

La diosa alada

1. UNA MIRADA A LA DIOSA Y SUS ATRIBUTOS

Aunque la figura central del relieve del lado oeste, el que da acceso al monumento, fue imaginada inicialmente como una divinidad masculina alada, quizás porque el resto de escenas inducía a pensar en narraciones dominadas por dioses/héroes varones, en la actualidad parece plenamente aceptado que se trata de una diosa, tras la propuesta de reconstrucción de A. Blanco Freijeiro que asoció el fragmento mayor del relieve con otro de pequeñas dimensiones donde aparece un rostro femenino de frente con peinado hathórico acompañado de elementos florales en una disposición que se corresponde simétricamente a las flores que aparecían en la pieza de mayor tamaño³⁹¹. Por otro lado, la representación frontal y centrada de la figura dentro del friso cuenta con abundantes precedentes de tradición egiptizante (figs. 42, 43 y 44).



Figura 42. *Fragmento principal del friso Oeste*, foto D.A.I. Madrid, R-7-83-1.

³⁹¹ Blanco Freijeiro 1981.



Figura 43. *Fragmento con el rostro de la diosa con peinado hathórico*, Almagro Gorbea 1983: taf. 24 a.

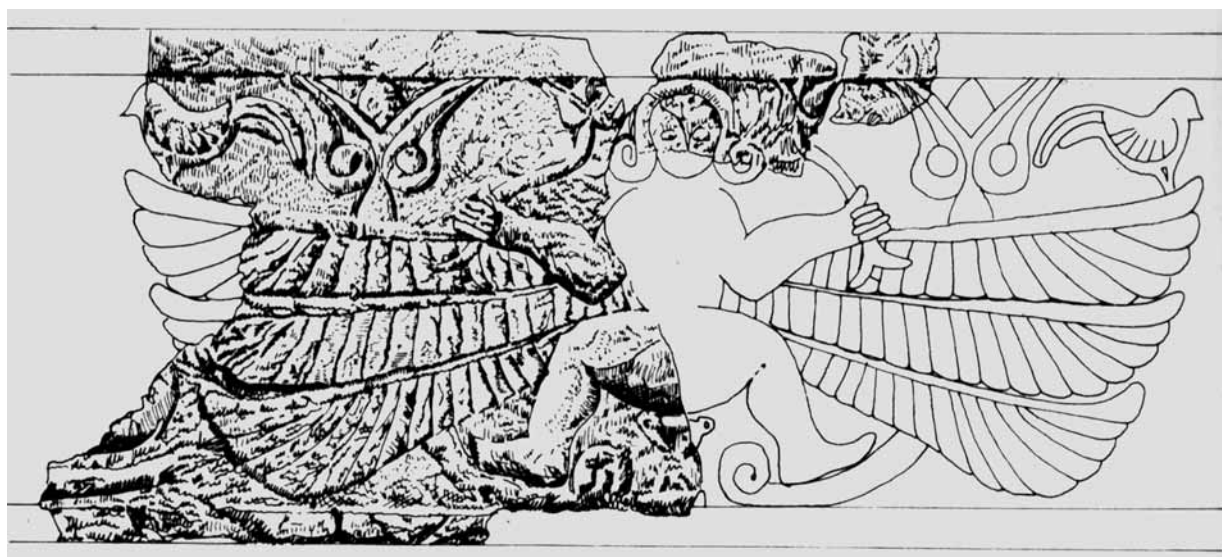


Figura 44. *Reconstrucción del friso*, Blanco Freijeiro, 1981.

Quizás lo más sorprendente de la imagen de esta divinidad sea la riqueza de elementos que parecen tener significados interrelacionados: la representación hexáptera; su colocación sobre una exigua banqueta de tijera; los tallos de loto que sujeta con cada mano; la disposición de un ave sobre el extremo superior de las alas conservadas; dos grandes elementos curvos, uno de los cuales sale de debajo de los pies de la diosa y que rematan en enormes flores de loto; y lo que parece ser el extremo y parte del lomo de una gran serpiente; a ello habría que añadir otros elementos desaparecidos del largo relieve que completarían la información sobre la escena. Lo representado está lejos, pues, del simple objetivo de plasmar los atributos necesarios para la identificación de la diosa. Tampoco se trata de una acumulación abigarrada de símbolos “astarteanos” para expresar la multiplicidad de sus facetas, pues están ausentes algunos de los más significativos, como el trono, los seres protectores que habitual-

mente se le asocian, como esfinges y leones, la corona de cuernos prestada por Isis-Hathor, el perro, la roseta, etc.

A partir de algunos de estos elementos M. Bendala³⁹² ha señalado que el relieve representa a una deidad celeste relacionada con la fecundidad y la vida, con referencia clara a la maternidad y R. Olmos lo define como “*desbordante epifanía divina*”³⁹³. Y sin lugar a dudas en la escena se produce una acumulación de signos que giran en torno a estos significados.

2. LA DIVINIDAD DE PM Y LAS IMÁGENES *QUDŠU TYPE*

La figura sostiene sendas flores de loto que indican su naturaleza dispensadora de fertilidad y de vida. La diosa con el torso y la cabeza en posición frontal sujetando con ambas manos sendas flores de loto se aproxima mucho según creo a las representaciones *Qudšu type*. Con este nombre se denomina la particular iconografía de una divinidad levantina en distintas estelas procedentes de Egipto, seguramente todas ellas de una de las necrópolis de Tebas, la que se localiza en Deir el-Medina. Las estelas han sido datadas tentativamente entre las dinastías XIX y XX y se considera que fueron realizadas para personas de origen asiático³⁹⁴. En ellas habitualmente la diosa aparece desnuda con una o varias flores de loto en la mano derecha y una o dos serpientes en la izquierda³⁹⁵. Es relevante destacar que aparece flanqueada por dos divinidades masculinas. A su izquierda suele estar Rešef, identificable tanto por las inscripciones como por el tipo de corona que porta, con su gacela característica. A su derecha es normal la presencia de Min, el dios egipcio que se presenta con el pene en erección, al que se identifica también gracias a los signos jeroglíficos. En otras ocasiones los personajes que acompañan a la diosa son distintos. A veces Min es sustituido por Onuris (*Anhert*)³⁹⁶, un dios de la guerra y de los soldados, como lo es Rešef, lo cual nos indicaría que algunas pueden ser estelas de guerreros asiáticos del ejército egipcio y también enfatiza la vertiente guerrera a la vez que fertilística de la diosa, que se aprecia muy bien en el mundo cananeo. En tres estelas anepígrafas la diosa estaría flanqueada además de Rešef por Baal, el cual se podría identificar por el tipo de corona (fig. 45)³⁹⁷.

Son muy semejantes algunas imágenes de diosas desnudas de la misma época (mediados s. XV-fines del XIII a.C.) grabadas sobre grandes pendientes y placas levantinas de oro y bronce, especialmente las halladas en la necrópolis ugarítica de Minet-el-Beida donde aparece la diosa de frente con peinado hathórico que habitualmente sujeta unos largos tallos o serpientes, en algún caso con los pies sobre el dorso de un

³⁹² Bendala Galán 2000: 220-1.

³⁹³ Olmos Romera 1996: 104.

³⁹⁴ Cornelius 1994: 59-65.

³⁹⁵ Cornelius 1994: RR 28 Turín 50066; RR 29 Louvre C86 (N. 237); RR30 BM 191.

³⁹⁶ En una placa/amuleto, RM20 Athens 559, de procedencia desconocida (Cornelius 1994: fig. 4 y 7).

³⁹⁷ BR 14 Cairo JE 45535 y BR 15 Cairo JE 26048; BR 16 Copenhage AEIN 313 Carlsberg Glyptothek (Cornelius 1994: 154-157). En esta última la diosa lleva corona “de puerta”, típica de las representaciones hathóricas en capiteles de Egipto y en santuarios semitas de Chipre.

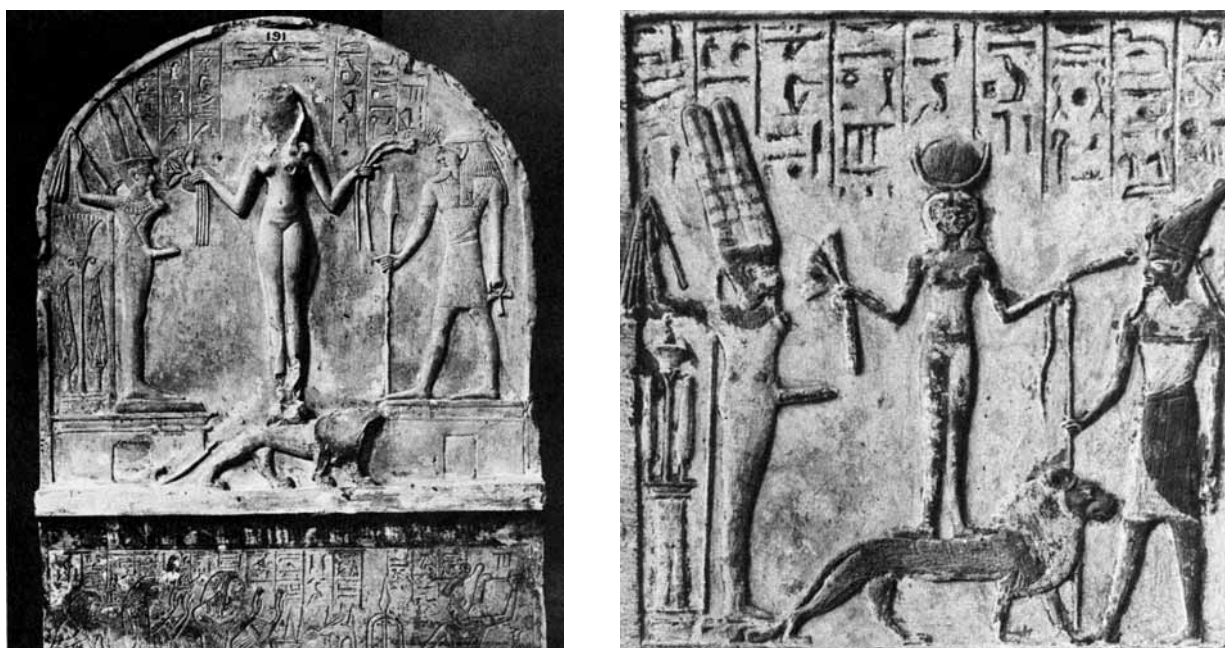


Figura 45. Estelas del Imperio Nuevo del British Museum y del Louvre, ANET Supl.: 163 fig. 473 y 164, fig. 474.

animal³⁹⁸. También se encuentra en Palestina, en un pendiente de Acre y dos tablillas de terracota de Tell Harashim, así como en una terracota de Lachish (fig. 46)³⁹⁹.

La diosa de PM habría elegido entre sujetar serpientes o flores de loto, estas últimas, aproximándose más a las representaciones propiamente cananeas como algunas de las halladas en la necrópolis ugarítica de Minet-el-Beida, igual que la diosa desnuda del cilindro sello de Vélez Málaga lleva precisamente tallos de flores de loto en ambas manos, a diferencia de las representaciones de la diosa halladas en la necrópolis tebana. Lo cual no obsta que el ofidio esté presente y su simbolismo también en el mismo friso del monumento ibérico.

Parece reforzar más el significado fertilístico tanto en las representaciones halladas en Tebas, en las cananeas, como en PM, el propio enmarque del rostro de la diosa, pues presenta una apariencia considerada de tipo hathórico. Pero más que ello, o a la vez que ello, recuerda muy directamente al signo Ω que aparece representado en algu-

³⁹⁸ Conocidas como *Branch Goddess*; Keel, Uehlinger 1992/1998: 66; Negbi 1976: 99; La imagen de esta diosa desnuda sobre león que porta los tallos de loto, *Qudšu type*, aunque sin iconografía hathórica, llegó a ser conocida en la Península Ibérica gracias a un cilindro-sello del segundo milenio a.C. hallado en una tumba de Vélez-Málaga, de la que se desconoce prácticamente todo. La representación de la diosa se considera de tipo iconográfico norsirio, quizás la pieza fue grabada en un taller de Ugarit (García Alfonso 1998: 55-59; Mederos 2005: 35-84).

³⁹⁹ Keel, Uehlinger 1992/1998: 66 e II. 70; En Tell Mardikh (Ebla), también tenemos en el segundo milenio una representación de diosa desnuda alada en una pila ritual del templo P2 ya con representaciones de serpientes, que parece semejante a la iconografía típica de la diosa de tipo Astarté del área sirio-palestina de épocas posteriores (Bonnet, 1996: 137). Que las *Branch Goddess* cananeas son imágenes de diosas directamente relacionadas con la fertilidad, no parece ofrecer dudas pues en un pendiente de tell el-Ajjul, aparece una rama encima del pubis de la diosa (Keel, Uehlinger 1992/1998: il. 49).

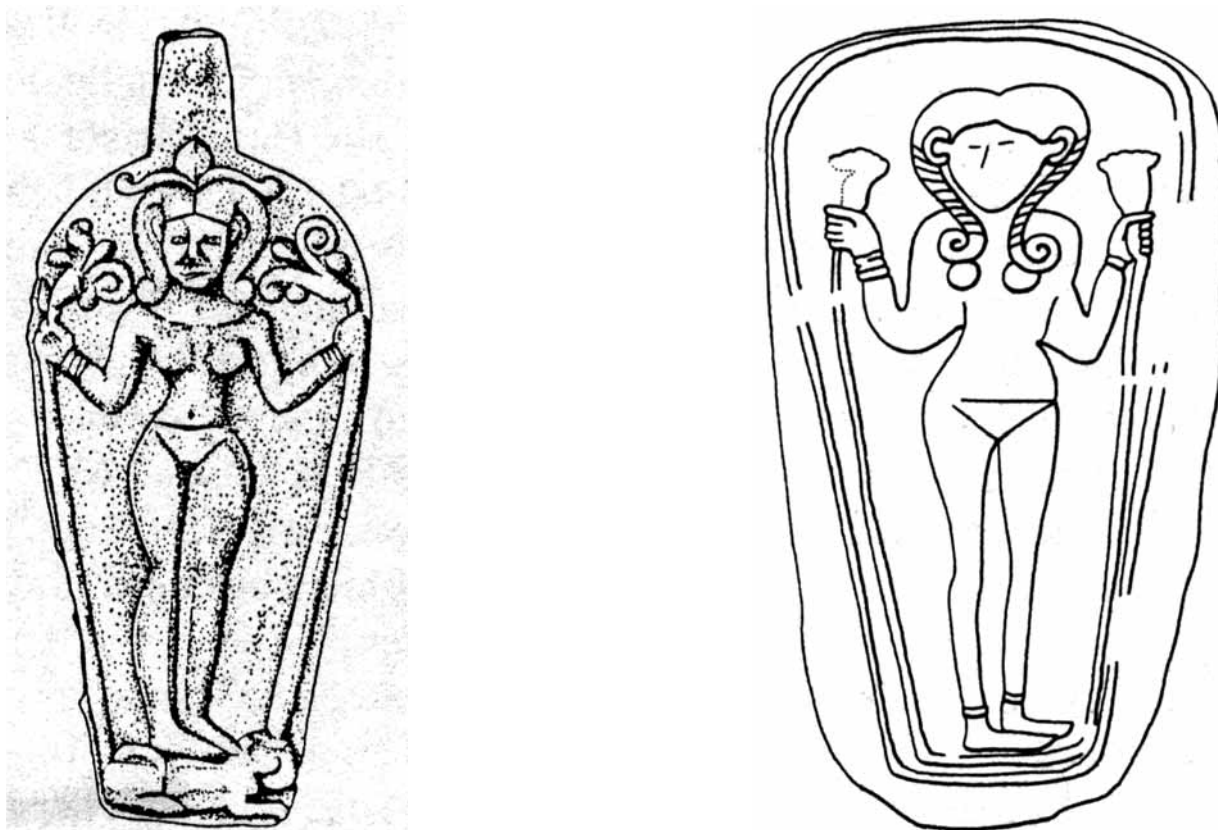


Figura 46. a) *Pendiente de Acre*, Keel, Uehlinger 1992/1998: 73 fig. 70;
 b) *Terracota de Lachish*, Keel, Uehlinger 1992/1998: 73 fig. 69.

nos sellos de Palestina, perviviendo en Judea hasta el Hierro II C. Según parece, éste se encuentra asociado a las antiguas diosas madre, especialmente Nin ħursag o Nintu, y representa la matriz de la diosa⁴⁰⁰. Igualmente tendría el mismo significado simbólico el ideograma egipcio matriz que se figura como un elemento florar del que procederían los llamados “capiteles protoeólicos”⁴⁰¹. También se ha atribuido un significado sexual a la posición en V de los brazos, como representación simbólica de la región genital femenina⁴⁰², posición que es repetida en toda la iconografía que estamos tratando, incluso en la diosa de PM.

También la flor de loto tiene un destacado valor relacionado con la fertilidad y el amor desde su origen en Egipto⁴⁰³, pero además o especialmente es el símbolo egipcio de la regeneración pues al alba, con los primeros rayos del sol, estas flores se abren tras permanecer cerradas durante la noche⁴⁰⁴. Dos significados que la presencia egip-

⁴⁰⁰ Aparece ya en placas de terracotas paleobabilónicas. Sobre esta idea y tales paralelos: Keel, Uehlinger 1992/1998: 24-26 y figs. 9 a y b.

⁴⁰¹ Comentario personal de J.R. Pérez-Accino.

⁴⁰² Maier 1986: 85, 131 n 38; Mederos 2006.

⁴⁰³ Ziffer 2005 155.

⁴⁰⁴ Keel, Uehlinger 1992/1998: 54. La flor de loto, símbolo de Astarté, es símbolo de renacimiento y de vida vinculado al recorrido solar, en cuanto que se cierra al caer la noche y se abre al amanecer (Belén, Escacena 2002: 174).

cia en el Levante extiende por la zona, así las flores de loto son un atributo característico de las diosas de tipo astarteano. Se trata de un símbolo ambivalente y con este doble significado creemos que aparece en este friso.

Por otra parte, un elemento curvo sale de los pies de la diosa de PM que concluye en una gran flor de loto. Éste ha sido imaginado como un inmenso tallo que quisiera representar el “árbol de la vida”⁴⁰⁵. Más recientemente y sin oposición a esta consideración vegetal, se ha propuesto la interpretación de los tallos como columnas rematadas por capiteles en forma de flor⁴⁰⁶. Lo curvado del tallo y la existencia de un fragmento de otro igual y simétrico en el lado contrario nos permiten insistir en su carácter vegetal. Yo creí inicialmente que dichos elementos sobre los que apoya los pies la diosa eran en realidad grandes cuernos, como una estructura barquiforme de carácter acuático-celeste, propia de la iconografía de Isis⁴⁰⁷. Sin embargo, ésta no me parece hoy la explicación más adecuada para este elemento iconográfico, entre otras razones porque el elemento curvo se enrosca bajo los pies de la diosa a manera de zarcillo vegetal, lo que indica que el artista evitó claramente cualquier confusión con un cuerno. También su interrupción bajo los pies lo aleja de la representación de un barquiforme aunque tenga el mismo tipo de remate que la barca de Isis y Horus en los sellos púnicos.

Para precisar su significado hemos de detenernos primero en la observación de otro elemento próximo que nos parece simbólicamente muy relacionado con el anterior: parte de una serpiente enroscada (fig. 47). La iconografía del ofidio no está conectada especialmente con la diosa menos cuando ésta aparece como una *pótnia*, dominadora de seres malignos, ejerciendo así una acción benéfica. En estos casos los ofidios suelen ser figurados menudos, casi estirados y sujetos por la diosa, destacando así su protección contra la picadura de las menudas serpientes propias de la región levantina⁴⁰⁸. Pero éste no es el caso del relieve que nos ocupa, pues el trazo parece ser de un ofidio proporcionalmente grande, por lo cual es evidente que lo representado no corresponde a este modelo, y tampoco la diosa ejerce dominación alguna sobre el animal, pues se encuen-

⁴⁰⁵ Almagro Gorbea 1983: 202-3.

⁴⁰⁶ Olmos Romera 1996 a: 112.

⁴⁰⁷ Se trata de una aportación egipcia, pues es un atributo que comparten Isis y Hathor. En Egipto, los *cornua* como medio de transporte celeste de estas diosas ya asimiladas en el primer milenio (Padró 1999: 93) se encuentran documentados iconográficamente y también vienen recogidos en los textos de los sarcófagos, donde los cuernos incluso llegan a constituir entidades independientes para el viaje al “Más Allá” (Jacq 1986: 62). En la gléptica fenicio-púnica de tipo egipciante el barquiforme aparece a veces rematado en sus extremos por flores de loto o granadas en flor. Así lo vemos en algunos sellos procedentes de Ibiza donde la diosa sentada, Isis, aparece a veces sola sobre la embarcación con remates florales y otras acompañada por Horus, o incluso este último solo, aunque muy excepcionalmente (Boardman 1984: n° 22 37 y lám. IV; n° 23 37 y lám. IV; 82). Señalar la asimilación por parte de las astartés levantinas de atributos de Isis/Hathor no es ninguna novedad: Estos componentes fueron incorporados desde finales del tercer milenio a.C. por la Astarté de Biblos, “Baalat Gubal”, y no dejaron de renovarse en conexión con Egipto durante los dos milenios siguientes, transmitiéndose a las demás Astarté fenicias (véase: Bonnet 1996: 20-22); Y quizás uno de los primeros fueron precisamente los cuernos astrales, frecuentes en las representaciones de las Astarté de la Edad del Bronce; Posteriormente esa asimilación la vemos también en la región de Tiro y en Chipre. No en vano Isis se embarca para buscar a Osiris en Biblos. El hecho de ver a la diosa egipcia y a Horus sobre la barca con atributos de vida nos muestra una unión perfecta del vehículo sobre las aguas que sirve para la búsqueda y los símbolos y pertrechos para cumplir el objetivo del viaje, dar Nueva Vida a Osiris, cuyos restos encuentran, al fin, en Biblos.

⁴⁰⁸ De la misma manera y con la misma finalidad protectora puede aparecer Bes sujetando pequeños ofidios.



Figura 47. *Elementos serpentiformes en el friso Oeste (la parte que falta ha sido aclarada digitalmente)*, foto V. Pérez de las Heras.

tra apartado en el lado derecho. También es necesario recordar que la serpiente no se considera un animal representativo de la diosa⁴⁰⁹, por ello la imagen ofídica sólo puede contribuir a precisar más el significado de la escena y a emparentarlo más aún con las imágenes *Qudšu type* del final de la Edad del Bronce que antes hemos traído como paralelo y donde la diosa porta algún ofidio con la mano izquierda.

Un texto ugarítico parece desvelarnos el significado de los dos elementos que teníamos en consideración, el tallo y la serpiente en el friso de Pozo Moro y quizás también sirvan para aclarar más las escenas en las que aparece la diosa *Qudšu type*⁴¹⁰:

⁴⁰⁹ Los seres serpentiformes en la concepción mitológica del Levante forman parte del caos acuoso y son derrotados por Baal que transforma así el caos en cosmos ordenado y productivo. Aunque la “virgen” Anat ayuda a su hermano Baal a terminar con algunos de sus monstruosos enemigos, e incluso emprende algunas acciones ella sola (Xella 1984: 104), no conocemos ninguna imagen que nos muestre a la diosa atacando a ningún animal, y menos aún de aspecto híbrido o mitológico. Por otro lado, la diosa guerrera que vemos representada en algunos bronce armada con lanza, las conocidas como “Smiting Goddess” del final de la Edad del Bronce y comienzos del Hierro en el mundo levantino, jamás aparece incorporando elementos iconográficos generativos, no aparece con atributos de fecundidad al mismo tiempo (Cfr. Falson 1986: 53-76). No tiene sentido con esta caracterización en el relieve cuando la diosa aparece con los atributos de fertilidad. Por otro lado, para destacar este tipo de relación debería figurar en la representación de la diosa de Pozo Moro algún elemento que indicara dicha dominación, absolutamente obligado en un esquema de representación poco frecuente que rompería la inusitada coherencia de la imagen astral-generativa del relieve.

⁴¹⁰ *KTU* 1.115.

Cuando sacrifica el Rey a Ušhara, la “Culebra”, (y) a bbt, el dios del palacio, (ofrece): un carnero a la “Culebra” y una tórtola al “Tallo”; y un carnero como (ofrenda de) “desacralización de manos” en el santuario del dios del palacio; y (lo) comerá(n) la(s) mujer(es). (Otro) carnero al dios del palacio en ofrenda pacífica, del que todos comerán. Y a bbt un carnero qym, un carnero a Ušhara(y), la “Culebra”, y una tórtola al “Tallo”, en el (mismo) día.

El documento parece recoger un rito propiciatorio que precede a la unión sexual del rey con una dama en el palacio, cuyo alcance sacro se nos escapa, sin poder precisar si se trata de un rito hierógamico en el que el rey sustituye a una divinidad, o simplemente un rito que favorezca la descendencia del dinasta. Lo que nos interesa en este caso es la identificación de la deidad que simboliza la potencia masculina, pues Culebra y Tallo son denominaciones ambas de Ušharay, además de constituir sus propios emblemas⁴¹¹. No sólo el aspecto fálico de la serpiente y del tallo enfatizan su significado en relación con la potencia masculina, sino que incluso el propio nombre de la diosa Ušharay nos parece que remite a *ušr* en semítico occidental que tiene el significado de “pene”, “miembro viril”⁴¹². Así pues, nos parece claro que podemos identificar el resto de ofidio y el elemento curvo con remate floral de este friso de Pozo Moro como alusivos al principio masculino fecundante personificado por la deidad cananea. El simbolismo del tallo como el aparato reproductor masculino se complementa con el elemento floral que lo remata, que es muy semejante al ideograma jeroglífico “matriz” del que procederían los llamados “capiteles protoeólicos”⁴¹³, por lo que representaría en su conjunto precisamente la unión sexual. Ello nos recuerda que si en las estelas funerarias de los asiáticos de Tebas, los “tallos” y “serpientes” que porta la diosa desnuda pudieran no parecer a los ojos de sus convecinos egipcios suficientemente explícitos sobre el sexo masculino, las dudas quedaban despejadas con la presencia del dios Min, con el miembro viril erecto.

3. SOBRE SU IDENTIDAD

Tanto aquí en PM como en las láminas de Minet el Beida los elementos iconográficos desbordan ampliamente lo que pudiera ser una caracterización de Ušharay. Es de suponer que para un caso como para el otro podemos considerar la presencia de sus atributos como una forma de enfatizar un aspecto, una parte de las manifestaciones de la diosa, en tanto que divinidad de la maternidad y la fertilidad, tal y como se supone para Ušhara, que es considerada una identidad de Ištar, cuando se pretende poner de relieve esta vertiente de la gran diosa⁴¹⁴.

⁴¹¹ Olmo Lete 1992: 179; *Id.* 1998: 267, n. 68. En la región del medio Éufrates y en Mesopotamia Išhara llega a ser evidentemente la diosa del amor y originalmente fue asociada a la serpiente. Algunas diosas de nombre similar se documentan en el sureste de Anatolia y en el norte de Siria, incluido el panteón hurrita. También, como otras diosas ligadas a la fertilidad éstas aparecen asociadas al Inframundo (Black, Green 1992: 110).

⁴¹² Cfr. Olmo Lete 1981: 525.

⁴¹³ Comentario personal de J.R. Pérez-Accino.

⁴¹⁴ Tapia Adler 1998: 129 siguiendo a Frankfort 1948/1976. Se trata de una manifestación divina de segundo orden, con el significado específico que hemos comentado, véase: *KTU* 1.102: 2.

Ciertos indicios permiten establecer un cerco estrecho sobre la cuestión de la identidad divina. Qudšu en los relieves de Tebas más que el nombre de una diosa cananea poco conocida es un apelativo tras el que se esconde otra deidad, pues el epíteto significa en lenguas semíticas simplemente “santa”. Se trata de un término que en Ugarit se aplicaba lo mismo a Aṭirat que a Anat y Aṭtart⁴¹⁵ y en Israel a Ašerah⁴¹⁶. Seguramente sea una estela conservada en Winchester College, datable de las dinastías XIX ó XX, la que proporcione la clave de cual es la divinidad que se esconde tras este epíteto. En ella aparece la efigie de la diosa junto con su nominación como Qudšu-Astarté-Anat⁴¹⁷. En otra de las estelas sería asimilada directamente a “Anat, lady of the sky mistress of the gods”⁴¹⁸, la vertiente guerrera de la fecunda y amorosa Astarté.

Que la diosa llamada Qudšu en esta necrópolis de Tebas sea Anat-Astarté no parece nada extraño, como no lo es que después se la reconociera sólo como Astarté⁴¹⁹. Por otro lado, una evidencia del uso del calificativo de «santa» para Astarté se registra aún a comienzos del s. IV a.C. en la célebre inscripción de Kition-Bambula con las cuentas bianuales del santuario de la diosa, inscripción donde es calificada de «Reina Santa»⁴²⁰.

El epíteto tiene en el mundo cananeo y hebreo una especial relación con los cultos fertilísticos cuando éstos se presentan en relación con la diosa. Aunque a veces el *qēdēš* o la *qēdēš*, masculino o femenino, se refiere en el Antiguo Testamento simplemente a una persona devota de los dioses, pues significa básicamente «sacro, santo», parece denominar a ciertos funcionarios consagrados que ejercen su actividad de por vida, a veces en conexión con los “lugares altos”, pilares y *ašerah*⁴²¹. En ugarítico los *qdšm*, serían comparables pues aparecen mencionados en algunos textos tras los sacerdotes (*khn*) y también junto a los artesanos⁴²². Su íntima relación con los cultos fertilísticos, a veces como prostitutas y prostitutas culturales, explica que en ciertas amonestaciones proféticas se utilice *qēdēšōt* en paralelo a «meretrices» (*zōnōt*), aunque en un contexto de sacrificio y que en el templo de Jerusalén los *qēdēšim* tuvieran habitaciones propias, allí donde las mujeres tejían mantos para Ašerah⁴²³. En el *Deuteronomio* se prohíbe este tipo de prostitución cultural así como la entrega de donativos al templo procedentes de estas prácticas, por parte de hie-

⁴¹⁵ También es interesante un texto ugarítico donde aparece la expresión «vástago del benigno y (de la?) santa» *KTU* 1.125, donde *qdš* parece ser el epíteto de una de estas diosas (Cfr. Müller 1985 II: col. 743).

⁴¹⁶ *qādēš*; Keel, Uehlinger 1992/1998: 66; García Alfonso 1998: 58.

⁴¹⁷ La diosa está, como es habitual, sobre león, con flor de loto en la mano derecha y serpiente en la izquierda; *ANET* 1979, fig. 830.

⁴¹⁸ Cornelius 1994: RR30 BM 191 British Museum.

⁴¹⁹ Cualquier identificación con Aṭirat para la época que nos interesa parece imposible, pues es bien sabido que esta diosa desaparece totalmente de la epigrafía del primer milenio.

⁴²⁰ *mlkt qdšt* (Amadasi-Guzzo, Karageroghis 1977: D 21 lín. 6 y 9).

⁴²¹ Como en *1 Reyes* 14. 24; 15. 12; 22. 46; Brooks 1941: 234-236.

⁴²² Dijkstra 1999-2000: 81-89. También algunas mujeres consagraban su sexualidad a un dios, lo que se traducía en su esterilidad, como sucedía con las *nadītu* de Kish, Nippur o Babilonia, y probablemente sucedió con Sarai, esposa de Abrahán de Ur, respecto a Yahweh (*Génesis* 16. 2) a la que se le habría permitido desligarse de su promesa y devuelto su fertilidad (Ruiz Cabrero 1998: 362-363).

⁴²³ *Oseas* 4. 14; *2 Reyes* 23. 7.

ródulas y hieródulos en virtud de algún voto, pues era considerado “salario de prostituta” y “dinero de perro”⁴²⁴.

Parece pues *a priori* perfectamente sostenible que Aṭirat, Anat y Astarté sufrieron un proceso de acercamiento y de asimilación bajo la deidad cuya advocación más conocida es Astarté. Mientras, el nombre de Anat palidece en la epigrafía del primer milenio y el de Aṭirat desaparece del culto, se unifican los aspectos astrales, fertilísticos y de maternidad divina. Así se tiene la impresión de que bajo el nombre de Astarté se identifica un cierto número de diosas importantes⁴²⁵. No parece pues especialmente arriesgado afirmar, como ya se ha hecho insistentemente, que la diosa del friso es una “Astarté”, lo cual no implica, en principio, ir muy lejos en cuanto a la identificación de la diosa propiamente dicha, ni sobre su mixtura sincrética en el contexto indígena en el que se la ha representado, ni, en suma, saber porqué se la ha figurado así y para qué.

El halo de exuberante fertilidad que desprende la diosa de Pozo Moro no parece genérico aunque se vean plantas esquematizadas y animales, sino que parece aludir preferentemente a fecundidad humana/divina. Es lujuriente por lo que se refiere a la repetición de referencias al sexo femenino, con la diosa desnuda y con las constantes referencias a la matriz, a través de la forma “Ω” del peinado de la diosa, los brazos en V, así como de los elementos florales. También son evidentes las alusiones al sexo masculino mediante la serpiente y el tallo, así como a la unión sexual propiamente dicha a través del tallo rematado en gran flor⁴²⁶. Tampoco su lectura puede ser primaria, no parece referirse aquí a algo tan obvio para cualquier persona de la época como es la capacidad de la diosa de dar o restaurar la fertilidad. Se nos ofrece una referencia en apariencia contradictoria, la presencia de la escena en un monumento de connotaciones funerarias, fenómeno que se repite en los soportes en los que hemos hallado esta iconografía de la diosa, como por ejemplo en las estelas funerarias tebanas o en los pendientes de lámina de la necrópolis ugarítica de Minet-el-Beida, quizás fabricados *ad hoc* para la deposición en los sepulcros.

No hay duda, pues, que existía una asociación clara de los signos fertilísticos con los de la resurrección como indicaría el contexto o formato funerario de estas representaciones. Se simboliza de alguna manera el regreso al origen, al claustro materno, para recibir una Nueva Vida. Seguramente la capacidad generativa de las diosas cananeo-fenicias que evolucionan desde las “diosas-madre” las hace especialmente capaces de procurar una nueva existencia, pues tienen la cualidad de restaurar la vida de alguien, un fenómeno que suele quedar registrado en sus epopeyas. La Anat ugarítica, cuando desea intensamente algo de un humano es capaz de ofrecerle a cambio “vida”,

⁴²⁴ *Deuteronomio* 23. 18 y 19; Müller 1985, II: col. 751. En el ámbito fenicio-púnico los hieródulos de Astarté son llamados *klbm*, «perros», como queda atestiguado en el templo de Astarté en Kition (Chipre) según una lista de pagos al personal del templo (*CIS* I, 86 A-B). Este animal era emblema de la diosa y algunos cánidos debían estar consagrados en sus templos como demostrarían los cementerios de perros en ámbito semita o las terracotas de perros del santuario de Afrodita en Pafos (Chipre) (Daszewski, 1990: 35-36). A.M. Niveau de Villedary y E. Ferrer Albelda consideran la existencia de sacrificios de perros en la necrópolis gaditana (2004: 63-88).

⁴²⁵ Entre otros Garbini 1993: 109-110 y Poveda Navarro 1999: 28.

⁴²⁶ Quizás no sea demasiado arriesgado suponer que la columna protoeólica simbolice la unión sexual, fustemembro viril y capitel-matriz.

“inmortalidad”⁴²⁷. Por su parte, Asteria, la madre de Melqart, contribuye a que éste resucite gracias a la actuación de Iolaos, el cual puso a asar una codorniz –el ave de la diosa– cuyo olor hizo respirar al personaje yacente⁴²⁸. Por su parte el Ešmún de Beirut, el hijo del rey Sidik del que se enamoró Astronoé (Astarté?), madre de los dioses, fue revivido por su hálito; y Tammuz /Adonis, amado por la Venus “concebida en Tiro” y llamada Astarté, también fue redivivo por la acción de la diosa⁴²⁹. En estos casos la resurrección no es simplemente un retorno a la vida anterior, la cual había sido interrumpida azarosamente, sino que conllevaban a su vez la inmortalidad y la condición divinal para los pocos humanos que según la mitología cananeo-fenicia sufrían dicho trance.

No parece pues extraño que en PM se recurriera a esta imagen de la diosa aunque la razón, como veremos, es mucho más precisa y ajustada al monumento.

4. ¡LA DIOSA ESTÁ DISPUESTA PARA EL VUELO!

Si de la cintura hacia arriba la diosa pertenece claramente al *Qudšu type*, el resto no se ajusta a esta iconografía: especialmente su aspecto alado y su disposición sentada sobre un *díphros*. La figura cuenta con unas alas impresionantes, cuyo tamaño parece casi desproporcionado con respecto a la figura femenina. También algo excepcional es su número, seis, frente a las habituales imágenes de diosas con dos alas. No obstante, existen representaciones divinas con cuatro alas, que en el mundo fenicio parecen identificar a divinidades del rango más elevado, como puede verse para el caso de El/Krono, cuya condición suprema era subrayada por el uso de cuatro apéndices alados. Las seis alas de nuestra diosa indicarían una condición cuando menos comparable.

A Aṭirat, la gran diosa uránica esposa de El que había procreado a la mayoría de los dioses, se la representaba a veces así, con alas⁴³⁰. Es una deidad que en textos míticos ugaríticos aparece especialmente ligada a Tiro, donde debía encontrarse un reputado santuario si no el que más de toda la región, y a Sidón de la que era su máxima diosa⁴³¹. Es la *rbt atrt ym*, la “Gran Aṭirat del Mar”, *qnyt.ilm* «progenitora de los dioses»⁴³². Igual que Aṭirat, pero ya en el primer milenio también es *rbt*, «grande», la B’LT GBL, la “Señora de Biblos”, que en una inscripción bilingüe es traducida en el texto griego como *ΑΣΤΑΡΤΗ ΘΕΑ ΜΕΓΙΣΤΗ* (“Astarte, la massima dea”)⁴³³, igual que en las tradiciones fenicias antiguas recogidas por Filón de Biblos, la Astarté que reina sobre toda Fenicia también es *μέγιστη* lo cual se considera una presumible tras-

⁴²⁷ *KTU* 1.17 VI 25-34.

⁴²⁸ Atheneo, 9. 392d; Diogeniano *Proverbios* 3. 49; Nonnos *Dionysiaca* 40. 421-23.

⁴²⁹ Damascio *Vita Isidori*, frag. 348 en Focio, *Bibliotheca* 242. 573 H; Cicerón *De natura deorum* 3. 23.

⁴³⁰ Una información textual ha permitido identificar a Aṭirat en una placa de marfil de un lecho de aparato del palacio real de Ugarit, que aparece alada, con peinado hathórico y dos cuernos taurinos y encima un astro. Se encuentra amamantando a dos niños, son los infantes Šaḥar y Šalim, la aurora y el crepúsculo, succionando de los pechos de la diosa, que no es su madre (Xella 1984: 88 y 131).

⁴³¹ *KTU* 1.14 IV 34-39.

⁴³² *KTU* 1.4 III 25; 28-29; 38; *KTU* 1.4 IV 40; *KTU* 1.4 III 30 y 35.

⁴³³ Bonnet 1996: 20, 27 156-157; Amadasi Guzzo 2004: 49.

lación del fenicio *rbr*⁴³⁴. Se trata pues de un epíteto que viaja de una época a otra y permanece como propio de Astarté y en parte a esta condición “suprema” se debe la multiplicación de sus alas.

No obstante, éstas no son aquí un atributo más que enfatiza su faceta de diosa de primer rango, “reina”, sino que se quiere resaltar por algún motivo especialmente su vertiente celeste para el momento mítico/teológico en el que se la ha querido representar, algo que viene destacado no sólo por las seis alas, sino también por el *diphros* sobre el que reposa, ya que nos transmiten ambos la indicación de que no se trata de una escena de divinidad en su palacio o de un acontecimiento de tipo cultural en el templo. Ya que en estos casos habitualmente se la representa en el ámbito cananeo-fenicio sentada en un trono con respaldo y con algunos elementos arquitectónicos⁴³⁵. De hecho, en el friso se ha querido destacar de forma imponente la capacidad de vuelo de la diosa, su carácter uránico. Aunque en la Edad del Bronce habitualmente a estas importantes diosas se las representa sin alas, aunque no siempre, estas no constituyen una novedad iconográfica ni destacan una faceta nueva. Las alas son simplemente un refuerzo iconográfico de su carácter astral, aspecto que ya incorporaba la diosa de las láminas de oro y bronce de Mined-el-Beida con la representación de algunas constelaciones, y ya aparecía en el principal título de la diosa en Egipto donde se nos la presenta como “lady of the sky”⁴³⁶. Además la propia corona de la diosa Qudšu se compone de sus símbolos de “lady of haven”: sol y creciente.

Por su parte, Anat, cuyos atributos guerreros se funden con los fertilísticos de su hermana Astarté ya en el primer milenio a.C., es descrita en los textos ugaríticos explícitamente alada y especialmente dotada para el vuelo, es: “...la señora de la realeza, la señora del poderío, la señora de los cielos excelsos, la señora del “firmamento”(?)*; sí, que alada vuela, que se cierne en los cielos excelsos...*”⁴³⁷.

⁴³⁴ Eusebio *PE* 1 10. 31; Baumgarten 1981: 219. El mundo hebreo del Antiguo Testamento desde época arcaica aceptó de Tiro y otras ciudades cananeas el culto transferido a una diosa de la fecundidad tenida por madre del dios nacional (Garbini 1983: 905; Knapp 1986: 59). También *Jeremías* 7. 18; 44. 17-19, aunque es el único en el *AT*, llama a la diosa adorada por algunas comunidades judías: “Reina de los cielos”; los datos sobre los ritos descritos por el profeta la caracterizan como diosa de la fecundidad (Blázquez 1999: 258). De acuerdo con el culto cananeo existe en el culto asirio-araméo a Hadad rey e Ištar “the queen of heaven” (Weinfeld 1972: 150).

⁴³⁵ Son conocidas las imágenes de diosa sentada y con un ave en el mundo fenicio durante la Edad del Hierro, y suelen identificarse con alguna Astarté. Así sucede con la «Señora de Biblos» (Baalat Gubal), como vemos a través de un sello de comienzos del 1er milenio procedente de la localidad (Gubel 1986: 268). También de Biblos es la estela que el rey Yehawmilk dedicó a la diosa en la segunda mitad del s. v a.C. como reza en la inscripción (*KAI* 10), que contiene la misma representación de la diosa sentada junto a la cual se encuentra un ave (Gubel 1986: fig.3 a). De similitud destacada con el relieve de Biblos que acabamos de mencionar es una plaqueta fenicia de época persa de procedencia desconocida, conservada en el Louvre (*AO* 27197; Gubel 1986: 265 y 267 y fig. 1). Se trata de una escena cultural que muestra a un fiel avanzando en dirección de la diosa con el ave que se encuentra sentada. Este tipo de representación es conocido como *dea tyria gravida* por su repetición en Tiro, además de su abundancia en Fenicia y Chipre (Bonnet 1996: 43 y 71) y se encuentra relacionada obviamente con la fecundidad divina y la procreación.

⁴³⁶ RR 28 Turín 50066; RR 29 Louvre C86 (N. 237); RR30 BM 191 British Museum; Véase: Cornelius 1994: 59-63.

⁴³⁷ *KTU* 1.108; A comienzos del primer milenio la diosa Astarté, aún con sus atributos guerreros muy acentuados además de los puramente sexuales propios de su iconografía, está muy presente en Creta donde forma pareja con Ares (Pirenne-Delforge 2001:186), como lo hace Qudšu con Rešef en Egipto y Astarté y Rešef en Chipre, donde acaba por identificarse con Apolo. Es un fenómeno que no es único en el mundo levantino y

Esta faceta aéreo-celeste permanece entre los nombres y epítetos de Astarté, así Heródoto evoca a ésta y a otras diosas orientales generalmente como Afrodita *Ouránia* (celeste)⁴³⁸. El calificativo se lo aplica especialmente a la Afrodita de Ascalón en la que es necesario ver una Astarté pues señala que su templo es el más antiguo consagrado a la diosa, cuyo culto implantaron los ascalonitas en la isla de Cythera según Pausanias⁴³⁹. Insistían en este carácter celeste de Astarté no sólo los griegos sino también los propios semitas que expresaban sus votos y dedicatorias en griego y latín, pues además de *Ouránia*, se refieren a ella como *Astroarché*, *Astronoe*, *Dea Caelestis*, *Asteria*, etc.

Según Herodiano la diosa calificada de *Ouránia* era venerada por los cartagineses y los libios⁴⁴⁰. Los fenicios llamaban a Astarté también *Astroarché*, «reina de las estrellas»⁴⁴¹. Este epíteto parece ser al mismo tiempo una deformación del nombre de Astarté⁴⁴² y una forma de interpretarlo y es precisamente una advocación de la *Dea Caelestis* cartaginesa, diosa que es necesario identificar definitivamente con Astarté⁴⁴³. Otro calificativo astral de la diosa es *Astronoe* que aparece en una inscripción en griego de Tiro del s. I d.C. a continuación del nombre de Herakles⁴⁴⁴.

Por su parte, *Asteria* es el nombre helenizado de Astarté cuando se quiere enfatizar sus connotaciones astrales⁴⁴⁵. Precisamente, así es cómo se la denomina cuando se pretende destacar su condición de madre del Herakles tirio, Melqart, y su contribución como dadora de Nueva Vida a su hijo según una tradición recogida por Eudoxo de Gnido ya en el siglo IV a.C.⁴⁴⁶. Una “diosa pájaro”, que tiene una especial relación con la codorniz, pues recibía frecuentemente el calificativo de Ortigia (codorniz). Según recogen varios autores, *Asteria* rechazaba los requerimientos de Zeus quien furioso la castigó convirtiéndola en codorniz y la arrojó al mar⁴⁴⁷ y fue precisamente el asado de una codorniz viva lo que produjo la resurrección (*égersis*) de Melqart. Este hecho se celebraba en la ciudad de Tiro en el mes de Peritios del calendario macedónico, entre el 17 de febrero y el 17 de

egeo, las diosas próximo-orientales a las que se tipifica como “diosas-madre” sufren un importante declive desde mediados del segundo milenio en beneficio de otras figuras como la sumeria Inanna o la acadia Ištar que aparecen como diosas guerreras o del amor (Borgeaud 2001: 120); A. Mederos 2005 en la línea de lo que proponen Keel, Uehlinger 1992/1998: 60, sugiere que hay una corriente militarista en la que ganan protagonismo diosas guerreras como Anat y Astarté frente a la corriente previa naturalista de diosas desnudas de la fertilidad, imperantes en el Bronce Medio que pasó a un papel secundario.

⁴³⁸ Pirenne 1987: 148.

⁴³⁹ Heródoto 1. 105; Pausanias 1. 14. 7. Un indicio de que los griegos eran conscientes de la herencia levantina en la instauración del culto de Afrodita en Chipre y Grecia, especialmente bajo su aspecto de diosa celeste (Bonnet 1996: 45).

⁴⁴⁰ *Historia Romana* 5. 6. 5.

⁴⁴¹ Tal denominación parece próxima a la de “reina del cielo”, diosa adorada en Judah y Jerusalén a principios del s. VII a.C., repetidamente mencionada por Jeremías, y que según distintos autores se relaciona tanto con la Ištar asiria como con la Astarté fenicia. Sobre su posible iconografía Keel, Uehlinger 1992/1998: 338 y fig. 331 a, diosa con cuatro alas sujetando dos flores estrelladas.

⁴⁴² Según E. Lipinski 1995: 149.

⁴⁴³ Herodiano *Historia Romana* 5. 6. 4. Y no confundir con Tinnit según Lipinski 1995: 149-153.

⁴⁴⁴ Lipinski 1995: 153; Bonnet 1996: 42.

⁴⁴⁵ Cuyo culto queda bien documentado en Philadelphia (Amman) en relación con Herakles (Bonnet 1988: 21; *Ead.* 1996: 37).

⁴⁴⁶ Atheneo 9. 392d.

⁴⁴⁷ Lactancio 4. 795; Higino *Fabulae* 53.

marzo⁴⁴⁸ y era en el mes de marzo precisamente cuando emigraban las codornices, las aves que resucitan a Melqart, desde África hacia Europa y eran abatidas en Palestina⁴⁴⁹. Se trata de un pájaro ligado a la sexualidad fecundante cuya aureola sagrada se debe principalmente a la creencia de su relación con el trópico solar, pues sus movimientos migratorios están en relación con los del sol y las estaciones⁴⁵⁰.

Así pues, en esta elaboración mítica de origen tirio quedaban estrechamente unidos los aspectos fertilísticos de la diosa, su maternidad divina y sus funciones psicopompas, todos ellos interconectados bajo su condición de “diosa celeste/pájaro”.

Parece que esta Asteria madre de Melqart es en origen la Astarté reina y madre de dioses mencionada por Filón de Biblos en su “Historia Fenicia”, a juzgar por los datos genealógicos y epítetos mencionados por el autor gblita y otros que conocemos por otras fuentes⁴⁵¹. Filón hace de *Melkarthos*, llamado también Herakles, el hijo de Demarún y más adelante señala que “*La muy grande Astarté y Zeus Demarún o Adodo, rey de los dioses, reinaban sobre la región con el consentimiento de Kronos (El)*”⁴⁵². También Zeus Demarún/Adodos es inequívocamente Baal/Hadad, pues ya en la documentación de la Edad del Bronce, *dmrn* aparece como un apelativo exclusivo de Baal⁴⁵³, y éste es el paredro tipo de la diosa⁴⁵⁴, lo que parece confirmado hasta época tardía por una inscripción de Mididi (Túnez) donde aparece la referencia ‘*štrt št b’l*, «Astarté esposa/consorte/dama de Baal»⁴⁵⁵, una de las referencias epigráficas más explícitas de la condición de Astarté como su paredra más habitual.

La vertiente astral de Astarté es de nuevo enfatizada en la misma recopilación textual por Filón que recoge las vetustas tradiciones teogónicas del beritano Sanchouniathon⁴⁵⁶. Para ellos, Astarté, una vez convertida en reina de Fenicia en compañía de Adôdos-Démarous, recorrió el mundo y encontró una “estrella caída de los aires”, que ella consagró en Tiro, lo cual viene a recordarnos que algunos de los betilos que se relacionaban con la diosa eran de origen celeste, auténticos meteoritos como el que se encontraba en la propia Tiro, lo cual parece un elemento más que explica la rica polinomia de la diosa en relación con el cielo.

⁴⁴⁸ Flavio Josefo *Contra Apionem* 1. 117-119; Bonnet 1988: 37.

⁴⁴⁹ Delcor 1974: 74.

⁴⁵⁰ Bermejo Barrera 2001: 22-23.

⁴⁵¹ Para Filón de Biblos Astarté es la hija virgen de Ouranos, enviada a luchar contra Kronos, que la desposó y con la que tuvo siete hijas, titánidas o artémidas y dos hijos, Pothos y Eros. A su vez, Demarún es hijo de la favorita de Ouranos, dios supremo contra el que lucha El (Kronos) y le arrebató el trono de los dioses (*PE* 1 10. 18-19 y 24).

⁴⁵² Eusebio *PE* 1 10. 27. 3; *PE* 1 10. 31. La escasa información que da Filón sobre Melqart, frente a la extensa noticia sobre el dios El, hace sospechar que la teogonía que recoge no es de elaboración tiria. Filón y su fuente no utilizan una tradición unitaria, las repeticiones y las aparentes discordancias mostrarían la existencia de un material mezclado de diferentes ciudades fenicias (Baumgarten 1981: 178), cuyo origen parece extremadamente arcaico si seguimos al propio Eusebio de Cesarea (*PE* 1 9. 21) que recopila el texto filoniano. Éste, citando a Porfirio, señala que el relato fue transmitido por una larga lista de escribas hasta llegar a Sanchouniathon, la fuente milenaria de Filón (Ribichini 1986: 46).

⁴⁵³ Cfr. *KTU* 1.4 VII 39.

⁴⁵⁴ Bonnet 1996: 22-23.

⁴⁵⁵ A. Ferjaoui, al publicar la inscripción (1989: 59; *Id.* 1988 [1990]: 113-119) consideró que *št* sería una forma elíptica de *št*. E. Lipinski 1995 149 y n. 217 sugiere que no hace falta suponer una elisión pues en ugarítico aparece exactamente *št* y en árabe *sitt* con el significado de «dame», lo cual podría ser perfectamente adecuado. En todo caso la diosa es esposa, dama o “female consort of god” (Cfr. Krahmalkov 2000: 86).

⁴⁵⁶ *PE* 1 10. 31.

En suma, nos encontramos ante una diosa que es ante todo una divinidad de la fertilidad y celeste, capaz de procurar una Nueva Vida al que será principal dios de Tiro y que cuenta con los atributos suficientes para aparecer figurada en un monumento de connotaciones funerarias y precisamente en el panel que primero se ve desde el acceso.

5. UN AVE SE POSA SOBRE SU ALA DERECHA

El ave que se encuentra sobre el ala superior derecha de la diosa parece tener características particulares⁴⁵⁷. Es diferente a los pájaros que se posaban sobre el árbol que porta el dendróforo en otro de los frisos. En el que actualmente nos ocupa, el pájaro presenta una esbelta y curvada cola de la que se han destacado tres plumas en arco y son tan grandes como todo el cuerpo del ave, en el que aparece dibujada el ala. La curvatura del plumaje de cola y su propia envergadura me hacen considerar que se trata de un gallo (fig. 48)⁴⁵⁸. No es una identificación meramente tentativa, pues en las



Figura 48. *Detalle del friso con el gallo*, Archivo Fotográfico MAN nº 5845/13.

⁴⁵⁷ Imperativamente se debe considerar que el ala se prolonga hasta el pájaro, como muy bien se ha mostrado en las diferentes reconstrucciones del friso (Almagro Gorbea 1978: 265-6; Blanco Freijeiro 1981).

⁴⁵⁸ A la figura del animal le faltan la cabeza y las patas y por ello no es posible apreciar hoy su cresta característica. Sin embargo, la forma del cuerpo y la cola del ave no permite confundirla ni con una paloma ni con un ave rapaz.

representaciones de monumentos turriformes norteafricanos es frecuente ver precisamente un gallo rematando la pirámide de la construcción. Lo vemos en los dos monumentos representados en el *hanout* H2/84 de la necrópolis de Yébel Zabouj, en la región de Mogods⁴⁵⁹ y en el *hanout* n° 26 de Yébel Behelil, en la región de Grombailia y en la cámara n° 10 de la necrópolis de Sidi Mohamed Latrech en la misma zona (fig. 49)⁴⁶⁰. Aunque la interpretación de su significado se ha resistido, últimamente viene siendo aceptada la explicación de M. Hasinne Fantar a partir de su lectura de las pinturas del siglo IV a.C. del hipogeo n° 8 de Yébel Melezza, en la comarca del Cabo Bon. En la pared de la izquierda aparece un ave que se identifica fácilmente con un gallo, con espolones, cola y cresta, dirigiéndose a un monumento turriforme semejante al de Pozo Moro, con dos falsas puertas, una en cada cuerpo del edificio, y al lado de él se encuentra un altar sobre el que arde un fuego (fig. 50)⁴⁶¹. Vemos que a la izquierda del gallo está dibujada una nave con el mástil desplazado hacia la proa y, como corresponde a la posición del palo, cuenta con una vela áurica o a cuchillo, aun-

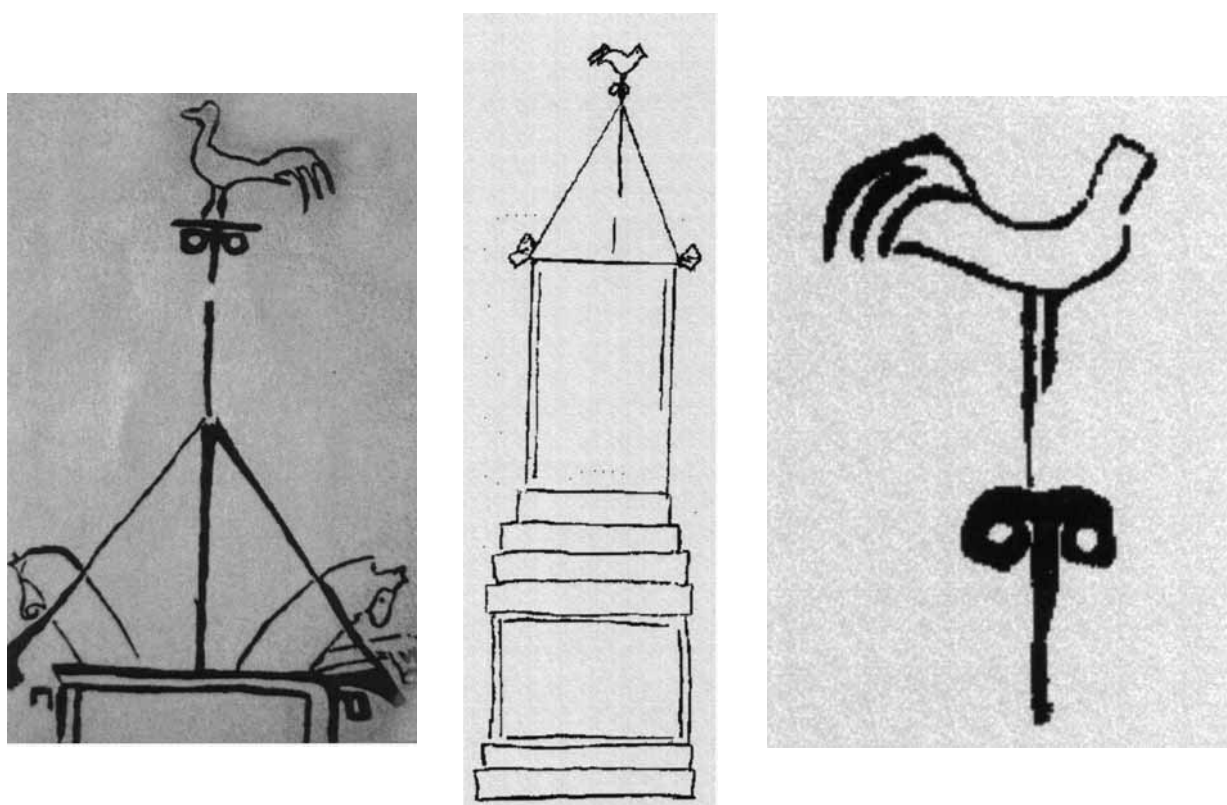


Figura 49. Dibujos de los dos turriformes pintados en el *hanout* H2/84 de Djebel Zabouj y detalle del segundo gallo pintado, Longerstay 1995.

⁴⁵⁹ Longerstay 1993: 17-51; Prados 2005 a: 345-346 y fig. 188 y 189.

⁴⁶⁰ Ghaki 1999; Prados 2005 a: 351.

⁴⁶¹ El gallo es considerado por M. H. Fantar 1970: 37 como el alma del muerto dirigiéndose hacia su morada subterránea. Según piensa, la repetición del mausoleo y el altar en la pared opuesta significa la duración: el alma del muerto ha hecho su entrada en la tumba pues la imagen del gallo ha desaparecido; lo que debe significar que el alma ha tomado lugar en su residencia subterránea.

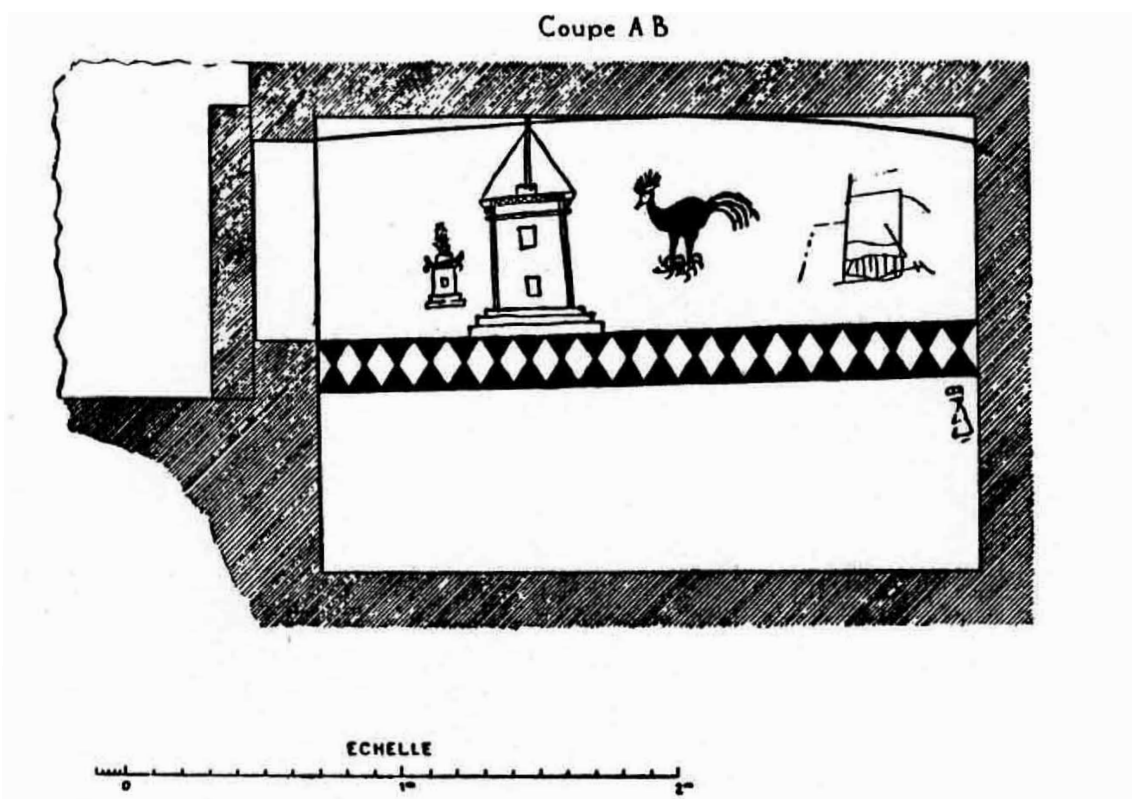


Figura 50. Pintura parietal de la tumba n° VIII de Gebel Meleza (Túnez), Cintas, Gobert 1939: fig. 93.

que es imposible saber si dentro de esta modalidad se trata de una vela cangreja o tarquina⁴⁶². Entiendo que el velero en esta representación será el medio de transporte que utilizará el alma para llegar a su destino. En la pared del fondo, el pájaro, esta vez sin espolones, parece dirigirse hacia una ciudad con edificios almenados rodeada por una muralla con torres, la ciudad celeste a la que llega el alma para disfrutar de la inmortalidad (fig. 51)⁴⁶³. Así, pues, debemos aceptar que la imagen del gallo en la cúspide de la pirámide de los monumentos turriformes es la representación del alma a la espera de iniciar su desplazamiento celeste. La consideración del gallo como una de las formas que puede adoptar el ánima para abandonar el sepulcro no se construye sobre la mera lectura de las imágenes de las cámaras sepulcrales púnicas e indígenas norteafricanas, parece ser un calco de la idea egipcia de que el *ba* puede dejar su morada terrestre en forma de garza real, *benu*, según se lee en algunos textos funerarios⁴⁶⁴.

Muy distinta es la consideración del gallo en el ámbito griego, donde es absolutamente excepcional su representación en monumentos sepulcrales. El gallo como ani-

⁴⁶² Medas 2000: 101; V. Guerrero Ayuso, comunicación personal.

⁴⁶³ Fantar, 1970: 35; Wagner 2001: 56. No podemos considerar segura la interpretación como gallo/alma la figura del fresco de Kef el-Blida que aparece delante de una nave, pues quizás se trate de una representación humanizada del sol. Sin duda la ciudad celestial que vemos algunos siglos después en San Agustín de Hipona y que tiene unos precedentes egipcios en relación con los decanos celestes (Cfr. Laskowska-Kusztal 1984; Assmann 1995).

⁴⁶⁴ Bonnet 1971: 595-596.

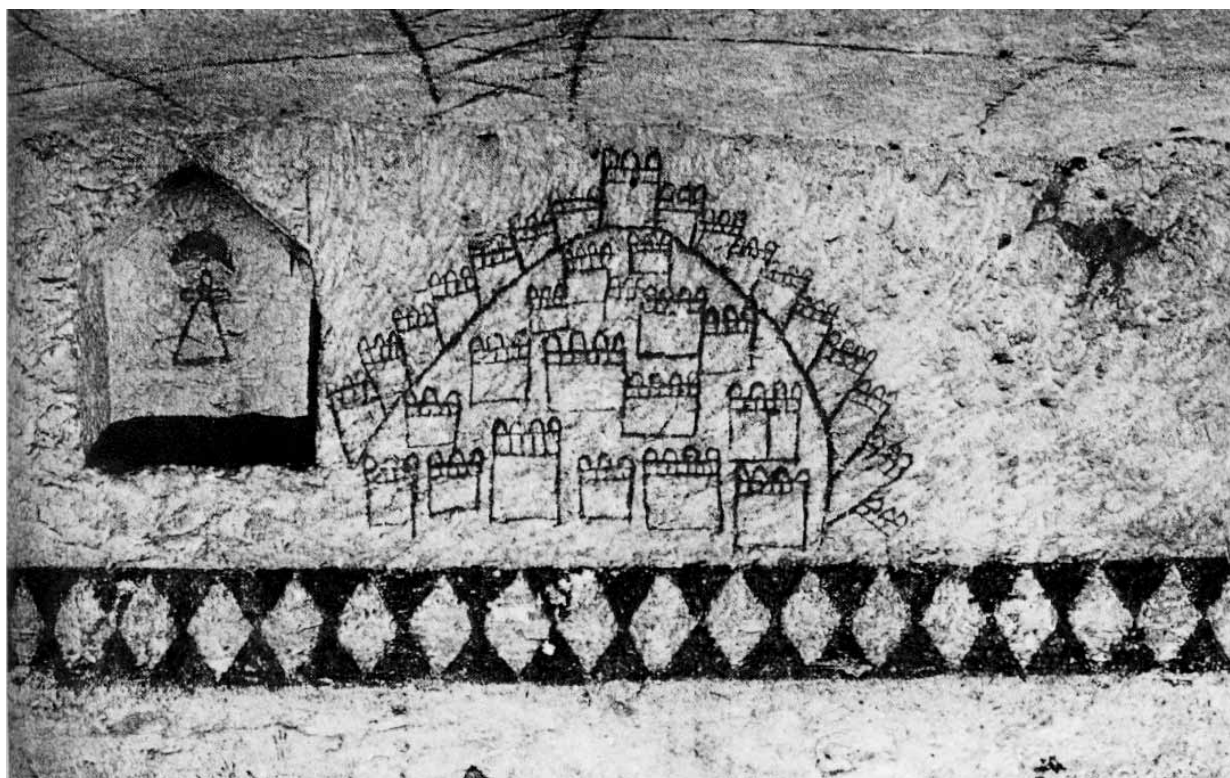


Figura 51. *Pintura parietal del hipogeo de Gebel Meleza, Moscatti, 1988.*

mal directamente relacionado con el Más Allá sólo parece figurado y de forma ocasional cuando es llevado por la figura que representa el difunto, como en el fragmento de la estela de un joven, procedente de Cos, que lleva un aríbalos y un gallo, o la de Vekédamos procedente de Larissa con un joven que lleva en la mano derecha un gallo y en la izquierda dos lanzas, que es semejante a otra de Karystos, en Eubea⁴⁶⁵. Los gallos en estas estelas se han interpretado como ofrendas del difunto a las divinidades infernales⁴⁶⁶, aunque también se han considerado de manera más profana, como uno de los regalos de amor que ha recibido el joven difunto, entre los cuales el gallo de pelea era de los más apreciados, dada la afición a las luchas de gallos⁴⁶⁷.

En fin, la diosa alada de Pozo Moro está sentada en su *díphros* en medio de un espacio vegetal, acaba de desplegar sus alas y el alma en forma de gallo ha llegado y se ha colocado sobre su extremo derecho para iniciar el vuelo hacia el Más Allá. Quizás, el mejor icono que tenemos en la Península Ibérica sobre este tipo de traslado celeste del

⁴⁶⁵ Woysch-Méautis 1982: nº 211, 215 y 212 respectivamente.

⁴⁶⁶ Quizás a este significado corresponda el gallo en el pilar-estela de grandes dimensiones de Xanthos (Licia) conocido como el “Monumento de las Harpías”, que fue atribuido provisionalmente al rey Kubernis (Demargne 1958: 44), cuyos relieves fueron esculpidos por artistas jonios. En el friso Este aparece lo que Picard (1935: 552-3) consideró un genio infernal entronizado tras el que se encuentran algunos personajes de pie con largas vestimentas asiáticas. Ante él un niño tiende un gallo, interpretado como una ofrenda. Al niño le sigue un joven con un perro.

⁴⁶⁷ En otras estelas, fundamentalmente con imágenes de mujeres y niños, el gallo aparece en el suelo bajo el asiento de la dama y se le atribuye el significado de ave familiar (Woysch-Méautis 1982: 47 y nºs 213; 214).

alma sea el grupo escultórico del Parque Infantil de Tráfico de Elche, donde aparece una gran esfinge alada sobre la cual se encuentra un jinete, cuya escala es desproporcionadamente menor a la del animal⁴⁶⁸. Delante de la esfinge se encuentra una diosa con alas en reposo que se entrecruzan por delante de su cuerpo y encima lleva un manto (figs. 52 y 53). Se trata de una diosa identificable con Tinnit o Astarté, que acompaña a la esfinge en el traslado del ánima⁴⁶⁹. Aquí este ser fantástico o *kerub* constituye un vehículo de carácter extraordinario y mágico que viene caracterizado por la desigual escala entre el jinete y su montura. Este caso es especialmente significativo pues el conjunto escultórico pertenece a un monumento turriforme como el de Pozo Moro, lo cual permite fijar la estrecha relación entre este tipo de construcción y el viaje del alma, representado en un caso por la escultura y en el otro por el friso con la diosa y el ave. En monumentos turriformes más recientes del área de Cartago, el viaje volante aparece aludido gracias a otras figuras aladas en los cuerpos superiores de los monumentos,

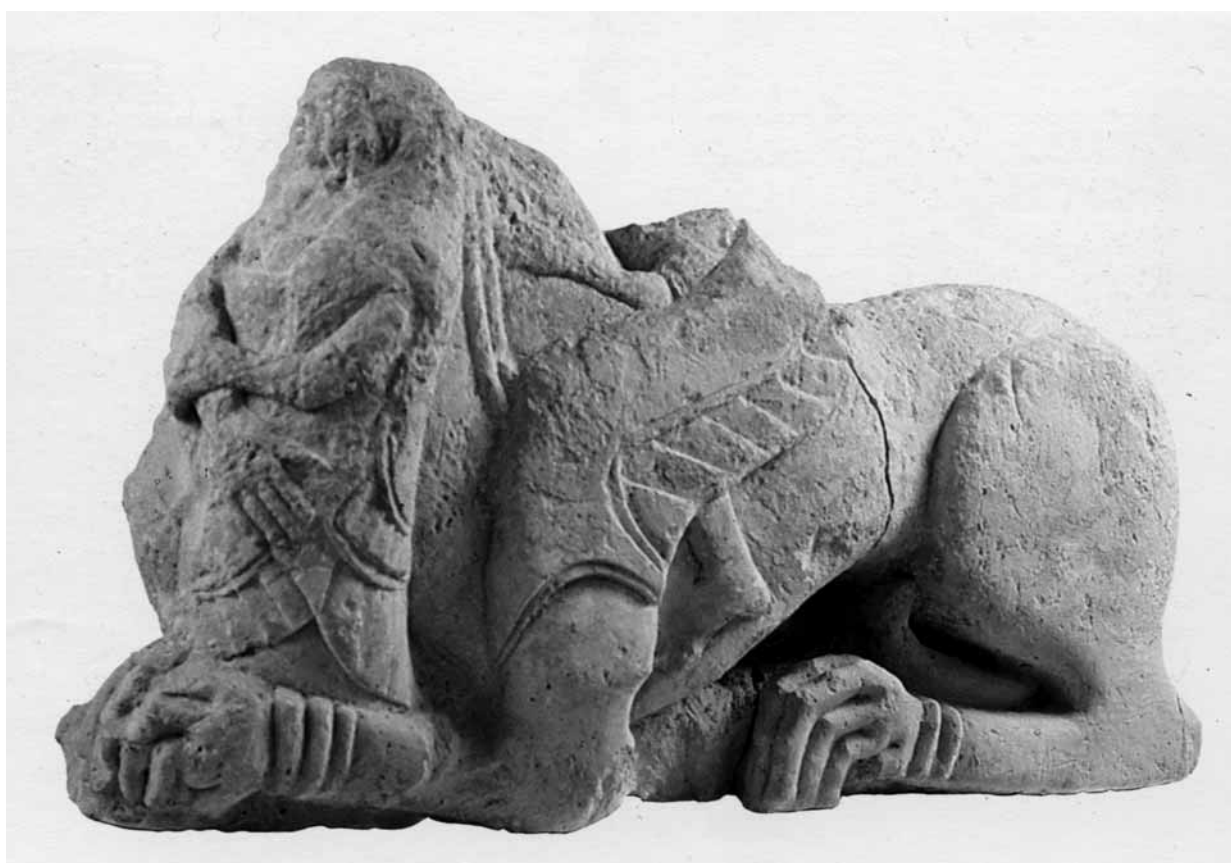


Figura 52. *Conjunto escultórico del monumento del Parque Infantil de Tráfico de Elche*, Ramos Fernández, Ramos Molina, 1992: fig 7.

⁴⁶⁸ La esfinge que cubría uno de los laterales del monumento y sus personajes antropomorfos tienen ya rasgos helenizados, pero se han encontrado paralelos tanto en Etruria como en Cartago (Ramos Fernández, Ramos Molina 1992).

⁴⁶⁹ Marín Ceballos 1987: 65; Chapa Brunet 1996: 76; Olmos Romera 1996: 90; Poveda Navarro 1999: 41, 56. Es un traslado comparable al que realiza el dios alado Hermes llevando las almas de los pretendientes muertos por Ulises a través de la Puerta del Sol del Extremo Occidente.

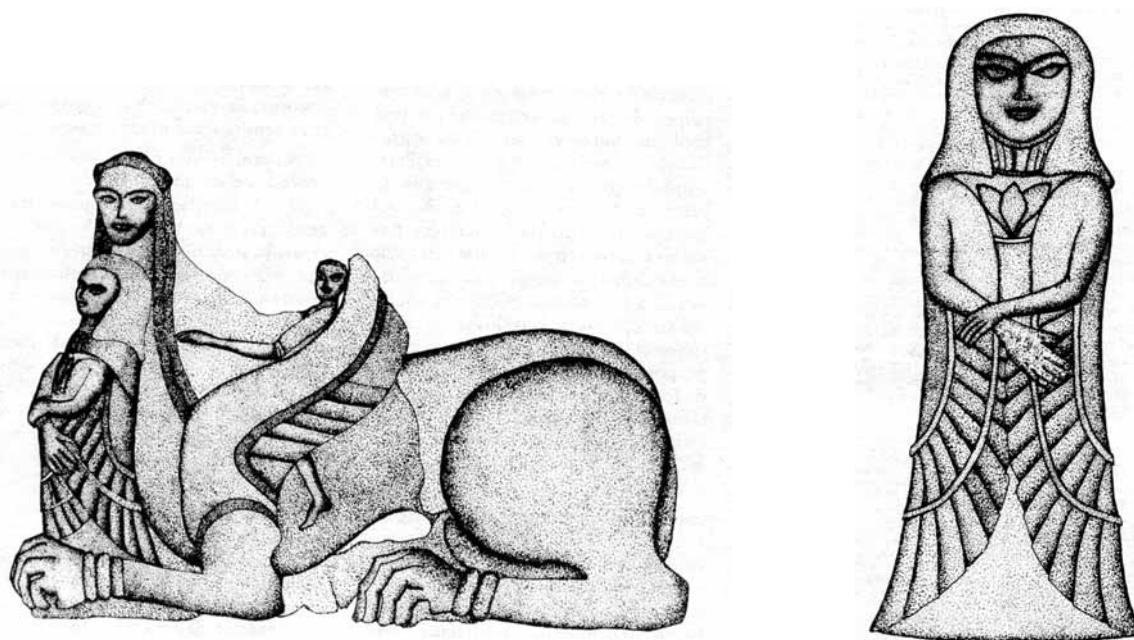


Figura 53. Dibujo del conjunto escultórico y detalle de la diosa alada, Ramos Fernández, Ramos Molina, 1992: figs. 6 y 7.



Figura 54. *Pátera de Preeneste, detalle*, Hölbl 1979: taf.159 b.

como en el de Uzali Sar o el de Dougga, donde precisamente aparecen cuatro figuras femeninas con las alas plegadas, mientras en el otro las llevan desplegadas⁴⁷⁰.

⁴⁷⁰ Prados 2005 a: 397 que las identifica con victorias y sirenas ya señala su relación con el viaje, como protectoras del alma en el trayecto.

Pero la diosa de aspecto hathórico puede por sí misma emprender el vuelo, como veríamos en PM y tendríamos registrado profusamente en la terminología referida a Astarté (fig. 54)⁴⁷¹.

6. ALGUNAS IMÁGENES DE DIOSAS ALADAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA Y SU RELACIÓN CON LA DE POZO MORO

Cien años después de la construcción presumida de PM, en la necrópolis ibérica de Cerro Gil (Iniesta, Cuenca) se representa una escena con muchas semejanzas en un mosaico hecho con guijarros de colores colocado sobre la primera plataforma del mayor túmulo del recinto⁴⁷². La imagen central es la de una figura femenina con peinado de estilo hathórico sentada, al parecer, sobre una banqueta de tijeras⁴⁷³. Tiene los brazos extendidos y levantados sobre unas alas compuestas de dos registros y con las manos sujeta sendas flores de loto. Sobre los brazos aparecen dos pájaros, cuyas colas son además muy largas, por lo que también los deberíamos considerar como representaciones de gallos. Hasta aquí las semejanzas con la diosa de Pozo Moro son muy marcadas y pensamos incluso que el significado de la escena es el mismo, una alusión al transporte del alma por la divinidad astral, y por ese motivo aparece representada en la plataforma de una tumba colectiva de la necrópolis, lo cual nos aseguraría la permanencia de esta visión durante largo tiempo en la región.

Sin embargo, la diosa de Cerro Gil se distancia iconográficamente de la Astarté de PM al llevar un círculo astral sobre el abdomen, pero ofrece con ello un nexo importante con la diosa del peine de la necrópolis de Medellín y la figurada en los bronce de El Berrueco⁴⁷⁴, ambas realizadas en pleno Período Orientalizante. Javier Jiménez Ávila, que las ha estudiado de nuevo recientemente, considera que sus precedentes se encuentran en la iconografía de las diosas aladas egipcias que extienden sus brazos sobre las alas, que normalmente aparecen protegiendo el nacimiento de Horus o el

⁴⁷¹ Diosas hathóricas aladas están representadas en pleno vuelo en dos cuencos de metal, uno de Curium (Chipre) y otro de Preneste (Italia) sin el torso ni las extremidades inferiores. Éstas sostienen con sus manos y en el aire un carro que transporta a un personaje real. Véase: Moscati, 1988 a: fig. p. 444.

⁴⁷² La necrópolis está a 200 metros al noroeste del poblado al que se le supone una extensión de unas 4 ha, por lo tanto sería un hábitat de primer o segundo rango en la zona. Se trata de un enterramiento múltiple pues en la cista se depositaron 4 urnas cinerarias entre adobes quemados y la tierra, en las cuales se guardaron los restos de cinco individuos, uno de ellos de corta edad. Debajo aparecieron cenizas y pequeños restos óseos pertenecientes a la pira de incineración (Valero Tévar 2005: 621 y 624).

⁴⁷³ La figura de la izquierda según la descripción se considera que representa un lobo mirando hacia la imagen central. La figura está delimitada por guijarros blancos, así como la musculatura y otros rasgos que se consideran identificativos como los ojos. La tercera imagen, a la izquierda de la diosa, parece corresponder en su deteriorado estado a los cuartos traseros de un animal y posiblemente a la parte superior de unas alas (Valero Tévar 2005: 626).

⁴⁷⁴ M. Almagro Gorbea 2005 muy adecuadamente ha establecido la semejanza del conjunto de elementos iconográficos de los bronce de El Berrueco con los de la placa de Medellín, y considera lo que se ha imaginado como un apéndice de la diosa dándole aspecto de “abeja” en las piezas de El Berrueco, como una extremidad plumada del astro típica en algunas corrientes iconográficas (representaría la cola de ave, necesaria para dirigir el vuelo). Aunque se ha supuesto que un quinto bronce hecho con el mismo molde habría aparecido en la necrópolis de Punta de Vaca de Cádiz (Olmos Romera 1992: 49), sin embargo se trata de una confusión y es en realidad una de las piezas procedentes del yacimiento abulense (Jiménez Ávila 2003: 241).

pilar *djed* de Osiris, a las cuales los fenicios incorporan las flores de loto como se puede apreciar en algunos marfiles de Nimrud⁴⁷⁵. También se localiza en el mismo ambiente asirio la novedad que supone la presencia de un círculo de carácter astral en el abdomen que además se registra en los ejemplares hispanos. Esta nueva mixtura iconográfica está en algunas placas de marfil de Forte Salmanasar⁴⁷⁶, donde los elementos antropomorfos se reducen a cabeza y brazos, como ocurre en el peine de Medellín, donde también es idéntica la posición de los brazos extendidos sobre las alas y la sujeción con las manos de las flores de loto (fig. 55)⁴⁷⁷.

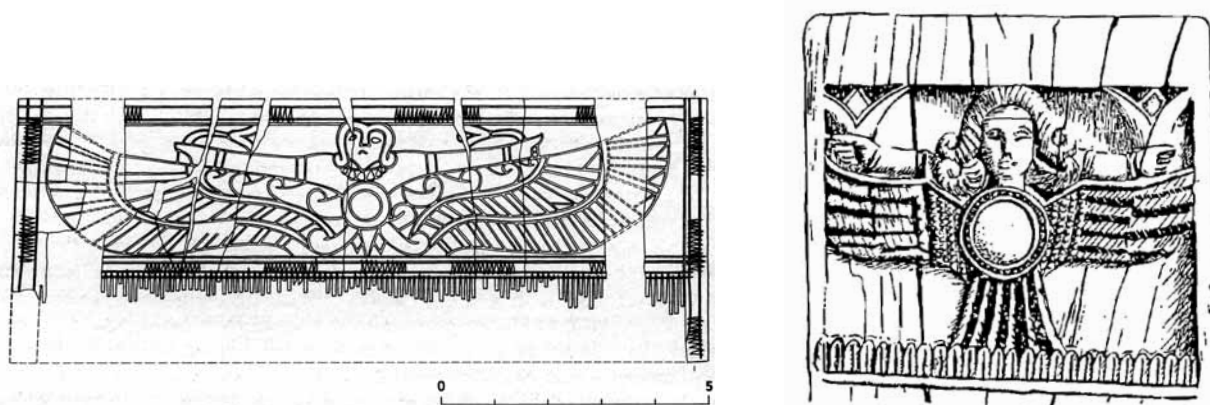


Figura 55. a) Peine de marfil de la necrópolis de Medellín (Cáceres), Almagro Gorbea 1991 a: 593; b) Placa de marfil de Forte Salmanasar, Jiménez Avila 2003: fig. 17, 4.

A primera vista se podría considerar que se trata de la iconografía de una diosa solar, pero existen ciertas dificultades para mantener esta interpretación⁴⁷⁸ pues en el mundo fenicio y en su entorno sirio y hebreo, Šamaš, el Sol, es masculino, aunque en el segundo milenio, en Ugarit, fuera una deidad femenina, Šapaš. La posible identificación con esta última en los marfiles orientales y reinterpretada después localmente en el sur de España es difícil además por los quinientos años que separan a la diosa ugarítica de las representaciones que estamos tratando, sin que para ese período se haya documentado la pervivencia de una deidad solar femenina en Fenicia. No creemos siquiera que se trate de una entidad divina unitaria, pues el astro parece un elemento independiente, ya que no presenta siempre el mismo lugar en la composición, no forma parte de la figura de la

⁴⁷⁵ Jiménez Ávila 2003: 255-256 y figs. 17, 2 y 3.

⁴⁷⁶ *Ibid.*: fig. 17, 4.

⁴⁷⁷ M. Almagro Gorbea 2005: 42 que ha estudiado la pieza, percibe en ella también un significado funerario, pues seguiría el modelo egipcio de diosas como Isis o Neftis con brazos alados extendidos para proteger la tumba. En los bronce del El Berrueco aunque existen los mismos elementos, no quedan ocultos los pies de la diosa y las alas son cuatro.

⁴⁷⁸ Como una cuestión no resuelta lo plantean Marín Ceballos, Belén 2005, I: 458; También fueron identificadas con Šapaš las diosas aladas con disco astral de los muebles del Forte Salmanasar (Mallowan, Herrmann 1974: 16).

diosa, sino que está delante como si estuviera sobre su pecho y abdomen, o como si ésta se sujetara sobre el círculo apoyando sus brazos⁴⁷⁹.

Suponemos que tanto en los marfiles de Fuerte Salmanasar como en Medellín, El Berrueco y Cerro Gil se ha pretendido representar a la diosa alada con un nimbo astral. Se trata de un atributo divino que al igual que los dos pares de alas orientadas unas hacia arriba y otras hacia abajo llega a Israel y a la costa fenicia desde Asiria, y por ese motivo los vemos en ambientes palaciales como Nimrud. Aunque la doble aureola puede ser simple o tener sólo unos rayos dibujados, en otros casos puede ser un motivo mucho más complejo, como sucede con algunas imágenes de una diosa, a veces reconocible como la Ištar asiria, que presenta un doble círculo rodeado de puntas que terminan en rayos, o bien en rayos con glóbulos o en ángulos con estrellas⁴⁸⁰.

Un par de grandes conchas tridacnas del Mar Rojo, una hallada en Arados y la otra de Bethlehem⁴⁸¹ presentan en su fondo un exuberante nimbo con flores de loto que ocultan el cuerpo de una divinidad masculina con casquete troncocónico (Fig. 14). Ello viene a mostrarnos que en el mundo fenicio había quedado plenamente asumido el nuevo elemento y había sido posible su transformación simbólica e iconográfica. También puede ser significativo que la figura central de las tridacnas aparece enmarcada por una deidad celeste de la que ha desaparecido la cabeza y que despliega unas alas con triple fila de plumas, cuya iconografía recuerda a las alas de la propia diosa de PM. Esta forma exagerada de representar la capacidad de vuelo ya aparecería documentada, además, en Fuerte Salmanasar, Nimrud⁴⁸², en un panel de marfil quizás de un trono, con la imagen de un sol alado con tres filas de plumas. Esta imagen se repite aunque no es habitual en las colonias⁴⁸³ (Fig. 56 b), pero el paso hasta las seis alas claramente diferenciadas parece ser una novedad que encuentra su mejor expresión en Pozo Moro, aunque puede tener su origen en las composiciones de diosas tetrápteras de las que tenemos algunos ejemplos en las propias colonias. Un anillo de Villaricos tiene dibujada una diosa con cuatro alas con los brazos extendidos y terminados en tres trazos que podrían representar dos flores de loto (fig. 57)⁴⁸⁴.

Es muy probable, en suma, que la presencia conjuntamente de nimbo y alas de origen asirio en Medellín, El Berrueco (fig. 56 a) y Cerro Gil, y por otro lado la multiplicación hasta seis de las alas de la diosa en Pozo Moro a partir de las alas con tres filas de plumas y de las composiciones tetrápteras, no fueran más que una forma de resaltar figuradamente el carácter astral de la diosa Astarté, que tan claramente hemos visto a través de sus epítetos, en función sobre todo del traslado de las almas al Más Allá.

⁴⁷⁹ Una combinación comparable encontramos en un escarabeo fenicio, pero esta vez la deidad alada es masculina, aparentemente con casco con cimera, la cual presenta sobre el abdomen un disco solar alado, y ello a pesar de que la figura lleve sobre la espalda otro par de alas. Colección Danicourt, procedencia no especificada (Perrot, Chipiez 1882-1914, 3: fig. 459).

⁴⁸⁰ Keel, Uehlinger 1992/1998: 292 y figs. 288 a, 288 b y 288 c. El nimbo astral que porta la diosa Ištar en un sello de Shechem (Keel, Uehlinger 1992/1998: fig. 287) es de características muy similares al que porta la diosa alada de El Berrueco.

⁴⁸¹ Keel, Uehlinger 1992/1998: 345 fig. 337 a y 337 b.

⁴⁸² SW 7, ND 7904. Lagarce 1983: tav. 103 1.

⁴⁸³ Así vemos en una estela de un *tophet* de Cerdeña sol con *urei* con tiaras y alas con triple registro de plumas donde aparece una figura femenina divina o divinizada sobre pedestal en el interior de una capilla con entablamento. Véase: Francisi 1991: fig. 4 a.

⁴⁸⁴ Sepultura 864, fechada entre los siglos v y iv a.C.; M.^a J. Martín Almagro 1984: 112-113.



Figura 56. a) Bronces de El Berrueco (Ávila), Almagro Gorbea, 1977; b) Estela púnica de Cerdeña, Francisi 1991: 868 fig. 4 a.



Figura 57. a) Sello con diosa alada y signos presumiblemente hebreos, Keel, Uehlinger 1992/1998: fig. 331 a; b) Diosa alada de Baria (Villaricos, Almería), Almagro Gorbea, M.^a J. 1984: 101.