

## CIERVOS EN ARQUEOLOGÍA

**Guillermo Kurtz Schaefer**

*Museo Arqueológico Provincial de Badajoz (jubilado)*

[guillermokurtz@hotmail.com](mailto:guillermokurtz@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-1766-6322>

En el curso de un intercambio de opiniones sobre un artículo que sugiere ciertas relaciones entre petroglifos gallegos y la poesía de Pedro Meogo (Castro/Barandela 2015), en lo que estoy en desacuerdo<sup>1</sup>, Vicenç Beltran me propuso hacer un estado de la cuestión del ciervo en arqueología. Aunque dije, y me reitero en ello, que sería imposible, lo sugerente del tema me ha animado a abordar este esbozo, siendo consciente de que el tema en sí es demasiado extenso.

### **Cuestiones preliminares o metodológicas**

Serán necesarias algunas palabras sobre las limitaciones de la arqueología. En especial porque los lectores de este medio no suelen ser expertos en la materia y, como la mayor parte de la sociedad, esperan demasiado de ella. Empecemos por resaltar que toda interpretación en arqueología es siempre conjetural, provisional y sólo válida en el contexto en que se realiza, generalmente muy limitado. Previsión que pocas veces tienen en consideración los profesionales de otras ramas académicas en su uso de las propuestas interpretativas de la arqueología, sustituyendo en demasiadas ocasiones un correcto «la arqueología propone» por un muy incorrecto «la Arqueología ha demostrado». Error que cometemos también los arqueólogos al utilizar categorías o proposiciones de otras disciplinas.

Conviene apuntar que la arqueología como disciplina es muy reciente. Ha tenido poco tiempo para desarrollarse y generar un corpus fiable de

---

<sup>1</sup>Complicado además por el innegable paralelismo entre la obra de Meogo y algunos cantos populares balcánicos, que sugieren, éstos sí, un sustrato cultural común (Trubarac 2018, Cohen 2013).

conocimiento, es todavía sumamente provisional todo cuanto ha podido formular hasta el presente. Esto en lo que respecta a la arqueología en su conjunto, pues otras subdisciplinas arqueológicas, como la arqueozoología, la arqueogenética y otras, son incluso más jóvenes que el autor de estas líneas. Todavía hay zonas del planeta, incluso dentro de Eurasia, cuya cronología y desarrollo históricos se desconocen, lo que se agrava en el caso de considerar las dinámicas y relaciones interterritoriales. Un tema en apariencia tan sencillo como es la antropización del planeta, con un punto de origen aproximado conocido y una expansión comprobada, apenas puede ser explicado convincentemente; ni siquiera se entiende aún el primer paso de la historia humana. A lo que debemos añadir que, por motivos políticos y lingüísticos, los investigadores europeos y americanos, en cuyo contexto nos movemos, desconocemos la arqueología de más de la mitad de la masa continental euroasiática, dado el cierre hasta fechas muy recientes de la Unión Soviética y China, sin contar nuestro general desconocimiento del ruso, chino, persa, turco, georgiano y armenio, por citar algunos idiomas de zonas cuya arqueología habrá que referir en este artículo. Todo ello agravado, siento decirlo, por actitudes no siempre conscientes de xenofobia y racismo (escondámoslas bajo el más cauto nombre de nacionalismo) que impiden una mirada algo más amplia que el poner el foco en «lo nuestro».

Una variante de lo anterior es el problema de la terminología, todavía muy ligada a escuelas nacionales de la disciplina. Fenómenos idénticos se denominan con nombres diferentes, lo que dificulta el ponerlos en relación. Pondré un solo ejemplo, el *kurgan*. Por lo visto es una palabra de origen túrquico para denominar a una fortaleza, que la arqueología rusa utilizó para denominar a los túmulos artificiales erigidos sobre una cámara funeraria, que en el área rusa aparecen desde Siberia Oriental hasta el Mar Negro. Cuando se utiliza este término automáticamente se evoca a pueblos nómadas de la estepa montados a caballo, quienes bajo la dirección de caudillos épicos, invadieron Occidente aportando las ventajas de la indoeuropeidad y la dolicocefalia. Arquitectónica, estructural y funcionalmente, los *kurganes* son exactamente igual a los dólmenes (palabra que automáticamente evoca a antiguos europeos, pacíficos y ecológicos pastores y agricultores), iguales a las tumbas de Micenas, a las de época de La Tène de Vix o Hochdorf (celtas indudables), a la tumba ibérica de Galera (nada celta), a la tumba altomedieval de Sutton Hoo, a la tumba del emperador chino Qin Shi Huang en Xi'an<sup>2</sup> y a tantísimas otras construcciones en las que una cámara funeraria se cubrió

---

<sup>2</sup> El de los guerreros de terracota.

con un montón de piedra y tierra. Todos estos últimos ejemplos cubren un período de varios milenios, una amplísima geografía y multitud de diferentes culturas, familias lingüísticas varias, y son, en el sentido en que los define la arqueología rusa, *kurganes*. Si nos ponemos estrictos, y razón no hay para no hacerlo, también las construcciones egipcias de Gizeh son simplemente cámaras funerarias cubiertas con un túmulo artificial. Y no olvidemos los túmulos construidos en buena parte de América del Norte por los nativos americanos, algunos funerarios, otros litúrgicos, desde el Período Arcaico en adelante. Cuidado pues con las trampas de la terminología de las disciplinas académicas, no siempre tan clarificadoras como quieren aparentar.

Otra particularidad de la arqueología, frecuentemente olvidada, es que su ámbito de trabajo y donde pueden ser válidas sus proposiciones es el de la cultura material. Es ya un arcaísmo metodológico el aplicar a pueblos o sociedades conceptos tan evanescentes como lo es el genérico «Cultura», pues estas categorías tienen una gran carga subjetiva e identitaria: para que esta asignación sea válida es necesario que las personas o los componentes del grupo se autoidentifiquen como pueblo o sociedad y conste tal autoidentificación, lo que es inhabitual. Desde fuera del grupo tal definición es imposible, salvo por algún mecanismo de exclusión impuesto<sup>3</sup>. Para lo que nos interesa aquí, conviene diferenciar tres dimensiones de la cultura:

- la cultura material, básicamente los objetos que fabrica o utiliza el ser humano para vivir y desarrollarse, y cómo son utilizados;
- el lenguaje y el idioma, es decir, los vehículos de comunicación que el grupo utiliza para comunicarse entre sí;
- lo que llamaré instituciones: el conjunto de usos y costumbres, normas, literatura, sistemas de organización política de cada grupo, la religión y las creencias. Es decir: el conjunto de todo aquello que los humanos fabrican como ideas, como elementos inmateriales. Estas instituciones son formalizadas, vehiculadas y transmitidas tanto por la dimensión idiomática de la cultura, como por la dimensión material, pero son independientes de las otras dos.

---

<sup>3</sup> El mismo etnónimo «celta» parece ser que es de invención griega (al menos griega es la primera aparición del vocablo (Hecateo de Mileto, citado en López 2006: 45 y Herodoto, *Historias*, II, 33,2 y IV,49,3), y tampoco consta cómo se denominaban a sí mismos aquellos que llamamos genéricamente «celtas», si es que se denominaban de alguna manera.

Además, estos tres niveles están condicionados de alguna forma por el medio ambiente (o los diferentes medios ambientes<sup>4</sup>) en el que actúan los humanos, con lo cual tendríamos realmente una dinámica de cuatro elementos, uno natural y tres artificiales.

Estos tres niveles de la cultura son interdependientes en el restringido nivel en que se analiza un grupo humano concreto, pero como tales son independientes. Estos tres niveles tienen que armonizar entre sí, operar conjuntamente en la única dirección de facilitar el funcionamiento y la supervivencia del grupo como tal; pero esta armonización sólo es operativa en duraciones históricamente breves. Así, un mismo grupo idiomático puede tener diferentes culturas materiales o diferentes instituciones (aquí la diferencia entre Estados Unidos y el Reino Unido sería un buen ejemplo), o pueden compartir instituciones (o partes de ellas) sin compartir idioma ni cultura material (un ejemplo serían las religiones). Incluso es posible compartir cultura material (o buena parte de ella) sin compartir las otras dimensiones (valga la telefonía como ejemplo). Cada nivel de la cultura evoluciona o se transforma a ritmos diferentes.

Estamos lejos todavía de desentrañar los mecanismos concretos de transmisión y elaboración cultural, ya sean en el interior de un grupo humano o como interacción entre grupos, y a fin de cuentas entre personas; pues tan insatisfactorios e incompletos son los modelos difusionistas (*ex Oriente lux*, centro-periferia, *Völkerwanderungen*) como los de naturaleza inmanente (*Kultur und Geist*, las de orientación histórico-culturales). Comprender las transmisiones y relaciones interculturales es una asignatura pendiente de las ciencias históricas y humanísticas. En el caso del ciervo, aparece utilizado como símbolo cultural en formas muy similares en diferentes áreas geográficas y temporales. No hay manera de vincular estos fenómenos entre sí de manera directa o indirecta, genética o difusionista, salvo que apelemos a alguna variante del inconsciente colectivo junguiano, que nadie sabe lo que es y que por ello resulta imposible de concretar y formalizar. Intuyo más bien que habría que considerar cada significante cultural como un elemento con su propio campo de significaciones que interactúa continuamente con el resto de significantes y la realidad material concreta del grupo humano en cada situación, combinándose, o no, de forma similar a como se mueven y se combinan las partículas y átomos en un gas o en un fluido. Intuyo igualmente que estas combinaciones no serían infinitas, por muy numerosas que puedan

---

<sup>4</sup>Para no complicar en exceso esta exposición, el medio ambiente en el que se mueven las personas y los grupos humanos también tiene distintas dimensiones: el medio que podemos llamar *natural* (el universo no controlado por los humanos), el medio socio cultural antrópico, y el universo de lo trascendente; cada una con sus propias reglas y dinámicas, diferentes entre sí y parcialmente independientes.

parecernos (lo que explicaría las dichas similitudes entre grupos culturales tan diversos), sino discretas y limitadas por la llamémosle naturaleza del significativo cultural. Todo lo cual no significa que no se hayan producido difusiones y transmisiones de significantes culturales por contacto directo y consciente entre grupos humanos, lo que siempre es necesario demostrar, pero sí implica que cuando se producen dos fenómenos idénticos en áreas no conectadas en el espacio o en el tiempo, no es necesario acudir a *numenoi* ni a contactos indemostrables. Finalmente, mi argumentación pretende apuntar a que la discusión entre poligénesis y creación-difusión es en sí misma irresoluble y sólo puede ser abordada caso por caso.

Por lo anteriormente dicho, es un error conceptual y metodológico considerar una e inamovible (Cultura en mayúscula) las tres dimensiones de la cultura, y todavía peor es identificar como *pueblo* aquello que únicamente podamos identificar por alguna de estas dimensiones. Este último error, que persiste en buena parte, fue el que cometieron los arqueólogos desde su inicio hasta hace muy poco: cada vez que se identificaba un nuevo elemento o rasgo de cultura material, se teorizaba un nuevo pueblo. Son frecuentes en Arqueología los casos en que se han denominado pueblos a grupos o fenómenos arqueológicos en base a rasgos particulares de su cultura material. El caso más grave, y persistente, fue el de la traslación de la lingüística indoeuropea, de sus mecanismos de análisis y conclusiones, a la arqueología. Así, una vez desentrañado el árbol de las lenguas indoeuropeas, la conclusión fue que cada nodo de esa estructura tenía necesariamente que corresponderse con un fenómeno arqueológico concreto, aplicando el falso principio de que a cada pueblo tenía necesariamente que corresponderle una Cultura y una lengua propias; y, a la inversa, a cada lengua o familias de lenguas (que era lo que se había identificado), debía corresponderle un pueblo concreto con una cultura concreta y diferenciada. Tema anejo: la dinámica de interacción cultural e intersocietal se entendía exclusivamente como un fenómeno de expansión de pueblos, dominio y conquista, muy en sintonía con el hecho del expansionismo colonialista europeo del momento, adobado con rasgos de darwinismo social. Así, sobre este modelo, se articuló un paradigma de expansión de los pueblos indoeuropeos sobre el que, desde la política y el racismo, se estipuló la superioridad racial indo-aria como explicación tanto del pasado como de la necesidad de la supremacía germánica. Tras la II Guerra Mundial se abandonó parcialmente el paradigma, pero no el modelo que lo sustentó, que fue salvado por bastantes arqueólogos remisos a abandonar un esquema analítico bastante articulado

y de gran tradición académica. Lo ejemplificaré con el caso de Marija Gimbutas<sup>5</sup>, quien resolvió el problema moviendo el *Urheimat* indoeuropeo desde un impreciso norte germánico-báltico-escandinavo al Cáucaso y poniendo en valor un grupo arqueológico concreto (lo que llamó Cultura de los *Kurganes*) del que convenientemente se desconocía todo lo relativo al lenguaje, manteniendo intacto todo lo demás (expansión violenta, identificación Cultura-Pueblo, etc.). Una desgracia, pues el problema es el modelo de partida, no las conclusiones por muy aberrantes o convincentes que pudieren ser.

Algo de esto he tratado en otro trabajo (Kurtz 1995), por lo que a él remito. Resumiendo, el campo específico de la arqueología es la cultura material, y desde ella habrá que ver el encaje de lo cérvido en el decurso de la presencia humana sobre el planeta.

### **Desmontando falacias 1. Cuestión de enfoque**

Un defecto extendido en todos los estudios del pasado es considerar votivos, religiosos o simbólicos aquellos elementos que no terminamos de entender. Convendría, en este caso, que los practicantes de las disciplinas académicas aprendiéramos a soltar más a menudo un honrado *nescio*, que en nada nos desmerece tanto como lo hace el fácil expediente de recurrir a explicaciones sin fundamento. De igual forma, sería exigible algo más de cuidado con el uso de términos como «chamanismo», «totem» y «clan», términos todos con significados específicos y concretos, pero que demasiadas veces son utilizados con una irresponsable ligereza, pues cuando algo suena a «primitivo» o aparenta tener componente religioso, se le asigna una cualidad chamánica<sup>6</sup>, totémica o clánica. Cuando se analiza con detalle y honradez, toda atribución arqueológica al chamanismo queda en nada (Autio 1995; Demattè 2004), a pesar de lo cual se sigue utilizando hasta la náusea. Subsiste la noción de que todo lo primitivo, sea amerindio, polinesio, siberiano o de donde sea, es uno, que está más cerca de unos orígenes lejanos y que por tanto tiene un componente de autenticidad del que carecemos en nuestras sociedades occidentales.

A todo esto hay que añadir, en el caso del ciervo, la constatación de que en ningún lugar del mundo puede decirse que exista o haya existido un auténtico culto a este animal, pues en ningún caso se documenta que el ciervo fuera

---

<sup>5</sup> Cuyos trabajos fueron asimilados con fruición por parte de las escuelas genetistas, con lo que tenemos actualmente la curiosa paradoja de ver cómo tecnología de vanguardia está supuestamente confirmando presupuestos obsoletos (Burmeister 2021).

<sup>6</sup> Jacobson (1993: 206): «In using shamanic elements to explain archaeological facts, however, scholarship routinely ignores the essential fact: that the date of the emergence of shamanism is absolutely unclear».

objeto de culto, aquello que es adorado por usar una expresión clarificadora aunque no del todo exacta. Por mucho que el ciervo fuese parte del mundo trascendente religioso de diferentes grupos humanos (lo que no muchas veces podemos siquiera aseverar) aparece siempre como elemento secundario, como teóforo, acompañante y atributo de la divinidad o, como mucho, y si Jacobson tuviere razón, como significante simbólico de una idea de divinidad. Pero, que haya podido documentar, no fue objeto de culto, como mucho pudo haber sido objeto de veneración, que no es lo mismo.

## Desmontando falacias 2. Cernunnos

En algún momento de esta revisión de ciervos y arqueología será necesario considerar a Cernunnos y al caldero de Gundestrup, dado el protagonismo que tienen en el discurso académico sobre el significado del ciervo en la protohistoria europea. Aviso: es imprescindible ponerse crítico, pues Cernunnos, celtas, ciervos, Gundestrup y temas anejos se manejan hoy en día como certezas incuestionables, cuando no lo son.

Primero, Cernunnos. Es importante resaltar que está ausente de los autores clásicos. La manifestación más antigua que asocia este nombre a una figura se produce en el siglo I d. C., en el llamado Pilar de los Nautas de París como rótulo de una figura masculina con cuernas de ciervo y sentado con las piernas cruzadas<sup>7</sup>. La fecha importa mucho, pues sitúa este testimonio arqueológico en un contexto cultural plenamente romanizado, con lo que estamos sin duda ante un fenómeno de *interpretatio* (Bober 1951) y no podemos determinar si es una interpretación romana de una idea local, o una asimilación local de una idea romana. Es necesario tener en cuenta que en este momento estaba muy avanzado el proceso consciente y político de eliminación de lo druídico por parte de Roma, de la conversión de las pautas culturales y religiosas galas y su sustitución por formas aceptables para el poder romano. Utilizar este dato, este Cernunnos, como manifestación de una realidad céltica<sup>8</sup> preromana es, en el mejor de los casos, una sobreinterpretación, pues ningún testimonio

<sup>7</sup> La postura, en este caso y en el de Gundestrup, ha sido frecuentemente asociada al yoga y al budismo, por mera ignorancia. A lo largo de milenios, en la mayoría de las culturas, no han existido sillas y la gente se ha sentado en el suelo como ha podido. La postura como tal carece de transcendencia. Interpretarla como *oriental* es hilar demasiado fino, buscando paralelismos con el subcontinente indio que justifiquen la validez del paradigma indoario y la existencia de una cultura unificada *indo-europea*. En Harappa se ha encontrado un sello con un personaje cornudo sentado de igual manera, lo que ha contribuido a enmarañar el tema. Sobre este sello, Srinivasan (1979) y Hildebeitel (1978).

<sup>8</sup> Este salto semántico que acabo de hacer, pasar de un antecedente «galo» (específico de una región y de una cultura determinadas) a un consecuente «céltico» (general, casi universal y aplicable a todo aquello que puede definirse con este adjetivo) es inaceptable, pero lo he hecho conscientemente para ilustrar el

puede encontrarse de tal dios en la misma zona geográfica con cronología más antigua. A estas alturas la religión de los galorromanos, por muy heredera de creencias prerromanas que fuera, era diferente, había sufrido un cambio impuesto por las circunstancias.

Segundo, Gundestrup. Cada vez que se menciona a Cernunnos, sale a relucir la imagen homóloga del Caldero de Gundestrup<sup>9</sup>. Tampoco sirve como argumento. Por varias razones: primero porque es un *unicum* sumamente atípico; segundo, porque combina rasgos específicos de la cultura material de La Tène (lo que la mayoría de los autores obvian, convirtiéndolos en manifestaciones universalmente célticas) con aspectos sármata-tracio-escíticos del entorno norbalcánico y del Mar Negro en un *smörgåsbord* incomprensible y que trae de cabeza a cualquier investigador que se acerque a la pieza; y tercero y definitivo, porque la fecha de C<sub>14</sub> de la cera de abeja que se usó en su montaje da una fecha también de época romana, con dataciones que varían entre el siglo I y el IV d. C. (Nielsen *et al.* 2005: 46ss.). La combinación de motivos de diferentes culturas, zonas y cronologías, a modo de *chimaera*, la misma constitución del caldero, son tan raros y atípicos que es imprescindible plantearse la autenticidad de la pieza, aunque su atipicidad es argumento sólido a favor de su no falsificación. No obstante lo cual, sólo por la fecha es ya inapropiado utilizar esta imagen como paradigma de la «celticidad».

Volvamos a Cernunnos. Son frecuentes en contextos galo-romanos y britano-romanos representaciones sobre varios soportes de un varón con cuernos de ciervo<sup>10</sup>, siempre posteriores a la conquista romana y de dilatada cronología dentro del Imperio. Obviamente tenía un significado relevante dentro de la cultura del momento en esta zona periférica del imperio, y es interesante al respecto la sugerencia de Aldhouse-Green de que pudieran representar máscaras más que un personaje cornudo<sup>11</sup>, aunque sea indemostrable, como lo es su otra sugerencia de que « (a) reassertion of *gallitas* under Roman rule may have found a voice through the development of alternative panthea of deities and sacred images» (Aldhouse-Green 2001: 12, subrayado y énfasis míos).

Cierto es que en Valcamónica y Numancia (Blázquez 1957), zonas donde puede demostrarse la existencia en ciertos momentos de lenguas de la familia céltica, aparecen representadas figuras humanas de fecha prerromana con

---

salto que hacen los investigadores del ramo para justificar un conocimiento de lo céltico muy superior a lo que la ciencia permitiría.

<sup>9</sup>Un estudio completo sobre el caldero en Nielsen *et al.* (2005).

<sup>10</sup>Repasos bastante completos de los casos conocidos a ambos lados del Canal de la Mancha: Bober (1951) y Aldhouse-Green (2001).

<sup>11</sup>De tales máscaras ha sobrevivido una de época romana tardía en Hook's Cross (Aldhouse-Green 2001: fig. 7,9). Véase más adelante la cuestión de las máscaras cérvidas.



cuernos de ciervo, pero nada asegura que representen, en la mentalidad de sus autores, específicamente a Cernunnos. Esta asignación la hacen los investigadores modernos. Es más, en todas las culturas humanas, en todos los continentes aparecen figuras humanas con cuernos de animal, tanto en Australia<sup>12</sup> como África<sup>13</sup>, y no sólo de ciervo: los dioses mesopotámicos se caracterizan por llevar un sombrero de cuernos (Van Buren 1943); no creo necesario recordar las frecuentes representaciones de Gilgamesh y Enkidu en las que uno de ellos aparece con cuernos; la egipcia Hathor lleva cuernos de vaca; Júpiter-Amón, cuernos de macho cabrío; ahí están el Minotauro greco-cretense y los faunos de la cultura clásica; aparecen personajes cornudos en petroglifos varios desde Siberia (Jacobson 1993: plate VIIc) al norte de Finlandia (Autio 1995)<sup>14</sup> y en la Cultura del Indo (cuarto a segundo milenios a. C.) (Srinivasan 1975); hay varios casos en las Estelas de Guerrero del Bronce final del Suroeste peninsular<sup>15</sup>; en Cerdeña aparecen estatuillas de bronce de dioses o guerreros con casco de cuernos; aparece un antropomorfo con cuernas de reno sobre un tapiz hallado en una tumba escita de Pazyrik (Windfuhr 2000: fig.17); en una tumba de Hopewell (Chillicothe, Ohio, EE. UU.; 400 a. C.-100 d. C.) se enterró a un personaje con un tocado que figura cuernos de ciervo fabricado en madera chapada en plata sobre una base de cobre<sup>16</sup>; en contextos culturales andinos (Trigo/Hidalgo 2018) hay personajes con cuernas de venado; los ejemplos americanos se pueden multiplicar hasta la extenuación: Cherokee (Peres/Altman 2018) y Maya (Craveri 2018), por citar dos grupos norteamericanos. En un fresco cuatrocentista italiano (en la iglesia de San Antonio de Abad de Cascia) aparece un monje con cuernas de ciervo entre las que se representa a un Cristo bendiciendo. Incluso en China aparecen, concretamente en contextos funerarios de la dinastía Zhou, estatuillas antropomorfas con cuernos de ciervo (Demattè 1994: 368, fig.12)<sup>17</sup> fechables hacia los siglos IV-III a. C., y en posteriores tumbas Han de la misma área aparecen figuras de barro, femeninas y masculinas con cuernos cérvidos (Demattè 1994: 381 y fig. 18).

<sup>12</sup> Para Australia, que queda fuera de este artículo, baste citar Macintosh (1965).

<sup>13</sup> Son innumerables, y también quedan fuera del ámbito de este artículo, las representaciones africanas de personajes cornudos, generalmente atestiguados en máscaras. Sólo a título de ejemplo, y en contextos culturales y cronológicos diversos: Muzzolini (1991), Volper (2007-2009), Breuil (1948).

<sup>14</sup> En esa zona geográfica hay incluso un personaje mítico, Myandash, hombre-reno o reno-antrópico, característico de los Sami de la península de Kola, Rusia: Charnoluskiy (1966).

<sup>15</sup> Basten como ejemplos, que hay más: Domínguez de la Concha/González Bornay (2005: 26: Inv. 11109, 32, Inv. 13735), y 52, Inv. D.6902); y Pavón *et al.* (2018).

<sup>16</sup> En línea: <<https://openvirtualworlds.org/omeka/exhibits/show/moundbuildersart/moundbuilders/middlewoodland>> [consulta: 01/07/2020] y Moorehead (1922: 107-108).

<sup>17</sup> Estas estatuillas antropomorfo-cérvidas son un subtipo las de estatuillas «guardianes de tumba» que aparecen en territorio Zhou, y que abarcan desde el siglo V al III a. C.

El testimonio más antiguo de este humano con cuernos parece ser la imagen de un personaje aparentemente cornudo y con animales en las manos de la cueva de Fumane, cerca de Verona (Italia) (Galloni 2006), del Paleolítico Superior. Hay otros casos de parecida cronología, siendo el más famoso el posible «Hechicero» dibujado por Breuil de la Grotte des Trois Frères, pero esta reconstrucción puede ser puesta en cuestión, pues la cabeza y los cuernos ya no son visibles y no es imposible que el famoso dibujo sea un caso más de sobreinterpretación por parte del Abate Breuil (Bahn/Vertut 1997: figs.10.34 y 10.35), por lo que debemos dejarla en suspenso como dato probatorio.

Personajes cornudos, de ciervo o de otras especies, son pues fenómenos recurrentes en diferentes épocas y culturas desde muy antiguo hasta la actualidad, pues ahí siguen en video-juegos y películas de la nuestra<sup>18</sup>. El argumento que pretendo dejar claro aquí es que la asociación forma antrópica con cuernas de animal, que generalmente interpretamos como algún tipo de manifestación de transcendencia, es un fenómeno pan-humano, planetario y policronológico, que de ninguna manera se puede asociar a cultura específica alguna. Igualmente, considero que la comprensión del Cernunnos parisino sólo podrá hacerse a partir de una investigación de conjunto de los personajes cornudos en todos los contextos culturales, salvo que nos conformemos con dos o tres prejuicios acientíficos. No me consta la existencia de este estudio.

Tampoco me consta la existencia de un estudio transcultural del fenómeno de las máscaras. Tan solo puedo constatar la existencia de máscaras de ciervo en diferentes contextos culturales: en el yacimiento mesolítico (novenio milenio a. C.) de Star Carr (Inglaterra) (Conneller 2004)<sup>19</sup> han aparecido bastantes máscaras de ciervo fabricados a partir del cráneo del animal, como también ha ocurrido en el yacimiento romano (siglo II) de Hook's Cross (Aldhouse-Green 2001: fig. 7,9) (Inglaterra), en el santuario galorromano de Digeon (Somme) (Aldhouse-Green 2001: 85) (varios ejemplares) y en el castillo del siglo XII de South Mimms (Clar 2014) (Inglaterra). Está atestiguado el uso de máscaras de ciervo en las mascaradas de Año Nuevo en Arlès (Francia) y el área de Barcelona en los siglos IV a VI d. C. a través de sendas condenas episcopales (Arbesmann 1979)<sup>20</sup>. Máscaras de ciervo y máscaras con otros cuernos hay en todos los continentes y casi todas las culturas euroasiáticas, americanas y africanas, y dejo para otros la tarea de desentrañar su significado.

---

<sup>18</sup> Un ejemplo: El Laberinto del Fauno, de Guillermo del Toro.

<sup>19</sup> Un ejemplo en el British Museum (nº Inv. 1953,0208.1), en línea: <[https://www.britishmuseum.org/collection/object/H\\_1953-0208-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1953-0208-1)> [consulta: 18/10/2020].

<sup>20</sup> Significativamente, los dos preladados que condenan la costumbre (Paciano de Barcelona, Cesario de Arlés) pertenecen al mismo área litúrgica, la narbonense-visigoda, lo que considero relevante.

Los personajes cornudos y las máscaras ya apuntan una característica que no debemos olvidar del ciervo como elemento simbólico: es sólo uno de los animales que entraron en el *pantheon* cultural. En todos los grupos culturales, en todas las épocas, se representa sí, al ciervo (o se le menciona en la literatura pertinente), pero es solamente uno de varios animales que se incorporaron al acervo ideológico, y no necesariamente el principal. En representaciones figuradas y menciones literarias comparte protagonismo con otros muchos animales: bóvidos, ovicápridos, antilopidos y équidos, dentro de la categoría de herbívoros, junto con variados predadores y aves. No existe una correlación clara entre los animales utilizados o conocidos en el día a día de cada grupo y los animales representados simbólicamente<sup>21</sup>, ni está claro por qué algunos animales se incorporaron al ámbito simbólico y otros no, punto que debería aclararse si alguna vez queremos llegar a entender al ciervo como significante simbólico. Es más, en algunas ocasiones el ciervo parece intercambiable con otros animales, especialmente en contextos mediorientales, donde las representaciones de animales afrontados ante un árbol son prácticamente siempre unguados, sean cérvidos, ovicápridos o antilopidos. Lo mismo puede decirse de las representaciones mesopotámicas del águila leontocéfala (Imdugud) que se apoya sobre cabras, antílopes, ciervos o leones<sup>22</sup>. Esta intercambiabilidad se acentúa en las frecuentes escenas en las que se representa un herbívoro atacado por un predador no humano, que se interpretan genéricamente como símbolos tanto del par antinómico Vida-Muerte como del poder como concepto, y en las que el herbívoro puede ser cualquier animal de esta categoría, algunas veces ciervos<sup>23</sup>, aunque son más frecuentes los casos de bóvidos en el papel del animal atacado. Lo que no debemos olvi-

<sup>21</sup> Al respecto valgan estos cuatro ejemplos, tres del paleolítico cantábrico (Altuna: 1994; Menéndez/Quesada 2008; Moure 1990) y otro referido a Grecia (Trantalidou/Masseti: 2014).

<sup>22</sup> El ejemplo más espectacular de este personaje fantástico es el relieve de bronce aparecido en el templo de Ninhursag de Tell el Ubeid (c. 2500 a. C) ahora en el British Museum (nº Inv. 114308: en línea: <[https://www.britishmuseum.org/collection/object/W\\_1919-1011-4874](https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1919-1011-4874)> [consulta: 17/08/2020]), en el que Imdugud aparece apoyado sobre dos ciervos, aparecido en excavaciones antiguas y al parecer fuera de un contexto definido, con lo que no podremos saber exactamente su función en este templo. Otros ejemplos: la placa de Dudu, la Estela de los Buitres y el Vaso de Entenema, todos estos en el Louvre; en el British Museum está el Mazo de Tellah; y en el National Museum of Copenhagen, otro mazo, éste con representación además de una serpiente multicéfala.

<sup>23</sup> Es un motivo que tuvo un largo recorrido. Son innumerables los ejemplos: del siglo XVI a. C. destaca una píxide hexagonal de madera decorada con placas de oro repujadas aparecida en la tumba V del Círculo A de Micenas (En línea: <<https://www.namuseum.gr/en/collection/syllogi-mykinaikon-archaiotiton/>> [consulta: 16/08/2020]). Pueden aducirse más ejemplos como una escena en una metopa del Obelisco Negro de Shalmaneser II, del IX a. C. (British Museum Inv.nº 118885), un relieve del frontón oriental del templo de Apolo en Delfos (siglo IV a. C.), y el león y leona que atacan sendos ciervos en la portada del templo de Santa Giusta en Cerdeña (a partir del siglo XII d. C.).

dar es que este animal es uno de tantos, que la tipología de las escenas en las que aparece es la misma que la de otros animales.

### ***Cervus qua cervus* 1. El animal**

Resultará útil hacer una primera observación: el ciervo es un animal cuya existencia para nada depende de la acción del ser humano, con su propia etología e integración en el ecosistema. Conviene aclarar que aquí se utilizará la denominación ciervo para indicar al conjunto de todos los cérvidos, sin hacer demasiadas distinciones entre las variadas especies y subespecies, lo que no siempre es posible en el registro arqueológico y es especialmente difícil en lo iconográfico.

Este animal está distribuido ampliamente por el globo, ocupando todo el continente euroasiático, el americano y una estrecha franja mediterránea en el Magreb. Ausente pues de la mayor parte de África, totalmente de Australia y Oceanía. Abarca un amplio territorio, coincidente en su mayor parte con la distribución de la especie humana. De esto último se deriva un corolario: una mayoría de los grupos humanos que ha habido sobre la faz de la tierra ha tenido experiencia directa de los cérvidos, de sus usos y costumbres y de las posibilidades de su aprovechamiento. Esto reduce la posibilidad de articular una narrativa histórica del ciervo en la cultura humana protagonizada por alguna forma de difusionismo o difusionismos, al aumentar en paralelo la posibilidad de poligénesis. Todo ciervo, al menos dentro de su propia especie, tiene un comportamiento idéntico a otro, estén donde estén ambos. Por tanto, cualquier interacción humana con este animal partirá, en todo tiempo y lugar, de las mismas condicionantes y tendrá, por tanto, resultados muy similares, diferenciados únicamente por la cultura concreta de los seres humanos actuantes. Tales condicionantes son:

- es un animal herbívoro, con lo que su posición en la cadena trófica respecto del omnívoro depredador que es el ser humano lo convierte en una opción comestible.
- suele vivir en manadas, generalmente de hembras, con contacto sólo estacional con los machos.
- en la mayor parte de las especies cérvidas sólo los machos tienen cuernas, que además renuevan anualmente.
- es difícil de cazar, pero la inversión en su captura es rentable, pues al ser grande aporta mucho alimento para bastantes personas. Igualmente, los subproductos de esta caza (huesos, piel, cuerna) permiten usos variados.

- en general los cérvidos no son animales domesticables (*vide infra*); aunque sí amaestrables individualmente. Por tanto, a lo largo de los tiempos han mantenido su carácter y consideración de salvajes. Esta cualidad se acentúa por vivir lejos de los lugares ocupados habitualmente por humanos (selváticos, incultos, lejanos)

### ***Cervus qua cervus 2. Notas sobre la no-domesticación del ciervo***

Para comprender el papel de los cérvidos en la cultura humana es esencial tener en cuenta que son especies nunca domesticadas. Es necesario no confundir la imposibilidad de domesticar la especie con la constatación de que es factible amaestrar a individuos de la misma; igualmente posible es administrar la especie, controlar sus movimientos y presencia en el territorio adaptándolos a las necesidades de los grupos humanos. Pero para admitir que existe domesticación<sup>24</sup> es necesario que se constaten cambios de tamaño, composición genética e incluso de etología en la especie domesticada. Así, es un claro error considerar que el reno es la única especie cérvida domesticada (Mirov 1945; Anderson *et al.*: 2019), toda vez que estos cambios no se han producido, y el animal sigue siendo básicamente el que sería sin la intervención humana. Ahora bien, es cierto que en todo el norte de Eurasia y en Alaska hay grupos (como los Sami, Inuit y Yakut) cuyo modo de vida se articula en mayor o menor medida sobre el pastoreo de renos. Es un ejemplo claro de administración antrópica de una especie salvaje.

La administración antrópica de especies es un concepto fundamental, a su vez, para entender el tema que nos ocupa, la relación de la cultura con los cérvidos. Sabemos poquísimo sobre la relación real de los cazadores-recolectores del Paleolítico con las especies no-domésticas que cazaban, pero es lícito suponer que existía para entonces una adaptación más o menos simbiótica con ellas, imprescindible para adaptar las pautas de conducta humana a las necesidades de suministro de bienes y alimentación que dependían del comportamiento animal. Una relación que podemos, al menos hipotéticamente, considerar como un anticipo de esta administración<sup>25</sup>.

Volvamos al final del Paleolítico, una de las grandes rupturas culturales que ha sufrido la humanidad: con el final de las glaciaciones, se produjo un

<sup>24</sup> Aquí simplifico, pues la domesticación es un concepto complejo, véase Russell (2007, especialmente pp.30-31) y Russell (2002).

<sup>25</sup> Las posibles relaciones simbióticas humanos-animales y predomesticaciones del Paleolítico son un campo minado de teorías y discusiones científicas. Incluso en el caso del perro es difícil saber cuándo y cómo fue domesticado.

radical cambio climático, se transformó el paisaje y la distribución de especies vegetales y animales varió sustancialmente. El entorno se transformó por completo, y los grupos humanos debieron reformular todas sus pautas y su cultura para seguir suministrándose de bienes y de alimentos. Se denominan las fases posteriores al paleolítico como Epipaleolítico y/o Mesolítico (términos muy imprecisos), en los que se aprecia, en general, una continuidad de la economía cazadora-recolectora, una muy baja densidad poblacional, cambios notables en las estrategias de captación de recursos, y, sobre todo, una enorme dificultad por parte de la Arqueología para identificar y comprender esta fase.

En tal contexto mesolítico, se produjo en el Creciente Fértil (concretamente en su límite septentrional, el oriente de Anatolia) el fenómeno neolítico, la domesticación de especies animales y vegetales. Debemos entender esta domesticación no como una invención (en el sentido moderno de la palabra) sino como un desarrollo de la administración antrópica de especies. Este desarrollo desembocó eventualmente en el paso de una economía depredadora a una economía productora, transición que denominamos bajo la etiqueta de Neolítico o, con mayor corrección, neolitización<sup>26</sup>.

Una de las características interesantes del Neolítico es que, para la mayor parte de las especies animales y para la masa terrestre de Eurasia y África, no admite poligénesis alguna pues las especies domesticadas, salvo, eventualmente, el caballo, proceden todas (ovicápridos, bovinos, suidios) de una sola área y momento de la domesticación<sup>27</sup>. Por ello, la extensión de la neolitización sólo puede explicarse por difusión (Zeder 2017: *passim*). Tema aparte es determinar si se extendió la idea (el sistema productivo) siendo eventualmente adoptada por las sociedades cazadoras-recolectoras mesolíticas, o si se extendieron las poblaciones neolíticas con todo su conjunto de rasgos culturales, ganado y granos incluidos. Hay excelentes argumentos para defender ambas posibilidades, y sólo cabe observar que quienes estudian el neolítico como tal suelen inclinarse por el expansionismo-colonización, mientras quienes estudian las dinámicas territoriales suelen optar por la primera de las posibilidades<sup>28</sup>.

Pero estábamos tratando de un animal no domesticado, con lo que en principio el neolítico como tal no tendría que interesarnos. Incierto, pues la

---

<sup>26</sup> El concepto de Neolítico es en sí ambiguo, y lleva una gran carga de teorías ya superadas, aunque presentes en manuales y en el discurso cultural común, según el cual se entiende que esta fase cultural implica un mayor grado de sedentarización, incluso de urbanización. Esto, en su zona nuclear, mediorienta, casi se sustenta, pero es totalmente falso en muchas regiones del planeta, con culturas productoras de alimentos nómadas en mayor o menor grado.

<sup>27</sup> Tema aparte es el continente americano, con su propia *invención* de la agricultura y la ganadería, en lo que no entraremos.

<sup>28</sup> Al respecto compárese lo dicho en Zeder (2017) con Anderson-Whymark/Garrow (2015).

expansión neolítica va acompañada de ciervos: se ha comprobado que son varios los casos de islas, tanto del Mediterráneo como del Atlántico, en las cuales los pobladores neolíticos introdujeron, junto con las especies domésticas, alguna variante de ciervo, en contextos faunísticos que Zeder describe como previamente depauperados: Chipre (Zeder 2017: 267-268) algo después de mediados del noveno milenio a. C.; Creta (Harris 2014); Rodas (Masseti *et al.* 2014: 280)<sup>29</sup>, en el sexto milenio a. C.; Córcega y Cerdeña (Zeder 2017: 176; McDevitt/Zachos 2014) en el sexto milenio a. C. (*cervus elaphus*); las islas Feroe, las Hébridas y las Orkney (Stanton *et al.* 2016). La introducción de cérvidos en islas no se limitó al neolítico, pues los romanos introdujeron el gamo en Gran Bretaña, y en Cerdeña la introducción antrópica del gamo no puede ser anterior a los siglos VI-VIII d. C. (Osborne 2017). Es decir, es una constante cultural humana mover especies como el ciervo a biotopos que no son el suyo natural.

No he encontrado una explicación completa del porqué de este fenómeno. Está claro que en el paquete económico de la población neolítica (y posterior) se consideró necesaria la presencia del ciervo en el entorno pues de lo contrario no se habrían tomado las molestias. No es suficiente la explicación de su uso como complemento alimentario a través de la caza, pues la ganadería por sí misma puede suministrar las necesidades alimentarias y de otros bienes. Por ello sería necesario explorar otras posibilidades, lo que queda fuera de este trabajo.

La introducción de ciervos en islas plantea otra posibilidad. En algunos mitos como el de Dilmun y Ninhursag (Dickson 2007, Jiménez 2013) o el de San Honorato (Moret 2011-2012), las islas aparecen como lugares inhóspitos (sin agua, o repletas de sierpes) que tras una intervención sacral (Enki, Hércules-Melkart, San Honorato) se convierten en fértiles y habitables. Puede que resulte excesivamente evemerista plantear esta posibilidad de interpretación, que llevaría el origen lejano de estos mitos sobre la fertilización isleña al Neolítico (entre el décimo y séptimo milenio a. C.), fecha muy alejada de los primeros testimonios del mito (Dilmun); sólo cabe apuntarlo. Como también sólo cabe apuntar el dato testimoniado en varios autores clásicos<sup>30</sup> de que cuando los ciervos cruzan grandes ríos o el mar, apoyan sus cabezas sobre las ancas del que le precede. Plinio especifica que esto puede verse cuando

<sup>29</sup> Aunque Vigne (1993: 204) afirma que la recolonización con corzo de esta isla se produjo en el siglo XVI d. C. No me puedo pronunciar sobre tal especificidad arqueozoológica.

<sup>30</sup> Plinio, *Historia Naturalis* VIII,114-115 (Rackham 1940: 82); Claudio Eliano, *Historias de los Animales* V,56 (Díaz-Regañón 1984: 244-245); Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum* 12,1,19 (Migne, *Patrologiae Latinae*, 82, col.427); hay más casos, como el Fisiólogo, pero con estos tres ejemplos basta.

migran de Cilicia a Chipre (migración no constatada modernamente<sup>31</sup>). Dado que Cilicia es justamente desde donde plausiblemente se introdujera antrópicamente el ciervo en Chipre, podría pensarse que esta observación tuviera su origen lejano en el neolítico, y que reflejara el mecanismo mediante el cual los grupos humanos transportaran el animal a la isla<sup>32</sup>. Pero el tiempo transcurrido entre el posible hecho y la noticia es tan grande que imposibilita considerarlo más que como mero apunte.

Hay varios testimonios de la existencia de ciervos amansados y que cumplían función de mascotas. Una tapa de sarcófago etrusca de Tarquinia (Rask 2014: figura 3) muestra un hombre tumbado que sujeta una pátera de la que bebe un cervatillo; un mosaico de Leicester (Vauthey/Vauthey 1968: Planche V) ilustra el mito de Cyparissos (véanse también el caso, *infra*, de las representaciones de ciervos enjaezados), y, según argumenta Rask, los ciervos que se representan conducidos al sacrificio debieron tener un cierto grado de mansedumbre. En el yacimiento de la Edad del Bronce de Stillfried (Austria) hay evidencias de la existencia de lo que sólo puede calificarse como una *ménagerie* (Pucher 2018) en la que hubo ciervos entre otros muchos animales, como igualmente los hubo en el zoológico de Senaquerib (Albenda 2008). Además, tenemos los ejemplos literarios del ciervo de Silvia (Virgilio, *Eneida* VII, 483-499) y la cierva de Sertorio (Plutarco, *Sertorio* XI). Es decir, el amaestramiento individual de ciervos no era desconocido. Amaestramiento, que no domesticación.

Para terminar con estas notas sobre la domesticación del ciervo, mejor dicho, sobre su no domesticación, conviene señalar que de todas las especies herbívoras con las que interactuaban los grupos cazadores-recolectores paleolíticos (y que no desaparecieron en el cambio climático que puso fin a su mundo) sólo el ciervo, los antilópidos, y el caballo no fueron domesticados durante el Neolítico, manteniendo su carácter de animal salvaje, naturaleza que perdió el caballo a principios del I milenio a. C. Según Jean Denis Vigne (1993)<sup>33</sup>, este hecho fue una elección consciente y cultural humana,

<sup>31</sup> Valerius Geist, profesor emérito de Ciencias Ambientales en la Universidad de Calgary (Canadá) y autoridad mundial en materia de cérvidos, me informa (correo electrónico, 26/08/2020) que los cérvidos en general son buenos nadadores y que han sido detectados a varios kilómetros de la costa; igualmente que si pueden ver una isla desde tierra tienden a nadar hacia ella. Teniendo esto en cuenta, pudiera ser cierta la noticia de Claudio Eliano, pues desde Epiro puede verse la isla de Corfú. Es difícil admitir la migración que menciona Plinio hasta Chipre, difícil de ver desde el continente pues el punto más cercano está a sesenta y cuatro kilómetros. Los arqueozoólogos admiten que en Chipre la introducción del ciervo fue antrópica (Vigne *et al.* 2013; *Ibidem*: Vigne 2013).

<sup>32</sup> Testimonios directos hay pocos de navegación neolítica.

<sup>33</sup> Una idea similar en Allen (2014): «The perception of the red deer as truly wild thus becomes an emblem of wilderness, but one which could be demonstratively controlled by elite groups through a com-



en función de una necesidad de mantener al ciervo como propio del estado salvaje, apto para la caza, en un esquema simbólico de intermediario entre lo humano y lo natural. No es mala hipótesis.

### **El ciervo como cultura material antrópica**

Hechas las advertencias en clave negativa, veamos lo positivo, qué puede aportar la arqueología, la cultura material relativa al ciervo. Básicamente dos cosas: huesos procedentes de alimentación y reaprovechados para usos secundarios (útiles), restos de cuernas, e imágenes. Todo ello inserto en relaciones cronológicas y espaciales. Lo habitual en arqueología.

No es muy difícil resumir qué interacciones han tenido los seres humanos con los cérvidos, que se resumen en dos:

- fuente de materias primas (carne, huesos, piel, cuernas).
- incorporación del animal al marco simbólico de la cultura.

### **Ciervo como fuente de materias primas**

Como cualquier recurso animal, el ciervo es todavía hoy fuente de materias primas, básicamente carne para la alimentación, cuero, huesos y cuernas para fabricar útiles, aparte de usos medicinales específicos<sup>34</sup>. La relación de las culturas humanas con el ciervo está mediatizada por la caza. Ello permite postular algunos aspectos que serán importantes de cara a futuros desarrollos de la transformación simbólica de dicho conocimiento. Estos aspectos son:

- es un animal difícil de cazar, por ser veloz y porque su volumen mismo dificulta el que sea abatido de una sola vez (hasta la llegada de las armas de fuego), con lo que una vez herido sale huyendo, se interna en la fragosidad y debe ser perseguido para poderlo cobrar (lo que aleja al cazador de su área de seguridad). Jenofonte especifica que cuando es perseguido, el animal tiende a refugiarse en el agua (Jenofonte, *De la Caza* 20, ed. Guntiñas 1984: 266)<sup>35</sup>.

bination of hunting, venison consumption, and harmonious imagery».

<sup>34</sup> En Dióscorides (valga como ejemplo) hay varios casos de uso medicinal de partes del ciervo. Puede consultarse en línea: En línea: <<http://dioscorides.usal.es/>> [consulta: 26/10/2020].

<sup>35</sup> No he podido comprobar el particular, pero esta querencia del ciervo perseguido por el agua debe estar fundamentado en algún detalle de la etología del animal, o en alguna interpretación cultural de las reacciones del animal perseguido, pues aparece en otros contextos, cronologías, y fuentes. Por ejemplo, en el siglo XIX el pintor y grabador inglés Edwin Landseer situó su *Stag at bay* dentro del agua. Varios miles de años antes, en el siglo VII a. C, en un relieve de Nínive (placa 21 de la Estancia S del Palacio Norte: Albenda 2008: fig.7), se representa una cacería de ciervos en la que un macho se lanza al río. El mismo motivo se encuentra en el famoso verso 2 del Salmo 42 (*como el ciervo-corzo ansía a-hacia-sobre*

- el mejor lugar para encontrar a los ciervos es el aguadero, punto al que tarde o temprano habrán de acudir. Además, al adoptar la posición de beber, todo animal es especialmente vulnerable, por lo que estos aguaderos son puntos idóneos para entrar en contacto con animales, y fácilmente adquieren por ello connotaciones de intermediador entre lo humano y lo no humano.

Son tres las formas básicas para cazar este animal:

- trampas: curiosamente esta modalidad no aparece en representación figurada alguna que haya podido identificar;
- acorralamiento, con el que se dirige al rebaño a lugares angostos o redes donde los individuos son abatidos;
- acecho y persecución, con o sin la ayuda de perros, a pie o a caballo<sup>36</sup>.

Algunos autores han interpretado las deposiciones de ciervos con bocados (*vide infra*) como testimonio de la posible existencia de una caza al reclamo con ciervo vivo, en la que un ciervo domesticado era utilizado en la época de la brama para atraer a otros de su especie (Vauthey/Vauthey 1968; Poplin 1996): se aducen como testimonios el mosaico de Lillebonne, un vaso de Alesia y una tapa de sarcófago paleocristiano de Trinquetaille (Arles). A esta relación hay que añadir un capitel románico del claustro de la concatedral de San Pedro en Soria<sup>37</sup>, que representa un cazador que toca un olifante, con un perro y ante ellos, un ciervo embridado; frente a estas figuras, un centauro sagitario. Es posible que el arnés del ciervo fuera sujeto por el cazador. No he podido encontrar una explicación a esta escena, pero parece un tipo de caza al reclamo con ciervo vivo, lo que extendería la cronología de esta modalidad desde época romana hasta los siglos XII-XIII d. C. Es un método de caza que, salvo estos ejemplos, no está documentado en otra parte<sup>38</sup>.

---

*corrientes de agua*; agradezco a J.R. Magdalena Nom de Deu las aclaraciones sobre el texto hebreo original del salmo), en un contexto que lamenta la lejanía del autor de Israel (Kraus 1993: p. 661 y ss.) y que no puede ser fechado. A través del salmo, glosado por Agustín de Hipona (*Enarraciones sobre los Salmos*, en Martín 1955: 3-38), el tema tuvo una larga perduración en la literatura europea, en varios idiomas, llegando incluso al siglo XX, en que P. G. Wodehouse la utilizó frecuentemente como recurso cómico para designar las ganas de sus protagonistas de conseguirse un chute de alcohol cada vez que se encontraban en situaciones apuradas. Véase en este mismo volumen las aportaciones de M. Gómez Aranda para el contexto hebreo y la de J. M. Díaz de Bustamante para el latino cristiano.

<sup>36</sup> Lo que sólo fue posible a partir, más o menos, del año mil a. C., antes de ayer en términos históricos.

<sup>37</sup> Capitel nº 14 del ala norte (Sainz Magaña 1984: 286-287, foto 200). Agradezco la información a Vicenç Beltran que me hizo llegar una foto.

<sup>38</sup> Existe una modalidad de caza de ciervos al reclamo en el que, en época de berrea, un cazador berrea y otro cobra la pieza (Garrido 2012: 43), pero nada tiene que ver con el uso de un ciervo enjaezado.

Una modalidad de caza del ciervo, a caballo y lanzándole un lazo al más puro estilo vaquero del Oeste americano, está representado en un mosaico de Cartago conservado en el British Museum<sup>39</sup> de época del reino vándalo (siglos v-vi d. C.), que es un caso único.

El ciervo como recurso cinegético se ha utilizado en diferentes grados según circunstancias, épocas y áreas: obviamente, el acceso al consumo de carne no es lo mismo para una sociedad cazadora-recolectora que para una sociedad con ganadería. Los estudios de arqueozoología, por mucho que hayan progresado en estos últimos años y la ingente cantidad de información que ya han generado, no permiten todavía saber en qué grado contribuía el ciervo a la alimentación más allá de casos concretos. Es más, estudios en sociedades paleolíticas tardías de la Península Ibérica dan resultados muy dispares para registros arqueológicos similares<sup>40</sup>, desde lugares donde la caza constatada de este animal es muy restringida hasta otros donde es preponderante, sin que podamos saber en muchos casos si la muestra es significativa de la alimentación o refleja una actividad específica que afectara a la configuración de la muestra (p. ej. campamentos estacionales de caza). Lo que sí está claro es que en distintas épocas y áreas, o a lo largo de una misma época, las estrategias de suministro variaban sustancialmente. Sí puede decirse que, una vez asentada la ganadería como sistema de aprovisionamiento de productos animales, continuó la caza como recurso, pero siempre en proporciones marginales, constituyendo en general una cifra en el entorno del 5% de los restos animales conservados<sup>41</sup>, o menor incluso.

Ya que estmos con la caza del ciervo, unas palabras sobre su estimación social. Las películas de Robin Hood nos han metido en la cabeza que era una actividad reservada a lo más alto de la élite. No es del todo cierto, ni siquiera en la Inglaterra medieval, donde la situación fue mucho más compleja (Langton 2014). En otras ocasiones, tiempos y áreas, la caza era practicada por cualquier persona. Un texto del fuero de Soria (Sánchez 1919: 133-134), repetido en otros fueros hispanos, es claro al respecto:

Sj algunos venadores o caçadores, quier sean cavalleros, quier otros omnes, osso o ciervo o otro venado o otra cosa que sea de caça levantaren, otro

<sup>39</sup> N° de inventario 1967,0405.16. En línea: <[https://www.britishmuseum.org/collection/object/H\\_1967-0405-16](https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1967-0405-16)> [consulta: 15/09/2020].

<sup>40</sup> Para un resumen sobre las proporciones en distintas épocas de la caza del ciervo en el Paleolítico Superior cantábrico: Altuna (1994); también Boyle (2014).

<sup>41</sup> Son muchos los ejemplos que se pueden citar: Channarayapatna (2018: 84); Driesch/Boessneck (1981: 21-22); Saritas *et al.* (2015); Peters/Schmidt (2004); Cunliffe/Poole (1991: 447, tabla 9.7); Gál (2014); Stephan (2014).

ninguno, quier sea çaçador o venador, quier no, non lo tome, mientre aquellos que lo levantaron fueren en pos del. Mas sj el venado o la çaça fuere qujta dellos fuere en su saluo, maguer sea ferjdo, qualquier que lo matare esse lo pueda auer.

Practicaban la caza, al menos en la Castilla medieval, *venadores o çaçadores, quier sean cavalleros, quier otros omnes*. Es más, por no movernos de esta época y ámbito geográfico, la caza del ciervo era despreciada por los cazadores aristocráticos, como de menor valía. Alfonso XI en su *Libro de Montería* (Gutiérrez 1877, Lib.I, Cap. XXXII: 98 y ss.) lo menciona diciendo explícitamente que no es una práctica que le interesara y cuya única utilidad sería la de probar a los perros, pues los que no valieran para cazar ciervos no valdrían para la caza seria, que era la de osos y jabalíes. Jenofonte (Jenofonte, *De la Caza* 20, ed. Guntiñas 1984: 263-266) tampoco la tenía en alta estima. La baja consideración de este tipo de caza contrasta seriamente con la aparición de la caza del ciervo como deporte de la alta aristocracia en otros contextos y momentos culturales. Citaré tan sólo dos ejemplos: el friso del mosaico de la bóveda de Centcelles (s. iv d. C.) (Schlunk/Hauschild 1978: Taf.13-15; Arbeiter/Korol 2010: 177)<sup>42</sup> y un relieve de Nínive (s.vi a. C) (Albenda 2008: fig.6), que básicamente muestran la misma escena con casi mil años de diferencia: una manada de ciervos es conducido a una red donde son atrapados. Igualmente, la caza del ciervo por persecución sobre caballos (o carros), frecuentes en diversas partes del mundo y diferentes cronologías (por poner ejemplos: Micenas<sup>43</sup>, la cultura caucásica de Trialeti<sup>44</sup>, ambas de la Edad del Bronce, o en la Península Ibérica durante la Edad del Hierro<sup>45</sup> y la Tardoantigüedad<sup>46</sup>); necesariamente debió ser un deporte aristocrático, dado que la presencia del caballo y el carro en las escenas citadas excluye cualquier otra posibilidad.

Está claro que la caza del ciervo se ha venido practicando a lo largo de toda la historia humana como fuente de alimentación y productos, pero su

<sup>42</sup> Esta escena venatoria no es un *unicum* en la musivaria romana, valga como contrapunto mencionar que en el mosaico de escenas de caza de la *villa* de Casale (Piazza Armerina, Sicilia) una de ellas ilustra la caza de ciervos con redes.

<sup>43</sup> Un anillo-sello (CMS I-15: en línea <<http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/157236>> [consulta: 14/08/2020]) siglo xvi a. C., Círculo funerario A, Tumba IV: caza del ciervo desde un carro con auriga. Museo Arqueológico Nacional de Atenas.

<sup>44</sup> Como ejemplo baste la figura 11 de Castelluccia (2017b).

<sup>45</sup> Son muchos los casos, valgan como ejemplo: Maestro (2010: 221-222 fig.5) de Alloza y (2010: 224-225, fig.9) de Azaila.

<sup>46</sup> Un frontal de sarcófago de Almodóvar (Córdoba): Sánchez (2008: 335-347); un ladrillo impreso del entorno de Osuna (Sevilla): Ruiz/Román (2015: 22, fig.40).

estimación social ha sufrido variaciones. Ciñéndonos sólo a los niveles aristocráticos de la sociedad, en algunos momentos se despreció como excesivamente fácil, en otros se utilizó como manifestación simbólica del poder. El porqué de estas variaciones no ha sido investigado.

Subproductos del ciervo, especialmente de sus huesos y cuernas, pueden encontrarse en múltiples contextos cronológicos y culturales<sup>47</sup>. En el registro arqueológico lo habitual es encontrar testimonios de hueso y cuerna, que no detallaremos por su abundancia, salvo mencionar que se utilizaban para fabricar varios tipos de herramientas (con más abundancia aparecen puntas y punzones, con menor frecuencia puntas de lanza o similares, como soportes de representaciones figuradas paleolíticas (una circularidad que no sabría decir si intencionada o no cuando se representan ciervos sobre huesos de ciervo<sup>48</sup>), para fabricar ídolos-falange calcolíticos (Blasco/Ortiz Alesón 2000), o picos en distintos momentos de la prehistoria<sup>49</sup>. Todavía hoy se fabrican cachas de cuchillo y botones a partir de la cuerna de ciervo.

### **El ciervo como animal cultural: simbolización y transformación**

Visto someramente lo relativo a la relación de las culturas humanas con el ciervo en cuanto animal, es momento de pasar a otro nivel, que es la conversión del ciervo en un signo cultural con un grado menor o mayor de trascendencia, según los casos. La conversión de la realidad observable y tangible en estructuras simbólicas, culturales, de la humanidad es un problema complejo en el que la prudencia aconseja no entrar aquí. Aunque sea evidente que el mundo simbólico (cultural) humano se construyó a partir de la realidad (material) conocida, por lo que necesariamente tendría que haber cierta sintonía entre ambos niveles, esta simbolización jamás se articula como un trasunto directo, sino como un reflejo interesado, como una selección y reorganización de significantes.

En lo que respecta al ciervo está claro que había sido incorporado al acervo cultural humano ya en el Paleolítico Superior, y ahí sigue, con lo que sería relativamente cómodo intentar descifrar las pinturas, grabados y otras producciones paleolíticas, sobre todo magdalenienses, entender nuestro

<sup>47</sup> La bibliografía al respecto es demasiado extensa como para citarla aquí. Para quien necesite ejemplos, hay varios artículos, centrados en Europa, en Baker *et al.* (2014).

<sup>48</sup> Por ejemplo, los llamados *bastones de mando* del Paleolítico Superior, algunos de los cuales están decorados con figuras de cérvido, como el más conocido de la Cueva del Castillo, Santander (Menéndez 1994: figs.5-6); igualmente, Mons *et al.* (2013).

<sup>49</sup> Ejemplos y bibliografía adicional: Rodríguez (2005: 58, figs. 4.2 y 4.3).

desciframiento en clave de sustrato doxológico-universalista y tirar para adelante. No es tan fácil. Primero porque, a pesar de los pesares, entender la figuración paleolítica se está demostrando sumamente difícil y de resultados homogéneamente insatisfactorios (Barandiarán 1993)<sup>50</sup>. Segundo, porque es evidente que resulta problemático suponer una continuidad poblacional y cultural entre los cazadores-recolectores magdalenenses de la Eurasia occidental y grupos posteriores. Tercero y último, porque está claro que cualquier símbolo o acto simbólico de cualquier índole cambia de sentido o se reformula al pasar de un contexto cultural a otro e incluso dentro de un mismo contexto o sociedad según pasa el tiempo. Siendo estrictos, las figuraciones paleolíticas demuestran poco más que el hecho de que el ciervo se había incorporado a la cultura humana en fecha tan temprana ya en un plano simbólico. Queda por determinar con qué significado o significados.

En este punto conviene hacer otra prevención. Incluso en contextos simbólicos, artísticos, figurativos, a veces es difícil saber el papel que se está asignando a lo representado: en el caso de las cacerías de ciervos, casi nunca podemos saber qué se está representando: ¿una cacería real sin más, por alguna voluntad de celebrarla; o un deseo propiciatorio de que la caza tuviese éxito?, ¿se está representando un ritual religioso? ¿se está narrando un mito? ¿se está representando la idea de la vida y la muerte? ¿se está representando una idea estructural sobre la relación humanidad-naturaleza? ¿el ciervo representado es un animal, un espíritu o un dios?. Las preguntas al respecto podrían multiplicarse, ninguna podrá ser respondida a nuestra plena satisfacción.

Igualmente, existen casos donde un objeto material plantea iguales preguntas. Un ejemplo son las tumbas de las necrópolis mesolíticas bretonas de las islas de Tévéc y Hoëdic (Saint-Pierre-Quiberon, Francia) (Schulting/Richards 2001; Péquart *et al.* 1937; Schulting 1996: 344 y ss.)<sup>51</sup> en las cuales se colocaron cuernas de ciervo sobre las cabezas de algunas personas inhumadas. En principio, las necrópolis son lugares de alto sentido simbólico y tiende a interpretarse en tal sentido cuanto de ellas forma parte, lo que es exagerado pues hay elementos estructurales de las tumbas que son meramente funcionales; por ejemplo, las *tegulae* que tapan las inhumaciones tardorromanas, los ladrillos y el cemento de los nichos actuales. No podemos saber si

---

<sup>50</sup> Es deliciosa la crítica genérica que realiza al respecto Bednarik (2013), aunque es importante señalar que este autor es el Pepito Grillo de la investigación sobre el arte rupestre y que dada su posición en los márgenes del ecosistema académico, en algunos sectores no goza de alta estima. Es digno de alabanza su constante exigencia de rigor científico y su manifiesta impaciencia con la mala investigación.

<sup>51</sup> 5.400 a. C. En línea: <<http://bcd.bzh/becedia/fr/necropole-mesolithique-de-teviec>> [consulta: 11/07/2020].

estas cuernas concretas tenían una función simbólica o eran elementos funcionales, como soporte de una estructura de cubrición que protegiera a estos difuntos, sustituyendo a la madera que en otras tumbas se hubiera perdido (cubrición que sí tendría un sentido simbólico). No digo que esto fuera así, *nescio*, sólo que es imprescindible plantearse este tipo de preguntas antes de asignar valor simbólico-transcendente a cualquier elemento del pasado. Por contra, parece que sí tuvieron valor simbólico las deposiciones de cuernas en tumbas chinas desde el neolítico de Dawenkou (noreste chino) (quinto a cuarto milenios a. C.) hasta tumbas de la dinastía Zhou (siglos XI al III a. C.) (China central) (Demattè 1994), como indudablemente lo tuvieron los dientes de cérvido que aparecieron en las manos de muchos muertos de esta necrópolis neolítica (Dong 2013: 38), a veces enmangados, y de significado totalmente desconocido.

Otro aspecto bastante difícil de discernir, pero que en algún caso puede identificarse, es cuando el ciervo mismo, su corporeidad animal, se convierte en objeto simbólico. Un ejemplo es el enterramiento de ciervos enteros en *kurganes* de Chanlar (Azerbaiján) (Castelluccia 2017a), junto con otros animales (entre ellos serpientes y variada fauna doméstica), fechables en un momento del Bronce Tardío-Hierro I (para la zona: algo posterior al siglo XIII a. C.). Aventurar un significado para estas deposiciones, colegir las intenciones de quienes los colocaron en las tumbas resulta imposible, sólo podemos saber que fueron colocados intencionadamente. Especialmente interesante es la tumba 149 de esta necrópolis en la que se depositó al muerto sobre un trineo con sendos ciervos colocados a cada lado de la lanza del vehículo, como si tirasen de él (en la tumba había además un caballo). Aparte de ser el testimonio más antiguo del vehículo de Papá Noel, está claro que en el contexto de esta cultura caucásica el ciervo tenía una alta consideración simbólica.

En la literatura sobre estas tumbas de Chanlar no se mencionan atalajes, ni que los ciervos fueran embridados, por lo que no podemos saber si se colocaron así como mera evocación o tiraban realmente del trineo. Mas ello saca a colación dos aspectos de la corporeidad del ciervo como realidad cultural que pasamos a tratar: se trata de los ciervos que tiran de carros, para los que sólo tenemos referencias literarias e iconográficas, y ciervos embridados, de los que tenemos testimonios arqueológicos. El más antiguo de estos últimos es la cabeza de ciervo que decora la boca del jarro de La Zarza (Badajoz) (Jiménez 2000), de aproximadamente los siglos V-IV a. C., y que claramente lleva puesto una jáquima, quizá un arnés completo con bocado, aunque esto último es más difícil de asegurar. En el otro jarro orientalizante peninsular con ciervo, el de La Joya (Huelva), este animal no está enjaezado, pero sí lo

está la cabeza de caballo que tras él remata el asa del jarro. Esta asociación caballo-ciervo lo interpreta Poplin (1993) como un par significante (salvaje-domesticado) en el que ambos animales se convierten en símbolos intercambiables. Es interesante constatar que en dos necrópolis muy distantes de la Península, alejadas además entre sí y en sus cronologías, aparecen sendos enterramientos de caballo directamente encima del cual se ha colocado un ciervo con un bocado en la boca. Se trata de la curiosísima fosa de Villemanoche (Yonne, Francia) (Chevrier *et al.* 2012)<sup>52</sup> del siglo II-I a. C., en un contexto de La Tène tardío (galo, para quienes prefieran etnónimos), y de una tumba altomedieval (longobarda) de Moson-Szentjános-Kavicsbánya (Hungría) (Tatár 2009)<sup>53</sup>. Ciertamente, estos datos, junto a la clarísima perduración de una relación simbólica entre el ciervo y el caballo, en áreas culturales muy diferentes entre sí, apoyan la idea de cierta intercambiabilidad simbólica entre ambos animales.

Hay varios casos de ciervos que fueron enterrados con un freno en la boca, deposiciones dispersas también geográfica y cronológicamente: en un contexto laténico (galo) aparecen cuatro ejemplares en Nogent (Poplin 1996; Clavel/Lepetz 2010), otro en Villeneuve-Renville (Poplin 1993) y el ya mencionado de Villemanoche; otro en un contexto tardorromano del siglo IV, concretamente en Limoges (Vallet 2006: 12-13); y en contextos altomedievales germánicos, aparte del ya mencionado de Szentjános (Hungría) (longobardo), en Basilea-Bernerring (Suiza) (franco) (Martin 2008: 274-275), Poysdorf (Austria) (merovingio) (Tatár 2009: 181) y Rullstorf (Alemania) (sajón) (Gebbers 1985, 1986 y 1995)<sup>54</sup>. Los autores franceses, siguiendo a Vauthey/Vauthey (1968), tienden a interpretar estos animales como ciervos utilizados en la caza al reclamo (*vide supra*). Lo cierto es que también hay enterramientos o deposiciones, de ciervos sin bocado, que plantean la posibilidad de que fueran ofrendas en algún rito (lo que no está demostrado), de lo que hay ejemplos de la Edad del Bronce Temprano en Brandýs nad Labem (República Checa) (Kyselý/Pecinová 2018), de la Edad del Hierro en Danebury (Inglaterra) (Cunliffe/Poole 1991) y en Szakály (Hungría) (Vörös 1986), algo más tardío que los anteriores, para citar sólo tres ejemplos distantes cronológica y geográficamente.

<sup>52</sup> Concretamente la Estructura ST16, p. 71 y ss., fig.14.

<sup>53</sup> No he podido contrastar esta información ni datarla con precisión (la bibliografía citada por la autora de la que tomo el dato no está a mi alcance), pero indudablemente es altomedieval, en algún momento poco anterior al siglo VI d. C.

<sup>54</sup> No he podido consultar esta bibliografía.



Como se ha dicho antes, de ciervos tirando de un vehículo sólo tenemos un testimonio posible en el mundo material, en la mencionada tumba de Chanlar; pero no es el único testimonio estrictamente arqueológico, pues en un relieve de época de la dinastía china Han (260 a. C. - 250 d. C., aprox.)<sup>55</sup> se representa un carro celeste tirado por dos ciervos voladores que transportan a una pareja de inmortales. Por contra son abundantísimos los testimonios literarios de ciervos que tiran de carros. Los más antiguos proceden del Rigveda, concretamente en los Himnos 26, 39 y 85<sup>56</sup> en el que los Maruts, dioses del trueno y la lluvia, conducen carros tirados por cérvidos. Es de resaltar que tales dioses se describen como amigos del hombre y que además hacen temblar los montes, otra asociación entre cérvidos, agua, montes en un contexto que da la vida. En la cultura grecorromana clásica, es conocida la relación entre Artemisa y los ciervos/ciervas que le estaban consagradas. En lo relativo a la diosa y su carro tirado por estos animales tenemos el testimonio del conocido verso del Himno III (*A Artemisa*) de Calímaco (siglo III a. C., Cuenca 1980: 53, vv. 110-115), donde también hay referencia a montes; este tema se representó en monedas<sup>57</sup> del siglo I a. C.; y, según Pausanias (VII: 18, 11-12, ed. Herrero 2008: 63), en Patrás (Grecia), en las fiestas de Artemis Laphria, una sacerdotisa montaba un carro tirado por ciervos hasta un lugar sacrificial, donde se echaban al fuego diversos animales tanto domésticos como salvajes, entre ellos ciervos. Esta última noticia es posiblemente la más antigua que conozcamos de un carro tirado por ciervos en la realidad física de los seres humanos, y lo hemos de fechar en el siglo II d. C., pues las anteriores son totalmente míticas. Otro dato de carro físico tirado por ciervos aparece en la narración del triunfo del emperador Aureliano (270-275 d. C.: Tatár 2009: 182; *Historia Augusta* III, Divus Aurelianus 33: 1-6, ed. Magie 1998: 259) quien montaba un carro tirado por cuatro ciervos que había tomado al rey gótico Cannabaudes en sus campañas transdanúbicas; cabría por tanto plantearse relacionar este carro históricamente atestiguado con los ciervos ajaezados del área germánica antes reseñados. Haciendo un salto de varios siglos, hay datos de carros tirados por ciervos en las cortes de Enrique III de Francia (siendo rey de Polonia) en 1574 (Poplin 1993: 537), Augusto II de Polonia (1694-1733; Keller 1887: 91), Louis VIII de Hesse-Darmstadt (reinó

<sup>55</sup> En línea: <[http://english.chnmus.net/sitesources/hnbwy/page\\_pc/Collections/StoneGraving/article52555e5253db46529847eb0fb740004f.html](http://english.chnmus.net/sitesources/hnbwy/page_pc/Collections/StoneGraving/article52555e5253db46529847eb0fb740004f.html)> [consulta: 24/05/2020], conservado en el museo de Henan, hallado en una tumba de Nanyang (Henan, China)

<sup>56</sup> En línea: <[https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Rig\\_Veda/Mandala\\_3/Hymn\\_26](https://en.wikisource.org/wiki/The_Rig_Veda/Mandala_3/Hymn_26)>, <[https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Rig\\_Veda/Mandala\\_1/Hymn\\_39](https://en.wikisource.org/wiki/The_Rig_Veda/Mandala_1/Hymn_39)>; <[https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Rig\\_Veda/Mandala\\_1/Hymn\\_85](https://en.wikisource.org/wiki/The_Rig_Veda/Mandala_1/Hymn_85)> (Traducción de T. H. Griffith) [consulta: 20/06/2020].

<sup>57</sup> Denarios romanos de la familia Bala, del 92 a. C.

1739-1768) y un excéntrico Príncipe Pückler se paseaba a principios del siglo XIX por Berlín en un carro de estas características (Poplin 1993: 537). Un caso curioso fue el de Jérôme Bonaparte, quien, durante su breve reinado en Kassel (1807-1813), exhibió un carro con tiro cérvido, desbocándose los animales; especialmente interesante es que, según el relato, los animales volvieron eventualmente a las caballerizas, testimonio de su mansedumbre (Keller 1887). Lo destacable de todos estos casos es que se refieren a ámbitos de la realeza o de gente muy rica, en el que el carro cérvido, al igual que en los carros míticos, operan como símbolos de poder. Igualmente, demuestran la viabilidad del uso de ciervos (no sólo renos) como animal de tiro, por lo que no sería imposible que los ciervos enjaezados protohistóricos y altomedievales se utilizaran en este sentido.

Para terminar esta primera revisión del uso simbólico de la corporeidad del ciervo, es necesario mencionar su valor como objeto de sacrificio. El tema es inherentemente complejo, pues identificar arqueológicamente un acto de sacrificio, aparte de la misma definición de en qué consiste este acto, no siempre es posible y está demasiado sujeto a prejuicios del observador (Rask 2014). Centrándonos en lo que al ciervo se refiere, ya se han mencionado las deposiciones de este animal en fosas de la Edad del Bronce y de la Edad del Hierro, para las que existe la posibilidad de que fueran ofrendas. Algo menos controvertido en cuanto a sacrificio se refiere, aunque no del todo seguro, es el ejemplo de la fosa 86 del yacimiento eslovaco de Ondrochov-Lipová (siglos II a IV d. C) en cuyo fondo aparecieron un niño con rastros de golpes en el cráneo junto a una cría de corzo (Kolník 1962: 356, 391, fig. 124). Rask, en su artículo sobre de los animales en Etruria desde la perspectiva de los estudios sobre el sacrificio, documenta varios casos en los que parece que el ciervo fuera un animal ofrendado (Pian di Civita/Tarquini) además de algunos casos iconográficamente atestiguados (Rask 2014: figuras 5, 6 y 7), con lo que posiblemente el ciervo cumpliera en este contexto algún significado ritual que realmente se nos escapa, pues tampoco es el único ni el animal más frecuentemente sacrificado. Sí parece haberlo sido en el santuario del siglo VI a. C de Monte Polizzo (Salemi, Trápani, Sicilia). Todavía más dudoso es el caso del posible altar excavado en los años ochenta en el Monte Ebal (Zertal 2015) junto a la población de Nablús (Palestina, Territorios Ocupados, o Israel, Samaria, según los referentes que cada cual prefiera) y que, como toda la arqueología en esta zona, es sumamente controvertida. Según algunos (incluidos los excavadores y los creyentes en la literalidad bíblica, sean judíos o cristianos) sería el altar erigido por Josué al comenzar la conquista de Canaán (Deuteronomio 27-28 y Josué 8:31-35), según otros no sería más que una

granja o una torre-vigía (Kempinski 1986), y finalmente hay quienes mantienen que tuvo actividad cáltica, pero no judía. Dados los componentes religiosos y políticos del yacimiento, no debemos esperar una pronta resolución de la controversia, y confieso que me parecen más convincentes los argumentos escépticos que los biblistas. En lo único que parecen estar todos de acuerdo es que el yacimiento se feche en la Primera Edad del Hierro (1220-1000 a. C.), o algo posterior. Lo que está fuera de cuestión es la abundancia de huesos de cérvido en la zona propuesta como altar (Horwitz 1987), que constituyen un 10% de los huesos hallados en esta posición. Esto parece indicar que, de ser una ofrenda, era un animal frecuentemente elegido para esta función, en contra de la ley mosaica que limita los sacrificios a animales domésticos. Todo lo relativo al ciervo como animal sacrificial es sumamente difícil de asegurar. Ejemplo de lo anterior son los huesos quemados hallados en las excavaciones del llamado Palacio de Néstor en Pylos, que tanto podrían tratarse de conjuntos sacrificiales como de productos de simples banquetes (Isaakidou *et al.* 2015)<sup>58</sup>; en dos de ellos aparecieron testimonios de sendos ciervos adultos.

A estas alturas de este trabajo, lo único claro es que nada lo está en lo que se refiere al ciervo como elemento o significante cultural. Cierto es que aparece como tal en el Paleolítico Superior del occidente euroasiático (área francocantábrica, algo menos en otras áreas magdalenenses europeas), pero en fechas tan antiguas sólo ahí, no en el resto de los paleolíticos euroasiáticos del Pleistoceno. A partir del cambio entre el Pleistoceno y el Holoceno, podemos observar ya una extensión de la presencia cultural cérvida en toda el área continental tratada, y su presencia también en el continente americano. Es difícil seguirle el rastro al ciervo en épocas del Epipaleolítico-Mesolítico, pero cierto es que aparecen testimonios del uso cultural de estos animales en yacimientos mesolíticos europeos<sup>59</sup> y anatolios<sup>60</sup>. Igualmente, en representaciones sobre rocas (Anati 2014: 8-9) desde los primeros momentos de la extensión de esta costumbre. Las fechas más antiguas de representaciones rupestres parietales todavía no están claras ni lo estarán a corto plazo, pero es indudable que es un fenómeno universal, que aparece en todos los continentes desde su extremo norte al meridional, desde su extremo occidental al oriental (afirmación que vale para todos, insisto todos, los continentes, no sólo para nuestra Europa) y con fechas que van desde el post-paleolítico hasta

<sup>58</sup> Los autores hacen una revisión general, muy resumida, de los testimonios de sacrificio animal desde el Minoico hasta época Clásica.

<sup>59</sup> Ya se ha mencionado a Star Carr y Téviec

<sup>60</sup> Es especialmente interesante el caso de Göbekli Tepe, un santuario pre-cerámico, construido por cazadores-recolectores. Véase Peters/Schmidt (2004).

prácticamente el presente. Es uno de los fenómenos culturales más universales constatados. Y allí donde hay ciervos en la naturaleza aparecen representados, como seres individuales, como grupos, como objeto de caza, asociados o no a otras representaciones.

Es importante resaltar una parte de las anteriores afirmaciones: la aparición de los cérvidos en el repertorio cultural de todos los grupos humanos desde el final del Pleistoceno y los primeros tiempos del Holoceno, y en todas las áreas euroasiáticas donde existía este animal en estado (digamos que) natural; y posiblemente lo mismo haya que decir de América desde su antropización, fuese ésta cuando y como fuese. Es decir, que la conversión del cérvido en significativo, en idea independiente de la existencia misma del animal, debe considerarse una fenómeno muy antiguo. Qué significados atribuir a tal significativo, ya es algo más difícil de determinar<sup>61</sup>. Es igualmente imposible determinar con más precisión la fecha y el contexto cultural exactos de esta conversión simbólica.

Por muy generalizado que sea el conocimiento y uso del ciervo como símbolo cultural en todo el continente euroasiático y americano, la intensidad de su uso varía. Así, está claro que en algunas culturas y épocas ocupó un lugar central, en otros puede decirse que fue accesorio. Está claro que no en todas partes tuvo la misma importancia. Mejor sería decir: no en todas partes está igualmente documentado, y en general hay que suponer que en parte estas diferencias de intensidad algo pueden tener que ver con la voluntad explícita de usar este símbolo. No es posible hacer un resumen detallado de todo, con lo que me contentaré con reseñar aquellos aspectos que descuellan de una forma u otra en este aspecto, excluyendo las manifestaciones del arte rupestre parietal que, como apunté, son universales y tienen ciervos desde sus comienzos post-paleolíticos hasta casi el presente, tanto en Eurasia como en América.

Está claro, a través del libro de Jacobson, que desde Siberia hasta el Mar Negro el ciervo tuvo un importante papel en todo el mundo agrupado más o menos bajo la etiqueta de escítico que incluye una notable variedad de situaciones, culturas y pueblos (sármatas, cimerios, grupos túrquicos), desde el Neolítico hasta la Edad del Hierro. Es necesario resaltar, dentro de este vasto entorno geo-cultural, tres elementos: las estelas decoradas de la Edad del Bronce (en terminología europea occidental «estelas menhir») en las que el ciervo es omnipresente hasta el punto de que se les conoce como «piedras de

---

<sup>61</sup> Algo similar a lo que intentó Jacobson en su *Deer Goddess* (1993): análisis sincrónico-diacrónico de todos, importa que sean todos, los testimonios, crítica a fondo de las teorías elaboradas al respecto y recomposición final. En mi opinión, un trabajo finalmente fallido. Lo que no quita para que sea un gran trabajo.

ciervo»<sup>62</sup>; el sincretismo iconográfico que termina transformando las cuernas en oleajes, motivos vegetales y la cabeza del ciervo en casi un ave; y el fenómeno de Pazyryk del siglo v a. C., siquiera sea por la enorme variedad de objetos con ciervos que aparecen, incluso como tatuajes de las momias allí desenterradas, y con máscaras que adornaban los caballos a modo de ciervos.

Igualmente duradera y persistente es la presencia cérvida en Anatolia, en contextos culturalmente muy diversos (Sellier 2018): ya en el octavo milenio a. C, en fase neolítica temprana, aparece profusamente utilizado el motivo del ciervo en escenas parietales en Çatal Hüyük, donde es algo menos frecuente que los bóvidos. En épocas subsiguientes (Edad del Bronce, todas las fases hititas) es frecuente la aparición de ciervos en bronce (especial mención merecen los así llamados discos solares de Alaça Höyük) y relieves, y es de tal importancia el ciervo que un dios hitita frecuentemente representado se caracteriza por estar de pie sobre un ciervo con un halcón en la mano (*god-on-stag*, *Schutzgott auf dem Hirsch*; posiblemente un dios de la naturaleza). Una pieza excepcional con este dios es un rhyton elaphomorfo del Metropolitan Museum de Nueva York<sup>63</sup> con friso en el borde en el que tres oferentes adoran a este dios y a una diosa sentada tras la cual se representan dos lanzas clavadas en el suelo, un ciervo muerto y un árbol. Especialmente relevante fue el ciervo en el siglo XIII a. C.<sup>64</sup>. Sigue apareciendo en los reinos neohititas, en las colonias comerciales asirias (Kultepe), es frecuente en el arte orientalizante de Frigia (Sams 1974), y ya en época romana se documenta un culto a *Iupiter Dolicochenus* y a *Iuno Regina* en la que el dios aparece de pie sobre un becerro y la diosa sobre una cierva (Sellier 2018: 53). Se relacionan con este culto varios bronce, de época romana en los que se representa una cabeza de ciervo con un ave rapaz entre las cuernas (Przeworski 1940: figs. 2 y 3). En época cristiana, una cierva tiene un papel relevante en la historia de San Atenógenes de Pedachtoe anunciándole su martirio y posteriormente, en su aniversario ofreciendo un cervato para el sacrificio (Cumont 1931; Thierry 1991; Moroz 2013). Y anatolio fue san Eustaquio, en cuyo mito el ciervo tiene un claro protagonismo. La única finalidad de estos ejemplos es resaltar que en Anatolia el uso del ciervo como referente cultural tuvo una larga trayectoria, y que posiblemente sea el espacio geográfico donde este uso esté

<sup>62</sup> En la literatura al respecto: deer stones, *pierres à cerf* o оленные камни (*olennye kamin*).

<sup>63</sup> n° de Inventario 1989.281.10; EN línea: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327399?searchField=All&sortBy=Relevance&ft=stag&offset=0&rpp=20&pos=4> [consulta: 09/08/2020]. Ha sido publicado varias veces, Van Den Hout (2018).

<sup>64</sup> Sellier (2018: 46-59 y 51): reforma de Tudhaliya: «la majorité des reliefs et des textes relatifs au dieu-cerf datent du XIII<sup>e</sup> siècle; Tudhaliya IV instrumentalise le culte du dieu-cerf pour renforcer sa situation instable».

más y más duraderamente atestiguado, desde el Neolítico hasta la Alta Edad Media, ininterrumpidamente (véase para estos aspectos la aportación de J. V. García Trabazo en este mismo volumen).

Al norte del extremo oriental de Anatolia está el Cáucaso, que la separa del mundo de las estepas. Esta área tiene una dinámica cultural complejísima (Kohl/Trifonov 2014) apenas conocida en occidente por razones políticas y lingüísticas, en contradicción con el hecho de que los modelos del expansionismo indoeuropeista sitúan por ahí el hipotético *Urheimat*; a la vez que una denominación menos agresiva para la «raza blanca» es denominarla «caucásica», que no suena tan mal. Más allá de estas mitologizaciones de una primigenia Arcadia indoeuropea, es una zona con una compleja dinámica cultural, con relaciones tanto con el área mesopotámica (al menos desde el final de la fase Ubeid, y con seguridad a lo largo de la fase Uruk) como con Anatolia (Kura Araxes), al menos desde el cuarto milenio a. C. y con enterramientos en *kurganes*. Aparecen testimonios cérvidos desde el Neolítico en adelante, que se intensifican a partir de la Edad del Bronce. De especial interés son vasos repujados en plata de la Edad del Bronce Medio (1800-1200 a. C.) de Trialeti (un vaso y un cubo) y Karashamb (un vaso), con decoración figurada en bandas (Rubinson 2001). Habiendo ciervos en las tres piezas, es de destacar una de las bandas del vaso de Karashamb, en el que se representa un ciervo macho en un contexto claramente de ofrenda y, en el registro inmediatamente inferior, en una escena de batalla, se representa un águila leontocéfala, claramente una influencia del Imdugud mesopotámico. Igualmente, dentro de la cultura de Trialeti son frecuentes las escenas de caza de ciervos (a caballo y a pie, con arco) en los cinturones de bronce repujados característicos de la época (Castelluccia 2017c), en al menos uno de los cuales procedente de Chačbulag, (Castelluccia 2017a: fig.14) aparece un ciervo cerrando una procesión. En la ligeramente posterior Cultura de Koban (Bronce Final-Primera Edad del Hierro) el ciervo y el caballo son frecuentes en las decoraciones de unas muy características hachas de bronce, en la línea de lo escítico. Este área caucásica sirve pues de nexo, en lo que al uso del ciervo como signifiante se refiere, entre Anatolia y la extensa zona entre el Altai y el Mar Negro, y significativo es que el protagonismo del ciervo tenga en las tres un pico a lo largo de la Edad del Bronce y de la primera Edad del Hierro (*grosso modo*, desde algún momento del tercer milenio hasta la segunda mitad del primero a. C.). Qué pueda significar esta coincidencia, no lo sabría decir, pues, seamos sinceros, no ha sido estudiado en conjunto, por aquello de las especializaciones profesionales.

Haré ahora un repaso de otras zonas relevantes en lo que a ciervos como símbolo cultural se refiere, de Oriente a Occidente.

Empezaré con la zona que identificamos como China, que es mucho más compleja que lo que da a entender esta denominación unitaria. Aparte de representaciones en arte rupestre (Demattè 2004), el ciervo es un tema recurrente en esta región desde antiguo. Ya se han mencionado los restos del animal que aparecen en tumbas neolíticas de la cultura de Dawenkou, los «guardianes de tumbas» (algunos antropomórficos) con cuernas de la época de los Reinos Combatientes y de la dinastía Han, momento a la que es necesario atribuir la representación del carro de inmortales de la tumba de Nanyang también citada. Pero no son los únicos cérvidos representados en culturas del área china, y P. Demattè (1994) hace un excelente resumen del tema, por lo que no será necesario insistir; mencionaré solo la existencia de representaciones de aves con cuernas de ciervo y de ciervos alados en distintos contextos, estableciendo una relación ciervo-ave que también existe en Siberia, Anatolia y la Península Ibérica. Como queda dicho, la presencia cérvida en las culturas de diferentes zonas y épocas chinas es constante y significativa.

En Mesopotamia, donde el ciervo como animal salvaje es escaso, su presencia es generalmente mayor en yacimientos de su parte septentrional y montañosa, como Asiria (ya se han mencionado los relieves de Nínive). No obstante lo cual aparece repetidamente, asociado generalmente (pero no sólo) a Ninhursag. En Mari (hoy Tell Hariri, Siria) apareció un ídolo placa oculado (Steinkeller 2019: 994-996) en cuya parte inferior se representan cérvidos y Árboles de la Vida. Su hallazgo en una *favissa* del templo de Ninhursag lo data a principios del tercer milenio a. C. y establece una relación entre esta diosa del nacimiento y la vida con representaciones de montañas<sup>65</sup> y de ciervos, con los que además se identifica a la diosa en diferentes textos. Otra pieza que asocia esta diosa a lo cérvido es el mencionado relieve en cobre aparecido en Tell el-Ubeid y conservado en el British Museum<sup>66</sup>, y que en este caso presenta además al águila leontocéfala (Imdugud) que sujeta a dos ciervos machos.

Pasemos a las culturas mediterráneas, más propiamente a las de su ribera norte, griegos, etruscos romanos y aledaños. En este caso, hemos de advertir, nuestra mayor familiaridad con el tema nos induce a engaño: aunque las representaciones de ciervos no son escasas, es necesario admitir que son sumamente minoritarias respecto a las de otros animales en estos contextos. Un ejemplo: aunque Rask en la primera parte de su artículo (Rask 2014: fig.3)

<sup>65</sup> El nombre *Ninhursag* puede traducirse como «Señora de los Montes».

<sup>66</sup> Ver nota 22.

demuestre que los cérvidos son minoritarios dentro del registro arqueológico de su ámbito de estudio, dedica casi el 40% de este trabajo específicamente al ciervo entre los etruscos, generando la percepción errónea de la primacía de esta especie en el mundo sacrificial de Etruria. Por ello, es necesario recordar y reconocer que, en todo este ámbito geográfico y cultural, el ciervo es minoritario dentro del *pantheon*, por muy significativo y conocido que sea en algunos aspectos como en su asociación como animal representativo de Artemisa/Diana<sup>67</sup>. Pero el que sea minoritario no indica ausencia ni irrelevancia. Ya se han mencionado ejemplos del animal en materiales y contextos micénicos<sup>68</sup>, en fechas parecidas a los anatolios y caucásicos en los que el ciervo destacaba y no puede descartarse influencia anatólica. Ciervos hay también en contextos geométricos griegos<sup>69</sup>, orientalizantes, y en las cerámicas clásicas, aunque escasos en términos relativos. De época helenística destacan los mosaicos de guijarros de Pella y Alejandría (Andronikos 1964: 296)<sup>70</sup>. De hecho, y a falta de un recuento y comprobación estadísticamente válida, da la impresión de que las representaciones de ciervos son más frecuentes en las épocas más antiguas y que, según pasara el tiempo, tenderían a ser más escasos. Lo mismo puede decirse de la Península Itálica y sus grupos culturales.

A lo dicho sobre Etruria algo más arriba hay que añadir que el ciervo es uno de los elementos utilizados en las representaciones de las sítulas con decoraciones figuradas en banda que aparecen en la franja que va desde la Toscana (Etruria) hasta la actual Eslovenia en las culturas hallstáticas de Dolenska, Vače y similares (Frie 2020; Leonardi 2016). Un caso significativo es el Carro de Monteleone (Emiliozzi 2011), donde un cérvido (hembra en este caso) es asociado a aves de presa. Pero en el caso de Etruria, lo más llamativo es la aparición de representaciones de ciervos de clara influencia escítica

<sup>67</sup> Lo que genera varios discursos míticos en los que intervienen ciervos: como Ifigenia en Áulide, Acteón, la cierva de Cerinia, la historia de Cyparissos, y fuera de este ámbito, en la de Télefo y Auge.

<sup>68</sup> Recuérdense la pyxis hexagonal y el anillo-sello micénicos ya mencionados, a los que se pueden añadir una copa de oro de similar cronología (Papageorgiou 2013).

<sup>69</sup> Especialmente interesantes son dos figurillas de ciervos o ciervas cornudas (recordemos que las hembras de esta especie carecen de cornamenta) amamantando un cervatillo procedentes del Kabeiron de Tebas, uno en Boston (Museum of Fine Arts n.º.98.650) y otro en el Louvre (en línea: <[http://cartel-fr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car\\_not\\_frame&idNotice=9730&langue=fr](http://cartel-fr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=9730&langue=fr)> [consulta: 17/08/2020]) en cuya base se representa un motivo (una serpiente, París; un laberinto, Boston), lo que las identifica como sellos (Donà 2009: 60-62, fig. 1; en esta obra, más casos tales animales imposibles). Estas piezas son atípicas dentro del registro arqueológico del Kabeiron tebano, donde la mayoría de las estatuillas aparecidas representan toros.

<sup>70</sup> La fig.8 de este artículo es una curiosa escena de caza en que dos hombres y un perro abaten a un ciervo. Menciona además la abundancia en musivaria helenística del tema de dos grifos que abaten un ciervo; otro de Alejandría en el que los cazadores son representados como Erotos (en línea: <[http://dla.library.upenn.edu/dla/fisher/detail.html?id=FISHER\\_n2002030471](http://dla.library.upenn.edu/dla/fisher/detail.html?id=FISHER_n2002030471)> [consulta: 06/10/2020]).



(Donati 1991), lo que es un recordatorio necesario de cómo las relaciones culturales y contactos entre diferentes zonas pre- y protohistóricas fueron mucho más intensas de lo que acostumbramos a considerar<sup>71</sup>. En el contexto romano, fuera de la iconografía de Diana, no son frecuentes estos animales hasta época tardía, en que la implantación de la moda de los mosaicos policromos figurados propició su aparición. Ya se han mencionado los casos de Piazza Armerina, Centcelles y Lillebonne como parte de escenas de caza, a los que habría que añadir los frecuentes casos de representaciones de Orfeo donde el ciervo aparece como una de las fieras que se acercan a escuchar al poeta (Álvarez 1990 y 2017). Mención especial merece el motivo, frecuente en mosaicos cristianos del área tunecina<sup>72</sup>, de ciervos que aparecen afrontados a una cruz sobrepuesta a un monte del que fluyen los cuatro ríos del paraíso (Gómez 2019) o a una simple fuente, en ocasiones con una cruz también entre las cuernas, que son interpretados como una referencia al salmo 42 y a la interpretación agustiniana y de otros autores patristicos de este texto en clave bautismal (Moreno 2021). En Italia hay dos ejemplos señeros de este motivo: la luneta occidental del Mausoleo de Gala Placidia en Rávena y la bóveda del ábside de San Juan de Letrán en Roma, un lugar de indudable significación simbólica en el contexto católico, bien que el mosaico actual es reproducción de un original anterior destruido al retranquear el ábside.

Consideraré aparte la Península Ibérica, a pesar de que esté menos investigada que las otras penínsulas mediterráneas. Al igual que en aquellas, el ciervo es frecuente (Blázquez/García-Gelabert 2007), pero minoritario respecto a otros animales en las culturas de esta área. Ciertamente aparece en *kalathoi* ibéricos<sup>73</sup> una recurrente escena de ciervo/s perseguido/s por jinetes, que también se encuentra en una caja funeraria de Lobón (Badajoz) (Kukahn 1996, Griño 2022), en un sarcófago de época romana de Almodóvar (Córdoba) y en un ladrillo tardorromano sevillano<sup>74</sup>, indicando que el tema era de interés en la zona, como lo debió ser el de un ciervo paciendo o bebiendo. Aunque no falta algún ejemplo en el interior (Blanco 2014: 199-201), las mayores concentraciones de piezas se dan en las áreas ibéricas levantina y del sur, y en el suroeste peninsular, la zona donde puede ubicarse, algunos siglos más tarde, la narración de la cierva de Sertorio. En esta última área es necesario

<sup>71</sup> No es posible exagerar la importancia de abrir el foco al realizar estudios de interacciones culturales, pues cuando más se investiga más claro está que el continente euroasiático forma una gran *koiné* por muy alejado que nos pille la mayor parte de esta masa terrestre (Wells 2000: 23, y Steinkeller 2019: 1006).

<sup>72</sup> Henchir Sokrine (Bejaoui 1989: 1944-1945, fig. 15), El-Ounaïssia (Bejaoui 2001: 493, fig. 9).

<sup>73</sup> Ver nota 45.

<sup>74</sup> Para estas dos piezas, ver nota 46.

destacar una tapa de timiaterio de la Colección Cervera (Jiménez 20189: 134-137), datable hacia el siglo VII a. C., en el que una serpiente ataca a un ciervo, y otra tapa en la que otra sierpe ataca a un animal perdido, plausiblemente otro ciervo. Esta tapa es la documentación material más occidental y quizá la más antigua del mito de la enemistad entre cérvidos y ofidios<sup>75</sup>, mito que ha llegado hasta el presente, al menos en contextos folklóricos (Suárez 2007).

Se han hecho a lo largo de esta presentación múltiples referencias a la presencia de ciervos en las culturas de la Europa digamos que continental y de las Islas Británicas. Solamente la obsesión académica con Cernunnos y los celtas ha hecho creer que fue el animal más importante en las culturas de esta zona. Es muy revelador el que, en el catálogo de la magna exposición *I Celti* del Palazzo Grassi veneciano (Moscati *et al.* 1991), un evento organizado con la expresa intención de reforzar la idea de los celtas como un referente paneuropeo en la construcción de una nueva identidad de la UE, y que contó con lo más granado de todos los países, sólo aparezcan tres ciervos: la sítula etrusca de Trezzo d'Adda (p.101), el consabido Caldero de Gundestrup, y una estatuilla en madera de los siglos II-I a. C, este indudablemente de un contexto laténico, hallado en el pozo cultural de Fellbach-Schmidlen (Württemberg, Alemania, p.535). Poco ciervo para lo que se suele estilar al hablar de celtas.

Con esto termino con esta revisión geográfica cronológica del ciervo en culturas arqueológicas de diferentes partes de Eurasia, no sin antes advertir que son muchísimas cosas las que se han quedado en el tintero, grandes zonas geográficas incluso. Por ejemplo, la meseta irania y el subcontinente indio sin ir más lejos. No es que carezcan de interés, pero una combinación de limitaciones propias, dificultades de accesibilidad a bibliografía fiable, restricciones idiomáticas, y el convencimiento de que básicamente está dicho todo lo que tenía que decir, aconsejan no entrar en exceso en ellas. No obstante, no quiero dejar de mencionar la representación de una fortaleza del reino de Media cuyas torres están coronadas por cuernas de ciervo, tal como aparece en un relieve del palacio de Sargón II (722-705 a. C.) en Khorsabad/Nínive<sup>76</sup>, un rhytón seleúcida (50 a. C.-50 d. C.) de la colección Getty<sup>77</sup> terminado en

<sup>75</sup> Mito ampliamente documentado en autores clásicos. Por orden cronológico: Plinio *Historia Naturalis*. Libro VIII,118 y Libro X,90 (Rackham 1940: 84-85 y 416-417), Claudio Eliano, *Historias de los Animales*, Lib.II,9 (Díaz-Regañón 1984: 119); el *Fisiólogo* (Villar/Docampo 2003a: 42-43; Villar/Docampo 2003b: 129) e Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum*, Liber XII, Caput I (Migne, *Patrologiae Latinae*, 82, col.427).

<sup>76</sup> Concretamente la fortaleza de Kišessim (Najafehabad, Irán), sala II del palacio citado (Radner 2013: fig.22.1).

<sup>77</sup> En línea: <<http://www.getty.edu/art/collection/objects/12859/unknown-maker-stag-rhyton-near-eastern-parthian-100-1-bc/>> [consulta: 02/10/2020].

prótomo de ciervo y una pátera, también de plata, sasánida (siglo IV d. C., Dalton 1909)<sup>78</sup> que representa a un rey montado en un gamo al que atraviesa con su espada, con otro a sus pies. Respecto al subcontinente indio, a pesar de su presencia en el *Rigveda* y en menor medida en el *Ramayana*<sup>79</sup>, de que aparezcan ciervos en manifestaciones de arte rupestre en India (Saleem/Chauhan 2020), en representaciones de la Cultura del Indo/Harappa (cuarto a segundo milenios a. C., Panjwani/Sen 2009: fig.86) y esté atestiguado en el mismo momento la presencia del animal en el registro arqueozoológico (Channarayapatna 2018: *passim*), además de una cierta importancia en el budismo (el Parque de los Ciervos donde Siddharta comenzó su predicación), no he me ha sido dado detectar excesiva presencia cérvida en las culturas materiales de esta zona (véase el estudio de J. C. García Trabazo en este volumen).

### Para ir terminando, una recapitulación

A estas alturas debería quedar algo más claro lo que puede aportar la arqueología al conocimiento del ciervo como parte de la cultura humana a lo largo del tiempo. No puedo decir que sea así, pues en mi opinión se ha podido mostrar más la vastedad de nuestra ignorancia que otra cosa. No es que no haya datos, los hay, muchísimos más de los que se han reflejado aquí, pero todavía somos incapaces de articularlos. En parte porque la arqueología misma todavía está en mantillas como disciplina científica; en parte porque de demasiadas zonas geográficas lo que sabemos es nada o menos; en parte porque todavía no entendemos las dinámicas sociales y culturales de los grupos humanos; y en parte porque el enfoque eurocentrista predominante entre sus practicantes (yo el primero) excluye de nuestro conocimiento del pasado humano a continentes enteros y sus poblaciones. Por no mencionar la pervivencia en el discurso arqueológico y en cuantos de él derivan de teorías o hipótesis obsoletas o directamente falsas que en demasiadas ocasiones se tratan como certezas. Pero este es un problema común a muchas disciplinas humanísticas, y aquí sólo cabe haber apuntado cómo ha afectado al tema concreto del ciervo, que es el que nos ocupa.

Centrémonos pues en el ciervo. Está claro que es uno más de los animales con los que el ser humano interactúa o ha interactuado, con lo que convendría que tuviéramos una idea clara de este conjunto animalístico en cada momento

<sup>78</sup> Conservado en el British Museum, n° Inv. 124091.

<sup>79</sup> El *Ramayana* se desencadena porque Rama sale a cazar el ciervo dorado (Marica) y Ravana (el demonio) aprovecha para raptar a Sita, mujer de Rama. Es la única referencia que encuentro al animal en este poema.

y lugar antes de poder definir su *status* concreto dentro de una cultura determinada, algo para lo que falta mucha investigación. No obstante lo cual, es un animal ciertamente especial, claramente no doméstico, pero sí cercano y necesario, hasta el punto de que cuando los grupos neolíticos colonizaron las islas mediterráneas y atlánticas sintieron la necesidad de introducirlo en sus nuevos hábitats. Esta consideración entre salvaje y doméstico, que Vigne considera intencionado, permite explicar por qué en muchos contextos asume una función intermediadora entre lo humano y lo natural, de mensajero de otro mundo en este.

Queda igualmente claro que la conversión del animal en un significativo cultural debió ocurrir en un momento muy temprano de la evolución humana. Los testimonios cronológicos así lo apuntan pues, desde el Neolítico en adelante, está presente en todo el arte rupestre al aire libre de Eurasia (desde la península coreana hasta Siberia, desde el extremo oriente hasta Finisterre, en el subcontinente indio, en el sudeste asiático, desde Escandinavia a las penínsulas mediterráneas), y desde fecha también temprana, aunque menos definida, en América. Algo más problemático es saber si esta conversión pudo haberse fundamentado en tradiciones culturales surgidas en el Paleolítico Superior, incluso haberse producido entonces, pues la continuidad cultural (humana) entre el Pleistoceno y el Holoceno es un tema complejo que, visto el enorme cambio climático que entonces se produjo, dista de estar resuelto y las representaciones de ciervos paleolíticos se concentran mayoritariamente en la zona franco-cantábrica, que no es exactamente representativa de todo el Paleolítico Superior mundial.

También está claro que allí donde aparecen ciervos en el medio ambiente, las culturas humanas de la zona los integraron en su discurso, un argumento además a favor de la antigüedad de la conversión del animal en significativo cultural que se produciría antes o coetáneamente al paso de seres humanos por el estrecho de Bering. Pero esto es una suposición, pues por otra parte no menos claridad debemos asignar a la observación de que el ciervo es igual a sí mismo en todas partes, y que no son pequeñas las posibilidades de que se produjeran fenómenos de poligénesis.

Admitiendo que, por ahora, parece haber testimonios de interacción humana con ciervos en todas las épocas, zonas y grupos culturales, esta es muy desigual en intensidad, dentro de una cierta homogeneidad modal. Se cazó como alimento, se utilizaron sus componentes no comestibles (piel, cuernas, huesos, tendones) para fabricar objetos de cultura material y se representó en múltiples medios (afirmación que debe limitarse a las culturas icónicas y figurativas), con significados que la investigación todavía no ha desentrañado.

Pero como dije, la intensidad es muy variable, desde casos donde cuesta rastrear su presencia hasta lugares y momentos donde fue omnipresente, como es el caso de las culturas prehistóricas y protohistóricas de Anatolia (con especial relevancia en época hitita) y de Siberia y las estepas centroasiáticas y europeas orientales, donde el ciervo tuvo una presencia francamente relevante; se ha llegado a teorizar que en esta última gran zona geográfica tenía la función de simbolizar una primitiva diosa.

Volviendo al principio, y visto lo visto, me confirmo en mi primera opinión de que la arqueología no puede ayudar a explicar directamente a Meogo, más allá de constatar que lo cérvido en la cultura es planetario, poligeográfico y policronológico, es decir, lo que llamamos universal. El que en la misma área geográfica donde vivió este poeta hubiera testimonios cérvidos del pasado es lo que cabía esperar, lo raro hubiera sido lo contrario. Es más, tampoco puede la arqueología ayudar a responder a la pregunta de Propp sobre la extensión y unicidad de la historia de la *reina-rana*<sup>80</sup>, más allá de testimoniar la universalidad del ser humano como tal, por lo que cabe esperar respuestas similares en diferentes momentos y zonas.

Quiero terminar con una reflexión, que en parte contradice cuanto he afirmado a lo largo de este trabajo: ¿porqué todos entendemos perfectamente el significado de la siguiente señal cuando ninguno hemos visto un ciervo en la carretera? *Nescio*.



La arqueología no encontrará la respuesta

<sup>80</sup>Propp (1977: 29).

## Referencias bibliográficas

- ALBENDA, Pauline (2008), «Assyrian Royal Hunts: Antlered and Horned Animals from Distant Lands», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 349, pp. 61-78. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/25067056>> [consulta 20/09/2020].
- ALDHOUSE-GREEN, Miranda (2001), «Animal Iconographies: Metaphor, Meaning and Identity (or Why Chinese Dragons Don't Have Wings)», *Theoretical Roman Archaeology Journal*, 80, pp. 80-93.
- ALLEN, Martyn G. (2014), «Chasing Sylvia's Stag: Placing deer in the countryside of Roman Britain», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 174-186.
- ALTUNA, Jesús (1994), «La relación fauna consumida fauna representada en el Paleolítico Superior Cantábrico», *Complutum*, 5, pp. 303-311.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, José María (1990), «La iconografía de Orfeo en los mosaicos hispanorromanos», *Mosaicos romanos: estudio sobre iconografía: actas del homenaje «in memoriam» de Alberto Balil Illana que tuvo lugar en el Museo de Guadalajara los días 27 y 28 de abril de 1990*. Guadalajara: Asociación Española del Mosaico, pp. 29-58.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, José María (2017), «La representación de Orfeo y los animales en la musivaria hispana», *Revista de Estudios Extremeños*, 73:3, pp. 2459-2478.
- ANATI, Emmanuel (2014), «Valcamonica rock art: state of the art», *Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici*, 37-38, pp. 7-18.
- ANDERSON, David G.; Harrault, Loïc; Milek, Karen B.; Forbes, Bruce C.; Kuoppamaa, Mari; Plekhanov, Andrej (2019), «Animal domestication in the high Arctic: Hunting and holding reindeer on the Īamal peninsula, northwest Siberia», *Journal of Anthropological Archaeology*, 55. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2019.101079>.
- ANDERSON-WHYMARK, Hugo; GARROW, Duncan (2015), «Seaways and shared ways: imagining and imaging the movement of people, objects and ideas over the course of the Mesolithic–Neolithic transition, c. 5,000–3,500 BC», en Hugo Anderson-Whymark; Duncan Garrow; Fraser Sturt (eds.), *Continental connections. Exploring cross-Channel relationships from the Mesolithic to the Iron Age*. Oxford: Oxbow Books, pp. 59-77
- ANDRONIKOS, Manolis (1964), «Ancient Greek painting and mosaics in Macedonia», *Balkan Studies*, 5, pp. 287-302.

- ARBEITER, Achim; Korol, Dieter (eds.) (2010), *Der Kuppelbau von Centcelles. Neue Forschungen zu einem enigmatischen Denkmal von Weltrang*. Tübingen: Wasmuth.
- ARBESMANN, Rudolph (1979), «The ‘Cervuli’ and ‘Anniculae’ in Caesarius of Arles», *Traditio*, 35, pp. 89-119. En línea: <<http://www.jstor.com/stable/27831061>> [consulta: 16/08/2020].
- AUTIO, Eero (1995), «Horned anthropomorphic figures in Finnish rock-paintings: shamans or something else?», *Fennoscandia archaeologica*, 12, pp. 13-18.
- BAHN, Paul G.; Vertut, Jean (1997), *Journey through the Ice Age*. Berkeley: University of California Press.
- BAKER, Karis; CARDEN, Ruth; MADGWICK, Richard (eds.) (2014), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books.
- BARANDIARÁN, Ignacio (1993), «El lobo feroz. La vacuidad de un cuento magdalenense», *Veleia*, 10, pp. 7-37.
- BEDNARIK, Robert G. (2013), «On the neuroscience of Rock Art interpretation», *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 6:1, pp. 37-40.
- BEJAOU, Fathi (1989), «Découvertes d’archéologie chrétienne en Tunisie», en *Actes du XI<sup>e</sup> congrès international d’archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*. Roma: École Française de Rome, pp. 1927-1960, (Publications de l’École française de Rome, 123). En línea: <[https://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1989\\_act\\_123\\_1\\_3574](https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1989_act_123_1_3574)> [consulta: 23/06/2020].
- BEJAOU, Fathi (2001), «Deux mosaïques tardives de la région de Sbeitla, l’antique Sufetula en Tunisie», *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 145<sup>e</sup> année, 1, pp. 489-515. DOI: <https://doi.org/10.3406/crai.2001.16279>.
- BLANCO GARCÍA, Juan Francisco (2014), «La naturaleza salvaje en el mundo vacceo: imagen y símbolo», *Sautuola*, 19, pp. 187-218.
- BLASCO RODRÍGUEZ, Francisco; Ortiz Alesón, Manuel (2000), «Los ídolos falange del tholos de Huerta Montero (Almendralejo)», *Extremadura Arqueológica*, 8, (*Ejemplar dedicado a: El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Díez Luengo*), pp. 267-290.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María; GARCÍA-GELABERT PÉREZ, Mari Paz (2007), «El significado del ciervo entre los pueblos protohistóricos de la Península Ibérica», *Lucentum*, 26, pp. 83-114.

- BLÁZQUEZ, Jose María (1957), «Una réplica desconocida al Cernunnos de Val Camonica: el Cernunnos de Numancia», *Revue d'Études Ligures*, 23, fasc. 3-4, pp. 294-298.
- BOBER, Phyllis Fray (1951), «Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity», *American Journal of Archaeology*, 55:1, pp. 13-51.
- BOYLE, Katherine (2014), «The Italian Neolithic Red Deer: Molino Casarotto», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 78-91.
- BREUIL, Henri (1948), «The white lady of Brandberg, South-West Africa, her companions and her guards», *South African Archaeological Bulletin*, 3:9, pp. 1-13.
- BURMEISTER, Stefan (2021), «Does genetic ancestry reinforce racism? A commentary on the discourse practice of archaeo-genetics», *Zeitschrift für Technikfolgenabschätzung in Theorie und Praxis*, 30:2, pp. 41-46. DOI: <https://doi.org/10.14512/tatup.30.2.41>.
- CASTELLUCCIA, Manuel (2017a), «The Kurgans of Chanlar and some thoughts on burial customs in Transcaucasia in the Late Bronze - Early Iron Age», *Ancient Near Eastern Studies*, 54, pp. 121-141. DOI: <https://doi.org/10.2143/ANES.54.0.3206238>.
- CASTELLUCCIA, Manuel (2017b), «The Militarization of a Society: The Example of Transcaucasia in the Early Iron Age: An Archaeological Overview», *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 23, pp. 91-126.
- CASTELLUCIA, Manuel (2017c), *Transcaucasian Bronze Belts*, British Archaeological Reports, (International Series, 2842).
- CASTRO PÉREZ, Ladislao; BARANDELA RIVERO, Israel (2015), «El significado del agua en el arte rupestre galaico», en José María Faílde Garrido *et al.* (eds.), *Libro de actas del I Congreso Internacional del Agua «Termalismo y Calidad de Vida»: Ourense (España), 23-24 de septiembre de 2015*. Vigo: Universidade de Vigo, pp. 331-342.
- CHANNARAYAPATNA, Sharada (2018), *A Study of Animal Utilization Strategies from Early to Late Harappan Periods in Haryana*, (South Asian Archaeology Series, 3). Osaka: Kansai University.
- CHARNOLUSKIY, Vladimír Vladimírovich (1966), «О кulte Myandasha», *Skandinavskiy Sbornik*, 11, pp. 301-314 [Чарнолуcкий, Владимир Владимирович: «О культуре Мяндаша», *Скандинавский Сборник*, XI, стр. 301-314].
- CHEVRIER, Sébastien; FOSSURIER, Carole; LALAÏ, Dominique ; WIETHOLD, Julian (2012), «Des animaux et des hommes inhumés dans une fosse à Villemauche (Yonne), un cas particulier de pratiques funéraires au Second Âge



- du Fer dans le Sénonais», en Ilona Bede, Magali Detante (dirs), *Rencontre autour de l'animal en contexte funéraire, Actes de la 4e rencontre du Gaaf, Saint-Germain-en-Laye (Yvelines) des 30 et 31 mars 2012*. Saint Germain-en-Laye: Publications du Gaaf, 4, pp. 63-84.
- CLARK, John (2014), «'Playing the stag' in Medieval Middlesex? A perforated antler from South Mimms Castle—parallels and possibilities», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 208-217.
- CLAVEL, Benoît; LEPETZ, Sébastien (2010), «De la chasse au lièvre à la chasse au cerf. Évolution des pratiques de l'âge du Fer au Moyen Âge», *Archéopage*, 28, pp. 38-41.
- COHEN, Rip (2013), «The Cantigas d'Amigo of Pero Meogo. A Critical Edition with Metrical Analysis and Translation», *Virtual Center for the Study of Galician-Portuguese Lyric*, Washington, D. C. En línea: <<https://blogs.commonsgorgetown.edu>> [consulta:10/10/2020].
- CONNELLER, Chantal (2004), «Becoming deer. Corporeal transformations at Star Carr», *Archaeological Dialogues*, 11:1, pp. 37-56. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1380203804001357>.
- CRAVERI, M. (2018), «El señor del monte en la tradición oral maya. La narración mítica como normativa del orden del mundo: hombre, lluvia, viento, tierra y animales», en Andrea Spadola (ed.), *Ispanoamerica ieri e oggi. Il mondo precolombiano nella cultura attuale*. Salerno: Arcoiris, pp. 199-241.
- CUENCA Y PRADO, Luis Alberto de (1980), *Calímaco, Himnos, epigramas y fragmentos*, (Biblioteca Clásica Gredos, 33). Madrid : Gredos.
- CUMONT, Franz (1931), «L'Archevêché de Pédachtoé et le sacrifice du faon», *Byzantion*, 6:2, pp. 521-533.
- CUNLIFFE, Barry; POOLE, Cynthia (1991), *Danebury: an Iron Age hillfort in Hampshire. Volume 5: The Excavations, 1979-88: the finds*, Council for British Archaeology, *Research Report*, 73, London.
- DALTON, Ormonde Maddock (1909), «On a Persian Silver Dish of the Fourth Century», *Archaeologia*, 61, pp. 381-382.
- DEMATTÈ, Paola (1994), «Antler and Tongue: New Archaeological Evidence in the Study of the Chu Tomb Guardian», *East and West*, 44:2/4, pp. 353-404. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/29757158>> [consulta: 04/08/2020].
- DEMATTÈ, Paola (2004), «Beyond Shamanism: Landscape and Self-Expression in the Petroglyphs of Inner Mongolia and Ningxia (China)», *Cambridge Archaeological Journal*, 14:1, pp. 5-23. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774304000010>.

- DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ, Jose María (1984), *Claudio Eliano. Historias de los Animales*, (Biblioteca Clásica Gredos 66). Madrid: Gredos.
- DICKSON, Keith (2007), «Enki and Ninhursag: The Trickster in Paradise», *Journal of Near Eastern Studies*, 66:1, pp. 1-31.
- DOMÍNGUEZ DE LA CONCHA, María Coronada; GONZÁLEZ BORNAY, Jose Miguel (2005), *Estelas decoradas del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz*. Badajoz: Museo Arqueológico Provincial de Badajoz.
- DONÀ, Carlo (2009), «La perigliosa caccia alla cerva cornuta», *L'immagine riflessa*, 18, pp. 57-85.
- DONATI, Luigi (1991), «Rappresentazioni etrusche della capra e del cervo di tipo "scita"», *Archeologia Classica*, 43:2, *Miscellanea Etrusca E Italica In Onore Di Massimo Pallottino*, L'Erma di Bretschneider, pp. 919-937; En línea: <<https://www.jstor.org/stable/44365663>> [consulta: 06/08/2020].
- DONG, Yu (2013), *Eating identity: food, gender, and social organization in late Neolithic Northern China*, [Dissertation Degree of Doctor of Philosophy in Anthropology]. Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign, p. 38. En línea: <<http://www.ideals.illinois.edu/handle/2142/45643>> [consulta: 26/08/2020]; igualmente en línea: <<https://depts.washington.edu/chinaciv/archae/2dwkmain.htm#diagramsource>> [consulta: 26/08/2020].
- DRIESCH, Angela von den; BOESSNECK, Joachim (1981), *Reste von Haus- und Jagdtieren aus der Unterstadt von Bogazköy-Hattusa*. Berlin: Gebr. Mann, pp. 21-22.
- EMILIOZZI, Adriana (2011), «The Etruscan Chariot from Monteleone di Spoleto», *Metropolitan Museum Journal*, 46, pp. 9-132.
- FRIE, Adrienne C. (2020), «Parts and Wholes: The Role of Animals in the Performance of Dolenjska Hallstatt Funerary Rites», *Arts*, 9. DOI: <https://doi.org/10.3390/arts9020053>.
- GÁL, Erika (2014), «Evidence for the Variable Exploitation of Cervids at the Early Bronze Age Site of Kaposújlak–Várdomb (South Transdanubia, Hungary)», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 92-102.
- GALLONI, Paolo (2006), «Il dio cornuto. Alcune metamorfosi di una divinità paleolitica», *Quaderni di Semantica*, 27:1-2, *Studi in onore di Mario Alinai*, pp. 277-288.
- GARRIDO MARTÍN, José Luis (2012), *Modalidades y métodos de caza*, Real Federación Española de Caza, p. 43. En línea: <<https://tinyurl.com/tscwy-env>> [consulta: 17/08/2020].

- GEBERS, Wilhelm (1985), «Ein sächsischer Kultplatz mit Gräberfeld in Rullstorf, Landkreis Lüneburg», *Berichte zur Denkmalpflege in Niedersachsen, Beiheft, Ausgrabungen 1979-1984*. Stuttgart, pp. 276-281.
- GEBERS, Wilhelm (1986), «Zum sächsischen Brand- und Körpergräberfeld in Rullstorf», *Berichte zur Denkmalpflege in Niedersachsen, Beiheft, Ausgrabungen*, 6:3, pp. 85-87.
- GEBERS, Wilhelm (1995), «Fünfzehn Jahre Grabung Rullstorf: eine Bilanz», *Berichte zur Denkmalpflege in Niedersachsen*, 15, pp. 56-61.
- GÓMEZ MAYORDOMO, Andrea (2019), «Los ríos del Paraíso: iconografía y valor sacro en el cristianismo», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 9:21, pp. 55-86. En línea: <[https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2020-01-07-Rios\\_del\\_Paraiso.pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2020-01-07-Rios_del_Paraiso.pdf)> [consulta: 02/10/2020].
- GRIÑÓ FRONTERA, Beatriz de (2022), *La caja con relieves de Lobón (Badajoz) en el contexto de las cajas funerarias de la Península Ibérica*. Badajoz: Museo Arqueológico Provincial.
- GUNTIÑAS TUÑÓN, Orlando (1984), *Jenofonte, Obras Menores*, (Biblioteca Clásica Gredos, 75), Madrid: Gredos.
- GUTIÉRREZ DE LA VEGA, José (1877), *Libro de la Montería del rey D. Alfonso XI*. Madrid: Imprenta M. Tello.
- HARRIS, Kerry (2014), «Hunting, Performance and Incorporation: Human–deer encounter in Late Bronze Age Crete», en Karis Baker, Ruth Carden y Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 48-58.
- HERRERO INGELMO, María Cruz (2008), *Pausanias, Descripción de Grecia Libros VII a X*, (Biblioteca Clásica Gredos, 198), Madrid: Gredos.
- HILTEBEITEL, Alf (1978), «The Indus Valley “Proto-Śiva”, Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of Vāhanas», *Anthropos*, 73:5/6, pp. 767-797. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/40459645>> [consulta: 02/10/2020].
- HORWITZ, Liora Kolska (1987), «Faunal Remains from the Early Iron Age Site on Mount Ebal», *Tel Aviv*, 14:2, pp. 173-189. DOI: <https://doi.org/10.1179/tav.1986.1986.2.173>.
- ISAAKIDOU, Valasia; Halstead, Paul; Davis, Jack; Stocker, Sharon (2015), «Burnt animal sacrifice at the Mycenaean ‘Palace of Nestor’, Pylos», *Antiquity*, 76, pp. 86-92. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003598X00089833>.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum* 12,1,19, en Migne, *Patrologiae Latinae*, 82, col. 427.

- JACOBSON, Esther (1993), *The deer goddess of ancient Siberia: a study in the ecology of belief*, (Studies in the history of religions, 55). Leiden/New York: E.J. Brill.
- JIMÉNEZ ÁVILA, Javier (2000), «Una vez más acerca del jarro ritual “lusitano”. Novedades iconográficas y técnicas sobre el jarro orientalizante de Mérida», *Mérida. Excavaciones Arqueológicas 1988. Memoria*. Mérida: Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida, pp. 489-504.
- JIMÉNEZ ÁVILA, Javier (2018), «Timiaterio fenicio occidental», en Martín Almagro-Gorbea, *La Colección Cervera: Joyas de la arqueología española*. Valencia: Estrella Cervera, Iris Cervera, Félix Cervera, pp. 126-159.
- JIMÉNEZ ZAMUDIO, Rafael (2013), «Enki y Ninhursanga», *Isimu*, 16, pp. 13-38.
- KELLER, Otto (1887), *Thiere des classischen Altertums in culturgeschichtlicher Beziehung*. Innsbruck: Verlag der Wagnerischen Unversität.
- KEMPINSKI, Aharon (1986), «Joshua’s Altar—An Iron Age I Watchtower», *Biblical Archaeology Review*, 12:1, pp. 2-49.
- KOHL, Phiolip L.; TRIFONOV, Víktor (2014), «The Prehistory of the Caucasus: internal developments and external interactions», en Colin Renfrew y Paul Bahn (eds.), *The Cambridge World Prehistory. Volume 3: West and Central Asia and Europe*. New York: Cambridge University Press, pp. 1571-1595.
- KOLNIK, Titus (1962), «Nové sídliskové nálezy z doby rimskej na Slovensku (Neue Siedlungsfunde ans der Römerzeit in der Slowakei)», *Archeologické rozhledy*, 14, pp. 344-396.
- KRAUS, Hans-Joachim (1996), *Los Salmos*, v. I. Salamanca: Ed. Sígueme.
- KUKAHN, Emil (1966), «Una caja funeraria ibérica con representación en relieve», *IX Congreso Arqueológico Nacional*. Zaragoza, pp. 293-295.
- KURTZ, Guillermo S. (1995), «Lo céltico en el contexto de la arqueología europea», *Celtas y Túrduos: la Beturia, Cuadernos Emeritenses*, 9, pp. 9-48.
- KYSELÝ, René; Pecinovská, Monika (2018), «Red deer (*Cervus elaphus*) skeleton from the Early Bronze Age pit at Brandýs (Czech Republic)», *Archaeological and Anthropological Sciences*, 10, pp. 157-174. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12520-016-0344-x>.
- LANGTON, John (2014), «Forest Law in the Landscape: Not the clearing of the woods, but the running of the deer?», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 218-230.
- LEONARDI, Giovanni (2016), «A proposito dell’Arte delle Situle. Note su manufatti ritenuti secondari», en Jacopo Bonetto (ed.), *I mille volti del passato: scritti in onore di Francesca Ghedini*. Roma: Edizioni Quasar, pp. 997-1019.

- LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio (2006), «Los celtas en la literatura griega en los siglos VI-I a. C.», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 16, pp. 45-84.
- MACINTOSH, N. W. G. (1965), «Dingo and Horned Anthropomorph in an Aboriginal Rock Shelter», *Oceania*, 36:2, pp. 85-101. En línea: <[www.jstor.org/stable/40329511](http://www.jstor.org/stable/40329511)> [consulta: 25/07/2022].
- MAESTRO ZALDÍVAR, Elena (2010); «Las armas en la cerámica ibérica aragonesa», *Gladius*, 30, pp. 213-240. DOI: <https://doi.org/10.3989/gladius.2010.0011>.
- MAGIE, David (1998), *Historia Augusta III*, (Loeb Classical Library, 263), London.
- MARTÍN PÉREZ, Balbino (1955), *Obras de San Agustín*, XX. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 3-38.
- MARTIN, Max (2009), «Mit dem Lockhirsch auf Rotwildjagd», en Marion Benz (ed.), *Unter uns. Archäologie in Basel; [Ausstellung Unter Uns. Archäologie in Basel im Historischen Museum Basel, Barfüsserkerche. 26. September 2008 - 1. März 2009]*. Basel: Christoph Merian Verlag, pp. 274-275.
- MASSETI, Marco; De Marinis, Anna M.; Theodoridis, Nikos; Papastergiou, Konstantinia (2014), «Estimating the Relative Abundance of the Last Rhodian Fallow Deer, *Dama dama dama*, Greece, through Spotlight Counts: a pilot study», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 280-286.
- MCDEVITT, Allan D.; Zachos, Frank E. (2014), «Genetic Analyses of Natural and Anthropogenic Movements in Deer», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 2-11.
- MENÉNDEZ FERNÁNDEZ, Mario; QUESADA LÓPEZ, José Manuel (2008), «Artistas y cazadores de ciervos. El papel del ciervo en el arte y la caza del Paleolítico Superior cantábrico», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología*, 1, pp. 155-166.
- MENÉNDEZ GARCÍA, Rafael (1994), «Consideraciones en torno a los llamados Bastones de Mando», *Zephyrus*, 47, pp. 333-342. En línea: <<http://hdl.handle.net/10366/71539>> [consulta: 10/06/2020].
- MIROV, N.T. (1945), «Notes on the domestication of reindeer», *American Anthropologist*, 47:3, pp. 393-408. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1945.47.3.02a00030>.
- MONS, Lucette; PÉAN, Stéphane; PIGEAUD, Romain (dirs.) (2013), *Matières d'art: représentations préhistoriques et supports osseux, relations et*

- contraintes. Industrie de l'os préhistorique*, Cahier XIII. Arles: Editions Errance.
- MOOREHEAD, Warren K. (1922), *The Hopewell Mound Group of Ohio*, Publications of the Field Columbian Museum, *Anthropological Series*, 6:5, pp. 75-185 En línea: <<http://www.jstor.com/stable/29782047>> [consulta: 24/09/2020].
- MORENO, Silvio (2021), «Les cerf – le canthare – les quatre fleuves du Paradis dans la mosaïque chrétienne de Tunisie. Les catéchumènes et le Baptême / Les fidèles et l'Eucharistie: une contribution a l'iconographie paléochrétienne d'Occident», *Antigüedad y Cristianismo*, 38, pp. 115-133. DOI: <https://doi.org/10.6018/ayc.469451>.
- MORET, Pierre (2011-2012), «Honorato de Lérins, Heracles y las islas errantes», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 37-38, pp. 455-464. DOI: <https://doi.org/10.15366/cupauam2012.38.023>.
- MOROZ, Andrey Borisovich (2013), «Leyendas sobre el ciervo sacrificial geografia, variantes, fuentes, paralelos», en *Ethnolinguistica Slavica en honor de los noventa años del académico Nikita Ilich Tolstoy*. Moscú: Indrik, (А. Б. Мороз: «Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели», *Ethnolinguistica Slavica* к 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. Москва: Индрик), pp. 212-232.
- MOSCATI, Sabatino *et al.* (1991), *The Celts, catálogo de la exposición en Venecia, Palazzo Grassi*. Venezia: ed. Bompiani.
- MOURE ROMANILLO, José Alfonso (1990), «Fauna y medio ambiente en el arte rupestre paleolítico», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 56, pp. 38-52.
- MUZZOLINI, Alfred (1991), «Masques et théromorphes dans l'art rupestre du Sahara Central», *ArchéoNil*, 1, pp. 17-42.
- NIELSEN, Svend *et al.* (2005), «The Gundestrup Cauldron. New Scientific and Technical Investigations», *Acta Archaeologica*, 76, pp. 1-58.
- OSBORNE, David (2017), «Imports and Isotopes: A Modern Baseline Study for Interpreting Iron Age and Roman Trade in Fallow Deer Antlers», *Papers from the Institute of Archaeology*, 27:1, Art. 10, pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.5334/pia-482>.
- PANJWANI, Preeti A.; SEN, Bratani (2009), «Painted Decorations on Pottery from Chalcolithic Sites of Gujarat: A Preliminary Study», *Ancient Asia*, 2, pp. 59-91.

- PAPAGEORGIU, Iriani (2013), «The Mycenaean golden kylix of the Benaki Museum: A dubitandum?», *Μουσείο Μπενάκη*, 8:8, pp. 9-37. DOI: <https://doi.org/10.12681/benaki.5>.
- PAVÓN SOLDEVILA, Ignacio; DUQUE ESPINO, Diego M.; SANABRIA MURILLO, Diego; COLLADO GIRALDO, Hipólito (2018), «La estela de ‘Cabeza del Buey V/El Palacio’ en el poblamiento de la Edad del Bronce de la sierra de Tiros (Badajoz)», *Spal*, 27:1, pp. 31-60. DOI: <https://doi.org/10.12795/spal.2018i27.02>.
- PÉQUART, Marthe; PÉQUART, Saint-Just; BOULE, Marcellin; VALLOIS, Henri Victor (1937), «Téviec, station nécropole mésolithique du Morbihan», *Archives de l'Institut de Paléontologie humaine*, mémoire 18, 227.
- PERES, Tanya M.; ALTMAN, Heidi (2018), «The magic of improbable appendages: Deer antler objects in the archaeological record of the American South», *Journal of Archaeological Science: Reports*, 20, pp. 888-895.
- PETERS, Joris; SCHMIDT, Klaus (2004), «Animals in the Symbolic World of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, South-eastern Turkey: A Preliminary Assessment», *Anthropozoologica*, 39, pp. 179-218.
- POPLIN, François (1993), «Que l'homme cultive aussi bien le sauvage que le domestique», *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps. XIII<sup>e</sup> Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes, IV Colloque international de l'Homme et l'Animal, Société de Recherche Interdisciplinaire*. Juan-les-Pins: Éditions APDCA, pp. 527-539.
- POPLIN, François (1996), «Les cerfs harnachés de Nogent-sur-Seine et le statut du cerf antique», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140:1, pp. 393-421.
- PROPP, Vladímir (1977), *Morfología del cuento*. Madrid: Ed. Fundamentos, 2.<sup>a</sup> ed.
- PRZEWORSKI, Stefan (1940), «Notes d'archéologie syrienne et hittite, IV, le culte du cerf en Anatolie», *Syria*, 21:1, pp. 62-76. DOI: <https://doi.org/10.3406/syria.1940.4221>, figs. 2 y 3.
- PUCHER, Erich (2018), «Krumme Hirsche und zahnlose Wölfe – bronzezeitliche Wildtierhaltung in Stillfried», *Beiträge zur Archäozoologie und Prähistorischen Anthropologie*, Band XI, pp. 71-92.
- RACKHAM, H. (1940), *Pliny Natural History*, volume III, Libri VIII-XI, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- RADNER, Karen (2013), «Assyria and the Medes», en D. T. Potts (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. New York: Oxford University press, pp. 442-456.

- RASK, Katherine A. (2014), «Etruscan Animal Bones and Their Implications for Sacrificial Studies», *History of Religions*, 53:3, pp. 269-312. En línea: <[www.jstor.org/stable/10.1086/674242](http://www.jstor.org/stable/10.1086/674242)> [consulta: 16/09/2020].
- RODRÍGUEZ DE LA ESPERANZA, María Jesús (2005), *Metalurgia y metalúrgicos en el valle del Ebro*. Madrid: Real Academia de la Historia/Institución Fernando el Católico.
- RUBINSON, Karen S. (2013), «Actual imports or just ideas? Investigations in Anatolia and the Caucasus», en Joan Aruz; Sarah Graff; Yelena Rasic (eds.), *Cultures in Contact. From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.* New York/ New Haven: Metropolitan Museum of Art/Yale University Press, pp. 12-25.
- RUIZ CECILIA, José Ildefonso; ROMÁN PUNZÓN, Julio Miguel (2015), «Las placas cerámicas decoradas tardoantiguas con iconografía cristiana en el sur de la península ibérica», *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, 8, pp. 1-42.
- RUSSELL, Nerissa (2002), «The wild side of animal domestication», *Society and Animals*, 10, pp. 285-302.
- RUSSELL, Nerissa (2007), «The Domestication of Anthropology», en R. Cassidy y M. H. Mullin (eds.), *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*. Oxford: Berg, pp. 27-48.
- SAINZ MAGAÑA, María Elena (1984), *El románico soriano: estudio simbólico de los monumentos*, [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid. En línea: <<https://eprints.ucm.es/53111/1/5309866487.pdf>, 2021/08/02> [consulta: 13/01/2021].
- SALEEM, Shaik; CHAUHAN, Parth R. (2020), «A rare depiction of a butchering scene in the rock paintings of Maser in Madhya Pradesh, India», *Antiquity*, 94. DOI: <https://doi.org/10.15184/aqy.2020.30>.
- SAMS, G. Kenneth (1974), «Phrygian Painted Animals: Anatolian Orientalizing Art», *Anatolian Studies*, 24, pp. 169-196. DOI: <https://doi.org/10.2307/3642608>.
- SÁNCHEZ VELASCO, Jerónimo (2008), «El sarcófago tardoantiguo del Camino Viejo de Almodóvar (o de los límites de la iconografía)», *Spal*, 17, pp. 335-347. DOI: <https://doi.org/10.12795/spal.2008.i17.16>.
- SÁNCHEZ, Galo (1919), *Fueros Castellanos de Soria y Alcalá de Henares*. Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, pp. 133-134.
- SARITAS, Ozlem; OZBASARAN, Mihriban; PETERS, Joris; BUITENHUIS, Hijlke; POLLATH, Nadja (2015), «Red Deer and Human: From Neolithic to Iron age



- in Turkey» (póster), *ASWA Conference in Groningen*. En línea: <<https://www.researchgate.net/publication/317368779>>.
- SCHLUNK, Helmut; HAUSCHILD, Theodor (1978), *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.
- SCHULTING, Rick J. (1996), «Antlers, bone pins and flint blades: the Mesolithic cemeteries of Téviec and Hoëdic, Brittany», *Antiquity*, 70, pp. 335-350. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003598X00083319>.
- SCHULTING, Rick J.; RICHARDS, Michael P. (2001), «Dating women becoming farmers: new paleodietary and AMS dating evidence from the breton mesolithic cemeteries of Téviec and Hoëdic», *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, pp. 314-344.
- SELLIER, Guillaume (2018), «Le culte du cerf anatolien: symbolisme, évolution et constance, III<sup>e</sup>-I<sup>e</sup> millénaire a. C.», *Actes du colloque «Le sacré dans tous ses états», organisé par l'AEPOA le 21-22 avril 2016 à l'UQAM*. Montréal: Association des Études du Proche-Orient Ancien (AEPOA), pp. 46-59.
- SMITH, Adam (2001), «The Limitations of Doxa: Agency and Subjectivity from an Archaeological Point of View», *Journal of Social Archaeology*, 1, pp. 155-171.
- SRINIVASAN, Doris (1975), «The So-Called Proto-Śiva Seal from Mohenjodaro: An Iconological Assessment», *Archives of Asian Art*, 29 pp. 47-58. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/20062578>> [consulta: 02/10/2020].
- STANTON, David W.G.; MULVILLE, Jacqueline A.; BRUFORD, Michael W. (2016), «Colonization of the Scottish islands via long-distance Neolithic transport of red deer (*Cervus elaphus*)», *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 283. DOI: <https://doi.org/10.1098/rspb.2016.0095>.
- STEINKELLER, Piotr (2019), «Texts, Art and Archaeology: An Archaic Plaque from Mari and the Sumerian Birth-Goddess Ninhursag», en G. Chambon, M. Guichard y A.-I. Langlois (eds.), *De l'argile au numérique. Mélanges assyriologiques en l'honneur de Dominique Charpin*. Leuven: Peeters, pp. 977-1011.
- STEPHAN, Elisabeth (2014), «Red Deer Hunting and Exploitation in the Early Neolithic Settlement of Rottenburg-Fröbelweg, South Germany», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 103-118.
- SUÁREZ LÓPEZ, Jesús (2007), «La cervatina bendita y la serpiente maldita: la lucha mítica del ciervo y la serpiente y un conjuro asturiano contra la culebra (narrativa e iconografía)», *Culturas Populares. Revista Electrónica*,

5. En línea: <<http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/suarezlopez.htm>> [consulta: 21/11/2020].
- TATÁR, Sarolta (2009), «The Legend of the Palóc Prince of Göcsej: Images of Bridled Deer and Antlered Horses», *Cosmos, Journal of the Traditional Cosmology Society*, 23, pp. 169-202.
- THIERRY, Nicole (1991), «Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe», *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 72, pp. 33-100. DOI: <https://doi.org/10.3406/piot.1991.1622>.
- TRANTALIDOU, Katerina; MASSETI, Marco (2014), «Archaeozoology of the Red Deer in the Southern Balkan Peninsula and the Aegean Region during Antiquity: Confronting bones and paintings», en Karis Baker; Ruth Carden; Richard Madgwick (eds.), *Deer and People*. Oxford: Oxbow Books, pp. 59-77).
- TRIGO RODRÍGUEZ, David E.; HIDALGO ROCABADO, Roberto C. (2018), «El decapitador venado en la iconografía tiwanaju: orígenes, desarrollo y significados», *Arqueología Boliviana*, 4, pp. 131-161.
- TRUBARAC MATIĆ, Djordjina (2018), «Meogo 9 Versus Texts with the Motif of a Transparent Excuse of Water Clouded by Stags or Horses: Outlining the Proto-Model. Revised and Expanded», *Virtual Center for the Study of Galician-Portuguese Lyric*, Washington, D. C. En línea: <<https://blogs.commonsgorgetown.edu>> [consulta: 10/10/2020].
- VALLET, C. (2006), «Un cerf harnaché trouvé à Limoges», *La Chasse en Haute-Vienne*, 27, pp. 12-13.
- VAN BUREN, E. Douglas (1943), «Concerning the Horned Cap of the Mesopotamian Gods», *Orientalia*, 12, pp. 318-327. En línea: <[www.jstor.org/stable/43582782](http://www.jstor.org/stable/43582782)> [consulta: 12/10/2020].
- VAN DEN HOUT, Theo (2018), «The Silver Stag Vessel: A Royal Gift», *Metro-politan Museum Journal*, 53, pp. 114-27.
- VAUTHEY, Max; VAUTHEY, Paul (1968), «A propos des représentations antiques de la “chasse au brame”», *Revue archéologique du Centre*, 7:4, pp. 335-342. DOI: <https://doi.org/10.3406/racf.1968.2132>.
- VIGNE, Jean-Denis (1993), «Domestication ou appropriation pour la chasse: histoire d'un choix socio-culturel depuis le Néolithique. L'exemple des cerfs (*Cervus*)», en J. Desse y F. Audoin-Rouzeau (eds.), *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps: XIII<sup>e</sup> rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes – IV<sup>e</sup> colloque international de l'Homme et l'Animal, Société de recherche interdisciplinaire, Antibes, 15-17 octobre 1992. Anthropozoologica HS*, 1, pp. 201-220.

- VIGNE, Jean-Dénis (2013), «The origins of mammals on the Mediterranean islands as an indicator of early voyaging», en Albert J. Ammerman y Thomas Davis (eds.), *Island Archaeology and the Origins of Seafaring in the Eastern Mediterranean (Proceedings of the Wenner Gren Workshop held at Reggio Calabria on October 19-21, 2012. In memory of John D. Evans)*, *Eurasian Prehistory*, 10, pp. 45-56.
- VIGNE, Jean-Dénis *et al.* (2013), «The transportation of mammals to Cyprus sheds light on early voyaging and boats in the Mediterranean Sea», en Albert J. Ammerman y Thomas Davis (eds.), *Island Archaeology and the Origins of Seafaring in the Eastern Mediterranean (Proceedings of the Wenner Gren Workshop held at Reggio Calabria on October 19-21, 2012. In memory of John D. Evans)*. *Eurasian Prehistory*, 10, pp. 157-176.
- VILLAR VIDAL, José A.; DOCAMPO ÁLVAREZ, Pilar (2003a), «El Fisiólogo latino: Versión B. 1. Introducción y texto latino», *Revista de Literatura Medieval*, 15:1, pp. 9-52.
- VILLAR VIDAL, José A.; DOCAMPO ÁLVAREZ, Pilar (2003b), «El Fisiólogo latino: Versión B. 2. Traducción y comentarios», *Revista de Literatura Medieval*, 15:2, pp. 107-158.
- VOLPER, Julien (2007-2009), «Les masques à rayures peintes des Luba (Katanga / République Démocratique du Congo)», *Afrique: Archéologie & Arts*, 5. DOI: <https://doi.org/10.4000/aaa.806>.
- VÖRÖS, I. (1986), «A ritual red deer burial from the Celtic-roman settlement at Szakály in Transdanubia», *Acta Archaeologica Hungarica*, 38, pp. 31-40.
- WELLS, Peter S. (2000), «Mobility, Art, and Identity in Early Iron Age Europe and Asia», en Joan Aruz; Ann Farkas; Elisabetta Valtz Fino (eds.), *The Golden Deer of Eurasia. Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World*. New York: The Metropolitan Museum of Art, pp. 18-23.
- WINDFUHR, Gernot (200), «The Stags of Filippovka: Mithraic coding on the Southern Ural Steppes», en Joan Aruz, Ann Farkas y Elisabetta Valtz Fino (eds.), *The Golden Deer of Eurasia. Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World*. New York: The Metropolitan Museum of Art, pp. 46-81. En línea: <<https://openvirtualworlds.org/omeka/exhibits/show/moundbuildersart/moundbuilders/middlewoodlandz>> [consulta 05/07/2020].
- ZAGHETTO, Lucca (2018), «Il metodo narrativo nell'Arte delle situle», *Arimnestos, Ricerche di Protostoria Mediterranea*, 1, pp. 239-250.
- ZEDER, Melinda A. (2017), «Out of the Fertile Crescent: The dispersal of domestic livestock through Europe and Africa», en N. Boivin, R. Crassard, y M. Petraglia (eds.), *Human Dispersal and Species Movement: From*

*Prehistory to the Present*, pp. 261-303. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316686942.012>.

ZERTAL, Adam (2015), «Has Joshua's Altar been found on Mt. Ebal?», en Herschel Shanks (ed.), *40x40. Forty groundbreaking articles from forty years of Biblical Archaeology Review*. Pittsburgh: Biblical Archaeology Society.

Recibido: 28/11/2022

Aceptado: 15/02/2023



#### CIERVOS EN ARQUEOLOGÍA

**RESUMEN:** Este artículo examina qué puede aportar la arqueología sobre las relaciones entre el ciervo y las culturas humanas, como animal y como constructo cultural. La aproximación al tema es transcultural y abarca un amplio rango de tiempo, desde el Paleolítico en adelante. Se insiste en la universalidad del ciervo como fenómeno cultural.

**PALABRAS CLAVE:** Ciervo. Arqueología. Cultura material. Transculturalidad. Celtoescepticismo.

#### DEER IN ARCHAEOLOGY

**ABSTRACT:** This paper examines what archaeology can reveal about the relationships between deer and human cultures, both as an animal and as a cultural construct. The approach to the subject is transcultural and spans a wide time frame from the Paleolithic onwards. The insistence is on the universality of deer as a cultural phenomenon.

**KEYWORDS:** Deer. Archaeology. Material culture. Transcultural. Celtoescepticism.