

## “Sustratos y adstratos”<sup>975</sup>

### 1. ¿UNA TRADICIÓN CON ORÍGENES EN LA EDAD DEL BRONCE CANANEA?

Seguramente esta idea del ascenso del alma a través de una torre no era nueva. Además de las evidentes conexiones con el mundo egipcio, podrían existir precedentes ugaríticos que a su vez pudieron beber de fuentes egipcias. En el ritual de culto funerario regio realizado en el palacio de Ugarit que comenzaba en el novilunio del mes de *Ḫiyyaru*, algunos sacrificios y ritos se realizaban en un *ḫmn* elevado, al que subían las hijas e hijos del rey el primer día<sup>976</sup>, así mismo, dos días después también subían los dioses al *ḫmn*<sup>977</sup>. Se trata de construcciones que se vuelven a citar en el *Antiguo Testamento*, los *ḫmnm*, y que según algunos especialistas daría nombre a Baal Hammón, el importante dios con funciones escatológicas del que habíamos tratado páginas atrás. Entre ellos P. Xella<sup>978</sup>, que a través del análisis textual pone de manifiesto además que son estructuras arquitectónicas erigidas en vertical<sup>979</sup>, estructuras hechas en madera y/o en piedra<sup>980</sup>.

También tiene interés respecto a nuestro tema que en el mismo texto que comentábamos antes, en el día catorce “bajan” los dos *Gaṭarāmi*, antepasados divinizados, a una especie de estructura turriforme que aparece con el nombre de *mšd*<sup>981</sup>, donde se les ofrecen dos carneros: “y la palabra los *Gaṭarāmi* reportarán y el hieródulo (con-

<sup>975</sup> No me he resistido a utilizar un título bien conocido de un capítulo de la monografía *I Fenici*, editada por S. Moscati (1988 b: 512) con motivo de la magna exposición realizada en Venecia, un pequeño homenaje a la importante labor que vienen desarrollando nuestros colegas italianos.

<sup>976</sup> *KTU* 1.112; Trad. Olmo Lete 1992: 164. En ese día se ofrecen dos carneros en el *ḫmn* (capilla), también ofrenda a la “Señora de las Mansiones” y a las “Gentes divinas”.

<sup>977</sup> También el templo de Baal contaba con una estructura elevada en la que/a la que se hacen sacrificios (*KTU* 1.119: 12; Olmo Lete 1998: 255-257). La torre con altar es un elemento constante en los templos orientales y en concreto los que la arqueología ha sacado a la luz en Ugarit.

<sup>978</sup> Xella 1991: 225. En 2 *Crónicas* 34. 4 en el contexto de la reforma religiosa de Josías: «*et l'on démoli en sa présence les autels des Baal et les ḫmnm qui se trouvaient au-dessus de ceux-ci.*» La expresión se comprende a veces como “se trouver en contact avec”, lo que parece significar una cosa que cae a plomo sobre los altares mismos. La traducción de la Vulgata es: *et simulacra quae superposita erant*. Sin embargo *La Septuaginta* ofrece ὑψηλόν ες δεψιρ “lieu élevé”. Además en la línea 8 aparece el empleo de ‘ly “subir” lo que es significativo de una estructura elevada. Todo ello según P. Xella 1991: 172.

<sup>979</sup> cfr. *qwn* en *Isaías* 27. 9.

<sup>980</sup> Estas se podrían asemejar a la construcción representada en una estela votiva de la “biblioteca” de Ugarit, si seguimos a R.D. Barnett 1964: 62-64 y A.M. Bisi 1970: 25-26 y tav. III, 1; se trata de una estructura erguida, de aspecto tripartito, coronada por un disco solar con cuatro puntas. Una fórmula, construcción turriforme unida a una deidad solar, que vemos de nuevo en el *funus* regio del “vaso de Sidón”.

<sup>981</sup> “Torreón, bastión”, con valor comparable al de *migdal* (torre) (Olmo Lete, 1992: 161 n. 72). Es un término reconocible en hebreo, *m<sup>a</sup>šūdā*, así en 2 *Samuel* 22. 2 David dice: “*Yahvé mi roca y mi baluarte, mi libertador.*” (= *Salmos* 18. 3).

*sagrado) cantar.*” El acto oracular debe ser relevante pues al día siguiente, mientras dioses como Baal Safón, Baal de Ugarit, *Aṭirat* y *btbt*, reciben como ofrenda uno o dos carneros, la/s “divinidad/es del torreón”<sup>982</sup>, o posiblemente los propios *Gaṭarāmi* llegados al bastión, recibe(n) un plato de “respeto”, siete vacas y catorce ovejas<sup>983</sup>.

Por otra parte, un sacrificio a la «diosa de la torre», *ilt mgdl*, se presenta a continuación de una ofrenda a la «diosa de los presos»<sup>984</sup>, para después remitir al ritual que se desarrolla «en la noche de Šapaš de *pgr*»<sup>985</sup>. Pero quizás uno de los datos más significativos sea la mención del lugar donde se realiza este sacrificio: *pṭḥ yd mlk* «a la entrada de la “mano” regia», donde claramente está indicando que se trata de una construcción vertical de cierta dimensión con un acceso, que podría ser identificable con el *mšd* cultural al que han descendido los *Gaṭarāmi*.

En el texto mencionado al principio referido al culto funerario del palacio, donde vemos a los *Gaṭarāmi* descendiendo al torreón, se señala que en el octavo día se hace como sacrificio de duelo una ofrenda a *‘ttrt ḥr* (*‘Attartu* de la(s) gruta(s) (funeraria(s)/tumba(s)/panteón)<sup>986</sup>. Según parece haber mostrado G. del Olmo Lete, este significado que se aprecia para la diosa Astarté en la Edad del Bronce permanecería después a través de las menciones a una Aštarté *ḥr* (Astarté de la(s) Tumba(s) en una crátera cineraria de Sidón del s. VIII a.C.<sup>987</sup>, y en la estatuilla de El Carambolo (Sevilla)<sup>988</sup>, lo que probaría su introducción en la Península Ibérica y su permanencia en un lugar de culto en el que parecen integrarse tanto fenicios como indígenas, como es el santuario sevillano.

## 2. ¿UNA TEMPRANA PENETRACIÓN DE ESTAS CREENCIAS EN EL SUDOESTE DE LA PENÍNSULA?

No estaría de más revisar fenómenos que nos parecen semejantes o que ofrecen ciertas concomitancias en la Península Ibérica antes de la difusión de las estructuras turriformes y de las concepciones teológicas que las sustentan, lo que puede explicar su rápida implantación en el interior. Nos referimos al fenómeno de las estelas en el Sudoeste, las cuales ofrecen todavía numerosas interrogantes aún por resolver acerca de su función principal y el significado de los objetos y símbolos representados.

<sup>982</sup> ...[w]il *mšd*.

<sup>983</sup> Olmo Lete 1992: 161; *Id.* 1998: 273 y 276 n. 37.

<sup>984</sup> Ambas denominaciones constituyen sendos *unicum*, la segunda puede hacer referencia a una diosa infernal. Se puede comparar con *Isaías* 51. 14: *Pronto saldrá libre el que está en la cárcel, \ no morirá en la hoya, \ no le faltará el pan.*

<sup>985</sup> *KTU* 1.39: 10-14 un sacrificio de carácter estrictamente funerario (Olmo Lete 1998: 269 y 274 n° 7-9).

<sup>986</sup> *KTU* 1.112: 25. En apoyo de esta traducción G. del Olmo Lete y J. Sanmartín 1996/2000: 199-200 aducen el texto de *KTU* 1.5 V 5 donde explícitamente tiene esta consideración: *ašm b ḥrt ilm arš* “le pondré en la caverna/sepultura de los dioses infernales/de la tierra”; constatado con estos significados en hebreo, sirio y acadio (Olmo Lete 1992: 164; Olmo Lete, Sanmartín 1996/2000 196-197). Se repite la mención de la diosa *‘ttrt ḥr* en *KTU* 1.43:1: “cuando entre ND en el *gb bt mlk*”, donde también aparecen de nuevo los *Gaṭarāmi*, los primeros antepasados, esta vez mencionando genéricamente su entrada en *bt mlk*, “casa del rey” (Olmo Lete 1998: 273 y 276 n 37). Sobre su significado como “well, cistern” en nabateo y palmireno, véase: Hoftijzer, Jongeling 1995: 207.

<sup>987</sup> Puech 1994: 47-73.

<sup>988</sup> Olmo Lete 1986: 155-164.

La multiplicidad de espacios en los que han aparecido las estelas, ya sea en necrópolis, en el interior de algunos hábitats, o en parajes aislados, lejos de cualquier poblado permanente, etc., ha propiciado interpretaciones muy variadas que permitirían indicar su carácter o función no unívoca. Sin embargo es posible reafirmar el significado funerario de las mismas como señala Sebastián Celestino, aunque no deja de recalcar la diversidad de significados sociales y culturales: como estelas funerarias asociadas a enterramientos, monumentos conmemorativos o hitos para señalar límites territoriales<sup>989</sup>.

Sabemos que algunas de estas estelas pertenecieron a ámbitos funerarios, aunque sólo un par de ellas fueron halladas en su disposición primaria en este tipo de contexto, la de Solana de Cabañas (Cáceres) y la de Granja de Céspedes (Badajoz)<sup>990</sup>. Otras veces aparecieron en espacios funerarios de la Primera Edad del Hierro, como la de Setefilla (Sevilla)<sup>991</sup>, seguramente reutilizadas como algunas estelas epigráficas que fueron colocadas como losa, o vueltas del revés, fragmentadas y a veces incorporadas en el relleno de la cubierta de los túmulos, lo que parece mostrar una búsqueda deliberada de relación entre los nuevos monumentos funerarios y las viejas estelas grabadas, que para M. Ruiz-Gálvez significa un deseo consciente de vincularse con el pasado<sup>992</sup>. Se había producido un cambio ideológico que propició un nuevo tipo de monumento, pero a la vez se subrayó en filigrana la necesidad de incorporar los símbolos de los antepasados al acervo propio. Otras veces, algunos conjuntos de estelas aparecieron dentro de los poblados, como sucedió en el caso de Castro de Sao Martinho (Castelo Branco), Valencia de Alcántara (Cáceres) o la Atalaya de Moranilla, aunque su contexto microespacial nos es desconocido<sup>993</sup>. Según lo interpreta M. Torres su ubicación se explica por la existencia de un culto heroico en el interior de los hábitats del Bronce Final que se asociaría a los linajes destacados del territorio<sup>994</sup>. También se han encontrado en espacios extraurbanos, como Torrejón el Rubio, Cabeza de Buey, Capilla y El Viso, etc.

El hallazgo de estelas de este tipo también en sitios aislados, a veces remotos, puntos de paso, puertos, lugares altos, etc. ha permitido proponer para ellas una compleja función simbólica, según la interesante propuesta de M. Ruiz-Gálvez y E. Galán. Tendrían un cometido de marcador territorial en sendas tradicionales y rutas de trashumancia, haciendo visible el control del territorio por parte de los distintos grupos humanos de una región concreta, pero a la vez como monumentos conmemorativos y/o de heroización de algunos difuntos<sup>995</sup>.

---

<sup>989</sup> Celestino 1990: 51-52. También F. Moreno Arrastio 1995: 289 señala que ni los que más se aventuran en proponer una función alternativa descartan su significado funerario.

<sup>990</sup> Por último Torres Ortiz 1999: 53.

<sup>991</sup> Almagro Basch 1970: 324-331; Bendala 1977: 195-198.

<sup>992</sup> Ruiz-Gálvez 2000: 15.

<sup>993</sup> Almagro Basch 1966; Tejera *et alii* 1995: 251-252; Torres Ortiz 2002: 303-304.

<sup>994</sup> Este investigador observa entre los linajes dirigentes del Bronce Final un interés por elevar sus antepasados a un *status* heroico cuasi-divino, con una mayor proximidad a los dioses, y, por tanto, más poderosos que los antepasados del resto de los linajes (Torres Ortiz, 2002: 304). Como señala el autor, se puede considerar que en este momento del Bronce Final “Precolonial” es cuando se sientan las bases del proceso ideológico que ya en el Período Orientalizante se convierte en la forma plenamente desarrollada del culto a los antepasados. Frecuentemente aparece figurado el guerrero muerto y representado con sus armas y objetos personales, o bien la dama diademada.

<sup>995</sup> Ruiz-Gálvez, Galán 1991: 271; Galán 1993.

Nos parece oportuno compararlas con los monumentos turriformes, quizás en relación con el traslado del alma precisamente por las dudas que plantea su hipotética utilización como losas o estelas funerarias al uso. Como ya hemos destacado, a la vista de la variedad de ubicaciones: unas veces relacionadas con grupos bien sedentarizados, por lo que aparecen dentro de sus poblados, en sus necrópolis o cerca de ellas; otras labradas e hincadas por nómadas en sus zonas de paso, límites territoriales o lugares altos, etc. Pero también a la vista de su escasez en proporción al número de personas que *a priori* reunían las condiciones para que se les hiciera una estela, en el supuesto de que fueran señalizadores individualizados. Además, puede ser muy significativo el que tampoco se hallan encontrado campos de estelas<sup>996</sup>.

Su función en base al traslado psicopompo explicaría coherentemente su presencia aislada o de muy pocos ejemplares en todos los contextos que se han aludido. Esta hipótesis juega también con la evidencia de su colocación secundaria, que parece corresponder a un objeto de uso cultural de linaje y no a un elemento exclusivo que representaba a un único individuo, en cuyo caso, pensamos que su reutilización hubiera sido distinta. También nos permite asimilarlas al tipo de concepto que estamos viendo el hecho de que las estelas no cubren tumbas ni las señalan pero que sin embargo su iconografía es de contenido funerario. Esto es algo que evidentemente ha sorprendido a los especialistas y también pone en entredicho el aserto generalizado de que prácticamente todas han aparecido descontextualizadas, con el argumento de que si estas no tapaban una sepultura es que habían sido sistemáticamente desplazadas de su emplazamiento original<sup>997</sup>.

El problema es saber, al hilo de esta propuesta, si las estelas con esta posible función corresponden a la penetración ya de elementos orientales, si se trata simplemente de una mera coincidencia o de una cierta sinergia de ideas. El caso es, que dada la indefinición cronológica en cuanto a la datación de las primeras estelas y al hecho de que muchas de ellas ofrezcan una iconografía de objetos de procedencia mediterránea, no sería descartable que hubiera habido una paulatina penetración de ideas orientales como se aprecia en distintos órdenes, como el arreglo personal o los festines aristocráticos o gentilicios, y la confluencia de una concepción del monumento funerario y cultural similar, así como una tradición peninsular que explica la continuidad sin ruptura del culto a los antepasados en la que se inserta después la influencia oriental. El hecho es que el mapa de distribución de las estelas decoradas por Extremadura y la Meseta se superpone, aproximadamente, al de los hallazgos orientalizantes en los valles del Tajo y del Guadiana<sup>998</sup>; pero las estelas no sólo se encontraron allí, sino también por el Valle del Guadalquivir donde el proceso de orientalización fue especialmente notable y ya en puntos alejados del *hinterland* tartésico. Como argumento a favor de esta conexión con el mundo protoorientalizante u orientalizante se puede ofrecer la pre-

---

<sup>996</sup> S. Celestino (2001: 383) ya apunta una relación muy sugerente con la falta de rastros duraderos dejados por el ritual funerario en la Edad del Bronce en la zona de dispersión de las estelas, por lo que éstas podrían ser la última traza del lugar donde se realizaron tales ritos.

<sup>997</sup> Galán 1993: 22 y 77.

<sup>998</sup> Fernández-Miranda 1986.

gunta que se hace Francisco Moreno Arrastio de porqué en la cultura de Cogotas I, con clases dominantes y depósitos de metales no se grabaron estelas<sup>999</sup>.

Precisamente algunos autores, como M. Almagro Gorbea consideran la estela como “Testigo de un proceso de transformación económica en el ámbito temporal protoorientalizante”<sup>1000</sup>; José M.<sup>a</sup> Blázquez<sup>1001</sup> aboga por su relación con el proceso colonizador, dado que se ha producido un ascenso generalizado de las dataciones absolutas más antiguas de la colonización fenicia; S. Celestino<sup>1002</sup> abunda en ello al enmarcarlas en un fuerte proceso de aculturación. Por otro lado, todas las cronologías propuestas, ya sean éstas “precoloniales” o no, incluyen la idea de en el s. VIII a.C. se hacían aún estelas, apuntando algunos autores su comienzo en dicho siglo en razón de la presumible procedencia comercial fenicia de los objetos representados<sup>1003</sup>. También que la aparición de las estelas mismas y, después la del cuerpo en ellas depende de un marco de nuevos conocimientos, que sería la adaptación a nuevas informaciones obtenidas en el entorno de quienes las hicieron<sup>1004</sup>.

Lo interesante de la propuesta que lanzamos, según la cual la estela hincada servía como elemento catalizador para el transporte al Más Allá de los miembros de una comunidad o linaje, es que permite dar cabida a casi todas las propuestas anteriores y explicación a las diferencias de ubicación de las mismas: Subraya su significado funerario en todos o casi todos los contextos; contribuye a fortalecer los intentos de explicación de porqué aparecen *items* de estas características en lugares de paso, en lugares altos, en un límite fronterizo, pues es quizás la forma de mayor impacto psicológico para cualquier foráneo que supiera su significado de que aquello delimitaba un territorio que le es ajeno, y además que iba a ser protegido y defendido de forma más contundente que cualquier otro lugar, al ser el ónfalos de las aspiraciones ultraterrenas de una colectividad. Incorporando incluso un añadido de violencia importante como también se ha señalando<sup>1005</sup>.

Por otro lado, si se ha enfatizado la procedencia mediterránea de algunos de los objetos representados y del uso que se le dieron (peine, espejo, instrumento musical, etc.), en el caso del carro su significado pudiera ser no sólo el de un transporte prestigioso, sino que simbolice el traslado del guerrero hacia el Ocaso, como lo podían ser para el mundo oriental y orientalizante en relación con el carro solar. Quizás las representaciones frecuentes en estas estelas de un carro con su tiro de dos caballos no se deban tanto a la panoplia material del guerrero<sup>1006</sup>, como a su significado en relación con el viaje al Más Allá<sup>1007</sup>. Así, en la estela de Ategua, quizás con el acompañamiento

<sup>999</sup> Lo cual le sirve como argumento para poner en cuestión que las estelas hubieran surgido como consecuencia de la aparición de una nueva clase aristocrática como se viene sosteniendo (Moreno Arrastio 1998: 75).

<sup>1000</sup> Almagro Gorbea 1989 a: 277.

<sup>1001</sup> Blázquez 1990: 33-48.

<sup>1002</sup> Celestino 1995: 391

<sup>1003</sup> Blázquez 1986: 191-198; Celestino 1990.

<sup>1004</sup> Moreno Arrastio 1998: 72.

<sup>1005</sup> Moreno Arrastio 1998: 49-84.

<sup>1006</sup> Los objetos representados en las estelas ya han dejado de interpretarse como sustitutos de ajuares funerarios (Galán 1993: 77).

<sup>1007</sup> Celestino 1993: 322 y 2001: 230-231. Curiosamente la máxima concentración de representaciones de carros se produce en la cuenca del Guadiana, en una zona agreste donde éste sería muy poco útil como señala E. Galán (1993: 50); sobre su posible origen fenicio: Blázquez 1986: 191-198; su origen egeo fue planteado

de un ritual de danza representado por dos filas de personajes más pequeños en un costado del carro<sup>1008</sup> o bien una cordada de esclavos<sup>1009</sup>, aparece la figura que representa al difunto que con un brazo alcanza el extremo derecho del carro, en actitud de subir a él, lo que podría ser una escena de tránsito<sup>1010</sup>. Así, los carros, más que como elementos de acercamiento al punto de combate –una idea muy homérica– deberían ser seguramente un elemento de prestigio más propio para los funerales y otros ritos que para marchar sobre pistas pedregosas y terreno abrupto<sup>1011</sup>.

Estas ideas sobre el Más Allá pudieron llegar con los tirios, pero muy probablemente lo hicieron antes, con los navegantes chipriotas<sup>1012</sup>. Así pues, en el mundo indígena podía estar circulando un conjunto de creencias de origen mediterráneo que sirvieron de base para la rápida penetración de las ideas y conceptos que necesariamente venían asociados a las construcciones turriformes y a su función.

---

por M. Bendala, 1977: 177-209. A. Mederos (e.p.) hace coincidir su llegada con las espadas pistiliformes en la Península (1325/1300-1100 AC). No olvidemos tampoco que a pesar de la relativa profusión de representaciones de carros, son rarísimos los elementos de carros hallados en contextos indígenas, aparte del carro de la necrópolis de la Joya en Huelva, algunos pasarriendas y poco más.

<sup>1008</sup> Bendala Galán 1977: 177-209; Moneo 2003: 445.

<sup>1009</sup> Moreno Arrastio 2000: 155-157.

<sup>1010</sup> En la parte superior está a mayor tamaño el guerrero vestido o con coraza y en torno a él escudo redondo, lanza, espada, peine, espejo y dos animales sueltos además de dos figuras humanas (Galán 1993: 108).

<sup>1011</sup> Almagro Gorbea 1996: 36 considera que debían servir indistintamente para trasladarse al combate y para ciertas prácticas rituales.

<sup>1012</sup> M. Torres muestra su preferencia por la conexión chipriota, tanto por los cada vez más numerosos objetos de esta procedencia que se vienen identificando en el sur peninsular como por la alta cronología de algunas de las estelas en las que aparece la panoplia egea u oriental.