

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	
I. RELIGIÓN	
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	
II. CULTURA MATERIAL	
Urbanismo y población	
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^a 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^a. 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^a CRUZ MARÍN CEBALLOS
- Pervivencias iconográficas egipcias en las imágenes de damas sagradas del ámbito Fenicio-Púnico 337
M^a. J. LÓPEZ GRANDE y J. TRELLO ESPADA
- Sobre algunos elementos de culto orientales: columnas y capiteles 353
A. M^a 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: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (1998). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (1999). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2000). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2001). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2002). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2003). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2004). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2005). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2006). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2007). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2008). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2009). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2010). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2011). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2012). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2013). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2014). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2015). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2016). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2017). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2018). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2019). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2020). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2021). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2022). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2023). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2024). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

ALONSO, J. (2025). *El mundo púnico: historia y arqueología*. Madrid: Editorial Castalia.

Una cuestión de vida o muerte: Baal de Ugarit y los dioses fenicios*

PAOLO XELLA

En torno al tercer cuarto del siglo XIV a. C., probablemente entre los años 1370 y 1350, tuvo lugar en Siria un suceso de extraordinaria importancia para la historia de la cultura humana. En esta época, en efecto, Niqmaddu II, reyezuelo de Ugarit (actualmente Ras Shamra, en la costa siria cercana a Chipre)¹ decidió construir un archivo en el que recoger los textos más importantes de la tradición mitológica y cultural de aquella región.

El lugar elegido fue, significativamente, la acrópolis de la ciudad, precisamente el edificio llamado por los arqueólogos “Biblioteca del Gran Sacerdote”, entre los dos grandes templos urbanos atribuidos convencionalmente a los dioses Baal y Dagán². No conocemos las razones precisas que indujeron al rey Niqmaddu a tomar tal decisión. Es posible, en teoría, que la exigencia de construir una especie de “biblioteca sagrada” estuviera ligada a la catástrofe (terremoto o incendio) que había afectado a Ugarit en la época de el-Amarna, en la que quedó destruido el palacio real, célebre en todo el antiguo Oriente. Es posible que también las “bibliotecas” o “archivos” de la ciudad quedaran dañados o, incluso, destruidos³.

El rey de Ugarit hizo entonces escribir una selección del patrimonio religioso local sobre tablillas de arcilla, al uso mesopotámico. Sin embargo, sin duda a causa del contenido de los textos, sobre las tablillas no se usó la lengua acadia (lengua diplomática y de cultura por excelencia en esta época). Los textos mitológicos de tradición siria fueron redactados en ugarítico, lengua local (semítica occidental), usándose por primera vez un sistema gráfico de tipo alfabético, con treinta letras representadas mediante signos cuneiformes.

En la gran biblioteca de la acrópolis los arqueólogos han descubierto los más importantes textos mitológicos de la religión ugarítica: los episodios del ciclo de Baal, las historias de Kirta, Daniel y Aqhat, el texto mítico-ritual de Shahar y Shalim y el del dios lunar Nikkal, además de toda una serie de textos rituales y culturales redactados siempre en ugarítico (además de varios textos lexicográficos mono- y multilingües).

De esta empresa ordenada por el soberano ugarítico conocemos otro protagonista, del que tenemos documentados nombre y función. Se trata de Ili-malku, importante personaje responsable de la redacción de los mitos de Baal y de Kirta. Dos colofones⁴ dan prueba de que no se trataba de un simple escriba, puesto que Ili-malku no sólo se limitó a escribir los textos, sino que, como sugieren sus numerosos títulos y su posición en la corte (“Adivino”, “Jefe de los Sacerdotes”, “Jefe de los Pastores”, “Celebrante litúrgico” del rey de Ugarit) debía ser la autoridad suprema en materia de tradiciones religiosas. Gracias a él se nos ha transmitido un material de extremo valor para el conocimiento de la mitología y de la vida religiosa ugarítica, representativo sin embargo de un área bastante más amplia que la abarcada por el pequeño reino de Ugarit. Ideologías, complejos de creencias, ritos, temas míticos que emergen de tales textos constituyen una especie de “punta del iceberg” de un riquísimo patrimonio cultural siro-palestino de gran antigüedad y vasta difusión, con múltiples variantes y tradiciones locales desgraciadamente perdidas. En este sentido, los indicios son numerosos e inequívocos, ya sea retrocediendo en el tiempo hasta la civilización de Ebla, en la Siria interior del III milenio, ya sea avanzando hacia

el I milenio y las tradiciones arameas, fenicias o hebraicas. Personajes, motivos, concepciones, los mismos usos lingüísticos, muestran una notable continuidad de fondo que debe ser indagada para distinguir las modalidades de transmisión, adaptación o innovación que caracterizan las varias civilizaciones y las diversas fases internas de una misma cultura.

No es necesario insistir demasiado sobre el hecho de que la tradición mitológica-ritual siro-palestina merece una atención particular, sobre todo, entre otras muchas razones, porque fue la cuna de las tradiciones que, a través de complejas mediaciones, fueron recibidas al menos en parte por la literatura vetero y neotestamentaria. Los estudios en este campo han demostrado que profundo fue el influjo ejercido por la cultura local sobre la religión hebrea y también sobre el subsiguiente cristianismo. Entre los varios ejemplos señalables, pondremos aquí en relevancia tan sólo el influjo ejercido por la personalidad y el culto de El y Baal sobre la figura del dios de Israel, que asimiló muchos aspectos y prerrogativas de ambos: en el caso del primero, incluso una de sus denominaciones (El); en el caso del segundo, una parte notable de la morfología de “dios de la tormenta”, aunque al mismo tiempo Baal fuera tomado como el adversario emblemático e irreductible de Yahweh. Todo esto al nivel de la teología oficial, porque en la religión de los comunes mortales, al menos hasta una cierta época, predominaba un sereno sincretismo en el cual la devoción por Yahweh debía convivir junto a aquella por Asherah, su esposa cananea, por el mismo Baal y por muchas otras figuras menores, cuyo destino acabaría siendo el de transformarse o en acólitos del Dios de Israel, o en figuras “demoniacas”, combatidas, vencidas y destruidas por él o subordinadas a sus órdenes⁵.

Pero volvamos a la mitología ugarítica, para recordar brevemente dos de sus aspectos fundamentales. De un lado, este sistema religioso revela que en lo alto del panteón existía una diarquía de poderes. La autoridad carismática (pero a menudo todavía operativa) de El, antiguo creador del cosmos y padre de las generaciones divinas, y la fuerza y el coraje de Baal, campeón de los dioses y defensor del orden cósmico.

La armonía complementaria entre los poderes de El y Baal —diversos en la historia y en las formas en las que se explican— son la única garantía para el funcionamiento y la continuidad de la organización cósmica: del punto de vista humano, estos dos dioses deben cooperar para que el modelo cultural elegido por aquella sociedad prospere y pueda perpetuarse sin ser amenazado por las fuerzas del caos. Estas últimas son representadas en primer lugar por Mot, el dios de la muerte, después por Yam, el “espíritu” de las aguas libres y devastadoras, además de otra serie de figuras menores que aportan cada una males de distinto nivel (enfermedad, hambre, sequía, guerra, etc.). Algunos de estos “archi-enemigos” fueron ya vencidos, en una época remota, por Baal, respaldado por su hermana Anat, como queda de manifiesto especialmente en un fragmento mitológico en el cual la diosa recuerda las victoriosas empresas comunes:

“¿Qué enemigo se ha levantado contra Baal,
qué rival contra el Auriga de las nubes?
Yo he abatido ya al amado de El, Yam,
ya he aniquilado a Nahar, dios de las aguas
inmensas,
ya he amortajado a Tannin, he cerrado su boca,
ya he abatido a la serpiente tortuosa,
Shaliyat de las siete cabezas,
he abatido al amado de El, Arish,
he destruido al ternero divino, Atik,
he abatido a la perra divina, Ishat,
he aniquilado a la hija de El, Dhabib”
(KTU 1.3 III 37-47).

Vale la pena poner de relieve un segundo aspecto fundamental de esta tradición mitológica, el *leit-motiv* que reaparece y caracteriza casi todas sus historias: la dialéctica entre la vida y la muerte, entre las fuerzas positivas de la continuidad y aquellas negativas de la destrucción. No es posible alargarse aquí en una detallada exposición de todos los episodios, pero es imprescindible reconsiderar brevemente la figura y las empresas del dios Baal, una figura tan característica en este sentido (sobre los

modos precisos volveremos en seguida) que si Sir J. G. Frazer hubiera podido conocer los textos de Ugarit (Ras Shamra no fue descubierta hasta 1929) lo habría sin duda incluido entre los *dying gods* y, con seguridad, como personaje altamente emblemático.

Debemos por tanto contar sucintamente la trama de su mito, deteniéndonos en particular en los episodios que determinan, de un lado, su derrota y desaparición en los infiernos; de otro, su vuelta triunfal y su proclamación definitiva como campeón y rey de los dioses.

*
* *

Baal acaba de triunfar sobre el terrible Yam, el Príncipe-Mar, divinidad caótica ligada con transparencia a las aguas marinas y fluviales. Ha cumplido así una empresa fundamental de ordenación cósmica y ha establecido a la vez su propia soberanía universal. Ha conseguido que se le construyera un palacio espléndido, signo tangible de una realeza conquistada a alto precio, y allí, para celebrarlo, invita a un banquete a todos los dioses. Pero la tranquilidad es sólo momentánea. Una nueva y terrible amenaza se perfila en la figura de Mot, personificación de la muerte, que está a punto de introducirse en el palacio de Baal a través de una apertura que el mismo dios ha querido. Mot, eternamente hambriento de vida y de vidas, desafía a Baal, con la intención de imponer al universo su ley de disolución y aniquilación indiscriminada. Vive en un lugar subterráneo descrito como una gigantesca y polvorienta tumba. Su único objetivo es matar y devorar cualquier ser vivo, sin considerar si su naturaleza es humana o divina. Su mensaje amenazante hace estremecerse a Baal y al resto de los dioses:

“¡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 e par.).

El destino de Baal está firmado: debe rendirse, descender en el vientre de Mot, decir adiós a la vida. Resulta especialmente importante que todo ello suceda “cuando se agoste el olivo, los dones de la tierra y los frutos de los árboles” (KTU 1.5 II 4-6). Tenemos aquí una alusión explícita al verano, en el que la naturaleza parece suspender su exuberante vitalidad, y a la llegada de la sequía, un aspecto “fertilístico” presente de modo innegable en el mito pero que, como veremos, está lejos de agotar sus diversas y profundas implicaciones o de constituir su única clave de lectura.

Baal renuncia por tanto a defenderse y se declara esclavo de Mot. A pesar de las varias lagunas textuales, se comprende sin embargo que aquí no termina todo: de algunas alusiones fragmentarias se deduce que Baal es convocado por El y recibe del sabio padre de los dioses toda una serie de órdenes o consejos, que parecen estar dirigidos a evitar que la desaparición de Baal en las fauces de Mot provoque el final de la vida sobre la tierra, tan fatal para los hombres como para los dioses. Las primeras palabras legibles después de la laguna mencionan un “ternero”, hijo de Baal, que deberá continuar garantizando la fecundidad; después se alude a ritos de sepultura de Baal, que deberá llevar en el más allá a sus hijas, sus poderes, sus energías vitales:

“Tú sin embargo toma tus nubes,
tu viento, tu relámpago, tu lluvia,
lleva contigo tus siete pajes,
tus ocho sirvientes,
lleva contigo a Pidray, hija de la luz,
lleva contigo a Talay, hija de la lluvia.
Dirígete entonces
hacia el monte Kankanay,
escala el monte con las manos,
la altura con ambas palmas,
y descende en la “Morada de reclusión” del
más allá.
Te contarás entre los que descienden al más
allá
y los dioses sabrán que estás muerto”
(KTU 1.5 V 7a-17a).

Baal desaparece engullido por Mot. El universo entra en crisis. Los hombres y los dioses lloran al dios dándolo por muerto. El mismo dios supremo, El, preso de la desesperación de los rituales de luto, dice:

“¡Baal ha muerto! ¿Qué será de las gentes?
 ¡El hijo de Dagán! ¿Qué será de las multitudes?
 ¡Tras Baal yo mismo descenderé al más allá!”
 (KTU 1.5 VI 23-25).

Es fundamental tener presente aquí que el texto usa explícitamente el verbo que, en las diversas lenguas semíticas, significa “morir”. Naturalmente, morir es diferente para un dios que para un hombre. La revancha, el retorno, se anuncia ya: la fiel Anat prepara el desquite. Movida por un amor más fuerte que la muerte, la diosa, ayudada de la divinidad solar Shapash, busca tenaz y encuentra el cuerpo de su hermano entre los terrones de la tierra, lo lleva a la cumbre del monte divino, el Sapanu, y lo sepulta celebrando un grandioso sacrificio funerario. Mientras tanto, privados de un rey, los dioses intentan sustituir a Baal poniendo sobre su trono a Athtar que, más dotado de inteligencia que de fuerza, no es apropiado para la misión. En este momento llega la venganza de Anat. Empujada por la fuerza de la desesperación, animada de una fe ciega, encuentra y se enfrenta a Mot cara a cara, destruyéndolo sin resistencia aparente por parte de este último:

“Agarra entonces (Anat) al divino Mot:
 con el cuchillo lo corta,
 con el biello lo avienta,
 con el fuego lo quema,
 con un molino lo tritura
 por los campos lo esparce,
 <por el mar lo esparce>⁶.
 Su carne la comen los pájaros,
 sus restos los consumen las aves:
 ¡carne llama a carne!”
 (KTU 1.6 II 30d-37).

Así quedan establecidas las premisas para el retorno de Baal a la vida: sepultos sus restos,

celebrados los ritos funerarios, desmembrada y dispersa por tierra y por mar la increíble potencia de la muerte, el campeón de los dioses se manifiesta de nuevo como vivo (también aquí se usa el verbo apropiado, “vivir”), con enorme e inmediato alivio de hombres y dioses, como manifiestan de nuevo las palabras de El, que tiene un sueño premonitorio que se demuestra inmediatamente acertado:

“¡Pero si estuviese vivo el poderoso Baal,
 si estuviera con vida el príncipe, señor de la tierra,
 en un sueño del benigno El, el misericordioso,
 en una visión del creador de las criaturas,
 de los cielos llovería aceite
 por los torrentes correría miel:
 entonces sabría que está vivo el poderoso Baal
 que está con vida el príncipe, señor de la tierra!
 En un sueño del benigno El, el misericordioso,
 en una visión del creador de las criaturas,
 ¡de los cielos llovía aceite,
 por los torrentes corría miel!
 Se alegró el benigno El, el misericordioso,
 sus pies sobre el escabel apoyó,
 distendió el ceño fruncido y sonrió,
 levantó su voz y exclamó:
 ¡Ahora podré sentarme y descansar,
 descansará en el pecho mi alma!
 ¡Porque está vivo el Poderoso Baal,
 está con vida el Príncipe, Señor de la tierra!”
 (KTU 1.6 III 2-21).

De vuelta a la vida, Baal se enfrenta personalmente con la Muerte y, en un duelo sin vencedores ni vencidos, establece los límites y reglas de las acciones de su adversario. Mot había pretendido al principio hacerse con el dominio del cosmos, devorando a Baal y amenazando a los otros dioses y a la humanidad. Después del trato que le inflige Anat, la muerte se desintegra expandiéndose por el mundo, simbolizado, dividido, por la tierra y el mar; el cielo, es decir, los dioses, no son ya tocados. Queda la amenaza, inevitable y activa, contra el género humano, pues la

muerte es un hecho ineludible en el orden cósmico; pero la acción de Baal tiene consecuencias positivas también para la humanidad, ya que Mot se verá obligado a actuar con discernimiento, habiendo encontrado límites precisos a sus poderes. Todo esto sucederá bajo el control de Baal que, después de su *katábasis* a los infiernos y de la experiencia adquirida, tomará bajo su protección a los difuntos, es decir, a todos los que han caído ante su antiguo enemigo.

No es posible dar aquí muestra detallada de la importancia del culto de los antepasados en Ugarit, como en toda la tradición siropalestina desde Ebla a épocas posteriores. Será suficiente señalar que Baal, precisamente por haber hecho frente a los riesgos mortales del descenso al más allá, es llamado en los textos ugaríticos Baal-Rpu, “Baal el salvador / sanador”. Bajo esta forma es honrado en el culto como epónimo y líder de los antepasados, sobre todo los reyes y los grandes héroes de la tradición siria, que serán de igual modo venerados como Rapiuma, es decir, “salvadores / sanadores”, capaces de proteger y ayudar a los vivos en circunstancias cruciales de su existencia. Los hombres, naturalmente, seguirán muriendo, pero podrán (al menos algunos de ellos) confiar en una suerte no demasiado angustiosa en el más allá, ya que se convertirán ritualmente en Rapiuma, es decir, en héroes-antepasados, honrados por los vivos y cercanos a ellos como dispensadores de fertilidad, de fecundidad, de oráculos y de intervenciones salvadoras. También el orden cósmico, al retorno de Baal, retoma su ritmo, que ya no se encontrará más amenazado por las fuerzas del caos. La grandiosidad de los temas y de los hechos narrados por el mito se funda precisamente sobre la eterna dialéctica entre la vida y la muerte, cuyas implicaciones son tan profundas que no pueden reducirse sólo a la dimensión “fertilística”.

Es verdad que el mito de Baal y Mot utiliza de forma innegable un lenguaje agrario, ya que la vida del hombre y de la divinidad que depende de él está indisolublemente ligada a los ciclos naturales, a la fertilidad de la tierra, a la fecundidad animal. Baal muere, desciende en las fauces de Mot, justo cuando la aridez amenaza la vida en todas sus formas. Por lo demás, la relación

entre el dios ugarítico y la benéfica agua de lluvia es confirmada también por los textos rituales. Una tablilla cuneiforme, en particular, estudiada de nuevo a fondo recientemente⁷, aporta más luz sobre el particular. Pertenece a la literatura exorcística de ámbito sacerdotal y esta probablemente en relación con una “fiesta del año nuevo”. La acción ve como protagonista a Baal y a su sirviente, el rey, y recoge varias ceremonias de hidroforia y magia acuática. Aquí el dios El parece actuar contra Baal, provocando el nacimiento de dos “hombres-toros” fuera del contexto de las tierras agrícolas; parece la antecámara de una derrota de Baal. Descrito como un cazador, Baal consigue vencer a los dos monstruos, pero cae muerto a tierra también él mismo, víctima del duelo, lo que queda inmediatamente reflejado en la muerte de la naturaleza. El dios El hace transcurrir 7 / 8 años de sequía / carestía, hasta que los acólitos (la “estirpe”) de Baal lo buscan, lo encuentran y le dan sepultura (este pasaje no es seguro, es sólo una hipótesis interpretativa). Con todo esto se ha identificado la razón de la hambruna; el mito parece haber como objetivo indicar la desventura y muerte de Baal como *ratio ultima* del hambre / la sequía. Con Baal desaparece también el agua, vital e indispensable para la naturaleza y para los hombres.

Aunque el mito utiliza aquí y allá un lenguaje preferentemente agrario, resulta sin embargo arbitrario reducir su mensaje a la simple esfera de la fertilidad. La realidad de la alternancia de las estaciones, del languidecer y resurgir de la naturaleza, era, obviamente, bien conocida por los antiguos, en el Próximo Oriente como en cualquier otro rincón de la tierra. Más allá de todo ello, el lenguaje empleado (el cuerpo de Baal es encontrado entre los terrones de la tierra, resurge sobre el monte Sapanu, es decir, tras las nubes, Mot parece ser tratado como un cereal, etc.) era el que mejor se prestaba a convertirse en la metáfora de la experiencia milenaria de la muerte y es históricamente relevante cómo tal realidad y el lenguaje que de ella se deriva hayan sido usados culturalmente por el hombre. Es de hecho el hombre, no el agua benéfica o la tierra árida, el centro del asunto. Si se presta debida atención a las implicaciones

rituales de los hechos míticos, atestiguados por otros textos, queda claro que la *katábasis* de Baal a los infiernos abre la puerta al reconocimiento cultural del mero muerto, que se convierte ritualmente en antepasado; es decir, en miembro de una comunidad tenida por activa y eficaz a favor de los vivos, presente en la memoria y en el culto. Los muertos ya no son, o no solamente, larvas anónimas y llenas de rencor, sino seres culturalmente útiles para una sociedad que ha elegido no dejarlos en el olvido. A través de la aventura mítica ejemplar de Baal y de Mot, en esta formulación original del culto de los Rapiuma, uno de los rasgos más característicos de la religión en Siria-Palestina, el hombre opone su propia respuesta al aniquilamiento perpetuo de la muerte, que prevé, todo lo más, una penosa “subexistencia” como espíritu maléfico y rencoroso. Reintegrando a los muertos, o al menos a algunos muertos, en un sistema positivo de valores, la cultura siria ha hecho de Baal una de las más fascinantes y complejas figuras de divinidad mediadora, que se pone siempre y sin ambigüedad de parte del hombre, con el que ha compartido la más dramática de las experiencias.

Pero ¿es de verdad Baal un “dios que muere y resucita”? Sabiendo que es metodológicamente incorrecto partir de una categoría abstracta para encontrar después su confirmación en la documentación, se puede en cualquier caso afirmar que a él se le asigna de verdad una “muerte” (verbo *mwt*, “morir”) y después una vuelta a la vida (verbo *yhw*, “vivir”); que la suya no es una vuelta en tono menor, o simbólica, sino poderosa, espectacular, hasta el punto de restaurar el orden natural y de confinar a la muerte en límites controlables; es proclamado rey sobre dioses y hombres, función que ejercitará sin rivales. No se trata sin embargo de alternancias en el más allá, ni de dependencia de una diosa, aunque Anat (con la ayuda de Shapash) interprete un papel fundamental en la historia. Además, no es posible afirmar que el momento culminante sea la desaparición / muerte sino que, al contrario, precisamente el retorno y la lucha contra Mot parecen ser el *quid* de la cuestión⁸.

Queda preguntarse por qué Baal no es inscrito habitualmente entre los dioses incluidos en la

categoría de los *dying gods*. Frazer no podía conocerlo, pero los investigadores modernos no tienen esa excusa. Permítasenos adelantar una respuesta, que es también una hipótesis de trabajo sobre la *Weltanschauung* de los estudiosos contemporáneos: Ugarit está muy cerca, demasiado cerca, de Palestina, geográfica y culturalmente; el Baal de la Biblia, combatido del Yahwismo, debe identificarse justamente en tal figura; y, *last but not least*, Baal parece precisamente la única figura divina que, indiscutiblemente, muere y resurge, ligándose al destino del hombre, siendo llamado “Salvador” ¿No resulta ya suficiente?

Hemos podido así comprobar que Baal es un dios que “retorna” claramente con un papel, después de la crisis, bastante más activo y universal del que tenía antes de ella: quizás por eso es una figura que resulta “incómoda” si se la pretende incluir en tipologías preconcebidas que no prevén resurrecciones con tales consecuencias espectaculares. Precisamente por estas razones Baal merece de pleno derecho un puesto preeminente en el marco de la investigación sobre las divinidades que son protagonistas de “crisis”, definibles de manera variada. Más específicamente, merece tal preeminencia por dos motivos fundamentales:

En primer lugar, se trata –si se excluye parcialmente a Dumuzi⁹– del único dios cuya historia ha llegado a nosotros por fuente directa e inmediata (las tablillas ugaríticas); en segundo lugar, porque Baal debe considerarse una especie de “prototipo” (se nos perdone lo inapropiado del término), dada la antigüedad de las tradiciones que lo conciernen (los textos fueron redactados a mediados del II milenio a. C., pero su contenido debe remontarse a fechas mucho más antiguas). Por estas razones, Baal puede considerarse histórica y morfológicamente el correlato de las divinidades ciudadanas fenicias que emergen (en la documentación que nosotros disponemos) en la Edad del Hierro y que, bien que con la especificidad de los cultos locales, se hallaban ciertamente dentro de una ideología mítico-ritual afín a la de su “predecesor” ugarítico. Es a estas figuras a las que está dedicada la segunda parte de esta contribución.

*
* *

En el I milenio las fuentes, directas e indirectas, sobre el panteón fenicio, documentan la existencia de algunas figuras sobrehumanas (heroicas / divinas) protagonistas de una experiencia de muerte / desaparición / estado latente, seguida de una reaparición / retorno / despertar. Se trata de personajes que viven una crisis bastante dramática, de desarrollo desigual, que debe a menudo ser analizada en sus específicas implicaciones míticas y rituales, sin dejarse condicionar de esquemas preconcebidos. Se trata de Adonis, Eshmun y Melqart, ligados por la tradición respectivamente a las ciudades de Biblos, Sidón y Tiro.

Por lo que respecta a estas figuras, antes de examinar las fuentes que les conciernen, es oportuno también en este caso recordar las preguntas fundamentales que debemos plantearnos en esta investigación. ¿Se trata verdaderamente de personajes que *mueren y resucitan*? En otros términos ¿se trata en su caso de una verdadera muerte, comparable a la experiencia humana, o tiene que ver con un “cambio” de naturaleza diferente, una especie de paso a otra dimensión? ¿Se trata de supervivencia milagrosa, o de una inmortalidad conquistada como en los casos más célebres narrados por la mitología clásica?

La oportunidad de una revisión viene sugerida también y entre otras cosas por el estado de los estudios más recientes, en los cuales se está bien lejos de haber alcanzado una uniformidad de opiniones. Hay quien, por ejemplo, critica con justicia la existencia histórica de una categoría de *dioses que mueren* casi omnicompreensiva, pero después no toma en consideración un caso tan claro como el Baal de Ugarit que acabamos de examinar, o pasa rápidamente sobre los dioses fenicios que son ahora el centro de nuestra atención¹⁰. Otros se mueven en la línea de las posturas tradicionales, pero sin tomar posición¹¹; y aún otros niegan el carácter ejemplar de la experiencia de Baal tomándola como un simple hecho literario que reflejaría la ideología real ugarítica¹².

Es inútil detenernos aquí en el personaje de Adonis, objeto de varios estudios específicos de

S. Ribichini¹³. Recordaremos solamente que el dios es con seguridad la reinterpretación griega de un “modelo” de divinidad poliada fenicia, no sin características que lo acercan a Tammuz (especialmente las lamentaciones femeninas) y a Osiris (la “ritualidad” de los “jardines”). Por lo demás, los estudios de los últimos años han señalado la multiplicidad de acercamientos con los que puede ser estudiado su *dossier* (de cazador fallido a símbolo de un Oriente tópico), que, en cualquier caso, debe valorarse siempre equilibradamente, en todas sus componentes. Queda el hecho de que una divinidad con este nombre no se atestigua nunca en las fuentes fenicias y, si se quisieran encontrar semejanzas con un personaje del próximo oriente, debería traerse a colación, más que un dios, un personaje “humano” protagonista de una historia mítica: el ugarítico Aqhat, hijo de Danil. De cualquier modo, estudiosos de posturas diversas han mostrado con claridad que los mitos relativos a Adonis no esconden ninguna forma de salvación extramundana y que tal figura se liga a las divinidades ciudadanas fenicias, con el Baal ugarítico como el más antiguo exponente y Melqart y Eshmun como casos claros en el I milenio. Por lo demás, *adon* es en las lenguas semíticas occidentales un epíteto divino (además de regio) a menudo ligado a “Baal”, designación solo aparentemente genérica de estos dioses-reyes de la tradición siro-palestina.

Acudiendo a otras figuras de Baales locales en las ciudades fenicias, los dos más famosos nos son conocidos –a diferencia de Adonis– con su propio nombre. Eshmun y Melqart; también a ellos atribuye la tradición, de modo diverso, una experiencia de crisis y de superación de la crisis.

Eshmun era un dios pan-fenicio, ligado sin embargo particularmente a la ciudad de Sidón, de la que era probablemente originario¹⁴. Ya en la más antigua documentación se presenta como un dios sanador muy especializado, aspecto confirmado por su identificación en el mundo clásico con Asclepio [y Esculapio] o, más raramente, con Apolo y Iolao.

Si las fuentes epigráficas, arqueológicas y literarias sobre Eshmun atestiguan con claridad su carácter sanador, no existe ningún indicio directo (salvo el que examinaremos a continua-

ción) de que se caracterizara por una experiencia de muerte / resurrección, ni por una relación específica con la esfera de la fertilidad / fecundidad. Tenemos, sea como sea, un texto bastante tardío (de principios del siglo VI d. C.) atribuido al filósofo neoplatónico Damascio¹⁵, que recoge una historia mitológica de carácter compuesto. Este es el pasaje que nos interesa:

“El Asclepio de Beirut no es ni el griego ni el egipcio, sino otro, auténticamente fenicio. De Sadykos nacieron, en efecto, hijos que aquellos interpretan como Dióscuros y Cabiros. Octavo tras éstos nació Esmounos, que aquellos interpretan como Asclepio. Dado que era el más hermoso y el más joven, al punto de suscitar la admiración de quien lo veía, Astronoe, diosa fenicia, madre de los dioses, se enamoró de él, como narra el mito. Él tenía por costumbre cazar en los valles de la región y, viendo que la diosa lo seguía y, en su fuga, que estaba a punto de alcanzarlo, se cortó los genitales de un hachazo. La diosa, afligida, lo lloró, y lo llamó Peana (o bien: invocó a Peán). Después de haberlo despertado con el calor vital, lo convirtió en dios, y fue llamado Esmounos por los fenicios a causa del calor vital. Otros en cambio opinan que Esmounos significa “octavo”, porque era el octavo hijo de Sadykos”.

Ya hace muchos años que se intentaron identificar los elementos “auténticamente” fenicios de esta historia¹⁶, que presenta por lo demás algunas analogías con la versión normalmente definida como “frigia” del mito de Atis¹⁷ –en concreto, la auto-emasculación del dios y el enamoramiento de la Madre de los dioses, aquí llamada Astronoe, es decir, Astarté– junto a notables diferencias, como la misoginia del protagonista, ausente en las tradiciones sobre el pastor frigio. También Adonis era un joven que resultaba muerto durante la caza, imbuido de una misoginia profunda contra una diosa; el “despertar” de Esmounos / Eshmun por parte de Astronoe / Astarté recuerda además la intervención de Isis en favor de Osiris; y toda la historia muestra, finalmente, analogías que no deben ser

pasadas por alto con el mito ugarítico del cazador Aqhat, lo que nos orienta hacia una época mucho más antigua (al menos el Bronce tardío).

En cualquier caso es muy probable que este texto haya conservado un núcleo de tradiciones genuinamente fenicias sobre Eshmun, joven cazador, príncipe e hijo de Sadykos, amado de Astronoe / Astarté, protagonista de un episodio de “muerte” y de “divinización” (= elevación al rango divino). Pero quizás debamos entrar en más detalles, examinando aisladamente los rasgos más característicos del relato.

Comencemos por el *fuego*, que interpreta un papel fundamental en el mito en cuestión. Según nuestro texto, el nombre de Esmounos derivaría bien del término semítico occidental para “fuego”, bien del término que indica el numeral “octavo”. Ninguna de las etimologías antiguas tienen base lingüística¹⁸, pero son muy valiosas, porque nos permiten entender mejor algunos aspectos originales de la personalidad del protagonista, ajenos tanto a Atis como a Adonis. La relación con el fuego, distinguida (erróneamente) en el nombre y en el “calor” vital, recuerda el papel interpretado por este elemento en la mitología de Melqart, el Heracles fenicio, del que son conocidas las relaciones con Eshmun. Se trata de un poderoso medio de transformación, capaz de conferir capacidades extraordinarias e, incluso, la inmortalidad¹⁹.

Otra tradición sostiene que Eshmun era el *octavo* hijo de Sadykos²⁰. El hecho de ser el “octavo” de una familia o de una dinastía tiene un valor simbólico relevante en las tradiciones semíticas y caracteriza a varios personajes a los que espera una suerte especial (como a David, octavo hijo de Jesé o, en los mitos ugaríticos, a la hija del rey Kirta que se llama, precisamente, “Octavia”). Esmounos, además, es de origen real; este aspecto aparece también en el Eshmun fenicio que lleva el epíteto de “príncipe santo” en las inscripciones de Sidón de época persa²¹. El nombre de su padre, Sadykos, es el calco griego de un término semítico (*šdq*), derivado de una raíz que expresa la noción de “justicia”, la virtud real por antonomasia. Este personaje es, pues, con claridad, la proyección arquetípica de un rey, antepasado y modelo ideal de todos los soberanos. Se encuentra aquí por tanto la cone-

xión con la realeza que caracteriza a los Baales ciudadanos de la tradición siro-palestina en general y fenicia en particular.

Un tercer aspecto que debe ser subrayado es la relación de Esmounos / Eshmun con la *caza*. El dios es descrito como un cazador profundamente misógino. Además de en las analogías con Adonis, el motivo se encuentra también en las tradiciones sidonias sobre Eshmun, precisamente en las escenas de caza que decoraban los muros de la capilla cercana a la piscina del santuario de Bostan esh-Sheikh (dedicado a Eshmun y, quizás, también a Astarté)²². Más aún, no debe olvidarse que, en el Próximo Oriente antiguo, la práctica venatoria era prerrogativa de reyes y príncipes²³.

Quedan aún por señalar algunos rasgos fundamentales que caracterizan con fuerza el mito de Esmounos: la misoginia del joven, que lo induce a huir del amor de Astronoe / Astarté; como consecuencia, su muerte; y, posteriormente, su elevación al rango divino por obra de la diosa.

La postura misógina debe ser considerada un aspecto genuino del personaje, compartido como es también por Aqhat y Adonis. Tras una atenta lectura del texto, se advierte que la muerte del protagonista no es mencionada explícitamente. Parece tratarse de una pérdida de energía vital, de un debilitamiento de la fuerza y del calor interno. Es verdad que Astronoe se lamenta por él, pero no parece que tal acto sea parte de un ritual más complejo que implique la intervención de Peana²⁴ que consigue regenerar, y “despertar” (el texto dice *anazōpyrēsasa*) Esmounos y “convertirlo en dios”.

No es apropiado en este caso hablar de muerte y resurrección en el sentido habitual de los términos. Esmounos pierde la virilidad y, al mismo tiempo, todas sus energías vitales (= calor), reintegradas después por la diosa, que le confiere una plenitud de fuerzas que coincide con una inmortalidad de tipo “divino”. Este aspecto se encuentra también en las tradiciones concernientes a Melqart y a Asclepio; este último, como es sabido, es alcanzado por el rayo de Zeus por resucitar a los muertos y es convertido en dios inmortal para ayudar al género humano a soportar los sufrimientos.

El carácter sanador atribuido a Eshmun es perfectamente compatible con una tradición mitológica en la que el protagonista, en origen hombre mortal, se convierte en dios tras un suceso dramático que no puede ser definido como una simple muerte y resurrección. Se trata justamente del mecanismo narrativo que caracteriza muchas gestas heroicas de la mitología griega²⁵: un mito de “transformación” en el que se funda la nueva dimensión alcanzada por estos personajes extraordinarios²⁶.

En conclusión, Eshmun es un personaje de personalidad original y compleja, ligado a la ideología real, especializado en curaciones ordinarias y extraordinarias; una figura que no puede formar parte de los “dioses que mueren” del esquema de Frazer, tanto más cuanto que no muestra ninguna relación con la fertilidad y la fecundidad de la naturaleza²⁷. Este personaje ha conocido, a nivel mítico, una experiencia dramática (como ser humano), ha escapado de la muerte y actúa ahora como un dios, es decir, en la nueva dimensión adquirida gracias a la intervención milagrosa de la grande diosa.

No hay duda de que Melqart era el señor (Baal) de Tiro y, además, la figura emblemática de la colonización fenicia en Occidente. Su identificación con Heracles atestigua un sincretismo semítico-indoeuropeo que es la base del más célebre ciclo mitológico del antiguo Mediterráneo. Estudiado profundamente en una monografía específica²⁸, este personaje llama nuestra atención sobre todo por los episodios de “muerte” y “resurrección” que le adscriben ciertas tradiciones, cuya valoración es pertinente en el marco de nuestra investigación. El teónimo Melqart significa literalmente, como es sabido, “rey de la ciudad”, denominación que alude a su estrechísima relación con Tiro, entendida aquí como “la ciudad” por antonomasia. Como proyección divina del rey terrenal, Melqart (en el que se debe reconocer el Melkathros o Melkartos de otras tradiciones)²⁹ muestra así mismo en su personalidad aspectos ctónicos y continúa la tradición siro-palestina de los antepasados reales divinizados después de la muerte.

Como hemos señalado, un elemento fundamental en el *dossier* de Melqart lo constituye la tradición —conocida tanto a nivel mítico como

ritual— que concierne a una fiesta periódica en su honor que las fuentes griegas definen como *egergis*, es decir, más o menos, el “despertar”, la “resurrección”, un rito público y solemne celebrado por el rey en persona³⁰. Según la interpretación más acreditada, en la fiesta se conmemoraba una experiencia mítica de muerte o desaparición, seguida —como momento central— de un retorno, despertar o resurrección del protagonista en forma divina. Un personaje, llamado *mqm ʾlm* (cargo honorífico del más alto grado en el mundo fenicio-púnico) tenía un papel importantísimo en la fiesta; significa, más o menos, “resucitador de la divinidad” y correspondía al griego *egerseites*, un cargo en relación con el culto de Heracles. Existen dos pasajes del historiador Flavio Josefo³¹ que conciernen a la celebración de la *egergis* de Melqart, en los que conviene detenerse:

“Por otra parte, fue (el rey de Tiro, Hiram I) a cortar madera a la montaña llamada Líbano, para los carpinteros del templo. De vuelta, demolió los antiguos santuarios y construyó un nuevo templo a Heracles (= Melqart) y a Astarté. Fue el primero que efectuó (la ceremonia de) la *egergis* de Heracles en el mes de Peritios” (*Ant. Jud.*, VIII V 3, 145-146).

“(El rey de Tiro, Hiram I) colmató el Euricoro y dedicó la columna de oro que se encuentra en el templo de Zeus; fue a cortar madera de cedro a la montaña llamada Líbano, para los carpinteros del templo. De vuelta, demolió los antiguos templos y construyó uno nuevo, el de Heracles y Astarté. Fue el primero que efectuó (la ceremonia de) la *egergis* de Heracles en el mes de Peritios” (*Contra Apionem*, I 117-119).

El análisis crítico de estos textos³² ha llegado a la conclusión de que el fragmento menos contaminado es el primero y que, para los templos, la versión en singular es la preferible. El término *egergis* designa la ceremonia, el verbo *epoiēsato* significa “cumplir”, “efectuar”: estamos pues ante un rito solemne cuyo nombre es el mismo

que viene usado habitualmente por los Padres de la Iglesia para designar la resurrección (de Cristo, de los muertos)³³. Añadiremos que el verbo *qwm significa precisamente “(re)surgir” y que las diversas interpretaciones alternativas que se han propuesto no son ni convincentes ni satisfactorios³⁴.

La fiesta era anual y conmemoraba un evento especial, acontecido de una vez para siempre en el tiempo del mito y actualizado por el rito. Su carácter periódico excluye naturalmente que se tratara de una ceremonia a celebrar en casos de necesidad. El “resucitador de la divinidad” por antonomasia era probablemente el rey en persona y el cargo era, en cualquier caso, el distintivo de personajes socialmente eminentes.

Esta interpretación está avalada por las tradiciones mitológicas sobre el Heracles fenicio que, inmolado voluntariamente en la pira, obtiene seguidamente un *status* divino. Un documento importante sobre este hecho es el llamado “vaso de Sidón”, publicado por Barnett³⁵, que nos ha transmitido, verosíblemente, la secuencia de las fases del rito, que se desarrollaba en tres días. Las cuatro escenas representan de hecho la cremación de Melqart sobre la pira (primer día); los funerales y entierro del personaje, junto a las lamentaciones y a los ritos funerarios celebrados por una diosa (Astarté) y por el rey (al día siguiente de la muerte, al segundo día); y la *egergis* de Melqart, que tiene su epifanía *post mortem* en el interior de su templo, al alba del tercer día. Aunque el sentido de la inscripción del recipiente, *bʿl kr*, (“señor de la hornaza” ?) no es seguro³⁶, el objeto constituye una fuente de primera importancia sobre el rito y las tradiciones subyacentes.

Existen por tanto varios elementos importantes que hacen alusión con insistencia a la misma tradición: los datos sobre el culto de Melqart en Gades, en España³⁷, la existencia de creencias concernientes a las vicisitudes del Heracles fenicio, a las que quizás se refiere también la fiesta llamada “día del entierro de la divinidad” en la inscripción fenicia de Pyrgi³⁸, y, además, las expresiones ridiculizadoras de la Biblia hebrea sobre la “ausencia” de los dioses cananeos y sobre la absurda pretensión del rey de Tiro de creerse divino³⁹. Se trata, en resumen,

de una serie imponente y homogénea de datos que, aunque sin presentar todos el mismo grado de seguridad, representan en conjunto una documentación impresionante e inequívoca, que encaja bien, por añadidura, con los otros elementos concernientes a Eshmun y Adonis, contribuyendo a dibujar, con variantes locales, una tradición coherente.

*
* *

En el mito ugarítico del rey Kirta, los hijos del protagonista, un soberano enfermo que está a punto de morir, se preguntan con angustia e incredulidad si su padre el rey, tenido por un dios, acabará muriendo como los comunes mortales:

“Entonces, padre, ¿como los mortales morirás? (...)

¿Cómo se podrá decir que Kirta es hijo de El, descendencia del Misericordioso-y-Santo?

Ay, ¿los dioses mueren?

¿La descendencia del Misericordioso no vivirá?”

(KTU 1.16 II 40 y sig.).

A esta dramática pregunta la religión siro-palestina ha intentado dar una respuesta original con un esfuerzo notable, sobre el plano ritual y, más genéricamente, cultural. En las tradiciones del área, como se ha ya visto, el rey de los orígenes, antepasado mítico de la dinastía, es protagonista de una suerte a la vez trágica y privilegiada, una muerte dramática seguida de una elevación al rango divino, justo como varios héroes de la mitología griega: no es desde luego una casualidad que Heracles y Asclepio, identificados respectivamente con Melqart y Eshmun, sean los únicos *dioses* de la religión griega de origen *humano*.

Muerto como hombre, el rey mítico alcanza su *status* divino gracias al paso a una nueva dimensión de fuerza y vitalidad, obtenida del calor (del fuego). Como su modelo humano⁴⁰, el Baal poliado será, a la vez, garante de la salvación de los hombres, de la fecundidad, de la fertilidad, del comercio, de la navegación, de la

expansión colonial; resumiendo, del bienestar del país en todas sus formas y manifestaciones.

Se ha señalado muchas veces que la ideología subyacente a estas tradiciones hunde sus raíces en la cultura siro-palestina del III-II milenio, de Ebla a Ugarit, con su culto a los antepasados, los Rapiuma. En el I milenio, quizás, los modelos representados por Aqhat y Kirta no correspondían ya a las exigencias contemporáneas, pero el núcleo ideológico de fondo era aún, en cualquier caso, fácilmente perceptible. Eshmun, por un lado, desarrolla los aspectos de dios sanador, en armonía con el *humus* de la época helenística, la crisis del individuo y de los cultos oficiales; Melqart, por otro lado, muestra una personalidad más compleja, puesto que pasa a expresar los valores de la identidad nacional sin que un aspecto prevalezca sobre otro.

¿Qué queda, llegados a este punto, del binomio muerte-resurrección presente en la teoría de Frazer y en las interpretaciones modernas orientadas en tal sentido? En mi opinión, “muerte” debe ser interpretada, en este caso, como el final de la vida de un héroe del mito, en un sentido fundamentalmente biológico que puede relacionarse con la experiencia de los comunes mortales: de allí el entierro, la tumba, el culto funerario. No se trata de resurrección en sentido estricto, porque se trata del paso a otra dimensión totalmente diferente, que implica la conquista de nuevos poderes positivos para los hombres, cuyas implicaciones tienen que ver sólo con la dimensión humana (y, naturalmente, con las modalidades de la muerte).

El “despertar” implica por tanto un restablecimiento de las energías suspendidas o agotadas, una reintegración total de la fuerza vital que permite a aquellos que van a “convertirse en dioses” adquirir capacidades extraordinarias de intervención en el cosmos.

Por tanto, la victoria de Baal sobre Mot y los poderes de la muerte, cantada por los antiguos mitos de Ugarit, lejos de haber sido olvidada, continuaba alimentando alguna esperanza a los hombres del I milenio a. C.

NOTAS

* El texto de mi ponencia en Cartagena ha aparecido posteriormente en el volumen XELLA, P. (ed.), *Quando un*

dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee, Verona 2001 (cf. 73-96). Debo a J. A. Zamora esta traducción al español, que incluye ligeras adaptaciones de la contribución original en italiano.

- ¹ Sobre Ugarit, a modo de introducción general divulgativa, véase XELLA, P., *Dossier Ugarit*, Archo XVI/4, 182, 2000, 53-87; más técnico, WATSON, W.G.E. - WYATT, N. (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden 1999. La mejor introducción arqueológica es la de YON, M., *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*, Paris 1977. Textos trasliterados: DIETRICH, M. - LORETZ, O. - SANMARTIN, J., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster 1995 (= KTU).
- ² Los nombres de divinidades y personajes ugaríticos serán citados aquí en su forma más común y convencional, Baal, El, Mot, Anat, Shapash, etc., en vez de citarlos con una grafía más "científica" pero menos popular (Ba'lu, 'Ilu, Môtu, 'Anatu, Šapšu, etc.).
- ³ De estos últimos, en cualquier caso, no nos ha quedado ningún rastro pero, dada la época, difícilmente podían haber contenido textos redactados con la "nueva" escritura cuniforme alfabética.
- ⁴ Versión breve: KTU 1.4.VIII, margen de la tablilla; cf. también KTU 1.16.VI, margen; versión larga: KTU 1.6.VI 54-58.
- ⁵ Temas tratados, entre otros, por XELLA, P., *Gli antenati di Dio*, Verona 1982; véase también VAN DER TOORN, K. - BECKING, B. - VAN DER HORST, P.W. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1992; sobre Asherah, cf. MERLO, P., *La dea Ašera*, Roma 1998.
- ⁶ Como dice literalmente el mismo Mot en KTU 1.6.V 18b-19c, aportando un añadido fundamental al pasaje precedente, en la que falta la mención al "mar". Parece un elemento disonante respecto al cuadro "agrario" de la destrucción de Mot, que será tenido debidamente en cuenta, cf. *infra*.
- ⁷ En KTU 1.12 tenemos una primera parte mitológica (I 1 - II 55a: probablemente una versión abreviada, sinfinal, de una historia más larga) y una segunda ritual (II 55b-61). El destino de Baal está extrañamente ligado al del agua y este texto quizás debiera ser relacionado con el "ciclo di Baal", cf. DIETRICH, M. - LORETZ, O., *Studien zu den ugaritischen Texten-I. Mythos und Ritual*, Münster 2000.
- ⁸ Cf. más tarde la *egersis* de Melqart, *infra*.
- ⁹ Cf. PISI, P., *Dumuzi-Tammuz, alla ricerca di un dio*, in XELLA, P. (ed.), *Quando un dio muore*, cit., 31-62.
- ¹⁰ SMITH, J.Z., *Dying and Rising Gods*, in ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 4, New York 1987, 521-527; cf. también id., *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, London 1988, 85 y sig. Las lagunas textuales no impiden comprender el sentido de fondo, cf. *supra*.
- ¹¹ Cf. por ejemplo METTINGER, T.N.D., "The 'Dying and Rising God'". A Survey of Research from Frazer to the Present Day", *Svensk Exegetisk Årsbok*, 63, 1998, 111-123.
- ¹² SMITH, M.S., "The Death of 'Dying and Rising God' in the Biblical World. An Uptodate, with Special Reference to Baal in the Baal Cycle", *SJOT*, 11, 1997, 257-313 (cf. las críticas de DEL OLMO LETE, G., "El Ciclo de Baal revisado", *AuOr*, 14, 1996, 269-277). Es difícil aceptar la paradójica teoría de M. S. Smith según la cual el rey, en lugar de ligarse a través del mito al destino del dios, se tendría *ab aeterno* como de naturaleza divina y proyectaría sobre Baal tal condición. Se daría así una vuelta, sin precedentes ni paralelos en la historia de las religiones, a las relaciones entre mito-rito-realidad histórica. Desde el momento en el que la ideología portada por el mito refleja la realidad, en cualquier caso (aunque de forma muy variada, en una dialéctica de muchas caras y direcciones), la Historia de las religiones muestra que se trata, de todos modos, de un proceso tendencialmente opuesto al supuesto por Smith. A nivel mítico, se postula un modelo con el cual se nos fuerza a conformarnos, participando (de diversas maneras) de los privilegios divinos también a través del rito, y no al revés. El destino de los Rapiuma ugaríticos, aunque privilegiado respecto del destino de los comunes mortales, no puede parangonarse a la condición divina, a la que hace alusión, además, la diosa Anat en el célebre episodio (KTU 1.17.VI 16 ss.) en el que ofrece a Aqhat la inmortalidad (¡una vida como la de Baal!) a cambio de su arco.
- ¹³ Cf. RIBICHINI, S., *La scomparsa di Adonis*, in XELLA, P. (ed.), *Quando un dio muore*, cit., 97-114, y la bibliografía anterior allí citada.
- ¹⁴ Cf. XELLA, P., "Eshmun von Sidon. Der phönizische Asklepios", in DIETRICH, M. - LORETZ, O. (eds.), *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. Fs. K. Bergerhof*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, 480-498.
- ¹⁵ Dam., *Vita Isidori Reliquiae*, ed. Cl. Zintzen, Hildesheim 1967, fr. 348, p. 283 (= Photh., *Biblioth.*, 302, in Migne, SG 103 col. 1304 y sig.).
- ¹⁶ Así BAUDISSION, W.W.G., *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, 339 y sig.
- ¹⁷ Según la definición de HEPDING, H., *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903, p. 98 y sig. Según BORGEAUD, Ph., *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996, 203, n. 1, se trataría de una "variante orientalizante" del mito de Attis. Sobre Attis, cf. LANCELOTI, M.G., *Attis, il caro estinto*, in XELLA, P. (ed.), *Quando un dio muore*, cit., 115-150.
- ¹⁸ XELLA, P., "Etimologie antiche del teonimo fenicio Eshmoun", *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, 29, 1988 (=1991), 145-151. El teónimo Eshmun deriva de la raíz *šmn "ser graso, gordo (= sano, hermoso)".
- ¹⁹ El trabajo de referencia sigue siendo el de EDSMAN, M., *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949. La teoría hipocrática del "calor innato" (*émphyton thermón*) puede haber influenciado el texto de Damascio, cf. LIPINSKI, E., "Eshmun, «Healer»", *AION*, 23, 1973, 161-183, 168 y sig.
- ²⁰ Dato confirmado por Filón de Biblos, *apud* Eus., P.E. I 10, 38: El Asclepio fenicio era el octavo hijo de Sydyk. La tradición que considera a Eshmun el octavo de los

- Cabires podría ser confirmada por una moneda de Beirut de la época de Heliogábalo, sobre la que figuran ocho personajes, uno de los cuales podría ser, teóricamente, Eshmun, datos en XELLA, P., op. cit. (nota 14), 149.
- ²¹ Cf. BONNET, C. - XELLA, P., "Les inscriptions phéniciennes de Bodashtart roi de Sidon", in *Scritti in onore di Antonia Ciasca*, en prensa.
- ²² Cf. STUCKY, R., *Tribune d'Echmoun*, Basel 1984; id., "Il santuario di Eshmun a Sidone e gli inizi dell'ellenizzazione in Fenicia", *Scienze dell'antichità*, 5, 1991, 461-482.
- ²³ LIVERANI, M., "Partire sul carro, per il deserto", *AION*, 32, 1972, 403-415.
- ²⁴ El texto puede interpretarse de modo diverso: la diosa invoca Peana o, com creo más probable, llama al joven Peana; recuérdese que *paion* es un epíteto de Asclepio y de Dioniso.
- ²⁵ Cf. MERLO, P. - XELLA, P., "Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici. Antecedenti vicino-orientali degli eroi greci?", in RIBICHINI, S. - ROCCHI, M. - XELLA, P. (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive di ricerca* (Atti del Congresso di Roma, 19-21/5/1999), Roma 2001, 281-297.
- ²⁶ La definición de "héroe-dios" propuesta para Eshmun, Melqart y Adonis por S. Ribichini se demuestra apropiada, cf. id., *Poenus advena. Gli dèi fenici e l'interpretazione classica*, Roma 1985, 43 y sig. (cap.: "L'eroe divino"). La dimensión ctónica del culto de Eshmun podría reflejarse en el topónimo libanés (de los alrededores de Beirut) *qabr smun*, es decir "tumba de (E)shmun", cf. WILD, S., *Libanesische Ortsnamen*, Beyrouth 1973, 202-203.
- ²⁷ Además de la morfología del personaje, tampoco la etimología más probable de su nombre deja adivinar relaciones particulares con los procesos de la naturaleza, sino que tiene que ver con el bienestar físico, la salud de los hombres; del allí el carácter sanador de Eshmun, que se consolida poco a poco.
- ²⁸ BONNET, C., *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven-Namur 1988.
- ²⁹ Eus., P.E., I 10, 18 et 27. Cf. RIBICHINI, S., "Le origini della città santa. Biblio nei miti della tradizione classica", in AA.VV., *Biblio. Una città e la sua cultura*, Roma 1994, 215-230, en particular sobre Malkandros in Plutarco, *De Is. et Os.*, 15-16, 357 A-C.
- ³⁰ Además del estudio pionero de LIPINSKI, E., "La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart", en *Actes de la XVIIe RAI*, Ham-sur-Heure 1970, 30-58, cf. la discusión detallada en BONNET, C., op. cit., 104 y sig.; más recientemente, cf. MÜLLER, H.-P., "Sterbende und auferstehende Götter? Eine Skizze", in *Fs. Jenni* (= Theologische Zeitschrift, 53), 1997, 74-82; id., "Unterweltsfahrt und Tod des Fruchtbarkeitsgottes", in ALBERTZ, R. (ed.), *Religion und Gesellschaft*, Münster 1997, 1-13.
- ³¹ Citas de Menandro de Efeso.
- ³² CLERMONT-GANNEAU, Ch., "L'Égersis d'Héraclès et le Réveil des dieux", in id., *Recueil d'Archéologie Orientale VIII*, Paris 1921, 149-166. Vease tambien BONNET, C., op. cit., 34 y sig.
- ³³ Cf. por ejemplo las voces *egeirō*, *egersis*, in BALZ, H. - SCHNEIDER, G. (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1992², 899-910 (J. Kremer).
- ³⁴ Cf. los trabajos citados de H.-P. Müller *supra*, nota 30.
- ³⁵ BARNETT, R.D., "Ezekiel and Tyre", *Eretz-Israel*, 9, 1969 (= Albricht Memorial Volume), 6-13; cf. sucesivamente los análisis de LIPINSKI, E., op. cit., 43 y sig. y de BONNET, C., op. cit., 78 y sig.
- ³⁶ *Status questionis* in HOFTEIZER, J. - JONGELING, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden 1995, vol. I, s.v. kra, 534.
- ³⁷ BONNET, C., op. cit., 203 y sig.
- ³⁸ Recientemente estudiada por RIBICHINI, S. - XELLA, P., *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma 1994, 127-136.
- ³⁹ I Reyes 18, 20-40 (cf. tambien Jos.. Fl., *Ant. Jud.* VIII, 8, 1 y sig.) y Ezekiel 28, 1-19.
- ⁴⁰ Es ya tiempo de preguntarse a fondo sobre ciertos presupuestos de la teoría everemista, sin duda ligada a una visión específica del mundo, pero también fiel, en cierta medida, a una tradición *histórica* según la cual los dioses ciudadanos fenicios habrían sido en un pasado lejano hombres de rango real.