

## El “Banquete”

## 1. PRIMERAS APROXIMACIONES

El relieve al que nos referimos ahora parece que se encontraba situado en la cara Este del edificio, en el lado opuesto al de la “diosa alada”. Ha sido considerado, no sin razón, el más complejo de todos y el más “hermético”, habiéndose dado de él las interpretaciones más variadas, tanto es así que no existe un acuerdo a la hora de denominarlo: “Escena de banquete”, “Banquete infernal”, “Ritual de cocimiento”, “Escena monstruosa”, “Escena de sacrificio”<sup>525</sup>, “*Cannibalistic relief*”<sup>526</sup>. Parece primar en todas las denominaciones y explicaciones la consideración que de alguna manera se refiere al mundo infernal ibérico acrisolado a partir de un tema oriental original. Aunque a la hora de definir cual es dicho fondo y cual la adaptación indígena las propuestas han sido muy distintas. Así, según Martín Almagro Gorbea la divinidad infernal representada sería asimilable a alguna de las deidades infernales de la mitología oriental, ya fuera Moloch, Kumarbi-Kronos o Tártaro<sup>527</sup>. Para José María Blázquez los personajes representados serían unos guardianes de la muerte: genios, *daimones* o dioses en un banquete de ultratumba, o bien un mito oriental de carácter infernal quizás relacionado con sacrificios humanos infantiles<sup>528</sup>. Recientemente lo ha considerado como una reelaboración del mito de Kronos devorando a sus hijos<sup>529</sup>. Heider, siguiendo a Ch. Kennedy en un trabajo en su momento inédito, lo vio como una escena de canibalismo por parte de una deidad ctónica, escena que de alguna manera sería un calco de un sacrificio infantil practicado por los antiguos semitas. Hipótesis desaconsejada por Brown por la ausencia de cualquier documentación que relacione el canibalismo con los sacrificios del *tophet*, así como por el carácter mitológico de los demás relieves del monumento que al ser de carácter funerario excluye una relación directa con dicho ritual<sup>530</sup>. Ch. Kennedy vio en el relieve de Pozo Moro a monstruos de insaciable apetito identificables como “Muerte” en una iconografía cuyo origen ve en la doble representación de Seth-Horus con testuces animales en Egipto<sup>531</sup>. Se ha considerado también una escena cuyo modelo sería un banquete real o aristocrático, profusamente documentado en los palacios levantinos, aprovechado para una representación cultural con connotaciones de antropofagia<sup>532</sup>.

<sup>525</sup> Madrigal Belinchón 1995: 14; Castelo Ruano 1995: 63.

<sup>526</sup> Brown 1991: 70.

<sup>527</sup> Almagro Gorbea 1993-1994: 114.

<sup>528</sup> Blázquez 1979: 165; *Id.* 1999: 52.

<sup>529</sup> Blázquez 1998-1999: 115; *Id.* 2001: 205-206.

<sup>530</sup> Heider 1985: 189-192; Brown 1991: 72.

<sup>531</sup> Kennedy 1981: 212 y 213. La insaciabilidad era una característica conocida del dios Mot/Muerte en los textos de Ugarit, como muy bien aprecia el autor.

<sup>532</sup> Blech 1997: 202.

Estas son, quizás, las explicaciones que mejor tienen en cuenta el fondo cultural al que pertenecen la iconografía y el estilo del friso.

Quien más se ha detenido en explicar el contenido de la escena es Ricardo Olmos<sup>533</sup>, para quien la representación se refiere a dos momentos sucesivos que adaptarían el ancestral mito de mutación a la inmortalidad conocido como del “*niño en el caldero*”. Una primera acción de cocimiento del humano descuartizado dentro del cuenco que está sobre el fuego, y una segunda, la ofrenda al dios entronizado del mismo cuenco con el hombre para ser deglutido, pero que posteriormente será sustituido por la ofrenda del jabalí sacrificado. Dicho acto de sustitución sería lo que posibilita que la cocción, que se aprecia como de inmortalidad para hacer viable su consumo por el dios, a la postre confiera el *status* inmortal al difunto que ha sido llevado a la mesa del dios. Continuando con la explicación anterior, J.M. Fernández Rodríguez<sup>534</sup> considera, por el contrario, que sí hay comunión mística del hombre por la deidad, lo cual le conferiría la nueva condición heroica e inmortal.

Sin ningún género de dudas los estudios realizados y las hipótesis propuestas han puesto de relieve aspectos de gran interés y han ido perfilando y estrechando el cerco sobre el significado último del documento y en ellos nos apoyamos en parte para explicarlo.

## 2. «BEBER/ESTABLECER» (fig. 61)

El personaje entronizado que vemos en un extremo del friso sostiene un cuenco con un humano que aparece desmembrado, según se aprecia por la disposición de las piernas en relación con la cabeza, emergiendo ambas por el borde de la copa. Una situación parecida presenta el humano que se encuentra en otro recipiente colocado sobre un trípode, aunque en este caso, sus extremidades, no sabemos si brazos o piernas, emergen por delante. Tal representación tiene que ver con el tránsito mortuorio, a juzgar por cómo se nos describe en el ciclo baálico, donde Mot, el dios de la muerte, cuyas fauces se abren entre la tierra y el cielo, pretende triturar a Baal con su boca<sup>535</sup>. También en otro pasaje del mismo mito, Baal aconseja a sus heraldos ponerse en guardia y no acercarse a Mot, no sea que haga de ellos “como un cordero en la boca, como un cabrito en las muelas de sus fauces”<sup>536</sup>. El propio Mot se presenta como un animal que despedaza previamente a su presa<sup>537</sup> y la misma tarea desempeñan en el ámbito babilónico Lugal-Erta y Meslamtaea, colocados a la entrada del Inframundo donde descuartizan a los muertos<sup>538</sup>. También en el *AT* se utiliza el verbo *bl’* “*dévor*er,

<sup>533</sup> Olmos Romera 1996: 107.

<sup>534</sup> Fernández Rodríguez 1996: 300-304.

<sup>535</sup> *KTU* 1.5 I. 5-8.

<sup>536</sup> *KTU* 1.4 VIII 18-20; Xella 1984: 110.

<sup>537</sup> “;Yo mismo ahora te devoraré, / te comeré trozo a trozo / las entrañas a puñados! / Descenderás a las fauces del divino Mot, / en lo hondo del amado de El, el fuerte! *KTU* 1.5 I 33-35. Trad. Xella 2004: 35.

<sup>538</sup> Black, Green 1992: 123-124. En el conocido como *Poema de Erra* (147-175) éste es una divinidad relacionada con la destrucción, la guerra y las catástrofes que posibilita, tras el abandono momentáneo de Marduk de sus funciones benéficas, el ascenso desde el *Apsu* de los demonios y los terribles *anunnaki*; sobre la interpretación en clave histórica del mito en relación con las invasiones arameas véase: Liverani 1995: 599.



Figura 61. *Fragmento principal del relieve del “Banquete”,*  
foto D.A.I. Madrid, R-6-83-1.

engloutir” para indicar la manera como el Šeol recibe a los muertos<sup>539</sup> y esta imagen escatológica del humano que es despedazado permanece en el primer milenio a.C., pues la podemos ver en el Salmo 57. 4-5:

*Mande desde el cielo a salvarme, confunda al que me acosa, envíe Dios su amor y su verdad. Se encuentra mi næfæš tendida entre leones que devoran seres humanos; sus dientes son lanzas y saetas, su lengua espada acerada.*

Parece evidente, pues, que en el friso se ha querido representar a sendos individuos exactamente tras el trance de la forma que la tradición cananea compendia el deceso.

Por otra parte, hemos de preguntarnos por la razón de que uno de los humanos aparezca dentro de un cuenco que es ofrecido a la divinidad/es entronizada. No se trata, evidentemente, de la escenificación de dicho tránsito, abominable, por otra parte, para la iconografía levantina. Creo que podemos encontrar la explicación en las tabillas ugaríticas. En ellas de forma recurrente la bebida y la acción de beber corresponden al lexema šty<sup>540</sup>. Sin embargo en *KTU* 1.108 la lectura contextual del

<sup>539</sup> Delcor 1976: 129 [96].

<sup>540</sup> Ejem. *KTU* 1.6 IV 2/13; Xella 1981: 305; Olmo Lete 1992: n. 57; *Id.* 1998: 285 n. 1.

documento impide admitir esta acepción de forma literal. En la tablilla se señala que el rey difunto ha sido “bebido/establecido” Rapha, ha sido “bebido/establecido” Gathar (el rey mítico de Ugarit convertido en primer *rapha* de la dinastía, al que se quiere asimilar el rey difunto)<sup>541</sup>. El difunto es sucesivamente «bebido/establecido» por diferentes divinidades entre las que se encuentran El, Anat, Baal, Eloah, Rešef, lo cual indica la aceptación por parte de todos ellos de la nueva condición divina del rey muerto. Sin embargo será a Baal al que pida el rey extinto su nueva condición refática<sup>542</sup>:

*Pide a Baal [ ] a tu llegada, rapha, “rey eternal” [serás establecido (?); [te dotará (?)] según tu deseo (?), según tu petición, [con el vigor] de rapha, “rey eternal”, con su fortaleza, con su poder, con su soberanía, con su esplendor*<sup>543</sup>.

Creo que la escena representada está jugando con este doble significado, de tal manera que la acción de la divinidad con la boca entreabierta que se acerca el cuenco con el humano desmembrado le está procurando la inmortalidad. Por otra parte, el acto de beber –y no de devorar– se encuentra perfectamente destacado en el friso con la doble acción del personaje divino, pues bebe la copa con el humano y come el jabalí situado sobre la mesa y que coge con la otra mano. Además, la permanencia de los dos significados en el mundo fenicio-púnico se encuentra plenamente acreditada en textos y documentos epigráficos con fonética y grafía similares<sup>544</sup>. Esa perduración asegura la vigencia inteligible de la escena representada en el friso en el ambiente cultural y religioso fenicio occidental<sup>545</sup>.

No hay duda posible de que la acción representada es la de beber, pues repasando la iconografía correspondiente, del final de la Edad de Bronce y primera Edad del Hierro, es así como se representa en las escenas de banquete al monarca: bebiendo. Se trata además de la forma de reproducir la copa cananea (o levantina), un simple cuenco, que ofrece marcadas diferencias respecto a los recipientes para beber en las escenas de banquete del Egeo y micénicas, normalmente una copa cónica con pie muy acentuado<sup>546</sup>. No se trata en ningún caso de un intento de representar la acción de comer un alimento, fuera éste cocido o asado. El alimento en estas escenas aparece dispuesto delante de los personajes, sobre una mesa, y siempre es el acto de la bebida el que se destaca en el mundo cananeo. El monarca en actitud de beber constituye

<sup>541</sup> Olmo Lete 1998: 285 n 3; también en *KTU* 1.113 (Olmo Lete 1992: 127).

<sup>542</sup> Pasados reyes de Ugarit, ya divinizados, son mencionados con el determinativo divino y reciben ofrendas (*KTU* 1.113; 1.161; 1.22; Ribichini 1981: 846).

<sup>543</sup> *KTU* 1.108: 17-28.

<sup>544</sup> š-t- “drink”, Plaut *Poenulus* 1142 (Krahmalkov 2000: 485); š-t “place”, “set”, “stipulate”, “make”, etc. *KAI* 26; 69; 24; 43 (Krahmalkov 2000: 483-484). En hebreo y arameo šth es “beber” (Gerleman, 1985, II: col. 1282).

<sup>545</sup> Incluso en el *AT kōs* “cáliz” y a veces *Saf* “copa” son utilizados con sentido salvífico (Gerleman 1985, II: col. 1282). Como recipiente que usa Yahweh en el banquete o que da a beber: *Salmos* 16. 5; En *Salmos* 23. 5 aparece la expresión: “mi copa rebosa”; 116. 13: “alzaré la copa de salvación e invocaré el nombre de Yahweh”. En algunos versículos del Salterio se concreta, pues, una visión de *kōs* como “cáliz de salvación” que parece remitir al significado que estamos apreciando en el monumento de PM.

<sup>546</sup> Cfr. Yasur-Landau 2005: fig. 2.



siempre el eje focal de la escena de banquete, y la posición de asiento subraya la jerarquía (figs. 62, 63 y 64)<sup>547</sup>.



Figura 62. *Placa de marfil de Tell el-Farah*, Yasur-Landau 2005: 173 fig. 1.

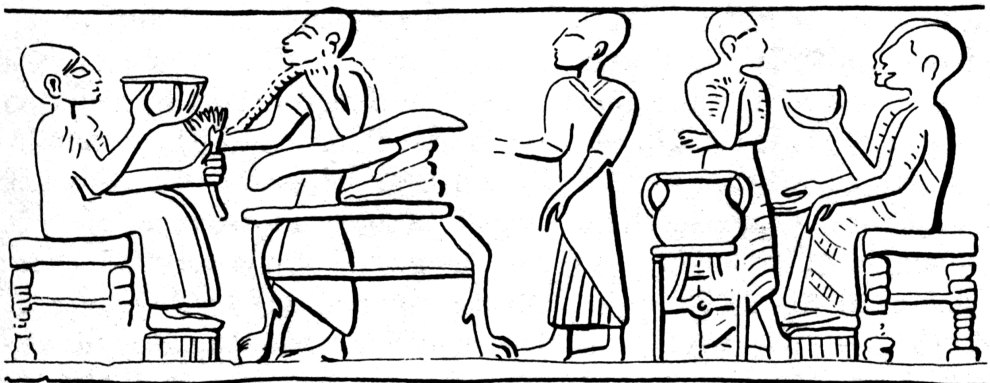


Figura 63. *Placa de marfil de Megiddo n° 162*, Keel, Uehlinger 1992/1998: 71 fig. 67.

A este respecto, vemos como en el friso de PM se destaca mucho la separación jerárquica entre el/los personaje/s sentado/s en su trono y las demás figuras del friso, pues todas ellas permanecen de pie. El dato es muy significativo pues es un indicio más que permite excluir otras explicaciones del friso, especialmente las que tienen relación con un supuesto canibalismo cultural. Normalmente, las escenas en la que

<sup>547</sup> En el marfil Megiddo 2 y en el de Tell el-Farah el monarca es el único personaje sentado, mientras en el n° 162 de Megiddo el rey reposando se coloca en el extremo y frente a él vemos dos filas de dignatarios también sentados pero cuyas copas/boles son cada vez más reducidos conforme se encuentran más distantes del príncipe (Yasur-Landau, 2005: 172).

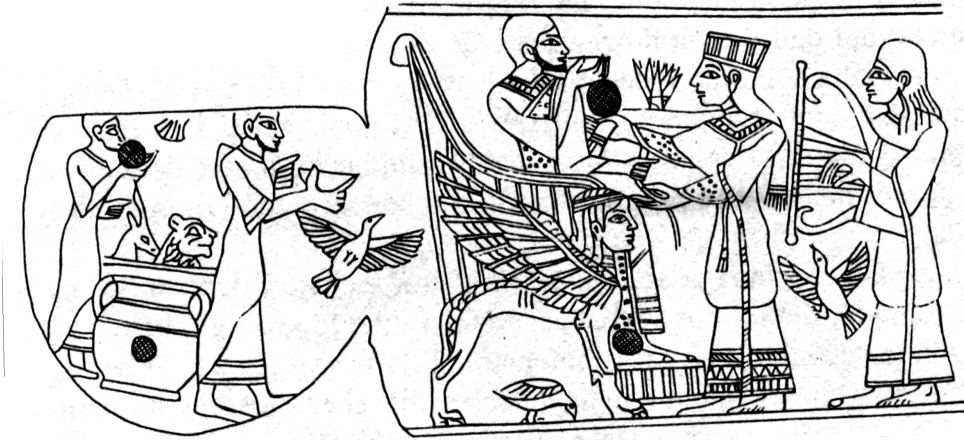


Figura 64. Placa de marfil de Megiddo nº 2, Pritchard 1954/1969: 111 fig. 332.

bebe el personaje de mayor rango (monarca) supone la culminación festiva de una acción de marcado signo benéfico que a veces suele ser representada en el mismo friso o en otros que se encuentran próximos. El “drinking party” se prepara cuando tiene lugar el regreso triunfante de una batalla<sup>548</sup>, de una cacería, o tras el triunfo sobre las fuerzas de la naturaleza, lo cual representa el eficiente papel del poder político<sup>549</sup>. Así la escena de PM en la que uno o dos personajes entronizados beben y están a punto de coger de la mesa el alimento –carne de jabalí– remiten al mismo principio festivo o de celebración, en este caso de concesión de la inmortalidad, y difícilmente puede ser considerado una acusada subversión del principio de apoteosis festiva propio de la escena del monarca bebiendo en el banquete. La escena se repite en el sarcófago de Ahiram, donde la copa se encuentra en la mano del rey y en la mesa que tiene delante está el alimento, tortas o panes (fig. 65)<sup>550</sup>.

### 3. EL HUMANO ANIQUILADO

En el relieve es perfectamente identificable un segundo conjunto. Se compone de un ser con la cabeza y cuerpo de hipopótamo (?), mejor que de équido o de toro<sup>551</sup>,

<sup>548</sup> En los marfiles del tesoro del palacio de Megiddo, estrato VIIA, correspondiente a los s. XIII-XII (Loud 1939: n° 159-162, pl. 33).

<sup>549</sup> Ziffer 2005: 133. Los paneles de marfil de Tell el-Farah datados entre el s. XIV y el XII, representan en estilo egipcizante una escena de caza y de rey bebiendo en un cuenco y portando una flor de loto, sentado en un trono (Ziffer 2005: 150).

<sup>550</sup> El sarcófago se ha vuelto a datar entre los siglos XIII y XII a.C. (Markoe 2000: 144) y hoy se considera que los restos de una inscripción pseudojeroglífica corresponden a una utilización secundaria del mismo (Ziffer 2005: 155).

<sup>551</sup> Ch. A. Kennedy 1981: 212, además de caballo admite la posibilidad de que fuera un toro. L. A. Ruiz Cabrero me ha llamado la atención sobre la posibilidad de que se trate de un hipopótamo. Efectivamente la larga ranura de la boca dificulta imaginar que se trate de un équido como habitualmente se ha sugerido a manera de hipótesis. También la extraordinaria pesadez de los cuartos traseros parecen más propios de este animal que de un caballo.



Figura 65. *Sarcófago de Ahi-milki de Biblos, detalle*, Jidejian 1986: 115.

marcadamente distinto de los otros personajes del friso no sólo por su apariencia sino también por la diferente actitud que manifiesta, pues tiene la boca cerrada y sostiene en su mano derecha un gran cuchillo y con la izquierda coloca o sujeta sobre un trípode un cuenco o caldero del que sobresale el segundo humano al que parece dirigir el arma<sup>552</sup>; bajo el trípode arde un fuego al que dirige su cabeza una serpiente que se arrastra por el suelo, elemento muy significativo que no ha tenido cabida en las otras explicaciones dadas a la escena.

Como veremos a continuación es evidente que aquí nos encontramos con el mensaje opuesto al transmitido por el primer complejo, frente al acto de exaltación a la condición de *rapha* de un individuo, la aniquilación o tormento de otro. Éste ha sido excluido de la divinización y por lo tanto está siendo extinguido o atormentado y anulada la posibilidad de una existencia ultraterrena beatífica<sup>553</sup>.

Este tema de consunción no lo hemos podido rastrear explícitamente en la literatura cananea, sin embargo la pluralidad y definición de los elementos que componen este segundo conjunto es lo suficientemente importante como para que otros patrones escatológicos antes no tenidos en cuenta sean los que consideramos que

<sup>552</sup> No cabe una explicación como preparación de una copa de beber para la divinidad entronizada, pues estas ya se encuentran servidas con sus respectivas copas. Tampoco es posible considerarlo una escena cultural relacionada con el sacrificio Molok, pues ésta tiene poco de humano, al tratarse de un escenario y personajes ultramundanos.

<sup>553</sup> En el AT llega a utilizarse este concepto de la “no existencia” (*’áyin*) en textos de carácter salvífico. Es un término frecuente en Deuteronomio: “*Los ricos y poderosos de este mundo son “nada/no existen” (’áyin) ante Yahweh*” (Isaías 40. 17; cfr. 41. 11); Isaías 40. 23: “*Él aniquila a los tiranos, y a los árbitros de la tierra los reduce a la no existencia (’áyin)*” (Schwertner 1978, I: col. 210).

intervienen en este caso. A este propósito remito a la literatura funeraria egipcia referida a los tormentos dirigidos a anular la existencia en el ritual realizado en el “Lugar de aniquilación”:

*“En la hora undécima, el fuego colmaba profundas fosas custodiadas por genios armados de cuchillos y por una serpiente: en ellas se consumían perpetuamente cuerpos, almas, sombras y cabezas de los pecadores, al paso que el dios Horus les vociferaba: ¡Vuestros cuerpos deben ser sometidos a suplicio con el cuchillo que atormenta, vuestras almas aniquiladas, vuestras sombras holladas, vuestras cabezas mutiladas!”<sup>554</sup>*

El ritual de exterminio se completaba por la acción de la serpiente que escupía fuego:

*¡Lanza la antorcha en tu caldero, cuece a los enemigos de Osiris! ¡Oh vosotros dos Ureos, “Llama” y “Abrasador”, disparad vuestra llama, encended vuestro fuego debajo de todo caldero que contiene a los enemigos de Osiris!”<sup>555</sup>*

Sin duda el personaje con cabeza y figura de hipopótamo (?) que sostiene un cuchillo que parece dirigir hacia el cuenco/caldero con el humano mutilado es equiparable al genio armado con cuchillo que atormenta las almas y los cuerpos aniquilados en el Duat<sup>556</sup>. No es de extrañar que el *daímon* que destruye o atormenta al humano pueda tener este aspecto, dado que la agresividad del hipopótamo frente a otros animales, especialmente los cocodrilos, era conocida en el antiguo Egipto. Sin embargo, no es seguro identificar el animal representado con el/la “engullidor de muertos”/devorador/a que aparece en escenas de juicios en el *Libro de los Muertos*, ya que aunque éste cuenta con cuartos traseros de hipopótamo, su cabeza suele ser de cocodrilo y sus garras delanteras y melena son leoninas<sup>557</sup>. No obstante, este personaje es mencionado en la inscripción fenicia que personalizó la lámina de oro guardada en un porta-amuletos hallado en una tumba de Moraleda de Zafayona, en el interior de Granada, por lo que era perfectamente conocida en el mundo fenicio. Según el

<sup>554</sup> *Amduat* 189. 1-7. Según G. Scandone Matthiae 1987/1991: 34.

<sup>555</sup> *Libro de las Puertas* 97. No se trata de obras especialmente recientes, el *Amduat* es el más antiguo, aparece ya grabado en el sepulcro de Tutmosis I (1505-1493 a.C.) y el *Libro de las Puertas* en la tumba de Horemheb (1333-1306 a.C.). Después fueron copiadas en la primera mitad del primer milenio en un sinnúmero de sarcófagos y en las paredes de numerosas tumbas (Scandone Matthiae 1987/1991: 20 y 27).

<sup>556</sup> Algunas deidades egipcias tienen cuerpo de hipopótamo, entre ellas la más conocida es Tueris (*t3 wr:t* “the big one”). Esta deidad híbrida a veces aparece representada exactamente igual que Ammut: cabeza de cocodrilo, cuerpo de hipopótamo y patas traseras como garras de león. No sabemos cual de las dos es la que aparece representada en los objetos de las tumbas de mediados del segundo milenio en Jaffa y Hazor (Keel, Uehlinger 1992/1998: 24 y fig. 8 a y b). También esta efigie era conocida en el mundo púnico, pues aparece en forma de amuletos en collares hallados en tumbas de Cerdeña y en otros contextos (Holbl 1986: 198).

<sup>557</sup> Pero en algún caso, Ammut, este devorador de corazones de los muertos que no han pasado la prueba de la balanza presenta también cabeza de hipopótamo como aparece en un lecho ritual de Tutankamon (Carter 137, J. D’E. 62012).



texto se solicita el auxilio del dios Ešmún en el juicio del alma frente a la “devoradora” para obtener así la inmortalidad<sup>558</sup>.

Por su parte, la serpiente que abraza el caldero que contiene a los enemigos de Osiris mencionada en el *Libro de las Puertas* o en el *Amduat*, es en el relieve, según mi opinión, la serpiente que dirige su cabeza al fuego que arde bajo el recipiente con los restos humanos colocado sobre un trípode. Dicho tormento infernal, además de la mutilación, era de los que más terror provocaba entre los egipcios, y una de sus fuentes de alimentación del fuego principales en el mundo de ultratumba eran las bocas de las serpientes<sup>559</sup>.

En el *AT*, especialmente en *Salmos*, se encuentran vestigios también del tema de la aniquilación en relación con el tormento del fuego que vemos en los textos egipcios, pero en el MPM la imagen es mucho más próxima a la egipcia. En el juicio de Yahweh, éste examinará al justo y al malvado, al cual están reservadas brasas y azufre, así como un viento de fuego es su “parte de copa”. Mientras, el destino del recto es contemplar el rostro de Yahweh, pues éste es amante de la justicia<sup>560</sup>. También el Segundo Isaías refiriéndose a los malvados les augura el tormento del fuego y las brasas de la mano de Yahweh<sup>561</sup>. También, ese lugar de tormento y fuego puede ser el “crisol” donde excepcionalmente se realiza la prueba extrema para un alma (*næfēš*) inocente<sup>562</sup>. También el cáliz y/o la copa expresan a veces en sentido figurado el juicio de la ira de Dios, igual que podía tener un significado salvífico. El cáliz que hace beber Yahweh puede ser el “cáliz (de la ira)”, una expresión que se encuentra raras veces y sólo en los profetas<sup>563</sup>.

El resto del friso se nos ha perdido, excepto un pequeño fragmento de la parte superior del otro extremo. En él se pueden identificar dos nuevos personajes de cabeza animal sólo parcialmente conservados, uno de los cuales participa de la misma actitud que los tres del otro extremo del relieve, con su boca abierta y la lengua fuera. En ese fragmento, por encima de la cabeza de una de las figuras cuelga lo que aparece una cantimplora de piel, como las conocidas en el Mediterráneo desde el II milenio a.C.<sup>564</sup>. Aporta por lo tanto un nexo de unión entre los personajes de la celebración que

<sup>558</sup> Ruiz Cabrero 2003. En estas láminas egipcizantes están representados los decanos, los dioses guardianes del cielo nocturno por el que se desplaza la deidad solar (Maass-Lindemann y Maass 1997: 275). La expresión de la lámina de Moraleda es comparable a algunas frases egipcias del mismo tipo como: “*La Mangeuse n’aura pas puissance sur lui* » (Yoyotte 1961: 46).

<sup>559</sup> *Libro de las Puertas* 97; *Amduat* 189. 1-7; Scandone Matthiae 1987/1991: 34 y 37.

<sup>560</sup> *Salmos* 11. 5-7; Gerleman 1985, II: col. 1282; Sobre su transposición al contexto cristiano: Alonso Schökel 1968: 39.

<sup>561</sup> *Isaías* 50.10: “*El que de entre vosotros tema a Yahvé oiga la voz de su Siervo. El que anda a oscuras y carece de claridad confíe en el nombre de Yahvé y apóyese en su dios. ¡Oh vosotros, todos los que encendéis fuego, los que sopláis las brasas! Id a la lumbre de vuestro propio fuego y a las brasas que habéis encendido. Esto os vendrá de mi mano: en tormento yaceréis.*”

<sup>562</sup> *Salmos* 17. 2-3: “*Si sondeas mi næfēš y de noche me examinas, si me pruebas al crisol, no hallarás en mí malicia.*”

<sup>563</sup> *Isaías* 51. 17: “*Tu, que has bebido de mano de Yahvé la copa de su ira, el cáliz del vértigo has bebido hasta vaciarlo*”; Gerleman 1985, II: col. 1282; Aunque puede ser también una “copa del consuelo” (*kōs tanhūmim*) (*Jeremías* 16. 7; Stoebe 1985, II: col. 88-96).

<sup>564</sup> Blánquez Pérez 1995: 222.

se encuentran en los extremos del friso, a pesar de la ruptura que supone la escena de destrucción del humano que se encuentra claramente insertada entre medias. Se trata seguramente de otros servidores que traen vino con el que llenar las copas y previsiblemente también alimentos para el/los personaje/s sentados.

#### 4. LA DEIDAD ENTRONIZADA DE ASPECTO DOBLE

##### a) *Dióscoros y dualidad escatológica*

Fijemos ahora nuestra atención en la imagen de lo que se había considerado habitualmente como un único personaje entronizado con dos cabezas superpuestas. Recientemente J. Blánquez<sup>565</sup> ha descartado que se trate de una divinidad simplemente bicéfala, sino que son dos individuos divinos. Para su argumentación ha sido determinante la figura del “mayordomo” que ofrece un cuenco de libación que sólo puede dar a esa segunda deidad, ya que la que está delante tiene ocupadas ambas manos, así el oferente pone de manifiesto al espectador la existencia de dicha figura semioculta. Se trata, pues, de una deidad a la que se ha de suponer dos cabezas paralelas y dos torsos con sus respectivos brazos, o dos deidades gemelas. No deberemos considerarlos dos figuras totalmente independientes, pues pensamos que habrían sido representadas de otra manera y no simplemente superponiendo una segunda cabeza. Como sucede en uno de los marfiles del tesoro del palacio de Megiddo<sup>566</sup>, cuando se ha querido figurar dos personas en fila en actitud de beber, se optó por dibujar el contorno delantero completo del segundo individuo. Es interesante, sin embargo, ver cómo este marfil muestra la misma composición que en el friso de PM: dos personajes sentados, uno con la copa/bol levantada, delante mesa de alimentos y sirviente. Con lo que se muestra que a fines de la Edad del Bronce ya estaba perfectamente conformado este esquema compositivo.

Como vimos, la dualidad escatológica, salvación/perdición, viene especialmente remarcada en el relieve con las dos figuras humanas, pero también tenía que ser expresada a través de la entidad divina suprema que decide en un sentido o en otro.

Una primera aproximación nos obliga a valorar una deidad doble que aparece en la literatura ugarítica: *Tkmm w Šnm*, deidad doble o pareja divina de posible origen casita considerada emanación del propio dios El<sup>567</sup>. Thakamún y Šunam, los dos her-

<sup>565</sup> Blánquez Pérez 1999 b: 266.

<sup>566</sup> Estrato VIIA, correspondiente a los siglos XIII-XII a.C. (Loud 1939: n° 160, pl. 33; Ziffer 2005: 150-151).

<sup>567</sup> Pardee 1988: 195-199. No es imposible una equiparación con Isimud (Usmû, en acadio), dios “de las dos caras” con dos cabezas con funciones de ministro y mensajero de Enki/Ea (Cfr. Black, Green 1992: 110), pues éste último regularmente es asimilado a El/Dagán cananeo, así sucede en la traducción luvita de una inscripción fenicia de Karatepe (*KAI* 26 III). Sin embargo ha sorprendido a los especialistas que sus nombres hayan aparecido en distintas tablillas de conteniendo ritual, tanto dentro de listas amplias de dioses como en otras más restringidas (Ejem. *KTU* 1.41/87). En un rito de expiación general, entre unas menciones globales a las divinidades que se encuentran en torno al padre de los dioses (El), sólo ellos son mencionados por su nombre. En el texto sería visible su papel de intermediarios entre el pueblo de Ugarit y El y su “familia”. Pero además la mención en el mismo texto del rey Niqmaddu (28) –el que va al Más Allá en *KTU* 1.161– haría extensible la expiación a los difuntos (*KTU* 1.40. Olmo Lete 1992: 49 n 58 y 105 n 183), con lo que una cierta función ctónica quedaría subrayada, además de percibirse la noción de pecado en Ugarit, con suficientes paralelos en el Antiguo Testamento (De Moor, Sanders 1991: 283-300).

manos aparecen en un mitema ugarítico que nos presenta a los *rephaim*, los manes regios o “héroes divinizados” llegados a un festín divino, que dura siete días y en el que participan algunas deidades, entre las cuales la más conocida es Anat. Allí se sacrifican abundantes víctimas, comen los más deliciosos frutos y se escancia el máspreciado vino. En la séptima jornada se les une Baal, su patrón<sup>568</sup>. Se trata, evidentemente, de la exaltación cultual de la divinización *post mortem* de los príncipes cananeos, aunque es lamentable que se haya perdido tanto el comienzo como el final de la tablilla, lo cual impide apreciar cual es su sentido último<sup>569</sup>.

En el banquete al que llegan los reyes muertos y divinizados se encuentran: “... *hombro con hombro, los dos hermanos, los que asisten a El, “con presteza”/ “los que cortan la muerte”*”<sup>570</sup>. Evidentemente la referencia a la disposición de los dos hermanos «hombro con hombro» (*thm thkm b thkm*) no sólo constituye una indicación de su condición gemela, sino también un *midrash* de su nombre: Thakamún<sup>571</sup>. El papel en el proceso de inmortalización que se le puede atribuir a estos dióscoros de El a partir del texto sobre los *rephaim* y quizás en *KTU* 1.40 y su carácter de deidad doble permite tomar en consideración su influencia sobre la figuración doble del propio El. Los dióscoros conforman una función divina que se encuentra en manos de la deidad suprema que encarna primero éste y después Baal Hammón.

Filón de Biblos llegó a mencionar a los Dioscuros como deidades fenicias, junto a los Kabiros, aunque a todos ellos los consideraba hijos de Sydyk, la divinidad relacionada con la justicia<sup>572</sup>, lo cual permite asegurar la existencia de entidades de este género en el panteón fenicio desde antiguo pero no es fácil rastrearlos hasta época tar-

<sup>568</sup> Olmo Lete 1998: 169-170.

<sup>569</sup> El texto de esta tablilla ha sido relacionado generalmente con otras dos enormemente fragmentarias (*KTU* 1.20 y 1.21), entendiéndose que parece describirse la invitación a los *rephaim* a sucesivos banquetes en palacios de ciertos dioses o *rephaim* de los cuales no se conserva el nombre, excepto el de uno de ellos, el de Danel (1.20 II), o bien la repetición con variantes de la invitación y su ejecución (Cfr. Olmo Lete 1981: 418-9). No debe utilizarse a este respecto su última traducción (1998: 171) pues condensa en uno los cinco textos fragmentarios de 1.20 I; 1.20 II; 1.21 II; 1.21 V. La mención de dicho nombre ha propiciado que se relacionara con el *Poema de Aqhat*, pero, como han señalado otros investigadores, en la tablilla que nos interesa (1.22) aparecen algunos personajes que no tienen cabida en el mito de Aqhat. Existiendo también, por otro lado, una cierta incongruencia entre el supuesto anfitrión mencionado en 1.20 II, el rey Danel, y el que parece ser el anfitrión del texto que nos interesa (*KTU* 1.22), el propio dios El rodeado de su corte de dioses, lo que indica que se trata de un banquete en su residencia. Como han propuesto Virolleaud 1941: 30, Driver 1956: 9, Dressler 1976: 19-20 y Gibson 1978: 27, se podría incluir en el ciclo de Baal y no en el de Aqhat.

<sup>570</sup> *KTU* 1.22 I; G. del Olmo Lete 1981: 422; 1998: 172 prefiere traducir *blsmt* con el sentido «con presteza», seguramente siguiendo a Caquot, Szyner, Herdner 1974: 474, n. r, que relacionan el término con *lsm* «courir», de tal manera que aunque el sustantivo no está atestiguado, *lsm*t debería tener el sentido de «course» o de «vitesse». Para otros tendríamos la negación *bl* unida a la denominación de muerte, *mt*, lo que ha propiciado distintas lecturas relacionadas con el mundo funerario (véase: Olmo Lete 1981: 422-423), empezando por Virolleaud 1941: 19 que lo relaciona con *balsamatu* “embaumement” en árabe (Olmo Lete 1981: 527), lo que seguramente ha permitido su consideración como un epíteto relacionado con la resurrección. Así tiene sentido que la expresión «los que cortan la muerte» sea presentada como alternativa, lo que parece especialmente pertinente por el contexto.

<sup>571</sup> Olmo Lete 1992: 49 n 58; *Id.* 1998: 173 n. 6.

<sup>572</sup> *PE* 1 10. 40. Damascio *Vita Isidori* 302 también los menciona en el mismo orden: Dioscuros y Kabiros, hijos de Sydyk (Baumgarten 1981: 228-230).

día, ya con una fuerte impronta griega<sup>573</sup>. También parece apuntarse una destacada significación astral que puede remitir a su vez a la vieja tradición cananea de los hijos celestes de El, Šaḥar (Šhr) la “Estrella de la mañana” y Šalim (Šlm) la “estrella de la tarde”, que fueron colocados bajo la protección de Šapaš (sol) en los extremos del desierto según la mitología ugarítica<sup>574</sup>.

Los Dioscuros aparecen también como acólitos de Saturno africano frecuentemente, como en la estela Boglio, de Siliana, Túnez, donde están flanqueando al dios que se apoya sobre un toro<sup>575</sup>. Respecto a lo cual es necesario tener en cuenta que éste traduce al Baal Hammón cartaginés que a su vez recoge numerosas funciones del viejo El cananeo<sup>576</sup>.

b) *El/Dagán/Baal Hammón: “Padre de años”-“Padre doble”, divinidad ctónica*

La dualidad escatológica que proyectan sobre El sus dióscoros, con su paso constante de la oscuridad a la luz y viceversa queda remarcada en el friso por las dos cabezas divinas, las situaciones distintas de los dos humanos y en fin, las dos copas, una con líquido y otra con un humano. Sin embargo, la representación entronizada del personaje doble sugiere que no se trata de sus dos acólitos o emanaciones, sino del propio dios supremo en su faceta de juez en el Más Allá, bajo la denominación indígena que fuera. Ello se puede apreciar en la religión fenicia, en el aspecto dúplice de El/Kronos, destacado por Filón de Biblos que atribuye a Taauto (Tot) el idear para Kronos cuatro ojos, dos abiertos y dos cerrados y sobre los hombros cuatro alas, dos como si estuvieran volando y dos como si estuvieran quietas. Una apariencia doble que según Filón remarca su realeza y su soberanía sobre los demás dioses, los cuales

---

<sup>573</sup> Los Dioscuros aparecen en monedas de Akko y Trípoli y de otras ciudades de la costa fenicia desde el s. II a.C. (Du Mesnil du Buisson 1973: 108-110 y pl. V; Destrooper-Georgiades 1995: 158 y pl. 11, 33; Hermary 1992: 131). También en el Norte de África se encuentran representados en monedas con leyenda púnica de Útica en el s. II a.C., donde figuran las dos cabezas laureadas de los Dioscuros y dos estrellas. En monedas púnicas atribuidas a Rusicade aparecen en el anverso sus semblantes, también con estrella encima y en el reverso dos caballos a galope con la leyenda púnica ASG (Mazard 1955: 159-160 y n° 536 y 537; Camps 1995: 2351). Según la tradición clásica, éstos obtuvieron de Zeus, su padre, la autorización de pasar alternativamente un día en el Infierno y otro en el Olimpo. Personifican, pues, el paso del dominio del Inframundo a la Nueva Vida, de ahí su presencia frecuente en estelas funerarias norteafricanas de tradición púnica. Podríamos tener la pervivencia de la vieja denominación semita de una de estas deidades en un bajorrelieve de Beja –a 80 Km. de Útica– donde se representan siete divinidades líbico-beréberes, algunas de las cuales parecen transferidas desde el mundo púnico y cuyo nombre aparece debajo. En los extremos del friso están con sus respectivas monturas dos divinidades asimiladas a los Dioscuros (Camps 1954: 233-266; *Id.* 1995: 2350), son Macurtam y Iunam. Aunque el primero se documenta en otros epígrafes africanos, como en la tríada líbico-beréber de Henchir Ramdan con el nombre de Vacurtum entre dos diosas (*CIL* VIII 14444), Iunam no vuelve a aparecer (Cfr. Camps 1995: 2329) y su nombre parece muy próximo a Šunam, el segundo dioscurio de El, lo que podría ser un indicio de la pervivencia, muy tenue, de las antiguas deidades, igual que sucede con la conservación de la vieja titulación de la Edad del Bronce de El en una inscripción tardía de Leptis Magna (Levi Della Vita, Amadasi Guzzo 1987: 13). El dios principal de la estela de Beja, Bonchor o Boncar, aparece con un timón de nave, lo que permite tomar en consideración que las siete divinidades representadas tienen aquí un carácter psicopompo, relacionado con el traslado del alma al Más Allá.

<sup>574</sup> *KTU* 1.23; Caquot, Szyner, Herdner 1974: 357; Lipinski 1995: 355. Su significado ctónico se encuentra en relación con el propio recorrido solar, pues Šhr es la estrella que precede al sol del alba.

<sup>575</sup> Camps 1995: 2351.

<sup>576</sup> Por último Sanmartín 1999: 21.



contarían sólo con un par de alas (fig. 66)<sup>577</sup>. Por otro lado, la dualidad es una característica muy acentuada de la religión cananea, en la que se registra un particular gusto por las denominaciones dobles, los epítetos dobles y las funciones dobles de los dioses, así como la asimilación entre divinidades, también la equiparación de dioses entre dos panteones, el cananeo y el amorreo, etc. o la creación de algunas divinidades gemelas, por lo que no parece nada extraña la percepción de esta divinidad en su aspecto dual.

En el mitema de la lucha de Baal contra Mot (muerte), El es repetidamente llamado *mlk ab šnm*, «Rey, padre *šnm*»<sup>578</sup>, lo cual parece mostrar un vínculo con una de sus emanaciones divinas mencionadas antes. Ginsberg en su día prefirió transcribir “Father Shunem”, mostrando así la inseguridad que planteaban las distintas propuestas de traducción<sup>579</sup>. Para algunos *ab šnm* es “Padre de años” o “Padre degli anni”<sup>580</sup>, subrayándose a la vez su faceta de creador, pero también la de divinidad primigenia, pero Caquot, Sznycer y Herdner<sup>581</sup>, que presentaron la discusión en su día, entienden que el plural del nombre ugarítico *šnt*, “año”, tiene la forma femenina *šnt* y no la masculina, igual que el hebreo bíblico<sup>582</sup>, lo cual parece evidente en *KTU* 1.12 II 44, donde el término *šnt* contextualmente parece bien transcrito por «años», mientras, tres líneas antes (41) *šnm* se traduce habitualmente también por «años» a pesar de que falta la palabra que le precede lo que no hace evidente en este caso dicho sentido<sup>583</sup>. Aquí creo que deberíamos tener en cuenta el significado de *šnm* en fenicio, “dos” (cardinal) o “segundo” (ordinal)<sup>584</sup>, lo cual remarcaría el carácter dual de El y haría coherente en su arcaísmo la información de Filón de Biblos y evitaría señalar contradicción con la herencia cananea<sup>585</sup>. Es factible considerar que en el apelativo de El se encierran varios significados: especialmente el referido a años y el que destaca su aspecto doble,

<sup>577</sup> *PE* 1 10. 36-37. A continuación desarrolla Filón una explicación evemerista (Baumgarten 1981: 226), como un símbolo de que aunque durmiera, vigilaba y, aunque estuviera despierto, reposaba; y respecto de las alas igualmente, puesto que descansando volaba y volando descansaba. La descripción que hace Filón de los emblemas reales de El/Kronos es un préstamo de simbolismos míticos cuyo eco puede encontrarse en las figuraciones de un personaje provisto de un doble par de alas en las monedas de época imperial de Byblos (Hill 1910: pl. XI, 6).

<sup>578</sup> *KTU* 1.5 VI 2; 1.6 I 36. En otras partes de la epopeya El recibe otros apelativos distintos.

<sup>579</sup> Ginsberg 1955: 133, 137, 139, 140; Otras interpretaciones del mismo son: “padre de los excelsos”/ “de la altura”/ “el más glorioso” (Olmo Lete 1981: 631).

<sup>580</sup> Ribichini 2004: 1560.

<sup>581</sup> Caquot, Sznycer, Herdner 1974: 59.

<sup>582</sup> Éstos mantienen en suma la lectura de Ch. Virolleaud sólo en razón de una representación de El como un hombre con barba sentado en un trono en un relieve ugarítico (Caquot, Sznycer, Herdner 1974: 59; Caquot, Sznycer 1980: 12 y pl. VII).

<sup>583</sup> Después de poner de manifiesto esta diferencia hemos leído un sucinto trabajo de C.H. Gordon (1976: 261-262) donde también pone en evidencia esta realidad, que el plural en ugarítico de año es *šnt* como se vería también en *šanat* «year» y *šanât* «years». Otros ugaritólogos y el propio Gordon leen «Father of *šnm*» refiriéndose a la deidad *šnm* que aparece asociada al dios *ṯkmm*, tratada como una deidad simple. En todos los casos *ṯkmm* y *šnm* representan la devoción filial respecto a El, por ello el título *ab šnm* debería transcribirse según el autor por «Father of (the god) *šnm*». En el diccionario de Olmo Lete, Sanmartín 1996/2000: 447-448 no se ofrece otra evidencia de *šnm* en ugarítico como plural de año que el epíteto referido a El, mientras se brindan numerosos ejemplos para *šnt*.

<sup>584</sup> *KAI* 137; 130; Cfr. Hoftijzer, Jongeling 1995: 1176-1177; Krahmalkov 2000: 474.

<sup>585</sup> Una incongruencia puesta de manifiesto por Baumgarten 1981: 225-226.

de la misma manera que de Ešmun se subraya su significado en relación con “aceite” y su condición de octavo hijo de Sydyk<sup>586</sup>. Tampoco debemos olvidar un tercero en relación con Šnm, la oscura deidad doble vinculada al propio El.

En el caso de El se aprecia muy bien el valor dual imbricado con la senectud. Éste aparece en *KTU* 1.23: 30-60 como una deidad ya añosa con dificultades para desarrollar su labor fertilística y generativa, pasando apuros para enderezar su miembro viril<sup>587</sup>, sin embargo, a pesar de ello a continuación es capaz de engendrar con *dos* “consagradas” al mismo tiempo a *dos* de sus hijos cuyo nacimiento es simultáneo, son Šaḥar y Šalim, la “Estrella de la mañana” y la “Estrella de la tarde”.

Con tal nombre, El, la deidad tiene una escasa presencia en el mundo fenicio posterior, como se aprecia a través de los escasos antropónimos documentados, como *'lytn*<sup>588</sup>, *yt'n'l*, *qn'l* o *qny*<sup>589</sup> y *N'm'l*<sup>590</sup>. Permanece mejor el uso cananeo de *'l* como denominación genérica de divinidad<sup>591</sup>. La razón hemos de verla en un complejo proceso de sincretismo en el que participan El, Dagán y Baal Hammón, los tres identificados sistemáticamente con Kronos<sup>592</sup>. Así, en los textos mitológicos de Ugarit, Dagán aparece sólo mencionado como padre de Baal<sup>593</sup>, donde no se le atribuye otro papel, lo que parece apuntar precisamente su asimilación. Según G. Del Olmo Lete<sup>594</sup> “*si no hay duda posible de la identificación de Baal y Hadad no debería haberla entre Ilu y Daganu*”, entendiendo que Dagán pertenecería al sustrato cananeo y El al amorreo, correspondiendo a una misma deidad tanto en el mito como en el sistema teológico<sup>595</sup>. Por otro lado, ambos son reconocidos en los textos hurritas como Kumarbi<sup>596</sup>, lo que parece apoyar esta identidad, así como atribuirle una cierta faceta ctónica, igual que sucede con el dios sirio-anatólico. Precisamente en Ugarit sólo se han encontrado dos

<sup>586</sup> El nombre de Ešmun parece vincularse a la misma raíz que *šmn*, “huile” (Lipinski 1995: 155). Posiblemente *šmn* ya es una divinidad en época de Ugarit, pues recibe ofrendas (*KTU* 1.164: 9; *KTU* 4.198: 5; Xella 1983: 403; Olmo Lete, Sanmartín 1996/2000: 445), pero además la insistencia con la que Filón de Biblos a partir de Sanchouniaton y por su parte Damascio (*Vita Isidori* 302) relacionan a Ešmún con el número octavo, afirmando que éste era el octavo hijo de Sydyk (Baumgarten 1981: 228-230), no parece que obligue a rechazarlo como una falsa etimología como se ha propuesto.

<sup>587</sup> Caquot, Sznycer, Herdner 1974: 357.

<sup>588</sup> Benz 1972: 329; “Il/God give/gave” (Krahmalkov 2000: 52).

<sup>589</sup> Benz 1972: 178; “El has created/is the creator”, *Qano-il* “Il/God created” (Krahmalkov 2000: 428-429).

<sup>590</sup> Sola-Solé 1955: 44-45; Benz 1972: 147; “Il/God is good” (Krahmalkov 2000: 331).

<sup>591</sup> No se conoce ningún santuario dedicado a El.

<sup>592</sup> Aunque Filón de Biblos (*PE* 1 10. 16 y 25) hace de El y Dagán hermanos, E. Lipinski (1995: 60 n. 12) cree que la asimilación de El y Kronos en este autor debe corresponder precisamente a la identificación arcaica de Kronos con Dagán. El *Etymologicum Magnum* 52 señala que Dagón es el nombre dado a Kronos por los fenicios y por su parte si en las inscripciones de Karatepe El es identificado con Ea (*KAI* 26 III), ello explicaría que Beroso (*FGH* 680, fr. 4. 14) llame Kronos a Ea.

<sup>593</sup> *KTU* 1.2 I 19 y 35; 1.5 VI 24; 1.6 I 6; 52; 1.10 III 14 y 34; 1.12 I.

<sup>594</sup> Olmo Lete 1981: 70.

<sup>595</sup> Olmo Lete 1981: 69; *Id.* 1992: 40 y 56; *Id.* 1998: 23. También Wagner 2001: 33, para quien Baal o es “un recién llegado” al panteón ugarítico, o se ha producido una combinación entre los panteones presididos por El y Dagán y por tal motivo se había acuñado indeleblemente su relación filial con Dagan. El binomio El/Dagán aparece destacado en textos rituales (*KTU* 1.118 y 1.47), lo cual se corresponde con la ausencia del último en el panteón recogido en varios rituales sacrificiales donde la lista de dioses es muy prolija (*KTU* 1.41; 1.87; 1.39), algo que sería inexplicable si fuera una deidad distinta, y menos tratándose, por otra parte, del padre de Baal.

<sup>596</sup> Niehr 1994: 420.

santuarios, ambos muy próximos, el atribuido a Baal y a una cincuentena de metros el de su padre, Dagán, cuya identificación ha sido posible gracias al hallazgo de dos estelas que aparecieron al sur del templo<sup>597</sup>. Se hace extraño, sin embargo, que en la ciudad no hubiera también un templo dedicado a El, si no fuera éste mismo, como sugiere H. Niehr<sup>598</sup>. Un templo cuyo tamaño y el espesor de los muros son mayores aún que los del templo de Baal.

Quizás la razón de la referencia filial de Baal como hijo de Dagán estribe en que Baal/Hadad era el dios atmosférico del Saphón y como tal es conocido en los textos litúrgicos de Ugarit, pues, siguiendo a E. Lipinski<sup>599</sup>, el monte Saphón se considera un apéndice de la cadena montañosa del Amanus, el dominio de Dagán.

Precisamente en el primer milenio Baal Hammón habría suplantado a Dagán y a El<sup>600</sup> pues la casi absoluta desaparición de este último no podría explicarse más que por su ocultamiento tras la figura de Baal Hammón<sup>601</sup>, como atestiguan las raras menciones a El en Oriente y una única referencia epigráfica en el Mediterráneo Occidental procedente de Leptis Magna ya del siglo II d.C. donde se le construye una exedra y un pórtico y al que se le menciona por su antiquísima titulación: *l'dn l'l qn 'rṣ*<sup>602</sup>.

“El, poseedor de la tierra” (*l'l qn 'rṣ*) tiene su residencia, exactamente “en la fuente de los ríos, en medio del curso de los dos océanos” (*qrb apq thmtm*), donde tiene lugar la hierogamia de El y las dos “consagradas” que mencionábamos antes<sup>603</sup>. Es donde Kronos/El amputa los genitales a Ouranos, “muy cerca de unas fuentes y unos ríos” según los relatos recogidos por Filón de Biblos<sup>604</sup>. La situación de su pabellón en la fuente de las aguas primordiales remite al mito de creación en distintas tradiciones del Próximo Oriente como se ve en *Génesis* 1. 7, donde estas aguas fueron separadas por Yahweh. También el dios mesopotámico ocupado de la Creación, Ea, tiene su morada junto al Apsu (Océano) lo cual explicaría una cierta asimilación con El y después con Poseidón<sup>605</sup>. Precisamente, ese dominio del agua primordial y su lejana morada inciden claramente sobre la faceta ctónica del dios El desde su origen cananeo<sup>606</sup>.

<sup>597</sup> *KTU* 6.13 y 6.14.

<sup>598</sup> Niehr 1994.

<sup>599</sup> Lipinski 1995: 254.

<sup>600</sup> El primer testimonio es de la segunda mitad del s. IX a.C., hallado en Zinçirli en la región del Amanus (*KAI* 24). Recientemente Sanmartín 1999: 21.

<sup>601</sup> Sobre Baal Hammón en Cartago véase por último: Marín Ceballos 1999: 71-72.

<sup>602</sup> Uno de los pocos ejemplos es una inscripción bilingüe de Karatepe (*KAI* 26 III 18). También aparece en un *ostrakon* arameo de Jerusalén del s. VII a.C. (Miller 1980: 43-46). Sobre la inscripción de Leptis Magna véase: Levi Della Vita, Amadasi Guzzo 1987: 13.

<sup>603</sup> *KTU* 1.23; Caquot, Szyner, Herdner 1974: 357. Trazas de un culto cananeo al dios El-Creador de la Tierra aparecen en un texto de los archivos de Hattusha, donde se cuenta la visita realizada por el dios de la “Tormenta” al Señor <sup>4</sup>*El-ku-ni-ir-ša*<sup>5</sup>, esposo de Ašerah, el cual habita en una tienda en la fuente del Éufrates. El mito conservado en el archivo hitita, indica expresamente que es esposo de Ašerah; este dios se confunde verosímilmente con El, consorte de Aṭirat en los mitos de Ugarit (Goetze 1969: 519; Caquot, Szyner, Herdner 1974: 57-58). La titulación permanece en un epígrafe de Karatepe y otro de Leptis Magna de los siglos VIII y II a.C. respectivamente (*KAI* 26 III 18; Bron, 1979: 186-187; Levi Della Vita, Amadasi Guzzo 1987: 13 y 45-47). También, una expresión semejante a *qn 'rṣ* aparece en *Génesis* 14. 19 donde El Elyon es conocido como “creator of heaven and earth” (Kloos 1986: 113).

<sup>604</sup> *PE* 1 10. 29; Du Mesnil du Buisson 1973: 2.

<sup>605</sup> Ribichini 2004: 1561.

<sup>606</sup> Levi Della Vita 1946: 247-248.

Aparentemente su titulación *l'dn l'l qn 'rṣ* facilitaría su lectura simplemente como “hacedor/poseedor de la tierra”<sup>607</sup>, sin embargo parece tener otros significados subsidiarios. Un dominio del *'rṣ* (tierra) debemos relacionarlo con la referencia a los reyes muertos en el culto de Ugarit, pues estos son llamados los *rpū 'rṣ*, los *rephaim* de la “Tierra” a los que Šapaš acompaña en su viaje<sup>608</sup>. Con ellos residen también dioses si no son los propios *rephaim*, los *ilm 'rṣ*<sup>609</sup>. En todo lo cual se aprecia algún significado ctónico de esta residencia divina y de las deidades que la habitan, entre las que se encuentran los *rephaim*. La misma tiene consideración de ciudad divina en *KTU* 1.20, pues es el destino de los reyes difuntos en el conocido “Poema de los *rephaim*” a los que se invita y donde tendrá lugar el festín que prepara seguramente El<sup>610</sup>.

El significado ctónico de *'rṣ* aparece también en la epopeya de Baal referido a la morada de Mot: “... y descende a la morada de reclusión de la “tierra”, cuéntate entre los que bajan a la “tierra” y sepan los dioses que has muerto”<sup>611</sup>. También en el *AT* aparece con este sentido cuando la nigromante de En-Dor ve subir de la tierra (*'rṣ*) un dios (*'elohim*) que no es otro que el difunto Samuel, a quien quiere consultar el rey Saúl los designios de Yahweh<sup>612</sup>.

*l'l qn 'rṣ* permanece no sólo en un epígrafe de Karatepe y otro de Leptis Magna de los siglos VIII y II a.C. respectivamente, éste es fácil reconocerlo en sendas inscripciones del santuario de Baalbek: en una griega: Κρόνουρος ὁ καὶ Βριαρής; y en otra latina: *dei Conna[ri]*<sup>613</sup>. La imagen que acompaña al epígrafe griego en el techo del templo llamado de Hermes/Mercurio o también de Dionysos/Baco es el de divinidad con dos alas, que nos recuerda la descripción de Filón de Biblos de los emblemas reales de El/Kronos.

La deidad, el escenario y sus moradores se corresponden parcialmente con los que están presentes en las teogonías orientalizantes griegas ya antes del siglo VII a.C. en la que se ha visto claramente un origen levantino<sup>614</sup>. En la *Iliada*<sup>615</sup> se señala que por orden de Zeus, Kronos y Japeto residen en los remotos confines de la tierra y el mar donde no gozan del brillo del Sol, como resultado de su derrota. Un mito que según Crates es fenicio<sup>616</sup>, lo cual está en consonancia con el origen levantino reiteradamente señalado de Japeto (Jafet), el otro residente de dicho confín<sup>617</sup>. En el mismo senti-

<sup>607</sup> “To the Lord El, Creator of the Earth” (Krahmalkov 2000: 56). Quizás *l'dn l'il* es su expresión abreviada (Krahmalkov 2000: 49-50).

<sup>608</sup> *KTU* 1.161; Olmo Lete 1992: 131.

<sup>609</sup> *KTU* 1.106. Por otro lado, el carácter ctónico de Dagán ya fue apreciado por Healey 1977: 43-51.

<sup>610</sup> Olmo Lete 1992: 115. De ello podría existir una importante pervivencia en las paredes de una de las tumbas de Gebel Melezza (Túnez), donde aparece la ciudad almenada a la que llega el alma (Fantar 1970: 35).

<sup>611</sup> *KTU* 1.5 V 9-16. En los dos casos se utiliza del término *'rṣ*, refiriéndose por lo tanto a un mundo subterráneo.

<sup>612</sup> Grottanelli 1987/1991: 166.

<sup>613</sup> *JGLS* 2841; *JGLS* 2743; Xella 1987/1991: 106 y n 1; Ribichini 2004: 1559 y n 10.

<sup>614</sup> Las significativas analogías entre la *Theogonía* de Hesíodo y el ciclo de Kumarbi (Haas 1982: *pass.*) ha permitido señalar que la transferencia de dicho esquema norsirio pudo tener lugar ya en el 2º milenio a.C. a través del mundo hitita, o quizás hubo una transmisión aramea posterior como es posible apreciar por algunos indicios (Burkert 1992: 93; *Id.* 1999: 16-17). Por su parte E. Lipinski 1995: 256 ve en el esquema teomáquico del mito de Kumarbi y el de Kronos en Filón de Biblos (*PE* 1 10. 15-33) una tradición siria común.

<sup>615</sup> *Iliada* 8. 477.

<sup>616</sup> Crates *Fr.* 4 a y b; *THA II a:* 15 n. 24.

<sup>617</sup> En último lugar Burkert 1992: 177, n. 37; y sobre Jafet como antepasado de los fenicios véase: Tsirkin 1991; de un pasaje de la llegada de sus descendientes hasta la isla de Gades trata Wagner 1999: 724-725.



do se define Talo<sup>618</sup> que se refiere a la “*Historia fenicia*” de la lucha entre Zeus y Kronos, en una muy estrecha relación con la antiquísima *Historia fenicia* traducida al griego por Filón de Biblos, donde se encuentra la *Historia de Kronos* que traza la lucha entre Ouranos y su hijo por el trono de la realeza sobre los dioses<sup>619</sup>. Abunda en ello Hesíodo al señalar que Kronos fue liberado finalmente por Zeus –tras la teomaquia que los enfrentó– y se convirtió en rey de la isla de los bienaventurados. Lo cual permite a Píndaro en una *Olímpica*<sup>620</sup> indicar que los hombres perfectos se dirigen en su viaje postrero hacia “la torre de Kronos”. Y allí está *makáron nêson*, la isla de los Bienaventurados, donde las Oceánides otorgan las coronas, de acuerdo con los rectos consejos de Radamantis, a quien tiene como compañero el *mégas patér*, esposo de Rea (Kronos)<sup>621</sup>. Quizás este Kronos, padre grande, remite ya al Baal Hammón fenicio, y Radamantis al *valet* del Baal cananeo Radaman, que según la tradición griega era hijo de la tiria Europa. Y algo que nos interesa retener en la memoria para luego es la referencia a una torre de Kronos a donde se dirigen los hombres perfectos.

En el cambio de milenio Baal Hammón, que por primera vez es mencionado como tal en una inscripción de la segunda mitad del s. IX en Zinçirli<sup>622</sup>, parece haber asumido tanto funciones del viejo El como del activo Baal. Según Diodoro<sup>623</sup>, en honor de Kronos se celebran fiestas y sacrificios entre romanos y cartagineses; de este modo alcanzan *makáron bïon*, la misma vida feliz de los antiguos héroes, lo que el autor refuerza con una vieja cita de Hesíodo, en la que se refiere a la Edad de Oro y en la que el reino de Kronos proporciona la felicidad, la *eudaimonía*<sup>624</sup>. Para nuestro asunto es de gran interés la referencia de Diodoro, un buen conocedor de las tradiciones púnicas por haber nacido en una zona de contacto como es Sicilia, pues atribuye a Kronos la concesión de la inmortalidad beatífica en la tradición cartaginesa, el cual parece remitir claramente a Baal Hammón como quien la concede. Es por ello que según el mismo autor el dios es señor de Sicilia, Libia e Italia<sup>625</sup>, territorios de conquistas cartaginesas y romanas.

También, la investigación sobre el origen semántico del epíteto que identifica a esta divinidad, Hammón, nos parece determinante sobre su destacado significado ctónico<sup>626</sup>, en el que juega un importante papel la estructura turriforme, a la que aludía explícitamente Píndaro como el lugar donde los hombres perfectos eran acogidos por Kronos. Según se ve en el *Antiguo Testamento* los *hymnym* son estructuras arquitectó-

<sup>618</sup> FGH 256 F2.

<sup>619</sup> PE 1 10. 15-30.

<sup>620</sup> *Olímpica* 2. 70-77.

<sup>621</sup> Burkert 1999: 66; Plácido 2003: 24.

<sup>622</sup> En la región del Amanus (*KAI* 24) (Lipinski 1995: 173, 252 y 254-255).

<sup>623</sup> Diodoro 5. 66. 4-6.

<sup>624</sup> *Trabajos y días* 111-120. Recuerda extraordinariamente la beatitud refaítica levantina: los héroes son llamados *hemítheoi*. Según Hesíodo, cuando perecieron en Tebas y en Troya, Zeus los colocó lejos de los hombres, en los extremos de la tierra, *es peírata gaies*, en *makáron nésoisi*, en las islas de los bienaventurados, junto al Océano (*Trabajos y días* 162-168). En el verso 173 a, considerado espurio por muchos editores, aparecen situados lejos de los inmortales, bajo el reino de Kronos (Plácido 2003: 17; Trad. Pérez Jiménez 2000: 72).

<sup>625</sup> Diodoro 3. 61. 3 y Dionisio de Halicarnaso 1. 36. A su vez Cicerón *De Natura Deorum* 1. 29 distingue claramente entre el cartaginés y el romano, esta vez asimilándolo con Júpiter: «*Et celle (forme) de notre Jupiter Capitolin est tout autre que celle du Jupiter Hammon des Africains.*» (Trad. Auvray-Assayas 2002: 37)

<sup>626</sup> Sobre el carácter ctónico de esta divinidad: Lipinski 1995 a: 89.

nicas que son erigidas<sup>627</sup> y que pueden ser “demolidas”, estructuras hechas en madera y/o en piedra<sup>628</sup>. Así en la reforma de Josías: «*et l'on démoli en sa présence les autels des Baal et les ḥmnm qui se trouvaient au-dessus de ceux-ci.*» Según Paolo Xella la expresión se comprende a veces como «*se trouver en contact avec*» pero parece significar una cosa que cae a plomo sobre los altares mismos y en la línea 8 aparece el empleo de ‘ly “subir”, lo que es referente de una estructura elevada<sup>629</sup>. Por su parte, la traducción de *La Vulgata* va en esta línea: *et simulacra quae superposita eran. La Septuaginta* nos ofrece ὑψηλόν ες δεψυρ, «*lieu élevé*». Entre las variadas hipótesis que han intentado explicar la procedencia del popular dios, ésta que vincula el nombre con unas construcciones elevadas que podrían ser capillas-torres nos parece especialmente ajustada en relación con su función ctónica. Puede ser muy sintomático que en el ritual de culto funerario regio realizado en el palacio de Ugarit<sup>630</sup>, algunos de los ritos de sacrificio se realizaban en el ḥmn<sup>631</sup>, al que *suben* las hijas e hijos del rey el primer día, lo cual lo identifica como una estructura elevada. Así mismo, dos días después también *suben* los dioses al ḥmn<sup>632</sup>.

### c) La torre / ḥmn de Kronos/Baal en Gadir y su proyección peninsular

La deidad dual, añosa, con un pabellón en torre y que sustancia la inmortalidad, que podríamos ver en PM tenía un lugar destacado en Gadir, desde donde se produjo una importante irradiación hacia el interior del país. Incluso, la multiforme apariencia del dios parece haber perdurado en el Krónion, uno de los tres santuarios más importantes de la gran colonia:

“*La ciudad yace en la parte occidental de la isla y cerca de ella, en la extremidad que avanza hacia el islote se alza el Krónion. El Herákleion está en la otra parte, hacia el Oriente...*”<sup>633</sup>.

Dicho lugar sagrado es con toda seguridad el *arx Gerontis* citado por Avieno<sup>634</sup>, con el que parece coincidir en ubicación<sup>635</sup>. A. García Bellido ya consideró que el Krónion

<sup>627</sup> Cfr. *qwn* en *Isaías* 27.9.

<sup>628</sup> Xella 1991: 225.

<sup>629</sup> 2 *Crónicas* 34. 4; Xella 1991: 172.

<sup>630</sup> *KTU* 1.112. Éste comenzaba en el novilunio del mes de *Hyyaru*.

<sup>631</sup> En ese día se ofrecen dos carneros en el ḥmn, también ofrenda a la “Señora de las Mansiones” y a las “Gentes divinas”. Olmo Lete-Sanmartín 1996/2000: 193 traduce ḥmn como «capilla, templo». Cuando sacrifica el rey en la “capilla” (*KTU* 1. 164:1). También consideran que puede ser ḥmn un nombre o apelativo divino hurrita, aunque las escasas referencias son además poco claras.

<sup>632</sup> También el templo de Baal contaba con una estructura elevada en la que/a la que se hacen sacrificios: “*una res de vacuno en/a la torre de Baal*” (*KTU* 1.119: 12).

<sup>633</sup> Estrabón 3. 5. 3.

<sup>634</sup> *Ora Maritima* 304-305: *Gerontis arcem et prominens fani, ut supra / sumus elocuti, distinet medium salum*; “La ciudadela de Geronte y el cabo de un templo, y, entre rocas escarpadas, se forma una bahía.” (*THA I*: 95).

<sup>635</sup> *Interfluoque scinditur / a continente quinque per stadia modo / Erythia ab arce.* (*Ora Maritima* 312-314). «Eritia está separada del continente por un brazo de mar, a cinco estadios sólo de la ciudadela.» (*THA I*: 95). Parece como si dicho santuario estuviera en las proximidades del El Puerto de Santa María. Sin embargo para algunos autores la ciudadela de Geronte debía de estar al sur de la desembocadura del Guadalquivir, (*THA I* p. 86). Como señala L. Antonelli (1998: 170) la *Gerontis arcem*, separada de un golfo, puede identificarse con la bahía de Cádiz y el *flumen amplum* “*che scorre nei pressi del fani prominens rimanderà dunque al corso del Guadalete*”.

mencionado por Estrabón era un templo púnico de Moloch<sup>636</sup> y P. Xella muy adecuadamente apunta que el Kronos gaditano recibía el nombre de “Gerontis” seguramente por ser Baal Hammón, y señala que este epíteto era típico del Saturno de la segunda Cartago, lo que explicaría que Arnobio, que era natural de Sicca (Le Kef, Túnez), le llamara *genitor et senex*<sup>637</sup>. Pero seguramente esta referencia a la vejez de la que se extrañan autores griegos y romanos, de este Kronos γέρον, «viejo», es un residuo especialmente antiguo que remite al dios El *ab šnm* «Padre de años» o «Padre degli anni» de los textos antiguos, como lo era el de *lʾdn lʾl qn ʾrs* de Leptis Magna aún en el s. II d.C. y que ya era conocida en el segundo milenio a.C.<sup>638</sup>. Este lugar de culto, con una vinculación a El/Baal Hammón (Kronos) en relación con los años, explica que Filóstrato dijera:

*Gadeira está situada en el confín de Europa y sus habitantes son gente exageradamente dedicada a la religión, hasta el punto de que tienen erigido un altar a la Vejez y son los únicos hombres que entonan himnos a la Muerte*<sup>639</sup>.

Aquí deberíamos ver una alusión a este El/Baal Hammón *geron*, igual que los himnos a la Muerte lo serían exactamente no al óbito sino a Mot (Muerte), figura divina mencionada por Filón de Biblos<sup>640</sup>, al que propiamente no llegaron a dedicarse epígrafes en el primer milenio<sup>641</sup>, pero al que se podían elevar rogativas. También de interés es que Avieno recoge además la denominación como *arx* (ciudadela, fortaleza) para este santuario, lo que parece incidir, sin saberlo él, en su aspecto turriforme<sup>642</sup>.

<sup>636</sup> García Bellido 1945: 189; *Id.* 1951: 81 n 6. .

<sup>637</sup> Arnobio *Adversus Nationes* 4.20 y 26; Xella 1991: 96 y n 13. Cicerón *De natura deorum* 2. 24. 63-25. 1: «C'est ainsi qu'une antique croyance s'est répandue en Grèce selon laquelle Caelus a été mutilé par son fils Saturne et Saturne lui-même enchaîné par son fils Jupiter... On a voulu que Saturne maintienne le cours et la périodicité du temps. Ce dieu porte précisément en grec le nom correspondant : on l'appelle Kronos, ce qui équivaut à Chronos, c'est-à-dire espace de temps. D'autre part on lui a donné le nom de Saturne parce qu'il est « saturé d'années »...» (Trad. Auvray-Assayas 2002: 85). Aquí aparecerían unidos en eco lejano el mito fenicio de la Historia de Kronos de Filón de Biblos y la mención “padre de años” a la que se adhiere seguramente una falsa etimología explicativa del latín, combinando *satur* y *annus*, que surgiría como paradoxológica de la titulación semita.

<sup>638</sup> Alguna traza de la vieja deidad parece haber en Cádiz. En un sello hallado, al parecer, en uno de los lienzos de muralla de la zona de Puerta de Tierra (Cádiz) (Marín Ceballos 1979-80: 218, lám. 7, fig. a) se lee en la primera línea el nombre *Nʾmʾl* (“Il/God is good”) (Benz 1972: 147; Krahmalkov 2000: 331), que puede ser alusión al dios El, aunque no habría que desechar totalmente que se refiera a la divinidad de forma genérica. Desde el punto de vista paleográfico nos parece una inscripción arcaica, s. VIII-VII a.C., como ya sugirieron Sola-Solé 1955: 44-45 y M<sup>a</sup> J. Almagro Gorbea 1984: 61, mientras Benz lo creyó púnico. En la segunda línea se podría leer preferentemente GʾRT, aunque no serían descartables PʾRT o en último lugar PʾDT. Según me indica Luis A. Ruiz podría tratarse de un topónimo.

<sup>639</sup> Filóstrato *Vita Apolloni* 5. 4, Trad. *THA II b*: 811. Retomado y modificado por Eliano, conservado en el comentario de Eustacio a la *Periegesis* de Dionisio 453: En Gades existía un templo dedicado a la Vejez, venerada como fuente de sabiduría.

<sup>640</sup> *PE I* 10. 34; *Salmos* 49. 15: “Como ovejas son llevados al Seol, los pastores Mot (el dios de la muerte).”

<sup>641</sup> Cfr. Krahmalkov 2000: 320.

<sup>642</sup> Aunque el noble romano del Bajo Imperio pretenda explicarlo como la residencia fortificada de Gerión: *Inde fani est prominens, et, quae uetustum Graeciae nomen tenet, Gerontis arx est eminus, namque ex ea Geriona quondam nuncupatum accepimus*. «Después, viene el cabo de un templo y, en la lejanía, la ciudadela de Geronte, la cual tiene un nombre vetusto proveniente de Grecia, ya que sabemos que, de ella, Gerión, en otro tiempo, recibió su nombre.» (*Ora Maritima* 261-264; *THA I*: 81 y 83). Por otro lado, la vinculación etimológica con Γέρον -ουτος «viejo, anciano» le permite a L. Antonelli 1998: 166 y 171 proponer que la alusión a la *Gerontis arx* pertenece a un estrato foceo del s. VI a.C. del poema de Avieno y haría referencia a la “*rocca del vecchio*”, supuestamente la sede del soberano tartésico Argantonio, conocido por su longevidad según varias fuentes (Heródoto 1. 163; Anacreonte 4).

Quizás precisamente por su morada oceánica se expliquen otras prácticas fenicio-púnicas que se pueden relacionar con el mito. Así el texto del Periplo de Hannón había sido fijado en el templo de Kronos de Cartago, seguramente porque el dominio en el que se había internado el navegante era el de Kronos/Baal Hammón, mientras las pieles de las *Gorgadas-Gorillas* capturadas por el cartaginés en el mismo ámbito oceánico fueron consagradas en el santuario de Juno (Astarté)<sup>643</sup>. Dionisio Escytobraquio se afana en resaltar que Kronos se reparte con su hermano Atlante las regiones “junto al Océano” y los “lugares occidentales” europeos<sup>644</sup>, lo que para él explica la primacía del culto de Kronos en Occidente<sup>645</sup>. Entre otros lugares de culto destacan las *cautes Sacra, Saturni*, según recoge Avieno, el Promontorio Sagrado dedicado a Saturno, el acantilado de calizas jurásicas situado entre la punta de Sagres y Lagos o la misma Punta de Sagres, lo que permite sugerir un contexto fenicio o púnico para tal consagración<sup>646</sup>.

Así pues, un dios supremo, creador, de aspecto dúplice, anciano, marcadamente relacionado con el paso al Más Allá, tenía un recinto sacro especialmente importante en la Bahía de Gadir y sus dominios se encontraban en el Ocaso. Su predicamento en el ámbito hispano no debió ser desdeñable y muy posiblemente el personaje entronizado del friso de PM sea esta divinidad. Igual que lo podía ser la divinidad de aspecto doble del entalle de un anillo giratorio hallado entre las joyas del tesoro de La Aliseda (Cáceres), fechado entre fines del s. VII y mediados del VI a.C. (fig. 66 b)<sup>647</sup>, lo cual contribuye a apuntar que estas imágenes dobles eran comprendidas en el mundo orientalizante indígena, al menos en la esfera aristocrática, y quizás incluso fueron



Figura 66. a) *Moneda de Biblos con imagen de divinidad con seis alas identificada con El (Krono)*, Jidejian, 1986: 55; b) *Anillo giratorio del tesoro de la Aliseda con divinidad bicéfala y cuatro alas*, Almagro Gorbea M.<sup>a</sup> J.: 1984: lám. 146.

<sup>643</sup> *Periplo de Hannón* 1 y 18. Sobre este pasaje véase: Desanges 1983 y más recientemente Lipinski 2001.

<sup>644</sup> Trad. *THA II a*: 323 n 641; Y sigue en esto el mismo esquema genealógico que Filón, para quien Atlas era hermano de Kronos, relegado por éste al confin.

<sup>645</sup> Dionisio Scitobraquio 11.3, *FGH* 32 F y después Carneades 95, según *THA II a* 15 n 23.

<sup>646</sup> *Ora Maritima* 215-216. Gavala 1959/1992: 72, *THA I*: 79; Schulten 1955: 107-108.

<sup>647</sup> Blázquez 1983 a: 126.



demandadas<sup>648</sup>. El dios está sentado en su trono, tiene dos cabezas y despliega cuatro alas, porta el *ankh* egipcio y tres flores de loto ocupan los campos vacíos<sup>649</sup>. Ya M.C. Marín Ceballos<sup>650</sup> lo ha identificado con el dios El, siguiendo la descripción de la deidad reportada por Filón de Biblos y que hemos comentado unas páginas atrás. Por el *ankh* y las flores de loto parece evidente la faceta del dios como dador de vida.

En suma, todo permite asimilar la deidad doble que señorea el friso de PM en el que va a procurar la inmortalidad a un humano con el propio dios El/Baal Hammón (Kronos), al que según Diodoro los cartagineses ofrecían fiestas y sacrificios para conseguir la vida bienaventurada. Incluso, es posible que la deidad doble realizara la doble función, beber-establecer y devorar-aniquilar, lo cual permitiría integrar en la propia escena del “Banquete” la parte correspondiente a la aniquilación, como la preparación para ser comida. Así, el segundo cuerpo de la deidad entronizada, el que se encuentra detrás, bebe el líquido en la copa que le ofrece el *valet* y devoraría al humano exterminado por el genio cogiéndolo con la otra mano, la que tiene libre. Mientras, la entidad divina que hay delante bebe/inmortaliza al humano en la copa y come el jabalí que sujeta con su mano izquierda.

Esta doble función la realiza en Israel su dios nacional, el propio Yahweh según vemos en distintos pasajes del *Salterio* y en el libro de *Ezequiel* donde aparece como devorador de algunos reyes cuyo sepelio había sido realizado junto al templo<sup>651</sup>.

## 5. UN RITUAL DE TIPO *PGR*

En el plano cultural la trasmigración debía ser propiciada en el caso ugarítico por un ritual realizado en el santuario palatino y/o en el templo que era, evidentemente, el de El/Dagán.

Dos estelas halladas junto a su templo –el más importante de Ugarit, situado cerca del de Baal– dejan constancia de una ofrenda de carácter fúnebre a Dagán por parte de la esposa real en la primera y por un hijo de rey en la segunda<sup>652</sup>. Consisten ambas en un ofrecimiento de *pgr* y de un buey sacrificado. G. del Olmo Lete remite a las tradiciones de Mari y Emar, donde en la primera Dagán es “Señor de las ofrendas *pagrā’ū*/ los cadáveres” y de donde procede un documento sobre su celebración con ocasión de la muerte del rey *Sūmū-Epuh* de Alepo. Según el filólogo en las dos estelas se distingue claramente entre *pgr* (cadáver/restos mortales) y la víctima animal sacrificada (*alp*) que le acompaña, lo que determina que el primero se refiera al humano, lo cual por otro lado está ampliamente documentado en Mari<sup>653</sup>. El ritual permite

<sup>648</sup> Los distintos objetos del tesoro, la mayoría de ellos importados, cuentan con una elaborada iconografía cuyo significado, coherencia simbólica y concreción sorprenden y muestran su vínculo con un discurso áulico. M. Almagro Gorbea (1989: 77) cree que las joyas son obras de encargo a ciertos talleres, regalos políticos de los agentes comerciales fenicios a los aristócratas indígenas a cambio de productos locales.

<sup>649</sup> Blázquez 1975: 132-133, lám. 46-47B; Almagro Gorbea 1977: 208-209, lám. XXIX.

<sup>650</sup> *PE* 1 10. 36-37. En un trabajo que no he podido consultar: Cultos orientales en Tartessos, *Abderramán*, I, citado por J.M. Blázquez 1992: 382.

<sup>651</sup> *Ezequiel* 43: 8.

<sup>652</sup> *KTU* 6.13 y 6.14; Trad. Olmo Lete 1996: 83; Caquot, Sznycer 1980: 3 y pl. XX.

<sup>653</sup> Seguimos en toda esta explicación lo señalado por Olmo Lete 1996: 82-86. Otros textos sobre ofrenda del sacrificio *pagru* en Mari en: Moran 1969: 623-625.

al personaje trasmigrar al Más Allá, a “congregarse con los muertos ancestrales”, en correspondencia con la antigua tradición cananea de Ebla y Emar del *kispum-pagrā’ū*. Este significado queda subrayado también en una lista de ofrendas a dioses y reyes divinizados de carácter ctónico donde la deidad solar, la que conduce a los difuntos al Más Allá es llamada *Špš pgr*<sup>654</sup>.

Debemos detenernos ahora en algo muy significativo en las dos estelas del santuario de El/Dagán: junto al ofrecimiento del cadáver (*pgr*) tiene lugar la ofrenda de un único buey al dios Dagán. Al hilo de todo esto creemos que hay un trasunto escatológico en la ofrenda doble, y éste aparecería en la escena divinal de PM donde vemos ya al difunto en el cuenco de bebida y el jabalí sacrificado sobre la mesa que toma la deidad entronizada. Lo que nos lleva a valorar que un escrupuloso respeto de esta práctica cultural realizada por los deudos propiciaba la inmortalidad del personaje, que podrá así ser “establecido” (bebido) *rapha* por la deidad y no comido como el animal de la ofrenda y que se encuentra ya en la mesa del banquete divino (de ahí la necesidad de un doble ofrecimiento)<sup>655</sup>. Ello se corresponde con un versículo de Ezequiel donde se afirma que por tales abominaciones –la prostitución sacra y el culto a los difuntos reales– Yahweh los ha devorado<sup>656</sup>, creemos que así el filtro postexílico ha transformado precisamente en causa de su extinción ultraterrena lo que se quería evitar con el ritual *pgr*, en consecuencia los cadáveres de los reyes (*b<sup>e</sup>pigrê malkêhem*) serían devorados en vez de bebidos/establecidos *rephaim* por la divinidad<sup>657</sup>.

Respecto a la figuración de un pequeño jabalí sobre la mesa del dios doble de PM como alimento de sustitución quizás esté relacionado con esta creencia un rito desarrollado en la fortaleza ibérica de Els Vilars (Lleida), en la gran estancia considerada “Sala de reuniones” con hogar o altar central en forma de “piel de toro”. Con motivo de su construcción se desarrolló un ritual de fundación consistente en una fosa en la que se sacrificaron y depositaron al menos dos suidos de tierna edad, una práctica que parece documentarse con anterioridad en la colonia fenicia de Cerro del Villar<sup>658</sup>.

<sup>654</sup> *KTU* 1.102; Olmo Lete 1992: 46.

<sup>655</sup> Mientras, el humano cuya existencia ultraterrena está siendo anulada no viene acompañado de ninguna ofrenda animal.

<sup>656</sup> *Ezequiel* 43: 8.

<sup>657</sup> Xella 1982: 664. El rechazo fue tal que en el templo futuro imaginado por *Ezequiel* 43. 7-9 no tendrán cabida algunas prácticas anteriores, entre ellas ésta: “*la casa de Israel, así como sus reyes no contaminarán más mi santo nombre con sus prostituciones y con los cadáveres de sus reyes, poniendo su umbral junto a mi umbral y sus jambas junto a mis jambas, con un muro común entre ellos y yo.*” La conclusión de Na’aman 2004: 253 es que los reyes de Judah entre los siglos X y VIII a.C. se enterraban en el palacio, que estaba junto al templo. Por ello se buscó un nuevo lugar para el cementerio regio, junto a las murallas de Jerusalén. De alguna manera seguían al principio la costumbre atestiguada en Ugarit y Qatna desde varios siglos antes, como bien me ha recordado M. Torres. También, en distintos pasajes bíblicos, especialmente en *Salmos* 106. 28-29, son execrados precisamente los ritos realizados por numerosos hebreos a Baal Peor, que consistían sobre todo en ofrendas sacrificiales a los muertos, en el marco de un complejo ceremonial.

<sup>658</sup> G.I.P. 2005, I: 663. Montero 1999: 318.

## 6. EN TORNO AL ASPECTO ZOOMORFO DE LOS PERSONAJES DIVINOS

El relieve de PM incorpora un escenario de connotaciones infernales, lo que es subrayado por la apariencia zoomorfa de los personajes divinos, todo lo cual supone una novedad con respecto a la imagen cananea de la “morada de reclusión” de Mot, de la cual no hay noticia de su consideración de sede de un juicio divino ni tampoco de la presencia de un tribunal de dioses en su “ciudad fangosa”, algo que parece extensible al resto del mundo semita del segundo milenio y parece perdurar aún en textos de origen mesopotámico conservados en el milenio siguiente<sup>659</sup>.

No son tampoco especialmente frecuentes en ese mundo las representaciones de seres con cuerpo humano y cabeza animal, pero las hay. En algunos cilindros-sellos aparecen estas figuras de significado confuso o a veces desconocido. Así sucede con el personaje con cuerpo humano y cabeza de león del cilindro-sello de Vélez-Málaga, que cuenta con algunos paralelos en Chipre, en cilindros de fines del II milenio, pues en la isla se trabajaron cilindros-sellos en los que algunos personajes tienen cabeza animal o están tapados con máscaras de cabezas de animales<sup>660</sup>. Esta tradición iconográfica se registra en el mundo cananeo con imágenes de dioses con este tipo de testuz, deidades tanto de primer rango como secundarios<sup>661</sup>. Cuando se refiere a su progenie, Baal se reviste de su condición taurina, pues toros son los hijos tenidos con Anat<sup>662</sup>. Cuando la “Luminaria de los dioses” le aconseja engendrar un gemelo que le suplante cuando va a descender al mundo infernal de Mot, éste le nace de una novilla y su imagen de testuz taurina cubierta por una tiara aún se aprecia en fechas tardías<sup>663</sup>.

También hay seres híbridos en el arte hurrita y más adelante en la relivaria neohitita se encuentra alguna que otra representación de seres tipificados como genios, nor-

<sup>659</sup> En el mito de la “lucha entre Baal y Mot” su morada es subterránea, a la que para descender es necesario levantar el monte que la cubre (*KTU* 1.5 V 13). En *KTU* 1.5 I 7 es “mazmorra/sepulcro/sumidero” (Olmo Lete 1981: 213-214) o “abîmes” (Caquot, Szyner, Herdner 1974: 241, 1); En *KTU* 1.5 II 15 es “ciudad fangosa” (Olmo Lete 1981: 217) o “cité abyssale” (Caquot, Szyner, Herdner 1974: 245) o “City Hamriya” (Ginsberg 1955: 139), “y ciénaga su trono” (Olmo Lete 1981: 217) o “le trou, son patrimoine” (Caquot, Szyner, Herdner 1974: 245). Otro apelativo descriptivo aparece en *KTU* 1.5 V 15: “morada de reclusión de la “tierra” (Olmo Lete, 1981: 220) o en traducción casi equivalente es “demeure de réclusion souterraine” (Caquot, Szyner, Herdner 1974: 248). En *KTU* 1.5 V 16 simplemente es “abismo” (Olmo Lete 1981: 220) o “en terre” (Caquot, Szyner, Herdner 1974: 248) o “depth of the earth” (Ginsberg 1955: 139). Similares consideraciones se pueden hacer del *Šeol*, el infierno hebreo más antiguo (*Isaías* 14. 9; Podella 1987/1991: 150). En el s. VII a.C. la visión del Infierno del príncipe asirio Kamma es igual de dantesca (*ANET*: 109-110; Lara Peinado 2002: 311-316). Allí se encuentran Nergal y Ereškigal, la reina de los infiernos, así como Namtar, el visir del Mundo Inferior. Allí se hallan en total quince dioses infernales de atributos aterradores muchos de los cuales tienen cabeza animal pero manos y pies humanos. En el ámbito babilónico durante la Edad del Hierro, se reconoce bien el mismo carácter en el *Poema de Erra*, pues desde el *Apsu* podrán subir los demonios y los terribles *Anunnaki* (170-175; Trad. Jiménez Zamudio 1998: 61-62; véase también: Bottero 1985: 233). Un poema acadio conocido en los palacios neohititas (Burkert 1992: 109-114).

<sup>660</sup> García Alfonso 1998: 61 y 63; Chypre A10, Schaeffer-Forrer 1983: 63.

<sup>661</sup> Del primer tipo sería RS 22.033, Schaeffer-Forrer 1983: 48; del segundo RS 14.117, Schaeffer-Forrer 1983: 114 en el que se ven dos *daimones* con cabeza animal o máscara ferina que rodilla en tierra presentan el árbol cortado, al lado de los cuales se encuentran dos personajes, uno barbado y armado con *harpe* y otro imberbe con maza.

<sup>662</sup> *KTU* 1.10 III.

<sup>663</sup> *KTU* 1.5 V; Culican 1976: 57-68.

malmente de cuerpo humano y cabeza de león, a veces janifrontes<sup>664</sup>, que tienen precedentes en la relivaria hitita anterior<sup>665</sup>. Sin embargo, en la tradición neohitita tampoco hemos encontrado ningún paralelo estricto de las figuras representadas y menos aún alguna escena semejante.

Las representaciones de *daímones* del ámbito asirio, pudieron haber influido algo en la iconografía del friso aunque no en su concepción. En una de las placas de bronce asirias consideradas de exorcismo aparecen bajo los emblemas de los siete grandes dioses una fila de siete deidades con cabeza animal, carnero, ave, serpiente, león, zorro (?), etc.<sup>666</sup>, pero vestidas con largos ropajes; son seres protectores en actitud amenazante frente a los demonios del registro inferior, mientras, en medio se encuentra el enfermo que pretenden arrebatar los últimos<sup>667</sup>.

En suma, ello obliga a considerar que el discurso se separa claramente de los aspectos estilísticos, que, por otra parte, se corresponden con el estilo escultórico general del monumento. De tal manera que, así como en los otros frisos se representan con una iconografía semejante temas mitológicos variados y distintos que corresponden a concepciones ajenas en su mayoría a dicho contexto cultural, en este caso concreto sucede otro tanto.

En realidad, este escenario que tiene características de un lugar donde se cumplen últimas sentencias, en el que los intervinientes de carácter divino tienen cabeza de animal, es en parte de procedencia egipcia, como lo es también el mensaje que subyace en la imagen de aniquilación, como vimos antes. En su día Ch. Kennedy<sup>668</sup> apuntó una cierta conexión de la figura de dos cabezas con las representaciones bicéfalas de Seth-Horus en su apariencia animal, significando la dualidad dispensadora de mercedes y de ira, entendiendo además que Seth y Horus se encuentran relacionados con el Inframundo y con el ciclo “Life-death-life”. Sin embargo, el salto brusco hasta la interpretación del ser entronizado como dos monstruos de apetito insaciable identificables con Mot/Muerte hace que quede interrumpida en alguna parte la conexión con Seth y Horus<sup>669</sup>.

Para mí quedó claro que se trata de una importante divinidad de funciones ctónicas, identificable seguramente con Baal Hammón/Kronos con orígenes en el dios El

<sup>664</sup> De Guzana (Halaf) procede un relieve muy descuidado, de un ser con cuerpo humano bifronte alado con dos cabezas de león. siglo IX a.C. (Genge 1979, II, Abb. 91 y p. XII).

<sup>665</sup> Uno de cuyos precedentes puede estar en la efigie del llamado “dios puñal” con león janifronte del santuario rupestre de Yacilikaya que P. Neve (1985: Relieve 82) considera una figuración con simbología de origen mesopotámico, relacionable con el dios Nergal que conocemos a través de textos babilónicos y neosirios. En el lenguaje iconográfico el dios de doble cabeza tendría una importante conexión con el juez instalado en el Inframundo: Dagán y Nergal.

<sup>666</sup> Compárese la cabeza de zorro (?) con oreja apuntada de este bronce y el ser representado en el extremo del friso también con oreja apuntada. Sin embargo, la larga vestimenta de ésta como de las demás figuras del bronce constituye un elemento de divergencia, pues en el friso sólo el “mayordomo” o “visir” lleva ropaje largo y bonete, seguramente con el fin de poder ser identificado como tal.

<sup>667</sup> ANET, Supl. 1969: n° 660, pp. 215 y 328. Quizás se trate de los *Sebittu* (los siete), grupo de deidades benéficas cuyo poder controla el de los demonios (Black, Green 1992: 162 y 181).

<sup>668</sup> Kennedy 1981: 212-213.

<sup>669</sup> Sin embargo, me parece muy convincente su afirmación de que existe un enlace entre el original egipcio y la figura de PM transferido a través de Fenicia y las colonias púnicas, en cuyo proceso sufrió ciertas mutaciones y degeneraciones (Kennedy 1981: 213-214).

cananeo, y no un monstruo infernal caníbal, aunque creo, con el citado investigador, que las imágenes de cuerpo humano y cabeza de animal, o de animal completo pero en postura humana, tienen su mejor equivalente en las representaciones egipcias de los dioses en relación con el Más Allá. Especialmente con los pertenecientes a la Gran Enéada de Heliópolis, el tribunal que controlaba el procedimiento para las almas y que llegó a estar presidido por Osiris en el primer milenio, cuando no antes<sup>670</sup>. Su sala del Juicio se encontraba entre el quinto y sexto recinto del Duat (Infierno) según los textos escatológicos egipcios, a donde llegaba el difunto tras hacer el viaje nocturno de Re, la deidad solar, tal y como se cuenta en el *Libro de las Puertas* o en el *Libro de Amduat* (“del que está en el Infierno”)<sup>671</sup>.

Pero también cabeza de animal y cuerpo humano tienen algunos de los decanos, los dioses guardianes del cielo nocturno por el que se desplazaba la deidad solar. Precisamente la penetración de ciertos aspectos de la escatología osiríaca en los ambientes metropolitanos y coloniales fenicios parece bien documentada a través de las láminas egíptizantes guardadas en porta-amuletos que se han hallado en sus necrópolis en las cuales están representados estos decanos, los dioses guardianes<sup>672</sup>. En ellas se combinan precisamente las figuras híbridas de dioses con cabeza de animal y los dioses de aspecto humano que se corresponden de alguna manera con las imágenes del friso de PM<sup>673</sup>. Unas láminas que son un buen indicio de cuales son algunos de los esquemas escatológicos fenicios<sup>674</sup>. Precisamente, respecto a nuestro tema deberemos tener en cuenta con más énfasis la lámina de oro de Cagliari, donde aparecen divinidades con cabeza de animal sentadas en sillas con pequeño respaldo, con corona doble y *ureus* (fig. 67)<sup>675</sup>. Las inscripciones en fenicio grabadas en algunas de estas láminas habían sido personalizadas para quienes las portaban. Algunas aluden precisamente al momento del juicio como vemos en la hallada en una tumba de Moraleda de Zafayona, en el interior de Granada, donde se solicita el auxilio del dios Ešmún frente a la “devoradora”, que se encuentra acechando junto a la balanza donde va ser pesada el alma, con la posibilidad de obtener así la inmortalidad<sup>676</sup>. Otra lámina de plata de Tharros guardada en un estuche presenta una plegaria de

<sup>670</sup> Sainte Fare Garnot 1948: 100; Yoyotte 1961: 49.

<sup>671</sup> James 1960/1962: 207; Scandone Matthiae 1987/1991.

<sup>672</sup> Maass-Lindemann, Maass 1997: 275. Es a partir del s. IX a.C. –durante la dinastía XXII– cuando se produce en Egipto la estandarización de estas representaciones (Vercoutter 1945: 319). Su transferencia a la concepción fenicia del Más Allá se produce poco después.

<sup>673</sup> El *daimon* del “tormento” del friso recuerda a uno de los personajes divinos representados en la lámina egíptizante de Ghar Barka (Malta).

<sup>674</sup> Las láminas de metal son muy escasas, no más de una decena, y relativamente recientes, pareciendo que lo habitual eran los rollos de papiro o de tejido pintados, guardados en los numerosos estuches que se han hallado en las necrópolis fenicias y púnicas. Quizás los más antiguos de éstos remonten a fines del s. VIII o bien al VII a.C. como los hallados en los pozos funerarios de Cerro San Cristóbal (Almuñécar), pero su mayor difusión se registra entre los siglos VI y IV a.C., época de la que son los precedentes de Cartago, Chipre y Tiro (Quillard 1971-1972: 17: 1-32).

<sup>675</sup> En total, en la fina hoja metálica son cinco las divinidades de aspecto animal y sentadas (Holbl 1986, I: 349, abb 59). En otra lámina de Cagliari, esta vez de plata, aparecen dos figuras en sendos tronos sobre barca con timón de pala y proa y popa terminadas en flores de loto (Hölbl 1986, I: 353 abb. 60).

<sup>676</sup> Ruiz Cabrero 2003.



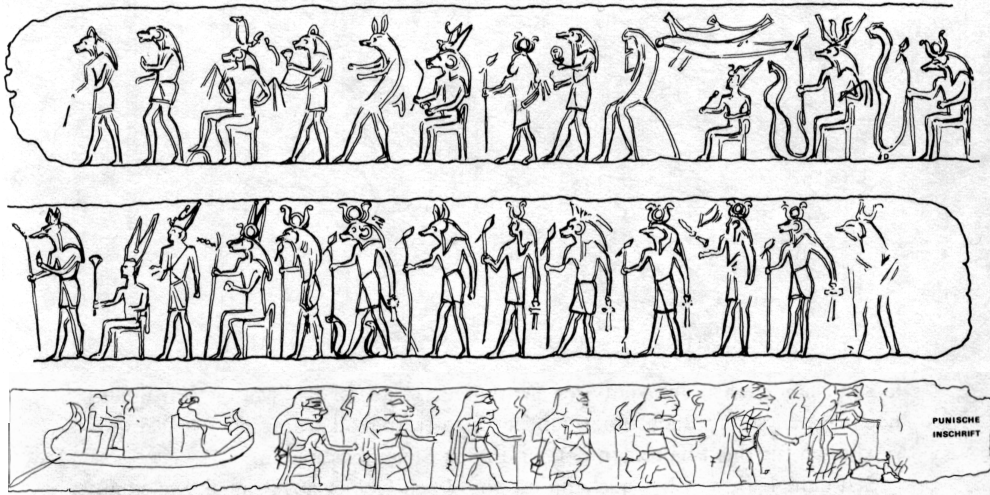


Figura 67. a) Lámina de Cagliari, Hölbl 1986: 349 abb. 59;  
b) Lámina de Cagliari, Hölbl 1986: 353 abb. 60.

protección realizada por ‘BD’ contra los “possessori della bilancia”<sup>677</sup>, que se refiere naturalmente a su futuro juicio en el Más Allá.

No parecería, pues, extraña la transferencia de la idea de la iconografía zoomórfica egipcia relativa al juicio de las almas al mismo tipo de concepción fenicia, que es lo que vemos en el friso, de la misma manera que fueron traspasados los arcanos celestes, con el mismo tipo de imagen, en relación con el viaje ultramundano. Así, la depurada escatología egipcia que veíamos afectar al tema del juicio divino en su vertiente de aniquilación parece extenderse a las connotaciones infernales de la escenificación, pues no en vano constituyen un todo unitario, apartándose en este aspecto de la vieja y menos elaborada tradición cananea<sup>678</sup>.

A pesar de todo deberemos ver una cierta lógica en el propio hecho de la representación animal en la escena de banquete en la que se resuelve la inmortalidad y la aniquilación. Creo que en el caso de este relieve juega un papel importante el hecho de que se representen humanos, aunque estos aparezcan desmembrados. A primera vista parecería una escena de banquete caníbal, antropófago, de humano deglutiendo humano, si las divinidades que lo hacen tuvieran apariencia humana. El posible error de percepción del espectador queda así meridianamente despejado, con lo que pudo ser una perentoria necesidad representar a dichos personajes con cabeza animal. Esta tradición de origen egipcio de ofrecer imágenes distintas de algunas divinidades, a veces con su

<sup>677</sup> *ICO Sardegna 31: NŠR ‘BD’ BN ŠMŠY LQMN PLS*, “Proteggi ‘BD’ figlio di ŠMŠY dai possessori della bilancia” (Garbini 1994: 83-118).

<sup>678</sup> Hemos de recordar también que es el egipcio Taauto (Tot) el que idea para Kronos cuatro ojos para su rostro y cuatro alas para sus hombros, lo que se correspondería con la imagen doble de la deidad de PM, y egipciante es la iconografía del dios doble del anillo de la Aliseda (Cáceres).

rostro humano, otras alados y por último con su testuz animal se conserva en el mundo fenicio. Lo vemos especialmente en algunos escarabeos, como en una extraordinaria gema de Ibiza de la necrópolis del Puig des Molins (Ibiza), en la que aparece un dios con vestimenta y tiara egipcizantes que se ha identificado generalmente con Baal por su cabeza tauriforme (fig. 68)<sup>679</sup>.

Parecería, pues, pertinente que la divinidad immortalizadora fuera colocada en un escenario de juicio infernal con cabeza animal si atendemos a la fuerte influencia egipcia en el mundo sirio-fenicio<sup>680</sup>.



Figura 68. *Sellos fenicios con divinidad con cabeza tauriforme*, Boardman 2003: nº 21/X1 y 21/X2.

## 7. EXCLUIDOS Y ACEPTADOS: “MORTALES” Y REPHAIM

La literatura semítica occidental del segundo milenio nos ha privado de la documentación sobre la vertiente aniquilatoria del Más Allá, preocupada quizás sólo de la exaltación divina de los antepasados de la dinastía reinante, en razón de los ambientes palaciales y sacerdotales en los que han aparecido los textos. Sin embargo, su misma existencia pone de relieve su contrapunto, el de aquellos que no acceden a la condición refaítica.

El momento “crítico” de sustanciación representado en la escena de Pozo Moro—con juicio divino previo o no— era naturalmente la consecuencia de la trayectoria vital de la persona que iba a ser bebida/establecida *rapha*, en este caso una trayectoria de connotaciones heroicas, de humano perfecto, pero también pone de relieve la preparación del viaje al Más Allá en el que se aprecia de nuevo la influencia egipcia sobre el mundo fenicio y púnico.

A este respecto es necesario traer de nuevo a colación las láminas de metal y las que a buen seguro eran más numerosas de papiro y tejido que se guardaban en el sinfín de estuches hallados en las tumbas fenicias y púnicas, algunos hallados con restos irrecuperables de dichos materiales. En las láminas conservadas lo

<sup>679</sup> Blázquez 1967: 336-337; Fernández, Padró 1982: 113; Boardman 1984: 47, 84 y lám. XIII, 73. La deidad aparece con una maza levantada ultimando a su enemigo con un objeto que recuerda un pequeño ciprés (Culican 1976: 67) o una hoja (Blázquez 1967: 336-337; Boardman 1984: 47) que J. Fernández y J. Padró (1982: 113) consideran un arma mientras E. Gubel aboga por un cetro (1986 a: 116).

<sup>680</sup> Por otra parte, así sucede que el Dagán cananeo en un poema asirio tome asiento con Nergal y Mišaru como jueces de los muertos cuando éstos alcanzan el Inframundo (Black, Green 1992: 56).

representado no es el juicio del alma, sino un tema colateral que inicialmente no tenía sentido propiamente escatológico. Las figuras de los rollos representan a los decanos, los dioses guardianes, forma humanizada de las constelaciones que representan a su vez la división de la noche en doce horas<sup>681</sup>. Esta división del tiempo de carácter astral fue transferida en Egipto a su concepción escatológica ya que el cielo nocturno por el que se desplaza la deidad solar, se equipara al mundo de los muertos<sup>682</sup>. Una concepción ctónica que hunde sus raíces en el Imperio Medio, pues según un texto trazado sobre un sarcófago de esa época la deidad solar gana mediante ofrendas la disposición favorable de los decanos hacia los muertos<sup>683</sup>. Además, los decanos tenían sus ciudades, lugar de parada en el firmamento astronómico, de tal manera que los decanos podían ser símbolos de estas ciudades celestes por las que tenía que transitar el viajero hasta llegar a su última morada, concebida en algún caso desde época ugarítica hasta Cartago como una ciudad celeste protegida de murallas<sup>684</sup>.

A pesar de la utilidad ctónica del porta-amuleto y del rollo que guarda, es muy posible que éste se llevara en vida ya que seguramente se consideraba como una guía que era necesario tener consigo para el complicado viaje astral hasta donde tendrá lugar el juicio divino. Parece que la comprensión del significado de este tipo de documento por parte de los fenicios era plena, pues la idea de llevar estuches con estos rollos no es propiamente egipcia, ya que no han aparecido en las tierras del Nilo, sino que es genuinamente fenicia, y son por lo tanto realizados por artesanos semitas copiando papiros egipcios<sup>685</sup>. Esa relación con el Más Allá es redundante en una de las láminas de Cagliari donde aparece representada una barca después del desfile de dioses y diosas, algunos de apariencia animal (fig. 67 b)<sup>686</sup>. Muy interesante a este respecto es la inscripción de la lámina de oro de Moraleda de Zafayona que ha leído L.A. Ruiz Cabrero: «*protega y guarde a NP, hijo de NP. Eshmun príncipe disuelva a hw por todo el tiempo /// el paladar de la devoradora*», solicitándose, pues, el auxilio del dios sanador fenicio para evitar la extinción y acceder por lo tanto a la inmortalidad<sup>687</sup>. Sin duda Ešmun es un acompañante ideal en el momento del juicio divino; según nos aclara Damascio éste era hijo de Sydyk, la deidad que representa la justicia, y era de sus ocho hijos el más justo de todos<sup>688</sup>. Precisamente en la escatología egipcia a aquellos difuntos que salían triunfantes del juicio en la Sala de las Dos Verdades se les declaraba “justos” y

<sup>681</sup> Los decanos ya aparecen representados en objetos egipcios del s. IX a.C., durante la dinastía XXII, aunque la representación más completa la tenemos en el templo de Hathor en Dendera, de época romana (Vercoutter 1945: 319 y 326).

<sup>682</sup> Maass-Lindemann, Maass 1997: 275.

<sup>683</sup> Bonnet 1960: 155; Laskowska-Kusztal 1984: 84-85.

<sup>684</sup> Laskowska-Kusztal 1984: 86. Sobre un arquitrabe del templo de Esna los decanos aparecen también como emisarios del dios-sol, transmitiendo sus decisiones en lo que concierne a la vida y la muerte (Assmann 1995: 183).

<sup>685</sup> Cfr. Maass-Lindemann, Maass 1997: 288.

<sup>686</sup> Vercoutter 1945: 337.

<sup>687</sup> Ruiz Cabrero 2003. No es la única, pues al menos en una inscripción fragmentaria grabada sobre otra lámina se pide proteger al muerto, según señala M. Fantar (1970: 18).

<sup>688</sup> *Vita Isidori frag.* 348.

obtenían una feliz permanencia en la barca solar y en los campos ultramundanos fértiles y gozosos<sup>689</sup>.

Quizás se podría considerar que la fe en un juicio escatológico era propia de los fenicios más seducidos por los cultos egipcios, y que sólo ellos tenían en consideración este credo, pero sin duda, toda la parafernalia que acompañaba a tantos difuntos en su última morada, como amuletos, navajas de afeitar con grabados, huevos de avestruz, vasos *a chardon*, lámparas de aceite, recipientes de comida<sup>690</sup>, etc. indica un conjunto de creencias ciertamente variado sobre como llegar a un “Más Allá” beatífico<sup>691</sup>. Por otro lado, parece difícil suponer que durante la Edad del Hierro en el mundo fenicio, las a veces muy duras condiciones de vida, las muertes prematuras y la escasa perspectiva de supervivencia no sólo hubieran propiciado la búsqueda de la “inmortalidad”, supuestamente conseguida por algunos individuos que se transforman en dioses, Ešmún, Adonis y presumiblemente Melqart, sino también la creencia en una segunda y agradable existencia del alma. Como señala P. Xella el mito ugarítico del triunfo de Baal sobre Mot y los poderes de la muerte, no había sido olvidado, sino que continuaba alimentando las esperanzas de las gentes del I milenio a.C.<sup>692</sup>.

Esta esperanza es la que se trasluce en una inscripción funeraria aramea en la que el hijo augura al rey, su padre, que beberá con el dios Hadad<sup>693</sup>. También la vemos en la inscripción del sarcófago de Ešmunazor, rey de Sidón, fechado en torno al 500 a.C., donde se niega a los profanadores de tumbas la existencia ultramundana con la siguiente frase: «*que no tengan reposo entre los rephaim*»<sup>694</sup>. También en el texto disuasorio se aprecia que es posible el acceso a esta condición no sólo a reyes y nobles, sino también a gente de condición humilde. En un epitafio bilingüe de El-Amrouni, en el sur de Túnez, del s. II d.C., los *rephaim* son equiparados a los dioses Manes<sup>695</sup> y se califica de “divinos” a los *rephaim*, lo cual muestra la pervivencia de la vieja tradición siria de su consideración divinal<sup>696</sup>, esta vez atribuida a los antepasados del personaje norteafricano. Parece plausible, pues, que los *rephaim* pasaron a designar a todos aquellos que, aparentemente al margen de cualquier consideración social o de *status*, no han sido apartados de la Nueva Vida. Así, se explicaría que en alguna ocasión la necrópolis o el espacio físico en el que se encontraba el difunto recibiera el apelativo de ŠD 'LNM “campo degli dèi” o “dei divini”, como señala una inscripción hallada en Tebas (Egipto) sobre una urna cineraria en la que aparece también el nombre del difunto<sup>697</sup>.

<sup>689</sup> Yoyotte 1961: 37: A los “culpables”, los “enemigos” les esperaban tinieblas sangrientas y ardientes.

<sup>690</sup> La inscripción de dos vasos de Cagliari muestra el convencimiento en el valor de las comidas y bebidas que se depositaban junto a los muertos para hacerlos vivir en el Más Allá: ‘*rm ʾ šhlwt bʾlm* «RM avec l’épouse pour faire vivre leur maître» (Garbini 1965: 205-213; Garbini, 1982: 461-466).

<sup>691</sup> Véase: Wagner 2001: 54-55 y Ribichini 2004 a: 58.

<sup>692</sup> Xella 2004: 43.

<sup>693</sup> KAI 214.

<sup>694</sup> KAI 14; Fantar 1970: 17-18; Bonnet 1996: 18; Olmo Lete 1996: 74.

<sup>695</sup> KAI 117; Fantar 1970: 17; Lipinski 1995: 190; Olmo Lete 1996: 77).

<sup>696</sup> Ribichini 1987/1991: 127-128; Grass, Rouillard, Teixidor 1991: 210.

<sup>697</sup> RES 1512; Ribichini 2004 a: 58 y 72 n 73; Para P. Bernardini (2004: 141) “Campo degli dei” es una expresión de carácter místico y metafísico que aludiría a la intimidad e inaccesibilidad de un espacio funerario que envuelve y circunda al difunto”; En el siglo IV a.C. se graban páteras o discos de plomo, aparentemente dirigidos a seres “divini” (CIS I 6055; Ribichini, 2004: 72 n. 74). La expresión *bt ʾlm* en una inscripción fenicia de

Aunque algunos autores rechazaron la existencia en Ugarit de una idea de beatificación después de la muerte<sup>698</sup>, existe una amplia lista de especialistas que presentan otro punto de vista sobre la esperanza referida a una vida ultraterrena<sup>699</sup>. Incluso en numerosos trabajos se analiza la transferencia al mundo bíblico de concepciones ultramundanas y prácticas funerarias cananeas a través de Ugarit<sup>700</sup>. Esta transferencia cananea antigua se aprecia muy bien para el cambio de milenio en el pasaje de la consulta del rey Saúl a la nigromante de En-Dor<sup>701</sup>, en el que sorprende el uso del término *'elohim*, «divinidad», para designar al muerto que sube de la tierra, en este caso Samuel, al que se le pregunta por las decisiones de Yahweh, algo que sólo es concebible por su proximidad al dios israelita<sup>702</sup>.

Algunos consideran que esta idea de beatitud se encuentra escasamente representada en el *AT*, o bien que la creencia en la inmortalidad era muy tardía. Otros, sin embargo han venido sosteniendo lo contrario. Así en Israel las tumbas del primer período del Hierro se interpretan mejor por una creencia en la vida sobrenatural y la expresión misma “reunirse con sus padres” evoca una cierta esperanza en este sentido. Unas ideas que han sido consideradas como corrientes y costumbres no yahvistas en el seno de Israel relacionadas con el mundo cananeo<sup>703</sup>. Para M. Dahood, según vemos en sus diferentes trabajos, numerosas expresiones en los *Salmos* se refieren a la esfera ultramundana, y lo que era más importante, no eran concepciones tardías procedentes del mundo iranio, ya que los salmos son mayoritariamente preexfílicos, incluso algunos son realmente de época davídica y que por ello se pueden estudiar a partir de los textos ugaríticos<sup>704</sup>. Así lo hizo K. Spronk (1986) y numerosos teólogos hoy en día piensan que las doctrinas sobre la resurrección son antiguas, aunque destacan la discreción sobre este tipo de credo en el Antiguo Testamento<sup>705</sup>. El caso es que el mundo hebreo recogió toda una concepción salvífica, básicamente expresada en los *Salmos* y en los textos atribuidos al profeta Isaías, donde se puede apreciar un conjunto de creencias que en parte se corresponde fielmente con las trazas que ha venido dejando la “arqueología de la muerte” fenicio-púnica.

---

Malta ha sido traducida como «casa para la eternidad» y se ha interpretado como sustitutivo de sepulcro (*CIS* I 124. 1; Fantar, 1970: 17). Por su parte, Ittobal hijo de Ahiram, rey de Biblos, colocó a éste en la «casa para la eternidad» = tumba (*KAI* 1.1; Krahmalkov 2000: 132; Ribichini 2004: 44, 66 n. 3 y 4).

<sup>698</sup> Van der Toorn 1991: 40-66. Sin embargo poco después este autor al analizar el término *Ilib* en Ugarit, que corresponde al acadio *dingir a-bi*, considera que designa habitualmente al padre deificado, convertido en ancestro y que la expresión puede significar a veces el “espíritu del padre” (*Id.* 1993: 378-387).

<sup>699</sup> Delcor 1976: 128-129 [95-96]; De Moor 1985: 407-9; Xella 1987/1991: 120; Ford 1990: 73-101; Husser 1995: 115-27.

<sup>700</sup> M. Delcor (1976: 129 [96]) relacionó el tema de la concesión de la inmortalidad asociado al banquete en el poema de Aqhat con el festín de inmortalidad en Isaías, que es al mismo tiempo un banquete de entronización de Yahweh, si se lee *Isaías* 25. 6-9 a continuación de *Isaías* 24. 23. A este propósito entiende que el *T.M.* menciona el engullimiento (*bl'*, “dévorer, engloutir”) de *Mt* (Muerte) por Yahweh, destruido así para siempre. M. Dietrich y O. Loretz 1991: 85-90 a partir de la discusión desarrollada en torno a la obra de K. Spronk, asumen su propuesta y destacan la influencia de las prácticas funerarias cananeas y paleoasirias sobre el mundo bíblico.

<sup>701</sup> 1 *Samuel* 28. 3-25.

<sup>702</sup> Véase: Grotanelli 1987/1991: 161-175.

<sup>703</sup> Cazelles 1961: 110-111. También sobre una idea hebrea de la inmortalidad: James 1960/1962: 220-222.

<sup>704</sup> Dahood 1954: 14-19; *Id.* 1970. El tema “God’s eschatological Judgment” está presente en numerosos salmos (Levin 2005: 142-143).

<sup>705</sup> Berthoud 2000/2001.



En este tipo de literatura está muy presente el “juicio escatológico de Dios”<sup>706</sup>. En el salmo 16.10-11 se solicita que la *næfæš* (alma) no sea abandonada en el *Šeol*<sup>707</sup>, se pide también que se le enseñe el camino de la vida (eterna) y gozará así de la presencia de Yahweh, a su derecha<sup>708</sup>. En otro de los textos escatológicos el cantor se refiere al que clama desde lo hondo a Yahweh, donde su alma aguarda con más interés que los centinelas el alba<sup>709</sup>. También en *Salmos* 57.4-8 se pide que Yahweh mande desde el Cielo a salvar la *næfæš* que se encuentra acosada por *leones que devoran seres humanos*. A continuación se expresa la esperanza de que al amanecer despierte, en clara alusión a la resurrección. En otra parte del *Salterio* se solicita de Yahweh hacerle sentir su amor por la mañana al igual que en algunos de los salmos que acabamos de comentar y también que le muestre “*el camino que ha de seguir mi næfæš pues estoy pendiente de ti*”<sup>710</sup>. También “al despertar” con sentido de resurrección aparece en el *Salmo* 17.15 el poder contemplar a Yahweh<sup>711</sup>.

La extinción de la vida ultraterrena que hemos visto explicitada en una parte del friso con claros paralelos en la escatología escrita egipcia, está perfectamente expresada en *Salmos*, donde aquellos que sufren la extinción son llamados mortales<sup>712</sup>. Son los “*que han muerto para siempre*”<sup>713</sup>; Sus tumbas serán, pues, sus casas eternas, el *Šeol* su mansión ya que no alcanzarán la vida beatífica; a pesar de haber sido gente opulenta, príncipes incluso que habían dado nombre a países, se encuentran en el *Šeol* como ovejas pastoreadas por Mot<sup>714</sup>. Según Isaías, posiblemente del primero, su exterminio se produce en la noche y antes del amanecer ya no existen. Unos versos más adelante de forma sencilla se explica todo el proceso: “*los muertos/mortales*”<sup>715</sup> no

<sup>706</sup> Levin 2005: 142-143.

<sup>707</sup> Inframundo, parecido al Infierno.

<sup>708</sup> En la concepción cristiana tradicional no se considera que en el *AT* hubiera este tipo de creencia, de tal manera que algunos teólogos propusieron que el autor del salmo superó los límites de la doctrina tradicional dada su íntima relación con Dios: “y pronuncia fórmulas que quedan disponibles hasta recibir la plenitud de su sentido” con la doctrina cristiana (Alonso Schoekel 1968: 48). Otros salmos evocan la contemplación de Dios en la Eternidad: *Salmos* 11. 7; 17. 15; 21. 7; 27. 4, 13; 61. 8; 63. 3; 140. 14.

<sup>709</sup> *Salmos* 130; En *Salmos* 49. 16 se dice que Dios rescatará el alma del *Šeol*, expresándolo con el verbo *laqah*, “coger”.

<sup>710</sup> *Salmos* 143. 8; Igual que en *Salmos* 16.

<sup>711</sup> Trad. Ubieta López (dir.) 2000: 690. Si no se señala lo contrario, los textos bíblicos traducidos proceden de esta edición, por lo que en estos casos no repetiremos la procedencia. Otros pasajes en los que se emplea el verbo “despertarse, levantarse” con este significado: *Salmos* 139:18; *Esdras* 26. 19; *Deuteronomio* 12. 2; *Proverbios* 6. 24. Naturalmente, se creía que la vida con rectitud y el cumplimiento de los preceptos son los que básicamente servían para alcanzar la “salvación”. Pero para ello se suponía que a veces tenía lugar la comprobación de la inocencia del individuo que solicita la contemplación divina, en algún ejemplo el propio salmista está seguro de su propia inocencia y de la observancia de los preceptos de Yahweh, tanto que no tiene temor a ser probado en el tormento del crisol, pero se reconoce que del propio Yahweh saldrá la sentencia que decida su salvación o no (*Salmos* 17). Isaías 26. 19, por su parte, hace voto de una resurrección futura: *¡Vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán, despertarán jubilosos los que habitan en el polvo!* Trad. Alonso Schökel 1968: 131.

<sup>712</sup> “*¡Álzate, Yahvé, enfrentate, derríbalo; libra mi næfæš con tu espada del malvado, de los mortales, con tu mano, Yahvé, de los mortales cuyo lote es este mundo! ... Pero yo, rehabilitado, veré tu rostro, al despertar te contemplaré hasta que quiera.*” (*Salmos* 17. 13-15).

<sup>713</sup> *Salmos* 143. 3.

<sup>714</sup> *Salmos* 49. 8-10.

<sup>715</sup> “muertos/mortales”, seguramente aquellos que han sido colocados en la tumba pero que no habrán de alcanzar una vida ultraterrena.

viven, los refaim no se alzan; pues Yahvé los ha juzgado, aniquilado y extirpado su memoria.” Se trata pues, de juicio, extinción y olvido de su recuerdo. En cambio unas líneas más adelante se augura a los propios un final de resurrección<sup>716</sup>. Hasta un salmo en el que se adopta el papel del pecador, su *næfǎš* se encuentra al borde del *Šeol*, contado entre los que bajan a la fosa, relegado entre los muertos, en un claro proceso de extinción, ya olvidado de todos, arrancado de la mano de Yahweh, a quien se solicita su socorro vanamente<sup>717</sup>. En suma, Yahweh como juez supremo aniquila por un lado e inmortaliza por otro. Una doble vertiente que es la que puede aparecer reflejada en la deidad doble entronizada de PM.

## 8. EN CONSECUENCIA

La representación de dos opuestos en el relieve impide considerar que éste haga referencia a la exaltación a la divinidad de un individuo concreto, cosa que se podía intuir por el reducido tamaño y la ausencia de atributos del humano colocado dentro de la copa en la que va a ser bebido/establecido *rapha*. Por lo tanto la escena no contribuye a valorar la adaptación de lo representado al tránsito heroico de un príncipe indígena al que, en *constructo* hipotético, se considera que se erigió el monumento. Si la intención hubiera sido la exaltación de un príncipe heroizado o divinizado el esquema se hubiera asemejado bastante a lo que vemos en el sarcófago de Ahiiram de Biblos, que en los aspectos relativos al banquete contiene similitudes con nuestro friso. El contraste es evidente, mientras en el friso los personajes entronizados son deidades ctónicas, en el sarcófago es el propio rey el que parece recibir a oferentes y orantes, que se continúan en el otro lado largo del sarcófago, mientras en los cortos aparecen mujeres que se golpean el pecho y se arrancan los cabellos<sup>718</sup>. Al no existir en el relieve de PM una escena con una composición comparable, hemos de entender que no se pretende figurar a un príncipe muerto en su proceso de divinización.

En fin, en la parte del friso que se nos conserva se plasma visualmente de forma integrada y sintética una compleja elaboración en la que se entremezclan mito y creencia, y que sólo ha podido surgir en un centro cultural de primer orden: Ritos de metempsicosis opuestos, de difunto que se extingue y de persona que accede a la inmortalidad, sustanciados formalmente por un acto divinal sublime que adquiere la forma de banquete, en el cual a la postre se integrará el que ha sido exaltado a la nueva condición de *rapha*, ingresando así en la esfera divina.

<sup>716</sup> Isaías 17. 14; 26. 14.

<sup>717</sup> Salmos 88; Otros salmos que se han incluido en la literatura salvífica nos describen la vida en el Más Allá como un banquete celestial: 23. 4ss; 43. 3-4; 91. 15-16; los que evocan una recompensa después de la muerte: 103. 4-5; 119. 112; y los que emplean el verbo “conducir” (*nahah*) en el sentido de “conducir al Paraíso”: 5. 9; 23. 3; 61. 3; 73. 24; 139. 24b; 143. 10b.

<sup>718</sup> Moscati 1988: 292-299; Olmo Lete 1996: 76. En la inscripción se señala que Ithobaal hizo el sarcófago a su padre, Ahiiram, cuando le colocó en la “casa de eternidad”, previniendo a cualquier rey, gobernador o jefe militar que su cetro se romperá si abre el sarcófago. La representación divinal, del monarca como *rapha*, legítima a su hijo, como es evidente, de ahí que se conjure la profanación de la tumba por otro príncipe, pues significa también borrar el vínculo de legitimidad del hijo-rey y de otros descendientes-rey con el antepasado.

Vemos en esta parte conservada del friso una extraordinaria y precisa representación de la escatología fenicia que ha aunado, en excelente mezcla, una tradición antigua cananea, por lo tanto propia, que se refiere al establecimiento de la condición inmortal y la divinización de aquellos humanos que son exaltados por Baal y ha recurrido por otro lado a la depurada concepción egipcia de la escatología infernal, para representar lo opuesto: la aniquilación de los que no han sido admitidos, los enemigos del dios, que en la concepción egipcia es Osiris. Creemos, por lo tanto que lo que en el plano artístico se ha calificado como “eclecticismo fenicio” es un fenómeno de mucha mayor envergadura que incluye una meditada incorporación de ciertas creencias y corrientes de pensamiento procedentes de los ámbitos con los que tiene más contactos el mundo cananeo-fenicio y que podían enriquecer su propio acervo cultural. Es precisamente de Egipto de donde surge ese complemento, que como veremos más adelante no se circunscribe en el plano conceptual exclusivamente a este friso.