

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

Roberto MATESANZ GASCÓN

Departamento de Historia Medieval
Universidad de Valladolid
r_matesanzgascon@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo trata de los antecedentes de la historia narrada por al-Idrisi, vista en la primera parte de este artículo. Especialmente, de la forma en la cual el mito pudo pervivir en la Península Ibérica, así como de las relaciones entre dicho mito y prácticas sociales, económicas y terapéuticas, durante la Edad Antigua. Como punto de referencia, es empleada la historia de la expedición de Cambises contra los etíopes, narrada por Heródoto (III, 17-37).

Palabras clave: Mesa del Sol, Olisipo, *Thermae Cassiorum*, Asclepio-Eshmun, termalismo.

ABSTRACT

This work deals with the foregoings of story told by al-Idrisi, seen in the first part of this article. Specially, the form in which the myth could exist in the Iberian Peninsula, as soon as the relations between *kabirim's* myth and social, economic and therapeutic practices, during Ancient Ages. Like reference point, is employed the story of Cambises expedition against the Ethiopians, narrated by Herodotus (III, 17-37).

Key words: Table of the Sun, Olisipo, *Thermae Cassiorum*, Asclepius-Eshmun, termalism.

No se pueden retrotraer en el tiempo, de manera indiscriminada, los contenidos de ninguna documentación mitológica, religiosa o cultural¹. Un mito medieval puede integrar interpretaciones propias tanto de la Edad Media como de la Antigüedad. En última instancia, es un mito medieval, con independencia de cuáles sean sus antecedentes, y desvalorizar la existencia de todo tipo de *Grundformen* nunca ha de servir para colar por la puerta trasera a quienes no han obtenido un buen lugar en la taquilla de la crítica filológica. Ya que Filón de Biblos aseveraba haber extraído sus noticias de una obra escrita con anterioridad a la guerra de Troya, el endeble puente que

¹ No hace mucho lo han recordado, para el ámbito heleno, José Carlos Bermejo Barrera y Susana Reboreda Morillo, "Religión micénica y religión griega: problemas metodológicos", en J. C. Bermejo Barrera, F. J. González García y S. Reboreda Morillo, *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 1996, pp. 5-40.

conecta las narraciones de Sanchuniaton y de al-Idrisi, por encima de una enorme sima de más de dos milenios, está constituido sólo por el testimonio filoniano y por una moneda de tiempos de Heliogábalo.

Pero los problemas que plantea la historia recogida por al-Idrisi a aquél que la analiza, son por qué razón en ella sus elementos, es decir, precisamente esos elementos, aparecen representados y articulados de esa manera y en ese lugar. Y en la medida en que la documentación para épocas anteriores de que dispone es manifiestamente incompleta, no puede considerarlo una elaboración tardía sin más². Para abordar los problemas inherentes a su mera existencia, sólo hay un camino practicable desde un punto de vista científico: adjuntar la narración de al-Idrisi al *dossier*, y volver a examinar este en conjunto, una vez ha sido completado así.

En mi opinión, por motivos que no puedo defender aquí (con lo cual constituye una opinión que no tiene por qué tenerse en cuenta, más que como toma de postura personal), buena parte de la *Historia fenicia* de Filón, en lo que atañe a las andanzas de los ocho hijos de Sídic, hunde sus raíces en *corpora* mitológicos previos a la *Iliada* y a la *Odisea*, textos en los cuales conservamos su imagen reflejada. Pero dar este salto en un trabajo como este es a todas luces, y por múltiples razones, excesivo. La relación entre retroactividad del mito en el tiempo y arbitrariedad historiográfica suele ser muy a menudo de naturaleza directamente proporcional. Y fueran cuáles fueren las raíces de los mitos que circularon en los asentamientos ibéricos de los colonos orientales, es probable que en la península empezaran a articularse según estructuras y planteamientos distintos a los de las metrópolis levantinas.

Todo esto aconseja acotar, en la medida de lo posible, el radio espacial y temporal del ámbito que tiene como foco la narración de al-Idrisi. Sin embargo, no podemos trascender el derrotero de los Aventureros si no recurrimos a alguna documentación que nos sirva de contrapunto para su viaje. Bajo estos presupuestos se desarrollará el siguiente análisis parcial, que intentará centrarse sobre dos puntos concretos. Uno de ellos, constituido mediante la combinación de algunos datos que atañen al lugar del que parten los Aventureros: una Lisboa pretérita, presumiblemente de época antigua, y que por lo tanto cabe llamar Olisipo. El otro, el contexto global en el cual se inserta la historia de cómo el rey persa Cambises profanó el santuario menfita de los Cabiros fenicios, tras haber fracasado en sus intentos de llegar hasta el país de los etíopes macrobios y hasta la ciudad de Oasis.

² Son múltiples las cuestiones que previamente habría que responder. Por ejemplo, ¿hasta qué punto el proceso de evemerización que se percibe en la narración de al-Idrisi es un fenómeno de época medieval? ¿Cómo podemos saber que no estaba ya presente en una mitología fenicia 'genuina'? Asimismo, aunque siempre tengamos que preguntarnos si no será el de al-Idrisi otro caso, *avant la lettre*, de antropólogo mistificado por sus informantes, una presa fácil para un ávido pero improbable lector lisboeta de Homero y de la *Preparación Evangélica*, siempre se opondrá a esta sospecha la conciencia de que entre el mundo heleno y el fenicio existieron las más variadas y centenarias vinculaciones. ¿Cómo estar seguros de que la aparente amalgama entre Homero y Sanchuniatón-Filón no tuvo lugar durante esos numerosos siglos de coexistencia? ¿Cómo establecer cuáles fueron los vectores operativos entre ambos? ¿O, incluso, cómo saber si esos vectores no eran operativos antes de que la epopeya homérica se recogiera por escrito?

El primer obstáculo con que se topan los Aventureros lisboetas es de difícil valoración. Su llegada a un mar en que ondas espesas exhalan un olor fétido y numerosos arrecifes semiocultos amenazan su travesía, compone un impreciso momento del viaje³. Sin embargo, la llegada hasta la Isla de los Carneros, dentro de su carácter de cuento popular más o menos transcultural⁴ es mucho más ilustrativa. No cuesta trabajo reconocer en ella una variante (no necesariamente un derivado) de la Trinakia homérica. La cuestión esencial, para nosotros, sigue siendo por qué quienes llegan a ella no son Odiseo o Jasón, sino esos ocho primos hermanos.

En concreto, el mitema de la Isla de los Carneros, en términos de iconografía mental, nos muestra a ocho hermanos navegantes, al lado de una higuera silvestre y de un manantial, sacrificando unos carneros que no se comen pero cuyas pieles se llevan consigo. Y tras su estancia en esa isla los Aventureros van a ser apresados y retenidos sin motivo aparente por unos hombres de gran estatura y tez roja, cuyas mujeres son caracterizadas por su singular belleza. En el relato de al-Idrisi no se establece una relación de causa-efecto entre la actuación de los navegantes en la Isla de los Carneros y su posterior apresamiento. Pero que ese pueblo no tenga ningún otro motivo para tratarles de esa manera, así como numerosos paralelos etnográficos, permiten afirmar que probablemente es su estancia en la Isla de los Carneros lo que hace que a su llegada a la isla reciban tal trato.

Dejando al margen el relato homérico, en el cual Odiseo se granjea el odio de divinidades y ninfas por la actuación de sus hombres, que acaban en el fondo del mar gracias a un certero rayo de Zeus, avala esta percepción un relato parecido recogido en la parte mítica de los *Gesta Danorum* de Saxo Gramático, quizás el texto cronológica y espacialmente más próximo al de al-Idrisi⁵. En la obra de Saxo es Thorkill quien, enviado en busca de fabulosos tesoros por el rey Gormo, hijo de Harald, parte en tres barcos con una dotación de cien hombres cada uno. Hambrientos, llegan a una isla donde encuentran un ganado que matan. Pero de noche son atacados por gigantes, el mayor de los cuales camina a través del mar armado con una porra. Este portentoso de la naturaleza les explica que no van a ser soltados hasta que expíen el error que han cometido al matar el ganado, y que para ello han de entregarles a un hombre por barco⁶.

³ Conocemos la descripción de un paraje similar, recogida en un texto griego, que puede estar basada en informaciones púnicas o fenicias. Se trata del *Periplo del Pseudo-Escilax*, de mediados del siglo IV a. C., según el cual hay en la zona oceánica europea, desde el Estrecho, fango, mareas e inmensos mares, junto con numerosos puestos comerciales púnicos. En el periplo también se afirma que desde el Promontorio Hermeo (el cabo Espartel) se extienden grandes escollos, desde Libia a Europa, que no sobresalen del mar, por lo que en ocasiones originan accidentes; esos escollos llegarían hasta el Promontorio Sacro. El periplo también recoge que más allá de la isla de Cerne no se puede navegar por el poco fondo del mar, el fango y las algas (cf. *Testimonia Hispaniae Antiqua* II B, 61 a) y e): ¿Paisaje heleno o semita? ¿Geografía o mitología? Peligrosos escollos, bajíos y extraños oleajes constituyen elementos arquetípicos en las descripciones de todo mar inexplorado. Su mención en la historia oída por al-Idrisi no pasa de ser por ello, a mi juicio, un testimonio ambiguo y poco definitorio.

⁴ Sobre ese carácter: Denys Page, *Folktales in Homer's Odyssey*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1973, en especial, las páginas 80-83.

⁵ En términos redondos, su confección es posterior en cien años al *Libro de Roger*.

⁶ La narración de Saxo es también interesante porque muestra cómo una misma estructura narrativa es ocupada por personajes diferentes culturalmente característicos. Los captores de los *vikings* recuerdan a los enormes galeses de la segunda rama del *Mabinogi* celta, que vadean andando el mar que les separa de Irlanda

En el relato de al-Idrisi, el castigo de los Aventureros no va a venir impartido ni por gigantes ni por dioses, aún cuando los hombres con los que se encuentran sean de elevada estatura. No es difícil reconocer en ellos a los etíopes ya mencionados por Homero como los últimos de los hombres, habitantes de las corrientes del Océano, más allá de los Campos Elíseos⁷, en los confines del mundo⁸. En el siglo VII Mimmermo de Colofón evoca al infatigable sol, que una vez llegado al Poniente sigue viaje por debajo de la Tierra, en una copa de oro, hacia el país de los etíopes⁹. Igual ubicación les atribuía Apolonio de Rodas cuando mencionaba cómo Helios se sumerge en la oscura tierra al poniente, más allá de las últimas cimas que coronan las tierras de esos etíopes¹⁰.

En el imaginario griego y latino, la apostura física era otro rasgo característico de los integrantes de este fabuloso pueblo. Odiseo alude a su belleza cuando dice que el hombre más bello que jamás ha visto ha sido el etíope Memnón¹¹. Heródoto define a los etíopes como caracterizados por su extraordinaria estatura y prestancia física¹². Autores tardíos como Solino¹³ y Pomponio Mela¹⁴ siguieron difundiendo esa percepción. A su belleza física se añadía como rasgo distintivo lo oscuro de su tez¹⁵.

Sin embargo, la imagen del etíope habitante de los extremos del orbe, documentada por vez primera dentro de la literatura griega, no es necesariamente una concepción helena¹⁶. La caótica narración homérica de la ruta de Menelao durante su azaroso *nostos* (que le conduce a Chipre, Fenicia, Egipto, Etiopía, Sidón, el país de los erembos y Libia)¹⁷ induce a pensar que en época de Homero los griegos no tenían nociones precisas sobre donde se situaban esos etíopes. Por desgracia, en los casos en que podríamos esperar encontrar su correlato en términos fenicios o púnicos, la mediación helena impide una mayor aproximación. En lo que se supone que pueden ser textos basados en fuentes púnicas, como el *Periplo del Pseudo-Escilax*, también se menciona a etíopes en las costas libias¹⁸. Asimismo, el supuesto relato de

para pedir explicaciones a sus vecinos, con el mayor de todos ellos a la cabeza, su rey Bendigeit Vran. Thorkill es en realidad un avatar del dios germánico Loki. El número de los expedicionarios y sus fines, los de cualquier expedición normanda típica basada en la búsqueda de botín. Quien les envía, un sabio pero legendario rey nórdico.

⁷ *Iliada* I, 422-424; XXIII, 205-207.

⁸ *Odisea* I, 22-24.

⁹ *Testimonia Hispaniae Antiqua*, II A 15.

¹⁰ *Argonáuticas*, III 1190ss.

¹¹ *Odisea*, XI 522.

¹² *Historias*, III, 20, 1 y III, 114.

¹³ *Collectanea*, 132.

¹⁴ *De situ orbis*, IV, 3, 9.

¹⁵ Para una visión evolutiva de la imagen del etíope, y en conjunto de los pueblos africanos, dentro de la cultura griega, desde una perspectiva filológica, véase Grekou Zadi, "L'Imagerie grecque du monde Négro-Africain (Observations lexicales et littéraires)", *Faventia*, XVIII, 1 (1996), pp. 57-74.

¹⁶ Para la etimología de este gentilicio puede consultarse recientemente R. S. P. Beekes, "Aithiopes", *Glotta*, LXXIII, (1995-1996), pp. 12-34. Según Beekes, su origen puede ser micénico y en un principio podría aludir a algún pueblo de la Grecia septentrional, desplazándose con posterioridad su campo semántico.

¹⁷ *Odisea*, IV, 81-84.

¹⁸ *Testimonia Hispaniae Antiqua* II B, 61 a).

la expedición del cartaginés Hanón más allá de las Columnas de Hércules, inscrito en el templo de Baal en Cartago, narra cómo en el transcurso de su expedición los cartagineses se toparon, más allá de la desembocadura del Lixus, con etíopes inhospitalarios habitantes de una tierra salvaje¹⁹. Pero la forma en que han llegado hasta nosotros estos relatos no nos posibilita precisar cómo eran denominados por los viajeros semitas esos pueblos.

En todo caso, el pueblo etíope pervivió durante buena parte de la Edad Media como etnia caracterizada en el imaginario europeo por su belleza, su tez oscura y el carácter extremo de su país. Una vez que la Antigüedad greco-latina desapareció, un enciclopedista visigodo como Isidoro de Sevilla podía aún tomar al pueblo etíope como referencia geográfica válida, así como dejar memoria escrita de su existencia en los extremos del universo habitado²⁰, mostrando la trasculturalidad del estereotipo.

Pero lo que en verdad resulta curioso dentro de la narración que hace el enciclopédico al-Idrisi es que, de hecho, él no parece saber cómo se llama el pueblo que habita al lado de la Isla de los Carneros, cuando, al mismo tiempo, en su relato permanece la mítica belleza del pueblo de los etíopes en referencia a las mujeres, y aún es patrimonio de los hombres su considerable estatura. Y asimismo, pervive implícito su carácter extremo, ya que se pone a los Aventureros al tanto de que más allá de esa isla habitada no hay nada aparte de oscuridad. Su isla (que no parece tener mucho que ver con África) y la de los carneros, son lo único que hay al occidente de Asafí.

Como se demostró en su día, los etíopes fueron dentro del pensamiento griego arcaico un pueblo mítico que vivía en medio del Océano exterior, y que sólo con posterioridad vino a ser localizado en el continente africano, singularmente, en el Alto Nilo²¹. Esto vincula a los captores de los Aventureros más con el pueblo situado en medio de las corrientes del Océano que menciona Homero, incluso con los etíopes de la legendaria Cerne, que con los que ocupan el continente libio en un Heródoto. Sin embargo, de manera paradójica, para la implícita vinculación de estos individuos con la Isla de los Carneros y la manera en que tratan a los Aventureros, el mejor testimonio complementario de que disponemos es precisamente la irreal descripción de Etiopía que hace Heródoto de Halicarnaso en su *Talía*, cuando narra la desastrosa expedición de Cambises hasta el país de los etíopes que poseen la Mesa del Sol.

A despecho de varias e importantes diferencias, la narración de Heródoto es la que más parece aproximarse a la de al-Idrisi, y viceversa. Aunque la relación directa entre ambos es sumamente dudosa. Aparte de los métodos autópticos empleados por al-Idrisi y la naturaleza y los protagonistas de su narración, apunta hacia este hecho la circunstancia de que el geógrafo ceutí sabía bien lo que eran tanto Egipto como Etiopía o Persia, así como donde estaban, y difícilmente iba a

¹⁹ *Periplo de Hanón = Testimonia Hispaniae Antiqua* II A, 50 (I) 7.

²⁰ En general, sobre la secular pervivencia de esa imagen del etíope caracterizado por su belleza y su prestancia física, que alcanza hasta la obra de Alberto Magno y Boccacio, cf. Jesús María García González, "Del Sol a las tinieblas: el etíope imaginado de Homero a la Edad Media", en Moschos Morfakidis y Minerva Alganza Roldán (eds.), *La religión en el mundo griego de la Antigüedad a la Grecia moderna*, Athos-Pérgamos y Universidad de Granada, 1997, pp. 83-99.

²¹ Cf. Albin Lesky, "Aithiopika", *Hermes*, LXXXVII, 1 (1959), pp. 27-38.

situar en una isla oceánica en el remoto occidente a unos etíopes vecinos de los egipcios e invadidos por persas. Además, difícilmente iba a hacerlo sin ser capaz de especificar cuál era su gentilicio. Pero sobre todo, lo realmente notable es que las nociones que comparten ambos relatos se encuentran esbozadas de manera demasiado implícita.

Como hipótesis de trabajo, cabe postular que Heródoto y al-Idrisi están transmitiéndonos relatos que derivan de un modelo común. Ese modelo podría ser fenicio o egipcio. O, teniendo en cuenta las conexiones entre Canaán y Egipto, podría ser incluso compartido por estos pueblos. En cualquier caso, el propio Heródoto nos informa de que él sólo llegó hasta Elefantina; sobre lo que hay más al sur de esta ciudad, niega que haya sido testigo ocular de ello, al afirmar con rotundidad que sólo habla por referencias²², viéndose por lo tanto condicionado por las fuentes que emplea para cada caso.

En el caso de la leyenda de la Mesa del Sol, su fuente quizás no sea egipcia. En la descripción que hace de Etiopía en el libro II, Heródoto nos dibuja una Etiopía bastante verosímil y similar al país que los egipcios debían conocer. Un territorio aceptablemente real. En general, se acepta que para su descripción siguió probablemente testimonios egipcios²³. Esa Etiopía es descrita junto con Egipto, en el libro II. Sin embargo, la Etiopía de la Mesa del Sol es descrita al hilo de la expedición de Cambises contra los etíopes macrobios, en el libro III de las *Historias*, y compone un lugar irreal poblado por seres bellos, desprendidos y longevos. Heródoto confunde aquí una Etiopía real con una Etiopía de naturaleza mítica²⁴.

Pero probablemente sus informantes tampoco son persas. El enloquecido Cambises al cual se le atribuyen sacrilegios, actos de locura y errores que aparentan ser tendenciosos y en ocasiones históricamente falsos²⁵; el nivel de animalización en el que caen los expedicionarios del Gran Rey, que les conduce hasta el canibalismo; así como lo humillante de sus derrotas, difícilmente pueden proceder directamente de fuentes persas. Se ha considerado que las noticias que registra Heródoto pueden basarse en textos escritos por algún autor heleno. Pero a mi juicio se abre otra posibilidad: que algunas de sus informaciones procedan de informantes fenicios.

Se pueden avanzar algunos indicios. Primero, es indudable que Heródoto, que se valió de toda fuente que tuvo a mano²⁶, transmite a menudo noticias oídas de labios fenicios²⁷. Después, sitúa la frontera entre Egipto y Asia en el monte Casio que se alza junto al lago Serbónide, señalando que él acepta que ese es su límite terrestre

²² *Historias*, II, 29, 1.

²³ Véase la edición de C. Schrader (Madrid, 1979), libro III, notas 100-103.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Mantiene esta imagen de un Cambises desequilibrado Josep Padró, *Historia del Egipto faraónico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 372-373. Niega o desvaloriza las crueldades de Cambises, Nicolás Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, París, Fayard, 1988 (traducción castellana: *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid, Akal, 1996, pp. 397-399), como tradiciones nacionalistas que se difunden sobre todo tras la victoria macedónica sobre los persas, a modo de *damnatio memoriae*.

²⁶ Cf. F. J. Groten, Jr., "Herodotus' use of variant versions", *Phoenix*, XVII, 2 (1963), pp. 79-87.

²⁷ En el inicio de su obra (I, 1-5), las versiones que dan los fenicios sobre por qué empezaron las guerras entre griegos y bárbaros ocupan un importante lugar; y explícitamente afirma (II, 44) que estando en Egipto viajó hasta Tiro para procurarse allí información sobre Heracles.

oriental (II, 5); sin embargo, este dato es falso en términos políticos, pues en el 597 Neco y Nabucodonosor II fijaron la frontera en las cercanías de Yaniso, lugar en el que permaneció durante la época saíta²⁸. En realidad, ese monte, que no armoniza con lo fijado por egipcios y persas, era relevante como punto liminal, ante todo, para las poblaciones fenicias de la costa levantina, como ya se ha expuesto en la primera parte del presente trabajo.

Pero además, en el inicio de *Talía* podemos vislumbrar algún indicio más. Heródoto empieza con la exposición de diversas versiones, de procedencia vario-pinta, sobre por qué Cambises se dirigió contra Egipto. Después vuelve a recordar que el límite que separa Persia y Egipto se halla en el Casio (5, 2-3) y pasa a narrar la campaña egipcia de Cambises, hasta la derrota de Psamético. Ello es el preámbulo para su narración de los preparativos, desarrollo y final de la expedición contra los etíopes macrobios (17-26), que imbrica con la historia de cómo Cambises ordenó a su flota navegar contra Cartago. Mandato inútil, pues los fenicios se negaron a ir contra los cartagineses por los vínculos solemnes que unían a ambos pueblos, frustrando la empresa persa. Es en este contexto que se desenvuelve la expedición contra los etíopes. De vuelta en Menfis, tras el no menos desgraciado intento de alcanzar la ciudad de Oasis, lugar del que Heródoto afirma que su nombre en lengua griega significa “Isla de los Bienaventurados”, es cuando Cambises comete sus mayores iniquidades, entre ellas el sacrilegio del templo de los Cabiros (37).

Notas a tener en cuenta son que en esta amplia sección de su obra, desde que Cambises penetra en Egipto hasta sus sacrilegios menfitas, las controversias entre versiones, o las voces discordantes, tienden a desaparecer. En general, tan sólo brotan, entre vez y cuando, las reflexiones personales de Heródoto, salvo alguna excepción puntual como la referida a la profanación del cadáver de Amasis, narrada según versiones divergentes.

Junto a esta percepción, una segunda es que los episodios que aparecen en primer plano al lado de los temas egipcios o persas, y por supuesto de los griegos, son los referidos a los fenicios. Más concretamente, a los marineros fenicios. Además, en medio de este marasmo de vejados y vejadores, su imagen aparece con rasgos francamente positivos. Es gracias a su intachable y desinteresada actitud por lo que los púnicos se libran de ser esclavizados por los persas, afirmación histórica de relevancia que Heródoto, de manera atípica, ni se cuestiona ni compara. Y además, de manera sorprendente, la rebeldía fenicia no conlleva la imposición de un castigo por parte del irascible Cambises, al menos, según el narrador. Las explicaciones de Heródoto para esta impunidad (se le habían sometido de manera voluntaria y el poder naval de Cambises dependía de ellos) no resultan muy convincentes en el contexto del retrato que hace de un rey tiránico y mentalmente desequilibrado, que profana tumbas y dioses e incluso es capaz de matar a sus propios hermanos. Por si esto fuera poco, cuadran muy mal con los métodos del historiador de Halicarnaso.

Asimismo, los fenicios de la flota tampoco pasan por la humillante experiencia de tener que llegar al canibalismo en el trascurso de la airada expedición contra los

²⁸ Cf. Carlos Schrader, *Heródoto. Historias*, lib. III, nota 31.

etíopes, ni padecen la desgracia de ser tragados por tormentas de arena en el desierto, como los que se dirigen contra la ciudad de Oasis, pues Cambises sólo emprende esas expediciones con su ejército terrestre. Ello no deja de ser anómalo, ya que según Heródoto los etíopes macrobios viven al lado del mar meridional, carácter litoral que tal vez hubiera aconsejado que la expedición fuera marítima, en especial una vez que sus marineros fenicios no se habían prestado a atacar Cartago y se puede presuponer su inactividad. Por fin, el texto considera relevante seleccionar para su exposición, entre los sacrilegios cometidos por Cambises en Menfis, su actuación en el santuario cabírico que Heródoto cree egipcio pero que en realidad es fenicio, y al hilo de ello explicar qué es un cabiro fenicio así como la circunstancia de que los fenicios los llevan en las proas de sus naves.

Esta sección de la obra herodotea (III, 17-37) merece sin duda un análisis más pormenorizado para poder extraer conclusiones determinantes. Es en todo caso, como desde hace tiempo se ha reconocido, parte nuclear de una sección, la que versa sobre el reinado de Cambises, en la que confluyen dos importantes rasgos de contenido. Por un lado, la máxima desatención dentro del conjunto de las *Historias* al conflicto entre griegos y bárbaros. Y por otro lado, el uso predominante por parte de Heródoto de causas anecdóticas y secundarias, en detrimento de las principales, para explicar la génesis de un conflicto²⁹. Cotejándola con la manera en que el episodio de la Mesa del Sol va a reaparecer, protagonizado por lo más parecido que conocemos a un grupo cabírico fenicio, en la Lisboa de al-Idrisi, no sería anómalo que estuviera construida a partir de historias semitas. Nótese dos hechos: el primero, que el Monte Casio juega el mismo papel límite en el relato de Heródoto y en las historias de Filón y de al-Idrisi. La irrupción de Cambises en el país del Nilo y todo lo que hace allí viene marcado por su cruce de ese límite; el final de su desastrosa y enloquecida actuación en Egipto, Etiopía y Libia por un nuevo cruce, ahora en sentido inverso, de esa misma frontera. El segundo punto, que los fracasos de las expediciones de Cambises hasta la Mesa del Sol y Etiopía, hasta la ciudad de Oasis y contra Cartago, tendrá como colofón menfita la profanación del santuario de los Cabiros; mientras que los Cabiros que salen de la conjugación de Filón y al-Idrisi lo que hacen es, tras visitar lugares similares, construir un templo en el Monte Casio.

Por supuesto, no sería prudente negar que Cambises hubiera emprendido alguna vez dichas expediciones. Él pudo ser el primero que creyera en esos mitos, al igual que los descubridores españoles del siglo XVI buscarán El Dorado o la Fuente de la Juventud, protagonizando hechos históricos más allá de toda duda. Pero si Cambises los perseguía, es difícil creer que fuera porque formaban parte de la mitología griega. Aunque más interesante que esta percepción puede ser otra: el relato que Heródoto hace de los esfuerzos expedicionarios de Cambises a través de Libia refleja un esquema narrativo de naturaleza mítica en el cual subyace la búsqueda de algo distinto al sometimiento militar: ello no es otra cosa que la propia curación del rey persa enfermo, de ese rey que en toda la narración herodotea se muestra como “*un personnage de tragédie victime de son démon*”³⁰.

²⁹ Cf. Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Histoires livre III*, París, Les Belles Lettres, 1939, p. 9.

³⁰ Ph.-E. Legrand, *ibidem*, p. 12.

Describamos aquellos aspectos más relevantes de la Mesa del Sol. La misma se encuentra en el país de los etíopes macrobios, los cuales viven en Libia, a orillas del mar meridional, otra buena razón para que Heródoto hubiera intentado informarse, con respecto a la Mesa del Sol, a través de marineros fenicios. En especial, porque algo más adelante va a registrar de manera indirecta que sabe que ellos han pasado por allí, al proporcionarnos la celebérrima noticia de que Neco envió fenicios para que bordearan toda Libia partiendo del Mar Rojo, empresa que culminaron con éxito (IV, 42). Ello presupone el cabotaje por las costas de esos etíopes. Que Heródoto comente que los cartagineses también habían confirmado la circunnavegabilidad de África (IV, 43, 1) es otro motivo para presuponer con quién podía haberse intentado informar sobre el país de los etíopes macrobios.

En todo caso, Cambises emprenderá la expedición sólo con su ejército de tierra, a medio equipar, el cual va a ser devorado por el hambre primero, y por las tormentas después. Sin embargo, con antelación envía a unos espías al país de los etíopes para que se cercioren de que la Mesa realmente existe. Heródoto da su opinión al respecto: para él, debe tratarse de una pradera, en las afueras de una ciudad, repleta de carne de cuadrúpedos cocida, puesta allí durante la noche por los magistrados etíopes. Pues de día, todo el que quiere puede ir a comer allí esa carne, que los indígenas pretenden que es producida naturalmente por la propia Mesa del Sol (III, 17-18). Sea quien fuere quien informó a Heródoto sobre esa maravillosa pradera, el padre de la historia no está narrando nada que sea creíble dentro de los parámetros de su propia cultura. Siglos más tarde, Pausanias se seguirá mostrando igual de escéptico³¹. Y tal vez no sea casual que sea precisamente un bético, Pomponio Mela, quien no tenga problemas para evocar cómo Etiopía es el lugar donde están la Mesa del Sol y la maravillosa fuente o lago de aceite³².

Los espías elegidos por Cambises son ictiófagos, miembros de un pueblo vecino al de los etíopes macrobios. Es aquí donde Heródoto expone la belleza y la estatura de estos últimos. Los ictiófagos se presentan de manera solapada con presentes para el rey etíope. Pero son descubiertos y se inicia así una singular conversación entre ellos y el rey. Primero les entrega un arco para desafiar a los persas a que lo tensen. Después el rey se asombra de las prendas de púrpura, de los objetos de oro, de los perfumes y del vino que portan consigo los espías como regalos. Y cuando estos se sorprenden ante la afirmación del rey de que los etíopes viven ciento veinte años, les conduce a una fuente, de la que dice que, como si se tratara de una fuente de aceite, salen más lustrosas las personas que en ella se bañan. El agua de esta fuente era de escasa densidad (por lo que en ella nada podía flotar) y exhalaba un aroma de violetas. Acto seguido el rey les condujo a una cárcel donde los prisioneros estaban encadenados con grilletes de oro. Y por fin les llevó primero a ver la Mesa del Sol y después a visitar las tumbas donde yacían los etíopes (III, 20-24).

Como en todo relato, en la narración de Heródoto se acentúan algunos aspectos en detrimento de otros. Sin duda, ocupan un lugar central cuestiones que constituyen ante todo motivo de interés para un griego de sus características y de su época. Problemas

³¹ Pausanias, VI, 26, 1-2.

³² Pomponio Mela, III, 9.

como el de la longevidad, o el de los códigos y patrones alimenticios seguidos por los pueblos bárbaros, están en el epicentro de su historia sobre los etíopes y la Mesa del Sol. Su narración se guía en algunos puntos por un esquema preconcebido sobre la Mesa del Sol etiópica³³ y sobre la propia Etiopía, el cual aplica a su interpretación de lo que ha oído relatar a (o ha leído de) alguien que desconocemos³⁴. El reto que efectúa el rey etíope a los persas de que tensen un arco parece implicar una mala interpretación del nombre específico de estos etíopes macrobios, que puede entenderse tanto como etíopes de larga vida como de grandes arcos. De la misma manera, la noticia que da Heródoto de que en la fuente nada puede flotar pudiera ser, tal vez, tributaria de ideas hipocráticas sobre la naturaleza de las aguas medicinales³⁵.

En el análisis que queremos desarrollar aquí, hemos de seleccionar algunos aspectos de su narración, en concreto aquellos que nos interesan como punto de partida para una hipotética evolución posterior de esas concepciones. Son: primero, que en el país de los etíopes es donde se localiza esa especie de Trinakia que es la Mesa del Sol; segundo, que asociada a esa Mesa del Sol hay una fuente cuyas aguas atesoran propiedades medicinales que otorgan salud y longevidad a quienes en ella se bañan; tercero, que sus propiedades terapéuticas son similares a las del aceite, mientras sus propiedades físicas son absolutamente contrarias a las de esta sustancia, pues nada puede flotar en ellas.

La naturaleza de Eshmun-Asclepio, esa deidad que Filón considera el “Octavo cabiro”, es bastante ambigua. Del dios de Sidón así llamado poco sabemos y casi nada de su culto. Parte de la problemática ha sido expuesta con concisión en diversos lugares. Por una parte se ha pretendido ver en su nombre un derivado del vocablo semita para “aceite”, en concordancia con su condición de divinidad sanadora asimilada al griego Asclepio. Cerca de Sidón el santuario a él consagrado fue punto de destino para peregrinos en busca, presumiblemente, de remedios de naturaleza terapéutica. Al mismo tiempo, tenemos al “Octavo” hijo de Sídic, al último de los Cabiros fenicios mencionado por Filón, más ligado, quizás, a la ciudad de Beirut. Su padre, Sídic, y su tío, Misor, habrían descubierto los usos de la sal. Los descendientes de Asclepio y sus siete hermanos, diversos usos terapéuticos. Se ha afirmado que si la primera referencia etimológica, la que relaciona el teónimo Eshmun con “aceite”, parece verosímil, la segunda aparenta ser completamente artificial, una etimo-

³³ Cf. Jean-Pierre Vernant, “Les tropeaux du Soleil et la Table du Soleil (*Odyssée* XII, 260 sqq.; Hérodote, III, 17-26)”, *REG*, LXXXV, nº 406-408 (1972), pp. xiv-xvii.

³⁴ El episodio de los grilletes y de los prisioneros constituye buena muestra de ello. Entre los regalos que los ictiófagos llevan al rey, se cuentan unos brazaletes y una cadena de oro, que el etíope cree, incivilizadamente, que son unos grilletes. Su orgullosa respuesta es que los etíopes macrobios los tienen mejores. En Heródoto, esta respuesta refleja varias concepciones, más helenas que etíopes: por ejemplo, que los etíopes son bárbaros que no conocen el lujo, o que como Etiopía produce oro sus habitantes no hacen mucho aprecio de ese metal, mientras que estiman en gran medida el bronce. Pero la inspección personal por los ictiófagos de las cárceles etíopes, donde ven a reos comunes aherrojados con grilletes de oro, sugiere que el tema encierra algún otro sentido que Heródoto no ha sido capaz de comprender, o que no ha considerado interesante consignar. En la narración de al-Idrisi aparecen los mismos temas, aunque tratados de otra manera: primero los Aventureros son encerrados en las cárceles etíopes y después son inmovilizados con ataduras y transportados hasta la costa africana, donde son abandonados sin que se les desate.

³⁵ C. Schrader, *ibidem*, notas 126-128.

logía popular³⁶. Por supuesto, lo que no podemos establecer es hasta qué punto las etimologías populares no acaban siendo ellas mismas matrices del mito.

Por otra parte, Gras, Rouillard y Teixidor citan la conversación habida entre Pausanias y un sidonio en el templo de Asclepio radicado en Egio (Acaya), durante la cual ambos vinieron a convenir, en una u otra manera, en que Asclepio era hijo de Apolo³⁷. Inciden en la racionalización de una vieja mitología que hay implícita en esa conversación mantenida durante el siglo II d. C., al hacer a ese Asclepio terapeuta hijo de Apolo, del Sol, cuerpo astral de evidentes connotaciones salutíferas. Sin embargo, esa “racionalización”, en caso de existir, parece ser propia de un sidonio. Un sidonio que, además, dice que Asclepio es el aire, y que por ello es hijo del Sol, pues es quien distribuye los saludables efectos solares a todo hombre y animal³⁸. Para un sidonio, el más ligero y sutil de los elementos, el aire, es representado por el dios cuyo nombre le vincula con el viscoso “aceite”.

Es esta asociación entre propiedades terapéuticas, carácter solar, naturaleza oleaginosa y/o salina a la vez que sutil, actividades marítimas y agrupación cabirica, lo que encontramos cristalizado en la aventura de los ocho hermanos lisboetas. Se trata de una asociación conceptual que se halla implícita en diversos textos muy anteriores, como creo que hemos visto. Pero cuya conjunción sólo cabe intentar rastrear dando pequeños pasos, de alcance mínimo, tanto en el tiempo como en el espacio. En este sentido, es el momento de centrarnos en la documentación peninsular.

La calle dedicada en Lisboa a los Aventureros, según al-Idrisi, estaba situada cerca de los baños termales³⁹. Esta asociación aparenta no ser casual. Y un examen del termalismo en la Península Ibérica durante la Antigüedad aparenta no ser innecesario. Se trata, en primer lugar, de un fenómeno complejo, no sólo por lo variopinto de sus manifestaciones, sino también por la amplitud de los territorios peninsulares y por lo diverso de los influjos culturales que fueron ejercidos sobre ellos. Se han acotado por ello diversas áreas. Díez de Velasco diferencia, dentro del culto termal desarrollado en la Península Ibérica durante la Antigüedad, dos modelos: el modelo céltico y el modelo africano⁴⁰. En buena medida, el primero se desarrollaría en el noroeste peninsular, área geográfica en la cual el culto a las aguas y los fenómenos de termalismo parecen hallarse estrechamente ligados a divinidades indígenas, con raíces prehistóricas, a las cuales se superpondrán diversas concepciones romanas. Se trata de entidades relacionadas con el mundo céltico y con integrantes de esta mitología, como Borvo, cuyo estudio ha de realizarse ante todo mirando hacia Europa⁴¹.

³⁶ Cf. James Barr, “Philo of Byblos and his “Phoenician History””, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, LVII, 1 (1974), pp. 17-68, aquí, p. 29, nota 2. Michel Gras, Pierre Rouillard y Javier Teixidor, *L'Univers phénicien*, París, Arthaud, 1989 (traducción castellana de Daniel de la Iglesia: *El Universo fenicio*, Madrid, Mondadori, 1991, pp. 51-52).

³⁷ Pausanias, VII, 23, 7-8.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Sobre la naturaleza de los balnearios romanos en general: Encarnación Oró Fernández, “El balneario romano: aspectos médicos, funcionales y religiosos”, *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), pp. 23-151.

⁴⁰ Cf. Francisco Díez de Velasco, *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Monografías ‘Ilu’, nº 1, Madrid, 1998, pp. 142-148.

⁴¹ Cf. Blanca García Fernández-Albalat, “Las llamadas divinidades de las aguas”, en *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, II, Madrid, Akal, 1986, pp. 141-192.

Los componentes del modelo africano serían de más difícil definición, por confluir en él no sólo concepciones indígenas y romanas, sino también el multi-secular impacto de la religiosidad fenicia y púnica⁴². Este modelo de sacralización de las aguas se extendería no sólo por la parte meridional de la Península Ibérica, sino también por el Norte de África. Pese a las diferencias que existen entre la parte africana y la parte peninsular del territorio por el cual se extiende este modelo africano, sería posible percibir en ambas zonas algunas manifestaciones similares.

Por lo demás, Díez de Velasco establece una taxonomía de las instalaciones relacionadas con los usos cúltricos o termales del agua, basada en su topografía específica. Define como tipos las *Aquae*, los santuarios de las aguas, los balnearios campestres y urbanos, y las fuentes termales con un mínimo acondicionamiento⁴³.

Dentro de estos tipos, quizás el más notable esté constituido por los santuarios de las aguas, cuyos componentes africanos se conocen mejor que los hispanos. En estos santuarios las instalaciones religiosas desempeñan un papel muy relevante en lo referente a la topografía del lugar, adaptando su construcción al entorno natural en que se localizan. A diferencia de lo que ocurre en el balneario, donde representa un ámbito más lejano, presumiblemente de índole profana, en estos santuarios el complejo cultural se levanta a pie de manantial.

El más reseñable ejemplo de este tipo de establecimiento es el de Djebel Oust (Túnez), que tradicionalmente se ha considerado dedicado a Esculapio. Aunque como en él se han recuperado estatuas tanto de este dios como de Higia y Minerva, Díez de Velasco cree más probable una advocación a estas tres divinidades en conjunto. A él podrían añadirse otros santuarios de las aguas en los que se emplearía un agua considerada salutífera, pero que no necesariamente sería termal. Los casos más interesantes serían el templo de Esculapio en Lambaesis y el santuario de Zaghuan. Este tipo de instalaciones se caracterizarían por haber sido empleados en su construcción modelos arquitectónicos característicos⁴⁴.

Dentro del tipo de las *Aquae*, un caso pertinente para nuestro estudio se localizaría en Hammam Biadha (Túnez), lugar donde se ubicaba en la Antigüedad *Aquae Aptuccensium*, en torno a un manantial termal; constituye una de las *Aquae* en las cuales están atestiguados cultos termales, y en ella los testimonios epigráficos permiten ilustrar la existencia de un culto a Esculapio e Higia⁴⁵.

Las reiteradas apariciones de Esculapio en este tipo de establecimientos norteafricanos apuntan a que se ha producido su asimilación con una deidad semita precedente: Eshmun⁴⁶. Y ello, porque el culto a esta divinidad, pese a su naturaleza sanadora, no se encuentra tan difundido como cabría imaginar. En el área geográfica que analiza, concluye Díez de Velasco que los testimonios epigráficos de Esculapio-Asclepio sólo aparecen en lugares que pueden adscribirse al “modelo africano” de

⁴² Díez de Velasco, *op. cit.*, pp. 146-148.

⁴³ *Ibidem*, pp. 15-52.

⁴⁴ Díez de Velasco, *op. cit.*, pp. 28-30.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁶ Díez de Velasco, pp. 108-110, a partir de trabajos de Ferron y Saumagne y de E. Lipinski, que no he podido consultar.

termalismo cultural. Se trata de establecimientos norteafricanos, así como de algún esporádico caso peninsular, que pasamos a exponer.

En la Península Ibérica, epígrafes con dedicatorias a Esculapio en un contexto de aguas termales o salutíferas se han localizado en los Baños de Fortuna (Murcia)⁴⁷. Se trata de un conjunto que por sus características Díez de Velasco tipifica como santuario de las aguas, y cuyo paralelo más próximo sería el santuario de Djebel Oust⁴⁸. Lo que hasta ahora se conoce del complejo muestra que sus aguas hipertermales fueron frecuentadas durante el Alto Imperio. El conjunto del lugar integra la conocida como Cueva Negra, gruta natural en cuyo interior manan dos fuentes y en la cual se han descubierto numerosas inscripciones latinas, que sugieren que la cueva cumplía el papel de *antrum*. Aunque ninguna de las dos fuentes posee propiedades especiales, el entorno en que se sitúa y el carácter de los *tituli* (con varias referencias a las Ninfas) sugieren que en el lugar existió una tradición de culto a las aguas⁴⁹.

Entre los *tituli* de la Cueva Negra, uno de ellos incluye la mención de dos personajes: Lucius Oculatius Rusticus y Aulus Annus Crescens. El primero de ellos es vinculable con una conocida familia ibicenca. El segundo se denomina a sí mismo como *sacerdos Asculepi Ebusitani*. Su presencia en el lugar parece estar en relación con la ejecución del rito de *lavatio* de la Magna Mater. El carácter de Eshmun de este “Esculapio ebusitano” ha sido defendido por autores como A. U. Stylow, que han postulado que estamos ante la supervivencia de un culto púnico. La presencia de Eshmun en la zona no es ni mucho menos dudosa. Por Polibio sabemos que había dispuesto de un templo en la colina más alta de todas las que ceñían Cartago Nova⁵⁰.

Díez de Velasco sugiere que aunque su presencia en la Cueva no se haya relacionado hasta ahora con los baños termales de Fortuna, el conjunto admite paralelismos con el santuario de Djebel Oust. Este se articula mediante la presencia de un templo a Esculapio en plena fuente, y además en cueva, lo que recuerda al complejo Cueva Negra-Baños de Fortuna, aún cuando este último esté situado en un entorno más agreste. En suma, la propuesta implica que la significación religiosa del lugar era muy marcada y que la relación entre ese Esculapio ebusitano y su homón-

⁴⁷ En torno a este complejo murciano se ha generado durante los últimos años una importante bibliografía basada en trabajos de campo metódicos y rigurosos. Me guiaré básicamente por Díez de Velasco porque su monografía integra buena parte de esos trabajos previos dentro de un contexto mayor que es el que más nos puede interesar aquí. Pero es obligado mencionar algunas publicaciones, esenciales y recientes, sobre el enclave, como Marc Mayer, “¿Rito o literatura en la Cueva Negra?”, y A. U. Stylow, “La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?”, en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 1992, pp. 347-355 y 449-460, respectivamente (en el trabajo citado, Stylow ya plantea las actividades desarrolladas en la Cueva Negra durante época romana como posible pervivencia de cultos púnicos); A. González Blanco, R. González Fernández y F. Fernández Matallana, “El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural”, en M^a Jesús Peréx Agorreta (ed.), *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1997, pp. 319-328; así como una obra de conjunto de carácter monográfico, en la cual se reúne lo esencial sobre el tema: A. González Blanco, M. Mayer Olivé, A. U. Stylow y R. González Fernández (eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph. Rahtz = Antigüedad y Cristianismo* (Murcia), XIII, 1996.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 31-33.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Polibio, X, 10, 8.

imo africano debía ser bastante próxima, en especial porque en el resto de la península no se constata la relación de esta divinidad con las aguas termales⁵¹.

No obstante, un segundo punto peninsular en que la vinculación entre Esculapio y termalismo parece haberse producido, radica en la ciudad de Lisboa, aunque Díez de Velasco no toma en consideración su estudio, pues ve problemáticos los testimonios sobre el carácter medicinal de las aguas que abastecían las termas lisboetas en la Antigüedad. Es por esta razón por lo que no incluye en su *corpus* la inscripción dedicada a Esculapio asociada al conjunto⁵².

En Portugal, el culto a Esculapio está atestiguado desde hace tiempo en sitios como Mirobriga, Olisipo y Bracara⁵³. En cuanto a su relación con las aguas, se sabe que en Lisboa, en el interior del balneario de los Augustos edificado en tiempos de Tiberio, M. Afranio Euporio y L. Fabio Dafino consagraron un ara a Esculapio⁵⁴. Algunos autores consideran que el agua de sus termas probablemente tenía virtudes medicinales⁵⁵.

Sin embargo nos interesan más otras instalaciones: las *Thermae Cassiorum* o Termas de los Cassios, ubicadas en la Rua das Pedras Negras, balneario que se sabe que fue restaurado en el año 336 de nuestra Era⁵⁶. En sus alrededores se descubrieron varias inscripciones dedicadas a Esculapio, las cuales probablemente pertenecían a estas termas⁵⁷, que Helena Frade incluye en su repertorio de establecimientos termales medicinales radicados en Portugal durante la época romana⁵⁸.

Según Leite de Vasconcelos, era natural que Esculapio como divinidad de la salud tuviera santuarios en los establecimientos termales lisboetas. Se fundamentaba en testimonios similares registrados en Roma y en África⁵⁹. Pero como hemos tenido ocasión de ver, ello es erróneo. La presencia de Esculapio en la Península Ibérica desempeñando esas funciones es sumamente esporádica, cabría decir que hasta anómala. Y en cuanto a sus resurgencias africanas, ya hemos visto que parecen encubrir, de hecho, al púnico Eshmun.

No sabemos mucho de estas *Thermae Cassiorum*, de las que se ha apuntado que tal vez se construyeron en el 49 a. C., cuando Quinto Casio Longino recibió de César el mando de la Ulterior. No obstante parece no haber muchas dudas de que en una u otra manera se vinculaban a la *gens* Cassia, a uno de cuyos miembros Marie-France

⁵¹ *Ibidem*, pp. 31-33, 110 y 134.

⁵² *Ibidem*, p. 44.

⁵³ Cf. Jorge Alarcão, *Portugal romano*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974, pp. 165-166.

⁵⁴ Cf. J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1897-1913 (3 volúmenes); aquí, vol. III, pp. 262-263. Jorge Alarcão, *Portugal romano*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974, p. 66.

⁵⁵ Cf. Jorge Alarcão, *Portugal romano*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974, p. 66.

⁵⁶ Cf. Jorge Alarcão, *Portugal romano*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974, p. 67. Asimismo, *CIL*, II, 191.

⁵⁷ J. Leite de Vasconcelos, *Ibidem*.

⁵⁸ Cf. Helena Frade, "Outros casos de estabelecimentos termais romanos em Portugal", en M.^a Jesús Peréx Agorreta (ed.), *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1997, pp. 303-306. *Non vidi*: Helena Frade, "As termas medicinais da época romana em Portugal", *2º Congresso Peninsular de História Antiga. Actas (Coimbra, 18-20 de Outubro de 1990)*, Coimbra, 1993, pp. 873-916.

⁵⁹ J. Leite de Vasconcelos, *Ibidem*.

Loyzance ha dedicado un interesante estudio⁶⁰, al cual remitimos en buena parte de lo que sigue.

Según Loyzance, Casio es uno de los nombres que en época republicana más destaca en el ámbito ibérico, junto a los predominantes *Fabii*, *Aemilii* o *Licinii*. Aunque el origen de esta *gens* se sitúa en la Italia septentrional, la mayoría de los *Cassii* atestiguados en Hispania tienen pocas probabilidades de pertenecer a ella, con la salvedad de dos personajes registrados en una inscripción leonesa. La documentación epigráfica muestra una fuerte agrupación en el sudoeste peninsular, sobre todo en Lusitania, donde en 1986 (año en que se publica el estudio de Loyzance) se acumulaban veintiséis de las sesenta y dos inscripciones conocidas. De las cuales la mitad, trece, procedían de Olisipo o de sus alrededores. Según Loyzance (y parece difícil que descubrimientos posteriores hayan alterado sustancialmente sus porcentajes y por tanto sus conclusiones) no cabe duda que el núcleo principal de la familia radicaba en Lisboa, “où quelques-uns d’entre eux disposent de moyens suffisamment considérables pour offrir des thermes à leurs concitoyens.” (p. 276).

Tras Olisipo es en torno a Emerita, también dentro de la Lusitania, donde se constata una mayor concentración de testimonios sobre los miembros de esta *gens*, siete en concreto, si bien la autora incide en la banalidad del fenómeno, por tratarse de una capital de provincia en la que confluyen de manera natural todo tipo de individuos. Tras la Lusitania, el segundo polo se sitúa en la Bética, con quince *Cassii* instalados en esta provincia, que muestran sus preferencias por las riberas del Guadalquivir y por su extremo meridional, en las cercanías de Gades y de Asido. Por fin, en la Tarraconense se constatan veintiuna inscripciones. Aunque numéricamente parece un total considerable, en realidad no lo es, dada la enorme extensión territorial de esta circunscripción en comparación con las dos anteriores. De hecho, la mayor concentración de epígrafes, tres, se ubica en la capital, Tarraco, estando el resto muy repartidos. Y si adecuamos los datos a nuestras necesidades, en detrimento de los intereses administrativos de Octavio, cabe señalar que una de las inscripciones de la Tarraconense procede de Vilches, en el Alto Guadalquivir, otras dos de Cartago Nova y una cuarta de Illici.

Desde la perspectiva en que se sitúa el presente trabajo, es sugestiva la presencia de una inscripción en Illici y de otras dos en Cartago Nova. Se trata de los dos puntos de desembarque óptimos para aquellos que (como los ebusitanos que acudieran al rito de *lavatio* de la Magna Mater) emprendieran viaje marítimo hasta el balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna, como algunos investigadores ya se han encargado de poner de relieve⁶¹.

Igualmente, una quinta inscripción de esta provincia merece un comentario especial. Se trata de la inscripción votiva del siglo II d. C. que nos proporciona el nom-

⁶⁰ “A propos de Marcus Cassius Sempronianus Olisiponensis, *diffusor olearius*”, *Revue des Etudes Anciennes*, LXXXVIII (1986), pp. 273-284.

⁶¹ Sobre este carácter de Cartago Nova y del Portus Illicitanus, cf. A. U. Stylow y M. Mayer, “Los *tituli* de la Cueva Negra, lectura y comentarios literario y paleográfico”, *Antigüedad y Cristianismo*, XIII (1996), pp. 367-406, aquí, p. 398.

bre de un tal Quintus Cassius Garonicus (*CIL*, II, 4490), que parece denotar un origen lusitano. Loyzance (p. 279, nota 12) se pregunta si no será también originario de Olisipo. De todo el *corpus*, es el testimonio más alejado en términos kilométricos de la actual Lisboa. Pero en lo que al presente análisis toca, no deja de ser sugerente que este Quinto Casio, quizás olisiponense, nos haya dejado una inscripción votiva precisamente en Caldes de Montbui, localidad caracterizada por la importancia y amplitud de sus cultos termales⁶².

El estudio de Loyzance se centra en la mención de un matrimonio cuyo epígrafe procede de Tocina (Sevilla); consiste en la inscripción sobre un monumento funerario que Marcus Cassius Sempronianus Olisiponensis, *diffusor olearius*, elevó a la memoria de su esposa, Cassia Zoe. Aunque Loyzance, con buen criterio, privilegia el lugar de ubicación del monumento a la hora de realizar su mapa de distribución de los *Cassii* hispánicos, no deja de señalar que este individuo y probablemente también su esposa, pudieran ser naturales de Olisipo, lo cual engrosaría el número de los *Cassii* radicados allí. Avanza, incluso, que tal vez la muerte sorprendiera a la mujer accidentalmente en ese lugar. No obstante, no descarta una instalación permanente en la Bética, y por ello no adjunta este testimonio a los trece hallados en Lisboa. En todo caso, a diferencia del Casio de Caldes de Montbui, la procedencia de este *diffusor olearius* es más clara.

No parece dudoso que sus actividades se ligaran al comercio. Loyzance concluye que la distribución de estos Casios muestra que residían con preferencia en capitales de provincia, lo que en sí poco significa; en zonas portuarias como Olisipo, Balsa, Gades, Cartago Nova, Tarraco o Barcino; o a lo largo de grandes arterias fluviales, en particular, el Guadalquivir (en esta categoría cabría incluir al atestiguado por la inscripción tarraconense de Vilches); y que no es imposible que entre estos individuos que parecen haberse desperdigado a partir de Olisipo se encontraran negociantes, transportistas y marineros, cuyos negocios prosperaban ante todo a lo largo de los enclaves comerciales de las costas y ríos béticos. Ya que en realidad las inscripciones aisladas recuperadas en el interior del país (la mayoría, de la Tarraconense) conciernen ante todo a mujeres⁶³.

El título de *diffusor olearius* de Marco Casio Semproniano Olisiponense sólo nos aclara en parte la naturaleza de sus funciones. En todo caso, era el encargado de supervisar los trasvases de aceite de unos contenedores a otros. Pero ¿inspeccionaba su cantidad, su calidad o ambos aspectos a la vez? En los puntos de desembarque, su actividad parece vincularse al momento en que el producto pasa a manos de los *negotiatores* y *mercatores* que van a comercializarlo, cuando el precioso líquido es trasvasado a unas nuevas ánforas más aptas para su venta que aquellas en que ha sido transportado. En los de producción, se liga a la inspección del producto envasado. El *diffusor olearius* supervisa las transacciones de aceite entre productores y comerciantes, una función que, desempeñada en los puntos de producción, de

⁶² Cf. Francisco Díez de Velasco, *op. cit.*, *passim*.

⁶³ Razón por la cual Loyzance plantea que quizás los motivos para su aparición en esas zonas fueran sobre todo de índole matrimonial, no siendo significativas para explicar el ámbito de las principales actividades profesionales de los miembros de la *gens*.

embarque y de desembarque del producto, sólo puede recaer en manos de un grupo de notables. Grupo que en el caso genérico de los Casios, no es ajeno a la propia actividad mercantil basada en la comercialización del aceite. Diversos miembros de la *gens*, como el *negotiator olearius* Cassius Faustus, se dedican a ella⁶⁴.

Entre los usos del aceite, no obstante, se cuentan los usos terapéuticos, que son por los que probablemente Eshmun adquirió su nombre, sus funciones o ambas dimensiones al unísono. Catón, Varrón, Columela, Plinio o Macrobio escribieron sobre el maravilloso aceite de oliva, nuestro *Olea europaea*, producido por el acebuche, olivo silvestre o *olea siluestris*. Pero según Dioscórides, en cuyo vademécum se reúnen los conocimientos de toda una civilización, al acebuche que en griego es denominado *kóti-non*, al *olea siluestris* de los autores latinos, otros le denominan “olivo etiópico”⁶⁵.

Dioscórides ofrece un completo repertorio de las posibilidades terapéuticas de este olivo etiópico, que cura desde encías hasta ojos⁶⁶. El mejor aceite para la salud, afirma, es el triturado antes de que la oliva madure; se le denomina aceite *onfacino* y Dioscórides describe sus efectos sobre las distintas afecciones, incluyendo los de aquel ungüento obtenido rayendo los restos de baños y palestras⁶⁷. Junto a este *onfacino*, Dioscórides menciona más aceites, que se extienden desde el oleomiel hasta el aceite de resina de lentisco⁶⁸. Pero sobre todo, hace hincapié en que diversos perfumes también actúan sobre el cuerpo humano como un remedio medicinal, perfumes en cuya confección el aceite que ha de usarse preferentemente es el *onfacino*. De hecho, su enumeración y descripción es mucho más amplia que la de los propios aceites⁶⁹.

Ante la ausencia de estudios metódicos, no hay muchos motivos para suponer que los *Cassii* hispánicos se dedicaran ante todo al comercio y la supervisión, en calidad de expertos, de productos oleaginosos. Pero aquellos radicados en Olisipo daban su nombre a las *Thermae Cassiorum*, cuya vinculación con un Eshmun-Asclepio de oleaginoso nombre parece bastante probable. Y los que pudieron estar vinculados con ellos, aparecen en un contexto de marcada producción oleícola (como el *diffusor olearius* de Tocina) o de cultos termales (Caldes de Montbui). No obstante, ese Eshmun o “aceite” de naturaleza solar, como el pueblo etíope en cuyas tierras estaba situada la fuente de sutil y ligero aceite de Pomponio Mela, pertenecía, en el plano mítico esbozado por Filón de Biblos, a una agrupación cabírica que en su *Historia Fenicia* se dedica a navegar y consagra un templo en el Monte Casio. A la vez, esos hermanos son hijos de Sídic, quien junto a su hermano Misor había descubierto los usos de otro producto: la sal.

Al igual que el aceite, la explotación y comercialización de esta sustancia tenía en las factorías fenicias peninsulares un relevante papel, el cual siguió jugando tras la romanización⁷⁰. Producto esencial para las actividades relacionadas con el

⁶⁴ Marie-France Loyzance, *art. cit.*, p. 282.

⁶⁵ Dioscórides, *De Materia Médica*, I, 105, 1 y 6.

⁶⁶ *Ibidem*, I, 105.

⁶⁷ I, 30.

⁶⁸ I, 31-42, 1.

⁶⁹ I, 30, 1; 42, 2-63.

⁷⁰ Sería ocioso detenerse a exponer la radical importancia que ese producto tenía para la economía de los asentamientos fenicios de la Península Ibérica. Baste reparar en que era imprescindible para una de sus industrias emblemáticas: la de las salazones. Remito a dos amplios, documentados y recientes estudios sobre el

comercio y con la pesca, la sal no era en absoluto extraña a los contextos en los cuales se desarrollaban las prácticas termales. Sus importantes cualidades terapéuticas ya fueron descritas con reiteración durante la Antigüedad⁷¹. Sin embargo, esta sustancia no es sólo empleada, mezclada con aceite, para dar fricciones, o para preparar baños o vahos. La sal es parte importante, en un nivel esencial, de las aguas medicinales. Es su presencia en manantiales y fuentes lo que les dota de virtudes curativas. Es la sustancia que iguala la naturaleza del mar y de los manantiales minero-medicinales. En la sal que se halla naturalmente en las aguas, marinas o fluviales, parece yacer la razón por la cual el padre de los *kabirim*, a la vez que padre de navegantes, es padre de un sanador.

Entre los usos de la sal, que descubre el padre de los *kabirim*, se cuenta su carácter de remedio contra las mordeduras⁷², el cual es descubierto por los descendientes de esos mismos *kabirim*. Doble e inversa mirada sobre un mismo grupo familiar que se liga a un tiempo a los negocios del mar y a los negocios de la salud; tanto a las aguas medicinales como a los viajes marítimos. Sin embargo, susceptible de idéntica mirada es otro ser, esta vez del mundo vegetal: la higuera silvestre, el cabrahígo. La única utilidad médica de su fruto era la señalada por Dioscórides: servir de remedio contra las mordeduras de serpiente⁷³, la misma afección para la cual era indicada la sal. Es su función terapéutica. Pero la higuera también marca, con el completo desarrollo de su hoja, la apertura de los mares. Hesiodo lo cantaba: es cuando la hoja de la higuera aparece formada cuando se inicia, a través del Mediterráneo, la todavía peligrosa navegación de primavera, que emprenden con osadía aquellos que buscan el beneficio comercial⁷⁴.

En el mundo mediterráneo antiguo, las ceremonias de apertura de los mares que tenían lugar durante la primavera, acompañadas de sus preceptivos y respectivos ritos, eran coetáneas a la aparición de la hoja de la higuera. Una similar tecnología naval y unas mismas condiciones climatológicas imponían similares pautas de temporalidad a los navegantes con independencia de su procedencia⁷⁵. En este contexto, la higuera parece haberse convertido en el emblema arquetípico del viaje cabirico, del arriesgado viaje a lugares ignorados que emprenden quienes buscan el inter-

tema: Juan Carlos Carrera Ruiz, José Luis de Madaria Escudero y Jaime Vives-Ferrándiz Sánchez, “La pesca, la sal y el comercio en el Círculo del Estrecho. Estado de la cuestión”, *Gerión*, XVIII (2000), pp. 43-76. Enrique García Vargas, “Pesca, sal y salazones en las ciudades fenicio-púnicas del sur de Iberia”, en *De la mar y de la tierra. Producciones y productos fenicio-púnicos. XV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 2000)*, Eivissa, Govern de les Illes Balears-Conselleria d’Educació i Cultura, 2002, pp. 9-66.

⁷¹ Cf. Pilar Fernández Uriel, “La sal en el termalismo antiguo”, en M^a Jesús Peréx Agorreta (ed.), *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1997, pp. 247-253.

⁷² Plinio, *Historia Natural*, XXXI, 45, 98-99.

⁷³ Cf. José Carlos Bermejo Barrera, “Deméter: alimentación, ley y matrimonio en la religión griega arcaica”, en José Carlos Bermejo Barrera, Francisco Javier González García, Susana Reboreda Morillo, *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 1996, pp. 95-113.

⁷⁴ Hesiodo, *Trabajos y Días*, 678 y ss.

⁷⁵ No he tenido ocasión de integrar en el presente trabajo los interesantes resultados sobre modelos de intercambio comercial recogidos en Pilar Fernández Uriel, Carlos González Wagner y Fernando López Pardo (eds.), *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I coloquio del CEFYP, Madrid, 9-12 de noviembre, 1998*, Madrid, Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, 2000.

cambio comercial y por ende el beneficio económico. La aparición y desaparición del “cabiro”, del navegante extranjero que mercadea, eran simultáneas durante la Antigüedad a la aparición y desaparición de la pentalobulada hoja de higuera.

En realidad, parece que es la propia hoja de higuera la que ha prestado su fisonomía para la configuración de la imagen del “cabiro”, del “penate” o del “pateco”. Dentro de las especies arbóreas mediterráneas, la *Ficus carica* muestra una particularidad, que es casi única, en la forma de sus hojas: estas, durante su momento de máximo desarrollo, el cual coincide con los meses durante los cuales la navegación es practicable (entre la primavera y el otoño), se muestran como si fueran pequeños individuos de extraña fisonomía. Su hoja pentalobulada recuerda a un hombrecillo cuyas extremidades superiores son anchas e indiferenciadas, como si estuvieran enguantadas o deformadas; a un hombrecillo que puede tener piernas cortas, atrofiadas, a veces muy curvadas, como si fuera zambo, o cuyas piernas en otras ocasiones son meros muñones, o incluso a un individuo que carece de piernas; mientras que su cabeza, enorme en comparación con cuerpo y extremidades, parece como si estuviera cubierta con un capacete cónico. Esta forma es la que parece subyacer en las descripciones y la imaginería de cabiros y patecos por gran parte del mundo mediterráneo.

De manera discreta, pero reiterada, la higuera aparece junto a las principales empresas cabíricas de la Antigüedad. Dentro del mundo greco-latino, baste citar algunos ejemplos característicos: la tumba de Ilo Dardánida, introductor de los misterios samotracios en Ilión y descendiente de quienes introdujeron los misterios samotracios en la Tróade, parece estar al lado de una: cuando Homero canta cómo los teucros huyen ante Agamenón, nos habla de estos rebasando la tumba del antiguo Ilo Dardánida y el cabrahígo⁷⁶. Cuando la nave de Odiseo es hundida por el rayo de Zeus, Odiseo se libra de ser succionado por Caribdis gracias a que puede agarrarse a un cabrahígo⁷⁷. En el Ática, la higuera se consideró árbol de Deméter, quien era considerada por diversos autores una integrante del grupo cabírico y cuyos misterios de Eleusis guardaban similitudes con los misterios samotracios⁷⁸. Mientras los últimos retoños de aquellos samotracios que instituyeron sus ritos en Ilión, Rómulo y Remo, fueron criados al pie del *figus ruminalis*.

Aceite, higos, sal y sol (*sale et sole*)⁷⁹. Se trata de productos que como el grupo cabírico del Asclepio fenicio se localizan sobre la encrucijada en que se cortan una dimensión náutica y una dimensión terapéutica. Sustancias que posibilitan la curación del cuerpo y de la mente. Pero esta curación es revelada a los usuarios de los templos asclepianos mediante prácticas de naturaleza oracular. De nuevo encontramos una afirmación paradójica en Leite de Vasconcelos, cuando cita de segunda mano un texto de San Jerónimo, según el cual los enfermos que querían curarse en los templos esculapianos dormían sobre pieles de víctimas, para poder tener así sueños proféticos en los cuales se les revelase como podían sanar⁸⁰.

⁷⁶ *Iliada*, XI, 166-168.

⁷⁷ *Odisea*, XII, 430-443.

⁷⁸ Para la higuera como árbol de Deméter, véase el último trabajo citado de José Carlos Bermejo Barrera. Para Deméter como integrante de grupos cabíricos, Bengt Hemberg, *op. cit.*, *passim*.

⁷⁹ *Dictum* pliniano cuyo conocimiento debo al artículo de Pilar Fernández Uriel citado más arriba.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 263, nota 9. El texto de San Jerónimo al que se alude debe ser *In Isaiam Commentaria*, XVIII, 65.

Aunque la práctica de la *incubatio* era habitual dentro de los santuarios de Esculapio-Asclepio⁸¹, ese supuesto *nekromanteion* parece no haber sido practicado en ellos de manera usual⁸². Incluso, parece no haber sido practicado en ellos. Sin embargo, pervive el testimonio de San Jerónimo. Aquí, tal vez, podría postularse el afloramiento de un “conocimiento local”, referido al área geográfica, Palestina, en la cual San Jerónimo pasó gran parte de sus días retirado de las cosas mundanales. De ser cierta tal hipótesis, su testimonio sería válido no para los santuarios esculapianos *urbi et orbi*, sino para los santuarios en los cuales los gentiles solicitaban remedios a un Esculapio muy concreto, quizás de raíces semíticas.

En todo caso, para realizar ese *nekromanteion* es necesaria la piel de un animal previamente desollado. Es lo que nuestros Aventureros se llevan de la Isla de los Carneros. Piel de carneros. Aunque intentan comer la carne de los animales, no pueden hacerlo, porque sabe mal. Y sólo se llevan sus pieles. No obstante, en este viaje al país de los etíopes, nuestros aventureros cumplen un extraño papel, muy poco humano. El contrapunto volvemos a encontrarlo en las expediciones de Cambises narradas por Heródoto. Su expedición contra Cartago fracasó por la negativa a emprenderla que recibió de sus marineros fenicios, cuyo santuario cabírico en Menfis profanó. Lanzó sin embargo una segunda expedición contra el país de los etíopes macrobios, entre los cuales había una pradera llena de cuadrúpedos preparados para ser comidos por los hombres, y una fuente que regeneraba a quienes en ella se bañaban. Una tercera, que sería sepultada por tormentas de arena, la envió desde Tebas contra la inexistente ciudad de Oasis, que Heródoto denomina “Isla de los Bienaventurados”. En realidad, la expedición parece que se dirigió hacia el oasis de Siwa, donde se localizaba el oráculo de Amón, y probablemente, con la finalidad de consultar al dios, o lo que es lo mismo, con el objetivo de obtener su sanción⁸³.

Amón, en la época en que se sitúan los acontecimientos narrados por Heródoto, era representado como un dios con cabeza de carnero, asumiendo su personalidad divina claras connotaciones solares. Su principal centro de culto radicaba en Tebas, desde donde según Heródoto parte la expedición persa, cuyo final será desaparecer entre arenosos vórtices. Pero el culto que en la ciudad de Tebas se daba a Amón integraba un rito para nosotros enigmático: aún cuando los carneros eran sagrados para los devotos del dios, una vez al año uno de ellos era sacrificado y desollado, cubriéndose con su vellón la imagen de la divinidad⁸⁴.

En tiempos de Heródoto Etiopía y Egipto estaban desvinculadas desde un punto de vista político. Pero no hacía mucho, en los siglos VIII-VII a. C., varios faraones

⁸¹ Cf. A. Martín-Artajo, “En torno a la *incubatio*”, en J. Alvar *et al.* (eds.), *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, pp. 135-143. Díez de Velasco, *op. cit.*, pp. 130-131.

⁸² Cf. Emma J. Edelstein & Ludwig Edelstein, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1945 (1998), vol. II, p. 150. Sobre la práctica de la *incubatio* en los santuarios de Asclepio: Santiago Montero, “La religión romana del Imperio”, en José María Blázquez, Jorge Martínez-Pinna y Santiago Montero, *Historia de las religiones antiguas*, Madrid, Cátedra, 1993, aquí pp.577-580.

⁸³ Cf. Nicolás Grimal, *op. cit.*, p. 399.

⁸⁴ Una breve exposición, y algunas preguntas, sobre el ritual, pueden verse a lo largo de la obra de James George Frazer, *The Golden Bough*. En la traducción castellana (*La rama dorada*, México, FCE, 1986), en las páginas 543 y 568-569, por ejemplo.

egipcios fueron dinastas etíopes cuyo poder se ejerció con el beneplácito del clero tebano de Amón, pues no en vano este era la principal divinidad a la cual se rendía culto en el reino etíope, aún antes de que sus ejércitos se internaran Nilo abajo. Y cuando tomaron el poder en la Tebaida y otras regiones egipcias, los reyes etíopes instauraron un culto a Amón caracterizado por su ortodoxia respecto a las prescripciones del clero tebano del dios criocéfalo⁸⁵.

Las prácticas culturales de los legendarios etíopes macrobios no debían haberse alejado mucho de las propias del culto tebano a Amón. Y en la medida en que el dios tebano muestra un marcado carácter solar, la Mesa del Sol etíope descrita por Heródoto es vinculable con ese dios-carnero egipcio, al cual se reviste con una piel de carnero sacrificado una vez al año. Por desgracia, no sabemos mucho más. Sin embargo, en la medida en que la historia de Cambises refleja una estructura idéntica a la historia de los Aventureros de Lisboa, es evidente que el papel de las pieles de los carneros cumple un papel oracular, que en el contexto en el cual aparece, debe de considerarse relacionado con los procedimientos de sanación relacionados con la práctica de la *incubatio*.

Este motivo, no obstante, no tiene por qué ser en origen ni egipcio ni etíope. Tampoco conviene minusvalorar una posible *interpretatio punica*. Si no en el del culto a Asclepio, en otros contextos sanatorios el empleo de pieles de animales para realizar consultas de naturaleza oracular no fue desconocido dentro del mundo mediterráneo. El ejemplo más turbador es el del mejor de los adivinos aqueos: Calcas, cuya personalidad aúna, a un mismo tiempo, rasgos de Cambises y de Cabiro.

Como Cambises, Calcas expugnará un lugar cabérico por excelencia: Ilión. Como Cambises, Calcas, junto con algunos de sus compañeros, entre ellos Anfíloco y Podalirio, renunciará a viajar por mar, llegando por tierra hasta Colofón, lugar en que se situaba el oráculo del Apolo Clario. Allí, su encuentro con Mopso le matará, tras un duelo en que aparecerá una higuera silvestre y contra todo lo previsto no aparecerán ocho porcinos hermanos. Calcas será enterrado allí mismo, cabe suponer que al lado de la higuera (al menos, eso suponía Tzetzes)⁸⁶. Pero Estrabón situará su *heroon* en la Daunia itálica, al lado del de Podalirio. Quienes quieren consultar a Calcas sacrifican un carnero negro y se duermen sobre la piel del animal dentro del *heroon*. Mientras al lado del *heroon* de Podalirio nace un arroyo cuyas aguas curan al ganado⁸⁷.

La aventura de Calcas y Podalirio también tiene su prolongación hasta el Casio. Heródoto, que hace naufragar juntos a Calcas y a Anfíloco en las costas panfilias, registra que el segundo tras dejar muerto a su desafortunado amigo fundó Posideo, es decir, la ciudad que los griegos fundaron a los pies del Monte Casio sirio, en la frontera entre Cilicia y Siria⁸⁸. Mientras que por su parte Estrabón registra que en una de las obras perdidas de Sófocles la muerte de Calcas no acaecía en Colofón, sino en la propia Cilicia⁸⁹.

⁸⁵ Cf. Nicolás Grimal, *op. cit.*, pp. 365-384. Josep Padró, *op. cit.*, 354-362.

⁸⁶ Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, Epítome VI, 2-4.

⁸⁷ Estrabón, *Geografía*, VI, 3, 9.

⁸⁸ Heródoto, *Historias*, III, 91, 1 y VII, 91.

⁸⁹ Estrabón, *Geografía*, XIV, 1, 27.

Los hermanos que llegan hasta la Isla de los Carneros van dejando un rastro tras de sí que parece reflejar su naturaleza no humana. En el país de los etíopes, en la Mesa del Sol, aparecen cuadrúpedos preparados para ser comidos por los hombres. Ello presupone su desollamiento y su preparación culinaria. Los Aventureros de Lisboa preparan unas carnes que no comen, porque les resulta desagradable. Pero se llevan sus pieles. Ello presupone que cuando parten de la Isla de los Carneros dejan allí unos animales que ya están preparados para ser comidos. Los Aventureros se llevan las pieles de los carneros. En el culto al dios Amón, cuando se sacrifica el morueco sagrado, es eso mismo lo que el dios se queda: su vellón. Los ocho primos hermanos componen una ogdóada; Amón también es parte de una, la formada en Hermópolis en la Baja Época por las cuatro parejas de dioses primordiales⁹⁰.

Estas similitudes, en su superficialidad, permiten tender algunos puentes provisionales entre un Egipto en el que habitan fenicios y una Iberia en la que igualmente habitan fenicios; y en la cual numerosos objetos apuntan a una introducción en la península ibérica de temas egipcizantes por parte de los comerciantes y marineros cananeos⁹¹. Aunque hemos de ser prudentes a la hora de retrotraer en el tiempo los datos de nuestra documentación, puede señalarse que la aventura de los marineros que llegaron a la Isla de los Carneros se halla implícita en la historia de Cambises. Y que en ambas, se encuentra implícita una mitología relacionada con la navegación y con la terapéutica, que son dos de los dos ámbitos en los que el grupo cabirico fenicio parece haber desarrollado sus funciones.

Las expediciones persas narradas por Heródoto en su historia de Cambises lo son en términos que inducen a pensar en su mutua independencia, aunque Heródoto no deje de señalar que el rey persa planeó las tres al unísono. Pero la defección de la marinería fenicia y los fracasos para llegar hasta la Mesa del Sol y probablemente hasta el oráculo de Amón, parece que han de imbricarse en el contexto de un único y principal tema narrativo: por qué razones y cómo Cambises no puede sanar de su enfermedad mental. Su fracaso para llegar, sólo con su ejército terrestre, hasta la Mesa del Sol, y la desaparición de su pedestre ejército camino de la “Isla de los Bienaventurados” certifica lo inútil de sus esfuerzos.

Tras ellos, el epílogo menfita será un cúmulo de infamias y sacrilegios, en una escala desconocida antes de sus fracasadas expediciones, que culminará en la profanación del templo de los Cabiros en Menfis. Al final, tan sólo habrán visto la Mesa del Sol y la fuente de los etíopes unos individuos que parecen estar relacionados con las actividades marinas: los espías del pueblo de los ictiófagos, es decir, los “comedores de pescado”.

Por su parte, las andanzas de los Aventureros de Lisboa parecen haber formado parte de mitos con claras connotaciones salutíferas, que narran el viaje por mar hasta una tierra de carácter solar, la misma a la cual Cambises no puede llegar con su ejército terrestre, donde se encuentran productos de naturaleza terapéutica. En la

⁹⁰ Cf. Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

⁹¹ A un nivel puramente abstracto, cabe remitir a los abundantes trabajos sobre el particular realizados por Josep Padró.

manera en que conservamos su aventura, esa presunta finalidad es prácticamente imperceptible, y sólo cabe hacer inferencias y extrapolaciones. No obstante, en la Olisipo romana son las funciones que en buena medida la vieja ogdóada cabírica fenicia parece que desempeñó, si tomamos en parte como referencia la historia de Cambises narrada por Heródoto.

Al menos, puede establecerse que los *Cassii* allí radicados, los que ofrecían a sus conciudadanos las *Thermae Cassiorum*, ligaron sus instalaciones al culto a un Asclepio cuyas raíces apuntan ante todo al Eshmun fenicio-púnico. En sus termas, al lado de las cuales posiblemente se ubicaba la calle dedicada a los Aventureros, Esculapio ofrecía sus servicios a sus devotos. A no dudarlo, con abundante cantidad de aceite, aire, agua y sal; y tal vez mediante el ritual de la *incubatio* en la manera descrita por San Jerónimo.

