

# ESTUDIOS ORIENTALES

5-6

## EL MUNDO PÚNICO

RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA Y CULTURA MATERIAL

Ed. A. González Blanco  
G. Matilla Séiquer  
A. Egea Vivancos



MURCIA  
2001-2002

# Índice

Presentación .....	15
ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO, GONZALO MATILLA SÉIQUER y ALEJANDRO EGEA VIVANCOS	
<b>I. RELIGIÓN</b>	
De los 1.000 y más dioses al Dios único. Cuantificación de los panteones orientales: de Egipto a Cartago .....	19
G. DEL OLMO LETE	
Una cuestión de vida o muerte. Baal de Ugarit y los dioses fenicios .....	33
P. XELLA	
Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica .....	47
M. G. AMADASI GUZZO	
Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici .....	55
S. RIBICHINI	
Los dioses de Aníbal .....	69
PEDRO BARCELÓ	
Un santuario rural en Baria (Villaricos-Almería) .....	77
J. L. LÓPEZ CASTRO	
Bes y Heracles. Estudio de una relación .....	91
D. GÓMEZ LUCAS	
La religión púnica en Iberia: lugares de culto .....	107
E. FERRER ALBELDA	
Tanit en las estrellas .....	119
R. MARLASCA	
<b>II. CULTURA MATERIAL</b>	
<b>Urbanismo y población</b>	
La ciudad de <i>Carteia</i> (San Roque, Cádiz) en época púnica .....	137
J. BLÁNQUEZ PÉREZ, L. ROLDÁN GÓMEZ y M. BENDALA GALÁN	
La influencia del mundo paleopúnico en la meseta oriental .....	157
J. A. ARENAS ESTEBAN	

- ¿Almacenes o centros redistribuidores de carácter sacro? Una reflexión en torno a un modelo arquitectónico tipificado en la protohistoria mediterránea ..... 173  
F. PRADOS MARTÍNEZ

### Numismática

- Monedas púnicas de *Rus-Addir* (Melilla) ..... 183  
P. FERNÁNDEZ URIEL, F. LÓPEZ PARDO, R. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ,  
S. BENGUIGUI LEVY
- Moneda púnica de plata en la colección *-Sánchez Jiménez-* del Museo de Albacete ..... 195  
M. A. CEBRIÁN SÁNCHEZ
- Monedas púnicas en la Región de Murcia: la significación de algunos contextos ..... 199  
G. MATILLA SÉIQUER y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

### Mundo funerario

- Ahorros para la otra vida. Una sepultura púnica conteniendo una hucha en la necrópolis del puig des Molins (Eivissa) y su contexto histórico ..... 207  
B. COSTA, J. H. FERNÁNDEZ y A. MEZQUIDA
- Usos del suelo en la necrópolis de Cádiz: el proceso de distribución del espacio extramuros de la ciudad ..... 243  
J. M<sup>a</sup> MIRANDA ARIZ, M. P. PINEDA REINA y M. CALERO FRESNEDA
- La cerámica púnico-gaditana del s. III a.C. El uso de la vajilla en el ámbito funerario y ritual de la Necrópolis ..... 267  
A. M<sup>a</sup>. NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS
- Los materiales no metálicos de los ajuares fenicios gaditanos ..... 299  
C. CARBALLO TORRES

### Varia

- Cerámicas de cocina cartaginesas en contextos ibéricos de la costa catalana ..... 305  
D. ASENSIO I VILARÓ
- Observaciones en torno a los pebeteros en forma de cabeza femenina ..... 319  
M<sup>a</sup> CRUZ MARÍN CEBALLOS
- Pervivencias iconográficas egipcias en las imágenes de damas sagradas del ámbito Fenicio-Púnico ..... 337  
M<sup>a</sup>. J. LÓPEZ GRANDE y J. TRELLO ESPADA
- Sobre algunos elementos de culto orientales: columnas y capiteles ..... 353  
A. M<sup>a</sup> JIMÉNEZ FLORES
- Los dragos de Cádiz y la *Falsa púrpura* de los fenicios ..... 369  
A. TEJERA GASPAR

**III. FILOLOGÍA Y EPIGRAFÍA**

El <i>Ugaritic Data Bank</i> (UDB) prototipo del <i>Corpus Inscriptionum Phoenicarum necnon Punicarum</i> (CIP) .....	379
J.L. CUNCHILLOS	
Ánforas y tablillas: el ánfora cananea y el <i>Kd</i> ugarítico .....	389
J. Á. ZAMORA	
Enculturación en el mundo neopúnico: traducción de la Biblia al neopúnico en los s. IV-V d.C. ....	409
S. FERNÁNDEZ ARDANAZ	

**IV. HISTORIA**

Reyes y sufetes: una etiología del poder político en las sociedades vetero-orientales .....	417
J. SANMARTÍN	
Continuidad y discontinuidad en la historia de Tiro y Sidón .....	425
J.-P. VITA	
Gastos de guerra y administración de bienes de dominio público en la gestión púnica en España .....	439
J. J. FERRER MAESTRO	

**V. QART HADAST Y SU TERRITORIO CIRCUNDANTE**

Mazarrón-2: el barco fenicio del siglo VII a.C. Campaña de noviembre-1999/marzo 2000 ..	453
I. NEGUERUELA, R. GONZÁLEZ, M. SAN CLAUDIO, Á. MÉNDEZ, M. PRESA y C. MARÍN	
Presencia fenicia en la transición Bronce Final Reciente - Hierro Antiguo en el entorno de la Rambla de las Moreras. Mazarrón (Murcia) .....	485
C. CORREA CIFUENTES	
Primeros niveles de ocupación en el solar de la muralla púnica de Cartagena .....	495
C. MARÍN BAÑO	
Marcas de alfarero púnicas procedentes de Cartagena y su entorno .....	501
J. A. BELMONTE MARÍN y PAOLO FILIGHEDDU	
Nuevas aportaciones sobre la planificación espacial de Cartagena a finales del siglo III a.C. y su trascendencia urbanística planteada durante los periodos tardorrepublicano e imperial ....	509
B. SOLER HUERTAS	
Abastecimiento y distribución urbana del agua en Qart-Hadast. La continuidad en época republicana .....	527
A. EGEA VIVANCOS	
Entalle bárquida de cornalina en las ruinas de Baria (Villaricos, Almería) .....	539
A. GONZÁLEZ BLANCO, P. A. LILLO CARPIO y J. A. MOLINA GÓMEZ	

VI. BIBLIOGRAFÍA

Selección bibliográfica sobre mundo fenicio y púnico ..... 547

A. EGEA VIVANCOS

ALONSO, J. (1997). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (1998). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (1999). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2000). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2001). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2002). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2003). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2004). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2005). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2006). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2007). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2008). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2009). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2010). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2011). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2012). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2013). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2014). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2015). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2016). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2017). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2018). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2019). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2020). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2021). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2022). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2023). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2024). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO, J. (2025). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

# De los 1.000 y más dioses al Dios único. Cuantificación de los panteones orientales: de Egipto a Cartago

GREGORIO DEL OLMO LETE  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

La pugna entre 'el uno y los muchos', como configuración de lo divino, recorre toda la historia de las religiones y encuentra también su expresión en la historia de las religiones semíticas (Hornung 1983; Porter 2000). Quizá su plasmación más patente sea el proceso de reagrupación que se advierte, todo a lo largo de sus manifestaciones culturales, en la creación conceptual de ciertos números canónicos que sancionan y a la vez limitan la multiplicidad, haciendo de ella una dimensión finita y así 'una'. Junto a esta cuantificación tenemos también las agrupaciones epónimas o categoriales (los *Anunna(ki)*, los *Mālikūma*, etc. ...), que de alguna manera delimitan y unifican la imprecisión numérica de sus componentes. Estas cuantificaciones del panteón resultan así el primer paso (¿de vuelta?) hacia una mayor simplicidad en la estructuración de tal percepción de la transcendencia.

No conviene olvidar, por otro lado, los diferentes niveles de la realización religiosa: es bastante claro que la práctica ritual-popular, incluida la onomástica y la magia, dio mayor cabida al despliegue politeístico que la formulación literaria, mitológica o épica (Amiet 1976:15ss; Komoroczy 1976:80ss).

En las páginas que siguen vamos a intentar seguir, en sus líneas generales, este proceso de cuantificación de los panteones afroasiáticos documentados en la antigüedad, es decir el egipcio y los semíticos, hasta desembocar en la unificación dogmático-confesional del yahwismo judaico que heredan las religiones monoteístas modernas. En realidad, éstas son las únicas reli-

giones históricas que lo profesan, dejando aparte la representación budista de la transcendencia que apenas se puede considerar como religiosa. Por razones de tiempo y delimitación temática dejamos fuera de nuestra consideración el mundo indoeuropeo, de los hititas a los romanos.

## 1. Egipto

No existe 'un' sistema único de religión egipcia, por lo que nos ocuparemos sólo de los hitos más significativos y claros de su desarrollo religioso, faltos de una visión histórica completa del mismo (Hornung 1984:57).

Mucho se ha especulado sobre un originario 'monoteísmo' egipcio luego degradado, pero la realidad textual y arqueológica atestiguan que la epifanía de lo divino se manifiesta siempre múltiple, aun cuando aparezca polarizada en una concreta divinidad. Pero parece que no puede negarse que a lo largo de su compleja y diversificada evolución histórica las 'religiones' egipcias, más que otras, dan fe de una latente dialéctica entre 'el uno y los muchos', antes mencionada, como formas de percepción de la transcendencia, según atestiguan los textos. La regionalización de los centros religiosos (nomos) tiende a convertir al dios propio en el dios supremo (henoteísmo), lo que de por sí es ya una tendencia unificadora o monoteísta, mucho más de lo que pueda serlo el dios 'personal' de estilo mesopotámico. Por lo demás, será en este ámbito socio-político egipcio donde aflore la primera expresión histórica del monoteísmo.

Frente a la disgregación y multiplicidad que suponen los 'panteones' locales y la divinización

del mundo circunstante (objetos, plantas, animales), aparece por todo Egipto una serie de divinidades mayores (normalmente antropomórficas, total o parcialmente), reconocidas por todos como tales (Ra, Osiris, Amón, Horus, Atón, Ptah, Seth). Su origen es oscuro y su caracterización sufre de esa dialéctica mentada, sin conseguir una precisa nitidez de función y poder: todas tienen algo de uno/todo/supremo y de otro/parte/subordinado. De ahí la fácil inclinación a su sincretización (Amón-Ra) y a su representación ambigua (mixta de hombre y animal como expresiva de sus características) y polimorfa.

La especulación posterior trató de poner orden en esa multitud inconexa de percepciones y representaciones de lo divino, de los dioses 'sin cuento', los 'innumerables' (López 1993:56) y creó 'sistemas' que agrupan y jerarquizan a los principales. Nace así la mitología, que es jerarquización y ontogénesis de los dioses, a la vez que humanización y personalización de las fuerzas que representan. Y es precisamente en el mito cosmogónico donde mejor se aprecia esa jerarquización y personalización de los grandes dioses: se trata de la actuación primordial y más radical, la creación a partir del Caos indiferenciado (*Nun*). Pero son varios los mitos cosmogónicos, surgidos de diferentes centros de interés religioso, que pretenden hacer de su dios particular el dios primordial. Tales mitos son múltiples, como lo son las 'religiones' de Egipto, pero poseen una estructura común. Un rasgo esencial de la misma es su carácter reductor. Se trata de un proceso más o menos reflejo de racionalización que intenta agrupar en series comprensibles la dispersión de lo divino, normalmente en enéadas u ogdóadas.

Así, la *cosmogonía heliopolitana* promulga una enéada primordial a partir del dios *Atum* (-*Ra*), de carácter solar, pues el demiurgo siempre es el Sol, ya sea como *Hepri*, *Horus-Horakhti* o *Atum*. Emerge del Caos, pero no es creado por éste, recogiendo así el momento en que es 'dios único' (López 1993:54). De él dimanar, en cambio, las otras ocho grandes divinidades, por parejas: *Shu/Tefnut*, *Get/Nut*, *Osiris/Isis* + *Seth/Neftis*. En realidad, la enéada se distingue claramente en dos segmentos: el dios primordial

e inigualable en su ser y preeminencia, y la ogdóada de dioses de primera, segunda y tercera generación. Este arquetipo generacional y de emparejamiento (de contextura netamente antropomórfica) se repetirá en muchas otras teologías y teogonías. La pareja divina adquirirá con el tiempo el carácter de primordial o al menos principal, que aquí ostenta el dios desaparejado *Atom*. El aislamiento del dios primordial, masculino, reaparecerá en el monoteísmo ulterior. Esta sistematización de lo divino prescinde del resto de sus manifestaciones que o bien considera secundarias y funcionales, fruto de otro tipo de generación, o bien las ve englobadas en las ocho básicas.

Por su parte el *sistema hermopolitano* parte de la Ogdóada primordial de cuatro parejas, los *Henu*. Tal Ogdóada dio su nombre a Hermópolis, llamada la 'Ciudad de l(os) ocho' (*Khemenu*) (López 1993:56). Ella supone la difracción del Caos primordial y sus pares reciben los nombres de *Nun/Numet*, *Heh/Hehet*, *Kek/Kekt*, *Amun/Amaunet* (*// Niau-Niaunet*). Esta divinidad múltiple primordial pondrá el 'huevo' del que surgirá el organizador del cosmos (*Shu*). El nuevo sistema mantiene el paradigma del emparejamiento pero ignora el generacional (la Ogdóada es originaria en sí). Pero, sobre todo, supone una inversión respecto al principio creador. Aquí tenemos otra vez la enéada pero con una estructura invertida: la ogdóada es lo primordial y el principio creador es el generado. No es de extrañar que los sucesivos intentos de armonización teológica llevaran a su vez a invertir el esquema para acomodarlo al heliopolitano, que resultaba más 'lógico', haciendo a *Shu* el generador de la Ogdóada frente a la explicación que le hacía su hijo. Un texto de los sarcófagos asegura: "Yo soy *Shu*, el padre de los dioses ... Yo soy aquél que creó a los dioses Innumerables, sucesivamente, o sea, a los Erráticos, los Caóticos, los Tenebrosos y los Perdidos", cuantificación y categorización clara del panteón. Pero a su vez afirma: "¡Oh vosotros los ocho dioses del Caos que yo creé de los humores de mis carnes, cuyos nombres hizo *Atum* ...", en claro sincretismo con el sistema heliopolitano. Otros textos suponen que es Ra (o el mismo Amón) el creador de los demás dioses (López 1993:59), pero sobre todo

del mundo, idea patente en el mito del 'Niño solar surgido del loto' y fecundado por los dioses-macho de la Ogdóada, que una variante tardía convierte en toros (relectura menfítica) (López 1993:69s). Esta divinidad adquirirá luego una especial preponderancia mitológica y política en todo Egipto, mientras Osiris catalizará el mito funerario en torno suyo. Pero estos desarrollos no nos interesan por el momento.

La *cosmogonía menfítica*, por su parte, supone también una Enéada primordial, pero la hace en gran medida manifestación hipostática sucesiva del dios primordial *Ptah*, identificado con el Caos originario, *Nun*, como doble principio, masculino y femenino. Se radicaliza así la concepción del dios primordial. Los grandes dioses, (Atom, Horus, Toth), van surgiendo como hipóstasis o emanaciones a su vez de *Ptah*, organizándose así un esquema triádico que aboca esta vez a una auténtica Enéada. Se mantiene, pues, la cuantificación y el esquema generacional en la constitución de lo divino primordial, pero con un sentido más antropomórfico (menos naturalístico) y unificador.

Según esta teología es la segunda hipóstasis, *Ptah-el-Grande*, el corazón y la lengua de la Enéada, identificados a su vez con Horus y Thot, la creadora del mundo en su conjunto por el pensamiento y la palabra, mientras el Atom heliopolitano se identifica con el mismo *Ptah-el-Grande*, del que se recoge incluso el sistema creativo por automasturbación (semen y manos) y se lo identifica con el nuevo sistema (dientes y labios). Estamos ante un tremendo esfuerzo ideológico por conjugar 'el uno y los muchos': un solo principio y muchas manifestaciones, y como tal, ante un ensayo de monoteísmo metafísico: "Así todo los dioses se unieron en él" (López 1993:68). *Ptah* resulta en esta teología el 'Padre-Creador de dioses y hombres', concepción que resonará a su vez en la mitología siria en relación con el dios supremo El. Por otra parte, ecos de esta creación por la palabra se oyen en el relato hebreo de Génesis I. La teología y piedad posterior continuará este intento sincretístico y unificador de sistemas y deidades que este esquema ya supone.

El culmen de sincretismo se alcanzó en el sistema *tebano*, creado durante el Imperio Medio y

debido a una fuerte presión política encaminada a afirmar el dios del aquel nomo, Amón, como dios nacional. Con elementos tomados de los sistemas heliopolitano y hermopolitano, e incluso del menfítico, se hizo de Amón-Ra el dios demiurgo primordial: *Amun/Amunet* era tradicionalmente una de las parejas de la Ogdóada hermopolitana y Ra es el 'ojo de Atom' (Atom-Ra) en la heliopolitana y el verdadero demiurgo creador del mundo. En realidad, el dios de Tebas resulta una reincorporación de los demás dioses, es los demás dioses, y epifanías suyas son la serpiente primordial *Kematef*, e *Irta*, su hijo, así como la misma Ogdóada; a la vez que se presenta como el creador universal, incluso por la palabra y el pensamiento. Este sincretismo resulta altamente unificador y monoteístico: Amón se manifestó en la Ogdóada, pero a la vez creó a los grandes dioses y luego todo lo demás, retirándose al cielo bajo la forma de Ra; crea incluso incluso a *Ptah* y se manifiesta como el 'Niño nacido del loto'. Otras varias cosmogonías se ofrecen como intentos sincretizadores del mismo estilo.

No es de extrañar que la reacción amarniana se deshiciera de todo este barroquismo imposible que pretende asimilarlo todo para dominarlo, incluso políticamente, como justificación de la capital Tebas, sede del dios y del Faraón. Extremará la intención unificadora que se oculta en el mismo, rechazando toda pretensión de tener en cuenta elementos de tan diversa procedencia a través de un proceso mucho más racional y político que místico. Todos los supuestos primordiales (Caos y Ogdóada) son olvidados y sustituidos por el evidente rey y creador del mundo: el disco solar Atón (disco de Ra); un dios único universal del que el Rey se declara hijo, intérprete y representante, casi su doble. Como auténtico monoteísmo que fue, fue asimismo fanatismo brutal y destructor. Su talón de Aquiles fue probablemente, y al margen de motivaciones políticas, su falta de escatología, al desentenderse del culto de Osiris y no ofrecer un sustituto del mismo.

Por lo que a la cuantificación del panteón se refiere, la religión egipcia nos ofrece un proceso de reducción significativa: innumerables > enéada, ogdóada (con subseries binas [emparejamientos] y tríos), > uno, que fracasa en última

instancia y se perpetúa en otro de continuo sincretismo, de dialéctica entre 'el uno y los muchos' como expresión de lo divino. El punto más interesante de este proceso es descubrir el por qué de las cuantificaciones intermedias: enéada y ogdóada, esquemas mitológicos que perdurarán más allá de Egipto, como veremos. La primera resulta un esquema previo y primario: esto se aprecia en el sistema heliopolitano donde se superpone al esquema generacional, pero lo quebranta en el último eslabón: tres generaciones con dos parejas de la misma generación. Ello implica que el número ocho de dioses primordiales, bien organizados en generaciones sucesivas bien presupuestos en una y misma generación, es anterior a ambos sistemas. Esta originalidad del grupo, cuyo sentido se nos escapa, invita a plantearse su relación con el numeral ocho, ante la falta de etimología válida para éste (Del Olmo Lete, 1998-99).

## 2. Mesopotamia

Frente a la especulación/configuración cosmogónica del panteón egipcio, los mesopotámicos prefieren un esquema más antropofórmico, político y familiar. Los dioses están organizados en una 'asamblea' y constituyen básicamente una 'familia' que, como tal, tiene un cabeza, *Anu* (Cielo), y cuyos miembros están relacionados entre sí según el principio generacional. El dios supremo aparece como el principio generador/creador universal, de los dioses y demás creaturas, y la instancia última de todo poder. Pero esa familia/asamblea existe de por sí como un grupo aparte desde el principio; la creación será un proceso posterior, labor y oficio encomendado a algún dios en concreto. La correlación entre teogonía y cosmogonía no es tan íntima como en los sistemas egipcios mentados.

Pero la tradición mesopotámica conoce también un precedente cosmogónico/teogónico de este mismo dios supremo o demiurgo universal, que nos aproxima al esquema egipcio del Caos primordial y su floración divina. Lo que pasa es que en Mesopotamia esos antecedentes cosmogónicos quedan fuera de la praxis y preocupación religiosa oficial. De entre las diversas tradiciones que nos hablan de ese estrato cosmogónico primordial la mejor estructurada es la

que ofrece el *Enūma Eliš* (Sanmartín 1993:270, 380). La pareja primordial son *Apsu* y *Tiamat*, pareja que configura, como doble principio masculino y femenino inicialmente entrelazado, el Océano o Caos primitivo. De ella descienden en sucesivas generaciones *Lahmu* y *Lahamu*, *Anšar* y *Kišar*, cuya función y sentido resultan imprecisos. Su sucesión parece tener un carácter suplantador. Aparecen, así, como la lenta configuración del principio informe primordial. Se aprecia también aquí la presencia de los parámetros del sistema heliopolitano: Caos primitivo y sistema generacional sucesivo, pero modificados; el emparejamiento es más primordial, no hay un Caos neutro ni un primer dios hermafrodita.

La última pareja de la fase cosmogónica es el antecedente inmediato del dios supremo de la asamblea/familia divina, *Anu*, que a su vez resulta también emparejado, aunque fluctúe en la tradición el apelativo del principio femenino (*Ki/Uraš/Ninhursag/Antum/Nammu*; cf. Sanmartín 1993:270s, 283, 286), el cual aparece unas veces como esposa y otras como hija. De esta pareja proceden en primera generación muchos dioses y diosas: los dioses 'Grandes' y 'Pequeños', y entre éstos numerosos 'demonios', como los llamados 'los Siete' (*sebettu*) (habrá también 'siete sabios' del *Apsu*, 'siete planetas', 'siete poderes'; Sanmartín 286, 294, 306). Es ésta la primera cuantificación/categorización del panteón mesopotámico. A partir de aquí se rompe el esquema de la generación dual sucesiva, por lo que se podría especular con una Ogdóada primordial de las cuatro parejas mencionadas, a veces indentificadas con el propio *Anu*. Pero tal Ogdóada no fue operativa en la religión Mesopotámica. La figura de *Anu*, de todas las maneras, representa el inicio del panteón efectivo y resulta ser el catalizador de una serie de procesos que definirán su evolución, tanto de desdoblamiento como de reunificación (Sanmartín 1993: 273s).

Su hijo por antonomasia en la tradición más canónica (originariamente pudo ser una figura primordial como *Anu*), y el que de esa manera continúa el esquema de generación sucesiva, es *Enlil*. Pero con él se instaura un nuevo principio que rige este panteón y era desconocido del egipcio: el de la suplantación (en este caso pací-

fica, frente al modelo violento 'indoeuropeo'), a la que aludíamos antes a propósito de las parejas cosmogónicas. Con este dios se instaura un nuevo esquema teológico: dios supremo, lejano // dios inmediato, operativo, tanto en el ámbito físico como en el histórico (como suponen 'las tablillas del destino'). Su puesto será asumido por otras divinidades en el curso de la configuración geopolítica de la zona (*Marduk, Aššur*), según la cual el dios nacional pasa a ser el dios preeminente. Naturalmente, tal dios tiene también su pareja (*Ninlil*) y su propia prole (*Nanna, Mislamta'ea, Ninazu ...*).

El tercer dios 'Grande' es *Enki/Ea*, dios del Apsu y de la sabiduría, de la tierra (fértil) y la vida, inventor y creador de todas las creaturas, sobre todo del hombre. Es hijo de Anu y Nammu; su paredra es *Damgalnunna* y entre sus hijos se cuentan *Marduk, Adapa, Alluhi*, 'los siete sabios del Apsu', etc. (Sanmartín 1993:283, 286).

El otro hijo 'Grande' y al parecer 'su predilecto' es *Iškur/Adad*, el dios de la tempestad/borrasca, mientras la lluvia fecundante es atributo de Enlil. Su paredra fue *Šala*. Su papel en la eco-mitología de Mesopotamia es secundario y a veces se entrelaza con el de Enlil por la proximidad de su ámbito de influencia.

Dejamos de lado otros dioses que también pueden englobarse entre los hijos 'Grandes' de Anu: *Gibil/Girru, Martu*, y las diosas *Inanna, Nisaba, Gula, Baba ...*; entre ellos, sobre todo, los cósmicos y astrales: *Nergal (< Enlil), Erra (< Enlil) Ninurta, Dagan (< Inanna), Šara, Nabu (// Nisaba // Tašmētu), Nanše*, etc.). Por su parte, estos dioses astrales son ya de segunda generación, como descendencia de Enlil: *Nanna/Sin (// Ningal)*, del que proceden a su vez los gemelos *Šamaš (// Aya) e Ištar (// Dumuzi/Zababa/Ilaba)*, así como *Nusku, Numušda*, etc. (Sanmartín 1993:274, 384).

El recién llegado *Marduk* ocupa el puesto de Enlil y por sucesiva 'teocracia' será tenido por hijo tanto de Anu como de Anšar o Ea. Será el 'Rey de los dioses del Cielo y de la Tierra', y sus 50 nombres, número sagrado de Enlil, desarrollarán su teología (Sanmartín 1993:341-345). Se genera así un sincretismo por atribución de nombres en el que éstos en su multiplicidad son

la expresión de la innombrabilidad divina. Las listas divinas los enumeran y el *Enūma Eliš* los desarrolla (Sanmartín 1993:350s).

Este poema comienza deshaciéndose del estrato cosmogónico antiguo. Arregla cuentas con el Caos primitivo: Apsu es eliminado y suplantado por Enki/Ea, y su hijo *Marduk (// Šarpanītu)* se encarga de Tiamat y sus 'once secuaces' (más *Kingu*), para convertirse en el creador universal, sirviéndose para ello de los restos de ese monstruo muerto. Y acaba suplantando a todo los 'Grandes dioses' (Enlil, Enki/Ea, Anu, Anšar, Šamaš ...). Pero esto es ya otra historia, que volverá a repetirse con Aššur (*// Ištar*).

En el mundo mesopotámico hay, pues, conciencia de panteón, que se elenca, entre otras, en la famosa 'lista Anu' de su enciclopedia léxica: unas 1700 entradas (Sanmartín 1993:344, 387, 385). Estos serían 'todos los dioses', 'los dioses en su totalidad', 'los mil y más dioses', podríamos decir. Pero el uso religioso, literario y cultural, los agrupará en segmentos cuantificativos más manejables, imprecisos en cuanto a su alcance concreto: los mentados 'Grandes' y 'Pequeños' (vd. *supra* y Sanmartín 1993:335, 375), 'los siete dioses' (¿los principales: Anu, Enlil ...?), 'los dioses hermanos' (¿hijos de Anu?). Pero, sobre todo, hay dos agrupaciones constantes que permiten englobar a los dioses: los *Anunna(ku)* y los *Igigi(//u)*. Los primeros (cincuenta según un cómputo; Sanmartín 1993:336) aparecen unas veces relacionados en su conjunto con el mundo infernal, otras distinguidos en 'celestes' y 'terrestres' (300 + 300; Sanmartín 1993:358), mientras los *Igigi*, los 'Grandes Príncipes', son generalmente considerados como celestes/astrales (7/10 según un cómputo; Sanmartín 1993:330, 335ss). En la teología del *Enūma Eliš* todos resultan creados por *Marduk*.

Esta tendencia agrupadora se manifiesta en otros casos, como en las mentadas 'septenas', el grupo de los *Gal.la*, las diosas 'Curanderas' y a su frente *Gula*, los dioses 'Atados' y los 'Mata-dos', los 'Héroes' (Sanmartín 1993:299, 334). Junto a la agrupación, la otra tendencia es la de su localización, que distribuye los dioses en el espacio teológico tripartito: cielo, aire,

tierra/infierno (Sanmartín 280, 330ss, 352ss; véase igualmente la agrupación de dioses en Asiria según el ritual *Tukultu*; Durand 1995:169).

En definitiva, se observa una tendencia mesopotámica hacia la concentración por supremacía: henoteísmo/monoteísmo más político que dogmático. Se parte de un orden cósmico (*me*) y político (monarquía) unitario que promovió en primer lugar la 'teocracia' (Sanmartín 1993:369s), ante todo de los panteones sumerio y acadio, y luego la analógica interna, basada en las diversas cualidades de un mismo dios. El culmen del proceso será la instauración del par primordial: *Marduk // Šarpanītu*, que se basa en la generalización previa del par *ilu // ištaru(iltu)*, en la uni-pluralidad *ilu // ilānu* y en la invocación genérica *ilu* en la onomástica (Sanmartín 1993:371). Este punto de la evolución (fines del II milenio), concuerda con un proceso similar entre los semitas de Occidente. De hecho, el culto de *Il*, como dios específico, parece provenir de allí, es decir, de la asimilación de otro panteón, y no ser la expresión de un monoteísmo de evolución interna (Sanmartín 1993:375s). Se trata de un proceso sincretizador y organizador llevado a cabo desde los templos en un intento de coordinar una doble perspectiva: la de afirmar lo particular y la de integrarlo a la vez en lo general, sin duda bajo la presión política que obligaba a lo primero (Sanmartín 1993:381).

### 3. Siria

#### a. Oriental: Mari

En esta confluencia de panteones de Oriente y Occidente es de primera importancia el testimonio de Mari, mientras la naturaleza básicamente administrativa de los textos de Ebla no permite advertir las posibles cuantificaciones de su panteón; dichos textos no nos transmiten tampoco listas divinas, fuera de 'la sección Anu' del vocabulario bilingüe, y sólo cabe certificar una cierta coincidencia con los dioses atestiguados por las listas de Fara y Abu Salabih (Mander 1995:111; Pomponio-Xella 1997). El conjunto de los teónimos atestados en sus diferentes fuentes no pasa de unos 270. La documentación de Mari, en cambio, es generosa al respecto. Nos

ofrece panteones y permite apreciar una amplia categorización de sus dioses.

En sus enumeraciones se aprecia la doble perspectiva mentada, que trata de insertar lo particular, sus dioses y su jerarquía, en el cuadro tradicional. Desde luego aquí no tenemos planteamiento cosmogónico; su dios principal y soberano es *Dagan*, un dios de la segunda fase, que asume los atributos de Enlil (hasta su logograma), incluso los de Anu: 'Padre de los grandes dioses', 'Creador del universo', 'Procreador de los dioses', 'Juez de los dioses' (Durand 1995:147s); el papel, en definitiva, del futuro o latente El que todavía no ha emergido como dios personal (cf. *supra*). En cambio, a este respecto se aprecia ya en Mari el surgir de una apreciación semiabstracta, impersonal de lo divino bajo el nombre *ilu*, 'dios', usado en expresiones neutras ('¡Dios no quiera!' y similares), similar a la sugerida para Anu, como una síntesis de '(todos) los dioses'. Sobre ella se construirá la idea del El personal en evolución dialéctica con la de Adad/Baal.

Pero si Dagan es el cabeza del panteón mariota y dios de la región, según la reconstrucción de Durand, es claro que el 'rey de Mari', su dios políade es *Itûr-Mêr (// Tarâm-Mêr)*. Esta dualidad ya se daba en Mesopotamia, pero en Occidente será determinante, como compromiso entre panteón y culto preferente. La figura de aquél se fracciona en formas diversas, cuya correlación no es siempre clara (por ejemplo, en el caso de *Amurru* y su panteón).

Los textos-panteón que nos han llegado certifican estos parámetros. El más arcaico nos ofrece 39 advocaciones (básicamente mariotas) repartidas en cuatro grupos (4/10/9/16): grupo general dinástico, grupo de Terqa, grupo de Šuprum y grupo mixto de difícil precisión. Tales agrupaciones parecen seguir criterios de diferente origen: local, dinástico, internacional ... Lo importante es tener en cuenta la cuantificación global, que importa una reducción frente a las listas de dioses mesopotámicas. Plantea un esquema de una treintena de dioses (la redacción más reciente llega hasta 33), que será normativa en la zona (cf. el caso del número y de la doble redacción también en el panteón de Ugarit). Se aprecia, pues, entre los semitas occidentales ya a

partir de inicios del II milenio una manifiesta reducción en la cuantificación oficial de sus deidades. Pero en realidad, la religiosidad social, manifiesta en los rituales y la onomástica, mantenía vigente un número mucho más elevado. En Mari se pueden contar hasta 135 deidades (Durand 1995:147ss). El fenómeno se repite de nuevo en Ugarit. La conciencia de multitud era clara. Exclama Samsî-Addu: “;Sólo en Aššur hay tantos dioses como en Mari!” (Durand 1995:212).

Frente a este ‘panteón’ arcaico que pretende agrupar panteones regionales, el ‘panteón’ oficial de la época de Zimri-Lim es aún más reducido, sólo enumera 25 deidades, y su carácter dinástico es muy acentuado (hay incluso otras listas-panteón más escuetas). Representa, así, una variante decisiva frente al modelo anterior. Esta duplicidad de panteón, nacional y dinástico, también la tenemos en Ugarit, aunque el paralelo no sea exacto. Y los dioses de la dinastía, del palacio y la ciudad (el panteón políade), adquieren todavía más relieve (Durand 1995: 213ss) en relación con sus propios cultos. En realidad se trata en ambos panteones de textos circunstanciales que enumeran los dioses que se agrupan en determinadas ceremonias. El cariz de éstas, palaciegas o urbanas, determina la naturaleza del grupo. En el segundo caso la lista va acompañada de las víctimas asignadas a cada dios. No es pues, como acontecerá en Ugarit, una lista autónoma, un auténtico ‘panteón’ dogmático sino funcional.

Por otra parte, como allí, el análisis de los textos culturales permite recuperar otras listas más amplias de dioses y agruparlas por localidades, tratados, rituales, funciones, etc., organizados aquéllos siempre dentro de una cierta jerarquía. La onomástica y toponimia aumentan aún más el elenco. Entre estas advocaciones hay, naturalmente, también categorizaciones como las de deidades “benedicidas”, “cornudas”, etc. (Durand 1995:255).

No debe, en cambio, admitirse la existencia en Mari de una deidad *Lim*, que en algún momento se interpretó como ‘el conjunto de los mil dioses’. El valor del vocablo es simplemente el de ‘multitud, pueblo, tribu, gente’ (Durand 1995:251). Es uno de esos casos en que una

cuantificación indefinida ha servido para precisar un número de la serie decimal que escapa a la primitiva posibilidad y necesidad de recuento en la antigua sociedad mesopotámica: de /l<sup>3</sup>m/ sale *lim*, “mil”, como de /<sup>3</sup>šr/ sale ‘*ašru*, “diez” y, entre los semitas occidentales, de /l<sup>3</sup>p/ sale ‘*alpu*, “mil”.

En Mari, pues, se atestigua una substancial reducción del panteón en relación con Mesopotamia y se aprecia más acentuado que allí el camino hacia la abstracción unitaria de lo ‘divino’ (*ilum*), que abocará a una nueva diversificación personalizada.

## b. Occidental

### 1. Ugarit

De época posterior, finales del II milenio, el archivo de Emar nos ofrece un elenco amplio de textos, sobre todo rituales, así como testimonios de onomástica y toponimia, que nos ponen delante un mundo divino tan diversificado como el de Mari. Se pueden enumerar no menos de 140 nombres divinos, un elenco similar al que se atestiguaba allí (Arnaud 1995:19). Los textos hablan de “todos los dioses de Emar” o de “los setenta dioses de Emar”. Pero, aparte de secciones de las listas léxicas mesopotámicas, incluida la lista Anu, no tenemos un auténtico panteón ni pruebas claras del proceso de cuantificación que allí pudo reinar. El único indicio válido es la agrupación en torno a Dagán, dios supremo de Emar, de una serie de divinades, comunes y específicas, que constituyen lo que podría llamarse el panteón del culto familiar, determinante entre sus gentes: los “dioses de la casa”. La naturaleza de los textos no permite más precisiones al respecto.

En contraste con este estado de cosas en Emar, los textos contemporáneos de Ugarit resultan especialmente significativos al respecto. Ya hemos señalado las notables coincidencias que aparecen en este proceso cuantificador de lo divino entre Mari y Ugarit. Aquí el proceso resulta más nítido y preciso.

El número de dioses que aparecen mentados en la ‘literatura’ ugarítica es reducido y aún más el de aquéllos que en la misma son activos. Junto a un grupo de *ocho/nueve* principales (El-Ashera, Baal-Anat(//Ashtarte), Yam, [Mot],

Kothar, Shapash, ‘Athtar), que son los protagonistas del ciclo de Baal-Anat, hemos de contar con otra media docena de divinidades intermedias, presentes en las epopeyas y mitos menores; y finalmente, con un número más amplio de individualidades divinas y grupos indiferenciados, en torno a las dos docenas, simplemente mencionados o de actuación muy limitada, en la periferia siempre de la configuración mitológica normativa, como comparsas o tipos auxiliares.

No existe en la *mitología siro-ugarítica* un claro principio teogónico a partir de un ‘elemento’ primordial del tipo egipcio y mesopotámico (o griego, para el caso), según el cual las divinidades se articulan entre sí en virtud del principio o *modelo generacional*. Modelo que suele comportar un tramo de sustituciones o eliminaciones hasta llegar a la divinidad dominante que se impone a las precedentes y las eclipsa (Amón-Ra, Marduk, Teshub, Zeus). Estos modelos mentados operan todos, aunque con variantes, según el citado principio generacional-suplantador.

En Ugarit lo divino aparece estabilizado en una pareja primordial, de la que dimanen en *primera* generación todas las restantes divinidades, denominadas así “los hijos de El” (*bn il[m]*) o los “setenta hijos de Ashera” (*šb<sup>c</sup>m bn atrt*). Ningún otro dios ‘genera’ dioses, y la pareja suprema El-Ashera continúa como tal en toda la literatura épico-mitológica. Incluso la posterior ‘especulación’, como veremos, desarrolla y afirma aún más este carácter parental de la divinidad primordial (*ilib*). El modelo es, pues, puramente creador-generacional. No obstante, se advierte un eco cosmogónico en el hecho de que el dios El habita en medio del doble Océano o Caos primordial (eg. *Nun / ac. Apsu*).

Junto a este principio ‘unificador’ de lo divino en su origen, posible arranque del posterior monoteísmo reductor, opera, como articulador del ámbito funcional de la divinidad, un principio cosmológico que también aparece en los modelos teogónicos arriba mencionados. Tal es, a nivel ‘horizontal’, el principio de suplantación/afirmación entre ‘hermanos’. Consecuentemente se afirma como peculiar de la mitología ugarítica un módulo que estaba de alguna manera implícito en el anterior generacional: el

módulo *dual* del dios *supremo*/dios *inmediato*, del *padre* de los dioses/*rey* de los dioses, que aparecía ya en Mesopotamia (Anu/Enlil). Pero sin carácter ‘suplantador’, como puede apreciarse en la práctica cultural y en las listas de dioses: el dios El continúa presente y activo.

Como consecuencia de esta organización la relación entre las divinidades es de conflicto y pugna por conseguir la afirmación como ‘rey de los dioses y de los hombres/la tierra’, es decir, como lugarteniente del ‘dios supremo’ y garante del orden cósmico y de la vida, natural y social, esencialmente dependiente del ciclo estacional. En el desarrollo de tal conflicto se configuran netamente ‘dos grupos’ correlativos dentro del panteón: el de los ‘colaboradores’ y el de los ‘opositosores’ del respectivo contrincante. Pero dado que, en realidad, el conflicto se estructura como la lucha de uno, Baal, contra todos los demás, el panteón queda configurado en dos bandos: *dr il*, “la familia de El”, y *phr b<sup>c</sup>l*, “la asamblea de Baal” (KTU 1.39:7).

Pero frente al esquematismo del *dogma* básico, presupuesto también de alguna manera en la épica, la *religiosidad* práctica, el *culto* oficial, aunque como tal también estereotípico, ofrece un cuadro de divinidades mucho más amplio del que no cabe trazar un esquema estructural. Hay, con todo, en el culto ugarítico una serie de rituales que se desarrollan “en el palacio” (*bt mlk*) y más en concreto en su “capilla” palatina (*hmn*), oficiados por el rey y su familia con un específico sentido dinástico de culto a los dioses de palacio. Considerados en su conjunto, los citados textos ofrecen una unidad de concepción cültica en base a un panteón dinástico compuesto de 14 divinidades (+ 14 manes), conservado aparentemente de manera normativa en KTU 1.102.

Pero son sobre todo las ‘listas canónicas’ de dioses las que aportan datos más significativos al respecto. Tales listas sirvieron de *pauta litúrgica* para el ritual del gran “Sacrificio de Şapán” (KTU 1.148). La religión de Ugarit sistematizó, pues, su propio panteón y, aun poseyendo las listas *Anu* del babilónico, supo difundirlo en versión internacional, sin que le arrojara la competencia religioso-lingüística de la cultura mesopotámica. Se trata de un *panteón* de 33 advocaciones divinas,

excluido el título añadido, que se organiza estructuralmente de una manera muy orgánica.

Atendiendo al *conjunto* de los dioses mentados en la literatura ugarítica, su lista comprende unos 240 nombres y advocaciones, aunque en realidad la de las ‘individualidades’ divinas es muy inferior. El número aproximado de ‘deidades’/‘invocaciones’ que componen el panteón de los textos consonánticos aquí considerados, prescindiendo de las atestadas sólo en la onomástica, es, en total, de cien a ciento diez, sin que sea posible precisar la estructuración de sus mutuas correlaciones. Es decir, nos hallamos dentro de los parámetros cuantitativos presentes en Mari y Emar. En las cartas ugaríticas se apela a veces a “todos los dioses” o a los “mil dioses”, junto a otras referencias a los “dioses del país de Ugarit” o a los “dioses de la Casa paterna” (Del Olmo Lete 1992:225s).

Frente a la limitada organización que ofrece el mito y la dispersión funcional de la praxis cultural, el canon-panteón significa un esfuerzo de sistematización que no sabemos exactamente por qué se quedó corto, reduciendo el número y dejando fuera muchos dioses. Los “setenta hijos de Ashera” resulta que oficialmente son sólo treinta y tres, aunque en la práctica vienen a ser más de cien. Fuera de la reducción funcional que supone el mito, no hay en Ugarit indicio claro de una tendencia unificadora de lo divino de aspecto monoteísta. La misma noción de los ‘setenta’ se puede considerar como sinónima de ‘multitud’ (De Moor 1998:201s). Entre ellos hay también “Grandes” y “Pequeños” (1.6 V 2-4), como en Mari, sin que sepamos por donde trazar la línea divisoria de tales grupos.

Por otra parte, ecos de la Ogdóada egipcia parecen escucharse en los textos de Ugarit. Por ejemplo, KTU 1.23:19 enuncia: “Los asientos/habitáculos de los dioses son/se preparan ocho (más ocho)...”, que curiosamente coincide en la denominación *m̄bt* con 1.41:5!: “en el terrado habrá/se dispondrán cuatro y cuatro habitáculos de ramas (a cada lado)”. Mientras una verosímil versión de KTU 1.104:21s nos asegura: “¡Los tronos/habitáculos (*m<̄>bt*) de los dioses son ocho! ¡Ocho, sí (!/ más), ocho en su totalidad! ¡Ocho las or[nacinas ...]”. Incluso algunas agrupaciones de dioses en tal número,

dentro de los rituales, podrían no ser fortuitas y responder a una voluntad de sintetizar el entero panteón (Del Olmo Lete 1992:79, n. 76). Ciertos atributos divinos se agrupan también en ogdóadas, pero en este caso como resultado de un paralelismo numérico de efecto retórico ‘siete/ocho’: *ṯmnt iṣr r̄t*, “ocho haces de truenos” (1.101:4); *ṯmn ḥnzrk*, “tus ocho ḥ.” (1.5 V 8; vd. 4.141 III 4); *ṯmnt nbluh*, “sus ocho n.” (1.45:3); asimismo la morada divina posee *ṯmnt ap sgrt*, “ocho antesalas” (1.3 V 26); junto con los mentados tronos divinos.

Lástima que lo fragmentario de los textos no nos permita precisar más su sentido ni aclarar a qué grupo, verosímelmente de entre los grandes dioses (¿los ocho grandes del mito?; cf. *supra*), tal cuantificación se refiere, para no hablar del sentido de la misma.

## II. Otras ciudades sirias del II milenio (Alalah, Biblos, Qatna)

No podemos seguir el proceso de cuantificación del panteón en el caso de los textos de Alalah, Qatna, El-Amarna. Su aparente reductividad, que nos permite hablar de ‘tríadas’ en algunas ciudades de la época (Del Olmo Lete 1995a:79ss), es más bien fruto de la naturaleza y estilo propio de los textos, normalmente cartas. La onomástica de esos mismos textos ofrece, en cambio, una perspectiva más diversificada y múltiple.

A primera vista diríamos que el sistema de dioses que aparece en Alalah es más ‘fenicio’ que el de Ugarit, quizá más ‘cananeo’ y menos ‘amorreo’. Presenta una ‘tríada’ suprema: *Hadad/Baal, Hebat/Ashera e Ishtar/Ashtarte*; pero aparecen también otras divinidades como: *UTU/Shamash, SIN/ Yarḥu*.

Por su parte, las cartas de El-Amarna provenientes de Biblos mencionan las tres divinidades tutelares de esta ciudad: *Baalat de Biblos* (NIN ṣa URU *gu-ub-la*), *Ninurta (Gašaru)* y *Tammuz (DA.MU/Dumuzi)*, la misma tríada, por cierto, que perdurará en el primer milenio al frente de esta ciudad fenicia.

Finalmente, los textos de Qatna ilustran sobre el culto poliáde de esta ciudad. La divinidad titular del santuario principal descubierto es *Ninegal*, título genérico que corresponde a la *bēlet ekallim*,

“Señora del templo / palacio”, que en Ugarit es ciertamente una advocación divina del palacio (*b<sup>l</sup>t bht*). En Qatna se la denomina *bēlet Qatna*, “Señora de Qatna”, diosa tutelar de la ciudad, advocación que recuerda la de la diosa patrona de Biblos que acabamos de mencionar (*bēltu ša Gubla/b<sup>l</sup>t gbl*). Algunos de estos textos mencionan al dios patrón de la dinastía, el ‘dios de los padres del rey’, que sabemos era *Shamash*. Aparece así en Qatna una organización religioso-cultural próxima a la que ofrecen las ciudades fenicias del primer milenio a.C. y que tiene paralelo a su vez en el aspecto regio del culto ugarítico.

### III. Las Ciudades Fenicias

En todo caso, frente al exuberante panteón que ofrecen los textos ugaríticos llama la atención la parsimonia del fenicio-púnico. Los “setenta hijos de Ashera”, que en la práctica cultural, como decíamos, eran unos ciento diez y en la sistematización canónica ugarítica no pasaban de treinta y tres, agrupados en categorías generales, se reducen en el culto fenicio-púnico a poco más de una docena, según cabe deducir de los textos llegados hasta nosotros (véase el elenco completo en Ferjaoui 1993:337ss; Lipiński 1995). Y esto aun asumiendo las sospechosas cosmogonías euhemeristas que nos transmitió la *interpretatio graeca*. Estas suponen la conversión del panteón fenicio heredado del II milenio sirio a un esquema cosmogónico que es desconocido por aquél. Al menos según sabemos por la documentación ugarítica (Cors 1996:141ss; Ribichini 1986: 41-52).

En concreto podemos apreciar cómo las ciudades del litoral fenicio, incluida su expansión colonial, manifiestan en el I milenio una tendencia religioso-cultural reductora que aboca a la consolidación de la pareja, de la divinidad políade y su paredra (‘der zweier Gott’), frente a la multitud organizada de los dioses de Ugarit (Lemaire 1994:134). En algunos casos es la divinidad femenina la que se presenta como determinante culturalmente (según Xella este sería el elemento predominante en las ciudades fenicias), quedando su paredra masculina en un segundo lugar (pero cf. el caso de Tiro), sin excluir en la praxis religiosa (onomástica) el recurso a otras divinidades, sobre todo de tipo ‘sanador’.

Tal situación se aprecia, a tenor de las inscripciones, en Biblos, donde la ‘Señora de Biblos’ (*b<sup>l</sup>t gbl*) es la referencia principal, a la que a veces acompaña *Baal Shamem* como su paredra. Con toda probabilidad se trata de una deidad del tipo Ashtarte, mejor que del de Ashera. No sabemos cómo alcanzó esa preeminencia en el contexto de la “asamblea o panteón de los (dioses) santos de Biblos”, agrupación genérica vigente todavía allí, pero que sin duda había perdido ya la estructura interna del ‘panteón’ de Ugarit (Xella 1986:35; Lemaire 1994:128, 131, 134; Niehr 1994:307ss).

Igualmente, en Sidón la divinidad titular resulta ser *Ashtarte* y su paredra *Eshmún* (Xella 1986:35s; Lemaire 1994:129). Sin embargo, en Tiro es *Melqart* el dios políade por excelencia y su paredra *Ashtarte* (Xella 1986:36ss; Lemaire 1994:129-131; Niehr 1994:309). Mejor que ningún otro dios políade, *Melqart* refleja la concepción que triunfa en esta nueva configuración. La antigua ideología regia, que tiene su vigencia en la religión ugarítica con la sublimación de los reyes en cuanto *rpum* y *mlkm* al ámbito divino, pero en posición secundaria y meramente asimilada, se transforma aquí radicalmente. Es ahora el rey divino (no ya divinizado) el que asume la primera posición y cataliza toda la relación religiosa de sus súbditos. El mito es ahora esencialmente un mito urbano y su protagonista es el rey-dios, en el que los elementos divino-humanos quedan fundidos.

Un esquema similar parece imponerse en Cartago en su primera fase colonial: *Melqart/Ashtarte* (Bonnet 1986:19s), mientras que con la consolidada autonomía política y la afirmación de un régimen decididamente no monárquico la díada queda cúlticamente configurada como *Baal Ḥmon-Tanit* (Xella 1990:209ss), bajo la cual perduran democratizados muchos elementos de la ideología regia mentada (Del Olmo Lete 1993:36ss; Xella 1990:209ss; 1991:229ss). Por lo demás, semejante díada, que no tríada, continuará presente en época helenístico-romana en el ámbito de la tradición fénico-púnica (Servais 1986:347-360; Lemaire 1994:134).

Pero no debe perderse de vista que esta reducción se basa en la preeminencia y funcionalidad cultural de una pareja de dioses dentro de un con-

texto politeísta, que no anula la existencia de otras muchas deidades. Incluso, alguna de ellas, como Baal-Shamem, pueden en determinados contextos adquirir una prestancia especial (¿mas hasta qué punto se trata de deidades y no de advocaciones diferentes?). Pero la estructuración y jerarquización que suponía el panteón sirio-cananeo previo eran para entonces mera erudición arcaizante y recuerdo de una tradición religiosa ya superada.

#### IV. Los Reinos Hebreos

En este mismo ámbito debemos incluir, según el irrefutable testimonio polémico de la tradición bíblica, la vigencia en el pueblo hebreo de la pareja *Yahweh-Ashera*. Un texto como Dt 32:8s suponía ya de antiguo una subordinación de Yahweh a *‘Elyón* dentro de un esquema abiertamente politeísta/henoteísta (Lang 1994:560).

La variante es significativa, pues en el mundo fenicio-púnico pierde vigencia la pareja primordial del panteón sirio medio El-Ashera en favor de la pareja de los dioses inmediatos, Baal/Ashtarte (Anat). Según KTU 1.14 IV 34-39 Ashera era todavía, a finales del II milenio (?), la diosa de Tiro y Sidón. De hecho los dioses políades de la ciudades fenicias son de tipo baálico, del dios que muere y resucita. En Israel, en cambio, se mantiene la pareja primordial ílica. Con toda claridad en el Israel del Norte, donde en el siglo noveno, en el momento de la reforma de Jehú (2 Re 10:21), Baal tiene un culto diferenciado del dios nacional, mientras en el Sur la reforma de Josías está suponiendo más bien una especie de sinoiquismo: todos los baales están cobijados en el templo de Yahweh.

Pero evidentemente, la que según 2 Re 23:4ss ocupa allí un lugar de privilegio, la que está allí como en su casa, es Ashera: el templo de Yahweh resulta haber sido en realidad también el ‘Templo de Ashera’. Ella es la única deidad expresamente ‘sacada’ de allí y minuciosamente aniquilada, según un procedimiento que recuerda la mítica y quizás ritual destrucción del dios Mot por la diosa Anat (KTU 1.6 II 30-35; IV 11-19). Adviértase la vocalización masorética que supone la determinación por el artículo (como cuando se cita a otras deidades: *labba‘al, laššemeš*) de un nombre propio

divino. Las inscripciones de Kuntillet ‘Ašrud (Dietrich-Loretz 1992:77ss; Day 1994:184ss; Hadley 1994:235ss; Keel-Uehlinger 1994:269ss, 301; Xella 1995) han certificado, según la opinión más común, este emparejamiento, que hace de Ashera la paredra de Yahweh en el culto provincial (allí la determinación se realiza por sufijo pronominal: “su Ashera”). Siendo por su propio nombre *Yahweh-‘el* el “Auténtico El”, se prepetúa así la estructura del panteón ugarítico en el que El-Ashera constituyen la pareja primordial. Baal, en cambio, parece mantener en Judá su propia autonomía cultural (como acontecía en Samaría), y por ende mito-teológico, sin fundirse con Yahweh (aunque Este sea originariamente de tipo baálico, un ‘Berggott’, y conserve o asimile muchas de sus características) y posiblemente emparejado con Ashtarte, que conservaba su culto desde los tiempos de Salomón, según el relato bíblico.

Del resto del panteón cananeo 2 Re 23:4ss menciona sólo las dos máximas divinidades astrales, Sol (*šmš*) y Luna (*yhr*). Los demás dioses quedan posiblemente englobados en la denominación “corte celestial” (*š‘bā, haššāmāyim*), correlativa de “los setenta hijos de Ashera” de la mitología ugarítica, de acuerdo con la identificación astral (y militar) que para ellos supone también ésta (KTU 1.19 IV 23-25, 29-31: *ilm / šmym / kbkbm*; Niehr 1994:307ss, 317; Day 1994:188ss). A su vez, los dioses propios de Moab y Ammón, Kemosh y Milkom, allí mencionados, eran también conocidos en Ugarit.

La pareja resulta así, de hecho, la unidad mejor documentada de las religiones cananeo-palestinas del I milenio: el dios nacional/políade y su paredra, lo que supone la cuantificación cultural menor del panteón politeísta; la vuelta, en el fondo, al principio originario en su versión dinámica masculino-femenina, como principio en sí, prescindiendo de su proliferación en sucesivas generaciones. Aparece en aquel momento como una especie de *primum divinum* originario, con sus propios avatares internos (muerte y resurrección de Baal) que arrastran consigo el destino y sentido de la vida humana. El interés religioso parece ahora más centrado en ésta que en el origen del Cosmos.

(Dejamos de lado por documentación insuficiente, dilinear la situación en los reinos arameos y transjordanos del siglo I a. C. [Lemaire 1994:136ss, 141ss]). A finales de este período será famosa la “triada” palmirena.

#### V. La Provincia Persa de Yehud

Frente a este estado de cosas, la afirmación del ‘Yahweh solo’ se presenta como una revolución de hondo sentido político, de afirmación de uno contra todos, inteligible a partir de la situación político-social de fines del siglo séptimo en Palestina (Josías contra Asiria y Egipto). Pero su triunfo se debe entender, sobre todo, en el marco de la gran revolución teológica llevada a cabo en el Exilio babilónico por el núcleo fuerte e insobornable de los fieles del dios nacional. La fe en éste impone en aquella situación de derrota/castigo la negación de cualquier otra divinidad que le pueda hacer la competencia. Por eso situamos su afirmación en el momento de la restauración que supuso el fin del Exilio y la vuelta a Judea, bajo la estructura ahora de la provincia de Yehud dentro de la V satrapía persa (Vorländer 1981:84ss).

Pero si el Exilio babilónico supuso la pérdida de la independencia política, supuso con mucha mayor significación el resurgir y triunfo de una nueva conciencia religiosa de los hebreos, que se dotan de nuevos parámetros de organización: nace el judaísmo, los hebreos se convierten en judíos. La derrota política da la razón a los grupos proféticos, yahwistas estrictos, socialmente marginados en el orden previo, los partidarios del ‘Yahweh sólo’ (Smith 1984), frente al sincretismo oficial y popular. Las circunstancias políticas ayudaron, sin duda, a la configuración de esta conciencia religiosa (Del Olmo Lete 1995b:226ss), sin que debamos tampoco olvidar la coincidencia del yahwismo con el nuevo ‘monoteísmo’ persa, como el de Moisés coincidió con el de El-Amarna (Yamauchi 1990:395ss). La reacción asumió las características de un fundamentalismo radical y excluyente, la llamada ‘reforma de Esdras’, tal y como reclamaba su naturaleza dogmática.

Las cuantificaciones politeístas no anulan a los demás dioses que no entran en el cómputo, sino que los relegan a la periferia de la atención

cultural y personal. Sólo el yahwismo se presenta como un centro sin periferia. Pero su triunfo no fue fácil y ecos de culto yahwístico sincretístico se oyen todavía en siglos posteriores por todo el área donde se sitúan los exilados (Smith 1984:105ss).

Incluso la Biblia Hebrea ofrece elementos que hacen pensar en la pervivencia de una irrenunciable ‘dualismo’ como forma de configuración de lo divino, según el mentado esquema de Dios supremo/Dios inmediato. Véanse a este respecto la figura del “Anciano de años” y la del “Hijo del Hombre” de Dn 7; Dios y su “hija”, la Sabiduría, engendrada no creada, de Prov. 8:2-30; Ecclo. 24:8; el Dios y el “Hijo de Dios” del Nuevo Testamento (Lang 1994:560ss; Klopfsenstein 1994:531-542; Schroer 1994:543ss).

#### 4. Conclusión

La segmentación de la transcendencia que denominamos politeísmo tiene origen vario. Arranca en primer lugar del modelo antropomórfico que le sirve de base (la familia humana), pero deriva también de la misma complejidad con que se presenta a la aprehensión humana un principio único universal del que derivar múltiples manifestaciones, todos los parámetros o ‘fuerzas’ que constituyen la naturaleza, ‘su creación’. Se da en la historia de las religiones un proceso dialéctico permanente entre ‘el uno y los muchos’ como expresión de la percepción de lo divino, del todo/uno y su difracción, dada la imposibilidad de abarcar y representar toda su plenitud. Opera constantemente para no perder expresividad ni caer en la dispersión. Como resultado de compromiso se crean cuantificaciones ejemplares de tal proceso: enéadas, ogdóadas, triadas, y finalmente parejas (no parece poder entenderse el *primum/unum* dinámicamente sino desde la dualidad sexual).

Aparte de la ‘enéada’ y la ‘ogdóada’, agrupaciones de ‘siete’ y ‘tres’ dioses las hay en abundancia, pero ya no se refieren a la totalidad de lo divino, sino a grupos especializados, por ejemplo: las Cabirias, los Siete Demonios (Mesopotamia), las *Kathirat* (Ugarit); incluso la diáda es el subgrupo más general, pero sólo como eslabón o expresión de preeminencia dentro del contexto de lo múltiple divino.

En tal sentido el politeísmo se presenta como una formalización cultural y evolutiva de una primera percepción o figuración más simple de la transcendencia, de Dios, aunque no necesariamente una (monoteísta) en su origen. El hombre va así construyendo su percepción de la divinidad por la vía simple de la adición. El monoteísmo sería de este modo un giro de vuelta, después de comprobar que el camino andado llevaba a la desmembración antes que la explicitación del *primum-unum*, de vuelta a una percepción primera más simple. Así, en momentos de especial intensidad histórico-cultural aflora el principio absoluto uno (*Ilum, Atun*), pero que no logra afirmarse socialmente.

En esa configuración dialéctica histórica del uno y lo múltiple divino el Dios del yahwismo es la excepción exclusivista y radical que acaba imponiéndose. Tal triunfo puede verse como la conclusión del proceso dialéctico mentado, lograda por la radicalización de lo propio y negación de lo ajeno (lo propio, lo único), según el modelo exílico apuntado más arriba, o bien como el triunfo histórico de un protoyahwismo, político y profético, latente (De Pury 1994:413ss; Lang 1981:82ss).

En todo caso, tal superación del politeísmo, supuso, en el monoteísmo cultural estricto (tipo *Yahweh* o *Allāh*), un aparente empobrecimiento y aislamiento de la imagen de Dios, junto con la pérdida de la representación femenina de la divinidad: el Dios uno resultó el Dios solo, por más que se rodease de su 'Corte celestial'. Aquí es donde interviene la genial revelación cristiana que devuelve a la transcendencia su propia riqueza y satisfacción interna: Dios no es uno a secas, es una familia. Y eso a través de un inagotable proceso procreativo: Padre e Hijo (formulación que legitima el modelo antropomórfico citado), y la relación de amor que los une: Espíritu Santo. En tal sentido, podríamos entender que la Trinidad resulta ser la sublimación y purificación del politeísmo disgregador, así como la superación del monoteísmo reductor.

#### BIBLIOGRAFÍA

P. Amiet, 1976. "Introduction à l'étude archéologique du Panthéon systématique et des Panthéons locaux dans l'ancien Orient", en *Études sur le Panthéon systématique*

*que et les Panthéons locaux. Compte rendu de la XXI<sup>ème</sup> rencontre assyriologique internationale ... (EPSPL)*, Rome, pp. 15-32.

- D. Arnaud, 1995. "La religión de los sirios del Éufrates medio, siglos XIV-XII a.C.", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. II/2 Semitas occidentales* (Estudios Orientales 9: MROA II/2), Sabadell (Barcelona), pp. 5-43.
- C. Bonnet, 1986. "Le culte de Melqart à Carthage: Un cas de conservatisme religieux", en C. Bonnet et al., eds., *Religio Phoenicia. Acta Colloquii Namurcensis ... (StPh IV)*, Namur, pp. 209-222.
- C. Bonnet, 1996. *Astarte. Dossier documentaire et perspectives historiques* (StPh 37), Roma.
- J. Cors Meia, 1996. "Filón de Biblos. La Historia fenicia", en *AuOrSup 14*, Apéndices, pp. 141-160.
- J. Day, 1994. "Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan", en W. Dietrich et al., *Ein Gott allein? JWHV-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg Schweiz/Göttingen, pp. 181-196.
- G. del Olmo Lete, 1992. *La religión Cananea según la liturgia de Ugarit. Estudio textual*. (AuOrSup 3), Sabadell (Barcelona).
- G. del Olmo Lete, 1995a. "Mitología y religión de Siria en el II milenio a. C. (1500-1200)", en *MROA II/2*, pp. 45-222.
- G. del Olmo Lete, 1995b. "La religión cananea de los antiguos hebreos", en *MROA II/2*, pp. 223-350.
- G. del Olmo Lete, 1996. *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico* (AuOrSup 14), Sabadell (Barcelona).
- G. del Olmo Lete, 1998-99, "Los numerales en semítico. Ensayo de estudio etimológico", *Anuari de Filologia 21*: E:17-37.
- J. C. de Moora 1998. "Seventy", en M. Dietrich, In. Kottsiepper, eds., *Und Mose schrieb dieses Lied auf" ... Festschrift für Oswald Loretz* (AOAT 250), Münster.
- A. du Pury, 1994. "Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus ...", en *OBO 139*, pp. 413-439.
- J.-M. Durand, 1995. "La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. III/1 semitas occidentales* (Estudios Orientales 8: MROA III/1), Sabadell (Barcelona), pp. 125-533.
- Ah. Ferjaoui, 1993. *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage* (OBO 124), Fribourg Suisse/Göttingen.
- J.M. Hadley, 1994. "Yahweh and 'his Asherah': Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess", en *OBO 139*, pp. 235-268.
- E. Hornung, 1983. *Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt (Ver. esp. *El Uno y los Múltiples*, Madrid 1999).
- E. Hornung, 1984. *Einführung in die Ägyptologie. Stand. Methode. Aufgaben*, Darmstadt.
- Oth. Keel, Chr. Uehlinger, 1994. "Jahwe und die Sonnen-gottheit von Jerusalem", en *OBO 139*, pp. 269-306.

- M.A. Klopfenstein, 1994. "Auferstehung der Göttin in der spätsraelitischen Weisheit von Prov. 1-9?", en *OBO 139*, pp. 531-542.
- G. Komoróczy, 1976. "Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie", en *EPSPL*, pp. 80-86.
- B. Lang, 1994. "Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter in Frühjudentum: Ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie", en *OBO 139*, pp. 559-564.
- A. Lemaire, 1994. "Déesses et dieux de Syrie-Palestine d'après les inscriptions (c. 1000-500 av. N.E.)", en *OBO 139*, pp. 127-158.
- E. Lipiński, 1995. *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (OLP 64), Leuven.
- J. López, 1993. "Mitología y Religión egipcias", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. I Egipto - Mesopotamia* (Estudios Orientales 7: MROA I), Sabadell (Barcelona), pp. 11-204.
- P. Mander, 1995. "Los dioses y el culto de Ebla", en *MROA III/1*, pp. 5-123.
- H. Niehr, 1994. "Jhwh in der Rolle des Baalšamem", en *OBO 139*, pp. 307-326.
- Fr. Pomponio, P. Xella, 1997. *Les dieux d'Ebla. Études analytiques des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire* (AOAT 245), Münster.
- B. N. Porter, ed., 2000. *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay CA.
- S. Ribichini, 1986. "Questions de mythologie phénicienne d'après Philon de Byblos", en *StPh IV*, pp. 41-52.
- J. Sanmartín, 1993. "Mitología y Religión Mesopotámicas", en *MROA I*, pp. 207-534.
- S. Schroer, 1994. "Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit", en *OBO 139*, pp. 543-558.
- B. Servais-Soyez, 1986. "La 'triade' phénicienne aux époques hellénistique et romaine", en *StPh IV*, pp. 347-360.
- I. Singer, "The Thousand bods of Hattí: The Limits of an Expanding Paddhera", en S. Allor, I. Bruenwald, I. Singer, eds., *Concepts of the Other in Near Eastern Religions* (IOS XIV), Leiden / New York / Köln 1994, pp. 81-102.
- M. Smith, 1984. *Gli uomini del ritorno. Il Dio unico e la formazione dell'Antico Testamento*, Verona (Org. ing. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971).
- J. Teixidor, 1995. "La religión siro-fenicia en el primer milenio a.C.", en *MROA III/2*, pp. 351-409.
- H. Vorländer, 1994. "Der Monotheismus Israels, als Antwort auf die Krise des Exils", en *OBO 139*, pp. 84-113.
- P. Xella, 1986. "Le polythéisme phénicien", en *StPh IV*, pp. 29-39.
- P. Xella, 1990. "Il Pantheon di Carthagine", *RSF* 18:209-217.
- P. Xella, 1991. *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique* (StFen 32), Roma.
- Ed. M. Yamauchi, 1990. *Persia and the Bible*, Grand Rapids, MI.