

*¿Dónde está la mitología fenicia?:
Al-Idrisi y los Aventureros de Lisboa (I)*

ROBERTO MATESANZ GASCÓN
Departamento de Historia Medieval
Universidad de Valladolid

ABSTRACT

Many archaeological rests to attest the lengthy presence in the Iberian Peninsula of phoenician settlements, and its deep impact on the native peoples material culture too. But is more difficult to determine what ideological consequences had the phoenician implantation. However, some stories preserved in the Middle Ages' Spanish Literature show how beforehand, in the Ancient Ages, phoenician myths circulate through the Peninsula. An instance is the *kabirim*'s myth. The work of the Muslim geographer al-Idrisi shows us the *kabirim* like human beings, whose voyage is still remembered in Lisbon in the 12th century A.D.

Son hechos históricos contrastados, a salvo de cualquier duda razonable que pudiera nacer de un examen crítico de las fuentes literarias antiguas, que los fenicios arribaron a la Península Ibérica ya en época arcaica; que dicha arribada no tuvo como único fin realizar transacciones comerciales, sino que conllevó la instalación de colonos procedentes del Mediterráneo Oriental; y que la colonización afectó pronto a un amplio marco geográfico, que abarcaba desde las costas atlánticas occi-

dentales hasta las del sudeste peninsular¹, e incluso la mayoría del área levantina².

En general, nadie niega que esta instalación tuvo que afectar a las poblaciones autóctonas con las que los marinos, comerciantes y colonos orientales entraron en contacto. Pero sigue siendo objeto de debate cual fue el alcance y profundidad exactos del impacto colonizador³. En especial, es

¹ Sobre la presencia fenicia en la Península Ibérica, cf. Gregorio del Olmo Lete y M.^a Eugenia Aubet (dirs.), *Los fenicios en la Península Ibérica*, Sabadell, AUSA, 1986, 2 vol. (en adelante: *FPI*); dentro de esta obra, el conjunto de los trabajos publicados hasta 1986 referidos a dicha presencia se recoge en C. J. Pérez, «Bibliografía sobre los fenicios en la Península Ibérica», vol. II, pp. 315-338. Algunos trabajos posteriores que ofrecen una visión de conjunto son: José M.^a Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid, Cátedra, 1992; M.^a Eugenia Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona, Crítica, 1994; Susan Frankenstein, *The impact of Phoenician and Greek expansion on the early Iron Age societies of southern Iberia and southwestern Germany*, Londres, 1997 (tr. castellana de M.^a Eugenia Aubet: *Arqueología del colonialismo. El impacto fenicio y griego en el sur de la Península Ibérica y el suroeste de Alemania*, Barcelona, Crítica, 1997); M.^a Eugenia Aubet (coordinadora), *Los fenicios en Málaga*, Málaga, 1997; José M.^a Blázquez, Jaime Alvar y Carlos G. Wagner, *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid, Cátedra, 1999. Sobre el impacto fenicio en tierras portuguesas, cf. *Estudos Orientais IV. Os fenícios no território português*, Lisboa, 1993 (en adelante: *Estudos*). Sobre la pervivencia de rasgos semitas en la Hispania romana, cf. José Luis López Castro, *Hispania Poena. Los fenicios en la Hispania romana (206 a.C.-96 d.C.)*, Barcelona, Crítica, 1995.

² Así, el impacto fenicio sobre el área costera catalana parece percibirse ya en los siglos VII y VI a.C.; cf. M. Mascort, J. Sanmartí, J. Santacana, «Aldovesta. Les bases d'un modèle commercial dans le cadre de l'expansion phénicienne au nord-est de la Péninsule Ibérique», en *Atti II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma, 1991, 3 volúmenes (en adelante: *Atti II CISFP*), vol. III, pp. 1073-1079; A. J. Oliver Foix, «La presencia fenicia y púnica al sur de las bocas del Ebro», en *Atti II CISFP*, vol. III, pp. 1091-1101. La presencia semita en las Baleares también fue pronto notoria.

³ Así, algunos autores relativizan el impacto fenicio en el área malagueña (P. Aguayo, M. Carrilero y G. Martínez, «La presencia fenicia y el proceso de aculturación de las comunidades del Bronce Final de la depresión de Ronda (Málaga)», en *Atti II CISFP*, vol. II, pp. 559-571), por considerar que no hay elementos de juicio suficientes para evaluarlo; otros prudentemente aceptan que el influjo se ve al menos en el plano de la superestructura (cf. M. P. García-Gelabert, «Los enterramientos de la Alta Andalucía (España): sus relaciones con el Mediterráneo Oriental», en *Atti II CISFP*, vol. II, pp. 889-895), mientras para otros el fenómeno orientalizador peninsular sólo es comprensible como un proceso de aculturación que afecta a todos los ámbitos de la existencia humana y que está protagonizado por los fenicios, hasta el punto que la cultura ibérica heredó numerosos rasgos

difícil establecer hasta donde caló entre las poblaciones indígenas el sistema religioso-mitológico fenicio. Podemos estar seguros, por razones poderosas, de que los marinos y colonos semitas trajeron consigo no sólo su cultura material, sino también su religiosidad y sus mitos⁴. Pero si podemos recuperar los restos de la primera, lo que ha quedado de lo segundo es ambiguo, sobre todo si se localiza en contextos indígenas. La cuestión de cómo y en qué medida los fenicios influyeron en las culturas con las que contactaron, aún no ha encontrado una respuesta inequívoca. La multi-secular estancia semita en las tierras peninsulares, el carácter más avanzado de su civilización, o que las poblaciones autóctonas adoptaran multitud de elementos materiales y culturales a todas luces importados en naves fenicias⁵ son aspectos que inducen a considerar como muy probable que la religiosidad fenicia tuvo que influir en la de los pueblos que habitaban la península durante su Edad del Hierro, e incluso que debió extenderse por buena parte de su área de influencia. Pero ni los abundantes objetos culturales hallados en contextos indígenas⁶ avalan de manera ineluctable dicho

fenicio-púnicos y mantuvo rasgos no clásicos hasta la romanización (cf. M. Almagro-Gorbea, «El mundo Orientalizante en la Península Ibérica», en *Atti II CISFP*, vol. II, pp. 573-599). Véase también J. L. López Castro, «Difusionismo y cambio cultural en la protohistoria española: Tarteso como paradigma», en J. Alvar y J. M. Blázquez (eds.), *Los enigmas de Tarteso*, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 39-68; Carlos G. Wagner, «Notas en torno a la aculturación en Tartessos», *Gerión*, IV (1986), pp. 129-160; Jaime Alvar, «El contacto intercultural en los procesos de cambio», *Gerión*, VIII (1990), pp. 11-27.

⁴ Los fenicios no ejercían una «religión» entendida como un código de comunicación especial, autónomo del resto de códigos (económico, social, político o cultural); cf. Joaquín Sanmartín, «Génesis oriental de los dioses fenicios de las colonias occidentales», en Benjamí Costa y Jordi H. Fernández (eds.), *De Oriente a Occidente: los dioses fenicios en las colonias occidentales. XII Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1997)*, Eivissa, 1999 (en adelante: *XII Jornadas*), pp. 9-23. La colonización supone la reproducción en las colonias de los sistemas y estructuras socioeconómicas de Fenicia, incluida la religión, que funciona como medio de integración, dentro de los circuitos comerciales fenicios, de las dispersas colonias; cf. Antonio M. Poveda Navarro, «Melqart y Astarté en el Occidente mediterráneo: la evidencia de la Península Ibérica (siglos VIII-VI a.C.)», *XII Jornadas*, pp. 25-61.

⁵ Esto incluye desde el torno de alfarero hasta la escritura, pasando por el uso del hierro y de ciertos sistemas constructivos.

⁶ La bibliografía sobre aspectos concretos (motivos numismáticos, santuarios, estatuaria, ritos funerarios, epígrafes) supera ampliamente la disponibilidad de espacio de este trabajo. Con carácter general pueden verse por extenso: Benjamí Costa y Jordi H. Fernán-

proceso, pues su uso preciso se presta a diversas interpretaciones, pudiendo ser meros elementos de prestigio. Como en su momento apuntó un reputado historiador de la Antigüedad, no son budistas todos los que tienen una imagen de Buda en su salón. Y careciéndose en general de textos literarios coetáneos que nos ilustren sobre el particular, poco puede establecerse con seguridad⁷.

No obstante, una presencia tan notoria, la gran difusión de elementos y motivos que al menos en Próximo Oriente tuvieron evidentes connotaciones religiosas o míticas, y la clara pervivencia de numerosos elementos culturales fenicio-púnicos hasta época romana⁸, sugieren que debieron ser abundantes las concepciones míticas o religiosas que se infiltraron en Ibe-

dez (eds.), *De Oriente a Occidente: los dioses fenicios en las colonias occidentales. XII Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1997)*, Eivissa, 1999. María Cruz Marín Ceballos, «Documentos para el estudio de la religión fenicio-púnica en la Península Ibérica. II: deidades masculinas», *Habis*, X-XI (1979-80), pp. 217-231; «La religión fenicio-púnica en España (1980-1993)», *HAnt*, XVIII (1994), pp. 533-568. José M.^a Blázquez, *Religiones en la España Antigua*, Madrid, Cátedra, 1991; *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid, Cátedra, 1992. José M.^a Blázquez, Jaime Alvar y Carlos G. Wagner, *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid, Cátedra, 1999.

⁷ Lógicamente, en la base del debate en torno a si la religión semita penetró en las poblaciones autóctonas o no, están cuestiones que van más allá de la presencia o ausencia física de objetos con carácter cultural, los cuales están sobradamente atestiguados. Conceptos como «aculturación religiosa», «préstamo religioso», etcétera, no se pueden aislar en el análisis de cuestiones como: ¿puede un sistema religioso tener el mismo sentido dentro de la sociedad aculturada que en la sociedad aculturadora? ¿Pueden obviarse las diferencias en el ámbito social y organizativo que existen entre una y otra? ¿Tenían los fenicios intención de transmitir sus mitos y creencias a las poblaciones indígenas? ¿Tenían estas intención de recibirlos? ¿Cuál era el nivel de comunicación lingüística que existía entre unas poblaciones y otras? Etcétera. Véase una reflexión sobre estas cuestiones en M. Belén, «Importaciones fenicias en Andalucía Occidental», en *FPI*, vol. II, pp. 263-278; Jaime Alvar, «La religión como índice de aculturación: el caso de Tartessos», en *Acti II CISFP*, vol. I, pp. 351-356; «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», en Jaime Alvar, Carmen Blánquez y Carlos G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, «2.º Encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre 1990»*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1993, pp. 1-33.

⁸ Cf. José Luis López Castro, *Hispania Poena. Los fenicios en la Hispania romana (206 a.C.-96 d.C.)*, Barcelona, Crítica, 1995. El autor muestra cómo las elites semitas instaladas en la Península Ibérica no fueron «eliminadas» según los parámetros más obsoletoamente historicistas, tras la ocupación de la península por Roma, sino que simplemente se integraron en una nueva estructura socio-económica, diluyéndose su identidad sólo de

ria. Autores como José María Blázquez o M. Almagro-Gorbea han defendido de manera decidida esta posibilidad. A mi juicio, de manera valiente y correcta. Aún cuando no es menos probable, si bien tampoco es más demostrable, que estas concepciones, arraigadas en una nueva tierra, florecieran de distinta forma.

Ahora bien, tanto el mito como la religión muestran una enorme capacidad de resistencia ante las «agresiones externas»; entiéndanse por tales, entre otros agentes, la propia incompreensión del mito, su proceso de racionalización, el mero paso del tiempo o el desarrollo de nuevos sistemas religiosos, sociales, económicos y políticos. Varios investigadores ya han señalado que la procesión idolátrica que desataría el suplicio de las sevillanas Justa y Rufina a finales del siglo III d.C. es de un carácter muy arcaico; y en el Heracleion gaditano se seguían realizando ritos semitas en una fecha tan tardía como el siglo V d.C.⁹ A su vez, el mito hace gala de una notable capacidad proteica¹⁰, que le permite expresarse en multitud de discursos diferentes sin por ello perder su esencia. En palabras de Claude Lévi-

manera paulatina y por causas estructurales relacionadas con la evolución de los sistemas productivos. De hecho en el siglo I a.C. aún se hallan grafitos púnicos sobre cerámicas romanas (cf. F. Molina Fajardo, «Almuñécar a la luz de los nuevos hallazgos fenicios», en *FPI*, vol. I, pp. 193-216), y es posible inferir que durante los primeros siglos de nuestra era aún se hablaba la lengua púnica en algunas zonas peninsulares (cf. J. Sanmartín Ascaso, «Inscripciones fenicio-púnicas del sureste hispánico (I)», en *FPI*, vol. II, pp. 89-103); como la colonización peninsular llevada a cabo por los semitas fue igual de longeva y profunda que la africana, y rastros de la religión y la cultura púnicas se perciben en el norte de África en el siglo II d.C. (cf. Ch. Picard, «Les maktarois vus par eux même entre la conquête césarienne et la promotion coloniale», en *Atti II CISFP*, vol. I, pp. 193-198) y aún con posterioridad, no es raro que la situación se reprodujera en la Península Ibérica. Asimismo, las poblaciones indígenas, nómadas, del norte de África, muestran la pervivencia de creencias de origen fenicio-púnico que marcan fuertemente las tradiciones locales aún después de la caída de Cartago (cf. A. Ben Younès Krandel, «Stèles anthropomorphes trouvées à Dougga», en *Atti II CISFP* vol. II, pp. 655-661). Que en la Hispania romana sobrevivieron reseñables aspectos semitas fue sugerido ya hace varias décadas por M. Koch, «Observaciones sobre la permanencia del sustrato púnico en la Península Ibérica», *Actas del I Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica* (Salamanca, 1974), Salamanca, 1976, pp. 191-199.

⁹ Véase por ejemplo José M.^a Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 469.

¹⁰ Como dice A. Bernabé («Influences orientales dans la littérature grecque: quelques réflexions de méthode», *Kernos*, 8 (1995), pp. 9-22): «*La survivance d'un mythe réside précisément dans son éternelle capacité d'adaptation*». (p. 22).

Strauss, la traducción del mito, por mala que sea, deja al mito intacto; su valor como mito persiste pese a que haya experimentado la peor traducción posible, pues nunca deja de tocarse la misma melodía aunque se haga en distinta manera¹¹. Por tanto, si durante la Antigüedad una mitología fenicio-púnica se infiltró en la Península Ibérica, hemos de sospechar por principio que huellas debió dejar, por vagas que sean y por deficientes que sean nuestras fuentes de información al respecto. No resulta pertinente defender que hubo una mitología fenicia en Hispania pero que de la misma, por desgracia, no queda nada. Si dicho sistema mitológico arraigó, debe poderse identificar.

Es verdad, no obstante, que diversos hechos dificultan la identificación. El primero, que no sabemos mucho de la mitología fenicio-púnica durante el I milenio a.C.¹². El segundo, que los autores griegos y latinos, en general, y al menos hasta donde conocemos de su obra, no se preocuparon mucho por ilustrar a sus lectores sobre dicho sistema mitológico-religioso, con el consiguiente perjuicio para nosotros; por no hablar del fuerte filtro que supusieron para la transmisión de todo «lo semita»¹³. A ello hay que

¹¹ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, University of Toronto Press, 1978 (ed. castellana de Héctor Arruabarrena: *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial, 1987; 1.ª reimpresión 1990, *passim*); también, «La estructura de los mitos», en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1974 (tr. castellana de Eliseo Verón: *Antropología estructural*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 229-252).

¹² En el Antiguo Testamento aparecen datos sobre la religión fenicia, pero son de aplicación delicada. Algunos autores (cf. J. Alberto Soggin, «La religione fenicia nei dati della Bibbia», en *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali (Atti del colloquio in Roma, 6 marzo 1979)*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1981 (en adelante: *RF*), pp. 81-88) se muestran muy pesimistas sobre la posibilidad de extraer datos sobre la religión fenicia de la Biblia. Por lo demás, no hay nada que pueda considerarse una mitología fenicia original, ni fuentes extensas elaboradas por los propios fenicios. Prácticamente no se dispone de textos rituales, calendarios litúrgicos o listas divinas. Tan sólo se cuenta con escasos testimonios arqueológicos que proporcionan nociones fragmentarias y dispersas; cf. Paolo Xella, «Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa», en *RF*, pp. 7-25. Incluso en un sitio tan relacionado con la implantación fenicia como Chipre, es difícil perfilar los elementos religiosos fenicios que existen en los cultos locales (cf. C. Beer, «Cultes chypriotes et éléments phéniciens?», en *Atti II CISFP* vol. I, pp. 357-365).

¹³ Según Joaquín Sanmartín (*op. cit.*), mientras los datos bíblicos sobre Fenicia están pasados por un potente filtro religioso, los autores clásicos (Heródoto, Polibio, Diodoro, Plutarco, Estrabón, Apiano, Josefo, Livio o Silio Itálicio) suponen un filtro cul-

añadir que la Península Ibérica ha reportado hasta ahora muy escasos y escuetos epígrafes, tanto fenicios como cartagineses¹⁴. En suma, apenas poseemos información contemporánea. Según Joaquín Sanmartín¹⁵, nuestro drama es que carecemos de fuentes fenicias autóctonas lo bastante coherentes como para poder acceder a la mitología fenicia y púnica del I milenio a.C.

Pero como hemos señalado el mito es un discurso capaz de pervivir en las situaciones y de las maneras más insospechadas, sin perder por ello su personalidad. Y ante la falta de fuentes contemporáneas, cabe recurrir a noticias posteriores, a «huellas» o «rastros» que quizás no sirvan para precisarnos cómo fue la religiosidad o la mitología fenicio-púnica en la Hispania antigua, pero que sí nos indicarán que aquellas prosperaron en la península. Incluso, aunque lo que vamos a manejar son fuentes «tardías», o para ser más precisos aún, mitos hispanos medievales, no debemos olvidar que estos constituyen uno de los extremos de la tradición cananea peninsular, y que la forma que adoptan en el imaginario medieval, por tanto, siempre ilustrará el análisis de la etapa previa. Si para intentar comprender la religiosidad fenicio-púnica del milenio inmediatamente anterior a nuestra era es necesario estudiar sus precedentes, es decir, los sistemas religiosos y míticos del Próximo Oriente durante el III

tural (lo fenicio es bárbaro) y político (lo fenicio es algo a destruir, no un dato a describir). Esto se trasluce de manera paradigmática en el caso de Adonis, cuyo nombre encubre en los textos griegos a un dios oriental cuya identidad ha sido hasta ahora imposible precisar (cf. Sergio Ribichini, «Adonis: connotati 'orientali' e tradizioni classiche», en *RF*, pp. 91-105) aún cuando se haya profundizado de manera notable en el significado de su mito (cf. Marcel Detienne, *Los jardines de Adonis*, Madrid, Akal, 1983; tr. castellana de José Carlos Bermejo Barrera). Por lo demás, las fuentes griegas presentarán en la Península Ibérica dioses griegos donde en realidad existían cultos fenicios, y las fuentes latinas aumentarán la confusión al mencionar con nombres latinos a deidades ajenas a esa tradición; cf. Antonio M. Poveda Navarro, *op. cit.*; Ana M.^a Vázquez Hoys, «Divinidades femeninas romanas en Hispania y sus antecedentes orientales: Diana y Venus», *XII Jornadas*, pp. 103-135.

¹⁴ Cf. W. Röellig, «Contribución de las inscripciones fenicio-púnicas al estudio de la protohistoria de España», en *FPI*, vol. II, pp. 51-58; M. J. Fuentes Estañol, «Scoperte epigrafiche nella Spagna: stato della questione», en *Atti II CISFP*, vol. II, pp. 485-487; María Cruz Marín Ceballos, «La religión fenicio-púnica en España (1980-1993)», *HAnt*, XVIII (1994), pp. 533-568.

¹⁵ *Op. cit.*

y el II milenio a.C.¹⁶, creo que no es menos necesario reflexionar sobre sus posterioridades. Las reminiscencias del mundo semita peninsular siempre estarán mediadas por miradas diferentes, ya sean romanas, visigodas, musulmanas o castellanas. Pero mientras los precedentes mencionados difícilmente nos informarán sobre cómo evolucionó en la Península Ibérica la religiosidad semita durante la etapa colonial, los mitos medievales, cuando menos, han sido forjados sobre el yunque de esa misma evolución.

Y es que de hecho, y por sorprendente que pueda parecer a primera vista, resulta evidente, una vez ha sido analizada con minuciosidad, que la literatura hispana medieval nos ha conservado y transmitido motivos y episodios mítico-religiosos de origen claramente cananeo, con toda probabilidad introducidos en Iberia por fenicios y/o púnicos. Evemerizados y racionalizados, siguen siendo, no obstante, reconocibles, y los vemos insertados en los textos más variados. La pluralidad de autores y motivaciones no oculta que los relatos se enraízan de manera invariable en lugares que en tiempos pretéritos fueron solar fenicio. Y a mi juicio constituyen la versión autóctona, aunque tardía y difuminada, de la religiosidad cananea peninsular.

En realidad, esta pervivencia no tiene nada de sorprendente. Que los dioses de la Antigüedad sobrevivieron durante la Edad Media, tanto en la literatura como en el arte, hasta llegar al Renacimiento, es la tesis central que dio título a un documentado libro de Seznec¹⁷, que demostraba cómo los viejos dioses y mitos paganos, interpretados como alegorías morales, fenómenos físicos o personajes históricos, gozaron de respetable salud durante los «siglos oscuros», una vez se cobijaron bajo estos disfraces asumibles por el Occidente cristiano. Pero el análisis de Seznec sólo contempla los dioses de la tradición clásica greco-latina. Las divinidades ajenas a esta tradición quedan al margen de su análisis.

¹⁶ Cf. Giovanni Garbini, «Continuità e innovazioni nella religione fenicia», en *RF*, pp. 29-44; Mitchell Dahood, «Ebla, Ugarit and phoenician Religion», en *RF*, pp. 45-57; Gregorio del olmo lete, *El 'continuum' cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico (Aula Orientalis-Supplementa, n.º 14)*, Barcelona, 1996; Joaquín Sanmartín, «Génesis oriental de los dioses fenicios de las colonias occidentales», en *XII Jornadas*, pp. 9-23.

¹⁷ Cf. Jean Seznec, *La survivance des Dieux antiques*, París, Flammarion, 1980 (traducción castellana de Juan Aranzadi: *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1987, 1.ª ed., 2.ª reimpresión).

Mas, al igual que estas deidades y sus mitos sobrevivieron a esos «siglos oscuros», sobrevivieron otras divinidades más ajenas al «mundo clásico», menos familiares al mismo, aunque emparentadas con él. Siglos de hegemonía cultural greco-latina no consiguieron desarraigar vetustas tradiciones celtas, eslavas y germanas, que a fin de cuentas es en textos medievales donde se nos han conservado. Ahí están los *Eddas* escandinavos o los *Mabinogion* galeses. Es verdad que estas obras constituyen *corpora* literarios más o menos homogéneos, no retazos insertados en textos en principio extraños al discurso mítico. Pero relatos míticos aislados, arraigados en esas tradiciones, también se han percibido infiltrados de manera casi subrepticia en textos ajenos a ese discurso¹⁸. Por tanto, no podemos negar por principio que en nuestros textos medievales se hallen tradiciones fenicio-púnicas, una vez se ha comprobado el peso que otras mitologías, quizás menos vigorosas literariamente, mantienen durante el Medievo. Cuando los fenicios desembarcan en la península, traen consigo una mitología que viene siendo recogida por escrito desde hace siglos. En la propia península, mantendrán una sociedad y una cultura dotada de escritura hasta su integración en el Estado romano ¿Debemos pensar que mil años, a buen seguro más, de tradiciones literarias cananeas en la Península Ibérica desaparecieron sin dejar rastro? Intentaré mostrar cómo este enfoque no es correcto exponiendo a continuación un caso concreto, el de los *kabirim*. Pero aunque podemos recurrir a extrapolaciones para defender la pertinencia de este trabajo, el valor de una extrapolación es siempre relativo. Y por consiguiente es aconsejable definir los criterios interpretativos (en general bastante genéricos y nada polémicos) que subyacen bajo estas líneas.

El primero de estos criterios es que un mito puede localizarse en cualquier tipo de género literario, y para el caso que nos ocupa, en un tratado geográfico. En relación con esto, que mito e historia suelen confundirse, y que en los textos medievales ello es frecuente, por lo que un acontecimiento supuestamente histórico transmitido por un texto medieval se puede considerar relato mítico sin mayores contratiempos, siempre que haya suficientes elementos de juicio externos que permitan conceptualizarlo como

¹⁸ Por citar un ejemplo en el que antiguos dioses de filiación germana evemerizados aparecen insertados, durante el siglo XIII d.C., en pasajes de una obra histórica, cf. Georges Dumézil, *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus I, v-viii) et autres essais*, París, PUF, 1970.

tal. Un segundo criterio es que el mito tiende a perpetuarse socialmente, y ello porque transmite valores sociales que a su vez el propio mito tiende a reafirmar. Aunque esté sujeto a reinterpretaciones, y sus variantes sean numerosas, un esquema mítico básico y culturalmente específico puede hallarse en textos separados entre sí por un considerable lapso de tiempo. A su vez, en relación con esto, señalar que el mito y la historia factual, aunque vinculados entre sí, no evolucionan a un mismo compás. En verdad cada sistema político-social dispondrá de sus propios mitos, pero no sólo los textos remitibles a la época a estudiar pueden ilustrarnos sobre la misma. En especial porque nuestra división en «edades» es en muchos sentidos un mero constructo operativo. La caída del Imperio pudo ser fatal para Rómulo Augusto, pero es dudoso que sus desgracias implicaran amnesia colectiva para todos los habitantes del caduco imperio, tanto como que renunciaran a sus mitos, sus tradiciones y sus historias. Tampoco dudo que dicha caída es indicadora de esenciales cambios intelectuales y espirituales, pero el listado de estos está por determinar. Despreciar *a priori* casi cualquier cosa escrita con posterioridad a 476 d.C. como irrelevante para hacer historia referente a la época previa a esta fecha, en especial dentro del análisis mitológico, es una postura reduccionista, basada en criterios positivistas que priman lo político sobre cualquier otra consideración, y que pretende ignorar que son las propias preguntas del historiador (cuáles hace y cómo las formula) lo que determina qué es una fuente histórica y qué no. Por lo demás, si se reconoce, al menos como posibilidad, que un autor como Nono puede transmitirnos algo significativo sobre una civilización fenecida más de mil años atrás (para el caso, la hitita), no veo por qué un musulmán de la Edad Media europea no puede hacer lo propio. Más aún, otro criterio que seguiremos es que un motivo mítico, por tardío que sea en términos literarios, puede ser mucho más ilustrativo que otro atestiguado, en esos mismos términos, con anterioridad. No consideraré la existencia de ningún tipo de *Grundform*.

Volvamos a los *kabirim*. No se sabe mucho de estos viejos dioses fenicios, que tienden a ser identificados, de manera un tanto laxa, con los Cabiros griegos, de los cuales tampoco se sabe gran cosa por su carácter misterioso¹⁹. Adorados sobre todo en Samotracia (aunque se les guardó

¹⁹ Es palmario el laconismo de numerosos autores al hablar de estos misterios; véase por ejemplo de qué manera más elusiva trata Apolonio (*Argonáuticas* I, 910 y ss.) la ini-

devoción en múltiples lugares)²⁰, dentro del ámbito heleno solía considerárseles hijos o descendientes de Hefesto, y su número variaba, según tradiciones, entre dos y cuatro. En época romana solía considerárseles un trío (asimilado a Júpiter, Minerva y Mercurio) y desde finales de la etapa clásica, ante todo, protectores de la navegación, siendo más o menos asimilados o confundidos con los Dioscuros, al igual que con Coribantes y Curetes. Vinculados con Hefesto, también se ha visto en ellos unos genios del fuego²¹.

En cuanto a los *kabirim* fenicios, cuyas relaciones con los Cabiros griegos siguen siendo ambiguas, sabemos de ellos por diversos autores, aunque no puede decirse que ninguna de las fuentes disponibles sea de primera mano. Heródoto incluyó entre los sacrilegios que cometió Cambises en Menfis su intrusión en el santuario de los Cabiros²², en el cual, según el propio Heródoto, sólo podía entrar el sacerdote; no contento con esto, el persa hizo quemar sus estatuas, tras burlarse de ellas²³. Pero Heródoto no nos ha transmitido nada referente a su culto, quizás, porque él

ciación de los Argonautas en Samotracia. Así, casi no conocemos mitos sobre ellos; cf. Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París, PUF, 1951 (6.ª ed., 1979), voz «Cabires». Sobre los Cabiros helenos y su culto, cf. Bengt Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1950.

²⁰ Cf. A. Peredolskaja, «Les traces du culte des Cabires à Berezan» (en ruso), *SoubErm*, XIX (1960), pp. 23-27; E. B. Thomas, «Ueber den Aphrodite-Kabeiro Kult zur Kaiserzeit in den Donauprovinzen», *Helikon*, I (1961), pp. 605-621; V. Skudnova, «Fouilles de Nymphée en 1960» (en ruso), *ComErm*, XXV (1964), pp. 59-62; A. D. Manthos, «Surface finds from Galessa Syros» (en griego, resumen en inglés), *AAA*, XII (1979), pp. 39-46; Vicky Papanastou, «Samotracia. La isla de los misterios», *Revista de Arqueología*, n.º 109 (mayo 1990), pp. 38-43; Michèle Daumas, «Des Cabires thébains aux Grands Dieux de Samothrace: aspects d'une recherche sur un culte a mystères», *RA*, I (1997), pp. 201-209.

²¹ La iconografía ha de suplir en buena medida la escasez de textos literarios sobre los Cabiros de que se dispone; al respecto, cf. Jean-Marc Moret, «Circé tisseuse sur les vases du Cabirion», *RA*, 2 (1991), pp. 227-266; P. Levi, «A Kabirion vase», *JHS*, LXXXIV (1964), pp. 155-156; Willy Schwabacher, «Cabiri on Archaic coins of Samothrace», *ANS-MusN*, V (1952), pp. 49-51; A. D. Ure, «Koes», *JHS*, LXXI (1951), pp. 194-197; Dimas Fernández-Galiano Ruiz, «Cadmó y Harmonía: imagen, mito y arqueología», *JRA*, V (1992), pp. 162-177.

²² Santuario en tierra egipcia, pero fenicio; cf. J. Leclant, «Les phéniciens et l'Égypte», en *Atti II CISFP*, vol. I, pp. 7-17.

²³ *Historias*, III, 37, 3.

mismo pudo ser iniciado en sus misterios²⁴. Inmediatamente antes de contar el sacrilegio de Cambises, el de Halicarnaso nos informa de que los fenicios llevaban figuras de *patecos* (los cuales son identificables con los Cabiros fenicios) en las proas de sus navíos²⁵. Llevando el dato a un extremo innecesario, puede apuntarse que si Heródoto no nos está mintiendo el primer elemento que llegaba hasta Iberia en los barcos de los navegantes fenicios era la imagen de sus Cabiros.

Sea como fuere, lo único que puede considerarse parte directa del mito de los *kabirim* fenicios se halla en una obra hoy perdida, algunos de cuyos fragmentos se conservan en la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea (c. 265-340 d.C.): la *Historia fenicia* del gramático e historiador de época adrianea Herenio Filón de Biblos²⁶, considerado un falsario durante mucho tiempo. Filón decía que su *Historia fenicia* se basaba en la obra (que él mismo habría traducido del fenicio al griego) de un tal Sanchuniaton de Beirut. Sobre el papel, este habría vivido antes de la guerra de Troya. Poco crédito se le concedió a Filón²⁷ (considerándosele un plagiador de la *Teogonía* de Hesíodo) hasta que se hallaron los textos cultuales y míticos de Ras Shamra-Ugarit, que confirman detalles de su relato y datan de entre 1400-1200 a.C., época en que precisamente Filón aseguraba que había escrito Sanchuniaton²⁸. Como hemos dicho, ningún *corpus* mitológico fenicio o

²⁴ II, 51, 2. Siglos más tarde, también Pausanias (cf. IX 25, 5-6) parece callar por idénticos motivos.

²⁵ III, 37, 2.

²⁶ La totalidad de fragmentos conservados de la obra de Filón se hallan reunidos en Félix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III C (Leiden, E. J. Brill, 1958; reimpresión: 1969), n.º 790. Véase también Filón de Biblos. *La Historia fenicia*, traducción, introducción y notas de Jordi Cors i Meyá, en Gregorio del Olmo Lete, *El 'continuum' cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico (Aula Orientalis-Supplementa, n.º 14)*, Barcelona, 1996, pp. 141-160; en lo sucesivo cito por esta edición.

²⁷ A principios de siglo Cumont reputaba a la obra de Filón como «una aleación de muy mala ley» e interpretación evemerista de «una pretendida cosmología fenicia»; también consideraba que Filón había tomado dioses y mitos egipcios para confeccionar su teogonía; cf. Franz Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano (Conferencias pronunciadas en el Collège de France en 1905)*, Madrid, 1987 (traducción de José Carlos Bermejo Barrera), pp. 101 y 107.

²⁸ Cf. Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1989, pp. 118-119; F. Martelli, «Considerazioni in margine all'opera di Filone di Byblos», en *Atti II CISFP*, vol. I, pp. 379-383; L. Troiani, «I fenici e la tradizione storica classica», en *Atti II*

púnico que fuera redactado mientras la civilización cananea estuvo viva, ha llegado hasta nosotros. Por ello, a excepción de la mitología ugarítica (previa al universo fenicio del I milenio a.C., y que por tanto no puede darnos cuenta de la evolución de la religiosidad durante el mismo), lo más parecido a una mitología fenicia que se conoce son varios fragmentos de la *Historia fenicia*, transmitidos en su mayoría por Eusebio²⁹.

Gracias al descubrimiento de los textos de Ugarit la credibilidad de la traducción efectuada por Filón ya no se cuestiona. Pero el filtro cultural a que han sido sometidas estas tradiciones es tan grande que, para algunos autores son casi inutilizables; algunos rasgos (evemerismo, racionalismo, noción de que *ex Oriente lux*) manifiestan el origen helenístico de las historias³⁰, y se ha apuntado que en tal estado a los jirones literarios filonianos difícilmente puede calificárseles de «mitología»³¹. Por no señalar que Eusebio, el principal transmisor, los cita con espíritu polemista y hasta irónico. Pero, para conocer los mitos de las viejas ciudades fenicias, sigue siendo lo más parecido que hay. Además, probablemente los *kabirim* están bastante bien retratados.

Los *kabirim*, en número de ocho, habrían sido los dioses fenicios de la navegación³². A tenor de lo apuntado por Filón, que los denomina Dioscu-

CISFP, vol. I, pp. 213-216; Sergio Ribichini, «Questions de mythologie phénicienne d'après Philon de Byblos», *Studia Phoenicia* IV, Namur, Société des Études Classiques, 1986, pp. 41-52.

²⁹ *Historia fenicia*, pp. 147-149.

³⁰ Cf. Joaquín Sanmartín, «Génesis oriental de los dioses fenicios de las colonias occidentales», *XII Jornadas*, pp. 9-23.

³¹ Cf. Paolo Xella, «Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa», en *RF*, pp. 7-25. Véase también la intervención de Cristiano Grottanelli (pp. 26-28), que plantea una cuestión esencial, a día de hoy irresoluble: ¿cómo saber si el evemerismo de la obra no está ya en las propias fuentes fenicias de Filón? Sobre un caso concreto de *interpretatio* helena perceptible en la obra de Filón, cf. B. Zannini Quirini, «L'*interpretatio graeca* dell'ugaritico Yam», en *Atti II CISFP*, vol. I, pp. 431-437.

³² Aún cuando esto constituye una simplificación, pues la epigrafía griega nos permite ver que había casi tantos panteones de divinidades marinas como navegantes. Las preferencias religiosas de cada marino, al menos en ciertas épocas, jugaban un importante papel, de ahí la existencia de una notable pluralidad de devociones personales, a veces hacia divinidades, de origen muy diverso, cuyo aparato mítico se mezclaba entre sí. En general, cf. M.-F. Baslez, «Cultes et dévotions des phéniciens en Grèce: les divinités marines», *Studia Phoenicia* IV, Namur, Société des Études Classiques, 1986, pp. 289-305. Por lo demás, es muy ilustrativo un pasaje del Antiguo Testamento: cuando huyendo de Yavé

ros, Cabiros, Coribantes, o Samotracios, eran hermanos, hijos de Sídico, y fueron los primeros hombres que inventaron una nave, y de ellos nacieron otros que descubrieron las hierbas, el remedio contra las mordeduras y los encantamientos. En un pasaje conservado por Eusebio (*Preparación evangélica*, I, 10, 38) este habla de «los siete hijos de Sídico, los CabirosÉy su octavo hermano Asclepio»³³. Crono habría dado Beirut a Poseidón y a los Cabiros, Agrotos y Halieos; en la ciudad, estos convirtieron en objeto de culto los restos de Ponto, hijo de Nereo y nieto de Belo. También según Filón, los descendientes de estos «Dioscuros» construyeron almadías y naves y se pusieron a navegar, y tras naufragar cerca del monte Casio, dedicaron allí mismo un templo³⁴. Es posible (aunque no es seguro) que sean los guerreros representados, lanza en ristre y sobre el puente de una nave fenicia, en un *hanout* del yacimiento norteafricano de Kef el-Blida³⁵. En

Jonás se embarca hacia Tarsis, presumiblemente en un navío fenicio, y se desata una terrible tempestad, los marineros, atemorizados, invocan cada uno a su dios (*Jonás*, 1, 3-5).

³³ Apuntemos que este Asclepio es la *interpretatio graeca*, más o menos afortunada, del Baal de Sidón, o Eshmún, que recibió culto en la costa fenicia desde Tiro hasta Beirut, y el cual también era asimilable, y de hecho fue asimilado, a Iolaos y a Adonis; cf. André Caquot, «Las religiones de los semitas occidentales», en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones*, vol. II, Madrid-México, 1977 (6^a ed.: 1986), pp. 1-68 (en especial, pp. 26-33); Robert du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain*, Leiden, E. J. Brill, 1970, p. 106. Eshmún, en lengua fenicia, significa «octavo» (cf. Wolf Wilhelm Grafen Baudissin, *Adonis und Ešmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig, 1911, pp. 203 y ss., y en especial, para la relación de Eshmún con los Cabiros, pp. 245-248; también, F. Lenormant, Voz «Cabires», en Ch. Daremberg y Edm. Saglio (dirs.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. I, 2.^a parte (C), París, Hachette, 1904, en especial, pp. 772-774). El motivo mítico de los ocho hermanos es recurrente en la literatura semítico-occidental ya a fines del II milenio a.C. Entre los textos de Ugarit, la *Epopéya de Kirta* (KTU 1. 14-16) ofrece varios ejemplos (véase KTU 1. 14 I 1-25; 1.15 II 20 y ss.; 1. 15 III 1 y ss.). De hecho, de las 8 hijas de Kirta la primogenitura recaerá en la menor, Thitmanat, es decir, «Octavia». Esto es un motivo mítico que retomará la Biblia hebrea: David y Salomón fueron 'octavos' en orden de generación, y de otros personajes se indica que fueron el menor de sus hermanos (cf. Gregorio del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Barcelona, 1998, p. 207, nota 52). Consideran este significado de «octavo» aplicado al dios Eshmún totalmente artificial Michel Gras, Pierre Rouillard, Javier Teixidor, *L'Univers phénicien*, París, Arthaud, 1989 (tr. castellana de Daniel de la Iglesia: *El universo fenicio*, Madrid, Mondadori, 1991, pp. 50-52).

³⁴ *Historia fenicia*, pp. 152-155.

³⁵ Cf. Serge Lancel, *Carthage*, París, Fayard, 1992, pp. 242-247.

todo caso, son con seguridad los ocho individuos representados en una moneda de bronce acuñada por la ciudad fenicia de Beirut en tiempos de Heliogábalo, emperador caracterizado por su política de signo orientalizante. En la moneda, aparece representada la cabeza de Heliogábalo en el anverso, y en el reverso los ocho *kabirim* junto con un navío que evoca la invención que se les atribuía³⁶.

Que estos *kabirim* esbozados de manera tan cicatera estén no obstante fielmente perfilados, lo hemos insinuado un poco más arriba. La sugerencia se basa en dos hechos conjugados. El primero, la especial vinculación que en el texto se establece entre estas deidades y la ciudad de Beirut: Crono se la habría dado a los propios *kabirim*, que allí instauraron un culto a Ponto. Esta especial vinculación parece tener su reflejo epigráfico en el tipo acuñado en tiempos de Heliogábalo, el cual demuestra que, en efecto, en Beirut se concedía cierta importancia a estas divinidades, que eran un total de ocho, y que estaban vinculadas a las actividades marinas. La segunda circunstancia, que en conjunción con la primera permite suponer que estos *kabirim* están razonablemente bien delimitados, es que si bien Filón expone tradiciones de toda la costa fenicia, desde Ugarit a Ascalón, su principal documentación escrita parece obtenerla en la propia Beirut, de inscripciones y archivos templarios, y tal vez en las bibliotecas de la ciudad, que en la época goza de una situación privilegiada. Por entonces florecía en ella la escuela de Derecho, y probablemente había allí una elite de intelectuales³⁷. Por lo demás, se dice que la principal fuente de Filón, Sanchuniatón de Beirut, habría recibido los textos de Yerómbalo, sacerdote del dios Yevo, que había dedicado su historia a Abíballo, rey de Beirut³⁸.

La vieja Hispania prerromana, por su parte, nos ha proporcionado restos materiales (principalmente monedas) que nos permiten especular con la posibilidad de que algo se supo en la península sobre estos *kabirim* o *patecos* fenicios. Una figura deforme que aparece con notoria frecuencia en las acuñaciones ebusitanas ha sido identificada en repetidas ocasiones con Eshmún, el 8.º Cabiro³⁹. En amuletos y escarabeos de la costa granadina se

³⁶ Cf. F. Lenormant, *Ibid.*

³⁷ Cf. Robert du Mesnil du Buisson, *op. cit.*, pp. 30-55.

³⁸ *Historia fenicia*, p. 148.

³⁹ La identificación de la figura de las monedas ebusitanas con el 8.º Cabiro se remonta a principios del siglo XIX; diversos autores han compartido esta hipótesis, mien-

han recuperado representaciones del dios Ptah, y de hecho del panteón de la Menfis egipcia casi al completo⁴⁰, ciudad donde, como hemos visto, existía un santuario de los Cabiros fenicio⁴¹. Algunos tipos numismáticos malacitanos muestran una cabeza humana acompañada de unas tenazas, motivo por el cual se han relacionado con representaciones del dios Chusor-Ptah⁴²; ello permite inferir que indirectamente pudieran relacionarse con un culto a los cabiros/patecos. Entre los ajuares, claramente egiptizan-

tras otros la han refutado. La bibliografía esencial sobre el particular puede consultarse en: Marta Campo, *Las monedas de Ebusus*, Barcelona, Instituto Antonio Agustín de Numismática-C.S.I.C., 1976, pp. 17-22; la autora se decanta por ver en la figura de estas monedas al dios egipcio Bes (pp. 23-25), y no un Cabiro. No obstante, son sobradamente conocidas las íntimas relaciones existentes entre fenicios y egipcios durante todo el I milenio a.C. así como que las artesanías fenicias se nutren en enorme medida de la iconografía egipcia, bajo cuya estética se esconden deidades típicamente cananeas (cf. J. Leclant, «Les phéniciens et l'Égypte», en *Acti II CISFP*, vol. I, pp. 7-17). En realidad, las propias divinidades egipcias y fenicias tienen mucho en común, y a menudo se confunden entre sí, ya desde muchos siglos atrás (cf. Gabriella Scandone Matthiae, «Il problema delle influenze egiziana sulla religione fenicia», en *RF*, pp. 61-80; «Hathor signora di Biblo e la Baalat Gebal», en *Acti II CISFP*, vol. I, pp. 401-406). En referencia a los *patecos*, en una moneda de la ciudad fenicia de Arados, un extraño ser de perfiles animaloides se halla representado en la proa de un buque de guerra; este ser mítico, identificable con un pateco fenicio, lleva no obstante una corona de plumas en la cabeza similar a la que porta el dios egipcio Bes (cf. J. y A. G. Elayi, «The Aradian Pataecus», *ANSMusN*, 31 (1986), pp. 1-5); una especie de corona de plumas lleva también una de las figuras de la representación pictórica de Kef el-Blida (S. Lancel, *idem*). Sin embargo este atributo también aparece en representaciones de otra deidad: Baal Hammón (cf. María Cruz Marín Ceballos, «Los dioses de la Cartago púnica», en *XII Jornadas*, pp. 63-90). Asimismo, el conocido como «Sacerdote de Cádiz» es en realidad una divinidad representada merced a la iconografía típica del dios egipcio Ptah, el cual se asimila, en las fuentes y la iconografía, con el fenicio Chusor y con el griego Hefesto (cf. María Cruz Marín Ceballos, «Documentos para el estudio de la religión fenicio-púnica en la Península Ibérica. II: deidades masculinas», *Habis*, X-XI (1979-80), pp. 217-231). Sobre el desarrollo de esta plástica egiptizante en la Península Ibérica, cf. A. Perea Poveda, «La orfebrería púnica de Cádiz», en *FPI*, vol. I, pp. 295-322 (para el autor lo egipcio estuvo tan asimilado por los fenicios que puede considerárselo un elemento propio de estos) y Josep Padró, «La aportación egipcia a la religión fenicia en Occidente», *XII Jornadas*, pp. 91-102.

⁴⁰ Cf. F. Molina Fajardo, «Almuñécar a la luz de los nuevos hallazgos fenicios», en *FPI*, vol. I, pp. 193-216.

⁴¹ Heródoto, *Historias*, III, 37, 3.

⁴² Cf. Marta Campo, «Algunas cuestiones sobre las monedas de Malaca», en *FPI*, vol. II, pp. 139-155.

tes, reportados por dos tumbas gaditanas, se ha hallado asimismo un enano pateco bifronte⁴³. Pero estas identificaciones siguen siendo meras hipótesis no comprobadas literariamente. Las iconografías fenicias son muy ambiguas, polivalentes, y se carece de un código fiable para su estudio. Por ello las representaciones son en general anónimas si falta la pertinente referencia epigráfica⁴⁴.

En cierto sentido pasa lo mismo con un conjunto de época muy posterior, ubicado en la villa tardorromana de «La Malena», en el valle medio del Ebro, lejos de los lugares de tradicional implantación fenicia y cartaginesa⁴⁵. En un bello mosaico se representan unos esponsales. Pero en este caso, los abundantes detalles y el conjunto de la escena permite una adscripción más clara a un episodio mitológico específico, en concreto, a las bodas de Cadmo y Harmonía; y asistiendo a esta ceremonia vemos a unos personajes con los atributos propios de los Cabiros⁴⁶. No obstante, las figuras que llevan el típico bonete que identifica a estos dioses son sólo dos jóvenes, no ocho (aparte que los propios esponsales son parte de un relato mítico heleno). Como ya hemos mencionado, en el mundo griego y latino el número de Cabiros oscilaba entre dos y cuatro, según tradiciones. Y al final de la etapa clásica a estos dioses tendió a identificárseles con los Dioscuros, es decir, con dos hermanos. Es indudable que estos dos Cabiros representados en la villa tardorromana se vinculan a una rama mitológica ya hace siglos diferenciada de la fenicia.

No obstante, podemos localizar una variante de este mito de los ocho hermanos navegantes varios siglos más tarde, en las costas portuguesas. Avancemos que tampoco sabemos mucho de la religiosidad de los habitantes de Olisipo (Lisboa) en época prerromana. La ciudad además se ubica

⁴³ Cf. José Millán León, *Gades y las navegaciones oceánicas en la Antigüedad (1000 a.C.-500 d.C.)*, Écija, 1998, pp. 61-62.

⁴⁴ Cf. Antonio M. Poveda Navarro, «Melqart y Astarté en el Occidente mediterráneo: la evidencia de la Península Ibérica (siglos VIII-VI a.C.)», *XII Jornadas*, pp. 25-61. En cuanto a otros posibles testimonios, en Cartago Nova debió existir un templo dedicado a Eshmún en época púnica (Polibio, X 10, 8), pero ya hemos visto todas las dificultades que existen de por sí para relacionarle con los Cabiros.

⁴⁵ Cf. José Ignacio Royo Guillén, «La villa tardorromana de «La Malena» en Azuara y el mosaico de las Bodas de Cadmo y Harmonía», *JRA*, V (1992), pp. 148-161.

⁴⁶ Cf. Dimas Fernández-Galiano Ruiz, «Cadmo y Harmonía: imagen, mito y arqueología», *JRA*, V (1992), pp. 162-177. En ciertos relatos mitológicos griegos, los Cabiros guardan claras relaciones con Cadmo.

en lo que se suele considerar territorio lusitano, es decir, en un terreno extraño a «lo semita»⁴⁷. Pero tras los últimos trabajos arqueológicos el distrito lisboeta ha resultado ser un viejo y recurrente lugar de visita para los navegantes fenicios. Igual, por lo demás, que el conjunto de la costa atlántica peninsular hasta el Mondego. Fenicios y púnicos se nos aparecen así establecidos en Silves, los primeros ya en el siglo VIII a.C.⁴⁸. En el Bajo Sado, su presencia y la de un horizonte orientalizante arcaico se constatan en Abul, Setúbal y Alcácer do Sal. En este último sitio diversas sepulturas de incineración de planta rectangular, excavadas en la roca, han deparado escarabeos, huevos de avestruz pintados y fibulas, que indican la presencia de navegantes fenicios en los siglos VII-VI a.C. Si bien algunos sitios fueron poblados indígenas, experimentaron pronto un profundo proceso de aculturación⁴⁹. En la propia desembocadura del Sado, e integrado dentro de una sencilla instalación fenicia, se ha recuperado un altar de piedra verde⁵⁰. Los materiales fenicios o ligados a sus redes comerciales también han aparecido en la desembocadura del Tajo, demostrando la implantación fenicia en el sector, hasta hace poco no reconocida. En Quinta do Almaraz (Almada), sobre un saliente con un puerto resguardado, se funda ya en el siglo VIII a.C. una factoría amurallada⁵¹. Y desde 1990 se vienen recupe-

⁴⁷ Sobre los mitos de la antigua Lusitania, véanse los diferentes volúmenes de: José Carlos Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, Akal, 1982 en adelante. En especial, véase el vol. I (2.^a ed. revisada y ampliada, Madrid, Akal, 1994), cap. VII («Oriente y Occidente en la mitología griega arcaica. ¿Existió una mitología de la Península Ibérica?»), pp. 93-161, capítulo en el que se trata el tema de los Cabiros, aunque sólo en su vertiente helena y exclusivamente mediante el empleo de fuentes griegas y latinas.

⁴⁸ Cf. Mário Varela Gomes, «O estabelecimento fenício-púnico do Cerro da Rocha Branca (Silves)», en *Estudos*, pp. 73-107; Joao Luis Cardoso, «Contribuição para o conhecimento da alimentação em contexto fenício. Estudos dos restos da Rocha Branca (Silves)», en *Estudos*, pp. 109-126.

⁴⁹ Cf. M. L. Uberti, «Uno scarabeo da Alcácer do Sal», *RSF*, III, 1 (1975), pp. 85-87; Françoise Mayet y Carlos Tavares da Silva, «Presença fenicia no Baixo Sado», en *Estudos*, pp. 127-142.

⁵⁰ Cf. Fernando López Pardo, *El empeño de Heracles (La exploración del Atlántico en la Antigüedad)*, Madrid, Arco Libros, 2000, pp. 38-42.

⁵¹ Cf. Luis de Barros, Joao Luis Cardoso y Armando Sabrosa, «Fenícios na margem sul do Tejo. Economia e integração cultural do povoado do Almaraz-ALMADA», en *Estudos*, pp. 143-181; Fernando López Pardo, *El empeño de Heracles (La exploración del Atlántico en la Antigüedad)*, Madrid, Arco Libros, 2000, pp. 38-42.

rando en el claustro de la Sé de Lisboa materiales orientalizantes vinculables con los del mundo tartésico⁵². Tajo arriba, más yacimientos reportan desde el siglo VIII a.C. la típica cultura material ligada a los comerciantes fenicios, diseminada por esta magnífica vía de penetración hacia el interior peninsular⁵³. Siguiendo las costas atlánticas portuguesas, factorías y productos fenicios llegan hasta la desembocadura del Mondego, la cota más alta de la fachada atlántica donde se verifica de manera consistente la presencia de importaciones semitas⁵⁴. Pero también en las costas lusas la abundante presencia de objetos y factorías contrasta con la pobreza de textos literarios que nos informen sobre la naturaleza de dicha presencia en el plano mítico-religioso y su impacto sobre las poblaciones locales. Aunque con la romanización pasan a menudear epígrafes mencionando divinidades cuyos nombres latinizados enmascaran de manera evidente concepciones prerromanas, los teónimos registrados hasta ahora en el área lusitana, aparte de muy oscuros y sin filiación clara, no reportan ningún tipo de mitología⁵⁵. Con posterioridad, las concepciones «indígenas» prerromanas se han detectado hasta el fin de la etapa visigoda⁵⁶. Pero de nuevo, de manera muy oscura y confusa, demasiado elusiva y alusiva como para saber si en las costas portuguesas se conoció la mitología fenicia.

Sin embargo, unos siglos después nos transmitirá algo sobre todo ello el geógrafo ceutí Muhammad al-Hammudi, conocido por su étnico: al-Idrisi. Al-Idrisi nació durante las últimas décadas del siglo XI d.C.⁵⁷ en el

⁵² Cf. Clementino Amaro, «Vestígios materiais orientalizantes do claustro da Sé de Lisboa», en *Estudos*, pp. 183-192.

⁵³ Cf. Ana Margarida Arruda, «A ocupação da Idade do Ferro da Alçaçova de Santarém no contexto da expansão fenícia para a fachada atlântica peninsular», en *Estudos*, pp. 193-214.

⁵⁴ Cf. Virgílio Hipólito Correia, «Os materiais pré-romanos de Conímbriga e a presença fenícia no Baixo Vale do Mondego», en *Estudos*, pp. 229-283; Isabel Pereira, «Figueira da Foz. Santa Olaia», en *Estudos*, pp. 285-304.

⁵⁵ Cf. José María Blázquez, *Religiones en la España Antigua*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 29-182.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Casiri en el siglo XVIII, y sin especificar cuáles eran sus fuentes de información, apuntó que nuestro geógrafo había nacido hacia el 1100 d.C. Con posterioridad, Dozy y de Goeje tomaron el dato como bueno. No obstante, es probable que naciera unos 15 ó 20 años antes. El eminente arabista C. E. Dübler consideraba que las indicaciones de este tipo que Casiri hace sobre la vida de Idrisi son poco consistentes.

seno de una familia de musulmanes hispanos descendientes del rey malagueño Idris II (1042-1047 y 1054-1055). Se cree que estudió en Córdoba⁵⁸, en la cual es seguro que vivió algún tiempo. Igualmente, estuvo en Lisboa. Es posible que no conociera personalmente los territorios cristianos peninsulares. Pero no cabe dudar que estuvo en Éfeso y en Asia Menor. También demuestra conocer el Magreb y Sicilia. En esta última, en la corte de Palermo, le vemos, hacia 1138, empezar a recoger materiales para componer una obra geográfica siguiendo los deseos del rey de Sicilia Roger II, a cuyo servicio a la sazón se encontraba⁵⁹. Un día el soberano le confió que anhelaba tener una descripción de la tierra hecha no según lo escrito en los libros, sino mediante observaciones directas. Cierta interés intelectual, sin duda, movía al rey. Pero también otras motivaciones. Sobre todo, Roger deseaba poseer información de primera mano y actualizada por motivos políticos y geoestratégicos. Situado en una inestable encrucijada entre mundos diferentes, disponer de una información geográfica amplia y veraz era para Roger un objetivo prioritario. Ello incluía el disponer de itinerarios tanto marítimos como terrestres, de referencias portuarias y demográficas, de distancias entre poblaciones, de información sobre la extensión de cada reino. Algo que las viejas obras de Tolomeo y Orosio, o los itinerarios romanos, ya no podían proporcionar. Y al-Idrisi era sin duda el hombre adecuado para esa tarea, en cuanto digno heredero directo de una larga tradición de geógrafos musulmanes que habían defendido la necesidad de describir sólo lo percibido en persona sobre el terreno, siempre que ello fuera posible⁶⁰.

⁵⁸ Dato que también proporciona Casiri, y que parece muy verosímil.

⁵⁹ Idrisi había construido para el monarca una esfera celeste y una representación, en forma de disco, del mundo entonces conocido. El rey, satisfecho, le recompensó con largueza y le invitó a quedarse con él, a lo que Idrisi accedió, permaneciendo en la corte palermitana.

⁶⁰ La necesidad de un método autóptico ya la había propugnado con fervor durante el siglo X d.C. uno de los diez autores árabes que para Idrisi gozaban de plena credibilidad como fuente subsidiaria o complementaria: Ibn Hawkal, el cual escribe poco después de 970 d.C. y describe sólo lugares que ha visitado en persona, como España y el Magreb. Sobre la aplicación de este método basado en la *autopsia*, en el caso magrebí e hispano, cf. Ibn Hawkal, *Configuración del mundo (Fragmentos alusivos al Magreb y España)*, traducción e índices por M.^a José Román Suay, Valencia, Anúbar, 1971, *passim*. Para todo lo que antecede, puede verse, aparte de la obra citada de Ibn Hawkal: Francisco Pons Boigues, *Los historiadores y geógrafos árabe-españoles, 800-1450 A. D. Ensayo de un*

Pronto rey y erudito se embarcaron en la empresa de confeccionar la obra. Para ello escogieron a diversos hombres que consideraron preparados para la tarea, a los cuales se les hizo viajar acompañados de dibujantes. Roger puso a disposición de al-Idrisi un amplio cuerpo de funcionarios, para interrogar a todo viajero que recalara en la isla y que pudiera aportar datos sobre países lejanos; lo que recogían era clasificado y agrupado por un grupo de amanuenses e intérpretes. Incluso, se enviaron expediciones científicas desde Sicilia, para indagar detalles mal conocidos o simplemente ignorados. Con todos estos aportes, al-Idrisi confeccionaba su tratado, que como él mismo dice, acabó en una fecha que se corresponde con el 1154 de la Era Cristiana. Se trata del *Nuzhat al-mustaq fi-ijтираq al-afaq* (*Diversión para el que desee recorrer el mundo*), también, y sobre todo, conocido como *Libro de Roger*⁶¹. Otra obra geográfica, mayor, y de la que apenas se sabe algo, compondría al-Idrisi para Guillermo I *el Malo*, hijo y sucesor de Roger II.

Diccionario bio-bibliográfico, Madrid, 1898 (reimpresión: Amsterdam, Philo Press, 1972), *passim*; Idrisi, *Geografía de España*, prólogo de Antonio Ubieto Arteta, Valencia, Anúbar, 1974.

⁶¹ El texto tuvo en inicio muy poca repercusión. Un siglo después de su composición Yakut aún lo desconoce. Sólo en al-Magribí (siglo XIII) se empieza a notar su influjo. Después inspira el *Rawd al-mi'tar* de al-Himyari. En el XVI se sirve de él al-Sfaxi. Europa prácticamente lo ignora hasta que en 1592 se publica en la imprenta romana de los Médicis un resumen en árabe (códice conservado a fines del XIX en París (*Sup. Ar.*, 894), del cual existía copia en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge). De este resumen los maronitas Gabriel Sionita y Juan Hesronita harán una traslación latina (París, 1619). Ya antes, en 1600, B. Baldi había hecho una al italiano, durante siglos inédita (su autógrafo se conservaba a fines del XIX en la Biblioteca de la Universidad de Montpellier). La versión latina es la causa de la atribución del texto a un misterioso «Geógrafo de Nubia» y de que durante siglos Idrisi sea conocido como «*el geógrafo nubicense*». En el siglo XVIII Hartmann trabaja sobre el compendio (*Edrisii Africa*, Gottinga, 1796) y José Antonio Conde hace una traducción castellana (*Descripción de España del Xerif Aledris, conocido por el Nubiense*, Madrid, 1799), mientras la Biblioteca Nacional de París adquiere dos ejemplares de la obra completa. La mole de la obra y las cartas que la acompañan explican en parte por qué fue vertida al latín sólo parcialmente y por qué fue tan poco conocida dentro del Islam. Tras la adquisición de dichos ejemplares (n.º 2. 221 y 2. 222) A. Jaubert efectúa una imprecisa traducción al francés en dos tomos (1836-1840). Dozy y de Goeje harán una mejor, basada en manuscritos de la Biblioteca parisina y de la oxoniense, que comprende el África y la España musulmana, acompañando el texto árabe (cf. *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi, texte arabe publié pour la première fois d'après les Man. de Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes et un Glossaire*, Leyden, E. J. Brill,

El *Libro de Roger* es una obra defectuosa en muchos puntos concretos. Pero en conjunto es un monumento geográfico, con el que no puede competir ningún texto musulmán anterior⁶². Sobre todo se han encomiado los abundantes y precisos datos que contiene sobre los reinos cristianos europeos. Pero no cabe una valoración crítica de conjunto, por los variopintos elementos que desembocan en ella⁶³. De ahí que sea mejor exponer con cierto detalle su base heurística.

Las fuentes de al-Idrisi son tanto coetáneas al «Estrabón árabe» como mucho más antiguas; las noticias que nos transmite, unas veces muy precisas, otras muy superficiales. El objetivo de al-Idrisi era confeccionar una obra con datos contemporáneos, obtenidos por él mismo o por medio de otros informantes. Pero si de alguna región no conseguía informaciones más precisas, recurría a un reducido grupo de geógrafos (Tolomeo, Orosio y diez autores árabes) que para él tenían plena autoridad en la materia. De ahí que a veces se noten enormes anacronismos; por ejemplo,

1866). Saavedra corrigió y amplió este trabajo mediante varios artículos aparecidos en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* (tomos X-XIV y XVIII) y editados en conjunto en 1881 (= Eduardo Saavedra, *La Geografía de España del Edrisi*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1881). En 1901 se imprime una nueva traducción obra de Antonio Blázquez (= Antonio Blázquez, *Descripción de España por Abu-Abd-Alla-Mohamed-al-Edrisi (Obra del siglo XII)*, Madrid, Imprenta y Litografía del Depósito de la Guerra, 1901) que es la que aparece reproducida, de manera literal, en J. García mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal, desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1952 (pp. 181-212). Buena parte de todos estos materiales y ediciones, en lo referente a la Península Ibérica, han sido recopilados y publicados de manera conjunta: cf. Idrisi, *Geografía de España*, «Colección Textos Medievales, 37», Valencia, Anúbar, 1974 (prólogo de Antonio Ubieto Arteta). En general, cf. Francisco Pons Boigues, *op. cit.*, n.º 191.

⁶² Reinaud, de Slane, Amari, Dozy, y de Goeje, lo han alabado sin cuento; para los tres últimos, es el mayor trabajo geográfico de toda la Edad Media.

⁶³ El *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* de Roma impulsó a mediados de este siglo una edición en colaboración internacional de la obra de Idrisi. El estudio crítico de la descripción de la Península Ibérica hecha por el geógrafo ceutí fue encargado a César Dübler, el cual había acometido ya minuciosas investigaciones al respecto. Lo esencial de todos estos trabajos, sobre los cuales me basaré, se halla en César E. Dübler, «Los caminos a Compostela en la obra de Idrisi», *Al-Andalus*, XIV (1949), pp. 59-122; «Las laderas del Pirineo según Idrisi», *Al-Andalus*, XVIII (1953), pp. 337-373; «Idrisiana hispánica I. Probables itinerarios de Idrisi por al-Andalus», *Al-Andalus*, XXX, 1 (1965), pp. 89-137. En lo sucesivo estos estudios de Dübler, a los cuales soy incapaz de aportar nada, serán citados como «Compostela», «Pirineo» e «Idrisiana», respectivamente.

cuando careciendo de informes sobre la región del bajo Volga, al-Idrisi copia casi literalmente lo que Ibn Hawkal había dejado escrito tras visitarla en el siglo X⁶⁴.

Ello es en parte consecuencia de que el libro se confeccionó de manera precipitada ante la inminencia de la muerte de Roger. En realidad, tal y como se presentó en 1154, se trata de un borrador no depurado. De manera paradójica, esto permite que examinado críticamente no pueda ocultar cuáles fueron muchas de las fuentes de las que se valió al-Idrisi⁶⁵; tampoco oculta que para los sitios que este visitó en persona, sólo empleó sus observaciones personales. Es el caso del Magreb, Sicilia y Asia Menor. También, de algunas zonas de la Península Ibérica. Al igual que para otros lugares, las noticias de al-Idrisi sobre la península son de precisión, época y procedencia muy desigual⁶⁶. Lo que nos transmite sobre la región barcelonesa procede de un marino, o al menos, de alguien que puede describir con minuciosidad la entrada al puerto de Barcelona pero que no sabe gran cosa de la topografía de la ciudad y comete enormes errores en su descripción y la de su territorio⁶⁷. Para las rutas y distancias terrestres, al-Idrisi no despreció ningún tipo de fuente oral. Los abundantes topónimos de la comarca riojana-navarra que aparecen en el *Libro de Roger* llevaron a Dübler a pensar que el informante de al-Idrisi para la zona fue un castellano que conocía el *Códice Calixtino* (texto con el cual el idrisiano muestra parcialmente notables parecidos). Pero Ubieto ha recordado que en 1146, ocho años

⁶⁴ «Idrisiana», p. 109; «Pirineo»; «Compostela», pp. 118 y ss.

⁶⁵ «Idrisiana», pp. 92-93. El análisis filológico ha permitido establecer que los topónimos del itinerario Kiev-Vladimir fueron transmitidos por un eslavo o por un húngaro; y se sabe que entre 1149-1154 una embajada húngara visitaba a Roger y entre 1150-1153 Abu Hamid visitaba al rey húngaro, que le proporcionaba una carta de recomendación para el príncipe de Kiev («Idrisiana», pp. 110-111). La documentación sobre las rutas balcánicas se obtuvo de comerciantes bizantinos. Los datos topográficos sobre los países bálticos fueron recogidos en Palermo de navegantes nórdicos («Compostela», pp. 59 y ss.). Los datos sobre Inglaterra procedían de alguien que conocía como la palma de su mano el litoral entre Dartmouth a Grinsby, pero que desconocía el resto de la costa británica, y que no sabía gran cosa sobre las tierras interiores. Según Dübler, se trataría de un marino flamenco o francés («Idrisiana», pp. 112-113). Etcétera.

⁶⁶ Cf. Christine Mazzoli-Guintard, «Discours, lexique et peuplement: l'exemple d'al-Andalus dans le *Kitāb Ruġār d'al-Idrīsī*», *Qurtuba*, IV (1999), pp. 97-115, un reseñable intento de perfilar parte de la estratigrafía heurística del yacimiento idrisiano.

⁶⁷ «Compostela», «Pirineo», *passim*.

antes de que se presentara el libro a Roger, el rey de Pamplona García Ramírez el Restaurador había enviado a Sicilia a su hija Margarita, la cual contrajo matrimonio con Guillermo, hijo y sucesor de Roger, siendo por tanto más que probable que la información se obtuviera del séquito navarro llegado a la corte siciliana⁶⁸. Parece haber sido un arriero quien informó de la ruta terrestre entre Coimbra y Santiago empleando formas verbales del habla de la época. Mientras que el informante sobre la ruta marítima entre Coimbra y Santiago debió ser un marino que realizaba con asiduidad esa ruta (para Dübler, galaico o luso), pues si bien informó con sumo detalle sobre las mareas oceánicas en las rías gallegas, la navegabilidad de las rías fluviales, la configuración de las islas atlánticas y sobre la costa hasta Ortigueira, no parece que supiera mucho, si es que sabía algo, de la costa cantábrica, descrita con torpeza (y con ayuda de fuentes escritas) en el *Libro de Roger*⁶⁹.

Pero buena parte de sus informaciones sobre al-Andalus las recogió el propio al-Idrisi. Como hemos dicho, a la hora de escribir sobre sitios que él mismo había visitado, el ceutí despreciaba el resto de fuentes y se valía de sus propios datos. De hecho algunos de los del *Libro de Roger* los había venido recopilando desde que se inició en los estudios geográficos, décadas antes de iniciarse la confección de la obra. Es el caso de lo que cuenta acerca de Lisboa, constituido por datos que recogió él mismo en la ciudad. El geógrafo la había visitado cuando aún era musulmana (no caería definitivamente en manos cristianas hasta 1147) y a buen seguro, antes de 1115 d.C. Quizás fue aquí donde obtuvo la información del supuesto «navegante galaicoportugués» que menciona Dübler. En todo caso, no llegó a ningún punto más septentrional de la costa atlántica. Antes, parece haber estado en el Algarve. Si bien pudo llegar a Lisboa por mar, es más oportuno considerar que lo hizo por vía terrestre, sobre la base del gran número de pormenores y detalles que aporta sobre todo el Sur de Portugal, cuyos caminos describe con precisión asombrosa⁷⁰.

⁶⁸ Cf. Idrisi, *Geografía de España*, Valencia, Anúbar, 1974 («Prólogo», pp. 12-13).

⁶⁹ «Compostela», pp. 103 y ss. En general, véase el estudio crítico de estas y otras fuentes de información de Idrisi sobre la península en los tres estudios de Dübler mencionados. Para la península, también utilizó subsidiariamente al grupo de doce autores mencionado más arriba, así como itinerarios romanos y medievales y mapas de navegar del siglo XII.

⁷⁰ «Idrisiana», pp. 122-123.

De Lisboa al-Idrisi proporciona una somera descripción física y humana, compuesta por aquello que él ha visto con sus propios ojos: narra cómo la ciudad, que le parece hermosa, está amurallada, protegida por un castillo y edificada sobre la orilla septentrional del río, y cómo este, de seis millas de ancho, es el mismo que pasa por Toledo, aunque aquí «*la marea se hace sentir violentamente*». También habla de las fuentes que surten de agua a la ciudad. Y de cómo la gente de los alrededores recoge minerales en el estuario lisboeta durante el invierno, fenómeno curioso que afirma haber visto con sus propios ojos. Por lo demás, señala la distancia en jornadas que separa Lisboa de otros núcleos urbanos peninsulares.

Pero al-Idrisi gustaba de la noticia histórica y de la anécdota etnográfica. Esta circunstancia ya se vislumbra cuando narra cómo los lisboetas recogen metales en invierno, y en general en las secciones de su obra en que describe parajes que ha visitado en persona. Es más de agradecer aún que fuera un hombre de ciencia tan riguroso⁷¹ como para que las noticias más certeras que se encuentran en su obra sean aquellas que él mismo recopiló. En estos casos, su narración tiene un pleno valor histórico-documental. Así, una singular conjunción de circunstancias (los deseos de Roger II, la estancia de al-Idrisi en Lisboa años atrás, sus inquietudes etnográficas, que el tratado quedara sin depurar) hace que podamos estar razonablemente seguros de que hacia 1100 d.C. al-Idrisi vio u oyó hablar en Lisboa de una calle que se creía dedicada a «los Aventureros» por la gente, o al menos por algunas personas.

Este nombre es de por sí evocador, aunque una niebla de siglos se haya cernido sobre él. Uno de los vínculos que se ha apuntado para el término ‘Cabiro’ es el vocablo semítico *habiri*, término con el sentido de «aventurero», «desarraigado», «errante». Es la misma raíz del término que aplicado a los que siguieron a Moisés en su éxodo, habría dado lugar al étnónimo *hebreos*, tan propio para unas poblaciones secularmente seminómadas⁷².

⁷¹ Por ejemplo, este rigor e interés etnográficos se ven bien en el pasaje en que narra la leyenda de los Siete Durmientes de Éfeso (pasaje en el que, por lo demás, se percibe muy bien cómo lo que se ha transmitido era un borrador): al-Idrisi cuenta su visita al lugar minorasiático, lo describe, y desmiente las afirmaciones de aquellos andalusíes que defendían que los Siete Durmientes se hallaban en Loja. Cf. «Idrisiana», pp. 96-97, nota 17.

⁷² En principio, el término parece referirse más a una categoría social que a un grupo étnico. Cf. André Caquot, «La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia», en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones*, vol. II, Madrid-México,

Cabiros pudiera significar en origen «Errantes», «Aventureros», o bien los «Dioses del pueblo de los Aventureros», los «Dioses de los Desarraigados». No obstante, esta teoría es sólo una entre varias⁷³, y como además desconocemos la tradición textual en que se basa la noticia de al-Idrisi (en cuyo texto se habla de *al-mugarrarun*, «los Aventureros») resulta ocioso insistir sobre ello. En cuanto a la calle a ellos dedicada, puede ponerse en relación con el hecho de que el culto a los Cabiros, al menos en la versión que conocemos, parece haber constado de diversas procesiones que discurrían entre unos lugares de culto y otros⁷⁴. No obstante, definir la posible historia y ubicación de esa supuesta vía lisboeta sólo puede ser tarea del arqueólogo.

Lo más interesante para nosotros es que también sabemos qué es lo que contaban los habitantes de la ciudad sobre dichos aventureros. Al-Idrisi, como hemos visto, se valió ampliamente de informantes verbales (arrieros y navegantes sobre todo); los propios lisboetas le informaron sobre la excelente productividad agraria de la región de Santarem. Pero además le contaron (¿fue tal vez el navegante «galaicoportugués» de Dübler?) lo que a continuación rememora al-Idrisi:

«De Lisboa fue de donde partieron los aventureros, que hicieron una expedición para saber lo que encierra el Océano y cuáles son sus límites. Existe en Lisboa todavía, cerca de los baños termales, una calle que lleva el nombre de calle de los Aventureros.»

«He aquí lo que sucedió: se reunieron en número de ocho, todos primos hermanos, y después de haber construido un barco mercante, embarcaron en él agua y comestibles para una expedición de muchos meses, y se lanzaron al mar al primer soplo del viento Este. Después de haber navegado durante unos once días, llegaron a un mar en el que las ondas espesas exhalaban un olor fétido y ocultaban

1977 (6.^a ed.: 1986), pp. 69-204 (en especial, pp. 94 y ss.). Rainer Albertz, *Religiongeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, Göttingen, 1992 (tr. castellana de Dionisio Mínguez: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento 1. De los comienzos hasta el final de la Monarquía*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 89 y ss.).

⁷³ En general, sobre las distintas teorías propuestas para el origen del teónimo, cf. Bengt Hemberg, *op. cit.*, pp. 318-325. Hemberg no cree en la relación del teónimo con el semítico *habiri* (pp. 320-321).

⁷⁴ Cf. Vicky Papanastou, «Samotracia. La isla de los misterios», *Revista de Arqueología*, n.º 109 (mayo 1990), pp. 38-43

numerosos arrecifes que no eran visibles sino con dificultad. Temiendo perecer, cambiaron la dirección de las velas y corrieron al Sur durante doce días y llegaron a la isla de los Carneros, donde innumerables rebaños de carneros pacían sin pastor ni nadie que los guardara.»

«Habiendo bajado a tierra, encontraron una fuente de agua corriente, y cerca de ella una higuera silvestre. Cogieron y mataron algunos carneros, pero su carne era tan mala, que era imposible comerla, sólo guardaron las pieles, y navegaron doce días hacia el Sur y encontraron una isla que parecía habitada y cultivada; se aproximaron a ella para reconocerla, y poco tiempo después, se encontraron rodeados de barcas, hechos prisioneros y conducidos a una población situada sobre la costa. Entraron en una casa donde vieron hombres de gran estatura y de color rojo, que tenían poco pelo y llevaban el cabello largo y laso, y mujeres de una rara belleza. Durante tres días, quedaron prisioneros en una de las habitaciones, pero al cuarto, vieron venir un hombre que hablaba el árabe, el cual les preguntó quiénes eran, por qué habían ido y cuál era su país. Contaron toda su aventura; este les dio buenas esperanzas y les hizo saber que era intérprete del rey. Al día siguiente fueron presentados al rey que les hizo las mismas preguntas, y al cual respondieron lo mismo que al intérprete, que se habían aventurado sobre el mar, a fin de saber lo que podía haber de extraordinario y curioso y para llegar a sus límites.»

«Cuando el rey los escuchó decir esto, se puso a reír y dijo al intérprete: ‘Explica a esas gentes, que mi padre, habiendo ordenado en otra época a algunos de sus esclavos embarcarse en ese mar, le recorrieron a lo ancho durante un mes, hasta que la claridad de los cielos faltó por completo y se vieron obligados a renunciar a esta vana empresa’. El rey ordenó además al intérprete asegurar a los aventureros su gracia, a fin de que concibiesen de él buen concepto, lo que así se hizo. Volvieron después a su prisión y quedaron en ella, hasta que habiéndose levantado el viento del Oeste, se les tapó los ojos, se les hizo entrar en una barca y se les hizo bogar durante algún tiempo en el mar. ‘Corrimos, dicen, cerca de tres días y tres noches y llegamos después a tierra, donde desembarcamos, con las manos atadas detrás de la espalda, en una costa donde nos abandonaron. Quedamos allí, hasta la salida del sol, en el más triste estado a causa de las ligaduras que nos oprimían fuertemente y nos incomodaban mucho; por último, habiendo oído ruido de voces, empezamos a lanzar gritos. Entonces, algunos habitantes de aquella comarca

vinieron a donde estábamos, y encontrándonos en una situación tan triste, nos desataron y nos preguntaron algunas cosas, a las cuales respondimos contando nuestra aventura. Eran Bereberes. Uno de ellos nos dijo: ¿sabéis cuál es la distancia que os separa de vuestro país? Y al responderle negativamente, añadió: entre el punto donde os encontráis y vuestra patria hay dos meses de camino. El jefe de los aventureros dijo entonces: *Wa asafi*. 'He aquí por qué el nombre de este lugar es todavía Asafi. Es el puerto de que hemos hablado como siendo el más occidental del mundo»⁷⁵.

Dübler veía en este relato confundirse realidad y ficción, y barruntaba que esta navegación, que había llamado tanto la atención en Lisboa, había tenido que realizarse «con bastante anterioridad a los primeros lustros del siglo XII»⁷⁶. Pero esta leyenda, en apariencia sin connotaciones religiosas o míticas, es mucho más antigua de lo que él suponía. También es demasiado rara. Extraños son sus protagonistas, la gente con la que se topan, el derrotero que siguen y los fenómenos que ven. El relato configura una derrota imposible, que supone el encuentro con gentes y lugares no menos imposibles.

Además, al-Idrisi proporciona estas informaciones al hilo del relato de esta navegación, y sin embargo no incluye ninguno de sus elementos previamente, en el capítulo I en el que describe el «Mar Tenebroso». Según dice, nadie sabe lo que hay en este mar ni puede saberse, por las dificultades que suponen las profundas tinieblas, las altas olas, las abundantes tempestades, los numerosos monstruos que la pueblan y sus fuertes vientos. Pero al lado de estos peligros, evidentemente reales (si dentro de la categoría de «monstruos» englobamos a cetáceos, moluscos y peces de gran tamaño), no menciona olas fétidas, ni arrecifes semiocultos, ni cielos sin luz. Concede que hay en ese océano un gran número de islas, tanto habitadas como deshabitadas. Pero no da la situación de ninguna isla de los Carneros, en la que estos pasten libremente, quizás confiados porque saben que su carne no la podrá comer nadie. Señala que ningún marino se atreve

⁷⁵ Cf. Antonio Blázquez, *Descripción de España por Abu-Abd-Alla-Mohamed-al-Edrisi (Obra del siglo XII)*, Madrid, Imprenta y Litografía del Depósito de la Guerra, 1901, pp. 20-22 = Idrisi, *Geografía de España*, Valencia, Anúbar, 1974 (prólogo de Antonio Ubieto Arteta), pp. 173-174.

⁷⁶ «Idrisiana», p. 136.

a penetrar en alta mar, y que todos se limitan a efectuar una navegación de cabotaje, sin perder de vista las costas. Pero ni siquiera rememora a esos osados primos hermanos que construyéndose ellos mismos un barco penetraron en el Océano. Al Oeste de Asafi viven gentes, pero algo antes ha definido Asafi, en el litoral atlántico marroquí, como el puerto más occidental del mundo. Por último, en un relato con un nivel de elaboración apreciable y en el que se cuentan todo tipo de pormenores, falta toda referencia temporal. Una historia que da lugar a que se la recuerde mediante una calle en Lisboa, o al menos, a que se crea que una calle lisboeta la rememora, bien pudiera adscribirse a algún período de tiempo concreto, a algún emblemático reinado (mítico o histórico), o a momentos previos a la dominación musulmana. En especial, cuando se supone que se conocen con exactitud apreciable hasta los días de navegación transcurridos y las conversaciones mantenidas. Mas parece que nadie sabe cuándo partieron de Lisboa, con la intención de descubrir los límites del Océano, esos ocho intrépidos primos hermanos.

En realidad, al-Idrisi lo que está haciendo es transmitirnos elementos de una geografía mítica, que, al menos en su pluma, aparecen evemerizados. Y si lo hace mediante un único relato es porque sus elementos han llegado hasta él formando parte de dicha narración, como de hecho es previsible una vez hemos analizado sus métodos de trabajo y sus fuentes de información. Es decir, al-Idrisi nos transmite una historia que ha llegado a su conocimiento de esa manera, durante su estancia en Lisboa⁷⁷, pero cuyas informaciones ni siquiera emplea para elaborar otras secciones de su obra geográfica, con las cuales, además, llegan a entrar en contradicción flagrante.

Los temas míticos que aparecen en el relato son antiguos, verdaderamente antiguos. Algunos los hallamos, en el Mediterráneo, durante la casi totalidad de los dos milenios previos. Y como ya se habrá notado, con mínimos cambios la historia reproduce casi al completo, y amplía, lo que Filón contaba sobre esos Cabiros fenicios a los que se había dado la ciudad de Beirut. Dejaremos para más adelante el complejo análisis de los elementos

⁷⁷ Por supuesto, no es del todo imposible que Al-Idrisi recogiera la leyenda en otro lugar. Pero conociendo sus métodos de trabajo, y estando seguros de que estuvo en Lisboa, es sumamente dudoso que se valiera de fuentes no lisboetas para conformar su discurso sobre la ciudad.

que no aparecen en la *Historia fenicia*, y nos centraremos en ver los paralelos que la narración muestra con respecto a esta. Al-Idrisi, o su fuente, no diferencia entre los Cabiros y sus descendientes (como se hace en la *Historia Fenicia*) y atribuye a los primeros lo que los jirones de la obra de Filón atribuyen a unos y otros⁷⁸. Los ocho hermanos aparecen como ocho primos hermanos⁷⁹. La invención de la primera nave se menciona como una construcción pionera (la de una nave para descubrir el contenido y los límites del océano)⁸⁰. Lo que aparece en los fragmentos de Filón como un naufragio se muestra en Al-Idrisi como un extraño episodio en el que los Aventureros son abandonados, atados, en una costa desconocida. Además, son abandonados en un lugar que por ello se llamará en adelante Asafi, etimología que es explicada con ingenuidad. Los descendientes de los Dioscuros, según Filón, habían naufragado cerca del Monte Casio, donde habrían dedicado un templo.

De los aspectos temáticos de la narración de al-Idrisi que pueden remitirse de manera directa a la versión filoniana, el nombre de este monte es tal vez lo más enriquecedor históricamente. Casio (*Kassios*) es el nombre que los griegos daban al monte que hoy domina los restos de la ciudad de Ras-Shamra/Ugarit; para los habitantes de esta villa, era la morada de su divinidad principal: Baal, característico Dios de la Tempestad próximoo-

⁷⁸ Creo que cuando en los fragmentos de Filón se alude a los descendientes de los Cabiros, al menos en cierto sentido se está aludiendo a sus devotos, y que en este punto se está produciendo una cierta asimilación, identificación o confusión entre rito y mito. Por Procopio se sabe que en Corfú existía una inscripción que había sido dedicada a Zeus Kassios por un hombre que había escapado ileso de un naufragio (cf. Pierre Bordreuil, «Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Saphon à Tyr», *Studia Phoenicia* IV, Namur, 1986, pp. 77-86).

⁷⁹ En este punto concreto, podemos considerar con total tranquilidad que en origen estos aventureros eran ocho hermanos. Pido disculpas por no detenerme a exponer las nociones, características, transformaciones y superposiciones de los distintos sistemas de parentesco (así como sus respectivos léxicos) en vigor en la zona lisboeta durante el Bajo Imperio y las etapas sueva, visigoda y musulmana, que para mí son la causa de que hacia 1100 d.C. se mencione como primos hermanos a los que en origen eran ocho hermanos.

⁸⁰ La identificación con la primera nave construida de un navío pionero o precursor, que navega hacia donde nunca antes ha navegado nadie, se percibe también en la tradición literaria tejida en torno a una de las aventuras cabíricas por excelencia: la navegación del *Argo* hacia la Cólquide. Cf. James E. Shelton, «Valerius Flaccus 2. 428-50», *CPh*, LXIX, n.º 4 (1974), pp. 291-293; Marco Fantuzzi, «La censura delle Simplegadi: Ennio, *Medea*, fr. 1 Jocelyn», *QUCC*, XXXI (NS), n.º 1 (1989), pp. 119-129 (vol. 60 de la serie continua).

oriental. Las particulares condiciones climáticas y geomorfológicas de esta elevación parecen haber contribuido a forjar la idea de que era la morada del Dios de la Tormenta⁸¹. En cuanto al término *Kassios* constituye la transposición helena del término hitita *Hazzi*, versión a su vez delugarítico *Sapanu*, fenicio *Saphon*⁸². Pero dentro del universo fenicio, o en sentido más amplio, semita, el término se aplicó a gran cantidad de cimas naturales. Baste decir que cuando los hebreos dirigidos por Moisés abandonan Egipto, son alcanzados por las tropas del faraón a la altura de un monte con un nombre similar⁸³, que en la Península Ibérica parecen haber llevado varios lugares, más o menos parecidos, de frecuentación fenicia⁸⁴. Estas prominencias orográficas homónimas, fuera de los recintos urbanos, parecen tener en parte carácter liminal, constituyendo hitos claros para los navegantes. No en vano son unos dioses de la navegación, los Cabiros fenicios, los que consagran en el Monte Casio un templo. Es normal que ello se haga en la morada de un Dios de la Tempestad, siendo este tan importante como era para toda empresa marítima. El Baal del Safón es invocado, en un tratado suscrito por el rey de Tiro hacia el 675 a.C.⁸⁵, como divinidad local garante del tratado, para que desencadene la tempestad contra los navíos del perjuo. Sitios costeros con igual significación son localizables en las colonias fenicias⁸⁶.

⁸¹ Cf. Patrick N. Hunt, «Mount Saphon in Myth and Fact», *Studia Phoenicia* XI, Leuven, 1991, pp. 103-115.

⁸² Cf. Corinne Bonnet, «Typhon et Baal Saphon», *Studia Phoenicia* V, Leuven, 1987, pp. 101-143.

⁸³ *Éxodo*, 14, 9.

⁸⁴ Cf. María Cruz Marín Ceballos, «Documentos para el estudio de la religión fenicio-púnica en la Península Ibérica. II: deidades masculinas», *Habis*, X-XI (1979-80), pp. 217-231; «La religión fenicio-púnica en España (1980-1993)», *HAnt*, XVIII (1994), pp. 533-568.

⁸⁵ Sobre el contexto histórico en que se inserta el tratado, cf. Mario Liverani, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona, 1995 (Roma-Bari, 1991), pp. 539-554; texto (parcial) del documento en, p. 550. Sobre las divinidades mencionadas en el tratado, cf. H. J. Katzenstein, «Some Reflections on the Phoenician Deities mentioned in the Treaty between Esarhaddon King of Assyria and Baal King of Tyre», en *Atti II CISFP*, vol. I, pp. 373-377.

⁸⁶ Sobre santuarios costeros fenicios en las colonias occidentales, frecuentados en especial por navegantes, que se situarían en accidentes geográficos azotados por las tempestades, y estarían consagrados a un Dios de la Tempestad, cf. Cristiano Grottanelli, «Santuari e divinità delle colonie d'Occidente», en *RF*, pp. 109-133.

Por su parte, la localidad mencionada por al-Idrisi, ese punto más occidental del mundo al que los Aventureros habrían dado nombre cuando salieron en su nave a buscar los límites del Océano, es la actual Safi, localidad de la costa occidental de Marruecos. Esta, como las costas ibéricas, fue pronto frecuentada y colonizada por los fenicios, en su camino hacia la última Cerne⁸⁷. Safi, la antigua Asafi, se halla entre altas elevaciones parduscas que destacan sobre el monótono paisaje arenoso. La rada, abrigada de los vientos septentrionales por el cabo del mismo nombre, está abierta a los vientos del Suroeste, que originan en ocasiones durísimas tempestades⁸⁸. Por lo destacado de su relieve dentro del contorno y por la inestabilidad climatológica que le es inherente, este punto geográfico es ya de por sí un Monte Safón. Porque a nuestros Cabiros lisboetas se les hace «naufragar» allí, también. Por ello considero que la vocal inicial es vestigio del artículo determinado en lengua fenicia (*h*)⁸⁹, y en consecuencia, que el topónimo original en sentido estricto sería más bien Safi, transposición en lengua indígena (equivalente a trasposiciones como Hazzi y Kassios) del término Sapanu/Saphon.

Esto, no obstante, nos plantea una pregunta: ¿no deberían localizarse en este punto geográfico los restos de algún santuario semita, dedicado al Baal del Safón/Zeus Kassios? ¿o al menos algún tipo de exvoto? De

⁸⁷ Cf. Fernando López Pardo, «Los enclaves fenicios en el África noroccidental: del modelo de las escalas náuticas al de colonización con implicaciones productivas», *Gerión*, XIV (1996), pp. 251-288; *El empeño de Heracles (La exploración del Atlántico en la Antigüedad)*, Madrid, Arco Libros, 2000; José Millán León, *Gades y las navegaciones oceánicas en la Antigüedad (1000 a.C.-500 d.C.)*, Écija, 1998.

⁸⁸ En general, desde la desembocadura del Bou Regreb hasta el cabo Ghir la costa es inhóspita, con pocos abrigos naturales, abundantes arrecifes y fuertes y frecuentes marejadas; cf. Fernando López Pardo, «Los enclaves fenicios en el África noroccidental: del modelo de las escalas náuticas al de colonización con implicaciones productivas», *Gerión*, XIV (1996), pp. 251-288.

⁸⁹ Este fenómeno está registrado en un caso que afecta al mismo contexto: Gadir (*gdr*) y Agadir reciben el nombre a partir de *H Gdr* («el recinto fortificado»), conservando el topónimo africano el artículo inicial, como 'A'. Cf. Fernando López Pardo, *El empeño de Heracles (La exploración del Atlántico en la Antigüedad)*, Madrid, Arco Libros, 2000, p. 81. El término «Agadir», en origen fenicio-púnico, pasará a designar, en las poblaciones beréberes locales, los graneros colectivos fortificados, empleándose en las comunidades situadas más al interior el vocablo *irherm* (véase del mismo autor: «Los enclaves fenicios en el África noroccidental: del modelo de las escalas náuticas al de colonización con implicaciones productivas», *Gerión*, XIV (1996), pp. 251-288).

nuevo, se trata de una pregunta que sólo puede responder la investigación arqueológica. Este tipo de santuarios fenicios y púnicos son a menudo muy poco perceptibles. En el Promontorio Sagrado que existió en el extremo sur de Portugal, en el Cabo San Vicente, había según Éforo un santuario y un altar dedicados a Heracles; pero cuando Artemidoro lo visita más tarde lo describe como un recinto sagrado al aire libre, con muchos grupos de tres o cuatro piedras esparcidos por todas partes, que los devotos hacen rodar y cambian de sitio, tras ofrecer libaciones⁹⁰. Safi es según al-Idrisi el punto más occidental del mundo, según Estrabón el mismo honor cabía a este Promontorio Sagrado⁹¹. En cuanto a la posible existencia de exvotos, en el Cabo de Palos, cerca de Cartago Nova, el posible culto al Zeus Kassios viene siendo atestiguado por la recuperación de una serie de anclas de plomo, varias de las cuales llevan inscrito el nombre de esta divinidad⁹².

Si como muchos autores modernos postulan el enigmático Cabo Solunte se ubicaba en el actual Cabo Cantín, en la zona de Safi, este carácter de hito náutico pudiera reflejarse en dos relatos; uno, el que transmite Heródoto⁹³, cuando narrando la expedición de Sataspes por las costas africanas occidentales, sólo menciona como hito geográfico más allá de las Columnas de Hércules este mismo lugar, a partir del cual Sataspes pone proa hacia el sur; otro, el problemático *Periplo* del cartaginés Hannón, el cual, enviado a fundar colonias en la costa atlántica africana, puede que se dedicara a crearlas sólo una vez hubo sobrepasado el Solunte (Σολόεις)⁹⁴. Aunque los hitos náuticos de esta clase eran abundantes, y los topónimos del litoral atlántico africano que aparecen en nuestras fuentes antiguas son

⁹⁰ Estrabón, *Geografía*, III 1, 4.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Cf. María Cruz Marín Ceballos, «Documentos para el estudio de la religión fenicio-púnica en la Península Ibérica. II: deidades masculinas», *Habis*, X-XI (1979-80), pp. 217-231; «La religión fenicio-púnica en España (1980-1993)», *HAnt*, XVIII (1994), pp. 533-568.

⁹³ IV 43.

⁹⁴ Restos de este escueto pero controvertido texto se hallan dispersos por una maraña de fuentes literarias, más o menos fiables, y la versión más completa del mismo es probable que no sea la más recomendable. Aparte de las dos monografías citadas en la nota 87 (*passim*), cf. M. Maurice Euzennat, «Le Périphe d'Hannon», *CRAL*, n.º 2 (1994), pp. 559-580.

de ubicación controvertida⁹⁵, parece que últimamente hay acuerdo casi generalizado sobre que el Soloeis debe identificarse con el Cabo Cantín⁹⁶. Además, de ser cierta esta equivalencia, sería interesante la noticia, igualmente discutible, de que el púnico Hannón consagró en el Soloeis un ara a Poseidón; ya que la divinidad púnica que el «Poseidón de Cartago» de la *interpretatio* griega encubría, era el Baal del Safón⁹⁷.

Pero aún cuando la identificación del Cabo Solunte con el punto mencionado por Idrisi no fuera posible, ello no obsta para señalar el papel que juega Safi como punto equivalente al Casio de la *Historia fenicia*. Tampoco es óbice la ausencia de testimonios materiales fenicios o púnicos. La información arqueológica sobre la costa atlántica de África en relación con la expansión semita es mínima, lo que contrasta con los numerosos establecimientos mencionados por algunas fuentes y con lo ilógico que resultaría la consecuente escasez de escalas entre Lixus y la remota Mogador⁹⁸. Como es lógico, la fundación de establecimientos más o menos estables venía determinada por la previsible consecución de beneficios económicos a través del intercambio comercial o de la explotación de recursos locales. Por tanto, la ausencia de instalaciones semitas en Safi puede significar tan sólo que en el lugar no existían posibilidades de beneficio económico. Lo que es evidente es que los navegantes fenicios y cartagineses conocían el lugar, pues forzosamente tenían que pasar ante él para llegar hasta aquellos puntos, localizados más al sur, en que se han recuperado los restos de sus establecimientos y de su cultura material.

En fin, vemos así cómo a los que podemos considerar los Cabiros fenicios eran conocidos en Lisboa, en la cual aún se creía, hacia 1100 d.C., que una calle estaba dedicada a ellos y a sus aventuras, que incluían haber dado nombre en un momento más o menos atemporal, a la africana Safi. Los avatares de la historia habían hecho que en la ciudad ya no se viera en ellos

⁹⁵ Sobre las diferentes ubicaciones propuestas para emplazamientos como Mogador o como el Cabo Solunte (que para algunos autores es el Cabo Espartel), véanse igualmente los trabajos citados en la nota anterior.

⁹⁶ Cf. Millán León, *op. cit.*, en especial, pp. 135-159.

⁹⁷ Cf. Werner Huss, *Geschichte der Karthager*, München, 1990 (tr. castellana: *Los cartagineses*, Madrid, Gredos, 1993, pp. 339 y ss.).

⁹⁸ Cf. Fernando López Pardo, «Los enclaves fenicios en el África noroccidental: del modelo de las escalas náuticas al de colonización con implicaciones productivas», *Gerión*, XIV (1996), pp. 251-288

más que unos osados marinos. En la Tesalónica bizantina y cristiana, ciertos elementos del culto a los Cabiros helenos acabaron contribuyendo a la forma característica que habría de asumir la devoción a San Demetrio⁹⁹. En la Lisboa musulmana, orientada a un Océano que aún era casi tan enigmático como lo había sido para Homero, las aventuras evemerizadas de los Cabiros fenicios seguían dando una explicación razonada, mas ya no cultural o ritual, de qué había en ese «Mar Tenebroso» y de cuáles eran sus límites y quiénes sus habitantes¹⁰⁰. Es posible (pero sólo posible) que la narración de sus aventuras haya integrado algún elemento tardío. Mas los protagonistas de la exploración sólo pueden ser parientes íntimos de esos *kabirim* a los que Crono dio la ciudad de Beirut, tan íntimos como que son a buen seguro los mismos personajes en su versión lisboeta. Más allá de que sus aventuras reproduzcan en parte las de los Cabiros fenicios, los identifica como tales el mismo hecho de ser ocho (primos) hermanos, sus atributos de pioneros del mar y que los lugares por los que se desarrollan sus aventuras sean de típica frecuentación fenicia y púnica. Como se sabe, idénticos temas religiosos, míticos, legendarios y folklóricos pueden ser, y de hecho son, protagonizados por diferentes personajes. Ya hace más de cien años que Max Müller hacía notar que las experiencias del Josafat integrado en el santoral cristiano eran las mismas atribuidas por el canon búdico a Gautama Sakyamuni; y que la Perrette del cuento de la lechera tiene su paralelo en un brahmán llamado Svabhâvakripâna, cuyo nombre quiere significar a un avaro de nacimiento¹⁰¹. En el plano de la «mitología»,

⁹⁹ Cf. Bengt Hemberg, *op. cit.*, pp. 205-210.

¹⁰⁰ Una visión de conjunto sobre la recepción de las divinidades marinas del mundo antiguo durante la Edad Media, tanto en el mundo musulmán como en el cristiano, puede verse en: Isabel Rodríguez López, *Mar y Mitología en las culturas mediterráneas*, Madrid, Alderabán, 1999.

¹⁰¹ Cf. F. Max Müller, «La emigración de las fábulas», en *Comparative Mythology* (tr. castellana de Pedro Jarbi: *Mitología comparada*, Barcelona, Edicomunicación, 1988, pp. 275-306). En el campo del folklore la principal explicación teórica vendría de la mano de Propp, que diferenció en los cuentos por él analizados entre «valores variables», que son los nombres y atributos de los personajes, y «valores constantes», que son las funciones o acciones que realizan esos personajes; mientras los personajes son muy numerosos y pueden variar por diferentes razones (*reducción, ampliación, deformación, inversión, sustitución, asimilación*, etcétera), sus *funciones*, es decir, las acciones que realizan, son pocas y constantes. Cf. Vladimir Propp, *Morfología del cuento* (tr. castellana de F. Díez del Corral), Madrid, Akal, 1985 (2.^a ed. 1998), en especial, pp. 29-220. Una exposición sintética del

y sólo por poner un ejemplo, el retorno de Ulises a su casa y la matanza de los pretendientes que asedian a su esposa es un tema popular básico recogido en el folklore de múltiples lugares; de hecho es posible que el relato de la *Odisea* se inspire de manera específica en el cuento hitita del rey Guranpah, que protagoniza un episodio similar¹⁰². Pero a nosotros nos interesa notar que tan sorprendente como ver a la lechera Perrette o a San Josafat en la India o en el Canon búdico, sería ver a Buda en el santoral cristiano o a un brahmán llamado Svabhâvakripâna en las fábulas de La Fontaine. Y tan improbable es ver a Ulises como un rey hitita, como contemplar a Guranpah matando a los pretendientes en la isla de Ítaca. Lo mismo cabe decir de los Aventureros de Lisboa. Tanto o más que lo que les acaece, son ellos, sus atributos, los sitios en que se desarrolla su aventura y tal vez su propio nombre, el indicio de la penetración de concepciones semítico occidentales. El relato de al-Idrisi podía haberlo protagonizado, sin mayores complicaciones, cualquier personaje, desde un santo cristiano hasta un héroe griego pasando por un dios romano; o si se prefiere, dos hermanos, o un par de hombres y una mujer, en cuyo caso estaríamos también ante unos Cabiros, sólo que distintos. Pero la cuestión es que la protagonizan unos personajes cuya única identidad reconocible les hace entroncar con la tradición fenicia y púnica.

Hemos abordado el análisis de las partes del relato de al-Idrisi que pueden remitirse de manera directa a lo que nos resta de la *Historia fenicia* de Filón de Biblos. El resto de la narración, susceptible también de análisis, requiere del empleo de un método estructural para su comprensión. También, de un estudio necesariamente más amplio. Una vez hemos identificado a nuestros ocho aventureros como los antiguos Cabiros en su versión fenicia, sus otras peripecias encuentran su explicación en una larga serie de testimonios, desperdigados por la mitografía, la historiografía, la epopeya y la lírica griegas, la literatura bíblica, la prosa y la lírica latinas, los textos ugaríticos, la iconografía minoica, o las supuestas versiones griegas de

método de Propp (y de sus límites) puede verse en José Carlos Bermejo Barrera, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal, 1979 (2.^a ed., 1994), pp. 43-55.

¹⁰² Cf. L. A. Stella, *Il poema d'Ulisse*, Florencia, 1955, pp. 146 y ss. Kirk, comentando estos paralelos, ha recordado que muchos temas populares básicos se repiten de manera independiente en culturas sin contacto entre sí; cf. G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge University Press, Londres, 1962 (tr. castellana de Eduardo J. Prieto: *Los poemas de Homero*, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 111-113).

vetustos textos fenicios y púnicos. También por otros fragmentos de la propia *Historia fenicia*. Así comprenderemos por qué nuestros Aventureros llegan a la isla de los Carneros y encuentran en ella una higuera silvestre, y no otro árbol; por qué no pueden comer los carneros y sólo se llevan sus pieles; por qué se encuentran con carneros y no, como se esperaría, con rebaños de vacas y ovejas; por qué llegan a la tierra de esos hombres altos y esas bellas mujeres; por qué no pueden navegar más allá de donde lo hacen; o por qué son atados de manera tan desconsiderada antes de ser abandonados. La comprensión del mito no se halla sólo en Grecia, en Creta, en Samotracia, en Chipre, en Fenicia, en Lisboa o en Cartago, sino en un punto indefinido situado entre estos y otros lugares. De manera sólo en parte metafórica, en el mar que los separa y los une.

Se trata de un análisis complejo y multicultural, pero aún antes de acometerlo, ver a estos ocho (primos) hermanos partiendo de Lisboa y dando nombre a la vieja Safi, al menos en el imaginario lisboeta medieval, es un indicio de que en la Península Ibérica hubo una mitología que, trasplantada desde las costas del viejo Canaán, floreció en algunas partes del mundo colonial peninsular. Lo suficiente como para ser aún evocada a inicios del siglo XII de nuestra Era por unos lisboetas que no sabían que el mundo antiguo ya se había acabado.