

El combate de un dios empenachado

1. DESCRIPCIÓN DEL FRAGMENTO PRINCIPAL DEL RELIEVE

Del friso del lado sur parece conservarse sólo una parte significativa del extremo derecho, donde vemos un personaje que viste una túnica corta ceñida por un cinturón ancho y avanza llevando un escudo circular y una o dos armas¹⁴². Quizás lo más significativo de este personaje es su tocado, el único atributo que utilizó el autor del relieve para hacerlo reconocible, aparte de otros secundarios de panoplia guerrera que eran compartidos por distintas deidades. Dicho tocado ha sido identificado como un casco con cimera, ya sea de rayos tremolantes, cuernos, penacho de plumas ondeantes, o lenguas de fuego (fig. 17). Pero en el relieve no son claros los indicios de que lleve un casco propiamente dicho y se me permitirá considerar la corona, penacho o cubrición con penacho, como de plumas en vez de llameante, en razón de varios argumentos: en primer lugar, la representación del fuego en el monumento –bajo el trípode de la escena del “Banquete”– es de trazos incisos, finos y más rectilíneos y cuando en general se representa el fuego o los rayos en las palmetas y en el “árbol de la vida” también suelen ser rectos, igual que los rugidos o llamaradas que surgen de la boca de los seres monstruosos representados en el monumento de PM. Por otra parte, un casco con seis o siete cuernos en fila tampoco tiene precedentes levantinos y creo que ni egipcios ni helenos.

La dificultad a la hora de reconocer al dios representado surge, no precisamente de contar con un elenco amplio de divinidades que compartan el atributo que distingue al personaje de Pozo Moro, sino más bien al contrario, el no hallar fácilmente figuras que se le parezcan. Esto explica la escasez de atribuciones que se ha planteado la investigación hasta la actualidad. M. Almagro lo identificó inicialmente con el dios cananeo-fenicio Rešef, como divinidad guerrera del tipo *smiting god*, o en todo caso como una innominada divinidad combatiente, tutelar del rey sepultado¹⁴³. Su preferencia inicial por Rešef se debe seguramente a los numerosos bronceos de dioses con atuendo guerrero hallados en el sur de la Península conocidos con el nombre genérico de *smiting god* pero que tradicionalmente se han identificado con la figura de Rešef¹⁴⁴, representado en Egipto en la actitud del “faraón golpeando a sus enemigos”. Esto ha permitido considerar los *smiting god* como imágenes suyas, pero se trata de algo que dista de estar confirmado¹⁴⁵. Recientemente ha preferido no decantarse a este

¹⁴² Almagro Gorbea 1983: 196.

¹⁴³ *Ibidem*; *Id.* 1993-1994: 114; Blech 1997: 201.

¹⁴⁴ Almagro Basch 1979: 173-211.

¹⁴⁵ Cfr. Cornelius, 1994; Por otro lado Rešef, es una divinidad que no “viaja” a Occidente, pues ninguna inscripción fenicio-púnica occidental lo recoge, aunque hay una errónea identificación de este dios en un epígrafe de Es Cuyram (Ibiza). Tanto es así que el único nombre con el teóforo Rešef atestiguado en Cartago es llevado por el ancestro de una familia originaria de Egipto (Lipinski 1995: 188).



Figura 17. *Fragmento del relieve sur de PM, Archivo Fotográfico MAN n° 14732.*

propósito, indicando que puede tratarse tanto de Baal, de Melqart, como de Rešef. Además apunta una línea de trabajo que nos parece sumamente interesante al señalar que se trata de un *smiting god* quizá enfrentado “a algún monstruo como pudiera ser una Hidra de tres cabezas”¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Almagro Gorbea 2005: 16 y 33. Según comentario personal, respecto a la imagen de este friso como de algunos otros, M. Almagro Gorbea avanza actualmente en la comprensión indígena de las mismas y su asimilación a figuras míticas propias y de origen céltico.

Existen muy pocas divinidades semitas con tocados que se puedan identificar o confundir con un penacho de plumas, Bes es la más frecuentemente representada de esta guisa, aunque su imagen rechoncha y macrocéfala desaconseja aquí esta identificación. Baal Hammón de forma muy excepcional aparece con una tiara que se ha querido creer en algún momento como de plumas, aunque ahora se identifica con palmas¹⁴⁷. Este dios presenta también la peculiaridad de su representación como deidad madura y sedente o estática, distinta pues al “Guerrero”.

La actitud de ataque del personaje también ha sido puesta de relieve reiteradamente y la mayoría de los investigadores consideran que el fragmento forma parte de una escena de lucha¹⁴⁸. Se debe destacar, sin embargo, un hecho significativo, la posición transversal de la lanza que toca su cuerpo apuntando hacia arriba, así como la representación de las piernas en movimiento, indican su condición de atacante, pero no señala de forma cierta la consecución del triunfo¹⁴⁹, la aniquilación del adversario, lo cual dificulta, como ya hemos dicho, su identificación con un Rešef o faraón atacando, que suelen portar el arma por encima de la cabeza y a punto de entrar en contacto con el enemigo. También resulta significativa su localización en el extremo de menor importancia del friso. Dada la depurada composición de los otros relieves, hemos de suponer que en este caso también dicha colocación debió ser intencionada y deberemos tener en cuenta que en los demás parece evidente la concentración del peso narrativo en el centro y hacia el extremo derecho de las escenas. Por todo ello hemos de considerar que debe haber otro personaje de mayor rango divino desarrollando la acción mortal contra el adversario, quizás colocado en el centro o mejor en el otro extremo. Además, no debe olvidarse la gran extensión del friso, mayor de la que se aprecia en la reconstrucción actual del monumento en el MAN¹⁵⁰, lo cual obliga a suponer que se representaron uno o varios atacantes más, aparte del individuo citado. En fin, que la figura con el penacho debe tener un carácter subsidiario en la escena.

2. EL DIOS ŠID

Por mi parte, creo poder identificar al “guerrero” con Šid, una deidad con algunos atributos de panoplia militar y tocado de plumas muy rara vez representada en razón de su carácter secundario en la religión fenicio-púnica. Precisamente ese tocado casi exclusivo de esta divinidad es lo que propicia, según mi opinión, que el escultor no necesitara de otros elementos para caracterizarlo a los ojos de los espectadores¹⁵¹.

De la necrópolis de Santa Mónica, en Cartago, procede una navaja de afeitar funeraria fechada en el s. III a.C., donde Herakles aparece en el anverso representado al

¹⁴⁷ Roobaert 1986: 333-345.

¹⁴⁸ Almagro Gorbea 1983: 196-7; Olmos Romera 1996 a: 109.

¹⁴⁹ Como veremos más adelante, es posible que esta lanza quede sujeta con la mano que porta el escudo, mientras con la derecha esté blandiendo otra arma dirigida hacia abajo, hacia el ser que combate.

¹⁵⁰ Prieto Vilas 2000: 352-353.

¹⁵¹ En los relieves de Karkemisch vemos guerreros con lanza, escudo redondo y casco alto con penacho de plumas, y también en los frisos de Karatepe, donde los guerreros aparecen también con lanza y escudo redondo (Genge, 1979, II: abb. 25 y 124). Pero en los dos casos ni el casco ni el penacho tienen que ver estilísticamente con el de PM.

estilo griego, con la maza y la *leontea*, y en el reverso se ve un varón desnudo y con un tocado de plumas que se ha identificado con *Şid*, dando muerte con una lanza a un guerrero (fig. 18)¹⁵². La atribución no es poco convincente como veremos.

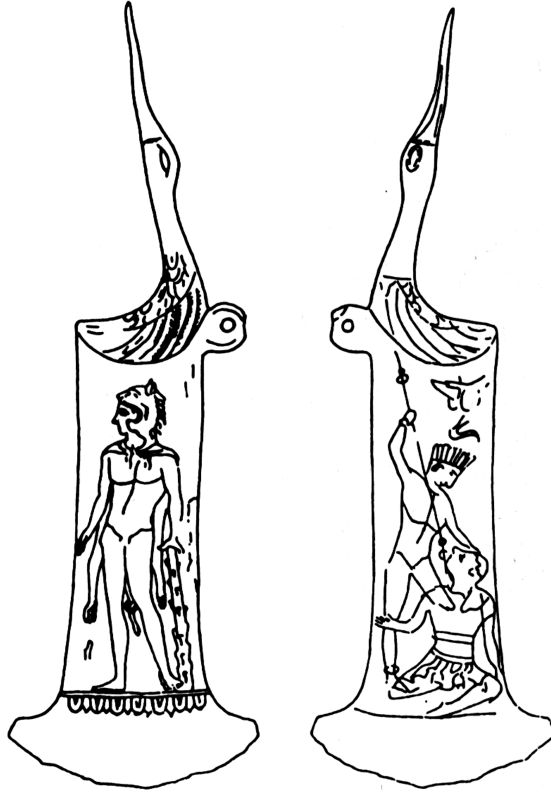


Figura 18. Navaja de la necrópolis de Santa Mónica (Cartago), Acquaro, 1971: 82.

El único templo dedicado a *Şid* que se conoce hasta el momento ha sido excavado en Antas, en el Iglesiasante (Cerdeña)¹⁵³ y fue consagrado a finales del siglo VI a.C. sufriendo una importante ampliación en el s. III a.C. y otra después de la conquista romana de la isla, cambiando en ese momento de nombre la divinidad venerada en el lugar¹⁵⁴. La dedicación a *Şid* del santuario está atestiguada por numerosas inscripcio-

¹⁵² Barreca 1975: 10; Bonnet 1988: 182 y fig. 9; Acquaro, 2006: 29-30.

¹⁵³ Se localiza en un lugar donde, a pesar de la falta de pruebas concluyentes, debió existir un centro cultural de origen nurágico intercantonal durante la frecuentación precolonial (Bartoloni, Bondi, Moscati 1997: 19, 50).

¹⁵⁴ Su auge se vincula evidentemente a la colonización cartaginesa, por tal motivo se ha considerado, como parece evidente, que al elevarse un templo a una divinidad de carácter secundario en el mundo púnico pero susceptible de una oportunista identificación con una venerada divinidad local y la institución de un lugar sagrado de tal importancia, es síntoma de la relevancia que los cartagineses atribuyeron a su presencia en la rica zona minera del Iglesiasante (Bartoloni, Bondi, Moscati 1997: 50 y 92; Garbati 1999: 159 n. 31).

nes púnicas, de la segunda fase y en varias de ellas la dedicatoria es a *Šd B'by*¹⁵⁵. Este último nombre, *Babai*, parece ser un término paleosardo con el significado de “padre” que conviene perfectamente a la idea de *oikistés* ancestral y antepasado que se atribuyó a *Šid* en la isla¹⁵⁶. También en el santuario se han encontrado inscripciones de época romana, entre las cuales destaca la que se emplazó sobre el arquitrabe del templo, de época de Caracalla, con la dedicatoria a *Sardus Pater* con el apelativo de *babai*, el mismo que vemos en las inscripciones a *Šid*. El nuevo nombre del dios parece sacado, como es obvio, del nombre de la isla, manteniendo así su carácter de ancestro epónimo excluyendo ahora el pasado cartaginés. Parece lógico suponer que tras *Sardos/Sardus* se oculta *Šid*, en éste su único templo conocido¹⁵⁷.

Y volviendo al tema que nos interesa, el de la identificación del personaje con tocado de plumas con *Šid*¹⁵⁸, en las monedas insulares sardas de s. II-I a.C. la efigie de SAR(dus) PATER es la de un personaje con barba cubierto con un penacho o un casco con plumas, y tras él una lanza (fig. 19)¹⁵⁹, y éstos son precisamente dos de los elementos que caracterizan al dios de este relieve de PM.

También, y siguiendo a F. Barreca¹⁶⁰ aparece su imagen con penacho y armado con una lanza en una pintura de un hipogeo de la necrópolis de Tuvixedu, de los siglos IV-III a.C., lo cual nos llevaría al mismo contexto cronológico de las inscripciones de Antas dedicadas a *Šid*¹⁶¹, al que se califica de “Señor” y “potente”¹⁶². Por otro lado, algunos sellos de anillos hallados en Cerdeña y otros contextos nos ofrecen al personaje cubierto con esta corona-penacho, con lo que parece evidente que gozaba de cierta popularidad en la isla y fuera de ella (fig. 20). Como vemos en un escarabeo procedente de Cerdeña publicado en el s. XIX¹⁶³ donde aparece la deidad con la corona de plumas claramente identificable y similar a la de Bes, combatiendo con un león.

3. ŠID, MELQART Y EGIPTO

Sobre la identificación de *Sardus* con *Šid* se puede dispar cualquier duda. Pausanias¹⁶⁴, al sistematizar los mitos sobre la ocupación de la isla, señala que los primeros que llegaron de fuera en sus naves, antes que los griegos, fueron los libios comanda-

¹⁵⁵ Siglo III a.C.; Amadasi Guzzo 1969: 95-104; Fantar 1969: 50-84; Garbini 1969: 317-331; Szyner 1969-1970: 67-74; Uberti, Costa 1980: 195-99; Garbini 1997: 59-67.

¹⁵⁶ Garbini 1994: 24-26.

¹⁵⁷ El cambio de denominación se inserta en la campaña romana dirigida a borrar el rastro púnico y a reconciliarse con las poblaciones locales (Roobaert 1986: 336).

¹⁵⁸ Como se había imaginado para la figura de la navaja funeraria de la necrópolis de Santa Mónica de Cartago.

¹⁵⁹ Roobaert 1986: fig. 2.

¹⁶⁰ Barreca 1982: 184.

¹⁶¹ Es posible que la estatuilla de bronce de Genoni sea una efigie de este dios, a pesar del paralelismo que encuentra Roobaert 1986: 333-345 con la estatuilla de Thinissut, procedente del santuario de Baal y de Tanit cerca de Siagu, atribuida a Baal Hammón. En el catálogo de *I fenici* 1988: 520, fig. p. 521 no se reconoce la identidad del dios pero sí se dice que porta una tiara de plumas.

¹⁶² *L'dn IŠd l'dr B(')by* «Au Seigneur, à Šid puissant, Babay» (Lipinski 1995: 333); Antas I, VIII, IX, XI, VIII; Cfr. Fantar 1969: 50-60, 78-81, 82, 83-84.

¹⁶³ Véase: Perrot, Chipiez 1882-1914, 3: 471.

¹⁶⁴ 10. 17. 2.



Figura 19. Efigie de SAR(dus) PATER en una moneda de Cerdeña, Moscati 1986 fig. 48, 2.



Figura 20. Sellos con figura de divinidad con cubrecabeza de plumas, Boardman 2003: a) n° 19/22. b) n° 19/29. c) n° 19/32 y d) n° 19/35.

dos por *Sardos*, el hijo de *Makeris*, llamado Herakles por los egipcios y los libios. Una expresión que parece encerrar el conocido sincretismo entre Melqart y Herakles según una línea de investigación mayoritaria, con la que estamos de acuerdo. Por su parte Solino¹⁶⁵ señala que Herakles era padre de *Sardus*, el epónimo de Cerdeña, lo cual parece reforzar dicha identificación.

También inciden en esta idea autores tardíos comenzando por Juan de Antioquia (s. v d.C.): “*Sidos, hijo de Aegyptos, rey de Libia*”¹⁶⁶. Esta filiación aparente-

¹⁶⁵ 4. 1.

¹⁶⁶ Frag. 11, *FGH* vol. IV, p. 576. Aunque la referencia a Sidos y su ascendiente Egipcio aparentemente procede de una vieja tradición, parece que su consideración como padre del rey cananeo Melchisedek, señor de Salem y sacerdote de El Elyon (Ribichini, 1982 a: 173) tiene todo el aspecto de una *interpretatio* etimológica tardía en la que se confunden Sid y Sidik. En suma, una reelaboración de materiales míticos y mitohistóricos (Mazza 1988: 54-55). Este último ofrece la propuesta de un origen egipcio de Babay como un *daimon* benefactor asociado al mundo ctónico.

mente extraña podría ser una alusión deformada al Herakles tirio para distinguirlo del tebano, pues el dios fenicio presentaba habitualmente una iconografía egipcia, así Pausanias afirmaba que los habitantes de la ciudad jonia de *Eritras* rendían culto a una efigie de Herakles como las egipcias, la cual había llegado flotando sobre una balsa desde Tiro¹⁶⁷. Que Melqart tuviera una imagen egiptizante no es sorprendente pues la mayor parte de la estatuaria que realizaban los artesanos de la metrópoli fenicia era fundamentalmente de estilo egipcio y ese tipo de imagen seguramente tiene presente Mela, natural de la región del Estrecho, cuando llama al Herakles gaditano *Aegyptius*¹⁶⁸, aunque es posible también que tuviera en cuenta la tradición del nacimiento en Egipto del dios de Tiro. Eso explicaría que Filóstrato, insistiera dos veces en llamar “egipcio” al Herakles de Gades mientras al otro lo califica de “tebano”. Líneas después dice que ambos reciben culto en el templo, donde hay dos altares de bronce del egipcio, anicónicos ambos, y “*un altar al tebano, que es de piedra. Dicen que están también modelados en relieve sobre él las hidras, las yeguas de Diomedes y los Doce Trabajos de Heracles.*”¹⁶⁹. Pero estamos convencidos que la denominación de Melqart como Herakles egipcio no se debió principalmente a su iconografía, sino especialmente a que en el brazo canópico del delta del Nilo se recordaba y celebraba su nacimiento según información directa obtenida en el lugar por Tácito¹⁷⁰, en un santuario del que se apuntan numerosos indicios de su origen fenicio y su atribución a Melqart¹⁷¹. Eso da sentido al sinfín de coronas egipcias que porta esta deidad lo mismo que Baal, y son habitualmente las que suele llevar Osiris, una deidad muriente como lo es Melqart. Pero, otras importantes conexiones con Egipto debía tener el Herakles tirio pues Heródoto da entender que el Herakles que no es el héroe griego, sino el dios, es un Herakles egipcio, y cuando pretende obtener noticias precisas del mismo después de estar en Menfis se dirige a Tiro: “*Y, con ánimo de obtener sobre el particular alguna información precisa de quienes podían proporcionármela, navegué también hasta Tiro de Fenicia ...*”¹⁷².

En suma la filiación egipcia de Šid, recordada a través de los textos no es en absoluto contradictoria con su condición de vástago de Herakles/Melqart. Y todo ello podría apreciarse en las imágenes de la navaja de Cartago, en la que se ve en una de las caras a Melqart con los atributos heracleos y en la otra al dios cubierto con corona de plumas, pues aunque incorpora ciertos elementos iconográficos procedentes de la pintura vascular de la Magna Grecia como la armadura del vencido¹⁷³, la escena sigue el esquema típico de las representaciones del faraón y el enemigo vencido al que sujeta por la testa.

¹⁶⁷ Pausanias 7. 5. 5-9.

¹⁶⁸ Mela 3. 46.

¹⁶⁹ Filóstrato *Vita Apollonii* 5. 4 y 5.

¹⁷⁰ Tácito *Annales* 2. 60.

¹⁷¹ Siguiendo, entre otros a Heródoto 2. 56 y Estrabón 17. 1. 18; Rebuffat 1966: 25; Grottanelli 1973: 155-156.

¹⁷² Heródoto 2. 44. 1, trad. Schrader 2000: 259.

¹⁷³ Acquaro, 2006: 29.

Por otro lado, fue siempre común en la recreación de los ancestros epónimos de África y sus distintos pueblos, como lo vemos a través de Flavio Josefo¹⁷⁴, establecer algún parentesco con Herakles de quien descenderían, por ejemplo, Didoro, Sofón y los sofacas¹⁷⁵. Por su parte Solino considera que el padre de Afer era Hércules líbico, el mismo que según Salustio habría fundado la ciudad de Capsa, mientras para Orosio sería el Hércules fenicio el fundador de la localidad, por lo que es muy posible que los epítetos fueran intercambiables¹⁷⁶. Además de ser padre de Afer lo era también de Sardus (Şid), como reproduce Solino de nuevo unas líneas antes¹⁷⁷.

Según una información recogida por Salustio, citando los *Libri Punic* del rey Hiempsal¹⁷⁸, de los que se habría apropiado tras la caída de Cartago:

“medos, persas y armenios formaban parte del cuerpo expedicionario de Hércules, que al ser muerto en Hispania, pasaron a África en barcos y ocuparon los países vecinos de nuestro mar. Los persas se establecieron más lejos que los otros, del lado del Océano... poco a poco ellos se fundieron mediante matrimonios con los gétulos”.

No se debe en este caso confundir este Herakles que tiene toda la apariencia de ser el dios tirio honrado por los libios con el griego, no sólo por el origen oriental de los acompañantes sino también por la tradición que situaba su muerte en Hispania, que corresponde a la leyenda colonial fenicia¹⁷⁹. Otros autores se hacen eco lejano de esta tradición, como Plinio¹⁸⁰ o Mela, los cuales al conocer la existencia de un pueblo, los *pharussii*, que habitaban en el sur de Marruecos en la región comprendida entre la desembocadura del río Tensift y el Atlas, los identificaron como los descendientes de estos expedicionarios orientales:

*“Los Pharussii, gentes que cuando la expedición de Hércules a las Hespérides eran ricos; pero ahora son incultos y no tienen sino rebaños, de los que viven.”*¹⁸¹

Salustio¹⁸² dice que la tradición antes comentada es contraria a la más extendida, pero que ella es la admitida por los indígenas, así parece evidente que existía una leyenda en el mundo fenicio-púnico sobre el carácter expedicionario de la presencia de Melqart en África, contando con descendencia allí y nada parece desdecir la vinculación genealógica de Şid con Melqart y de su especial relación con África y después con Cerdeña. De esta manera, aunque no es del todo evidente que *Makeris* sea el

¹⁷⁴ *Antiquitates Iudiorum* 1. 15. 241.

¹⁷⁵ Plutarco *Sertorius* 9. 5.

¹⁷⁶ Solino 24. 2; Salustio *Bellum Iugurthinum* 89. 4; Orosio *Historiarum adversus paganos* 5. 15. 8.

¹⁷⁷ 4. 1; En la ciudad de Icosium (KSYM) se conservaba una tradición semejante (Solino 25. 17), en la que se ha apreciado el recuerdo de un Herakles/Melqart arquégeta (Le Glay 1968: 7-52).

¹⁷⁸ *Bellum Iugurthinum* 17: *Libri punici qui regis Hiempsalis dicebantur*.

¹⁷⁹ Arnobio, *Adversus Nationes* 1. 36: *Thebanus aut Tyrius Hercules, hic finibus sepultus Hispaniae, flamis alter concrematus Oetatis*. Específicamente señala que el Herakles Tirio fue sepultado en los confines de Hispania, mientras el Tebano fue quemado en la pira del monte Oeta. Mela, buen conocedor de la región del Estrecho, señalara que en el templo gaditano se encontraban sus huesos.

¹⁸⁰ Plinio *NH* 5. 46.

¹⁸¹ Mela 3. 103.

¹⁸² *Bellum Iugurthinum* 17-18.

nombre deformado de Melqart¹⁸³, parece claro gracias a Pausanias que éste era al que llamaban Herakles egipcios y libios¹⁸⁴.

De estas informaciones resurge también un dato relevante, la consideración de Şid como hijo de Herakles/Melqart, desempeñando una importante labor como *oikistés*, prolongación de la actividad de *archegétes* que se atribuía a su progenitor.

La vinculación entre Şid y Melqart parece, como hemos señalado antes, un hecho destacado en época púnica en el Mediterráneo central, aunque la exigüidad de la documentación arcaica permite apenas vislumbrar su trascendencia entre los siglos VIII y VI a.C. Aparte de la documentación sarda, contamos con datos en Cartago y en Malta que ponen de manifiesto también ese parentesco. Ya hemos señalado la existencia de la navaja de la necrópolis de Santa Mónica donde seguramente aparece Şid en una de las caras, mientras en la otra se encuentra Melqart representado a la manera griega. Como en otras navajas funerarias, las escenas de anverso y reverso suelen estar conectadas, en este caso con toda probabilidad sucede así por la relación paterno-filial que les unía a ambos. Por otra parte, la vinculación del joven dios con Melqart aparece destacada en una inscripción procedente del *tophet* de Cartago de un personaje que se considera *'bd Şdmlqrt*, «servidor de Şid-Melqart» o «servidor de Şid de Melqart»¹⁸⁵. Paolo Xella prefiere esta segunda interpretación, pues considera que los teónimos dobles se suelen explicar por una relación de tipo generativo, que en este caso, según algunos autores se debe a la vinculación genealógica entre ambos¹⁸⁶.

El éxito de Şid en Cartago, donde aparece documentado formando parte de nombres en más de un centenar de veces, se debe seguramente a la africanización de este personaje, al convertirse en el divinal ancestro de la colonización de África y de Cerdeña. Ello explica que aunque algunos antropónimos compuestos con el teónimo Şid se documentan en la costa fenicia¹⁸⁷, allí son escasos, mientras son especialmente frecuentes en Cartago y la costa norteafricana, así como en Cerdeña, lo cual se puede deber a la tradición mítica que hace de Şid un primer rey de Libia, hijo de *Aegyptus*

¹⁸³ Se trata seguramente del nombre del dios deformado tras la colonización libiofenicia de la isla. Sobre toda esta problemática con abundante bibliografía véase Bonnet 1988: 250-3, así como Lipinski 1995: 368-9, aunque sus conclusiones en este caso hay que tomarlas con ciertas reservas, pues llega a considerar a Makeris una deidad líbica. Este investigador supuso con anterioridad que el nombre procedía de la raíz semita *mkr* «mercader», viendo en él otro nuevo dios, esta vez de los mercaderes. Parece poco probable que Cartago hubiera consentido que una divinidad líbica fuera el padre de su *oikistés* ancestral en Cerdeña que justificaba su presencia de cara a las poblaciones indígenas y a los fenicios de viejo arraigo en la isla. Por otro lado G. Camps (1995), el gran conocedor del mundo líbico-beréber, no incorpora ninguna divinidad indígena con este nombre.

¹⁸⁴ 10. 17. 2.

¹⁸⁵ CIS I 256. 3-4. Sobre un cipo fechado entre los siglos IV y III a.C. ofrecido a Tanit y Baal-Hammón.

¹⁸⁶ Xella 1990: 168; Bonnet 1988: 168-9; Garbati 1999, 156-7. La fórmula se repetiría con elementos similares en una inscripción de Gozzo que menciona la construcción de un templo a *Şdmb'ł*, interpretado por S.F. Bondi (1977: 299-302) como «Şid de Baal», entendiéndose que Baal es una referencia a Melqart, pues en la misma Malta otra inscripción menciona a *Mlqrt, B'ł Şr* (CIS I 122-122 bis), clara referencia al Baal de Tiro, es decir Melqart. Sin embargo para Krahmalkov, 2000: 412 se trata de «Şadam Ba'al», otra divinidad. En la inscripción bilingüe dedicada al Baal de Tiro, es calificado en el texto griego de *archegétes*, apelativo reservado a los héroes fundadores (Bonnet 1988: 245), tal como aparece en algunos de los trabajos heracleos, como el que se refiere a la muerte de Anteo y la posterior unión sexual con su viuda, Tinge, que da origen a la dinastía local tingitana.

¹⁸⁷ El nombre *bdŞd* se ha visto en un *ostrakon* del templo de Eşmun de Bostan esh-Sheikh, cerca de Sidón del s. V a.C. (D línea 4; Vanel 1967), nombre que se repite en Olbia (Cerdeña) (ICO Sardegna 34. 3).

(Melqart?) y a su papel oecístico en Cerdeña. Más difícil de explicar es su presencia consistente en Egipto al menos desde el s. v a.C. Quizás se deba tal como propone E. Lipinski a la similitud fonética con el término egipcio *Šd*, el *Djed*, el pilar de madera que conservó en estado latente a Osiris¹⁸⁸.

4. ŠID ¿REY CAZADOR?

La consideración de Šid como rey que veíamos antes fue señalada por algunos autores tardíos y está implícita en la información de Pausanias¹⁸⁹, pero aparece también en un antropónimo de Olbia (Cerdeña), donde un dedicante se llama *Mlkšd*, y cuya genealogía nos muestra que era oriundo de Cartago¹⁹⁰. Este calificativo real aplicado a Šid nos permite referirnos a un texto ugarítico donde aparece la que puede ser la referencia más antigua a esta divinidad, presente quizás en la denominación *Šdy Šd*, al que se conceptúa a continuación de *mlk* (rey). En la fragmentaria tablilla de Ras Shamra (Ugarit) se le enumera junto con otros dioses, ejerciendo junto con ellos una cierta función escatológica o beatífica en relación con los reyes de la dinastía local¹⁹¹.

¹⁸⁸ Para E Lipinski la *d* egipcia se convierte en *šadē* en lenguas semíticas. Otra cuestión distinta es hacer proceder e identificar *Šd* con tal símbolo osiríaco, y en definitiva con el dios Osiris mismo como propone (1995: 350). Según este autor Šid es el *djed* que representaba a Osiris y su elevación ritual significaba la resurrección del dios. La ceremonia de la elevación del *djed*, se celebraba cada año en el inicio de la estación invernal (lo cual viene a significar el estado latente de vida de Osiris en el tronco de la vida (Lipinski 1995: 335). Considera también que el pilar llegó a tener que ver por un lado con la *egersis* de Melqart, comparándola con la muerte y resurrección de Osiris, cuyo rito consistía en la elevación del pilar de Osiris que se levantaba con cuerdas, después de que se hubiera representado la muerte y los funerales del dios en los días precedentes. Creemos improbable que *'bd bt Šd-Tnt*, mención hallada en diversas inscripciones de Cartago, y que alude a sendos servidores del templo de Šid-Tinnit, pudieran tener el sentido de “servidor del templo del pilar de Tinnit” como sería obligado si aceptáramos tal interpretación (*CIS I* 247. 5; 248. 3-4; 249. 4-5; 5145. 3-4). Ello condiciona también la visión de Tinnit, que para el autor tendría cabida en este asunto al desarrollar un papel idéntico al de Isis ayudando al Faraón en la tarea de levantar el pilar-*djed* como se ve en una representación del templo de Sethi en Abydos (Lipinski 1995: 341). No parece tenerse en cuenta tampoco que la elevación del pilar tiene que ver con el estado de latencia después de la muerte de Osiris en el madero (Plutarco *De Iside et Osiride*), en tal caso habría que suponer que Melqart sufre un estado similar, algo de lo que no encontramos indicio alguno. Por otra parte, toda la epigrafía referida a Šid es idéntica a la de otros dioses antropomorfos. Entre los nombres son frecuentes: *Bd Šd* «En/por la mano de Šid»; *b Šd* «Mi padre es Šid»; *B'l Šd* «Mi dueño es Šid»; *Gr Šd* «Devoto de Šd»; *Šd ytn* «Šid ha dado», nombre que persiste aún en época romana en el Norte de África. Por su parte *ytn Šd* «*Šid give/gave*» (Benz 1972: 130) es muy corriente según Krahmalkov 2000: 220; Además, *Šd šmr*; *hn Šd*; *Mtn Šd*. Las inscripciones de Antas le atribuyen el epíteto *'addir* «majestuoso, poderoso».

¹⁸⁹ 10. 17. 2.

¹⁹⁰ *ICO Sardegna* 34. 4; Lipinski 1995: 347.

¹⁹¹ *KTU* 1.108: [He aquí] que ha sido establecido “*rapha*” el “Milku eternal”, sí. El (le) ha establecido Gathar-Yaqar,...] el dios *Šdy šd*, el rey que []... Según G. del Olmo Lete 1998: 285 n.2 y 3, el “*rey eternal es el rey muerto que ha sido instalado en la eternidad, que pasa a la categoría de “Dios Milku”* y es uno de los *rephaim*. Yaqar sería el nombre del fundador de la dinastía ugarítica, de tal manera que todos los reyes descendientes de él se convierten en Yaqar. Sin embargo no le resulta claro quien es *il Šdy Šd* y apunta por ello que pueda ser Baal, por su actividad venatoria (1998: 279). Pero la relación de *Šdy* con el Šadday bíblico y arameo parece confirmarse, no sólo por su similitud onomástica sino también por su significado y contexto espacial, la región de Basán donde derrota Šadday a los otros reyes ancestrales, es la estepa donde abunda la caza y donde tienen su residencia los reyes divinizados. A su vez esa categorización como *milku* y su relación con los *rephaim* nos conecta con un pasaje bíblico donde se señala que Šadday en un tiempo mítico dispersaba los reyes en la región de Basán: *Salmos* 68. 14-17.

Por otra parte, la vinculación con la caza aparece subrayada en el propio nombre, pues *Ṣd* en lenguas semíticas significa cazar¹⁹², en fenicio concretamente están documentados *ṣyd/ṣwd*, «*chasser*» y la raíz aparece en hebreo en términos relacionados con técnicas de caza¹⁹³. Por lo tanto parece sumamente coherente relacionar *Ṣd* con la vieja divinidad cananea. También lo es identificarlo con el dios fenicio cuyo nombre griego es *Agreus*, mencionado por Filón de Biblos como el inventor de la caza en su *Historia Fenicia*¹⁹⁴. Pues *ἀγρεύς* en su doble significado de cazador y protector de la caza en griego es traducción literal de *Ṣd*. Y tanto *Agreus* como *Halieus* –pescador, protector de la pesca–, pertenecen a la familia de Hypsouranios, un personaje mítico con connotaciones de divinidad celeste directamente relacionado con la fundación de Tiro, junto con su hermano Ousoos, y por lo tanto con Melqart¹⁹⁵.

Su caracterización como cazador confiere una gran coherencia al tocado de plumas que lleva *Ṣid* en la navaja funeraria de Cartago, en los sellos y en las monedas sardas y naturalmente debería ser éste la deidad de Pozo Moro. Por otro lado, y al hilo del significado del propio nombre del dios, “cazador”, es necesario recordar que el tocado de plumas o el casco o gorro con penacho de plumas es algo muy propio de quienes cazan. Este ornato es esencialmente utilitario pues cazadores africanos que utilizan el arco y las flechas se lo colocan en la cabeza para no espantar a las piezas que quieren cobrar y poder aproximarse a ellas confundidos con un ave y por lo tanto ser percibidos por los animales con poca agudeza visual no como un depredador del que esperan algún peligro. El dios Bes frecuentemente también viene representado con un tocado de plumas, especialmente cuando le vemos en imágenes habiendo capturado serpientes y leones.

El penacho parece no ser atributo único de *Ṣid* y Bes, pues es conocido como elemento distintivo de algunos pueblos insulares del Mediterráneo oriental ya desde el Heládico tardío II. A veces este atributo sirve para reconocer a todo un grupo, incluso de la misma procedencia étnica. Aparece de forma más o menos clara en imágenes sobre cerámica en Grecia, Creta, Rodas y Chipre¹⁹⁶. Algunos guerreros parecen portar penachos en escenas de naves en cráteras del *Late Helladic* III C halladas en las excavaciones de Pyrgos Livanaton, la homérica Kynos, y otros guerreros foráneos son representados así en el templo egipcio de Medinet Abu¹⁹⁷. Posiblemente los filisteos eran distinguidos por los egipcios de otros pueblos extranjeros por su costumbre de llevar penachos de plumas. Así en una tumba de época de Ramsés X aparecen representados personajes con vestimentas filisteas y el tocado que llevan es de plumas¹⁹⁸.

¹⁹² Amadasi Guzzo 1969: 96-99.

¹⁹³ Como *ṣdh*, con el sentido de «perseguir» en *Éxodo* 21. 13 y “tender asechanzas” en *1 Samuel* 24. 12 (Stolz 1985, II: cols. 1149-1153). Por su parte *ṣūd* (pil.) es “atrapar” (*Ezequiel* 13. 18; 20) y *ṣīd* (hitpael), “aprovisionarse” (Westermann 1985, II: col. 122); Véase además: *ṣáyid*, *ṣēdā* (Gerleman 1985, II: col. 224). En los casos de vocalización de términos hebreos seguimos la más común de los masoretas, frecuentemente usada en los diccionarios.

¹⁹⁴ Amadasi Guzzo 1969: 98-99; Baumgarten 1981: 165.

¹⁹⁵ Hypsouranios que aparece también como Samemroumos se considera transliteración del fenicio y hebreo *šmm rm* “High Heaven” Cielo supremo. Aparece además como epíteto de Anat en textos ugaríticos, *b’lt šmm rmm*, «Lady of the High Heavens» (*KTU* 1.108: 7) (Baumgarten 1981: 159).

¹⁹⁶ Holland 1929: 204; Wachsmann 2000: figs. 6. 13-15.

¹⁹⁷ Holland 1929: 201; Wachsmann 2000: figs. 6. 4-8.

¹⁹⁸ Cecchini 2000, III : 1280 y tav. II, 2.

También en el ejército asirio en tiempos de Assurbanipal los arqueros de probable origen elamita y babilonio llevaban cubrecabezas en forma de corona de plumas, cuyo número variaba probablemente en función de la jerarquía, como vemos en distintos fragmentos de relieves del palacio de Nínive¹⁹⁹.

Existe pues, una vieja tradición bien consolidada en la transición del Bronce Tardío a inicios de la Edad del Hierro, según la cual ciertos personajes míticos y grupos de guerreros se cubre con tocados con plumas, entre los que destaca el dios Šid.

5. DE NUEVO, SOBRE LA CORONA-PENACHO

La cubrición del “guerrero” de PM tiene algunas particularidades. Una reciente y detenida revisión, tanto directa como de las fotos me ha permitido hallar algunos trazos y elementos que antes no han podido ser tenidos en cuenta. Algo que se aprecia con un primer análisis detenido es que en la parte posterior de la cabeza el elemento lingüiforme se cierra totalmente, a diferencia de lo que sucede con los elementos superiores que parecen plumas ondeantes. Se trata, según mi punto de vista, de un cuerno por su forma cerrada. A continuación apreciamos que en el lado de la frente hay un elemento similar aunque parcialmente desaparecido, del que vemos su arranque y la punta que también se cierra sobre sí mismo, como sucede con el de la parte posterior. Si nos fijamos detenidamente es posible apreciar incluso que el escultor intentó también representar la unión de los dos cuernos en la parte central de la cabeza. Por último, el arranque en línea recta de lo que parece una superficie en relieve puede indicar que no es un quinto elemento plumario, pues no tiene curvatura alguna, puede ser el asta de otra lanza que desciende transversalmente, un madero rectilíneo u otro tipo de arma (fig. 21).

En resumen, si es acertada mi apreciación nos encontramos con la combinación de dos cuernos y una corona de plumas, una forma de tiara que ofrecen algunos dioses tanto en Egipto como en la iconografía neohitita. En esta última la cornamenta es la forma más evidente de señalar la condición divina de quien lleva el tocado²⁰⁰. Precisamente en el ámbito sirio esta combinación de plumas y cuernos difiere de la tiara de cuernos simple que lleva habitualmente el dios de la “Tormenta”, que se distingue también por llevar su arma más característica, el haz de rayos. Con el cubrecabeza que nos interesa encontramos una deidad de un friso de Tell Halaf, otro de Guzana de estilo no arameo del siglo IX a.C. y otra figura de Umm-Šeršūḥ²⁰¹. Sin embargo, desde el punto de vista iconográfico la combinación cuernos y cuatro plumas que vemos en PM nos lleva más del lado egipcio. El dios El de la famosa estela de Ugarit ya ofrecía una corona *atef* tramada situada sobre dos cuernos cuya unión recuerda la que apreciamos en la testa del “Guerrero”²⁰², lo que nos lleva a fijarnos más en las coronas egipcias,

¹⁹⁹ Fales 1995: fig. 158 y p. 56.

²⁰⁰ En la religión neohitita dioses y diosas con distintos tipos de cubrecabeza llevan siempre además la indicación de dos cuernos, habitualmente en la frente y en la nuca. Véase: Akurgal 1962: pl. 105-128.

²⁰¹ Halaf III tf. 93 a; Genge abb. 92 y abb.7; ANEP pl. 498.

²⁰² Aleppo, Museo Nacional; James 1960/1962: pl. 41.



Figura 21. Guerrero de PM (detalle ampliado), Archivo Fotográfico MAN n° 5845/18.



Figura 22. Personaje con corona atef triple o hemhem sobre cuernos horizontales de carnero en un sello púnico, Boardman 2003: 18/12.

no concretamente éstas de tipo *atef*, como la *hemhem* de aspecto triple (fig. 22)²⁰³ quizás la más próxima dentro de este grupo, sino en las coronas de plumas dobles, de dos y cuatro respectivamente, con base de cuernos de carnero colocados horizontalmente. Se trata de una corona portada especialmente por el dios Ptah²⁰⁴, bien conocido en el mundo fenicio y según algunos autores asimilable a Chusor, el aliado habitual y amigo

²⁰³ Bonnet 1971 57-58; Török 1987; Este tipo de tiara es el que lleva la diosa tipo Qudšu sobre caballo de Lakis, s. XII (Winter 1983: fig. 39 a). La vemos también en un sello fenicio recogido por Boardman 2003: 18/12.

²⁰⁴ También por el dios Tatenen. Ésta es conocida como corona Tjéni (Török 1987).

de Baal en su epopeya ugarítica. Esta misma iconografía la vemos en una estela de Ras Shamra (Ugarit) en la que aparece una divinidad innominada con lanza y maza que lleva justamente una corona de doble pluma como la de Ptah²⁰⁵. También contribuyen a reafirmar estas identificaciones y las interconexiones entre el personaje con su tiara y el combate con la Hidra, los cuernos curvados hacia adentro de la deidad que combate con el monstruo en la placa de la colección Borowski (fig. 24)²⁰⁶.

Sin embargo, en la representación de PM es evidente, igual que en Canaán desde antiguo, que no corresponde canónicamente a la corona egipcia de plumas de avestruz con cuernos horizontales, pero creemos que seguramente el escultor recibió la indicación de que se trataba de un tocado con cuatro plumas sobre cuernos, y eso es lo que representó, o bien que la iconografía neohitita con este tipo de corona ya incorporada había recorrido el camino hasta el MPM. Así la corona egipcia de Šid no hace más que reafirmar lo que apuntaron ya las fuentes literarias sobre este personaje, que era rey de Libia e hijo de *Aegyptos*.

6. OTRO FRAGMENTO: UN MONSTRUO DE MÚLTIPLES CABEZAS

Las destrezas cazadoras de Šid, si se acepta esta identificación, tendrían que ser relevantes en el tema representado en el friso prácticamente desaparecido del cual forma parte. A manera de hipótesis se puede plantear que un pequeño fragmento realizado también en bajorrelieve, en el que se puede identificar la pierna y el glúteo de una figura humana²⁰⁷, pertenece también a esta escena. Su disposición dirigiéndose a su izquierda, con las piernas en movimiento y con restos posibles de la moldura que enmarca por el lado izquierdo el friso, hacen sospechar que se trata del otro atacante que creo falta en esta escena. Del mismo relieve parece provenir, aunque no es totalmente seguro, un fragmento con tres cabezas leontocéfalas señaladas por largas melenas y de sus bocas salen llamas o rugidos (fig. 23)²⁰⁸. Viendo en detalle el fragmento podemos apreciar que se trata del extremo de un sillar en dos de sus lados, pero apreciamos rastros de moldura sólo en uno de ellos, por lo que no pertenece a ninguna esquina de friso. Ello nos permite proponer con cierta seguridad su pertenencia al relieve del “Guerrero” y que además el fragmento se localizaba en la parte baja del friso, lo que indica que las cabezas se representaron a ras de suelo y dirigidas hacia abajo, en situación de haber sido abatidas por alguna de las figuras de aspecto humano.

De esta manera, el friso tendría el esquema de eje central que se puede apreciar para el relieve de la “diosa alada” y que se registra también en el del “Dendróforo”, con lo que veríamos a dos personajes atacando en los extremos y un ser monstruoso en el centro que nos recordaría las clásicas representaciones de Herakles dando

²⁰⁵ Louvre, AO 13174, *ANET*: fig. 491 y p. 307.

²⁰⁶ *ANET*: fig. 671 y p. 329.

²⁰⁷ Blázquez 1992: 364.

²⁰⁸ Estas cabezas no son fáciles de insertar junto a la cabeza de animal rugiente que se encuentra en el relieve del “Dendróforo”. Es importante señalar que no son iguales, pues éstas son claramente de felino con la boca apenas abierta, a diferencia de aquella que si la tiene. Los “rugidos llameantes” se abren desde la boca de forma triangular.



Figura 23. *Monstruo policéfalo de PM*, foto D.A.I. Madrid, R-7-83-6/7

muerte a la Hidra con el apoyo de su sobrino Iolaos, pues habitualmente aparece Herakles a la derecha del monstruo y Iolaos a su izquierda²⁰⁹. También nos mostraría una disposición simétrica y a la vez opuesta a la del friso del “Dendróforo”, donde el dios benefactor portando el árbol está centrado y a ambos lados se encuentran seres monstruosos.

La proximidad a un tema mitológico que vemos ya en el arcaísmo griego, no significa necesariamente que debamos buscar el origen de la escena de PM en esta tradición, pues en el mundo levantino y mesopotámico había diversas epopeyas en las que el dios de la “Tormenta” combate con seres fantásticos a los que vence. En el ciclo de Baal de Ugarit, por ejemplo, Anat enumera los enemigos del dios que han sido aniquilados, aunque no conservamos el relato de los combates, excepto parcialmente el que tuvo lugar con Yam/Nahar:

²⁰⁹ Así lo vemos en algunos vasos corintios: Cfr. Boardman 1998: 494 n° 365, 388, de Caere.

¿Que enemigo ha salido a Baal, adversario al auriga de las nubes? ¿No aplasté yo al Amado de El, Yam, no acabé con Nahar, dios grande? ¿No amordacé al Dragón (Tunnan), cerré su [boca]? Aplasté a la Serpiente tortuosa, al Tirano de siete cabezas. Aplasté al amado de El, Ariš, aniquilé al Novillo divino, Atik. Aplasté a la Perra divina, Išat, acabé con la hija de El, Dubub²¹⁰.

Así pues, entre los enemigos de Baal –a cual más peligroso– se encuentra el *Tirano de siete cabezas*, cuya composición parece remitir a una hidra. También el poema babilónico *Enūma eliš*²¹¹ incluye a la Hidra en la lista de monstruos que forman el ejército creado por Tiamat (Mar), el equivalente de Yam que se enfrenta al dios que pretende la realeza sobre los dioses²¹². Según el *Enūma eliš* la divinidad caótica, Tiamat (Tawtu), parió a la Hidra, el dragón rojo, el Lahamu, el gran león, los perros furiosos, el centauro, los hombres escorpiones, las tempestades furiosas, el hombre-pezu, el capricornio²¹³. Incluso es fácil encontrar en el mundo próximo-oriental escenas en las que se representa a este ser, como en un cilindro-sello considerado de período acadio (2360-2180 a.C.)²¹⁴, donde se ve a un monstruo de siete cabezas que es atacado de frente por un dios, respaldado por otra divinidad que le hostiga por detrás. Un monstruo semejante está representado en una placa de procedencia desconocida de la Colección E. Borowski donde aparece un dios armado y un monstruo también de siete cabezas (figs. 24 y 25)²¹⁵.

Tampoco cabe duda, al parecer, que fue desde este ámbito de donde partió la transmisión de los mitos sobre ciertos combates de Herakles con seres monstruosos, algunos de ellos híbridos. Su procedencia levantina es destacada por el propio Hesíodo de forma explícita, al señalar que Callirhoé tuvo de Chrysaor a Gerión, nació de ella Equidna, mitad joven mujer, mitad enorme serpiente, cuya morada se encuentra en la tierra de los *Árimoi* (arameos)²¹⁶. De su unión con Thiphón, tuvo a Orthos el perro de Gerión, a Cerbero, la Hidra y el León de Nemea. Animales que recuerdan los que creó Tiamat para combatir a Marduk y el toro de Creta heracleo que siembra la desolación

²¹⁰ *KTU* 1.3 III 37-46; Si no se especifica, las traducciones utilizadas proceden de las publicaciones de G. del Olmo Lete 1981 y 1998; P. Xella 1984 y J.C.L. Gibson 1978, entre otros editores, traducen en tercera persona las palabras de Anat que permiten aplicar dichas acciones a Baal. Olmo Lete 1998: 71, por el contrario, atribuye las mismas a Anat, que es la que está hablando, ello se contradice aparentemente con el texto *KTU* 1.5 I donde Mot adjudica dichas acciones a Baal. Delcor 1977: 154 ya nos mostró la misma atribución que Olmo Lete, igual que Caquot, Sznycer, Herdner 1974: 166-169. Sin embargo no nos parece convincente la hipótesis de Olmo Lete que aunque en *KTU* 1.2 IV 25 ss. era Baal en persona quien aniquilaba a Yam, habría dos tradiciones distintas, una la recogida en las tablillas *KTU* 1.1-2 y otra en *KTU* 1.3, pues en la tablilla que aparentemente atribuye los combates a la diosa, queda perfectamente claro que eran enemigos de Baal. Si es así, la explicación de dichos combates, de los cuales no se conserva el relato, es que se trata de algunas acciones de Baal en las que interviene muy activamente la diosa.

²¹¹ El “Poema de la Creación” llamado *Enūma eliš* por la frase con que comienza es un texto conservado desde época selúcida, aunque es copia de documentos más antiguos (King 1902; Thureau-Dangin 1921: 127-154).

²¹² No obstante en el *Enūma eliš*, los 11 monstruos de Tiamat no entablan combate singular con Marduk, se trata simplemente de la hueste que va delante, que tras el enfrentamiento son maniatados y pisoteados por Marduk (4. 115-118).

²¹³ 2. 20-32; 3. 31-34; King 1902 [reed.1976]: 24-25; Bottéro y Kramer 1989: 613 y 620.

²¹⁴ Bagdad, Iraq Museum. Tell Asmar, 32/738, *ANET*: fig. 691 y p. 332.

²¹⁵ *ANET*: fig. 671 y p. 329.

²¹⁶ *Theogonía* 287-336.

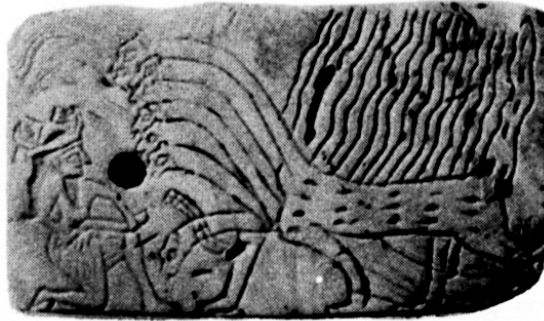


Figura 24. *Divinidad y monstruo de varias cabezas*, Col. Borowski, *ANET Supl.*: fig. 671.

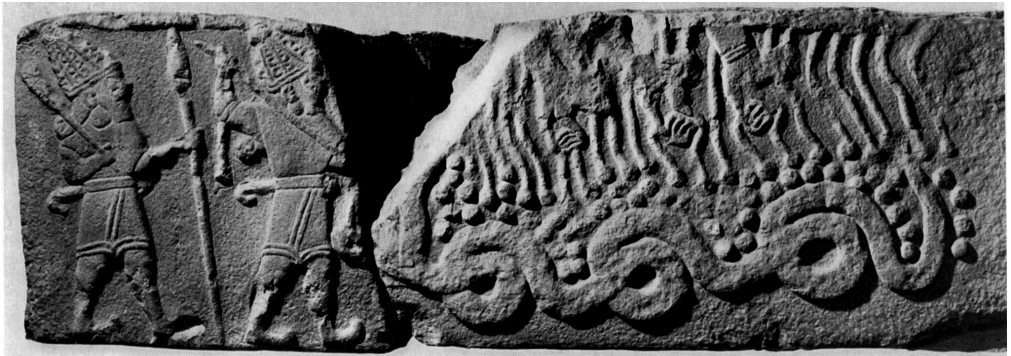


Figura 25. *Relieve neohitita de Malatya, dos dioses atacan a un monstruo*, Akurgal 1962: pl. 104.

de los campos recuerda en todo al toro celeste de la epopeya de Baal²¹⁷. Precisamente, de la necrópolis de Medellín proviene una placa de marfil donde se representa el “toro celeste” que es aniquilado por Melqart que ofrece una imagen bastante arcaica, con corona roja egipcizante pero a la vez también cubierto por la piel de león²¹⁸. Una prueba de que uno de los mitos baalicos de la Edad del Bronce han sido transferidos primero a Melqart y de éste a Herakles, lo cual parece un paralelo sobresaliente para lo que estamos apuntando, la transmisión también del episodio del combate con la Hidra.

²¹⁷ No debe extrañar que establezcamos una relación entre la escena de PM y el mito babilónico pues es seguro que se conocía en la costa levantina desde el final de la Edad del Bronce y muy especialmente durante los primeros siglos del primer milenio a.C. La aparición de elementos prácticamente idénticos en el “engaño de Zeus” de la *Iliada* y en el poema babilónico *Enūma eliš* ha sido ya apreciada (Burkert 1992: 93; 1999: 16-17); “*Fin qui non c’è alcuna ragione di separare le cosmogonie mitiche dei Greci –Orfeo, Omero o Esiodo– dai loro equivalenti orientali. È evidente che appartengono alla stessa famiglia*” (Burkert 1999: 51). Véase también: West 1997.

²¹⁸ Almagro Gorbea 2002.

7. ŠID Y MELQART, IOLAOS Y HERAKLES

Si la escena se refiere a un combate con un monstruo de este tipo, es necesario revisar la correlación que parece haber entre los personajes de esta escena, Šid y supuestamente Melqart, con los conocidos héroes que consiguieron aniquilar a la Hidra según la tradición griega: Iolaos y Herakles.

Parece que Šid el dios/héroe tan unido a Melqart había sufrido un proceso de identificación con Iolaos, el sobrino que acompaña a Herakles en algunos de sus trabajos, el cual desempeña un papel relevante en el enfrentamiento con la Hidra de Lerna, un tema mitológico que ya queda recogido en la tradición griega desde muy antiguo²¹⁹. Este proceso de identificación entre ambos se podría apreciar a partir de la documentación sarda, pues según diversos autores Iolaos recibió la orden de su tío Herakles, de colonizar la isla con los thespiades, atenienses y locrios, antes de la conquista de Troya²²⁰. Lo cual nos mostraría un intento de contraponer un héroe propio heleno de idénticas características al *oikistés* cartaginés, seguramente como forma de captar para sí el proceso de fundación mítica²²¹. O podemos proponer a partir de evidencias arqueológicas recientes sobre la época precolonial, que se pudo producir un fenómeno a la inversa: ante la vieja colonización micénica y submicénica y posteriormente la presencia eubea en Ichnoūssa (Cerdeña)²²², se hizo valer en Grecia una vieja colonización mítica dirigida por Iolaos antes de la guerra de Troya, y a la postre, primero fenicios y después cartagineses asimilaron Šid a Iolaos, figuras míticas y oecísticas equivalentes, para justificar su presencia²²³.

El proceso de identificación entre ambos sería muy intenso en la isla, si hacemos caso a Pausanias: “*Pues bien, existen todavía en mi tiempo unos lugares llamados Yolaia en Cerdeña y Yoloa recibe honores de sus habitantes*”²²⁴.

²¹⁹ Ya aparece desempeñando un papel destacado en este episodio en la *Theogonía* de Hesíodo (317). También en “*El escudo*”, obra atribuida a este mismo autor, aunque parece que se puede datar entre 590 y 560 a.C. (Mazon, 1982: 124-125), donde se menciona al héroe repetidas veces como el auriga que lleva las riendas del carro de Herakles, con el acompañamiento de Atenea (74-5; 102; 116; 118; 323; 340; 476). La asociación en el plano cultural entre ambos héroes está bien documentada en Agirio (Sicilia), en un contexto de ritos de paso de la pubertad a la edad adulta (Giangiulio, 1983: 842). Ello remite a la presencia euboico-beocia en Occidente y su importante relación con la colonización fenicia, especialmente referido a su estancia conjunta en Kotinoussa, la isla del archipiélago gadeirita en la que tuvo lugar el combate con Gerión (por último véase: López Pardo 2004).

²²⁰ Pseudo Aristóteles *De Mirabilius Auscultationis* 100; Diodoro 4. 29-30, 82; Pausanias 7. 2. 2, etc.

²²¹ De entre la pequeña estatuaria nurágica en bronce una cabeza encontrada a fines del siglo XIX presenta corona-penacho de plumas, lo que mostraría que en la isla esta cubrición no era habitual en el atuendo indígena, sino que tenía carácter foráneo. Véase Lilliu, 1966: figs. 101-102.

²²² Excavaciones en Sant’Imbenia, en la costa noroccidental de Cerdeña, han puesto al descubierto en el hábitat indígena materiales fenicios y un fragmento de escifos de semicfruclos colgantes de fines del s. IX o de la primera mitad del s. VIII (Ridgway 1994-95: 80-81; Bernardini 2000: 57; *Id.* 2002: 224; Domínguez Monedero 2003: 23; Cabrera 2003: 71), materiales que podrían ser contemporáneos, aunque la cerámica eubea puede haber precedido a la fenicia, lo que permite hablar de la llegada de naves griegas y semitas a la isla tras el fuerte declive de la presencia griega submicénica y chipriota que habían alcanzado cotas de relación y de transferencia tecnológica a las poblaciones autóctonas muy altas.

²²³ Para Grottanelli se trata de una explicación etiológica de origen ateniense ante la conquista cartaginesa de la isla y ve una equivalencia tipológica y funcional entre Sardo y Iolaos (1973: 153-164 y 162 y n 50).

²²⁴ 10. 17. 5; Trad. Herrero Ingelmo 2000: 389; E igual sucedería en el Norte de África, el Pseudo Escíflax 94 (ed. Desanges 1978: 410) sin caer en la cuenta de la relación con el héroe cita un promontorio con el nombre de *Ioulios*, y a continuación una ciudad púnica y un puerto, que en otras fuentes aparece con el nombre de Iol (Act. Cherchel).

Tal fenómeno de sincretismo parece corroborado en el “juramento de Aníbal”²²⁵. El texto que conservamos es la traducción griega del original púnico del tratado realizado en el 215 entre Filipo de Macedonia y el general cartaginés. Las divinidades garantes del acuerdo incorporadas por los cartagineses aparecen en tres tríadas sucesivas. La primera formada por Zeus, Hera y Apolo, parece corresponder a Baal Hamón, Astarté y Ešmun, la segunda está compuesta por el *daímon* de los cartagineses, Herakles y Iolaos y correspondería a Tinnit, Melqart y Šid²²⁶.

Además, incluso Iolaos parece un personaje muy apreciado en el mundo cartaginés, seguramente conocido en este contexto como Yol. Así el antropónimo *Y'lp' l* atestiguado tanto en Althiburos (Henchir Medeina) y en la isla de Gozzo, se puede traducir por «Yol ha hecho», y se refiere a la divinidad como dadora de vida a la que E. Lipinski pone en relación con el texto de Eudoxo de Gnido donde se señala que el Herakles tirio fue devuelto a la vida por Iolaos mientras éste recorría Libya²²⁷. Un mito que nos recordarían las dos caras de una navaja funeraria de la necrópolis de Santa Mónica (Cartago)²²⁸. En esta pieza aparece en el anverso Herakles en reposo heroico, junto a él un creciente lunar y un astro (círculo con un punto). En el reverso, un joven sentado en una silla con una planta sinuosa en la mano y un pájaro sobre el suelo al que acerca su otro brazo (fig. 26). Estaría representando a Iolaos con el ave que permite la resurrección del Herakles tirio, la codorniz que puso a asar²²⁹, un tema especialmente adecuado en una navaja destinada a un ritual funerario.

Pero aquí es de mayor interés para nosotros el hecho que la hierba que sujeta parece ser el *kolokásion*, la planta curativa milagrosa con la que el héroe sanó las heridas de Herakles producidas por la Hidra de Lerna²³⁰. Un mito que contó con el aprecio no sólo de Cartago sino también de la propia Tiro desde antiguo. Según Esteban de Bizancio esta planta crecía únicamente en las proximidades del río Bélos, cerca de Akko²³¹, la ciudad portuaria al sur de Tiro, lo que puede estar conectado con el conocido origen levantino del mito. Así, tanto Tiro como Ptolemais-Akko emiten monedas en las cuales aparecen Herakles y el dios-río Belos portando la planta milagrosa²³². En las amonedaciones de Ptolemais-Akko vemos precisamente el tema del río divinizado entregando la planta al héroe. Curiosamente, esta localidad hace también acuñaciones

²²⁵ Polibio 7. 9. 2-3.

²²⁶ C. Bonnet 1988: 180 cree que tras el nombre de Iolaos se esconde Ešmun, pero es más fácil suponer que éste estuviera en la tríada anterior, identificado como Apolo, deidad a la que se le asimilaba frecuentemente.

²²⁷ Lipinski 1995: 370.

²²⁸ En otra inscripción de Maktar, *Y'l' l'* muestra las *matres lectionis* que remiten al nombre en griego Iolao. De Constantina, una inscripción púnica *Y'lmlk* o *Y'lmk*, según las lecturas, la primera legible en púnico como “Iol rey” y la segunda en líbico aunque con grafía púnica “Iol noble” (Lipinski, 1995: 370), nos recordaría, en el caso de ser válida la primera, a su condición de *oikistes* y sucesor dinástico. Deberíamos dejar una puerta abierta acerca del origen de Iolaos y de las condiciones de su identificación con Šid.

²²⁹ Atheneo 9. 392d; Bonnet 1988: 183; Lipinski 1995: 370.

²³⁰ Este combate parece representado también en el templo B de Pyrgi, donde Astarté juega un papel relevante en relación con la divinización del rey difunto y de la entronización de un nuevo monarca.

²³¹ Claudius Iolaos *FGH* 788, fr. 1; Esteban de Bizancio s.v. “*Ακκη*”; Akko emite monedas con Herakles y esta planta milagrosa (Bonnet 1988: 89).

²³² Sobre la Hidra, su padre Tifón, homicida de Melqart, y la localización del *kolokásion* en relación con algunas emisiones monetales de Tiro y Ptolemais-Akko véase: Servais-Soyez 1983: 264-265. Sobre las acuñaciones: Kadman 1961: n° 225, p. 136 y pl. XV.

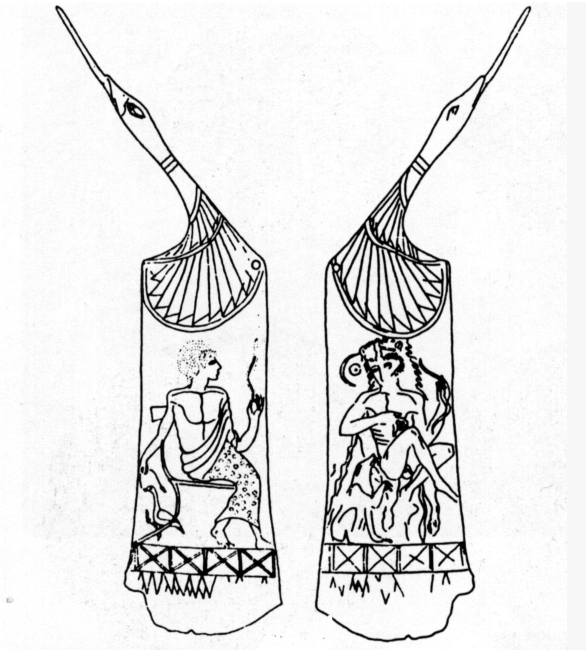


Figura 26. *Navaja de Cartago*, Acquaro, 1971: 81.

con el tema del olivo rodeado por la serpiente entre dos altares altos, los emblemas de Tiro y Melqart²³³, lo cual parece indicar cierta connivencia o sumisión de Akko respecto a Tiro, y por lo tanto el interés por plasmar en sus monedas un tema mitológico relacionado con Herakles-Melqart como podría ser el de este personaje y la prodigiosa planta.

8. EL EPISODIO DE LA HIDRA, GADIR Y POZO MORO

Se trata por todo ello de una escena muy adecuada en este lateral del monumento de PM, especialmente por su importancia en la propia supervivencia del héroe/dios y de su papel “civilizador”, que de esta manera pudo seguir ejerciendo al aniquilar los monstruos que amenazaban la vida de los humanos e impedían la colonización, entre los cuales la Hidra era tan formidable que sólo la actuación combinada con Iolaos permitió acabar con ella²³⁴.

Sin duda, la muerte del animal de múltiples cabezas abría nuevas posibilidades de intervención del héroe en beneficio de los humanos, y en este caso de forma muy par-

²³³ Kadman 1961: n° 226 y 227, p. 136 y pl. XVI.

²³⁴ Iolaos desempeña un papel importante en el relato mítico griego, consistió en cauterizar con tizones los cuellos cortados de la Hidra para evitar que se multiplicaran sus cabezas, e impedir a continuación que las mordeduras del monstruo provocaran la muerte de Melqart/Herakles, gracias al uso del *kolokásion*, la planta milagrosa que crecía en la zona del río Belos, precisamente cerca de Tiro.

particular en relación con Tartessos: la sangre y la bilis de este ser monstruoso sirvieron para envenenar los dardos con los que Herakles pudo acabar con Gerión en Eritheia, la isla oceánica que fue prontamente relacionada con Tartessos por el calcidio Estesícoro de Himera e identificada con Gadir desde antiguo, si no lo había sido siempre²³⁵. Es este mismo autor en la primera mitad del s. VI a.C. el que ya nos adelanta una información que reitera algo después Eurípides en su *Herakles*: “Y echó el veneno (de la Hidra) en los dardos, con los que mató al tricórpore boyero de Eritea”²³⁶. Una isla, si no es la que estaba junto a ella, que los navegantes griegos antes de la colonización fenicia llamaron Kotinoussa²³⁷. Denominación que corresponde al lugar que albergaba el santuario de Melqart gaditano, un nombre que remite a los *kótinói* y permite asegurar que estaba poblada de olivos salvajes²³⁸, es “la de los acebuches”. Igual que la isla “insubmergible” del estuario del Loukkos (Lixus, Marruecos) que alojaba el más antiguo santuario de Herakles/Melqart de Occidente, la cual sólo contaba con este tipo de árbol, como señala Plinio²³⁹. Es el árbol de Melqart, pues es elemento central en la fundación de Tiro insular, y un olivo de oro y esmeraldas constituía uno de los *sacra* más importantes del templo gaditano del dios²⁴⁰.

Es allí, en el santuario, donde de forma sobresaliente se destacaba la relación de Herakles/Melqart con Gerión, muerto con las flechas envenenadas con los fluidos de la Hidra. Allí se conservaba el túmulo funerario del antihéroe, dentro del recinto sacro, sobre el que crecían los árboles llamados “gerioneos” que destilaban esa sangre antañón envenenada, porque habían nacido del flujo sanguíneo derramado por los tres cuerpos del rey muerto por Herakles²⁴¹. También de nuevo el santuario vuelve a destacar la importancia del episodio con la Hidra, fundamental a la postre para la fundación colonial en el archipiélago: de los trabajos labrados en las puertas del Herákleion enumerados por Silio Itálico, el primero que menciona es justamente el combate con la Hidra²⁴². Filóstrato abunda en ello y lo menciona en primer lugar y además de forma

²³⁵ Heródoto 4. 8; Estesícoro y Ferécides en Atheneo 11. 479 c-d y Estrabón 3. 5. 4.

²³⁶ Estesícoro 15 *SLG* col II 6 / *POxy* 2617; Eurípides *Heracles* 424; *THA II a*: 100-101, 221, 224 n 458.

²³⁷ Dionisio Periegeta (*Orbis descriptio* 455-456) atribuye a hombres de antaño la denominación Kotinoussa para la isla que sus pobladores dieron el nombre de Gadeira. Avieno en su *Descriptio Orbis Terrae* 612-614, precisa incluso que “*Gadir se llamaba al principio Cotinusa, con un nombre antiguo, y, después, colonos de Tiro la llamaron Tarteso...*” (Trad. Villalba i Varneda en *THA I*: 191), con lo que atribuye el nombre a una fase previa a la fundación tiria. Sobre ello puede verse en último lugar López Pardo 2004: 22 y 33 n. 106.

²³⁸ *Schol. Dionisio Periegeta* 456 (= *GGM II*: 448-449); Los últimos sondeos paleotopográficos en el canal fósil de La Caleta demuestran que estaba ya colmatado en el s. IX a.C. (Arteaga, Roos 2002), y que formaban una sola isla el solar del centro histórico de Cádiz y toda la parte nueva de la ciudad hasta el Caño de Sancti Petri, junto al cual se encontraba el santuario de Melqart.

²³⁹ Plinio *NH* 5. 24; López Pardo 2000 a: 819.

²⁴⁰ Nonnos, *Dionysiaca* 40. 311-580; Filóstrato *Vita Apollonii* 5. 5.

²⁴¹ *Ibidem*; Servio *Ad Aeneidem* 7. 662. Era quizás un *mnemeion* muy antiguo, pues la relación del mito de Gerión con los árboles no parece estar presente en la tradición griega de época clásica y helenística, y sin embargo se encuentra representado en un friso de Golgoi (Chipre) y en la lúnula hallada en el Heraion de Samos de época arcaica, lo cual aboga por la conservación de la vieja tradición en Gadir. Véase sobre estos objetos: Perrot, Chipiez 1882-1914, 3: fig. 587; Brize 1985: 53; Corzo 1998: 37-38.

²⁴² Silio Itálico 3. 32-44 distingue además los siguientes: el león de Nemea, la captura de Cerbero, los caballos de Diómedes, el jabalí de Erimante, la bicha de Cerynia, la lucha contra Anteo, la muerte del centauro Nessos, Aqueloo y la apoteosis sobre el monte Oeta. En la secuencia temporal clásica el episodio de la Hidra es el segundo trabajo, como nos destaca entre otros Magno Ausonio en su *Eglogarum liber* 24. 3.

aparentemente redundante pues señala que en el altar de piedra que considera consagrado al héroe tebano²⁴³ estaban modeladas “las hidras”, el episodio de las yeguas de Diomedes y los Doce Trabajos de Herakles, cuando sabemos que entre los trabajos canónicos estaba precisamente el combate con el monstruo de múltiples cabezas.

El texto de Silio Itálico es además interesante para nosotros porque su descripción de la escena se aproxima mucho a lo que vemos en un fragmento de relieve, donde las cabezas del monstruo aparecen representadas cayendo al suelo en uno de sus últimos estertores. El autor dice “...a sus pies la Hydra de Lerna, con sus cabezas de serpientes abatidas...”

El lejano episodio con el monstruo de numerosas cabezas tiene, por lo tanto, consecuencias para que el héroe/dios pudiera liberar la isla para la colonización, también para que pudiera llevarse la vacada por la Vía Heraclea camino de Tirinto y dejar los toros que le fueron consagrados anualmente por el *basileus* ibérico. También tiene consecuencias para la *consecratio* ibérica que permite a algunos la obtención de una Nueva Vida, ser *makárioi*, ser *rephaim* según la mentalidad fenicia. En suma, tiene consecuencias para la representación en Pozo Moro de esta escena (fig. 27).



Figura 27. *Gerión de Golgoi (Chipre)*. 2/2 del s. VI a.C, Karageorghis 1998: fig. 24.

²⁴³ Filóstrato *Vita Apollonii* 5. 4 y 5. Aunque nosotros pensamos que es en realidad el altar principal consagrado a Melqart como veremos más tarde.