

IDENTIDAD Y CONFLICTO EN EL MUNDO FENICIO PENINSULAR: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL POSTCOLONIALISMO¹

Rocío Ordoñez Fernández²

Universidad de Oviedo

Resumen:

En este artículo se pretende plantear una propuesta de análisis de los efectos que la aculturación tuvo sobre las comunidades indígenas del Sur de la Península Ibérica, entendida ésta como un mecanismo de dominación que permitió a los colonizadores fenicios integrar a estas comunidades en su red económica a través de la explotación. Al mismo tiempo, se valora el papel de las identidades creadas en el contexto colonial en relación con los posibles conflictos generados por la acción colonizadora.

Palabras clave: aculturación, conflicto, identidades, rechazo

Abstract:

This work pretends to propose an analytic model to study the effects of acculturation over the indigenous communities from Southern Iberia, considering it as a way of domination that allow Phoenicians to integrate these communities in their economical network through exploitation. At the same time, it try to assess the part played by the identities created in the colonial context in relation with the likely conflicts generated by the colonialist action.

Keywords: acculturation, conflict, identities, rejection

En los últimos años, la aplicación de las tesis postcolonialistas a los estudios sobre el colonialismo arcaico fenicio en la Península Ibérica ha abierto nuevas vías de investigación centradas en el papel desempeñado por los indígenas en la recepción de las influencias orientales y el surgimiento de nuevas identidades para las comunidades en contacto dentro del contexto colonial como herramienta para facilitar la coexistencia entre grupos en principio netamente diferenciados (Delgado y Ferrer 2007:20). Desde posiciones difusionistas, se considera que la llegada de un pueblo tecnológicamente más avanzado siempre resultará en la adopción, por parte de la comunidad receptora, de avances técnicos y elementos culturales propios de esa civilización superior. Bajo esta óptica, centrada en torno al concepto de aculturación, que es entendida como un fenó-

1 Artículo recibido el 23-10-2011 y aceptado el 30-6-2012

2 Este estudio se enmarca dentro de los trabajos realizados para mi tesis doctoral, beneficiaria del Programa de Formación del Profesorado Universitario FPU-MICINN, cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

meno unidireccional, las comunidades indígenas aparecen como meros sujetos pasivos de la evolución histórica.

Por el contrario, las teorías postcolonialistas subrayan que son ambas comunidades, colonizadores y colonizados, las que experimentarán alteraciones profundas en su representación identitaria. Por un lado, la lejanía con la metrópoli hace que, poco a poco, los colonos sigan una evolución cultural diferente. Por otro lado, el contacto con los indígenas ejercerá cierta influencia en esa evolución. En definitiva, no sólo se combinan dos culturas siendo una la dominante, sino que esa misma cultura dominante sufre desviaciones a raíz de las reproducciones coloniales de la cultura indígena, en un proceso que ha recibido el nombre de hibridación, por el cual nacen nuevas identidades para los grupos en contacto dentro de cada contexto colonial (Van Dommelen 1997:309-310). No obstante, estas hipótesis de trabajo corren el riesgo de, llevadas a su extremo, presentar un panorama ficticio en el que tanto colonos como colonizados quedan integrados en una misma comunidad de intereses, continuando la visión tradicional que otorga a la colonización fenicia un carácter plenamente pacífico basado en el establecimiento de pactos beneficiosos para ambas partes.

Dentro de estas nuevas tendencias investigadoras, la cultura cobra nueva fuerza en su papel como agente histórico. Las sociedades en contacto dejan de ser elementos estáticos para pasar a convertirse en generadores de cambio. Por ello, el análisis de la dimensión antropológica de los hallazgos arqueológicos se convierte en un punto de vista ineludible para el investigador. Para la perspectiva postcolonial, la cultura puede ser un medio de dominación tan efectivo como la explotación económica o la represión militar (Van Dommelen 2005:113), pudiendo actuar en combinación con ellas. La aculturación será el medio del que se valdrán los colonizadores orientales para alterar las estructuras indígenas de forma que se integren en su organización económica, pero a la larga se convertirá en un proceso mucho más complejo, capaz de generar consecuencias no esperadas para ambas partes (Dietler 2005:65-66). En definitiva, no se trata de rechazar totalmente la aculturación como estrategia de contacto, sino de ampliar su significado y adaptarlo a una realidad social mucho más diversa y dinámica, en que los intercambios culturales pueden darse en cualquier dirección y son asimilados de maneras distintas. La alianza establecida entre los colonos orientales y las élites indígenas resulta fundamental para el establecimiento de su red comercial, que deja en manos de las comunidades locales las primeras etapas productivas, si bien se trata de un proceso dependiente de la demanda fenicia, como demuestra el hecho de que el modelo agrícola y ganadero tienda a unificarse tanto para las colonias como para los asentamientos indígenas (Iborra *et al.* 2003:49). Del mismo modo, la colaboración con los comerciantes orientales resultará beneficiosa para las élites locales, pues gracias a ella obtienen productos exóticos

que les son necesarios para subrayar y aumentar la diferenciación social dentro de sus propias comunidades. De este modo, se logran generar tanto productores como consumidores que operan dentro del sistema comercial fenicio.

Fruto de esta relación, el proceso de jerarquización social se verá acelerado. Para satisfacer la demanda de materias primas es necesario aumentar la efectividad de la explotación, lo que desembocará en la división social del trabajo y en una sobreexplotación de los recursos disponibles³. Las élites, como organizadoras de este sistema productivo en calidad de intermediarias con los demandantes mediterráneos, asentarán su posición social dentro de sus propias comunidades. Se crearía así una relación de dependencia mediante la cual las élites precisan implementar la explotación para así seguir accediendo a los productos orientales que les permitían mantener su estatus dentro de la comunidad. A los colonos les interesa reforzar el papel de estas élites dentro de sus comunidades, pues ellas serán encargadas de dirigir a la mano de obra local hacia las actividades que son necesarias para que los fenicios obtengan las materias que precisan para el mantenimiento de sus sistema económico.

Desde este punto de vista, las relaciones entre los colonos y las élites indígenas ya no parecen tan beneficiosas para ambas partes. Al generar una dependencia de las élites con respecto al circuito comercial fenicio se establece una dominación económica que redundará en un mayor beneficio para los colonizadores orientales, al apoyarse en un sistema de intercambio desigual. Esta desigualdad vendría dada por el hecho de que para los tartésicos primaba el valor de uso, mientras que para los colonizadores fenicios primaba el valor de cambio (López Castro, 2005:407). Si bien desde una perspectiva postprocesualista, los indígenas no resultan desfavorecidos, puesto que es su ideología la que otorga el valor a los productos que obtienen del intercambio, que en el contexto de sus comunidades son los que les permiten mantener una posición de poder (Krueger 2008:9), lo cierto es que, como consecuencia de la actividad fenicia, se produce un cambio en la sociedad indígena, al acentuarse las desigualdades sociales, y un agotamiento progresivo de sus recursos al pretender satisfacer la demanda del colonizador, única manera de obtener los productos en cuya acumulación basan las elites tartésicas su prestigio (Barceló, 1995:564).

De esta manera, el modo de producción local queda dominado por el modo de producción colonial, que procura la conservación del anterior para explotarle en su propio beneficio (González Wagner 2011:124). Así pues, a pesar de los beneficios que las élites locales reciben de su relación con los colonizadores, existe un intercambio desigual

³ A este respecto, el posible agotamiento de las vetas explotables de plata en el Suroeste peninsular es un tema ya clásico en los estudios sobre la colonización fenicia en la Península Ibérica, al que se unen otros estudios que recrean un panorama de deforestación paralelo al avance de la colonización fenicia, como ha manifestado Arruda (2008:18) para el caso de Portugal.

porque son los orientales los que controlan el sistema al quedar en sus manos la regulación de la demanda y la distribución. Las élites indígenas serían una pieza fundamental en este sistema, ya que al quedar integrados en él aceptan las condiciones de explotación impuestas.

Arqueológicamente, la manifestación más evidente del orientalizante es la imitación por parte de los indígenas de objetos fenicios, lo que Aubet (2005:119) llama “iconografía del poder”, al ser desarrollada por las elites, pero sabemos que esto no es más que la parte visible de unos cambios mucho más profundos, tanto en lo ideológico como en lo religioso y funerario. Nos encontraríamos ante un proceso de aculturación, entendida ahora como el cambio producido en los patrones culturales de una sociedad a raíz del contacto con otra cultura diferente, un proceso en el que ambos pueblos en contacto tienen un papel activo. A pesar de esta reelaboración del concepto de aculturación, la amplitud de este término debe ser matizada, ya que no alcanzaría del mismo modo a toda la población, sino fundamentalmente a los sectores privilegiados, movidos por su deseo de prestigio, mientras que el resto de la población se muestra menos proclive a los cambios (Aubet 1977-1978:106). Por el contrario, Carrilero (1999:171) considera que toda la sociedad tartesia se vio inmersa en el proceso de innovación que supondría la presencia fenicia, si bien la incorporación del resto de la población sería mucho más lenta que la de las élites. De todas formas, el alcance real de la difusión de las ideas y tecnologías fenicias, incluso entre las élites, es algo muy discutible, puesto que no todas las influencias fueron asimiladas de la misma forma ni, como veremos, todos los conocimientos estuvieron al alcance de las comunidades indígenas.

Por otra parte, el punto fundamental a matizar dentro del concepto de aculturación sería la supuesta pasividad de la sociedad indígena frente a la más avanzada cultura colonial. En efecto, la utilización clásica del término “aculturación” tendía a presentar una situación en que los indígenas se limitan a la aceptación indiscriminada de los avances técnicos y los elementos culturales que los colonos orientales tengan a bien poner a su alcance.

Hoy día ya no se acepta una aculturación en que una sociedad actúa simplemente como receptora y otra como emisora. No obstante, todo el panorama de mutua influencia que surge a partir de la idea de hibridación debe ser tomado con cuidado. Los nuevos modelos sociales que regirán las relaciones entre colonos e indígenas son aquellos traídos por los orientales que, al intentar reproducir los sistemas culturales de su lugar de origen, alterarán las estructuras bajo las que se regían las comunidades locales (Arruda 2008:20-21), un proceso que no se dará a la inversa. En ese sentido, aunque el concepto de hibridación recalca que la apropiación de la cultura material colonial por parte de la población indígena es fundamentalmente un proceso local, también recuer-

da que respeta los límites de la cultura colonial hegemónica (Van Dommelen 2002:142) que, a pesar de sus intereses locales, está inserta en una red colonial suprarregional (Van Dommelen 2005:118).

La aceptación de esta realidad no implica una minusvaloración del papel de los indígenas en el proceso colonial ni una vuelta a los presupuestos difusionistas, en los que unos fascinados indígenas se muestran deseosos de imitar las formas de vida de aquellos a los que consideran superiores, pues se considera que los pobladores locales tienen la capacidad de influir en la acción aculturadora. Como ha señalado Dietler (2009:33-34), el consumo de mercancías es una medida inadecuada para calibrar la aculturación de una sociedad, sino que se debe entender la lógica de indiferencia o rechazo que les lleva a no consumir determinados elementos que también estaban disponibles. A partir de ese entendimiento es cuando se puede estudiar la aculturación de una sociedad o, si no, se corre el riesgo de creer que la adopción de objetos o incluso de algunas costumbres conlleva la asimilación de la ideología asociada a ellos, algo que, a través de los mecanismos de selección, vemos que no es así. En realidad, las élites indígenas tienden a asimilar aquellas ideas y mercancías que pueden tener una función dentro de su sociedad porque sustituyen a otras que ya existían dentro de las propias categorías en que se estructuran sus comunidades (Ruiz-Gálvez 2008:44), o se limitan a introducir nuevas tipologías materiales en el desarrollo de sus prácticas tradicionales (Vives-Ferrándiz 2010:202). Así pues, la ideología propia de los pobladores locales se mantiene viva, a pesar de que su representación material puede haber variado a raíz del contacto con el mundo oriental.

Van Dommelen (1997:319-321) ha planteado la posibilidad de distintos grados de hibridación a propósito de la Cerdeña púnica, donde se aprecia una asimilación de la cultura material púnica para las actividades diarias e incluso una adopción de los rituales funerarios púnicos, mientras que, sin embargo, los rituales relacionados con la fertilidad y la curación se mantienen dentro de las formas tradicionales indígenas, rehuyendo conscientemente cualquier injerencia foránea, posiblemente porque son ritos que asocian con una parte muy importante de su identidad.

En este sentido, podemos apuntar que la selección de los elementos que los indígenas incorporan a su propia tradición cultural, rechazando otros, revela mucho acerca de la cultura de las comunidades locales. Por otra parte, esta actitud confirma una tendencia a mantener una diferenciación con respecto al grupo de los colonizadores, ya que revela que no se busca la fusión social y cultural absoluta con los elementos foráneos, sino un interés por conservar las estructuras tradicionales. A nuestro modo de ver, este hecho resulta muy importante para la evolución de las relaciones entre colonos e indígenas en el período que tratamos, en particular en lo relativo a los cambios económicos y sociales que el mundo colonial fenicio parece experimentar desde comienzos del siglo VI a.C.

En todo caso, hay que tener en cuenta que Wagner (1999:107) ya había apuntado que la aculturación no es más que una estrategia de dominación, ya que al integrar a las élites dentro de la estructura colonial logran la subordinación de estos grupos. Es decir, las élites tartésicas, al formar parte de esa estructura, la necesitan y dependen de ella para mantener su estatus, propiciando su mantenimiento, a pesar de que los beneficiados del sistema colonial son los fenicios, que son quienes controlan el mercado. En la misma línea de pensamiento, se ha señalado que la aculturación puede considerarse una forma de violencia ya que altera el orden social, económico y social de un pueblo a través de la posición de poder ejercida por los dominadores (Remedios 2007:223). En este plano tendrían cabida desde los efectos sociales que para las comunidades indígenas tuvieron la especialización de los enclaves y la agudización de las diferencias sociales como consecuencia del nuevo sistema económico establecido para satisfacer la demanda fenicia, hasta la deforestación y el progresivo agotamiento de las materias primas. Todo ello compone un panorama en el que existen formas de agresión encubiertas, en palabras de González Wagner (2005b:178), por parte de los pobladores foráneos hacia los autóctonos, un tipo de violencia que debe ser tenido en cuenta a pesar de no manifestarse en forma de agresión física directa⁴.

Esta matización del sentido de aculturación tiene, a nuestro modo de ver, su base fundamental en la selección consciente que los indígenas hacen al asimilar unos elementos y rechazar otros. Compartimos la opinión de Escacena (2011:168) cuando afirma que los habitantes no orientales del Suroeste se aculturaron en cuestiones tecnológicas, pero no en aquellas en las que basaban sus características identitarias. En nuestra opinión, sí que pudieron aceptar elementos simbólicos, pero sólo aquellos que podrían adaptarse a sus propios esquemas sociales e ideológicos. De este modo, mediante la aceptación o rechazo de unos elementos, y la transformación de otros para adecuarse a sus categorías mentales, los indígenas mantienen la esencia de su identidad como comunidad diferenciada de la oriental. Este convencimiento nos impide aceptar el mestizaje como un fenómeno de gran alcance en el contexto del mundo colonial occidental, al menos no entendido como un proceso de fusión étnica.

Vinculada con esta problemática se encuentra la posible presencia de indígenas en las colonias fenicias, tal vez por medio de matrimonios mixtos. Mucho se ha discutido acerca de la posibilidad de este tipo de uniones, que ciertamente podrían haber sido un puntal importante para el establecimiento de relaciones económicas y para refrendar la

4 De todas formas, Moreno Arrastio (2000: 161-162) ha señalado que la violencia activa podría haber sido un elemento presente desde los primeros tiempos de la colonización fenicia en las regiones periféricas del área tartésica, donde las representaciones de carácter militar reflejadas en las estelas del Suroeste serían la manifestación arqueológica de la posible captura de esclavos en esos territorios, con el objetivo de conseguir mano de obra para satisfacer la demanda fenicia de productos.

ocupación de territorios por parte de los colonos. No obstante, la fragilidad de los datos arqueológicos que podrían ser indicativos de esta presencia obliga a tratar esta temática con ciertas reservas, sobre todo en lo que se refiere a un posible mestizaje, cuya existencia y consecuencias se han asentado, en muchos casos, sobre el terreno de la suposición. En ese sentido, destaca la elevada presencia de cerámica a mano, considerada tradicionalmente un marcador indígena⁵, en algunos centros fenicios. Es el caso de Alarcón, donde a mediados del siglo VII a.C. es posible encontrar un 16,83% de cerámica a mano, si bien hay que señalar que en esta zona los intercambios con las comunidades indígenas del interior eran intensos (Martín Córdoba *et al.* 2007:13). En el Castillo de Doña Blanca se ha contabilizado un 10% de cerámica a mano para los niveles del siglo VII a.C. (Ruiz Mata 1992:297). Por su parte, en Cerro del Villar se ha señalado que la presencia de cerámica de cocina a mano respondería a la presencia de habitantes indígenas, no sólo por no estar realizadas a torno, sino porque las formas remiten a un tipo de cocina que sería el característico de las comunidades nativas de la Península Ibérica (Delgado y Ferrer 2007:24-26). Como vemos a través de estos ejemplos, la cerámica a mano, sin llegar a ser abundante y, desde luego, sin ser mayoritaria, sí tiene cierta presencia en las colonias orientales. Si la tomamos como referencia para estimar la presencia de indígenas en estos centros, podríamos deducir que el número de habitantes de origen no oriental en las colonias sería, si no abundante, cuanto menos reseñable.

De todas formas, parece que la tecnología del torno se iría imponiendo progresivamente entre estos supuestos indígenas que habitaban en las colonias, pues las cantidades de cerámica a mano presentes en los niveles de los siglos VIII y VII a.C. se reducen drásticamente en el siglo VI a.C. Es el caso de Toscanos, que pasa de un 18% de cerámica a mano en el siglo VIII a.C. a poco más de un 2% en el siglo VI a.C. (Niemeyer 1982:114-115). En estas fechas, lo que encontramos es que estas formas, generalmente cuencos de cerámica gris, cuya vinculación a la alfarería indígena ha sido resaltada, pasan a ser fabricadas a torno (Martín Ruiz 1995-96:82), lo que implicaría una adopción progresiva del torno de alfarero.

Se ha propuesto que esta presencia de cerámicas indígenas en contextos coloniales se debería a una presencia de mano de obra local, un componente poblacional que encajaría en el crecimiento que estos enclaves experimentan desde finales del siglo VIII a.C. (González Wagner 2005a:156-157). En ese sentido, el número de colonos llegados desde Oriente, sobre todo en una primera etapa, sería limitado, lo que haría necesaria la presencia de mano de obra local, atraída por las posibilidades económicas de los nuevos enclaves.

⁵ Generalmente, se vincula la presencia de indígenas con la de cerámica a mano, una relación que ya ha sido puesta en duda por algunos autores (Escacena 2011:167), ya que negaría el uso de este tipo de cerámicas por parte de los orientales.

No obstante, hay que señalar que la mayor parte de estas cerámicas a mano son de pequeño tamaño, destinadas a las labores domésticas y de cocina (Martín Ruiz 2000:1626-1627), y en ocasiones responden a las tipologías de cocción reductora. Las cerámicas a mano con decoración pintada, formas consideradas de lujo, apenas están presentes en los asentamientos fenicios, y sólo se puede reseñar algún ejemplar en Morro de Mezquitilla, Cerro del Villar, Cerro del Peñón y Villaricos (Martín Ruiz 1995-96:79), por lo que su presencia en las colonias obedecería más bien al comercio o regalo de productos valiosos contenidos en estos recipientes. En la Casa 2 del propio Cerro del Villar se documenta que, mientras que la vajilla de cocina obedece a la tradición local, el servicio de mesa, así como otros objetos de uso cotidiano, son fenicios (Ferrer y Delgado 2007:28). Del mismo modo, las cerámicas de transporte siempre responden a tipologías fenicias. Esta limitación de las cerámicas de tradición indígena al ámbito privado apuntaría sobre todo a la presencia de un sector femenino, quizás mujeres unidas en matrimonio con algunos de los habitantes de las colonias y que mantendrían sus formas tradicionales de cocina. De todas formas, no descartamos la presencia de trabajadores masculinos, a quienes acompañarían sus familias y que también harían uso de este tipo de cerámica de cocina, pero lo cierto es que echamos en falta la presencia de cerámicas indígenas asociadas a los supuestos trabajos que estos personajes desempeñarían en las colonias, como tintado de tejidos, curtido de pieles o herrería, por ejemplo, oficios que pueden precisar el uso de recipientes contenedores.

Por otra parte, se ha indicado que algún tipo de estas producciones a mano, en particular las ollas de cocina, pudieron ser fabricadas por los fenicios (Barceló, Delgado, Fernández y Párraga 1995:169), que simplemente buscarían en estos objetos de uso cotidiano una funcionalidad inmediata basada en su resistencia a la acción del fuego, una característica que podría hacer a este tipo de cerámica particularmente útil para los trabajos metalúrgicos, además de para la cocina.

Quizás un marcador más fiable de la presencia de trabajadores indígenas en asentamientos fenicios sea los materiales líticos, sobre todo restos de talla de tradición local, como los encontrados en la calle Concepción Arenal de Cádiz (Martín Ruiz 1995-96:75-76). No obstante, la presencia de este tipo de materiales es escasa, en parte por la dificultad de identificarlos arqueológicamente, y, en base a lo documentado hasta ahora, no parecen manifestar un masivo asentamiento de trabajadores indígenas en los enclaves coloniales, sino más bien una circunstancia puntual.

Un buen indicador de la presencia indígena en necrópolis y poblados fenicios lo suponen las fíbulas. Fabricadas en metal, están estrechamente ligadas a la vestimenta tradicional de los indígenas de la Península Ibérica, ya que las túnicas de tipo oriental no precisarían de este instrumento. La ausencia de este tipo de objetos en las tumbas

fenicias indica, además, que los pobladores orientales mantuvieron la vestimenta propia de su cultura metropolitana, algo que parece manifestar de nuevo el deseo de mantener su alteridad con respecto a los elementos locales, que a su vez continúan con sus formas de vestido tradicionales.

La fíbula de doble resorte, cuyo origen se situaría en torno a las primeras décadas del siglo VIII a.C. será la más característica de los ambientes tartésicos, y puede ser encontrada en asentamientos fenicios como el Morro de Mezquitilla, Toscanos, Trayamar, Jardín, Puente de Noy y Chorreras. Su presencia nos indica la posible presencia de un pequeño contingente de personajes indígenas entre los habitantes de estos enclaves. Al contrario que la cerámica indígena, este tipo de fíbulas pueden ser encontradas, si bien no con demasiada frecuencia, asociadas a necrópolis fenicias.

Hay que tener en cuenta que la fíbula es un objeto vinculado tanto a la vestimenta masculina como a la femenina, y que la mayor parte de las halladas en las necrópolis fenicias peninsulares destacan por su gran tamaño, superior a los 7 centímetros, que arqueológicamente algunos autores han tendido a identificar como las pertenecientes a mujeres (Mansel 2011:74). A pesar de las dificultades para confirmar a nivel arqueológico esta asignación, si tomamos en consideración esta propuesta resulta tentador pensar que, en la mayor parte de los casos, estas fíbulas pertenecerían de nuevo a las esposas indígenas de los colonos, y que su presencia en los ajuares resaltaría el estatus social de estas mujeres, fundamental si tenemos en cuenta que estas uniones formarían parte de los pactos realizados entre los orientales y las aristocracias locales. Durante el período arcaico las necrópolis fenicias se componen de un número muy limitado de tumbas, cuyo acceso estaría reservado a ciertos individuos por razones familiares o de estatus. Así pues, creemos que el único modo de acceder a ese tipo de enterramiento sería mediante el matrimonio. Nos encontramos, además, ante sociedades de tipo patriarcal, sobre todo en el caso de los colonos, donde sería la mujer la que entraría a formar parte de la familia del esposo tras su matrimonio, quedando su ámbito de actuación relegado al ámbito doméstico y, sólo ocasionalmente, al religioso (Lancellotti 2003: 187). Las alianzas forjadas a partir de la unión matrimonial con mujeres procedentes de otras comunidades parecen haber sido habituales entre los grupos tartésicos, como se ha señalado a partir del estudio de la posición que ocupan estas mujeres en las necrópolis y de los elementos de ajuar que las acompañan (Rísquez Cuenca y García Luque 2007: 106). Estas mujeres pasarían, mediante su matrimonio, a formar parte de la comunidad de su esposo. Es natural que esta costumbre se extendiera también a las alianzas concertadas con los grupos de pobladores orientales y que mujeres indígenas fueran introducidas en los asentamientos coloniales como garantes de esos pactos. Por el contrario, el matrimonio entre un hombre indígena y una mujer oriental no funcionaría de la misma manera

ni serviría para introducir a ese personaje indígena dentro de la sociedad colonial, ya que ella debería abandonar su comunidad para pasar a formar parte de la de su esposo, lo que hace este tipo de uniones más improbable por su menor impacto social.

No obstante, y siempre que aceptemos como hipótesis de trabajo la asignación sexual de las fíbulas en base a sus dimensiones, podríamos llegar a vincular con los hijos de estos matrimonios mixtos la existencia de fíbulas de pequeño tamaño en algunas necrópolis fenicias peninsulares. Su número es mucho menor que el de las fíbulas de gran tamaño, lo que parece apoyar la idea de que la diferenciación en las dimensiones de estos objetos puede vincularse a marcadores sociales y no simplemente a una cuestión de moda. Quizás, en ese caso, habría que ver en ellas un intento de estos personajes por resaltar su origen mixto, lo que les facilitaría el trato con los indígenas. Pese a que estos individuos serían educados como orientales en las colonias, hemos de suponer en ellos un conocimiento mucho mayor de la lengua y costumbres indígenas, algo que resultaría muy útil a la hora de establecer acuerdos comerciales.

Si tenemos en cuenta el carácter exclusivista de las necrópolis orientales de este período, en las que no todos los difuntos tendrían cabida, esta hipótesis nos parece más probable que la de presuponer la presencia de unos personajes tartesios que llegarían a vivir en las colonias o en los establecimientos mixtos, como Huelva, llegando a alcanzar cierto estatus dentro de la sociedad colonial (entendiendo como tal la propia de los individuos de origen oriental en los hábitats donde éstos se habían asentado). Aunque, como en el caso de Huelva, es probable que miembros de la aristocracia tartesia vivieran en la cercanía de los colonos fenicios, cada cual tendría un estatus dentro de su comunidad que, aunque respetado por la otra, no es equivalente en ambas. Prueba de ello sería el mantenimiento de necrópolis diferenciadas, como es el caso de los enterramientos principescos, que acogen elementos orientales, pero siguen siendo netamente indígenas. Además, aunque algunos personajes de la clase dirigente tartesia también hubieran logrado contraer matrimonio con mujeres orientales, eso les permitiría sobre todo afianzar su posición dentro de su propia comunidad, pero no sería suficiente para abrirles las puertas de la comunidad fenicia en un nivel de igualdad, en gran parte porque serían las mujeres quienes abandonarían su familia oriental para vivir con sus esposos, como corresponde a una sociedad de corte patriarcal y en consonancia con lo que sucede en el ámbito tartésico. Por otra parte, esta imagen de los matrimonios mixtos presupone una intención por parte de las élites indígenas de integrarse en la sociedad colonial, una idea que, en nuestra opinión, obedece más a una interpretación moderna que a la realidad histórica.

En ese sentido, quizás parte de la interpretación que la investigación otorga al fenómeno del mestizaje y los matrimonios mixtos como herramientas de promoción social tenga su

origen en el paralelismo, no intencionado, con el mundo colonial romano. Sobre la investigación actual aún pesan viejas asunciones que generan la aplicación de un mismo esquema sobre circunstancias diferentes. En el mundo romano, la promoción social de un miembro de las élites indígenas pasaba por su identificación con la sociedad de los colonizadores y, en última instancia, por la consecución de la ciudadanía romana, pues de este modo se le abrían las puertas de las instituciones políticas romanas que ejercían el poder efectivo sobre su comunidad. Sin embargo, en el caso de la colonización fenicia no existe un dominio político de los colonos sobre las comunidades indígenas, por lo que la supuesta promoción social que implicaría la integración en la sociedad colonial no tiene sentido. Para un miembro de la élite tartésica, que posee un prestigio y un control real sobre sus conciudadanos, pasar a ser un habitante de las colonias no supone una mejora de su situación social, sino incluso lo contrario. Es por ello que consideramos que los matrimonios con mujeres de origen oriental, si bien podían tener su utilidad como refuerzo de las relaciones con los colonos e incluso como marcador de prestigio frente a la comunidad local, no debe ser entendido como un medio de promoción social dentro de la población oriental o una manera de acceder a una sociedad en la que el papel de estos individuos jamás sería tan señalado como el que tendrían en su propio ambiente social.

En el plano opuesto, tampoco hay que olvidar los efectos de la más que posible coexistencia de fenicios e indígenas en los poblados del interior. La presencia fenicia en el interior era una idea planteada ya por Bonsor (1997:98) a finales del siglo XIX, al relacionar los objetos de tipo oriental aparecidos en la necrópolis de El Acebuchal, como marfiles y huevos de avestruz, con la presencia de colonos orientales en las tierras del interior dedicados a labores agrícolas. Esta teoría, desarrollada hasta plantear toda una “colonización agraria” fenicia (Whittaker 1974; Alvar y González Wagner 1988) de las tierras del Guadalquivir, sigue siendo discutida en cuanto a su alcance, pero sin duda existen evidencias de la presencia de gentes orientales en yacimientos del interior. De hecho, se ha apuntado la posibilidad de que muchos poblados considerados como sitios indígenas, nacidos en este período gracias al dinamismo económico producido por la presencia fenicia, sean en realidad el efecto de una migración de gentes orientales procedente de los centros costeros, que fundan nuevos enclaves de carácter fundamentalmente agrícola siguiendo el curso de los ríos (Escacena 2011:174). En ese sentido, se ha señalado que algunas de las incineraciones indígenas que se han justificado como consecuencia de la influencia orientalizante⁶ en el territorio son demasiado tempranas en comparación

6 El debate sobre el origen del rito incinerador en el Suroeste peninsular sigue abierto hoy día. La escasez de evidencias arqueológicas relativas al período anterior a la colonización dificultan la investigación. Si bien se ha señalado la total ausencia de evidencias seguras que hablen de un rito incinerador anterior a la época colonial (Pellicer 2008:20), en el Sureste es posible encontrar algunos datos que evidencian la práctica de la cremación desde la segunda mitad del II milenio a.C. (González Prats 2002: 391-399), aunque desligada de la influencia de los Campos de Urnas (González Prats 1992: 143). En cualquier caso, el origen fenicio del rito incinerador en el Suroeste de la Península Ibérica es una hipótesis ampliamente aceptada por gran parte de la investigación (Belén 2001: 50).

con la adopción de otros elementos de origen oriental (González Wagner 2005a:157), mientras que su presencia podría explicarse de manera más sencilla si la vinculamos al establecimiento de colonos orientales en las tierras del interior.

Además de la existencia de estos campesinos orientales, hay que contar también con la más que posible presencia de artesanos especializados que se asentarían en aquellos lugares con una fuerte aristocracia local, la cual requeriría sus servicios (Remedios 2007:225-226) como parte de ese proceso de exhibición del poder a través de objetos de lujo orientalizantes.

Un efecto de la influencia oriental que se ha podido constatar a través de la Arqueología es el cambio formal producido en las viviendas. Los poblados indígenas se caracterizaban por una total ausencia de planificación urbanística y por la construcción de viviendas de planta circular (Escacena 1992:324). A raíz de la llegada de los colonos orientales se comienza a apreciar una tendencia a la construcción de viviendas rectangulares, una influencia oriental llegada de la mano de los fenicios. Es posible que, en parte, esta evolución sea fruto de la presencia de dichos colonos en poblados indígenas, que llevaría a su imitación por parte de los pobladores locales. En esa línea, se ha apuntado que las primeras casas rectangulares construidas en Montemolín pertenecerían a estos colonos asentados en el interior (Chaves y De la Bandera 1991:714), pues su antigua cronología hace difícil considerarlas el efecto de una aculturación muy temprana. Aunque esta interpretación pueda ser más o menos discutible, en todo caso, la progresiva imposición del urbanismo es reflejo de una sociedad que se va haciendo cada vez más compleja.

A este respecto, Estrabón (III, 2, 13) comenta el tremendo alcance que la cultura fenicia había tenido entre los indígenas y que aún era apreciable en su época: *«éstos fueron dominados de tal modo por los fenicios que la mayor parte de la Turdetania y de las regiones fenicias hoy son habitadas por ellos»*. No podemos relacionar este breve texto con una dominación real del territorio por parte de los fenicios ni, en nuestra opinión, con un asentamiento de gentes orientales en el territorio turdetano de tal envergadura como para considerar estas tierras en su totalidad de poblamiento fenicio, pero sí creemos que nos está hablando de un sustrato cultural, aún presente en el período romano, en el que el componente fenicio-oriental está muy presente. A nuestro modo de ver, una “orientalización” tal debió contar con un contacto mucho más estrecho que el que otorgan las simples relaciones comerciales. Una penetración estable, más o menos desarrollada, de gentes fenicias a lo largo del Guadalquivir sí habría permitido que la cultura indígena fuera poco a poco aceptando y asimilando como propios elementos característicos del mundo oriental.

En todo caso, la integración de los indígenas en la red comercial fenicia es algo que queda fuera de toda duda. En algunos centros indígenas que medraron a raíz del contacto colonial, se aprecia la fabricación de ánforas a imitación de las T-10.1.2.1. características de las colonias del Estrecho., como es el caso de la Peña Negra, en Alicante, posiblemente bajo la dirección de un grupo de fenicios que supervisarían el proceso (González Prats 1986:301; Vives-Ferrándiz 2005: 188). Esto indica que la integración en la economía fenicia se produjo de manera organizada, buscando una estandarización de los productos que, en última instancia, conllevaría una mayor efectividad de la producción.

A pesar de esta adaptación a los tipos industriales fenicios, se ha señalado (González Wagner 2011:124-125) que la transmisión de la tecnología⁷ oriental no alcanzó los mismos niveles que los elementos culturales. En general, se mantiene el modo de producción y las técnicas de la Edad del Bronce, una situación que se daría en todas las comunidades peninsulares, que no adoptan la tecnología del hierro, como señala Arteaga (1982:150) a propósito de Los Saladares, hasta una etapa posterior⁸. Morgenroth (2004: 113) ha señalado al respecto los escasos restos de metalurgia del metal en centros indígenas, frente a las abundantes evidencias de minería en contextos indígenas. Esto indicaría cierta reserva por parte de los colonos, que mantendrían así una superioridad tecnológica que aumentaría la dependencia de los indígenas respecto al sistema económico fenicio. Considerando esto, la idea de una colonización pacífica y beneficiosa por igual para las partes concurrentes en ella se diluye, apuntando a la posibilidad de unas relaciones tensas fruto de la desigualdad sufrida por el elemento autóctono. La presencia de santuarios en todos aquellos lugares alcanzados por la colonización fenicia debe ser considerada en su valor como motor de orientalización, pues observamos que los indígenas también harán uso de estos lugares, por su papel como centro de intercambio. En ese sentido, no obstante, se ha señalado que los indígenas no adoptaron las creencias fenicias puesto que eran innecesarias en su sociedad, que se basaba en estructuras sociales y económicas muy diferentes (Alvar 1991:356). Lo cierto es que no parecen existir pruebas de una asimilación de la religión fenicia por parte de los indígenas, y los santuarios detectados en el interior se han asociado con la presencia de gentes de origen oriental.

El abandono de algunos santuarios a lo largo del siglo VI a.C. no sólo nos habla del cese de su uso como centro de comercio, sino de la desaparición de ese tipo de cultos en

⁷ En este caso, y a lo largo de todo el texto, entendemos la tecnología en referencia a los aspectos técnico-industriales, para diferenciarla de los elementos culturales que incluirían ámbitos como las creencias, la espiritualidad, las tradiciones, etc.

⁸ La generalización de la tecnología del hierro se produciría entrado ya el siglo VI a.C. en zonas periféricas al núcleo tartésico, que experimentarían un fuerte desarrollo en esta época (Domínguez Pérez 2007: 146; Izquierdo 1994: 89-93).

esos territorios, que podemos vincular al fin de la presencia fenicia en la zona. No estaríamos hablando aquí de un cambio en la religiosidad, pues se puede observar que los hombres que se encargaron de amortizar los santuarios mostraron cierta preocupación por mantener su carácter sacro y evitar la profanación allí donde les fue posible, como comentaremos más abajo. Además, en algunos de estos centros que caen en desuso se pueden observar signos de violencia. En el caso de El Carambolo se aprecian niveles de incendio y destrucción, además que tanto el famoso tesoro, hallado en un pozo de basuras, como una gran piedra que podría ser el betilo del templo, fueron escondidos para evitar su profanación o robo cuando el centro fue abandonado (Belén 2009:203-204). Caura también es abandonado, así como el santuario de Montemolín, abandonado en la primera mitad del siglo VI, y Carmo, destruido por esas mismas fechas (Ferrer Albelda 2005:203).

Dado el papel fundamental que estos centros religiosos tenían en la correcta ejecución de las actividades comerciales, hemos de pensar que su destrucción o abandono nos habla fundamentalmente de un cambio radical en la estructura de los intercambios. Si desaparecen es porque lo ha hecho su funcionalidad y ya no resultan útiles en ese contexto. Por otra parte, su carácter de edificios sagrados implica también un cese de uso religioso, es decir, la desaparición de las gentes que practicaban esos cultos, los fenicios asentados en la zona. Para los no fenicios, el santuario es el símbolo del poder económico colonial y del culto practicado por los "otros", esos colonos que siguen siendo vistos como un pueblo diferente y que posee creencias distintas. Ya se trate de una destrucción premeditada por parte de los orientales para evitar futuras profanaciones del lugar sagrado, o de un ataque violento de las poblaciones indígenas, lo cierto es que esta situación revela violencia contra un lugar, el templo, que se había caracterizado en la etapa anterior por garantizar que las transacciones se realizasen de manera segura y limpia. Atacar el templo significa atacar el signo visible de los intercambios, lo que simbólicamente nos estaría hablando de un rechazo frontal del comercio con los orientales. A ello se une el valor religioso del edificio, que representa esas creencias que podrían haber servido como factor diferenciador entre ambas comunidades. El rechazo a los orientales se manifiesta físicamente en el ataque a los símbolos de su presencia, de aquello que les diferencia de las comunidades locales.

Por todo ello, consideramos que la desaparición de estos lugares de culto no puede deberse a otra razón más que al abandono de esas zonas del interior por parte de los colonos fenicios. Allí donde continúa la población oriental, los lugares de culto siguen en activo. Por otra parte, a pesar de que en algunos casos se ha documentado la presencia de cerámicas indígenas en los santuarios, y por tanto un uso local de los templos, el hecho de que éstos caigan en desuso tras la marcha de la población fenicia

implica que la orientalización no había sido tan profunda entre los indígenas como para compartir unas creencias que hicieran necesaria la conservación de los santuarios. En ese sentido, se ha señalado que la religión, por la escasa permeabilidad que los componentes ideológicos tienen a las influencias externas, compone en muchos casos un signo de la propia etnia, es decir, marcaba la frontera entre dos pueblos en contacto (Escacena 2011:166). Esta simbología del santuario, como centro de la economía colonial y centro religioso diferenciador, podría explicar los niveles de destrucción que se aprecian en algunos de ellos.

Como decíamos, la situación contrasta con la de aquellos lugares en que se constata una continuidad del poblamiento fenicio, donde los templos continuaron en funcionamiento, experimentando labores de reforma en el caso de ser necesario. Es el caso del santuario fenicio localizado cerca de la Catedral de Málaga. Ante la destrucción del antiguo templo, a causa de la construcción de una nueva muralla, se construye un nuevo santuario que apenas se aleja unos metros, de tal forma que el altar se mueva lo menos posible con respecto a su antigua ubicación (Arancibia *et al.* 2011:133). Esto nos revela no sólo una continuidad en las creencias, sino además un especial respeto por el lugar de culto, que trata de mantenerse lo más semejante posible para respetar la simbología del altar. El culto a los mismos dioses constituiría uno de los fundamentos de la identidad étnica para las gentes fenicias (López Castro 2004:160), una constante que se mantendrá hasta época romana en las antiguas colonias peninsulares. Así pues, sólo el fin de la presencia oriental en los poblados del interior puede explicar el abandono de los santuarios.

En definitiva, si los pobladores de origen oriental se vieron obligados a abandonar los enclaves interiores y refugiarse en las colonias costeras, debemos preguntarnos si aún es válida la propuesta de una relación pacífica y colaborativa entre colonos y colonizados. Nuestra propuesta es que la colonización fenicia implicó una serie de fricciones con la población nativa, que queda sometida a un sistema explotador favorable a los colonos gracias a la dependencia creada entre sus élites. Llegado el siglo VI a.C., la evolución experimentada por las comunidades indígenas ha favorecido una fuerte jerarquización y el surgimiento de nuevos núcleos de poder no tan vinculados al mundo colonial como la aristocracia tartésica, sobre todo en el Alto Guadalquivir, con una economía agropecuaria⁹. La generalización de la tecnología del hierro, que no se produce hasta estas fechas, incidiría directamente en un aumento del rendimiento, es decir, en un enriquecimiento de estas comunidades que aumentará la jerarquización

⁹ En este contexto, hay que considerar como un factor a tener en cuenta el hecho de que la inexistencia de una unidad política en el mundo autóctono implicaría que los pactos con los colonos se realizaran a nivel local, lo que favorecería enemistades y roces entre los diversos grupos, según se vieran éstos más o menos favorecidos en sus relaciones con los orientales (González Wagner 2005b: 184).

social (Domínguez Pérez 2007:146). Esto conllevará el fortalecimiento de las élites que habitan en los *oppida*, que hacen de la posesión de tierra el principal signo de su poder.

En estas circunstancias, la validez de los antiguos pactos queda en entredicho. Acorde a su nueva posición, es posible que las aristocracias locales reclamen más protagonismo en el escenario económico y no se conformen con las condiciones estipuladas en los antiguos pactos, que sancionaban una desigualdad a favor de los colonos. En este sentido, la búsqueda de la alianza con los griegos por parte de las aristocracias nurágicas en Cerdeña, buscando una mayor autonomía de su economía (Acquaro 1999:37), sería otra manifestación, en el ámbito centromediterráneo de cómo el propio sistema acaba por generar una contradicción que las sociedades locales tratarán de solventar por medio de la violencia¹⁰. Si bien el proceso en Cerdeña queda interrumpido por la intervención cartaginesa, podemos ver aquí un cierto paralelismo con la evolución seguida por las comunidades indígenas peninsulares. La violencia era un fenómeno ya presente en el mundo colonial occidental, ya fuera a través de las formas de explotación inherentes al sistema económico fenicio, o bien de manera abierta en relación con el tráfico de esclavos para satisfacer las necesidades de las colonias y la demanda oriental (Moreno Arrastio 1999:165). No ha de extrañar, por tanto, que una alteración de las circunstancias en que se establecían las relaciones coloniales pudiera llevar a un estallido violento en respuesta a las fricciones ya existentes entre orientales y autóctonos.

En consonancia con este panorama, Ferrer Albelda (2005: 204-205) señala la abundancia de puntas de flecha que aparecen en Andalucía y el Levante peninsular a partir de la segunda mitad del siglo VI a.C., que ha relacionado con un posible movimiento violento contra los fenicios o incluso contra la propia aristocracia orientalizante sobre la que se apoyaba el sistema colonial. Sin embargo, también apunta que el mapa de dispersión de estas armas muestra un vacío en la zona onubense, el centro del mundo tartésico. En nuestra opinión, ello podría ser una muestra de la mayor fortaleza de las aristocracias locales asentadas en Huelva que les permitió resistir frente a la reacción generalizada contra los colonos y las élites indígenas supeditadas a ellos. Las relaciones comerciales que durante gran parte del siglo VI a.C. mantendrán las élites onubenses con los comerciantes griegos dan idea de su fortaleza, capaz de desarrollar un sistema de intercambios alternativo que les permita mantener sus estructuras sociales cuando la red comercial fenicia se muestra incapaz de responder a esa necesidad.

Así pues, podemos concluir que la conflictividad es un elemento presente en el mundo colonial fenicio occidental, en el que la conciencia de alteridad presente en las comunidades en contacto juega un importante papel, hasta el punto de evidenciar los fallos del sistema productivo establecido por los colonos orientales. Llegado el siglo VI

¹⁰ Violencia que, por otra parte, podría haber sido ya utilizada por los propios fenicios en la expansión que las colonias costeras de Cerdeña emprenden a lo largo del siglo VII a.C.

a.C., las formas “silenciosas” de conflicto pudieron dejar paso a actitudes abiertamente violentas, cuando el sistema de pactos, forjado desde el comienzo del fenómeno colonizador, se muestra incapaz de evitarlas por más tiempo.

shemayt@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA.

- ACQUARO, E. (1999): “Los fenicios en el Mediterráneo Central en la época de Tarteso”, en ALVAR, J. y BLÁZQUEZ, J.M^a. (eds.): *Los enigmas de Tarteso*. Madrid. 31-37.
- ALVAR EZQUERRA, J. (1991): “La religión como índice de aculturación: el caso de Tartessos”, en *Atti del II Congresso di Studi Fenici e Punici*, vol. I. Roma. 351-356.
- ALVAR EZQUERRA, J. y GONZÁLEZ WAGNER, C. (1988): “La actividad agrícola en la economía fenicia de la Península Ibérica”, en *Gerión* 6. Madrid. 169-185.
- ARANCIBIA, A., GALINDO, L., JUZGADO, M., DUMAS, M. y SÁNCHEZ, V.M. (2011): “Aportaciones de las últimas intervenciones a la arqueología fenicia de la Bahía de Málaga”, en ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR (ed.): *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*. Oxford. 129-149.
- ARRUDA, A.M. (2008): “Fenicios e púnicos em Portugal: problemas e perspectivas”, en *Nuevas perspectivas II: La arqueología fenicia y púnica en la Península Ibérica*. Cuadernos de Arqueología Mediterránea 18. Barcelona. 13-23.
- ARTEAGA, O. (1982): «“Los Saladares – 80”. Nuevas directrices para el estudio del horizonte protoibérico en el Levante meridional y Sudeste de la Península», en *Primeras jornadas arqueológicas sobre colonizaciones orientales. Huelva, 22 al 24 de Mayo de 1980*. Huelva Arqueológica VI. Huelva. 131-183.
- AUBET, M^a E. (1977-1978): “Algunas cuestiones en torno al período orientalizante tartésico”, en *Pyrenae*, 13-14. Barcelona. 81-107.
- (2005): «El “Orientalizante”: un fenómeno de contacto entre sociedades desiguales», en CELESTINO PÉREZ, S. y JIMÉNEZ ÁVILA (eds.): *El período orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterraneo Occidental*, volumen I. Mérida. 117-128.
- BARCELÓ, J.A. (1995): “Sociedad y economía en el Bronce Final Tartésico”, en *Tartessos. 25 años después. 1968-1993*. Jerez. 561-589.
- BARCELÓ, J.A., DELGADO, A., FERNÁNDEZ, A. y PÁRRAGA, M. (1995): “El área de producción alfarera del Cerro del Villar (Guadalhorce, Málaga)”, en *Rivista di Studi Fenici* XXIII (2). Roma. 147-182.
- BELÉN DEAMOS, M. (2001): “La cremación en las necrópolis tartésicas”, en GRACÍA HUERTA, R. y MORALES HERVÁS, J. (eds.): *Arqueología funeraria: las necrópolis de incineración*. Cuenca. 37-78.
- (2009): “Phoenicians in Tartessos”, en DIETLER, M. y LÓPEZ RUIZ, C. (ed.): *Colonial encounters in Ancient Iberia. Phoenician, Greek and indigenous relations*. Chicago. 193-228.
- BONSOR, G. (1997): *Las colonias agrícolas prerromanas del valle del Guadalquivir*. Sevilla.
- CARRILERO MILLÁN, M. (1999): “Discusión sobre la formación social tartésica”, en ALVAR, J. y BLÁZQUEZ, J.M^a. (eds.): *Los enigmas de Tarteso*. Madrid. 163-185.

- CHAVES TRISTÁN, F. y DE LA BANDERA, M.L. (1991): “Aspectos sobre el urbanismo en Andalucía Occidental durante los siglos VII-VI a.C. a la luz del yacimiento de Montemolín (Marchena, Sevilla)”, en *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma 1987)*. Roma. 691-714.
- DIETLER, M. (2005): “The Archeology of Colonization and the Colonization of Archaeology. Theoretical challenges from an Ancient Mediterranean colonial encounter”, en STEIN, G.J. (ed.): *The Archeology of colonial encounters. Comparative perspectives*. Santa Fe-Oxford. 33-68.
- (2009): “Colonial encounters in Iberia and the Western Mediterranean: An Exploratory Framework”, en DIETLER, M. y LÓPEZ-RUIZ, C.: *Colonial encounters in Ancient Iberia. Phoenician, Greek and Indigenous Relations*. Chicago. 3-48.
- DELGADO, A. y FERRER, M. (2007): “Cultural Contacts in Colonial Settings: The Construction of New Identities in Phoenician Settlements of the Western Mediterranean”, en *Stanford Journal of Archaeology*, 5. 18-42.
- DOMÍNGUEZ PÉREZ, J.C. (2007): “De valles fluviales, cuevas y caminos: el acceso a los suelos agrícolas productivos del interior en el Círculo del Estrecho durante la época protohistórica”, en *Revista atlántica-mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 9. Cádiz. 143-161.
- ESCACENA CARRASCO, J.L. (1992): “Indicadores étnicos en la Andalucía prerromana”, en *Spal* 1. Sevilla. 321-343.
- (2011): “Variación identitaria entre los orientales de Tartessos. Reflexiones desde el antiesencialismo darwinista”, en ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (ed.): *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*. Oxford. 161-192.
- FERRER ALBELDA, E. (2005): “Fenicios y cartagineses en el Tartessos postcolonial”, en *V Congreso de Historia de Carmona. El nacimiento de la ciudad: la Carmona protohistórica*. Sevilla. 195-223.
- GONZÁLEZ PRATS, A. (1986): “Las importaciones y la presencia fenicias en la Sierra de Crevillente (Alicante)” en DEL OLMO, G. y AUBET, M^a E. (eds.): *Los fenicios en la Península Ibérica*. Sabadell. 279-302.
- (1992): “El proceso de formación de los pueblos ibéricos en el Sureste y Levante de la Península Ibérica”, en ALMAGRO-GORBEA, M. y RUIZ ZAPATERO, G. (eds.): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Complutum 2-3. Madrid. 137-150.
- (2002): *La necrópolis de cremación de Les Moreres (Crevillente, Alicante, España). S. IX-VII a.C.* Alicante.
- GONZÁLEZ WAGNER, C. (1999): «Las estructuras del mundo tartésico», en ALVAR, J. y BLÁZQUEZ, J.M^a. (eds.): *Los enigmas de Tarteso*. Madrid. 103-116.
- (2005a): “Consideraciones sobre un nuevo modelo colonial fenicio en la Península Ibérica”, en CELESTINO PÉREZ, S. y JIMÉNEZ ÁVILA, J. (eds.): *El periodo orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental*, volumen I. Mérida. 149-165.

- (2005b): "Fenicios en el Extremo Occidente: conflicto y violencia en el contexto colonial arcaico", en *Revista Portuguesa de Arqueología* 8 (2). Lisboa. 177-192.
- (2011): "Fenicios en Tartessos: ¿Interacción o colonialismo?", en ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (ed.): *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*. Oxford. 119-128.
- IBORRA, M^a P., GRAU, E. y PÉREZ JORDÁ, G. (2003): "Recursos agrícolas y ganaderos en el ámbito fenicio occidental: estado de la cuestión", en GÓMEZ BELLARD, C. (ed.): *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo*. Valencia. 33-55.
- IZQUIERDO, P. (1994): "Setefilla y la crisis tartésica del siglo VI a.C.", en SÁEZ, P. y ORDÓÑEZ, S. (eds.): *Homenaje al Profesor Presedo*. Sevilla. 81-93.
- KRUEGER, M. (2008): "Valor, prestigio e intercambio. Los métodos ante la teoría", en *Herakleion* 1. Madrid. 7-19.
- LANCELLOTTI, M.G. (2003): "La donna", en ZAMORA, J.A. (ed.): *El hombre fenicio. Estudios y materiales*. Roma. 187-197.
- LÓPEZ CASTRO, J.L. (2004): "La identidad étnica de los fenicios occidentales", en CRUZ ANDREOTTI, G. y MORA SERRANO, B. (eds.): *Identidades étnicas – identidades políticas en el mundo prerromano hispano*. Málaga. 147-167.
- (2005), "Aristocracia fenicia y aristocracias autóctonas. Relaciones de intercambio", en CELESTINO PÉREZ, S. y JIMÉNEZ ÁVILA (eds.): *El período orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental*, volumen I. Mérida. 405-421.
- MANSEL, K. (2011): "Cartago y la Península Ibérica en los siglo VIII-VI a.C.", en ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (ed.): *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*. Oxford. 69-85.
- MARTÍN CÓRDOBA, E., RAMÍREZ SÁNCHEZ, J. de D., RECIO RUIZ, Á. y MORENO ARAGÜEZ, Á. (2007): "Nuevos yacimientos fenicios en la costa de Vélez-Málaga (Málaga)", en *Ballix. Revista de cultura de Vélez-Málaga* 3. Málaga. 7-46.
- MARTÍN RUIZ, J.A. (1995-96): "Indicadores arqueológicos de la presencia indígena en las comunidades fenicias de Andalucía", en *Mainake* XVII-XVIII. Málaga. 73-90.
- (2000): "Cerámicas a mano en los yacimientos fenicios de Andalucía", en *Actas del IV Congreso de Estudios Fenicios y Púnicos*. Cádiz. 1625-1630.
- MORENO ARRASTIO, F. (1999): "Conflictos y perspectivas en el período precolonial tartésico", en *Gerión* 17. Sevilla. 149-177.
- (2000): "Tartessos, estelas, modelos pesimistas", en *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo: actas del I Coloquio del CEFYP. Madrid, 9-12 Noviembre, 1998*. Madrid. 153-174.
- MORGENROTH, U. (2004): *Southern Iberia in the Early Iron Age*. Oxford.
- NIEMEYER, H.G. (1982): "El yacimiento fenicio de Toscanos: balance de la investigación 1964-1979", en *Primeras jornadas arqueológicas sobre colonizaciones orientales. Huelva, 22 al 24 de Mayo de 1980*. Huelva Arqueológica VI. Huelva. 101-130.

- PELLICER CATALÁN, M. (2008): “Los inicios del rito funerario de la incineración en la Península Ibérica”, en *Tabona* 16. Tenerife. 13-35.
- REMEDIOS SÁNCHEZ, S. (2007): “La aculturación como forma de violencia en la colonización fenicia de la Península Ibérica”, en ECHEVERRÍA, F., MONTES, M^a Y. y RODRÍGUEZ, A. (eds.): *Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Madrid. 215-227.
- RÍSQUEZ CUENCA, C. y GARCÍA LUQUE, M^a A. (2007): “Mujeres en el origen de la aristocracia ibera. Una lectura desde la muerte”, en *Arqueología de las mujeres y de las relaciones de género*. Complutum 18. Madrid. 103-110.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M. (2008): “San Brandanes de la Prehistoria. Navegación atlántica prefenicia”, en GONZÁLEZ ANTÓN, R., LÓPEZ PARDO, F. y PEÑA ROMO, V. (eds.): *Los fenicios y el Atlántico*. Madrid. 39-50.
- RUIZ MATA, D. (1992): “La colonización fenicia en la bahía de Cádiz a través del Castillo de Doña Blanca (El Puerto de Santa María)”», en *Anuario Arqueológico de Andalucía* 90 (II). Sevilla. 291-300.
- VAN DOMMELEN, P. (1997): “Colonial constructs: Colonialism and Archaeology in the Mediterranean”, en *Culture Contact and Colonialism*, *World Archaeology* 28, nº3. 305-323.
- (2002): “Ambiguous matters: Colonialism and local identities in Punic Sardinia”, en LYONS, C.L. y PAPADOPOULOS, J.K. (eds.): *The archaeology of colonialism*. Los Ángeles. 121-147.
- (2005): “Colonial interactions and hybrid practices. Phoenician and Carthaginian settlement in the Ancient Mediterranean”, en STEIN, G.J. (ed.): *The Archaeology of colonial encounters. Comparative perspectives*. Santa Fe – Oxford. 109-141.
- VIVES-FERRÁNDIZ, J. (2005): *Negociando encuentros. Situaciones coloniales e intercambios en la costa oriental de la Península Ibérica (ss.VIII-VI a.C.)*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea 12. Barcelona.
- (2010): “Mobility, materiality and identities in Iron Age East Iberia. On the appropriation of material culture and the question of judgement”, en VAN DOMMELEN, P. y KNAPP, A.B.: *Material connections in the Ancient Mediterranean. Mobility, materiality and identity*. Londres-Nueva York. 190-209.
- WHITTAKER, C.R. (1974): “The Western Phoenicians: colonization and assimilation”, en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 200. Cambridge. Pp. 58-79.