando o contexto religioso e aristocrático da cultura material associada à Astarte, o que também pudemos atestar em conjunto com a análise do contexto onde foram utilizadas, levando em consideração os espaços sagrados da aristocracia, o público aristocrata que se utilizava das representações, as sacerdotisas aristocráticas que participavam do culto.

Os desdobramentos do nosso capítulo V, trouxeram um resultado interpretativo para nossos questionamentos no início da pesquisa, respectivo sobre a continuidade da representação na cultura ibérica e o processo de identidade da população ibérica pós-contato.

A existência de uma pluralidade estilística e cultural no Oriente nos sugere que os relacionamentos coloniais continuaram perpetuando esse *modus vivendi* plural em toda Península Ibérica. A cultura material plural e oriental encontrada na Península Ibérica, desse período de contato intenso (séculos VIII a.C. ao VII a.C.) pode ser rastreada não somente na região da Andaluzia, onde a população tartéssica era bem-organizada, como no Complexo do Carambolo, mas também nas regiões mais ao Norte da Península, que também demonstraram uma organização aristocrática avançada. Tal é igualmente evidenciado pela cultura oriental encontrada nesses locais, nossas representações, as Esfinges de Cástulo, fragmentos de um timiatério e os Bronzes de Berrueco, mas também outras representações, o pente de Medellín com a representação da deusa feminina, com características solares orientais, os timiatérios de Badajoz, com as representações hathóricas nuas. Os santuários distantes da costa também refletem a relação de Astarte como protetora das cidades, e do santuário da divindade estar propositalmente em locais de controle de acesso a passagens e de visualização.

A Astarte do Carambolo talvez tenha sido a mais completa possibilidade em contexto de afirmar um culto completo a Astarte. A riqueza arqueológica do Complexo do Carambolo nos transporta para um cenário quase que completo de toda iconografia, se interligando com a estatueta desde seus traços orientais, do penteado hathórico, nudez em evidência, o possível trono e um cajado, para além disso do próprio santuário com conchas ligadas ao tema marinho, alinhado com os astros para cultos específicos de Astarte e Baal.

Outro ponto interessante é o da múltipla iconografia oriental associada a Astarte expressa nas representações ibéricas, a associação com o mar e aos navegantes expressa no Bronze de Carriazo, mas que mantem a pluralidade iconográfica mantendo a figura das embarcações e o símbolo equestre. A iconografia das embarcações ressalta a conexão do culto de Astarte pelos marinheiros em concordância ao processo de escolha de construção dos templos, nas proximidades costeiras. Além, temos as iconografias relacionadas ao culto associado a água, como vimos nos santuários da divindade. A iconografia equestre traz uma afirmação não somente da cultura oriental que remonta à “Astarte Egípcia”, mas reafirma a sociedade aristocrática ibera pretérita aos fenícios que associava os cavalos à sua deusa *Epona* e *Potnia Hippon*, a divindade feminina já existente na Península Ibérica, demonstrada na cultura material anteriormente ao contato fenício.

Todo o arcabouço que demonstramos da multiplicidade iconográfica nas representações do Oriente, cada significado religioso e holístico, da representação do

trono como poder, dos leões, dos astros, das esfinges, da proximidade com o mar e a água foram ilustradas nas figuras da Península Ibérica, nas nossas cinco representações a estilística do penteado hathórico e a nudez em evidência estavam presentes.

A tradição oriental fenícia, se perpetuou por muito tempo em todas as colônias fenícias, de Norte a Sul na Península Ibérica, e apresentou uma modificação na estilística depois do contato grego, entretanto a presença fenícia se manifestou nas transformações operadas ao nível cultural, enquanto a presença grega é identificável apenas através de alguns artefatos isolados, inicialmente o que atesta de forma evidente a dimensão da presença de uma e de outra. E mesmo assim depois dos gregos se manterem presentes tanto na estilística quanto na cultura ainda foi mantido a permanência de símbolos relacionados ao universo feminino da divindade Astarte, como ilustramos na Dama de Elche, uma representação helenística com traços helenísticos-orientais e diversas iconografias relacionadas à Astarte.

Acreditamos que a influência da cultura fenícia modificou as relações de poder, dominação e comércio e modificou o modo de vida das populações, da matéria-prima, e sua estrutura social. Uma quantidade de materiais em bronze confeccionados no mundo ocidental foi destacada, a quantidade de jazidas metalíferas abertas, propiciado pela interação fenícia e o crescimento das colônias foi evidente pós-contato.

As oficinas de metais, bem como as técnicas na metalurgia, especialização em joalheria fenícia e a inclusão de materiais importados, como o alabastro egípcio demonstrado na estatueta de libação de Dama de Galera, a encomenda de peças aristocráticas elaboradas, bem como a utilização delas em espaços sagrados e enterramentos aristocráticos também evidenciam um processo de modificação na aristocracia ibérica; o que sugere também uma participação social mais participativa das mulheres no período pós-contato.

Como pudemos ver a inserção de mulheres ocorria de uma certa forma mais participativa em cultos relacionados às divindades no Levante-Norte e em Chipre, onde temos material e inscrição comprovando, não há dados suficientes na Península Ibérica que comprove tal participação de mulheres e sacerdotisas, nesse período. Entretanto, as relações de núcleos familiares das colônias fenícias ibéricas se mantêm similares às orientais. Em períodos posteriores o conjunto de Damas Ibéricas se propõe mais uma vez a evidenciar a mulher aristocrática na sociedade ibera, nos enterramentos dos séculos IV e III a.C. onde foram encontrados a Dama de Elche, Dama de Baza e Dama de Cerro de Los Santos e enxovais extremamente luxuosos e aristocráticos, refletindo a importância social das

mulheres que foram enterradas ali. Também há evidências no santuário de Dea di Erice, onde sabemos dos cultos relacionados à Afrodite com seu culto ancestral de Astarte.

Acreditamos então que se a cultura material reflete a sociedade, a existência de mais representações femininas em santuários ibéricos com tantas recorrências sugere uma atenção para essa cultura material e como a sociedade olhava para o símbolo feminino e seu universo, bem da divindade Astarte, como toda sua pluralidade iconográfica.

Assim, foi possível responder alguns questionamentos que trouxemos no início da pesquisa, a bibliografia em constante publicação foi essencial para a atualização e dinamismo do aprofundamento. Com isso pudemos demonstrar a continuidade e permanência do estilo, da influência oriental, que envolve a produção, a decoração, a técnica e o uso das representações. O desafio foi interligar tantas representações na Península Ibérica, quase todos com lacunas, sem dados completos e atualizações acadêmicas dos contextos arqueológicos.

Os dados aqui propostos abarcam uma possível ferramenta útil para a sincronização inter-regional do antigo Oriente Próximo nas colônias fenícias da Península Ibérica. Então, espero que em breve as ideias aqui propostas sejam de avanço, no sentido de contribuir com mais informações de dados e pontos de vista que são relativamente recentes – enquanto essa tese é produzida, diversos artigos estão sendo publicados sobre o tema – sob a perspectiva de gênero e da perspectiva de novas metodologias e pesquisas de estatuetas e iconografias de deusas e do feminino.

Temos muitos questionamentos e muitos aprofundamentos a serem pesquisados ainda com mais recortes específicos às representações, o que dependeria da busca de mais vestígios e mais estudos dentro da própria Península Ibérica além do nosso pequeno recorte e do avanço das pesquisas quanto à materialidade das figuras femininas.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, S. – "And the Women Knead Dough: The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah." *Gender and Difference in Ancient Israel*. Ed. Peggy L. Day, Minneapolis, MN: MN: Fortress Press, p. 109-124. (WK.), 1989.
- ACKERMAN, S. – *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*, HSM 46. Atlanta, GA: Scholars Press, 1992.
- ACKERMAN, S. – The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel. *Journal of Biblical Literature* 112, no. 3 (Autumn), 1993.
- ACKERMAN, S. – The Mother of Eshmunazor, Priest of Astarte: A Study of her Cultic Role, *Die Welt des Orients* Bd. 43, H. 2 Published By: Vandenhoeck & Ruprecht (GmbH & Co. KG), p. 158-178, 2013.
- ALBRIGHT, W.F. – Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit-Mirsim, Paris, *Bibliothèque Archeologique et historique* 30, *Mélanges Syriens Offerts à Monsieur RenéDussaud*, Paris, p.109-117. 1939.
- ALEXANDER, R. T. – Afterword: Toward an Archaeological Theory of Culture Contact. In *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*, ed. James G. Cusick. Carbondale, IL: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University. p. 476–495, 1998.
- ALMAGRO-GORBEA, Martín – *La diosa de Galera, fuente de aceite perfumado*. *Archivo Español de Arqueología* 82: 7-30. 2009.
- ALMAGRO-GORBEA, M. – El Bronce Final y el Período Orientalizante en Extremadura. *Bibliotheca Praehistorica Hispana* XIV. Madrid. 1977.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y TORRES ORTIZ, M. – La escultura fenicia en Hispania. *Real Academia de la Historia*. Madrid, 2010. ARANEGUI, Carmen; LÓPEZ-BERTRAN, Mireia; VIVES-FERRÁNDIZ, Jaime - The strait and beyond: local communities in Phoenician Lixus (Larache, Morocco). *Ceramics of the Phoenician-Punic World Collected Essays*. *Ancient Near Eastern Studies, Supplement* 36, Leuven: Peeters, p. 297-326, 2011.
- ALMAGRO-GORBEA, M – LOS CUENCOS DECORADOS FENICIOS O ‘PHOENICIAN BOWLS’ in *Phoenician bronzes in Mediterranean / edited by Javier Jiménez Ávila*. – Madrid: Real Academia de la Historia, 548 p.: il., plan.; 30 cm. – (*Bibliotheca Archaeologica Hispana*; 45). 2015
- ARTIN, G. – The *Énéolithique* Necropolis of Byblos: A new Methodological Approach and Interpretation in Byblos and Jericho in the Early Bronze I. *Social Dynamics and cultural interactions*. Rome. 2007.
- ASAD, T. – Anthropological Concepts of Religion: Reflections on Geertz. *Man* (ns) p237–259.1983.
- ASAD, T. – *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. 1993.
- ATTRIDGE E ODEN – *De Dea Syria (The Syrian Goddess, attributed to Lucian)*. Scholars Press; Reissue English Edition. June 1, 1984.
- AUBET, María Eugénia – *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. 2.ª ed. Madrid: Crítica. 1994.
- AUBET, María Eugénia – *El asentamiento fenicio del Cerro del Villar (Guadalhorce, Málaga) en Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera in Trabajos del Museo Arqueologico de Ibiza y Formentera*, ISSN 1130-8095, N° 24, 1991, págs. 101-108. 1991.
- AUBET, María Eugénia – *Notes on the Economy of the Phoenician Settlements in southern Spain*, in:

- Bierling, M.R./S. Gitin (eds.), *The Phoenicians in Spain: An Archaeological Review of the Eighth-Sixth Centuries B.C.E.*, Winona Lake, Ind., p. 79-95. 2002a.
- AUBET, María Eugénia – *Phoenician Trade in the West: Balance and Perspectives*, in Bierling, M.R./S. Gitin (eds.), *The Phoenicians in Spain: An Archaeological*. 2002b.
- AUBET, María Eugénia – *La necrópolis de Tir-Al Bass (Líbano)*. Bienes culturales: revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español, ISSN 1695-9698, N.º. 3, 2004, p. 87-96. 2004.
- AUBET SEMMLER, M. E. – *Maluquer y Carambolo*. Tabona VIII (T.II): p 329-349. 1992.
- ATTRIDGE H. W. & ODEN R. A. – *Philo of Byblos, the Phoenician History: Introduction, Critical Text, Translation, Notes*. 1981.
- ÁVILA, J. – Bronces fenicios: ¿Los bronce de los fenicios? XXIV JORNADAS DE ARQUEOLOGÍA FENICIO-PÚNICA. EIVISSA, 2009.
- ÁVILA, J. – Timiaterios “chipriotas” de bronce. Centros de producción Occidentales. IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos. Madrid, pp. 581-594. 2009
- ÁVILA, J. – La Toréutica Orientalizante en la Península Ibérica. *Bibliotheca Archaeologica Hispanica*. Madrid. 2002.
- ÁVILA, J. – De los Bronces Tartésicos a la Toréutica Orientalizante. La bronceística del Hierro Antiguo en el Mediodía Peninsular. El Período Orientalizante en la Península Ibérica. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida. Anejos de AEspa XXXV. Madrid, pp. 1089-1116. 2005.
- ÁVILA, J. – La vajilla de bronce en la edad del hierro del Mediterráneo Occidental: procesos económicos e ideológicos. *Revista de Arqueología de Ponent* 16-17, pp. 300-309. 2006.
- ÁVILA, J. – Bronziers d’Orient, Bronziers d’Occident. Statuettes et Thymiathères. *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*. París, pp. 158-164. 2007.
- ÁVILA, J. – Bronze Male Deities: Elements for the identification of a Phoenician Group in Mediterranean. VI Congreso de Estudios Fenicios y Púnicos, Lisboa, 2005.
- BANDERA ROMERO, M. L.; FERRER ALBELDA, E. – "El timiaterio orientalizante de Villagarcía de la Torre (Badajoz)". *Archivo Español de Arqueología*, n.º 67. Madrid. 1994.
- BASTOS, M. T. – Espaços sagrados na Palestina romana: arqueologia, imperialismo e a multiplicidade ritual no Oriente Médio. *Topoi Revista de História* 17(32): p. 339-345. Junho. 2016
- BAUMGARTEN – The presence of Mot in Phoenician myth is attested by the appearance of “Divine Mot” in the Ugaritic Baal Cycle (KTU 1.4.7.45–47, trans. Smith and Pitard 2009: p. 84–86). 69. *Philo*, FGrH 790, 1981.
- Palestina romana: arqueologia, imperialismo e a multiplicidade ritual no Oriente Médio. 2016.
- BAXTER, J.E. *The archaeology of childhood – Children, Gender and Material Culture*. Oxford: Altamira Press, 2005.
- BEAL, R. & BECKMAN, G. – Hittite Diplomatic Texts, *Journal of the American Oriental Society*, University of Michigan, volume 121. 2001.
- BECKMAN, Gary M. & Harry HOFFNER, A. – *Hittite Diplomatic Texts* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1999.
- BELARTE, M. C. – Colonial Contacts and Protohistoric Indigenous Urbanism on the Mediterranean Coast of the Iberian Peninsula. In M. Dietler & C. Lopez-Ruiz (Eds.), *Colonial Encounters in Ancient Iberia: Phoenician, Greek, and Indigenous Relations* (pp. 91–112). Chicago: The University of Chicago Press. 2009.

- BELÉN, M. – *Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del extremo occidente*. En Santuarios Fenicio-Púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica. Eivissa. p. 57-102. 2001 en D. Ruiz Mata y S. Celestino – *Arquitectura religiosa Orientalizante en el Bajo Guadalquivir. Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del extremo occidente. Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*. Centro de Estudios del Proximo Oriente-CSIC. Madrid: p1-16, 2000.
- BELÉN, M.; ESCACENA, J.L. – *Testimonios religiosos de la presencia fenicia en Andalucía occidental*, Sevilla. Spal 6: 103-131. 1997.
- BEN-ARIEH, S. – A Mould for a Goddess Plaque. *Israel Exploration Journal* Vol. 33, Published
- BÉNICHOU-SAFAR, H. – *Les Tombes Puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris, CNRS, 1982. By: *Israel Exploration Society* No. 1/2 p. 72-77, 1983.
- BERROCAL, M. C.– "Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica". *Trabajos de Prehistoria* 66, N°2, ISSN: 0082-5638 p. 25-43, julio-diciembre 2009.
- BETON J.W. – *As Moedas e Casas da Fenícia: O Período Pré-Alexandrino*, HSM 26 - CA: Scholars, P115, 199-40. 1980.
- BLÁZQUEZ, J. M. – *El Herakleion Gaditano. Um templo Semita em Ocidente*. I Congresso de Arqueología del Marruecos Español. Tetuán, 1953: p.309-318. ed. 1954
- BLÁZQUEZ, J.M. – *Tartessos y los inicios de la colonización fenicia en Occidente* (Acta Salmanticensia 85). Salamanca: Universidad de Salamanca. 1975.
- BLÁZQUEZ J. M. – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. El Istmo. Madri. 1975.
- BIKAI, P. – *The Pottery of Tyre*. Warminster: s/ ed. 1978.
- BLÁZQUEZ, J. M. – Capítulo XI – Los Fenicios en la Península Ibérica (1100-final siglo VI a. C.). *Historia de España Antigua*, J. M. Blázquez, F. L. Lomas, F. Presedo, J. Fernández Nieto, vol I Protohistoria, Madrid, Catedra, p. 277-325. 1988.
- BLÁZQUEZ, J. M e GARCÍA GELABERT, M.P. – *El Culto a las aguas em la Hispania Preromana. Termalismo antiguo: actas, publicación Casa de Velázquez*, 1997.
- BINFORD, Lewis – *Arqueologia como Antropología*. IN: *Clásicos de Teoría Arqueológica Contemporánea*, SAA, Buenos Aires. Ed 2007 (original de 1962).
- BOCHART, S. – *Geographia Sacra*. 1599-1667. Description. First published Caen, 1646. Open in viewer, 1651.
- BONDI C.S. – S.F. BONDI. – *Phoenicity, Punicities*, in J. Crawley Quinn – N. Vella (edd.), *Identifying the Punic Mediterranean*, in corso di stampa, 2007.
- BONNET, C. – *Astarte. Dossier Documentaire et Perspectives Historiques. Rome Consiglio nazionale delle ricerche*. p. 19-30. 1996.
- BONNET, C. & XELLA, P. – "L'identité d'Astarté-hr," in E. Acquaro ed., *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati I*, Pisa / Rome, 1996.
- BONETTO, J – *L'insediamento di età fenicia, punica e romana repubblicana nell'area del foro*. [Book chapters]. In: *Nora. Il foro romano: storia di un'area urbana dall'età fenicia alla tarda antichità: 1997-2006*. I. Lo scavo. Scavi di Nora, I, pubblicazione, 2009.
- BOURDIEU, P. – *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero. 1983a.
- BOURDIEU, P. – *Sociologia*. (Organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática. 19

- BOUSTANY H. – The Phoenician Canaanites: People and Lands, Aleph, Mkalles, 2007.
- BORDREUIL, P. – Astarté, la dame de Byblos, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 142. 1998.
- BOLGER E SERWINT – Engendering Aphrodite: Woman and Society in Ancient Cyprus, Cyprus American Archaeological Research Institute, Boston American Schools of Oriental Research, 2002.
- BOLOGNANI, B. – Rediscovering Phoenicians in their Homeland from the Perspective of Iron Age Coroplastic Art. Open Edit. Journals. Les Carnets de l'Association for Coroplastic Studies, 2016.
- BOLOGNANI, B. – The iron age clay figurines from karkemish (2011-2015 campaigns) and the coroplastic art of the syro-anatolian region Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, 2017.
- BONDI, S.F. – Political and Administrative Organization in S. Moscati (ed) *The Phoenicians*, London: I.B. Tauris, p. 153-159, 2001.
- BOYES, P. – “The King of the Sidonians”: Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 365. Published by: The American Schools of Oriental Research p.33-44. February, 2012.
- BREASTED, J.H. – *Ancient records of Egypt I-IV*. London: Histories and Mysteries of Man.12.1903 (1988).
- BUDIN, S. – The Nude Female in the Southern Levant: a mixing of Syro-Mesopotamian and Egyptian Iconographies 83b. In C. Doumet-Serhal (ed.) *Cult and Ritual on the Levantine Coast and its Impact on the Eastern Mediterranean Realm*. BAAL Hors-Série X. Beirut, p.315–335, 2015.
- BUDIN, S. – “Qedešet: A Syro-Anatolian Goddess in Egypt” *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 7.4, 1–20. 2015.
- BUTCHER, K. – *Roman Syria and the Near East*, Los Angeles. 2003.
- BUTTS, A. – *Genealogical Classification of Semitic. The Lexical Isoglosses*. By Leonid Kogan. De Gruyter: Berlin, 2015.
- BURKERT, W. RAFFAN, J. – *Greek Religion: Archaic and Classical*. Germany: Wiley, 2013.
- CAUBET, A. – “Héraclès ou Hathor. Orfèvrerie chypriote,” *Revue du Louvre* 23, 1973.
- CAUBET, A. – *La Religion a Chypre dans l'Antiquité* (Lyon).1979.
- CARMONA, P. – Evolución paleogeográfica y geomorfológica del entorno del Cerro del Villar. In *Cerro del Villar – I. El asentamiento fenicio en la desembocadura del río Guadalhorce y su interacción con El hinterland*. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura. p. 33-41. 1999.
- Carayon, N., Marriner, N. y Morhange, C. – Geoarchaeology of Byblos, Tyre, Sidon and Beirut”, *Rivista di Studi Fenici* XXXIX, 1, p. 45-55, 2011.
- CATALÁN, P. – Phoenician and Punic Sexi, in: Bierling (ed) p. 49-77. 2002
- CHERIF, Z. – *Terrescutes puniques de Tunisie*, Roma, Bonsignori, 1997.
- CHRISTIAN, M. and SCHMITT, R. – “Permutations of Astarte” *WdO* 43. 2013
- CINTAS, P. – *Elements d'étude pour une protohistoire de la Tunisie*. Paris: Ed. Presses Universitaires de France. 1961.
- CLASTRES, P. O arco e o cesto. In: CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify, [1978], 2008.
- CONKEY, W., SPECTOR, J. *Archaeology and the Study of Gender. Advances in Archaeological Method and Theory* 7:1–32, 1984.

- CONKEY, M. W., GERO, J. M. (Eds.) – *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, Inc, p. 3–30, 1991.
- CORNELIUS, I. – Anath as the Mistress of Animals, Aspects of Iconography of the Cannanite Goddess. *Studia Epigraphica & Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 10, p. 21-47. 1993.
- CORNELIUS, I. – *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008.
- CUADRADO DÍAZ, E. – La diosa ibérica de los caballos, IV Congreso Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas (Madrid, 1954), Zaragoza, p. 797-810. 1956.
- CURRIE, A. & KILLIN, A. – From things to thinking: Cognitive archaeology. *Mind and Language* 34 (2): p. 263-279, 2019.
- CREASMAN, P.P. & WILKINSON, R.H. – *Pharaoh's land and beyond: Ancient Egypt and its neighbors*. New York: Oxford University Press, 2017.
- CREEL, A. – *Manipulating the Divine and Late Bronze/Iron Age 'Astarte' Plaques in the Southern Levant*. University of California, Berkeley, Near Eastern Studies, Alumnus, 2011.
- CROSS F. M. – *Inscriptions and their Decipherment* – Cambridge: Harvard Univ. Press, p17. 1966.
- CROSS F. M. – A Recently Published Phoenician Inscription of the Persian Period from Byblos. *Israel Exploration Journal*. Vol. 29, No. 1 p. 40-44, 1979.
- CROSS F. M. – The Origin and Early Evolution of the Alphabet. 1953 in *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* n. 90. p. 28-29, 1967.
- DAVIES, W.V. – *Egypt, the Aegean and the Levant: interconnections in the Second Millennium BC*. British Museum Press, London. 1995.
- DAY, J. – *Ashtoreth* – Anchor Bible Dictionary, edited by David Noel Freedman ed 1. NY, 1992
- DAYAGI-MENDELS, M. *The Akhziv Cemeteries. The Ben-Dor Excavations, IAA Reports, 15*, Jerusalén, Israel Antiquities Authority, 2002.
- DELGADO, A. – Multiculturalidad y género en las colônias fenicias de la Andalucía mediterránea, *Atti V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Università degli Studi di Palermo, Palermo*, p. 1249-1260. 2005.
- DELGADO, A. – Alimentos, poder e identidad en las comunidades fenicias occidentales, *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada*, 18, p. 163-188, 2008a.
- DELGADO, A. – Cerro del Villar, de enclave comercial a periferia urbana: dinámicas coloniales en la Bahía de Málaga entre los siglos VIII y VI a.C, *Contactes: Indígenes i fenicis a la Mediterrània occidental entre els segles VIII i VI aC* (D. Garcia, I. Moreno, F. Gracia, eds.), Alcanar, GRAP-Ajuntament d'Alcanar, p. 69-88. 2008b.
- DELGADO, A.; FERRER, M. – Cultural contacts in colonial settings: the construction of new identities in Phoenician settlements of the Western Mediterranean, *Stanford Archaeology*. 2007.
- DEPIETRO, D.D – *Piety, Practice, and Politics: Ritual and Agency in the Late Bronze Age Southern Levant*. University of California, Berkeley, p 6-79, 2012.
- DÍAZ-ANDREU, M. – Género y Arqueología: una nueva síntesis. In SÁNCHEZ ROMERO, Margarita (ed.) – *Arqueología y Género*. Granada: Universidad de Granada. p.13-51. 2005a.
- DIETLER, M. – Consumption, Agency, and Cultural Entanglement: Theoretical Implications of a

- Mediterranean Colonial Encounter. In *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*, ed. James G. Cusick, Carbondale, IL: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University. p.288–315, 1998.
- DIETLER, M. – Colonial Encounters in Iberia and the Western Mediterranean: An Exploratory Framework. In M. Dietler & C. Lopez-Ruiz (Eds.), *Colonial Encounters in Ancient Iberia: Phoenician, Greek, and Indigenous Relations*. University of Chicago Press. p. 3–48, 2009.
- DIETLER, M. – Archaeologies of Colonialism – Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean, France. Berkeley, CA: University of California Press. Chp 6. 2010.
- DIXON, J – Archaeology, politics and politicians, or: Small p in a big P world, in C Dalglish, ed *Archaeology, the Public and the Past*. Woodbridge: Boydell & Brewer, p. 111-123, 2013
- DIJK, J. – A Cat, A Nurse, and a Standard-bearer: Notes on three late Eighteenth Dynasty statues. In S. H. D'Auria (Ed.). *Offering to the Discerning Eye* (p. 321–332). Boston: Leiden. 2010.
- DOAK, B. – Phoenician Aniconism in its Mediterranean and Ancient Near Eastern Contexts, *Archaeology and Biblical Studies* 21, Atlanta: SBL Press, 2015.
- DOURMET-SERHAL – Tenth, Eleventh and Twelfth Season of Excavation (2008-2010) at Sidon, *BAAL* 13, p. 7-69, 2009.
- DUNAND, M. – Fouilles de Byblos, Paris: Librairie d’Amerique et d’Orient, A. Maisonneuve. Tome II. 1933–1938. 1950–1958.
- DUNAND, M. – La Piscine du trône d’Astarté dans le temple d’Echmoun à Sidon, *Bulletin du Musée de Beyrouth* 24, 19–25. 1971.
- DUNAND, M. – Le Temple d’Echmoun à Sidon: Essai de Chronologie, *Bulletin du Musée de Beyrouth* 26, 7–25. 1973.
- DUNAND, M., and DURU, R. – Oumm el ‘Amed, une ville de l’époque hellénistique aux échelles de Tyr, Paris: Librairie d’Amerique et d’Orient, A. Maisonneuve, 1962.
- EDREY, M. – Phoenician Ethnogenesis: The Crucial Role of Landscape in the Early Shaping of Phoenician Culture’, *UF* 47, 41–52. 2016.
- EDREY, M. – Society for Astronomy in Culture, *Anthropological Notebooks* 19 Supplement, Ljubljana: Slovene Anthropological Society, 129–142. 2018.
- ELAYI, J. – The Phoenician Cities in the Persian Period’, *JANES* 12, 13–28. 1980.
- ELAYI, J. – An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during the Persian Period (539–333 BCE). ” *Transeuphratene* 32: p. 11–43, 2006.
- ELHABASHYA, S. & ABDELGAWAD, E.M. – The history of Nursing Profession in Ancient Egyptian Society, *International Journal of Africa Nursing Sciences* 11. Lecturer at Cairo University, Egypt, Scholar at Faculty of Archaeology, Cairo University, Giza 12613, Egypt. 2019.
- ESCORIZA, M. – Lecturas sobre las representaciones femeninas en El arte rupestre levantino: una revisión crítica, *arenal. Revista de Historia de las mujeres*, vol. 3, 1996.
- ESCACENA C., J. L. – Enterramientos de la Edad del Bronce del Cerro del Berrueco (Medina Sidonia, Cádiz), *Pyrenae*, 17-18: p.165-190, 1981.
- ESCACENA, J.L. & BELÉN, M.D. – Pre-Roman Turdetania, *The archaeology of Early Roman Baetica*, 29: p. 23-37, 1998.

- ESCACENA C., J. L. e IZQUIERDO, R. – Oriente en Occidente: Arquitectura civil y religiosa en un “barrio fenicio” de la Caura tartésica, In RUIZ MATA, Diego e CELESTINO PÉREZ, S. (eds.) – *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*. Madrid: CS. 2001.
- ESCACENA, J. – Fenicios a las puertas de Tartessos. *Complutum* 12, p. 73-96, 2001
- ESCACENA, J. – "El templo y la ciudad. Que trata de cómo los fenicios poblaron Sevilla y su entorno." *Archivo Español de Arqueología* 80: p. 5-28, 2005.
- ESCACENA, J.L. & FERRER, E. – *Entre Dios y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad*, 2006.
- ESCACENA, J. – “El dios que resucita: claves de un mito en su primer viaje a Occidente”, en J.J. Justel, B.E. Solans, J.P. Vita y J.A. Zamora (eds.), *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización*. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo: 615-651, 2007.
- ESCACENA, J. – Sobre El Carambolo: un híppos sagrado del santuario IV y su contexto arqueológico. *Archivo español e arqueología*, 80: p. 5-28, 2007.
- ESCACENA, J. – El Carambolo y la construcción de la arqueología tartésica en El Carambolo. 50 años de un tesoro: p. 99-150, 2010.
- ESCACENA, J. – Orientation of Phoenician Temples. *Handbook of archaeoastronomy and etnoastronomy*: p. 1793-1799, 2015.
- ESCACENA, J.L. – Cantos de sirena: la precolonización fenicia de Tartessos. Contacto cultural entre el Mediterráneo y el Atlántico la precolonización a debate Consejo Superior de Investigaciones Científicas Serie Arqueológica, 2018.
- ESCACENA CARRASCO, J.L. e AMORES CARREDANO, F. – Revestidos como dios manda. El tesoro de el Carambolo como ajuar de consagración, *Spal* 20: 107-141, 2011.
- ESTEBAN, C., e ESCACENA CARRASCO, J.L., – Oriented for Prayer: Astronomical Orientations of Protohistoric Sacred Buildings of the South Iberian Peninsula, in I. Šprajc and P. Pehani (eds), *Ancient Cosmologies and Modern Prophets: Proceedings of the 20th Conference of the European 202 M.*, 2013.
- ESTEBAN, C. e ESCACENA CARRASCO, J. – Arqueología del Cielo. Orientaciones astronómicas en edificios protohistóricos del sur de la Península Ibérica, *Complutum* 70 (1): 114-139, 2013.
- ESTEBAN, C e IBORRA, D.P. – Temples of Astarte Across the Mediterranean. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Printed in Greece. Vol. 16, No. 4, p.161-166, 2016.
- EVANS, S. – *Hymn and epic a study of their interplay in Homer and the Homeric hymns*. Finland: Turun Yliopisto, 2001.
- FAMÀ, M. L. – "Gli scavi recenti nell'abitato di Mozia: nuove prospettive di indagine alla luce dei primi risultati della ricerca". In *Atti delle Seconde Giornate Internazionali di Studi sull'area Elima (Gibellina, 22-26 ottobre 1994)*, Pisa-gibellina, 1997.
- FANTAR, M. H. – *A props d'Ashtart en Mediterranee occidentale*. Ed.1 p. 19-29, 1973.
- FERNÁNDEZ FLORES, A e RODRÍGUEZ AZOGUE, A. – El complejo monumental del Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Un santuario Orientalizante en la Paleodesembocadura del Guadalquivir. *Trabajos de Prehistoria*, v. 62, n. 1, p. 111-138, 2005.
- FERNÁNDEZ FLORES, A e RODRÍGUEZ AZOGUE, A. – *Tartessos desvelado La colonización fenicia y el origen y ocaso de Tartessos*. Córdoba, Almuzara, 2007.
- FERNÁNDEZ FLORES, A e RODRÍGUEZ AZOGUE, A. – El Carambolo, secuencia cronocultural del

- yacimiento. Síntesis de las intervenciones 2002-2005, en M.L. de la Bandera y E. Ferrer (coords.), *El Carambolo: 50 años de un tesoro*. Sevilla, Universidad de Sevilla: 203-270, 2010.
- FERNÁNDEZ, A. e RODRÍGUEZ, A. E.P. – Nuevas excavaciones en el Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Resultados Preliminares. En S. Celestino y J. Jiménez Ávila (eds.): *El Periodo Orientalizante en la Península Ibérica*. Anexos de Archivo Español de Arqueología. Madrid, 2012.
- FERRER ALBELDA, E.; GARCÍA FERNÁNDEZ, F.J. – La crisis de Tarteso y el problema del siglo V a.C. en el ámbito geográfico turdetano, *Anales de Arqueología Cordobesa* 30: 51-76. 2019.
- FINKELSTEIN – *The Archaeology of the Israelite Settlement*. Jerusalem: Israel Exploration Society. Israel, 1988.
- FULCO, W. J. – *The Canaanite God Resep (American Oriental Society 8)*. New Haven, 1976.
- GADOT, Y. – Houses and Households in Settlements along the Yarkon XE “Yarkon River, Israel, during the Iron Age I: Society, Economy and Identity”, *EI* 30, p123–138, 2011.
- GAL Z. & ALEXANDRE Y. – *Horbat Rosh Zayit: An Iron Age Storage Fort and Village (IAA Reports 8)*. Jerusalem. 2000.
- GALHANO, J.P.T – *NOS MITOS DO ḪATTI, DE UGARIT E DE HESÍODO*. Faculdade de Letras Lisboa, Portugal 2012.
- GASTER, T. H. – *A Canaanite Magical Text*. Published GBPress- Gregorian Biblical Press, 1942.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. – Los bronceos del Cerro del Berruoco (Contribución al conocimiento de las ideas religiosas de la antigua Celtiberia). *Investigación y Progreso* VI.2: p. 17-19, 1932.
- GEERTZ, C. – *Religion as a Cultural System in The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books. p. 87-125, 1973.
- BALANDIER, *Antropología Política*, trans. Meliton Bustamante, Barcelona: Ediciones Peninsula, 1969.
- GILBOA, A. – Sea Peoples and Phoenicians along the Southern Phoenician Coast a Reconciliation An Interpretation of Sikila (SKL) Material Culture”, *BASOR*, 337, p. 49-51. 2005.
- GILBOA, Public Diplomacy: The Missing Component in Israel's Foreign Policy." *Israel Affairs* 12.4: p. 715-747. 2006; GILBOA, A SHARON, I – Between the Carmel and the Sea: Dor's Iron Age Reconsidered. Article in *Near Eastern Archaeology*, 2008.
- GIMBUTAS, M. – *The Goddesses and Gods of Old Europe – Myths and Cult Images*, Thames and Hudson. 1974.
- GIMBUTAS, M. – *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. Joan Marler, ed.). San Francisco, CA: Harper Collins, p. 542. 1991.
- GIMBUTAS M. – Review of *Archeology: The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. (Joan Marler, ed.) *American Anthropologist*. 1993.
- GOSDEN, C. – *Archaeology and colonialism: Cultural Contac from 5000 BC to the Present*. CAMBRIDGE: Cambridge University Press. 2004.
- GIBSON, J. C. L. – *Textbook of Syrian Semitic inscriptions: Volume III: Phoenician Inscriptions*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- GODIEY A.D. – *Herodorus*, vol. 1, livros 1 e 2. Loeb Classical Library Cambridge Harvard University Press, William Heinemann, p.136-37. 1920.
- GODWIN, J. – *Mystery Religions in the Ancient World*. London: Thames and Hudson. 1981.
- GOMES, Francisco B. – *Arqueologia e Género (s): de strange bedfellows a um paradigma de leitura crítica do Passado*. *Sapiens: História, Património e Arqueologia*. N. ° 5 (Setembro 2011), pp. 6-30. URL:

http://www.revistasapiens.org/Biblioteca/numero5/arqueologia_e_generos.pdf.

GONZÁLEZ PRATS, A – Arquitectura orientalizante en el Levante peninsular en D. Ruiz Mata and S. Celestino Pérez (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante em la Península Ibérica*. CSIC. Madrid, p.173-191, 2001.

GONZÁLEZ REYERO, S. – La Dama de Galera. Creación, transformación iconográfica e incidencia en las dinámicas sociales, *Rivista di studi fenici*, vol. 35, nº 2, p. 97-115, 2007.

GUBEL, E & CAUET, S. Un nouveau type de coupe phénicienne. *Syria*. p.64. 1987.

GROVER, J.D. – Ziff, Magic Goggles, and Golden Plates: The Etymology of Zyf and a Metallurgical Analysis of the Book of Mormon Plates. 2015.

HACKETT, J. A. – Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient near Eastern "Fertility" Goddesses. *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 5, No 1, Indiana University Press, p. 65-76, 1989.

HERNÁNDEZ GUERRA, L. – La diosa Epona en la Península Ibérica. Una revisión crítica», *Hispania Antiqua* n. ° XXXV, p. 247-260, 2011.

HERNANDO GONZALO, A. – Sexo, Género y Poder: breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género. *Complutum*, ISSN 1131-6993, Nº 18, p.167-173.2007.

HODDER, I. – *Symbols in Action: New Studies in Archaeology*, Cambridge University Press. 1982.

HODDER, I. – Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales. Edición ampliada y puesta al día. Ed. Crítica. Barcelona. 1994.

HODDER, I – *The Archaeological Process: An Introduction*. Cambridge University Press, 1999.

HODDER, I. – *Entangled an archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Oxford: Wiley-Blackwell. Malden, MA.2012.

HOLM, T. – Astarte "David: Further Considerations"; "Moabite Religion"; "Phoenician Religion: Further Considerations"; "Wisdom Literature: Biblical Books, Further Considerations" (*Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., 2005).

ILAN, D. *Northeastern Israel in the Iron Age/: Cultural, Socioeconomic and Politic/ Perspectives*. PhD Dissertation, Tel Aviv University, 1999.

ILAN, D. – The Socioeconomic Implications of Grain Storage in Early Iron Age Canaan: The Case of Tel Dan in A. Fantalkin and Yasur-Landau (eds), *The Children of Israel: Archaeological Studies in Honor of Israel Finkelstein*, p. 87-104, Leiden: Brill, 2008.

JACOBSEN – The treasures of Darkness: A history of Mesopotamia, *Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge*, 18(52), p. 91-140, 1976.

JIMÉNEZ ÁVILA, J. – La Toréutica Orientalizante em la Península Ibérica. *Bibliotheca Archaeologica Hispana*, 16. Madrid: rah, 2002.

JIMÉNEZ ÁVILA, J. – “Phoenician Bronzes in Spain. A Western Phoenician Bronzework”. En Jiménez Ávila, J. (ed.): *Phoenician Bronzes in Mediterranean*. *Bibliotheca Archaeologica Hispana*, 45. Madrid: rah, p. 395-441, 2015.

JIMÉNEZ ÁVILA, J. –“Un conjunto de arreos de bronce de la Colección Juan Cabré: Aportaciones al estudio del atalaje ecuestre en la Protohistoria Ibérica”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie i. Prehistoria y Arqueología*, 11, pp. 49-73. 2018a.

JIMÉNEZ ÁVILA, J. –“Timiaterio Fenicio Occidental”. En Almagro-Gorbea, M. (ed.): *Joyas de la*

- Arqueología Española: Colección Cervera. Barcelona: Félix Cervera Correa, pp. 127-159, 2018b.
- JIMÉNEZ ÁVILA, J. – “De los Bronces Tartésicos a la Toréutica Orientalizante. La bronzística del Hierro Antiguo en el Mediodía Peninsular”. In S. Celestino and J. Jiménez Ávila (eds.): *El Período Orientalizante en la Península Ibérica. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida. Anejos de AEspA XXXV*. Mérida: 1089-1116. 2005.
- JIMÉNEZ ÁVILA, J. – “Bronces Fenicios: ¿Los bronce de los fenicios?” Aspectos suntuarios del mundo fenicio-púnico en la Península Ibérica. *XXIV Jornadas de Arqueología Fenicio Púnica. Treballs del Museu Arqueològic d’Eivissa i Formentera 65*. Ibiza: p. 23-46, 2010.
- JIMÉNEZ-FLORES A.M. – Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución sagrada y puellae gaditanae» *HABIS 32*, p. 11-29, 2001.
- JIMÉNEZ-FLORES A.M. – El sacerdocio femenino en el mundo fenicio-púnico». *SPAL 11*, p. 9-20, 2002.
- JIMÉNEZ-FLORES A.M. – «La mano de Eva: las mujeres en el culto fenicio-púnico», en ESCACENA CARRASCO, José Luis, FERRER ALBELDA, Eduardo (eds.): *Entre dioses y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad*. Sevilla, SPAL Monografías VII, p. 83-102, 2006.
- JOFFE, A & HALLOTE, R. – The Gilat Woman: Female Iconography, Chalcolithic Cult, and the End of Southern Levantine Prehistory. With J.P. Dessel and R. Hallote. *Near Eastern Archaeology* p.61/1-2:8-23. 2001.
- KALDELLIS, A. & LÓPEZ-RUIZ, C. – Philon of Byblos. *BNJ 790*, 2009.
- KRINGS, V. – La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche, *Handbuch der Orientalistik I*. Abt., Bd.20 (Leiden). Kuhrt, A. – *The Ancient Near East I-II* (London & NY), 1995.
- JOHNSON, A – *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2013.
- JORDAN, K. A. – Colonies, Colonialism, and Cultural Entanglement: The Archaeology of Postcolumbian Intercultural Relations. *No International Handbook of Historical Archaeology*, eds Teresita Majewski e David Gaimster, Nova York: Springer, p 31–59, 2009.
- KARAGEORGHIS, V – *Kition: Mycenaean and Phoenician discoveries in Cyprus*. London: Thames and Hudson. 1976.
- KARAGEORGHIS, V., WEBB, J., Todd, J., KING, T.F., and ROTHSCHILD, N.A. – Excavations at Kition, Cyprus, *Journal of Field Archaeology* 2, 4, p. 399–408, 1975.
- KEEL, O. – *O Simbolismo do Mundo Bíblico: Iconografia do Antigo Oriente Próximo e o Livro de Salmos*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997.
- KEEL, O. – *Goddesses and trees, new moon and Yahweh: Ancient Near Eastern art and the Hebrew Bible (JSOT Supplement) Hardcover* – January 1, 1998.
- KEEL, O. e UEHLINGER – *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel Hardcover* – Illustrated, November 23, 1998.
- KILLEBREW, A.E. – *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300-1100 BCE*, At: Society of Biblical Literature. 2005.
- CANDELONE, AND CLAUDE F. BOUTRON – *Lead from Carthaginian and Roman Spanish Mines Isotopically Identified in Greenland Ice Dated from 600 B.C. to 300 A.D.* 1997.
- KITCHEN, K.A. – *The third intermediate period in Egypt*. Warminster: Aris & Phillip, 1973.
- KOBYLINSKI, Z.; LANATA, J.L. & YACOBACCIO H. D. – *On Processual Archaeology and the Radical*

- Critique. *Current Anthropology* 28, n. 5. p. 680–682.1987.
- KORMIKIARI, M, C, N. – O comércio, as trocas e o sistema o dom entre os fenícios. Research Gate, 2004.
- KORMIKIARI, M, C, N. – O Conceito de cidade no mundo antigo e seu significado para o Norte da África Berbere. Estudo sobre a Cidade Antiga. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, p. 137-172. 2009.
- KORMIKIARI, M, C, N – Expansão marítima e influência cultural fenícia no mediterrâneo centro ocidental. *Clássica*, Belo Horizonte, V.5/6, supl.2, p. 261-267, 1992.
- KORMIKIARI, M, C, N – Expansão fenício-púnica no Mediterrâneo central e ocidental: realidades próximas e distintas. Biblioteca Digital da Produção Intelectual - BDPI, USP p. 91-97, 2015.
- KYLE MCCARTER, Jr. – An Inscribed Phoenician Funerary Situla in the Art Museum of Princeton University, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 290/291, 1993.
- LACKENBACHER, S – “Une nouvelle attestation d’Istar hurri dans un contrat trouvé à Banyas (Syrie),” in J.M. Durand, J.-R. Kupper eds., *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, 1985.
- LAUFFRAY, J. – Excavations of Byblos Volume VI. Urban Planning and Architecture, French Institute of the Near East, Beirut, 2008
- LANCELLOTTI, M. G. – «La donna», en Zamora, J. A. (ed.): *El hombre fenicio. Estudios y materiales*, Roma, CSIC, p. 187-197. 2003.
- LANGEBAEK, C. – The Foundations of Power in the Prehispanic Andes: An Introduction. ” In *The Foundations of Power in the Prehispanic Andes*, edited by Kevin J. Vaughn, *Archaeology*, edited by Cristóbal Gnecco and Carl Langebaek, p. 179–200. 2005.
- LEHMANN, R. G. – Phoenicians in Western Galilee First Results of an Archaeological Survey in the Hinterland of Akko. *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel & Jordan* ed. A. Mazar. *Journal of the Study of the Old Testament Supplement* 331. Sheffield Academia Press. p. 65-112. 2001.
- LEHAMNN, R. G. – Die Inschrift (en) des Ahirom – Sarkophags und die Schachtinschrift des Grabes V in Jbeil (Byblos), Mainz, 2005.
- LEMICHE, N.P. – *The Canaanites and their Land: The Tradition of the Canaanites*, JSOT Supplement Series 110, Sheffield: JSOT Pres, 1991.
- LETE, G. O. – *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit*, Walter de Gruyter Inc., Boston/Berlin, 2014.
- LEROI-GOURHAN, A. – L’Expérience Ethnologique. In: POIRIER, Jean (Org.). *Ethnologie Générale*. Paris: Gallimard, Encyclopédie de La Pléiade, p. 1816-1825, 1968.
- LEWIS, T. J. – ‘Athtartu’s Incantations and the Use of Divine Names as Weapons, *Journal of Near Eastern Studies* 71, 2011.
- LEWIS, T. J., BERNETT, M. and KEEL, O. – Mond, Stier, und Kult am Stadttor: Die Stele von Betsaida (et-Tell). vol. 20. *Journal of the American Oriental Society*. July, 2000.
- LEWIS, T. J. – *The Origin and Character of God Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*. Oxford University Press 2020.
- LIETZ, B – *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*. Edizioni della Normale. Scuola Normale Superiore Pisa, 2012.
- LIPINSKI, E – “The Phoenicians,” in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack Sasson, J. Bains, et al., New York: Charles Scribner’s, 1995b.

- LIGHTFOOT, K.G. – Indians, missionaries and merchants: the legacy of colonial encounters on the California frontiers, University of California Press, Berkeley. 2005.
- LIGHTFOOT, K.G. – “Cultural Contact Studies: Redefining the Relationships between Prehistoric and Historical Archaeology”. *American Antiquity* 60. P.199- 217. 1995.
- LIGHTFOOT, K.G., MARTÍNEZ, A. y SCHIFF, A.M. – “Daily practice and material culture in pluralistic social settings: an archaeological study of culture change and persistence from Fort Ross”, *American Antiquity* 63, p.199-222. 1998.
- LÓPEZ MONTEAGUDO e SAN NICOLÁS, M P. – Astarté-Europa en la Península Ibérica. Un ejemplo de interpretatio romana. 1996.
- LÓPEZ PARDO, F. – Aportaciones a la expansión fenicia en el Marruecos Atlántico: alimentos para el comercio. A. II Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar", Ceuta, p. 99-110. 1995.
- LÓPEZ PARDO, F. – El Periplo de Hannón y la expansión cartaginesa en el Africa Occidental, in: La caída de Tiro y el auge de Cartago, V Jornadas de arqueología fenicio-púnica, Ibiza 1990, Trabajos del museo arqueológico de Ibiza 25, p. 70, 1991.
- LÓPEZ PARDO, F. – Del mercado invisible (comercio silencioso) a las factorías-fortaleza púnicas en la costa atlántica africana. In FERNÁNDEZ URIEL, P.; GÓNZALEZ WAGNER, C.; LÓPEZ PARDO, F., eds. - Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo: Actas del Ier Coloquio del CEFYP. Madrid: CEFYP, p. 215-230, 2000b.
- LÓPEZ PARDO, F. – Una Inscripción fenicia arcaica en el área de los templos de Lixus. *Madridrer Mitteilungen*, N°. 46, p. 46-60, 2005.
- LÓPEZ-RUIZ, C – *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Harvard University, p. 94–125, 2010.
- LÓPEZ-RUIZ, C and CELESTINO PEREZ, S. – *Tartessos and the Phoenicians in Iberia*. Oxford University Press, 2016
- LÓPEZ-RUIZ, C – "Phoenician Literature." C. López-Ruiz and B. R. Doak, eds., *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean* (Oxford, 2019), p. 257-69, 2019.
- LÓPEZ-RUIZ, C. and DOAK, B. – *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean* Oxford University Press, p. 3-8, 2019.
- LOURDES, P. T.; RUIZ, C. L; CAMACHO, J. P. – *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*. Universidad Autonoma de Madrid, 2012.
- MALLOWAN, M. – *The Nimrud Ivories*. London, 1978.
- MALUQUER DE MOTTES, J – "De metalurgia tartesia: el bronce Carriazo", *Zephyrus*, viii, p. 157-168, 1957.
- MALUQUER J. – La religión de los celtiberos. 1 Simposium sobre los Celtíberas. Institución Fernanda el católico. Zaragoza: p. 55-74, 1987.
- MAUSS, M. – *Ensaio Sobre a Dádiva* (1925). Edições 70, 2008.
- MARSMAN, H. J. – *Women in Ugarit and Israel. Their social and Religion Position in the Context of the Ancient Near East*, *Oudtestamentische Studiën*, 49, Leiden. 2003.
- MARKOE, G. E. – *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean* (University of California Publications in Classical Studies), 1985.
- MARKOE, G. E. – *Phoenicians, Peoples of the Past*, Berkeley: University California Press, 2000.

- MARÍN, M. ^a C. y FERRER, E. – El Bronce Carriazo. Historia y lectura iconográfica de una pieza singular". En eds. Belmonte, J. A. y Oliva, J. C.: Esta Toledo, aquella Babilonia: convivencia y interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo antiguo. V Congreso Español - Centro de Estudios del Próximo Oriente (Toledo, 2009). Univ. de Castilla-La Mancha, p. 615-45, 2011.
- MASSON-SZNYCER, M. – Rechercher sur les Phéniciens à Chypre, Ginebra-Paris, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie, p. 21-68, 1972
- MATTHIAE, P. – Studies on the Archaeology of Ebla, p. 1980–2010, 2013.
- MARTIN CEBALLOS, M. C. – Diosas y leones en el período orientalizante de la Península Ibérica, SPAL 11. p. 169-195, 2002.
- MARTIN, T. R – Ancient Greece: From Prehistoric to Hellenistic Times Paperback, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.
- MAZAR, A. – Additional Philistine Temples at Tell Qasile, BA 40, 2, 82–87. 1977.
- MAZAR, A. – Excavations at Tell Qasile. Part One. The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects, Qedem Reports 12, Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem. 1980.
- MAZAR, A. – Pottery Plaques depicting goddesses standing in Temple Facades. *Michmanim* 2: p.5–18, 1985.
- MAZAR, A. – Archaeology of the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E. NY: Doubleday. 1990.
- MAZAR, A. – Tell Qasile: Excavations in Area C, in ed. E. Stern, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 4, Jerusalem: Israel Explor. Society. p.1207–12. 1993.
- MESKELL, L. – The Somatisation of Archaeology: Institutions, Discourses, Corporeality." *Norwegian Archaeological Review* 29: p.1-16, 1996.
- MEYERS, C. – *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1988.
- MEYERS, C. – *Everyday Life: Women in the Period of the Hebrew Bible*. In *The Women's Bible Commentary, Expanded Edition, with the Apocrypha*. Edited by C. A. Newsom and S. Ringe, London: SPCK; Louisville: Westminster/John Knox. p. 251–9, 1998.
- MEYERS, C. – *Women in Scripture*. General Editor. New York, 2000.
- MIRÓN PÉREZ, M. D. – Mujeres y poder en la Antigüedad Clásica: Historia y Teoría Feminista, *Saldvie* 10, p. 117, 2010.
- MOSCATI, S. – *The World of the Phoenicians*, trans. A. Hamilton, London: Cardinal. 1968.
- MOSCATI, S. – *Statuary in The Phoenicians* (2nd), London: ed. I.B. Tauris, p. 349-354, 2001.
- MORAN, W. L. – *The Amarna Letters*, 1992.
- NEILS, Jenifer *Women in the Ancient World*. J. Paul Getty Museum. 2011.
- NELSON, M. C; NELSON, S. M. & WYLIE, A. – *Equity Issues for Women in Archaeology*. Editors. *Archaeological Papers No.5*. American Anthropological Association, Washington DC, 1994
- NIEHR, H. –Phoenician Cult in Palestine after 586 B.C.E. in H. Niehr and D. Vieweger (eds), "From Ebla to Stellenbosch" *Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible*, *Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins* 37, Wiesbaden: Harrassowitz, p.13–22. 2008.
- NIGRO, L. – *Aside the spring: Byblos and Jericho from village to town in the second half of the 4th millennium BC*, (ed.), *Byblos and Jericho in the Early Bronze I: social dynamics and cultural interactions*.

- Proceedings of the International Workshop held in Rome on March 6th by Rome La Sapienza University (ROSAPAT 4), Rome p. 1-45, 2007.
- NIGRO, L. – From Tyre to Motya: The Temples and the Rise of a Phoenician Colony in: A.M. Afeiche (ed.), *L'Histoire de Tyr au témoignages de l'archéologie. Actes du Séminaire International. Tyre 2011*, BAAL Hors-Série 8, Beyrouth: Ministère de la Culture, Direction Générale des Antiquités, 233–248. 2012a.
- NIGRO, L. – The Temple of the Kothon at Motya, Sicily: Phoenician Religious Architecture from the Levant to the West in M. Gruber, S. Ahituv, G. Lehmann and Z. Talshir (eds), *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, Orbis Biblicus et Orientalis 255, Fribourg / Göttingen: Academic Press, 293–331. 2012b.
- NIGRO, L. – Temples in Motya and their Levantine Prototypes: Phoenician Religious Architectural Tradition in A.M. Maila-Afeiche (ed.), *Cult and Ritual on the Levantine Coast and its impact on the Eastern Mediterranean Realm. Proceedings of the International Symposium Beirut 2012*, Hors-Série 10, Beyrouth: Ministère de la Culture, Direction Générale des Antiquités, 83–108. 2015.
- NIGRO, L. AND SPAGNOLI, F. – Pomegranate (punica granatum l.) from motya and its deepest oriental roots, Sapienza University of Roma, 2018.
- NIGRO, L. – La Sapienza a Mozia 2010-2016: Il primo insediamento fenicio, l'area sacra di Baal e Astarte, il tofet, la necropoli, l'abitato, i nuovi scavi alle mura – una sintesi *Folia Phoenicia* 2, 2018.
- NIGRO, L. – The Temple of Astarte "Aglaia" at Motya and Its Cultural Significance in the Mediterranean Realm. *Religious Convergence in the ancient Mediterranean*, 2019.
- NIGRO, L. – Byblos, an ancient capital of the Levant. *Revue Phénicienne* nr. 100 Spécial, 2020.
- NIGRO, L. – A Late Bronze II terracotta figurine of Ishtar from Ruseifah, Jordan, *Frangipane*, 2020.
- NIGRO, L. – Nuovi scavi al Tofet di Mozia (2009-2014): il Tempio di Astarte (T6), l'Edificio T5 e il Sacello T8, *FS Piero Bartoloni*, 2020.
- NOLL, K.L. – *Canaanite Religion*. Publisher: Wiley Online Library. 2007.
- PADRÓ, J. – *Egyptian-type documents from the Mediterranean littoral of the Iberian peninsula before the Roman conquest*. Leiden: Brill. 1985.
- PADRÓ, J. – *Las inscripciones egipcias de la Dinastía XXII procedentes de Almuñécar (provincia de Granada)*. Leiden: Brill. 1983.
- PAKKANEN, P. – *Interpreting Early Hellenistic Religion: A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis. (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 3)* Helsinki. 1996.
- PAPPA, E. – *Reflections on the Earliest Phoenician Presence in North West Africa* p. 56-62. 2010.
- PAPPA, E. – *Who's the Phoenician on the Atlantic? Disentangling seafaring from colonisation in western Iberia and Morocco*. In R. Pedersen (Ed.), *On Sea and Ocean: New Research in Phoenician Seafaring*, 23-25 June 2011, *Archäologisches Semnar*. 2014.
- PAPPA, E. – *Post-Colonial baggage at the end of the road: how to put the genie back into its bottle and where to go from there*. *Archaeological Review from Cambridge*, p 29-51. 2013.
- PAPPA, E. – *Looking out to the sea and away from it: multi-cultural maritime communities of the coast and isolationism in Iron Age I Atlantic Iberia*. In *Ancient maritime communities and the relationship between people and environment along the European Atlantic coasts/ Anciens peuplements littoraux et*

- relations home/milieu sur les côtes de l'Europe atlantique. Oxford: Archaeopress. 2013.
- PEREA, A. e ORTIZ, H. – New finds from an old treasure: the archaeometric study of new gold objects from the Phoenician sanctuary of El Carambolo (Camas, Seville, Spain), 2009.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, M. – “Redescubriendo la realidad material: recuperando el feminismo materialista para la Arqueología Social”, *Revista atlántica-mediterránea de Prehistoria y Arqueología social* 13, 2011.
- PRITCHARD, J. B. – *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature*, 1943.
- O’CONNOR, M. – *THE WOMEN IN THE BOOK OF JUDGES*, Ann Arbor, MI 48104, 1986.
- OLYAN, S. M. – *Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven*. UF 19.1987.
- OLYAN, S. M. – *Asherah and the Cult of Yhwh in Israel*. Society of Biblical Literature Monograph. Series 34. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- OLYAN, S. M. – *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*. Oxford University Press, 2004.
- OLMOS, R. – ««Puellae Gaditanae»: ¿Heteras de Astarté? ». *AEspA* 64, p.99-109, 1991
- OLMOS, R. – *La dama de Galera (Granada)*. La apropiación sacerdotal de un modelo divino. La necrópolis ibérica de Galera (Granada): la colección del Museo Arqueológico Nacional, Pereira, J; Chapa, T.; Madrigal, A.; Uriarte, A.; Mayoral, V. (eds.): 213-237. Madrid: Ministerio de Cult, 2004.
- ORNAN, T – “Ištar as Depicted on Finds from Israel, ” in *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan* (ed. A. Mazar, with the assistance of G. Mathias; JSOT Sup 331; Sheffield: Sheffield Academic Press, p. 235-52. 2001.
- ORTIZ, P. P. – *La Dama de Galera*, Universidad San Pablo, CEU, 2010.
- OSEIK, C – *Women, honor, and context in Mediterranean antiquity*. Vol 64, N1 p. 323-337. 2008.
- QUINN, J. – *What did the Phoenicians record with their innovative script?* Bible Hist Daily. 2017.
- QUINN, J. – *In Search of the Phoenicians*. Princeton University Press. 2018.
- RAMON TORRES, J – *Las Anforas fenicio-púnicas del Mediterráneo central y occidental*, Barcelona, 1995.
- RAJA, R. & WEISS, L – *The Role of Objects: Meanings, Situations and Interaction, Lived Ancient Religion Lived Ancient Religion: Questioning "cults" and "polis religion" (2012-2017)*, june, 2015.
- RECIO RUIZ – *Prospecciones arqueológicas en Alameda (Málaga)*. *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1993, III, p. 457-462. 1997.
- REECE, S. – *The Cretan Odyssey: A Lie Truer than Truth*. *AJP* 115: p.157-174, 1994.
- RENAN, E. – *Mission de Phénicie*. Paris: imprimerie impériale. 1864.
- RENFREW, C. – *The Archaeology of Cult, the Sanctuary at PhylaKopi*, London: British School at Athens and Thames & Hudson, 1985.
- RIBICHINI, S. – *Al servizio di Astarte. Ieroulia e prostituzione sacra nei cultifenici e punici*», en GONZÁLEZ BLANCO, Antonio, MATILLA SÉIQUER, Gonzalo, EGEA VIVANCOS, Alejandro (eds.): *El mundo púnico. Religion, antropología y cultura material*, *Estudios Orientales* 5-6, Murcia, p. 55-68, 2004.
- RICHEY, M – *Inscriptions in The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean* Oxford University Press, p. 405-432, 2019.
- RIIS, P.J. – *La estatuilla de alabastro de Galera*. *Cuadernos de Historia Primitiva* 5 p113-121, 1950.
- RODRIGUES MUÑOZ, R. – *El uso cáltico del agua en el mundo fenicio y púnico. El caso de Astarté en Cádiz*. CEFYP/U. Complutense de Madrid/ U. de Valencia. *Herakleion* 1, p. 21-40. 2008.
- RODRÍGUEZ, A. y FERNÁNDEZ, A. e.p.: “*El santuario orientalizante del Cerro del Carambolo, Camas*

- (Sevilla). Avance de los resultados de la segunda fase de la intervención. ” En S. Celestino y J. Jiménez Ávila (eds.): *El Periodo Orientalizante en la Península Ibérica. Anexos de Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 2005.
- RODRÍGUEZ-ARIZA, M. O., GÓMEZ-CABEZA, F. y MONTES MOYA, E. – El túmulo 20 de la necrópolis ibérica de Tútugi (Galera, Granada), *Trabajos de Prehistoria*, 65, nº 1, p.169-180. 2008.
- ROMERO, Maria Luisa de la Bandera – *El tesoro de El Carambolo: técnica, simbología y poder*. 2010.
- RUDHARDT, J. – De l’attitude des grecs à des religions étrangères. *Revue de l’Histoire des Religions* 209: 219–238.1992
- RUIZ MATA, D.; NIVEAU DEVILLEDARY, A. M^a y VALLEJO SÁNCHEZ, J. I. – La ciudad tartesico-turdetana en Aranegui, C. (ed.), *Actas del Congreso internacional: Los iberos, príncipes de occidente, las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum extra 1: p. 65-82, 1998.
- RUIZ, MATA. D. – Fenicios e indígenas en Andalucía Occidental, Tartessos como paradigma- Fenicios e indígenas en Ruiz Mata (eds) *el Mediterráneo y Occidente: modelos e interacción*. Actas de los Encuentros de Primavera de la Universidad de Cádiz en el Puerto de SantaMaría. p.9-39. 2000.
- SADER, H. – *The History and Archaeology of Phoenicia*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2019.
- SAGHIEH, M. – *Byblos in the Third Millenium B.C.: A Reconstruction of Stratigraphy and a Study of the Cultural Connections*. Warminster, England: Aris & Phillips. 1983.
- SÁNCHEZ-ROMERO, M. *Mujeres, Arqueología y Feminismo: aportaciones desde las sociedades argáricas*. *ArqueoWeb*, 15, p. 282-290. 2014.
- SAYCE, A.H. – *The Astarte Papyrus and the Legend of the Sea*. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1933.
- SARIT, P. – *Drums, Women, and Goddesses: Drumming and Gender in Iron Age II Israel*. Zurich Open Repository and Archive University of Zurich, 2007.
- SCAGLIARINI, F. – Formule ‘del sacerdote’ e ‘del santuario’, in M. G. Amadasi Guzzo ed., *Il santuario di Astarte di Malta: le iscrizioni in fenicio da Tas-Silg*, Rome, p.38–42, 2011.
- SCHMIDT, Brian B. "Kuntillet 'Ajrud's Pithoi Inscriptions and Drawings: Graffiti or Scribal Artisan Drafts?" *Maarav: A Journal for the Study of Northwest Semitic Languages and Literatures* (Western Academic Press) 20.1. Western Academic Press, 2015.
- SCHMITT, R.– *Astarte in Ugarit, Kanaan und Ägypten*. UF 45. p.509-524, 2014.
- SCHMITT, R. – *Astarte, Mistress of Horses, Lady of the Chariot: The Warrior Aspect of Astarte*. *WdO* 43. p. 213-225, 2013.
- SEIFERT, D. J. (ed.). *Historical Archaeology: Special Issue – Gender in Historical Archaeology*. Vol. 25(4), 1991.
- SHANKS, M. & TILLEY, C. – *Reconstructing Archaeology*, Cambridge University Press. 1987.
- SHERRAT, A. – *What would a Bronze-Age world System look like? Relations between temperate Europe and the Mediterranean in Later Prehistory*", *Journal of European Archaeology*, p.1-57. 1993.
- SHERRAT, A. & SHERRAT, S. "The growth of the Mediterranean economy in the early first millenium B.C.", *World Archaeology*, 24(3): p371-378.1993.
- SILVA, S.M; CASTRO, V.C; LIMA, D.R. *Arqueologias do corpo e da sexualidade: possibilidades de estudos sobre morte e gênero na arqueologia brasileira*. *Revista Clio*, UFPE. Recife, 2011.
- SMITH, W.R. – *The Religion of the Semites*, New York: Schocken Books. 1957.
- SMITH, M. – *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. San

- Francisco: Harper Collins, 2002.
- SMITH, M. – *The Origins of Biblical Monotheism, Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford, University Press, 2001.
- SPARKS, R.T. – *Using Pottery to Interpret the Past: Astarte Figurines in Late Bronze Age Palestine, a Case Study*, in: C.C. Sorrell and A.J. Ruys (eds), *Proceedings of the International Ceramics Conference Austceram 94. (International Ceramic Monographs 1.1-2)*, p.16-21, 1994.
- SMITH, S. T. – *Identity*. Oxford Handbooks Online, 2014.
- SORESEN, W.L. – *The Divine Image?* in R. Laffineur and F. Vandenabeele, eds. *Cypriote Stone Sculpture (Brussels-Liege, 1994)*, p.79-89. 1994.
- SORESEN, W.L. – *Women As/And Metalworkers?*. In Devonshire, A. & Wood, B. (eds.): *Women in Industry and Technology: from Prehistory to the Present. Current Research and the Museum. Experience*. London: Museum of London, p. 45-52. 1996.
- STADELMANN, R. – *Syrisch-Palastinensische Gottheiten in Agypten (Leiden)*, 1967.
- STAMPOLIDIS, N. C. – *The Aegean - López-Ruiz & Doak, Oxford Handbook*, p. 493–503, 2019.
- STERN E. – *New evidence from dor for the first appearance of the Phoenicians along the northern coast of israel*. 1990.
- STOCKHAMMER, Phillip, W. – *Conceptualizing cultural hybridization in Archaeology: a transdisciplinary approach*. Springer, p. 43-58, 2012a.
- STUCKEY, J – *The Great Goddesses of the Levant, JSSEA 30*. 2003.
- STUCKEY, J – *Tanit of Carthage. Matrifocus. Cross-Quartenaly for the Goddess Woman Lammas. Volume 8*. 2009.
- SUÁREZ-Padilla, J., JIMÉNEZ-JÁIMEZ, V., & CARO, J. – *The Phoenician diaspora in the westernmost Mediterranean: Recent discoveries*. *Antiquity*, aqy. 105, 2021.
- SUGIMOTO, D. – *Transformation of a Goddess. Ishtar – Astarte – Aphrodite*. Academic Press Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen. Publication subsidized by the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences, 2014.
- SUPER, J.C. & TURLEY B.K. – *Religion in World History*. London: Routledge. 2006.
- SUTTON, D.E. – *Remembrance of repasts: An Anthropology of food and memory*, Blackwell, Oxford-Nueva York, 2001.
- TALALAY, L. – *Rethinking the Function of Clay Figurine Legs from Neolithic Greece: An Argument by Analogy*. *American Journal of Archaeology*, 1987.
- TADMOR, M. – *Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel; Archaeological Evidence*, in *Studies In the Period of David and Soloman and Other Essays*. Ed. T.Ishida, p. 139-173, 1982.
- TAZAWA, K. – *Astarte in New Kingdom Egypt: Reconsideration of Her Role and Function*. 2014
- THOMAS, T. – *Ashes in Bethel: Bearings of Second Millennium BCE Ugaritic Mythology upon First Millennium BCE Israelite Religion*, University of Tennessee Honors Thesis Projects, 2016.
- TOORN, K. – *"Goddesses in Early Israelite Religion,"* in *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, ed. L. Goodison and C. Morris. Madison, WI: University of Wisconsin. p. 83-97, 1998.
- TOORN, K., BECKING, B & HORST, L. – *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Edit. Brill, p.109-114, 1999.
- TORRES ORTIZ, M. – *Dama de Galera*. MAN Museo Arqueológico Nacional. *Tesoro a tesoro*:

descúbrelas, Madrid, 2009.

ULBRICH, A. – The worship of Anat and Astarte in Cypriot Iron Ages Sanctuaries. p. 198-206. 2005.

VAN DOMMELEN, P. – Colonial constructs: Colonialism and archaeology in the Mediterranean. *World Archaeology* Vol. 28, Iss. 3, 1997.

VAN DOMMELEN, P. – “Colonial Interactions and Hybrid Practices. Phoenician and Carthaginian Settlement in the Ancient Mediterranean”, In: G. STEIN. (ed.) *The Archaeology of Colonial Encounters. Comparative perspective*. School of American Research, Santa Fe. 2005.

WAGNER, C. – Notas en torno a la aculturación en Tartessos. *Gérion*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. N.º 4, 1986.

WAGNER, C. e ALVAR, J. – Fenicios en Occidente: La colonización agrícola, *Rivista di Studi Fenici*. Roma: Fabrizio Serra. Volume 17, n.º 1, 1989.

WAGNER, C. – Santuarios, territorios y dependencia en la expansión fenicia arcaica en Occidente. ”*ARYS (Antigüedad: Religiones y Sociedades)* 3: p. 41–58, 2000.

WAGNER, C. – Algunas consideraciones sobre los rituales de Astarté. Una aproximación etnobotánica, *VIIème congrès international des études phéniciennes et puniques*, 2019.

WATERS, A. – *Phoenician Settlement, Production, and Trade in Southern Andalucía*, 2013.

WACHSMANN, S – *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age Levant*. Texas, p. 9-38, 1998.

WEIBEL, P. – Jenseits des weissen Würfels. Kunst zwischen Kolonialismus und Kosmopolitismus. ” *In Inklusion: Exklusion. Versuch einer neuen Kartografie der Kunst im Zeitalter von Postkolonialismus und globaler Migration*, ed. Peter Weibel, 8-36. Köln: Dumont. 1997.

WESTENHOLZ, J. G. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC in *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, ed. L. Goodison and C. Morris. Madison, WI: University of Wisconsin, p. 62-84, 1998.

VELLA, N – Phoenicians Metal Bowls: Boundary Objects in the Archaic Period. IN *Punic Interactions: Cultural, Technological and Economic Exchange between Punic and Other Cultures in the Mediterranean; Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean; International Congress of Classical Archaeology*, Rome 22-26 sept 2008. Press 2010.

WYATT, N. – "Astarte" in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, B. Becking, and P.W. van der Horst. Leiden: Brill, p.109-114, 1999.

WRIGHT, G.R.H. – *Ancient Building in South Syria and Palestine I. Tomo II Leiden-Köln*. 1985.

WRIGHT, W. – *Athtart: The Transmission and Transformation of a Goddess in the Late Bronze Age*. The University of Texas at Austin, 2016.

WIGGINS, S. A. – *A Reassessment of Asherah with Further Considerations of the Goddess*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007.

WOBST, M. – Style in archaeology or archaeologists in style in E.S. Chilton ed. *Material Meanings: critical approaches to the interpretation of material culture*, Salt Lake City. p.118-132. 1999.

YON, Marguerite – “The End of the Kingdom of Ugarit, in *The Crisis Years: The 12th Century B.C.: From Beyond the Danube to the Tigris*”, ed. W. Ward, M. Joukowsky, P. Aström, et al., Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt Pub; 111-122. 1992.

YON, Marguerite – *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.

XELLA, P 1986.

XELLA, P. – ‘Divinités doubles’ dans le monde phénico-punique”*Semitica* 39 (Hommages à Maurice Szyner II) p. 167–175; G. Abou Samra, *Bénédictions et malédictions*, p. 169–172, 1990.

ZERNECKE, A. – "The Lady of the Titles: The Lady of Byblos and the Search for her 'True Name'". *Die Welt des Orients*, 43/2, p. 226-242, 2013.

ZUCKERMAN, A – *Baking Trays in the Second Millennium BCE Levant and Egypt: Form, Function and Cultural Significance*. *Syria – Archéologie, art et histoire*. Open Edition Journals. 2014.

Textos Clássicos

AVIENUS, Rufius Festus and Murphy, J. P. *Ora marítima* (description of the seacoast from Brittany round to Massilia) Ares Publishers, p. 100. ISBN 0-89005-175-5.1977.

AVIENO, *Orla Marítima*, Introdução, versão do latim e notas de José Ribeiro Ferreira, Coimbra, INIC, Textos Clássicos 23, 1985.

DAMASCIUS – damascius' *Life of Isidore* - editado por Clemens Zintzen: *Damascii vitae Isidori reliquiae*. Pp. xiv+376. Hildesheim: Olms, Cloth, DM.79.80. 1967.

DIODORUS SICULUS – *Library of History*. Traduzido por Russel M. Geer. Cambridge, Harvard University Press, 2006.

HOMERO - *Odisséia*. Jaime Bruna (trad.). São Paulo: Cultrix, 1976.

FLAVIUS JOSEPHUS – *The Antiquity of the Jews*. Traduzido por William Whiston, M.A. University of Cambridge. LONDON. 1737.

FLAVIUS JOSEPHUS – *Against Apion*. Traduzido por William Whiston, M.A. University of Cambridge. LONDON. 1737.

FLAVIUS JOSEFUS – *The Works of Flavius Josephus*. Traduzido por William Whiston M.A. Edinburgh: Nimmo. 1865.

HERODOTUS – *The Histories*. Traduzido A. D. Godley. Cambridge: Harvard Universit Press, 1920.

STRABO – *Geographica*, MEINEKE, August (ed.) Leipzig: Teubner, 1877.

STRABO – *Geography*. Traduzido por Horace Leonard Jones. Cambridge, Harvard University Press, 8 v. (Loeb Classical Library), 1959.

PLUTARCO – *De Iside et Osiride 15* – Corrected and revised by. William W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company. Cambridge. Press Of John Wilson and son. 1874.

PLUTARCO – *De Iside et Osiride 15, 3* – translation and commentary by J. Gwyn Griffiths: University of Wales, impresso em Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 40-41.1970.

Página de Internet

BUDIN, S. – PodCast: Archaeology Has a Problem With Females and Figurines in Israel and the Levant em: <https://www.haaretz.com/archaeology/archaeology-has-a-problem-with-females-and-figurines-1.10012823> de 2021. Acesso em 23 de janeiro de 2022.

TIFFANY Imagem – Trono de Astarte - santuário Bostan esh-Sheikh:
<https://www.flickr.com/photos/tiffany/42754026585/in/photostream/>
Acesso 18 de julho de 2022.