

La *Égersis* de Melqart. Hipótesis sobre una teología solar cananea

The Melqart Égersis. A hypothesis on a Cananean sun theology

José Luis ESCACENA CARRASCO

Departamento de Prehistoria y Arqueología. Universidad de Sevilla
escacena@us.es

Recibido: 10-12-2008

Aceptado: 09-02-2009

RESUMEN

En el siglo XIX, J.G. Frazer explicó el mitema oriental del dios que muere y resucita mediante una comparación con los ciclos de la naturaleza. Así, dicha creencia estaría ligada a una agricultura y a unas fiestas acordes con el calendario anual de la vegetación mediterránea. Más tarde, el hallazgo de la biblioteca de Ugarit suministró textos muy precisos sobre ese relato mítico, de forma que conocemos ahora mejor esos avatares divinos. Los nuevos documentos, unidos a la orientación helioscópica de algunos altares y templos fenicios de la diáspora colonial, sugieren una hipótesis distinta, aquella que liga el mito a la aparente parada solsticial de nuestra estrella. La propuesta astronómica parece más robusta que la naturalista en tanto que justifica mejor los entresijos de esa historia sagrada.

PALABRAS CLAVE: Fenicios. Religión. Mitología. Resurrección. Astronomía.

ABSTRACT

In the 19th century, J.G. Frazer explained the oriental theme of the god that dies and resuscitates through a comparison with the cycles of nature. Thus, this belief would have been linked to an agriculture and a series of festivities in accord with the annual calendar of the Mediterranean vegetation. Later, the discovery of the library of Ugarit provided very precise texts on this mythical story, and so these divine matters are now better understood. The new documents, along with the helioscopic orientation of some of the Phoenician altars and temples of the colonial diasporas, suggest a different hypothesis which links this myth to the apparent solstitial pause of our star. The astronomic interpretation seems more solid than the naturalist view since it better justifies the mysteries of this sacred story.

KEY WORDS: Phoenicians. Religion. Mythology. Resurrection. Astronomy.

SUMARIO 1. Perfiles del otro: una explicación en la tierra. 2. Perfiles propios: una exploración en el cielo. 3. Breve epílogo.

“Al rey, mi señor, mi Sol, mi dios: correo de Abi-Milku, tu servidor. Me postro a los pies del rey, mi señor, siete veces y siete veces. No soy más que polvo bajo los pies y las sandalias del rey, mi señor. ¡Oh rey, mi señor!, tú eres como el Sol, como Baal en el cielo. [...]”

(El Amarna 149. Tiro)¹

1. Perfiles del otro: Una explicación en la tierra²

La obra de J.G. Frazer *The golden bough*, publicada en 1890, inauguró para el mundo científico la explicación naturalista del mito del dios que muere y resucita, tesis continuada a lo largo de todo el siglo XX en autores tan relevantes para la historia de las religiones antiguas del Próximo Oriente como A.J. Wensinck (1923)³ o A. Brelich (1966: 184) y su escuela de Roma. Desde entonces, se dio por demostrado que dicha creencia se apoyaba en una semejanza de la vida de la divinidad con los ciclos estacionales de la naturaleza, en concreto con el proceso por el que la vegetación se marchita para reverdecer más tarde. Esta suposición fue aplicada luego a mitos parecidos de culturas ajenas al mundo antiguo mediterráneo (cf. Malinowski 1985 [1948]: 172-173), y no ha conocido rival capaz de tumbarla debido a su fuerza axiomática. Para tal hipótesis, los pueblos que gestaron esa historia mítica lo hicieron por la íntima relación mantenida con los cereales mediterráneos de curso anual (Xella 1984a: 140; Lévêque 1997: 59-61 y 118-119), pero también con los ciclos vitales de otras plantas domésticas que, sin morir cada año –vid y olivo entre otras–, cuentan igualmente con ritmos de clara anualidad. De alguna forma, también los vegetales no domésticos de los ecosistemas subtropicales mediterráneos habrían contribuido a gestar ese credo por su conducta rítmica.

A lo largo del siglo XX, la explicación naturalista nunca reconoció de forma explícita –pero estaba cómoda con la situación– que sus planteamientos se parecían en extremo a los que V.G. Child venía proponiendo para el origen del Neolítico: la convivencia íntima de los grupos humanos con las gramíneas habría producido por sí misma la agricultura⁴. En nuestro caso, las plantas de ciclo anual habrían permitido el nacimiento del mito sólo por los estrechos vínculos establecidos con el hombre. De paso, parecía aceptarse que allí donde se dieran tales circunstancias podría haber surgido un pensamiento religioso parecido. Semejante ex-

plicación era además muy del gusto de los historiadores y arqueólogos de la segunda mitad del pasado siglo, que excluyeron la difusión de entre las causas del cambio cultural. La pura convergencia evolutiva, sin intervención obligada de los préstamos intercomunitarios, daría cuenta de la existencia del mito por doquier, en una cándida confusión científica entre condición necesaria y condición suficiente. En todas aquellas regiones con estacionalidad climática manifiesta, razón de los ciclos vegetativos, habría podido surgir tal ficción de manera más o menos independiente.

La hipótesis naturalista, buena conocedora de las creencias arcaicas sobre el poder recreativo de la liturgia, defendió además que con esa mitología nacieron en el Mediterráneo oriental ritos propiciatorios del resurgir de la vegetación, sobre todo por ser ésta la más directa fuente de vida de los seres vivos que se sitúan sobre ella en la escala trófica. Las distintas versiones del relato mítico y sus interpretaciones geográficas y cronológicas en este ámbito regional, así como los oficios religiosos y las festividades correspondientes, constituirían simples adaptaciones coyunturales y específicas de un mismo mitema ancestral surgido conforme se afianzaba el proceso de neolitización. Sus partidarios asumían así, de alguna forma, que, sólo en el Próximo Oriente asiático y en Egipto, la omnipresencia de ese credo se debería más bien a una semejanza homológica⁵. Los problemas de escala, no abordados por esta explicación, se hacían así patentes. De hecho, tanto la convergencia como la divergencia se usaban para dar cuenta del nacimiento de este credo sin haber reflexionado antes sobre las razones que podrían haber ocasionado la circunscripción de cada zona de origen.

En relación con el mundo cananeo⁶, donde ahora conocemos los detalles de tal creencia mucho mejor que en el siglo XIX, la explicación naturalista ha sido la aceptada comúnmente por la escuela italiana, seguidora de A. Brelich. No obstante, la adición por algunos miembros de este grupo de connotaciones ausentes en la hipótesis inicial la ha transfigurado hasta extremos de hacerla casi irreconocible. Tales cambios se refieren a la introducción de aspectos que tienen que ver con el culto a los Rapiuma -los antepasados difuntos heroizados- y con una tendencia a concebir la resurrección del dios como algo sólo simbólico para quienes creyeron en ella (Xella 1994: 41, 2001a: 76, 2004: 37-38 y 43).

La tesis frazeriana cuenta aún hoy con muchos datos a su favor. De hecho, en casi todas las antiguas culturas del Oriente Próximo que participaron del mito se producían esos regresos circulares del resurgir de los campos tras haber permanecido algún tiempo marchitos. Además, efectivamente sus rituales religiosos se ordenaron con frecuencia en torno a los ciclos agrícolas (Ruiz Cabrero 1990: 91-94). Aunque estos hechos son innegables, aquí terminan en realidad los cimientos de la hipótesis, porque las pinceladas concretas de las distintas narraciones míticas sobre el tema encuentran fuertes impedimentos para ser cubiertas con tal supuesto, que sólo satisface generalidades. Que hasta ahora haya sido ésta la única explicación se comprende, aunque sólo en parte, por el hecho de que en el siglo XIX no se conocía tan bien como hoy la literatura relativa al ciclo litúrgico de Baal. No obstante, cuando este acervo se acrecentó con el hallazgo de la biblioteca de Ugarit en 1929 (Xella 2001a: 64; 2004: 34-35), ese incremento tampoco produjo cambios sustanciales en la explicación del mitema, tal vez porque ni los arqueólogos ni los filólogos habían percibido aún las fuertes implicaciones religiosas de los conocimientos sobre el cosmos que poseyeron aquellas civilizaciones.

2. Perfiles propios: Una exploración en el cielo

Unos cuantos santuarios hispanos fundados a resultas de la expansión cananea hasta el Atlántico pueden proporcionar una hipótesis alternativa. Esos templos sugieren que quienes los levantaron contaban con las habilidades suficientes como para conocer con cierto detalle los aparentes movimientos solares perceptibles desde nuestro planeta. Por eso es lícito trabajar una nueva explicación del mito desde este punto de vista, ya que los ciclos del Sol, especialmente sus paradas solsticiales, podrían inclinar la balanza que da cuenta de dicho credo hacia cuestiones relacionadas con aspectos celestes. Así, el hecho de que los derroteros australes sean mucho menos erráticos desde el punto de vista del calendario que los ciclos vegetativos, siempre sujetos a las más elásticas variaciones meteorológicas, permitiría afinar en la explicación de pormenores que muestran esas historias divinas y a los que nunca prestó demasiada atención la tesis naturalista. En cuanto a la versión cananea del mito, la explicación basada en el ritmo heliaco percibido por las mentes

arcaicas, siempre geocéntricas, se muestra más sutil cuando se trata de justificar detalles que aparecen por doquier, en fuentes tanto arqueológicas como literarias, en el trance de la muerte y resurrección de Baal⁷. Aquí puede residir la duda, expresada por ejemplo por G. del Olmo (1995a: 113), acerca de que la historia de vida y muerte de esta divinidad oriental, dotada de un alto índice de regularidad cíclica, oculte sólo una simple alusión a meteoros como la lluvia fertilizante.

2.1. Altares helioscópicos hispanos

“Destruiré vuestros excelsos; abatiré vuestros altares consagrados al sol”

(Levítico 26, 30)⁸

Las excavaciones realizadas en los pasados noventa en la antigua *Caura* (Coria del Río, Sevilla) han localizado un templo oriental usado entre los siglos VIII y VI a.C. Durante ese tiempo el edificio se levantó cinco veces. Fue tal vez un recinto al aire libre delimitado por una tapia perimetral que contenía algunas estancias interiores cubiertas. De sus posibles altares se documentó bien el de la fase III, fechado en una aproximación preliminar en la primera mitad del siglo VII a.C. (Escacena e Izquierdo 2001). Si bien constituye hoy una sola pieza, el ara de Coria del Río está formada hoy por dos piezas encastradas, porque la más vieja (A) fue remozada y embutida en otra más reciente (B).

Se trata de una mesa de barro de planta rectangular con los lados cóncavos⁹. El centro está ocupado por una plataforma de tierra castaña, mientras que la periferia se modela con un filete de arcilla de color pajizo. En su primera versión, al lado oriental se soldó un pequeño receptáculo delimitado por un cordón del mismo barro amarillento. Al final de su construcción se pintaron de rojo sus flancos y el suelo de la capilla donde se ubicaba. Sólo quedó en reserva la cara superior para exhibir la bicromía simbólica de su significado. El uso continuado de esta parte de arriba como hogar formó una ligera oquedad de planta oval ennegrecida en su periferia y rubefactada en el centro. En determinado momento se subió de cota el suelo de la estancia, quedando desde entonces oculta la protuberancia de la parte este (fig. 1).

Antes llamados altares en forma de lingote chipriota (Celestino 1997: 372), ahora sabemos que se trata de fieles imitaciones de pieles de toros tal co-

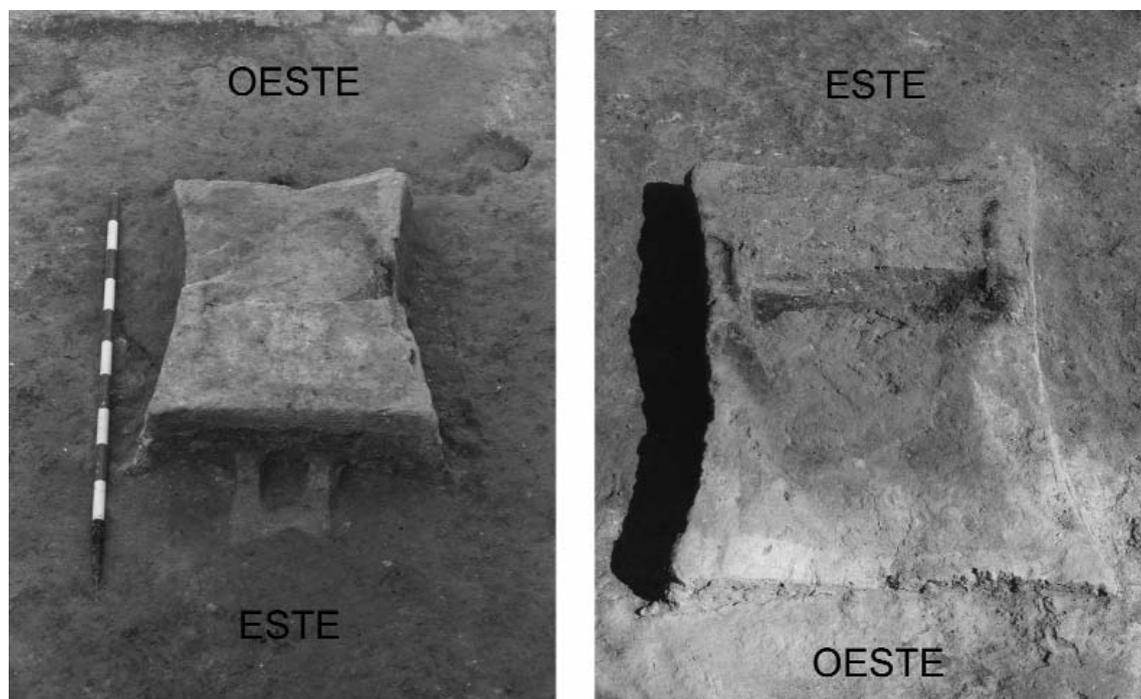


Figura 1.- Altar en forma de piel de toro del santuario de Baal en *Caura* (Coria del Río, Sevilla). Fase antigua (izquierda). Fase reciente (derecha).

mo éstas se trataban en la Antigüedad, con una zona central que conserva el vello, de color castaño en el altar de *Caura* y en otros descubiertos con posterioridad en Málaga (Arancibia y Escalante 2006: 338), y una orla periférica de tono amarillento como correspondería a un pellejo seco (Escacena e Izquierdo 2000). La tonalidad castaña alusiva a un bóvido macho no es casual. Es posible que estemos ante una imitación del color retinto del Sol durante la aurora y en el crepúsculo, detalles cromáticos de nuestra estrella bien captados por el mundo faraónico (Lull 2004: 170). Por lo demás, la idea de que estos altares simularan lingotes pudo tener que ver en su día también con la figurilla chipriota conocida como “dios del lingote” y encontrada en un santuario de Enkomi del segundo milenio a.C. (Ionas 1984: 102-105), denominación que puede ser ya descartada gracias a los altares hispanos. Este vínculo simbólico con el toro, y el hecho de que el denominador común en las áreas ibéricas en que tal emblema aparece sea la presencia fenicia, permiten su clara relación con Baal, identificado con el toro en la literatura ugarítica cuando la divinidad se manifiesta como animal. Además de en Egipto, dicha epifanía teriomorfa, que tanto se prodigó en el Oriente Próximo antiguo, tenía ya en

el primer milenio a.C. raíces atávicas (Lévêque 1997: 26). Su vinculación celeste se observa además en la asociación mil veces repetida de toro y astro (Delgado 1996: lám. 30), que llegó a Occidente con la colonización oriental como demuestran algunos vasos del ámbito tartésico (Chaves y De la Bandera 1992: fig. 7). Si el esteliforme es el planeta Venus -Astarté entre los fenicios (Ribichini 1985: 86-90)-, el toro puede corresponder a Baal. De hecho, en los textos litúrgicos ugaríticos, y más que nada en referencia a Baal o al dios padre El, se prodigan las comparaciones de la divinidad masculina con el toro (cf. Del Olmo 1995a, 1998: 132-133). En esta literatura se narra además cómo Baal, antes de su paso por el infierno, transfiere a su hijo su omnipotencia invistiéndolo con su propia piel de toro (Del Olmo 1998: 107-108). Se trata de un gesto de consecuencias parecidas al narrado por los *Textos de los Sarcófagos* egipcios en relación con Osiris, dios solar anciano y decrépito que muere y es reemplazado por el joven Horus (Hornung 1999: 143-144). Por lo que hoy sabemos acerca de toda esta simbología de tanto arraigo entre las poblaciones cananeas, es posible sostener que, en estos contextos sagrados, la manifestación del dios como toro está aludiendo al carácter todopoderoso de la divi-

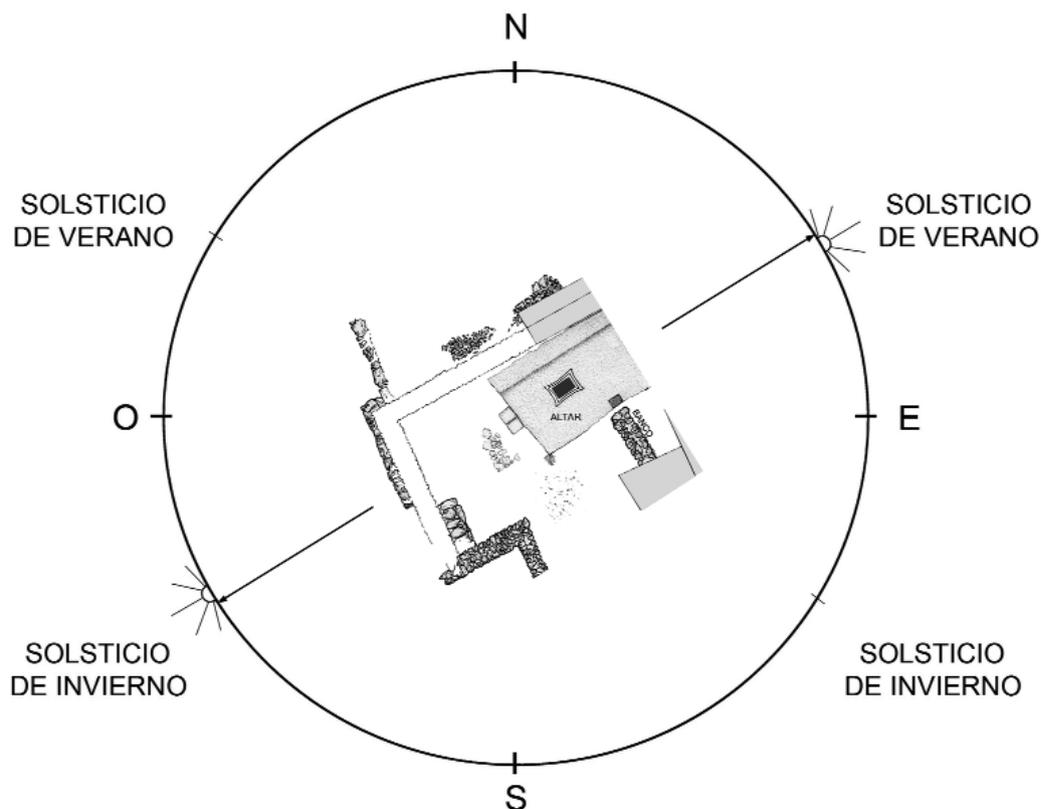


Figura 2.- Orientación astronómica del altar de *Caura* y de la capilla que lo contiene. Las estructuras sombreadas corresponden a la fase III del santuario. La búsqueda del solsticio debe entenderse como algo simbólico, lo que explicaría los pequeños errores de cálculo.

nidad, porque aquellas culturas orientales tuvieron a los bóvidos machos como el animal más fuerte y de mayor poder fecundante. Por eso, cuando el dios aparece como personificación del Sol, cuestión que ahora abordaremos con más detalle, tal vez estemos de nuevo ante otra metáfora más de la omnipotencia divina.

El eje mayor del altar de *Caura* apunta, hacia el este, al orto solar del solsticio de verano, y, hacia el oeste, al ocaso solar del solsticio de invierno¹⁰. Tal orientación, la misma que la de muchos templos ibéricos, griegos y fenicios (Esteban 2002: 94), se hizo adrede. De hecho, el altar tiene una colocación claramente no paralela a la capilla que lo contiene (fig. 2). La esquina conservada del templo fundacional (Santuario I) pudo disponer de la misma orientación, si bien los siguientes se desplazaron unos grados respecto a este referente astronómico al tenerse que amoldar a ciertas circunstancias de la topografía del lugar y de la trama urbana. Esto revela la posible existencia de una disposición solar dogmática que afecta más a los altares que al

propio edificio. También la liturgia católica, heredera en parte de normas precristianas a través de Bizancio, concede esta mayor relevancia al altar, porque en los credos semitas antiguos éste seguía en importancia a la propia divinidad. Un desajuste parecido entre los ejes de los altares y los de los edificios que los cobijan está registrado en varios casos más, por ejemplo en Abul (Mayet y Tavares da Silva 2000: fig. 60) y en El Oral (Abad y Sala 1993: 179) (fig. 3). En este último sitio, el elemento en forma de piel de toro, que es una impronta más parecida al altar del Carambolo que al de *Caura*, también mira al mismo horizonte astronómico (Abad y Sala 2007: 76).

Las últimas excavaciones en el Carambolo han desenterrado un complejo ceremonial que, inaugurado ya en la segunda mitad del siglo IX a.C., alcanzó su máximo desarrollo en los doscientos años siguientes (Fernández Flores y Rodríguez Azogue 2007). El templo más viejo (Carambolo V) fue un recinto rectangular con eje longitudinal este-oeste distribuido en tres espacios internos: un patio ini-

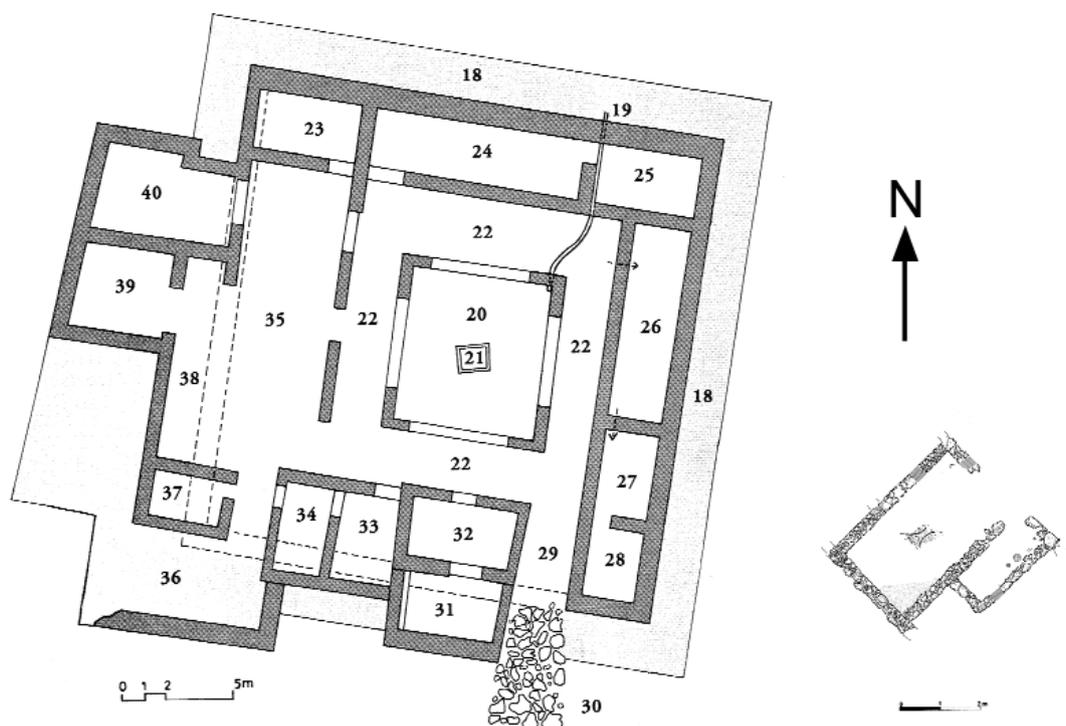


Figura 3.- A la izquierda, santuario portugués de Abul (2ª fase de Abul A), con su altar (nº 21). A la derecha, casa IIIJ de El Oral (San Fulgencio, Alicante), con su emblema en forma de piel de toro en el centro del suelo. Obsérvese que los ejes de los posibles altares y los de los edificios no son paralelos. El norte corresponde al señalado por sus excavadores.

cial y dos estancias techadas al fondo. La entrada, en el flanco oriental, disponía de tres peldaños pavimentados con conchas marinas. Las habitaciones del fondo contaban con sendos vanos hacia el patio. La *cella* norte se ha preservado mal. La sur, en mejores condiciones, exhibía un altar circular de barro amarillo que tuvo tal vez en su día una protuberancia adosada al este con forma similar a la que lleva en el mismo lado el altar redondo de Cancho Roano (cf. Celestino 2001: 28-30). Cuando este edificio se integra más tarde en uno mayor (Carambolo IV), queda convertido en patio interior junto al muro que cierra el complejo por el oeste. El nuevo templo creció como un abanico que se abre, con lo que adquirió planta casi trapezoidal, cuestión impuesta también por directrices astronómicas como veremos. Se diseña ahora el edificio con un gran espacio a cielo abierto en la entrada y con estancias rectangulares dispuestas a los lados del pequeño patio que antes fuera primer santuario. Separa ambos conjuntos un nártex con suelo de conchas marinas.

A los lados del pequeño patio del fondo se construyeron de forma simétrica habitaciones de servi-

cios (pegadas al patio) y capillas (a continuación). La orientación de estas estructuras está marcada por la necesidad de que la capilla sur, dedicada tal vez a Baal como luego argumentaremos, disponga de un eje que hacia el este apunte al orto solsticial de junio y hacia el oeste al ocaso solsticial de diciembre. Tal condicionante, que se cumplía en el humilde templo prístino, impone ahora todo el diseño de la segunda fase del templo. Tanto la capilla norte como la sur disponían de bancos adosados a las paredes que pudieron servir tanto para colocar las ofrendas y objetos litúrgicos como para asientos de los fieles asistentes a las ceremonias. De las dos, la *cella* mejor conservada es la meridional, un espacio techado de planta rectangular. Sus bancos se pintaron con un singular ajedrezado rojo y negro. En su centro se dispuso un altar en forma de piel de toro que era en realidad una simple impronta en el pavimento. En principio se pintó por completo de rojo, pero su uso formó la huella del hogar, tan grande que rebasaba los límites del propio altar. Algo similar al de *Caura*, el del Carambolo es mucho más esquemático, más plano y de mayor tama-



Figura 4.- Imágenes del disco solar sobre Sapanu, la montaña sagrada cananea. A la izquierda, reconstrucción hipotética de la salida del Sol en el solsticio de verano desde la explanada delantera del santuario del Carambolo. En el centro, altar circular de Cancho Roano. A la derecha, colgante de oro de Tharros, en el Museo de Cagliari (Cerdeña).

ño. Su planta es idéntica al perfil de las piezas del tesoro, conocidas como “pectorales”, que se halló en este mismo yacimiento en 1958. Y también como el de Coria del Río, su eje longitudinal mira a los solsticios de verano (orto) y de invierno (ocaso), cuestión de profundo significado simbólico y ritual y de cierta utilidad práctica en la organización del calendario.

Como de este promontorio procede la figurilla de Astarté que custodia el Museo Arqueológico de Sevilla, se asume que el santuario estuvo consagrado a la diosa, lo cual no niega la celebración en él de cultos a Baal/Melqart. De hecho, sabemos por Eusebio de Cesarea que el templo de Heliópolis dedicado a Afrodita (Astarté) tenía en realidad como titular a Baal (Moreno 2007: 424). De ser correcta tal identificación, estaríamos tal vez ante el principal templo erigido en la paleodesembocadura del Guadalquivir por la comunidad oriental que fundó *Spal (Sevilla). Esta vinculación étnica vendría avalada, además de por los paralelos arquitectónicos siropalestinos y chipriotas, por hallazgos como huevos de avestruz, escarabeos y una barca sagrada en forma de híppos fenicio (Escacena y otros 2007). La orientación de todo el edificio primitivo y de la posterior capilla sur al naciente solar del solsticio de verano -hacia ese punto miran sus puertas-, así como la probable asimilación de la divinidad masculina con nuestra estrella, permiten pensar en una jerarquización divina en la que prevalece el ente masculino sobre el femenino. Llegado el primer milenio a.C., este orden jerárquico tenía entre los fenicios una acentuada tradición. Así, frente a la predilección por Astarté-Anat en la Ugarit popular del Bronce Tardío, el sacerdocio cananeo se inclinaba más por Baal (Liverani 1995: 452). Dicho conflicto de devociones quedó reflejado además en la existencia paralela de un politeísmo po-

pular y de una tendencia al monoteísmo por parte del clero (Del Olmo 2004: 19; Hornung 1999: 25)¹¹.

El santuario inicial del Carambolo no se construyó en la misma cima del cabezo. Buscó empero rebasar ésta hacia poniente para que el edificio contara delante de su puerta con un pequeño montículo. Al parecer, esta ligera elevación, detectada en las excavaciones recientes por la inclinación de los estratos geológicos, quedó destruida con posterioridad al uso sagrado del sitio. Así, quienes miraran en su día desde la entrada del templo hacia el orto solar del solsticio de junio, observarían cómo el Sol se elevaba sobre ese montículo de no más de tres metros de altura sobre la explanada circundante. Esa imagen recuerda sin duda toda una larga y fecunda tradición iconográfica fenicia que representó al Sol sobre Sapanu, la montaña sagrada (fig. 4). Se mostraban de esta forma en conjunción lineal el propio santuario, ese pequeño cerrete y el punto concreto del horizonte por donde el Sol nacía, situado aquí en torno a unos 30 km de distancia (fig. 5). Hacia el interior del templo en cambio, siempre había que bajar, tal vez como alusión simbólica también a la asociación de Astarté, diosa patrona del lugar, con el mundo subterráneo. Así pues, en el Carambolo estaban organizados hacia la misma orientación celeste tanto el recinto sagrado original como la capilla sur que se añade en la primera gran reforma del edificio, incluyendo por tanto el espectacular altar en forma de piel de toro extendida que ocupaba el centro de esta nueva *cella*. Semejante disposición no la cumplen en cambio las más pobres construcciones que se extienden por la ladera norte de la colina, simples viviendas nacidas al calor del culto (fig. 6).

Poner foco con relativo acierto a esas posiciones solares exigía una de estas dos condiciones: a) un horizonte despejado en alguno de los dos momen-

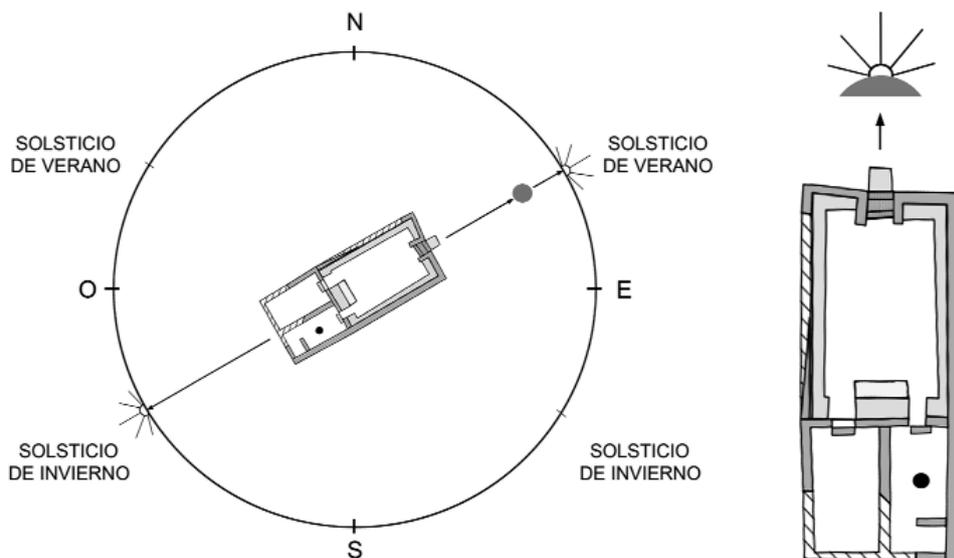


Figura 5.- El Carambolo. La construcción más antigua, a la derecha, se levantó de forma que, al amanecer del solsticio de junio, se divisara el Sol elevándose detrás del pequeño montículo de la explanada delantera del templo. A la izquierda, orientación astronómica del edificio en su fase inicial (Carambolo V).

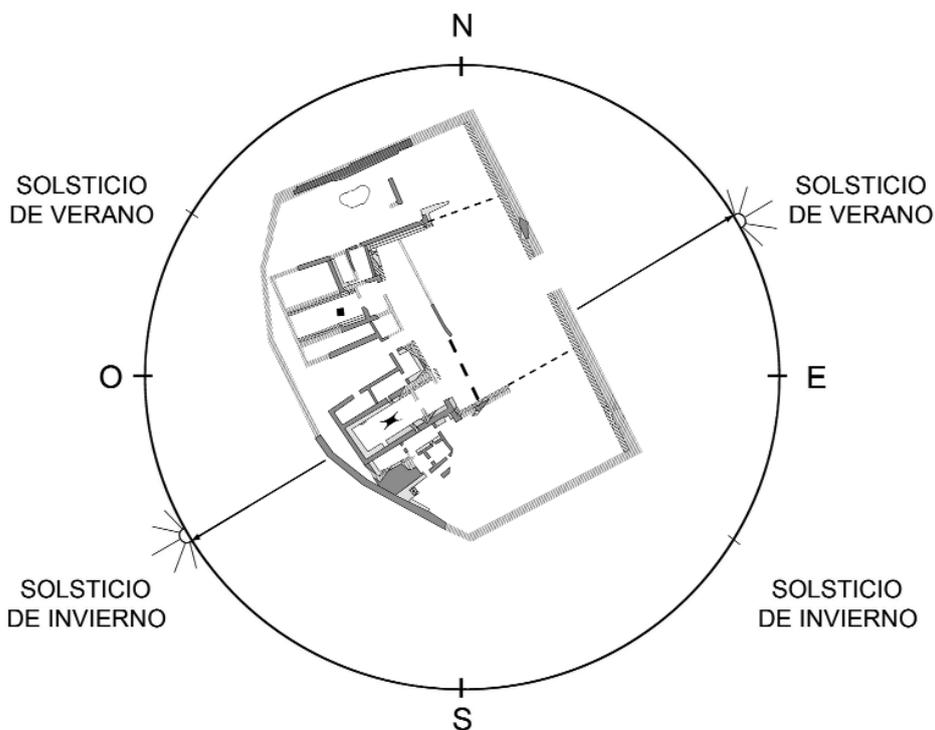


Figura 6.- El santuario del Carambolo en los siglos VIII-VII a.C. (Carambolo III). Orientación simbólica (no real) de la capilla que contiene el altar en forma de piel de toro. Su verdadera orientación muestra una desviación hacia el norte debida tal vez a que esta búsqueda del solsticio era meramente simbólica. El altar no era de hecho un instrumento para medir la declinación solar. Debe tenerse en cuenta, además, que estamos ante una remodelación de la estructura primitiva del templo, con las dificultades lógicas para seguir las orientaciones astronómicas dogmáticas, sí respetadas con más pulcritud en el santuario pristino (Carambolo V).

tos del año en que el Sol surgía o se ocultaba en las prolongaciones del eje axial de altares y/o edificios; b) contar con los conocimientos teóricos y con las técnicas de cálculo suficientes como para poder prescindir de esta situación empírica. Lo primero condicionaría la elección de la jornada de replanteo de la obra, lo cual no sería extraño en sociedades que, como las de la Antigüedad, contaban a lo largo del año con días fastos y nefastos para llevar a cabo determinadas empresas. De hecho, esta acción, nombrada en el mundo egipcio como “tensado de la cuerda sin fin” y reservada a veces al propio faraón (Montet 1964: 77-80), era uno de los principales ritos que iniciaban la construcción de un nuevo templo una vez decidida y estudiada su correcta alineación astronómica (Belmonte 1999: 154). Lo segundo abriría a cualquier fecha el espectro del calendario adecuado para iniciar la construcción. Dado que los colonos orientales de Tartessos contaban al parecer con un vasto conocimiento del cosmos heredado del mundo mesopotámico, no habría que ver en principio estas dos condiciones como factores excluyentes¹². De cualquier manera, parece razonable defender que la preocupación ritual y simbólica por buscar los puntos solsticiales del horizonte pudo tener como objetivo principal fijar las jornadas en que debían celebrarse los cultos más importantes del ciclo vital de Baal, pues, en tanto que “fiesta”, se trataría de una celebración periódica al modo propuesto por Brelich (1966: 50-52), que puede incluir uno o más ritos dentro de ella identificados como actos litúrgicos concretos, con implicación de varios días y con capacidad, precisamente por su carácter recurrente, de marcar el ritmo del tiempo y su división en segmentos, claves básicas de la ordenación del calendario. Por lo demás, la identificación de Baal con Adonis, especialmente vinculada a la ciudad de Biblos (Ribichini 2001: 105-106), permite situar la muerte y resurrección del dios y el ritual correspondiente a dicha celebración en los días del solsticio de verano (Garbini 1965: 44). Se trataría allí de una identificación entre la consumición del dios por el fuego del altar (Bonnet 1986: 215) y el inicio de los altos calores estivales (Frazer 1966 [1927]: 113; Marlasca 2005: 458). De hecho, entre la gente de Biblos estaba bien arraigada la devoción hacia Osiris como consecuencia de los influjos del País del Nilo en el mundo siropalestino (Lemaire 1986: 94-98). Y, como es en esa fecha de junio cuando el segmento diurno de cada jornada tiene su máxima

amplitud en el hemisferio norte y cuando el Sol alcanza su mayor declinación septentrional, de esta forma relativamente simple de fijar un corte en el viaje anual aparente de nuestra estrella, se regulaba el calendario marcando con precisión el principio del verano. Por eso, el dominio del tiempo cronológico era una prerrogativa de Baal, lo que explica su identificación temprana con Cronos-Saturno (Bloch 1981: 127). Aunque en Cádiz el culto de Melqart contaba con ciertas connotaciones solares (Olmos 2000: 393), los fenicios mostraron allí especial interés por esta advocación concreta de la divinidad al dedicarle un templo específico ubicado quizás en el actual cabo que ocupa el Castillo de San Sebastián (Escacena 1986: 44-46).

Por carecer del instrumental óptico adecuado, la Antigüedad podría haber tenido algunas dificultades para establecer con exactitud y de forma experimental las verdaderas fechas solsticiales, por lo que desconocemos si esto se resolvió con cálculos aritméticos. En efecto, en junio y en diciembre el Sol aparece y se oculta durante dos jornadas casi por el mismo sitio del horizonte. Apenas hay diferencia de declinación entre ambos días. Aún así, los solsticios eran quizás las posiciones solares más fáciles de fijar. De hecho, para el pensamiento geocéntrico que se creía en un mundo estático y plano, los episodios solsticiales se concebían como paradas auténticas de los desplazamientos del disco solar sobre los horizontes matutinos y vespertinos, líneas en las que cualquier observador contaba con posibilidades de georreferenciación de los ortos y de los ocasos. Aunque sabemos hoy que algunos hipogeos funerarios de la Edad del Cobre europea cuentan con una orientación perfecta este-oeste, los equinoccios suponen en cambio posiciones solares más difíciles de establecer al ser ficciones matemáticas equivalentes a ausencia de declinación $-\delta = 0^\circ$ (Aparicio *et al.* 1994: 29), sólo deducibles por tanto mediante la segmentación bipartita de todo el recorrido solar por el horizonte del amanecer o del anochecer a lo largo de un año completo. Por esa menor dificultad para establecer los solsticios, muchas culturas prehistóricas percibieron el fenómeno y dejaron buenas pruebas de ello. A las más antiguas, correspondientes al mundo dolménico (Hoskin 2001), se ha sumado un testimonio singular del Bronce Antiguo: el disco de Nebra. Hallado en Sajonia-Anhalt, se trata de una placa circular de bronce en la que, además de una barca solar, de dos fases de la Luna y de un campo estrellado como

fondo de las Pléyades, se representaron los arcos oriental y occidental del horizonte por los que a lo largo del año el Sol se desliza en sus ortos y sus ocasos (Pásztor y Roslund 2007). Tal representación de la bóveda celeste demuestra que en la Europa del Bronce Antiguo se disponía ya de conocimientos astronómicos sobre los solsticios parecidos a los de las civilizaciones del Mediterráneo oriental, y que los problemas prácticos para su fijación se controlaban con la pulcritud suficiente como para no originar excesivos errores de calendario. Igualmente, supone la más primitiva representación europea de la división cuatripartita del horizonte, cuestión que está presente en el mundo mesopotámico como una correspondencia entre las esferas terrenal y celeste (Pettinato 1998: 45).

El disco de Nebra no puede ser un aparato de precisión para determinar con pulcritud declinaciones solares ni nada parecido. Se trata más bien de un objeto litúrgico y simbólico. Tampoco los altares hispanos en forma de piel de toro lo eran. Aun cuando muchos de ellos busquen posiciones solsticiales, cuentan con las suficientes desviaciones como para no poderlos considerar precisos instrumentos de fijación del calendario. También su orientación debe ser entendida más en su vertiente simbólica que en la meramente práctica. En cualquier caso, su carácter inmueble garantizaba sin duda su correcta orientación ritual y, por tanto, su enfoque celeste inmutable. Como no eran demasiado eficientes en la observación astronómica, se limitaron a marcar al menos de manera simbólica la partición cronológica del año. En aquellos que no cuentan con orientaciones helioscópicas, está por estudiar si apuntan hacia algunas posiciones concretas de otros astros. De hecho, los cananeos del segundo milenio a.C. y sus herederos, los fenicios del primero, conocieron como legado de la Mesopotamia del tercer milenio muchos otros cuerpos celestes y sus correspondientes derroteros (Belmonte 1999: 115-145; Marlasca 2004: 120).

2.2. ¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? (Lucas 24, 5)

En el área cananea, la cualidad omnipotente del dios masculino se plasmó en diversas metáforas a lo largo de los dos milenios anteriores a nuestra era. Pero esas mismas manifestaciones divinas se difundieron por todos aquellos lugares colonizados por

los fenicios. Cuando el dios se representó de manera antropomorfa, tal vez la facies más genuina de su carácter todopoderoso fue Reshef, el guerrero; las armas lo hacían imbatible. Es el dios del combate, el smiting god tan extendido por los territorios coloniales (Bisi 1977-78), luchador feroz y terrible vencedor de los enemigos de su gente en el Yahvé de los ejércitos (sebaot), que tantas veces auxilió a Israel según recoge la Biblia hebrea (Del Olmo 1995b: 265; Liverani 2004: 167). Propiedades parecidas se materializaron en su asimilación con el toro, como ya hemos señalado. En ocasiones, las dos alegorías se representaron plásticamente en una misma forma, como toro armado. Un ejemplo elocuente de esta conjunción de dotes es la estela de Betsaida por ejemplo, en la que la divinidad adquiere cuerpo de bóvido armado con espada (cf. Ornan 2001: fig. 1). Pero las equiparaciones con el Sol, las que aquí más nos interesan, no siempre son tan explícitas. Aunque en el mundo siropalestino y en las colonias fenicias, desde Chipre hasta la Península Ibérica, se representó con frecuencia el disco solar alado, iconografía básica de su divinización, no siempre esta imagen se ha identificado como una manifestación más de Baal/Melqart en tanto que numen omnipotente.

Los lazos simbólicos entre el toro y los altares de barro hispanos quedaron claramente establecidos gracias a la imitación de su piel en el diseño de estos últimos. De ahí que el culto celebrado en esas aras pueda relacionarse con la adoración a una divinidad cuya manifestación como animal es una taurofanía, muestra de su potencia física y de su capacidad como ente fecundante. Estas propiedades encauzaron muchos aspectos de su culto en el mundo antiguo (Rice 1998: 10-30; Ornan 2001: 20). Por eso la heliofanía divina puede considerarse también una personificación más de su omnipotencia como ya hemos avanzado. No es extraño, por tanto, la asociación toro-sol, como muestran las imágenes de Apis con el disco solar entre los cuernos. Se trata en este caso de una nueva expresión de dioses que adquieren a la vez personificación astral y animal. Tal sucede en el país del Nilo también con la estrella Sirio, porque en su orto heliaco anuncia la inundación y marca el comienzo del año (Gillings 1972: 235; Lull 2004: 53 y 58), misión que desempeña desde momentos muy arcaicos de la cultura egipcia con figura de vaca (Hornung 1999: 78). La entidad divina toro-sol dispuso en los territorios asiáticos del cercano Oriente también de cimientos



Figura 7.- Decoración del palacio de Sargón en Khorsabad. Para ser sacrificados, dos bóvidos se arrodillan ante un altar en forma de piel de toro que muestra en su centro, representada como una gran roseta, la marca circular del fuego.

prehistóricos, con especial arraigo en la Anatolia neolítica (Lévêque 1997: 48).

Aunque altares de barro como los hispanos no se han encontrado aún en Oriente, puede ser interpretado como tal el elemento representado en las pinturas del palacio de Sargón en Khorsabad ante el que se arrodillan dos bóvidos (fig. 7). En relación con esta escena, cabe recordar que la mitología baálica situó la muerte del dios al comienzo del verano (solsticio de junio) y entre dos toros según la tradición del culto de Adonis heredada en tiempos romanos (Du Mesnil du Buisson 1970: 108). En la literatura ugarítica se sitúa este acontecimiento mítico en el momento del año en que se marchitan el olivo, los dones de la tierra y los frutos (Xella 2004: 35), fenómeno natural que en la franja mediterránea acompaña al comienzo de las altas temperaturas estivales de junio. Es también en dicha época cuando a esta latitud del hemisferio norte acaban las lluvias, detalle que reflejaron igualmente las narraciones baálicas al asociar la muerte del dios con la desaparición del agua y de la humedad vivificante (Xella 2004: 37), y una de las razones por las que se interpretó el mito de su muerte y resurrección como una alegoría naturalista.

A lo largo del segundo milenio a.C., la adoración de esta divinidad masculina en Siria había ocasionado un sin fin de advocaciones. Así, al estudiar cómo se llevaba a cabo entre los siglos XIV y XII a.C. la fiesta *kissu* en el valle medio del Éufrates, en concreto en la ciudad de Šatappi y tal vez también en Emar, D. Arnaud (1995: 23) ha recogido una amplia lista de apelativos: Dagán, Ereškigal, Ea, Išhara, Athtar y Ninkur (o Ninkurra). Se trata siempre de un numen salvífico que logra volver a la vida después de fallecer (Xella 2001b: 80). Co-

mo veremos, es el dios que, bajo múltiples nombres locales, permanece muerto tanto tiempo como dura la parada solsticial.

Al igual que hicieron otras muchas religiones del mundo antiguo mediterráneo, la fenicia dedicó amplios esfuerzos y notables recursos a incrementar los conocimientos astronómicos. Estas inversiones, que algunos no dudarían en calificar de verdaderos dispendios, cumplían de hecho una función básica en todos los sistemas religiosos, la de hacerlos caros para que sean creíbles (Dennett 2007: 97). Pero, bajo el aspecto de ritos litúrgicos dedicados a dioses-astros, la investigación del cosmos conseguía aplicaciones rentables para las actividades cotidianas. Fueron consecuencias directas de estos saberes celestes la organización del calendario y la fijación de ciertas fechas económicas fundamentales: las agrícolas y las que daban paso a la época de las navegaciones. El dogma asignaba esta función controladora del tiempo cronológico a Baal bajo la advocación de Cronos. Por eso, y según nos transmitió Estrabón (II, 5, 14; III, 1, 5; III, 5, 9) una de las obligaciones del clero fenicio gaditano tenía que ver con la comprensión de los movimientos y situaciones tanto del Sol como de algunas constelaciones. Ante la escasez de referencias más estáticas, quienes perfilaban estos asuntos pudieron haber establecido la fecha y situación de los solsticios gracias al horizonte observable desde los templos, concretando así los puntos más septentrionales (verano) y más meridionales (invierno) de los ortos y ocasos solares. En cualquier caso, como la diferencia entre estos sucesos y los auténticos solsticios, que no coinciden necesariamente con la conexión Sol-horizonte, es de apenas unas horas, el establecimiento de las fechas solsticiales correctas

requería estar al tanto de las salidas y de las puestas solares en los meses de junio y diciembre. Por mor de ese estrecho margen de error de pocas horas respecto del contacto del disco solar con la línea del horizonte de cada sitio, ese episodio astronómico puede cambiar de día de un año para otro.

Los detalles de los altares hispanos y de los templos que los acogen, que siempre prestan mayor atención al este que al oeste, indican que la liturgia se centraba en la jornada que abría el verano. Hacia el este mira de hecho la parte del altar de *Caura* que representa la piel del cuello del toro, y hacia el este se abren las puertas de muchos santuarios (El Carambolo, El Oral o Cancho Roano). Si esta preferencia hubiese tenido sólo razones meteorológicas, podría apoyarla el hecho de que, a la latitud del Mediterráneo, las borrascas de origen atlántico que superan la Península Ibérica y siguen hacia levante lo hacen a partir del otoño, por lo que un cielo con nubes habría desaconsejado observaciones en esta época del año. Un recuento estadístico elemental basado en la simple experiencia cíclica habría influido para que el calendario se estableciera más exactamente con la determinación del solsticio de verano. Sin embargo, tal predilección no da cuenta aún de las razones por las que se optó por este solsticio y no por el de invierno para conmemorar el fallecimiento de la divinidad y su vuelta a la vida.

La causa de esta elección puede venir de la mano de las creencias orientales que antropomorfizaron a los dioses, dotándoles de una existencia parecida a la del hombre. Aglutinada esa vida en la liturgia anual, un mínimo conocimiento de la declinación solar admitía comparar ese desplazamiento en los horizontes matutino y vespertino, de poco más de 365 días de duración, con el devenir casi humano de una divinidad que nace, que muere y que resucita. Y si ese dios todopoderoso podía equipararse a algún cuerpo del firmamento como Baal del cielo (Ribichini 1985: 92), los saberes cósmicos de entonces no podían sino reconocer al Sol como el astro más potente, asimilación que conocemos de forma explícita en el Egipto faraónico por ejemplo (Lull 2004: 170). En el hemisferio norte, donde nuestro mito nació, su viaje diario por la bóveda celeste es el más corto del ciclo anual justo en el solsticio de diciembre, cuando el tramo diurno de cada jornada dura menos. Pero, conforme avanzan los días aumentan las horas de luz a costa de la noche, hasta que alcanza su máximo durante el solsticio

de verano, cuando el Sol alcanza mayor altura sobre el horizonte. Esos detalles explican que el nacimiento del dios se pudiera fijar en el solsticio de diciembre, cuando la luz, metáfora de Baal, empieza a crecer igual que lo hace cualquier organismo. Por eso, como otra criatura más, algunas creencias griegas afirmaban que Helios duerme (muere) cada noche y despierta cada amanecer (Brelich 1958: 288). La vida del dios podía establecerse, en consecuencia, desde el momento marcado por el solsticio de invierno hasta que la luz diurna nuevamente comenzaba a disminuir a favor de la oscuridad, fenómeno asociado ahora al solsticio de junio.

Las civilizaciones del Mediterráneo antiguo, y tal vez otras culturas prehistóricas más aldeanas que disponían también de cosmovisiones geocéntricas, contaban con observaciones referidas a la duración de los ortos y ocasos solsticiales, de forma que percibieron cómo el Sol, llegada la segunda mitad de los meses de junio y diciembre, paraba su declinación hacia el norte y el sur respectivamente, y que retomaba el movimiento en dirección contraria a las pocas jornadas¹³. Durante no más de dos días, el astro experimentaba quietud sobre los horizontes matutino y vespertino. En consecuencia, tal acontecimiento cíclico celeste pudo sostener la creencia en un dios que resucitaba tras haber permanecido dos jornadas muerto. Los pocos textos del primer milenio a.C. alusivos a este tema refieren en efecto que la muerte de la divinidad duraba dos días. No obstante, en el milenio anterior se citan a veces tres, pues se indica que el dios revivía al cuarto. Es posible que esto se deba a cálculos astronómicos incorrectos luego mejor ajustados, pero también a la coexistencia de este mito con otros basados en el ciclo lunar y los correspondientes periodos de desaparición nocturna de nuestro satélite. Por esta razón se ha querido vincular con la Luna tanto el origen de tal creencia como las conmemoraciones de año nuevo (cf. Eliade 1972: 83-84). Para precisar en qué situación pudo estar este problema cuando se inicia la gran diáspora colonial fenicia, convendría recordar que las plañideras lloran la muerte de Ninkur sólo dos días (Arnaud 1995: 24-25). Una muerte de dos jornadas y una resurrección al día tercero es, en fin, un atributo que define al Baal de los cananeos y a otros dioses masculinos orientales.

La propuesta aquí defendida conoció en el siglo XIX una primera versión, pues F. Lenormant (1874: 121¹⁴) relacionó de hecho el mito con los ciclos

solares de carácter anual y diario. Sin embargo, la autoridad de Frazer hizo fracasar esta hipótesis en beneficio de la naturalista. Desde entonces se inició una tradición científica contraria a relacionar el mito del dios que muere y resucita con cuestiones astronómicas, puntualizando que, en todo caso, tal explicación podría haber tenido algo más que ver con las creencias neolíticas sobre la Diosa Madre que con la divinidad masculina que en Levante se abre paso en el Calcolítico y la Edad del Bronce (Lévêque 1997: 64). Aun así, la tentación de acercar el mitema a experiencias astronómicas ha estado presente en el siglo XX, porque el propio Brelich (1966: 184) asumió una posible historia subyacente a las distintas versiones de esa creencia sustentada en la desaparición nocturna del astro rey. Es posible también que el rechazo de la hipótesis astronómica a lo largo del pasado siglo se deba al descrédito que la arqueoastronomía ha sufrido hasta hace muy poco, causado sin duda por el abandono que los historiadores han hecho de tales cuestiones y por la paralela intrusión en esos estudios de gente con escasa preparación científica y, como han reconocido algunos especialistas (Cerdeño y otros 2006: 14), entregada a la pura especulación en el peor sentido de la palabra. Precisamente esta tradición naturalista elaborada al margen de la interpretación cósmica ha sido responsable de que Sha-

pash, divinización cananea del Sol que participa en la resurrección de Baal sobre la montaña sagrada (Xella 2004: 36), se conciba como una simple luminaria. Como mucho, sólo se ha relacionado con la muerte del dios y su vuelta a la vida en calidad de causa remota de los ciclos vegetativos estacionales (cf. Xella 1982: 71). Pese a todo, la epifanía solar de Baal se ha planteado innumerables veces, con notable insistencia en análisis del Baal Hammon de Cartago (Xella 1991: 107-108).

La explicación naturalista podría tener alguna base si el mito hubiese nacido en territorios situados precisamente en las latitudes de la patria de Frazer, su autor. En la Europa central y nórdica es cierto que los campos reverdecen en verano, después de la muerte invernal de la vegetación. Pero esto no ocurre en la franja mediterránea, donde la estación estival supone precisamente la muerte de los cereales y de las demás hierbas después de haber permanecido verdes desde el otoño. Es más, dicha hipótesis es demasiado difusa a la hora de explicar algunos pormenores del mito, de los que en realidad no dice nada. Deja sin razonar, por ejemplo, por qué el dios permanece muerto dos jornadas y por qué su resurrección se produce exactamente al amanecer de la tercera. Cualquier fiesta vinculada al renacer de la vegetación, que en la zona subtropical mediterránea se produce con las primeras lluvias

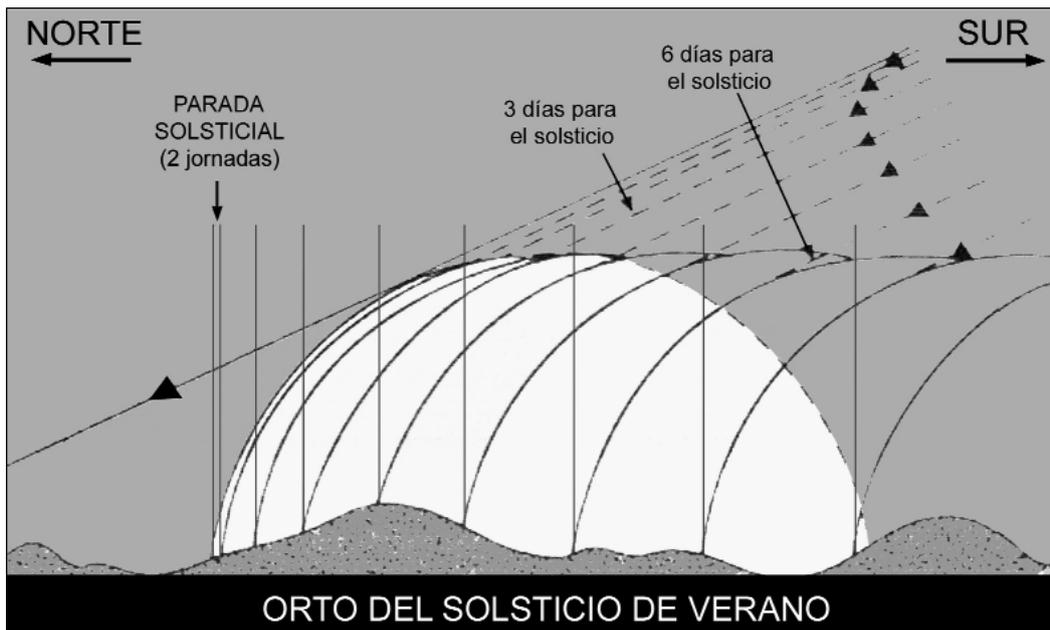


Figura 8.- Acercamiento del Sol hacia las posiciones solsticiales de junio durante el amanecer. Sin instrumental óptico de precisión, el breve desplazamiento de los dos últimos días es imperceptible para el ojo humano. De ahí que las culturas antiguas creyeran que nuestra estrella se paraba.

otoñales, se vería además en el problema de tener que adecuar su celebración a fenómenos meteorológicos muy imprecisos, que muestran un amplio margen de posibilidades cronológicas de un año a otro. Estos factores negativos para la hipótesis frazeriana han sido percibidos de hecho por algunos especialistas en religión sirofenicia (cf. Xella 1994: 33-34). Ello no impide que, como los semitas de Siria, del Líbano y de Palestina participaban de una vida agrícola tan plena como la de otros muchos vecinos suyos del Próximo Oriente, el año civil comenzara en otoño (Del Olmo 1995a: 115; 1995b: 282), en coincidencia con el calendario agrícola y, en concreto, con la luna de octubre (Stieglitz 2000: 695). Pero las fiestas de año nuevo no son las mismas que las celebradas con motivo de la muerte y resurrección de la divinidad.

La hipótesis astronómica es menos laxa a la hora de dar cuenta de los detalles de estos avatares di-

vinos. Por lo pronto, identifica el tiempo en que el dios permanece muerto con los dos días en que el orto solsticial se produce por el mismo punto del horizonte, y su resurrección con la puesta en movimiento percibida en la jornada siguiente a esta parada, es decir, al tercer día. En realidad, esta quietud solsticial no es absoluta, pero el desplazamiento es menor de 1' de arco, tan pequeño que resulta imperceptible para el ojo humano sin los precisos aparatos de cálculo con que hoy contamos. Si el disco solar mide 0,5° de arco, es decir, 30', el tamaño mínimo observable sin herramientas sofisticadas es de 1' de arco aproximadamente. Por el contrario, el valor de la declinación solar puede calibrarse a simple vista -sólo con el protector adecuado contra la luz- al amanecer del tercer día (fig. 8)¹⁵. Como la refracción atmosférica impide realizar esta comprobación a ojo desnudo (Ruggles 1999: 25), tuvo que hacerse con la debida cautela, tal vez

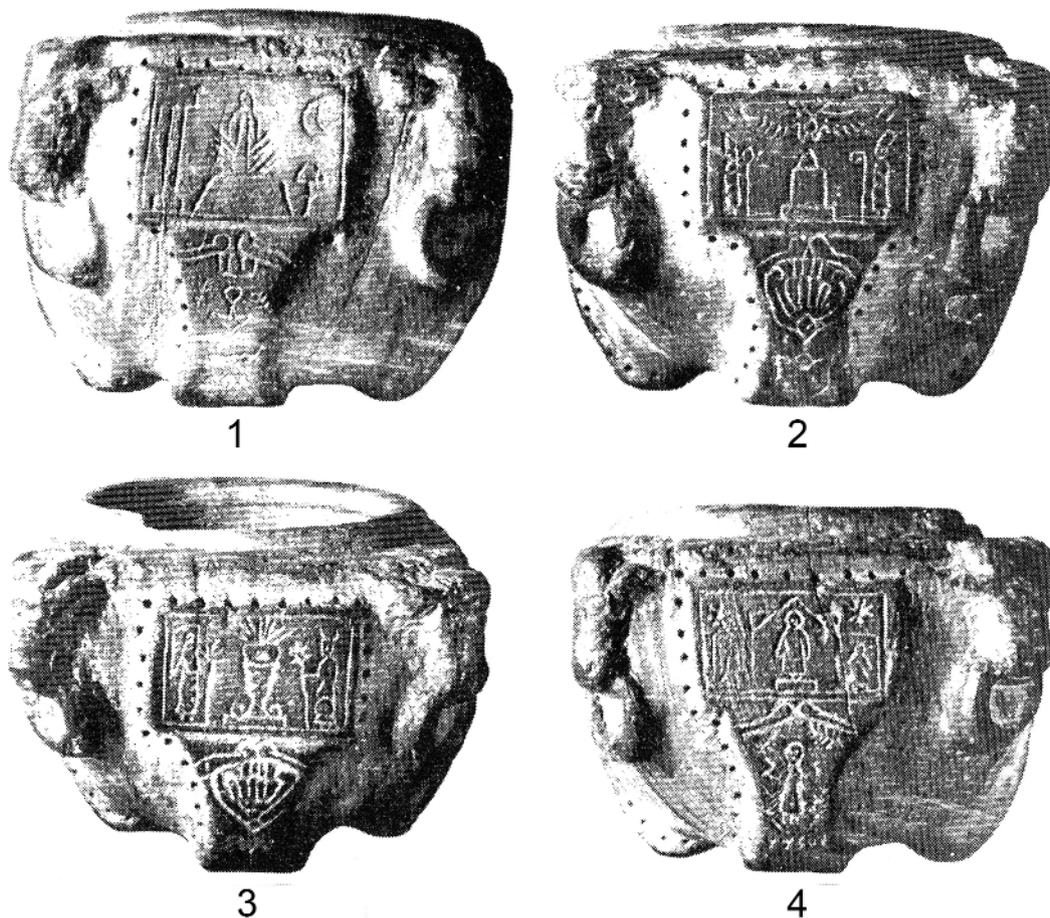


Figura 9.- Vaso de piedra de Sidón en el que se grabaron la muerte, los funerales y la resurrección de Baal. Secuencia ordenada según la propuesta de Lipinski. El dios vuelve a la vida en la escena 4. En ella interviene un personaje que, por estar fuera de la trama (zona inferior), parece no ser santo. ¿Tal vez el *mqm 'Im* (resucitador de la divinidad)?

mediante el uso de una película de papiro, tela o piel, o quizás de un vidrio traslúcido, tecnología con la contaban los fenicios.

Un vaso de mármol procedente de los alrededores de Sidón y datado en el siglo IV a.C., hoy por desgracia desaparecido del Museo de Berlín, permite aquilatar aún más algunos detalles de la narración (fig. 9). La pieza presenta cuatro escenas grabadas que deben analizarse, que comienza con la muerte del dios sobre el fuego del altar y que continúa de derecha a izquierda según la propuesta de Lipinski (1970: 43-46) y aceptada por otros investigadores (Bonnet 1983: 78), porque en este sentido leían los fenicios su propia escritura. Como acabamos de decir, la primera composición representa la muerte del dios, que en representación antropomorfa arde sobre el ara. Para nuestra explicación, lo más destacable es que la narración está presidida por la Luna, que aparece en concreto en cuarto menguante en la parte superior derecha. Que la Luna asista a la muerte de la divinidad supone que la defunción se produciría de noche. Este detalle proporciona un nuevo apoyo a la hipótesis solar aquí defendida. De hecho, si el día anterior al solsticio el Sol se ha movido respecto de la jornada precedente, cabe suponer que aún está vivo; pero comprobar que a la mañana siguiente el disco solar permanece en el mismo punto del horizonte supone asumir que está inerte, y que su muerte ha ocurrido por tanto esa noche (fig. 10). Es posible, por lo demás, que durante esa primera noche de duelo sagrado se entonara ya una canción fúnebre que Heródoto (II 79, 1-3) hace común al menos a Egipto, a Fenicia y a Chipre, y que el historiador griego denomina, a propósito del análisis de algunas costumbres egipcias relativas al culto de Osiris, canto de Lino.

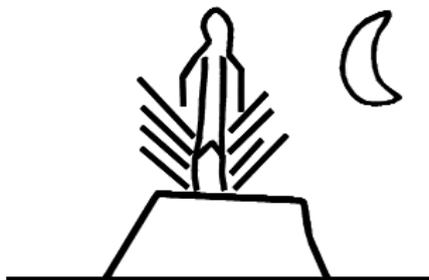


Figura 10.- Referencias astronómicas de la muerte de Baal en el fuego del altar (cara 1 del vaso de Sidón). La presencia de la Luna denuncia que el tránsito del dios al otro mundo se produce de noche. Este detalle no lo explica la hipótesis naturalista, sí la solar.

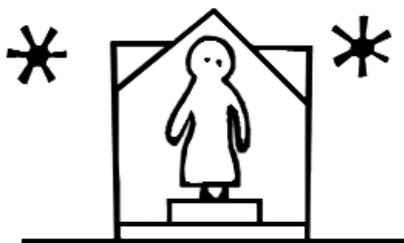


Figura 11.- Croquis de la ambientación astronómica de la cara 4 del vaso de Sidón. La resurrección del dios, representado a la entrada del templo, se sitúa entre dos esteliformes, el Sol y Venus. Si la puerta del santuario mirase al este, como es normal en los templos fenicios y púnicos, esta escena aludiría al amanecer.

Los episodios segundo y tercero carecen de referencias astronómicas. Sólo muestran la tumba del dios presidida por el Sol divinizado, y por tanto representado con alas, al modo egipcio; también su velatorio. Flanquean en ambos casos las escenas dos personajes que asisten a las correspondientes ceremonias, y que pueden ser el *mqm 'Im* (resucitador de la divinidad) y la sacerdotisa que, haciendo las veces de Astarté, consumaba con éste la hierogamia que habría de devolver la vida a Baal. En la iconografía fenicia, estos dos protagonistas carecen de representaciones reconocidas por los investigadores. Sin embargo, tal vez sean alusiones directas a ellos unos marfiles de Cartago que no representan desde luego la pareja divina (cf. Ferjaoui 2007: 140-141 y 380).

El último acto vuelve a contar con imágenes astrales. En este caso se trata de dos esteliformes. Y ya que la Luna se ha plasmado en la acción primera como cuarto creciente -así o en cuarto menguante era la forma más común de hacerlo entonces para no confundirla con otros cuerpos celestes (cf. p. e. Kragh 2008: fig. 1.2)-, sólo cabe pensar ahora en el Sol y en Venus (fig. 11). Ambos astros se pueden observar a la vez en el cielo al amanecer y al atardecer exclusivamente, porque en pleno día la luz solar, más potente que en estos otros dos momentos, oculta por completo al Lucero. Esto situaría la resurrección del dios en un abanico de posibilidades que incluiría en principio tanto el orto solar como el ocaso. Sin embargo, el hecho de que la propia divinidad se muestre, de nuevo con cuerpo humano, en la puerta del templo, según ha reconocido Bonnet (1983: 197), sugiere que se trataría del alba, ya que estos edificios suelen presentar las puertas hacia el este en la tradición de la arquitectura sagrada fenicia, quizás para que los rayos del Sol

penetraran hasta el interior del templo durante el amanecer del solsticio de verano. Nada es por tanto gratuito en esta narración sobre piedra.

Algunos textos del segundo milenio a.C. usan metáforas en las que Baal se equipara con el Sol, aunque la inercia y el conservadurismo de la estructura del panteón cananeo seguían reconociendo a El como dios supremo. No obstante, en el milenio siguiente El ha desaparecido del Olimpo fenicio (Aubert 1994: 138). Por eso no es elegido como divinidad protectora de ninguna metrópolis. Es posible que tales cambios vinieran de la mano de la influencia ejercida desde los reinos del interior, porque en esta fase más reciente se acusa el peso en la zona del mundo asirio (Del Olmo 1995b: 263). En todo caso, la orientación de los altares helioscópicos hispanos y de los edificios que los albergaban sugiere que en Tartessos los colonos levantinos veían en el Sol a su dios masculino, una identificación que se dio también en muchos otros puntos del Mediterráneo. Así, por ejemplo, el Baal del templo de Astarté (Afrodita) en Heliópolis se adoró bajo la advocación de Helios Balamios, nombre alusivo claramente al Sol, y tuvo como compañera a Baalat venerada como Selene (la Luna) (Moreno 2007: 424). Más aún, la manifestación solar de la trascendencia pudo haber constituido igualmente un aspecto sustancial del Baal Hammon cartaginés. Por eso, es del mayor interés el texto púnico de una estela de Cartago, del siglo III a.C., procedente del sector de Salambó. La inscripción (CIS 3778) proporciona algunas claves relacionadas con cultos solares, porque indica la orientación en que el epígrafe estaba colocado en el templo correspondiente (Xella 1991: 47-49), posiblemente el de Baal Hammon. El texto refiere que su frente debe mirar al orto solar y su espalda al ocaso. De esa referencia podríamos deducir una estrecha conexión entre el Sol y Baal Hammon, que estaría reforzada por la iconografía astral de la parte superior del monumento. Pero, incluso siendo correcta la traducción de Xella, no podría demostrarse un vínculo directo con los solsticios, pues cualquier otra posición solar encajaría en su impreciso sentido. Mejor aún, si la orientación indicada en el monolito alude a una línea recta entre el orto y el ocaso que se debía producir durante un mismo día, tal posición astronómica sólo cuadraría en los equinoccios, es decir, con ausencia de declinación ($\delta = 0^\circ$). Con tal orientación se construyeron de hecho algunos edificios de culto del área cartaginesa. Así, entre

otros, el templo del Apolo de Mactar, divinidad que heredó en esta ciudad en tiempos romanos al Baal Hammon púnico (Esteban 2003a: 86, 2003b: 136-137).

Si en la teología cananea del Líbano, de Chipre y de Siria tenía tanta importancia la divinización solar, tales creencias no pueden ser inventos en Occidente de los colonos semitas de la diáspora. Hasta ahora, la arqueología y el azar han permitido que conozcamos mejor estos aspectos de su religión en la Península Ibérica y en Cartago, y esto puede interpretarse de dos formas al menos: que el futuro deparará hallazgos parecidos en otras provincias coloniales, o que la procedencia de las poblaciones desplazadas fue más heterogénea de lo hasta ahora sospechado, con diferencias que se manifestarían en los terrenos de la fe y que impedirían encontrar en las metrópolis fenicias libanesas exactamente lo mismo que estamos hallando en Occidente. En cualquier caso, dado que tales dogmas se extendieron por un territorio cultural absolutamente diverso, como el que caracterizaba a la Península Ibérica en el primer milenio a.C., podemos estar seguros ya de encontrarnos ante creencias llegadas de fuera. Por eso mismo, la relación con el Sol del Adonis oriental referida por Macrobio (*Sat.* I, 21), debe ser necesariamente más vieja de lo admitido hasta ahora por ciertos especialistas en religión fenicia, por ejemplo por S. Ribichini (2001: 106).

A favor de la tesis aquí defendida pueden traerse a colación aún otros datos y argumentos. Éstos tienen que ver con el epíteto usado a veces para Melqart, con los vocablos y conceptos que la literatura sagrada ugarítica empleó a la hora de contar la muerte de Baal y su vuelta a la vida, y con el momento del día en que éste resucita. En relación con lo primero, conviene recordar que al dios se le califica a veces como “fuego del cielo” (Aubert 1994: 140), un nombre referido al Sol si se tiene en cuenta que a nuestra estrella se la llamaba al mismo tiempo en Egipto “divino ojo de fuego” (Lull 2004: 170). No obstante, parece que no pueden ser correctos los paralelismos indicados a veces entre el ardor vital de Eshmun y la intervención del fuego en la muerte de Baal, porque ambas energías carecen de relación entre sí y porque los vínculos entre ellas se habían basado en una etimología errónea del nombre Eshmun, que según una vieja hipótesis tendría que ver con el concepto de fuego (Xella 2001a: 69, 2004: 40). Por lo que se refiere al segundo punto, las palabras utilizadas en la narraciones

ugaríticas muestran vínculos evidentes con las referidas a morir (*mwt*) y a vivir (*yhw*). Estos términos aluden a una muerte y a una vida reales, no figuradas (Xella 2001a: 64, 2001b: 82, 2004: 38), experiencias tan verdaderas como la parada y el reinicio del movimiento solar que durante los días solsticiales puede percibir en la práctica cualquier observador terrestre siempre que lo haga desde el mismo punto. Por eso, cuando los Padres de la Iglesia tuvieron que referirse a la victoria de Cristo sobre la muerte, que ellos creyeron una resurrección real y no una simple acción simbólica, se sirvieron de la voz griega *égersis*, la misma con que el mundo heleno conoció la vuelta a la vida de Melqart y la liturgia celebrada por la comunidad fenicia para festejar dicha creencia (Xella 2001a: 74; 2004: 42). En tercer lugar, no puede considerarse casual en la hipótesis astronómica que la vuelta a la vida ocurra al alba (Xella 2001b: 90), cuando por primera vez se puede constatar que el Sol ha iniciado de nuevo su movimiento y cuando las referencias orográficas permiten medir su declinación con mayor facilidad que a otras horas del día.

Quienes no asumen la explicación astronómica han llegado a proponer una cierta semejanza entre la resurrección baálica y el sentido que los cristianos dan hoy en su credo a la “resurrección de la carne”, en la práctica algo más metafórico que real. En palabras de P. Xella, la vuelta a la vida del dios cananeo no consistiría en una resurrección genuina, ya que se trataría más bien “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)” (Xella 2004: 43). Tampoco tiene nada que ver con un enfoque astronómico la propuesta de J.Z. Smith (1987), que ve en el mito de muerte y resurrección del dios una simple comparación con experiencias humanas y una creencia elaborada por la realeza con el interés de equiparar su propia existencia con la divina¹⁶. En cualquier caso, tampoco sería contrario a la hipótesis solar el matiz sugerido por Xella acerca de que la nueva vida lograda por el dios fuera algo diferente a la anterior, en cierto modo una “renaissance partiale” (Xella 2007: 50), porque la recuperación del movimiento del Sol después del solsticio de verano inicia el periodo de acortamiento de los días, y por tanto su etapa más tenue de poder calorífico y de luminosidad.

2.3. Otros detalles de la historia y de la fiesta estelar fenicia

Se conoce entre las poblaciones cananeas la práctica de ritos que tienen que ver con creencias lunares (cf. Del Olmo 1989). Sin embargo, los testimonios del primer milenio a.C. recogen entre las dignidades más sobresalientes del clero feniciopúnico un cargo que pudo estar vinculado a las celebraciones religiosas que se llevaban a cabo durante los solsticios. Se trata del “resucitador de la divinidad” o *mqm 'Im*, sacerdote que podía en alguna ocasión materializarse en el monarca (Xella 2001a: 75, 2004: 42). Es el oficiante principal en la liturgia de la *égersis* de Melqart (Lipinski 1970: 32 ss.; Xella 2001a: 73, 2007: 51). En nuestra hipótesis, ejercería el papel de máximo conocedor de la jornada concreta en que el Sol experimenta su parada solsticial y de la que iniciaba de nuevo el movimiento. De hecho, sabemos que el clero de Emar tenía a su cargo el incremento del conocimiento “científico” del que eran depositarios los templos, función claramente heredada de momentos más antiguos (Arnaud 1995: 29).

Para la expansión fenicia panmediterránea y atlántica del primer milenio a.C., las experiencias astronómicas acumuladas en los santuarios coloniales fueron especialmente adaptativas en el sentido más darwinista del término (Escacena 2006). Es decir, supusieron saberes que contribuyeron al incremento reproductivo de individuos y poblaciones. La aplicación de la ciencia del cielo a la orientación náutica, fenómeno atribuido a la marina cananea por vez primera según refirieron Plinio (*N. H.* VII, 209) y Estrabón (I, 1, 6), se transmitía precisamente en esos centros de culto. Allí los pilotos habrían aprendido a utilizar como guía para las singladuras nocturnas a la Osa Menor, conocida precisamente por eso como “Estrella Fenicia” (Bartoloni 1988: 72). Frente a la Osa Mayor, referencia de los griegos para fijar sus derroteros, ofrecía más precisión orientativa por estar más cerca del Polo Norte, aunque su visibilidad era más difícil a causa de su menor luminosidad. De todas formas, a mediados del primer milenio a.C. la posición de estas agrupaciones de estrellas no coincidía con la actual, de forma que la Estrella Polar no coincidía con la prolongación del eje de rotación terrestre (Medas 2004: 45-46). Todos estos complejos conocimientos marcaron de forma muy directa el mapa de la colonización.

La *égersis*, la fiesta cananea que conmemoraba y reproducía anualmente la muerte y resurrección de Melqart, ha sido relacionada también con algunas adonías (Bonnet y Xella 1995: 326), y de ella informó Flavio Josefo (*Antiq. Iud.* VIII, 145-147; *Cont. App.* I, 117-119) acerca de su celebración en el mes de Perítios (Xella 2001a: 73). Los calendarios orientales colocaron ese mes en momentos diferentes del año según las distintas tradiciones locales. La investigación actual ha optado, pero no siempre con argumentos sólidos sino más bien de manera automática, por el almanaque tirio, para el cual el comienzo de Perítios coincidiría con nuestro 16 de febrero y habría dispuesto de treinta días. De ser así, la liturgia de la *égersis* correspondería hoy a algún momento de febrero o marzo (Bonnet 1986: 214). La norma de Sidón era otorgarle a ese mes la misma duración, pero lo iniciaba en cambio el 1 de abril. Como vemos, en ámbitos geográficos extremadamente cercanos coexistían calendarios distintos, lo que invalida atribuirle a la noticia de Josefo una fecha impuesta necesariamente por la costumbre tiria. Dada la época en que redactó sus obras dicho cronista, puede asumirse como probable que usara un calendario que habría asumido ya la reforma del año 9 a.C., para la que Perítios daba comienzo el 24 de diciembre y contaba con treinta y un días (Pauly 1893). Si fuera acertada esta conjetura, el citado mes contendría al menos la última jornada del solsticio de invierno. Tal conclusión no es buena desde luego para nuestra hipótesis, que sitúa en el solsticio de junio, y no en el de diciembre, la fiesta de la resurrección. La vincularía en cualquier caso al fenómeno astronómico de la parada solsticial, pero sólo quedaría de veras a salvo si Josefo hubiese referido una fiesta similar a la *égersis* celebrada esta vez con motivo del nacimiento del dios en las fechas de nuestra Navidad. Este otro ritual se habría llevado a cabo a principios del invierno y con una liturgia formalmente afin, esta vez para determinar astronómicamente el comienzo de la otra mitad del periplo anual del Sol. Este otro hito solar se conmemoró de hecho también en algunos países del Mediterráneo oriental, porque quedó fosilizado, por ejemplo, en la orientación celeste de la capilla de Ra-Horus-Akhty, en el templo egipcio de Abu Simbel comenzado a construir por Ramsés II (Lull 2004: 330-331).

Sea ésta o no la solución para encajar en junio el ritual de la *égersis*, lo cierto es que dicha celebración no consistía en una liturgia que pudiera llevar-

se a cabo de forma reiterada en cualquier fecha, como ocurre con la misa cristiana. Se trata por el contrario de una fiesta religiosa de carácter cíclico que acontecía sólo una vez por año y que conmemoraba un episodio sustancial de la vida del dios (Xella 2001a: 74). Se llevaba a cabo, por tanto, en unos días concretos que venían determinados por el calendario religioso. Con ella, más que recordar acontecimientos y avatares divinos pasados, se reproducía y sancionaba lo que cada año ocurría en dicho momento. Posiblemente, como los autos sacramentales de la Edad Media, los fieles pensaban que la propia liturgia contribuía a que esa resurrección se produjera de forma efectiva. Tal característica, base de la magia simpática, es común a muchas creencias, y se basa de algún modo en la capacidad que tiene el pensamiento simbólico humano para asumir que la dramatización de determinadas acciones arquetípicas produce en la realidad lo que ese hecho representa. Se trata de algo muy extendido en los ritos religiosos, y por supuesto también en las experiencias mágicas, como se sabe por ejemplo para el mundo hitita (Álvarez-Pedrosa 2004: 91-92).

En este universo mental que concedía a los solsticios tanta importancia, pues éstos imponían la orientación de los templos, los altares helioscópicos representaban sin duda una marca ritual y simbólica, más que funcional por supuesto, de los límites de la declinación solar. Su eje servía de hecho para señalar el orto más septentrional, en junio, y el ocaso más meridional, en diciembre. Por eso es pertinente para nuestra argumentación lo sostenido por G. Garbini respecto del texto de la lámina de oro de Pyrgi, en el que el rey Tefarie Velianas de Caere dedica un santuario a Astarté (Bonnet 1983: 203). Dicho documento bilingüe, en etrusco y fenicio, recoge el ritual funerario celebrado para una divinidad que muere (Ribichini 1987: 154; Xella 2001a: 75, 2004: 42). Mediante la identificación de Melqart con Tammuz y con Adonis, Garbini (1965: 44) defiende que esas exequias mortuorias se llevarían a cabo en junio/julio (mes de *Kirar*), fecha que desde luego cuadra con nuestra tesis y que tendría correspondencia con los días en que determinado pasaje de la Biblia hebrea sitúa unos cultos solares de los que los israelitas se han contaminado. Yahvé abomina en ese párrafo de quienes, en acto de adoración, se inclinan ante el Sol naciente mientras unas plañideras lamentan la muerte de Tammuz (Cañas 2007: 562-563)¹⁷, escena ubicada en el templo de Jerusalén (*Ezequiel* 8: 16-16). La

inscripción bilingüe de Pyrgi está datada entre el 525 y los inicios del siglo V a.C. Esta fuente es por tanto mucho más vieja que Menandro de Éfeso (siglos III-II a.C.), de quien bebe Flavio Josefo. En consecuencia, resulta más cercana a la primitiva colonización fenicia, pero sobre todo más fiable que el cronista judío a la hora de proporcionar una posible fecha anual de celebración de la fiesta de la égersis en los momentos arcaicos de la diáspora cananea por Occidente. Y, a pesar de que lo más probable es que Menandro se guiase por el calendario que regía en su época, una versión extendida por Anatolia, Siria y Palestina desde Macedonia por las conquistas de Alejandro Magno, que situaba el mes de *Perítios* efectivamente en febrero-marzo (Servais-Soyez 1986: 358-359; Bonnet 1988: 37), cabe señalar que es en el mes de *Kirar* donde la lámina de Pyrgi coloca la hierogamia que se celebraba tras el funeral divino (Bonnet 1983: 204).

El término alusivo al mes citado en Pyrgi (*krr*) detentó una importancia singular en ambientes púnicos como voz formadora de antropónimos, y es-

tuvo rodeado de un especial halo sagrado. Se ha planteado su posible divinización heredera de una vieja tradición oriental (Xella 1984b: 22). Su etimología, relacionada con la acción de repetir o volver sobre sus pasos (Xella 1984b: 24), podría vincularse al carácter cíclico de los movimientos astrales, en concreto a la constante recurrencia de los solsticios. No sería casual por tanto, pensando en la posible celebración de una liturgia semejante a la de Pyrgi en Cádiz, que Posidonio acudiera al famoso templo consagrado a Melqart en esta ciudad, donde llevó a cabo observaciones de la parada solsticial de junio según refirió más tarde Estrabón (III, 5, 9).

En el santuario de Astarté ubicado en el Carambolo, al *mqm 'Im*, el sacerdote oficiante de la *égersis*, pudieron corresponderle algunas piezas del tesoro allí aparecido hace ahora cincuenta años: los brazaletes y el collar. Son estas joyas casi los únicos atributos que lucen las imágenes de sacerdotes de la época (cf. Carriazo 1973: 163; Chapa y Madrugal 1997: 193 y fig. 1). Los conocimientos astronómicos de este personaje pudieron favorecer su

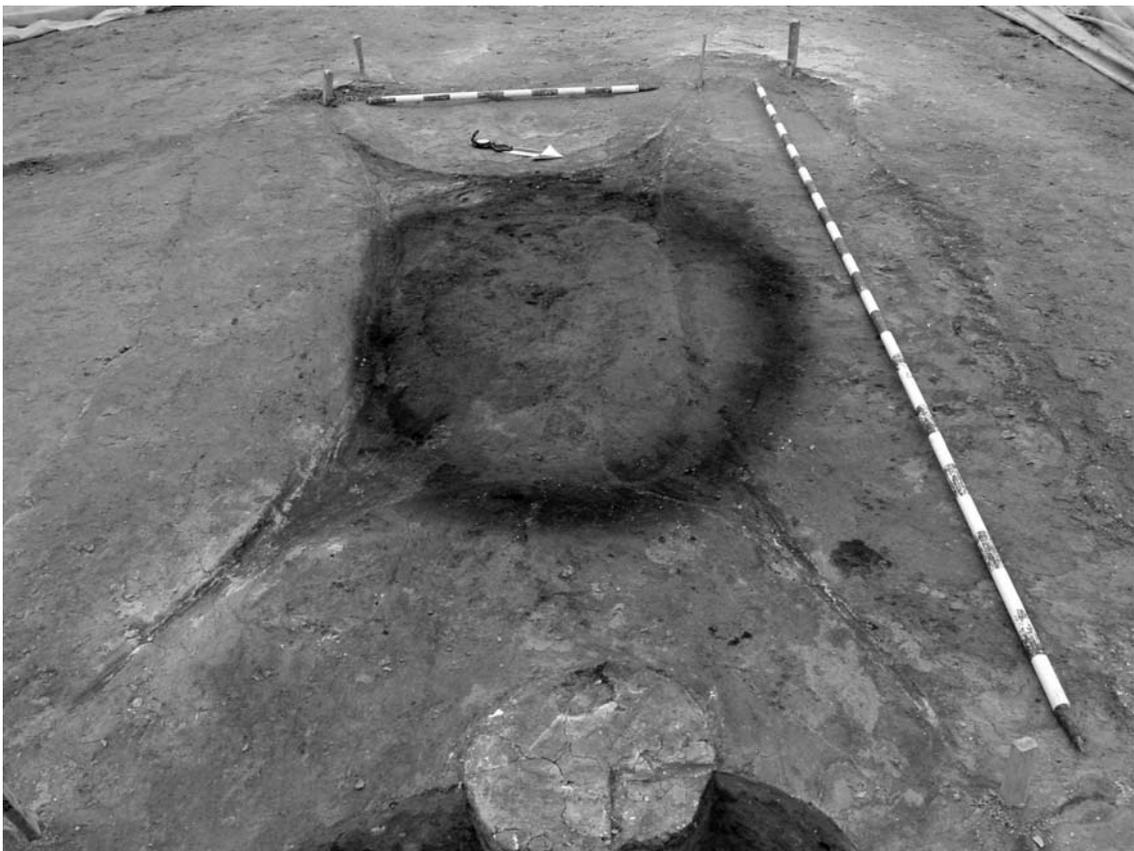


Figura 12.- El Carambolo. Altar de la capilla de Baal correspondiente a la fase IV del santuario (siglo VIII a.C.). La marca del fuego, donde muere la divinidad según la mitología baálica, sobrepasa el contorno de la piel de toro.

prestigio. De hecho, la epigrafía cartaginesa revela que su ministerio adquirió la mayor notoriedad hasta época púnica (Bonnet 1986: 215-216; Jiménez y Marín 2002: 86), cuando el cargo aparece como noble privilegio para miembros de la alta sociedad (Xella 2001a: 73-75). En su tarea como resucitador de la divinidad, posiblemente representada en un marfil de Cartago en el que un personaje revestido de collar y brazaletes adora al disco solar alado (cf. Ferjaoui 2007: 140), el altar helioscópico de la capilla de Baal, indiscutible ara del cielo en el Carambolo, debió de constituir parte del ajuar litúrgico indispensable (fig. 12). Su estabilidad era desde luego garantía de una orientación adecuada, que en cualquier caso debe entenderse más como servicio ritual y simbólico que como instrumento preciso de una alineación milimétrica a los horizontes solsticiales. En las fechas de estas paradas solares en sus máximas declinaciones, con ese altar, que concentraba toda la simbología del dios-toro a través de la forma de su piel, quedaban sancionados de forma ritual y efectiva los cambios de estaciones que dividían el año en dos segmentos iguales, en una simetría de perfección y, por tanto, de armonía y belleza universales. Se realizaba así, de alguna forma, el triunfo cíclico del orden cósmico sobre el caos primordial, una acción que, para la mente arcaica, era el mejor garante del funcionamiento ordenado y justo del mundo, similar al concepto egipcio de *maat*. En consecuencia, los altares helioscópicos en forma de piel de toro representaban mucho más que mesas sagradas donde quemar ofrendas para los dioses; desempeñaban también otros papeles rituales y simbólicos. Por eso se convirtieron en un emblema de la divinidad que pervivió al menos hasta época romana, como se aprecia en un relieve de Ostia en el que se representan las *Sortes Herculis* (Corzo 2005: 114-120 y figs. 16A y 17A); y por eso, según se refiere en la Biblia hebrea (*Levítico* 7, 8), el sacerdote oficiante de un holocausto ostentaba el privilegio, seguramente simbólico pero también de valor económico, de quedarse la piel de la víctima (Martínez Hermoso y Carrillo 2004: 261). Según aparece de forma explícita en la cara nº 1 del vaso de Sidón, estos altares de escasa altura encarnaban el sitio justo del templo donde el mismo dios se ofrecía en holocausto como víctima de redención y de purificación por el fuego. No más que esto es en el fondo la esencia del credo cananeo sobre la misión salvífica de la muerte y resurrección de Baal. La condición libe-

radora de este triunfo sobre la muerte, que redime al hombre de sus faltas y le consuela por el sufrimiento (Xella 2001a: 71), caracteriza a todos los fenotipos del mitema del dios que muere y resucita, por ejemplo en las historias de Tammuz y de Marduk. Sin duda, este rasgo salvador, tan apreciado por los miedos humanos de ayer y de hoy, está en la base de su triunfo histórico (Eliade 1972: 96).

Rodeado el dogma de esa aureola salvífica, suponía un salto fácil aterrizar en el mundo de las creencias funerarias, primero entre los cananeos sirios del segundo milenio a.C. (Xella 1987) y luego entre su cultura hija, la fenicia (Ribichini 1987: 152). En su expansión hacia Occidente, dicho credo conoció manifestaciones especialmente abundantes y singulares en la Península Ibérica, que se concretaron en el uso mortuorio de la piel de toro (López Pardo 2006: 54-58). La intervención de las brasas en la muerte de Baal, que tiene que ver a la vez con la irradiación solar, con el calor del verano que comienza en el solsticio de junio y con el hogar del altar, pudo garantizar a quien siguiera sus pasos tras la muerte el mismo destino de la divinidad: la resurrección. Por eso, una hipótesis razonable, pero todavía no trabajada, podría ver entre los individuos y grupos cananeos que practicaban el ritual funerario de la cremación a quienes más arraigada tenían esa fe. Por lo demás, es esta intervención del calor originado en el rescoldo del altar, concebido como mecanismo de reactivación vital, la razón que ha inclinado a P. Xella (2001a: 76-77, 2004: 40) a ver relaciones entre el destino del Melqart de Tiro -continuador del Baal ugarítico- y las contingencias vitales del dios panfenicio Eshmun, cuyo culto estaba vinculado principalmente a Sidón. Pero tal interpretación hace de ese fuego concreto -el del hogar del altar- la razón única de la reaparición del dios, o al menos el elemento del que la divinidad toma la fuerza que le permite renacer (Ribichini 1985: 48). Esto no consta en los relatos míticos de forma expresa. Por el contrario, en ellos las ascuas encendidas del ara aparecen siempre como el sitio de la muerte de la divinidad y no como el de su vuelta a la vida. Es decir, la combustión del dios en el hogar sagrado afecta sólo a la primera jornada de las tres implicadas en la tradición mítica. Esta precisión encontraría su mejor apoyo de nuevo en el mencionado vaso sidonio de piedra, donde la resurrección acontece sobre el umbral de la puerta exterior del templo. Por tanto, si otra fuente de calor distinta a la del altar interviene

ahora en el mecanismo que le proporciona nueva vida al dios, no puede ser otra que la propia energía solar, acrecentada por la inauguración del verano y por el hecho de que el propio Sol se ha reactivado y puesto en movimiento.

3. Breve epílogo

Nuestra estrella, las aras que apuntan al disco solar, el fuego -del que Melqart es señor (Ribichini 1985: 47)- y las paradas solsticiales acompañadas de la reanudación del movimiento solar al amanecer del tercer día, constituyen para la hipótesis astronómica las mejores variables con que explicar el nacimiento de una historia mítica que todavía hoy preside la vida de muchos humanos y ordena su calendario religioso y civil. Es más, en la identificación del dios con el Sol, que en Egipto se asimila siempre al demiurgo y que tiene una larga tradición nacida al menos al final del Reino Antiguo

(Hornung 1999: 52-54), se encontraría el cimiento de una evolución clara hacia el monoteísmo, dada la naturaleza singular del astro rey percibida por las civilizaciones del Mediterráneo antiguo. Esta poderosa razón, es decir, el hecho de que el Sol fuera para las culturas más complejas de entonces un *unicum* (divinizado como ‘dios solo’), porque no se reconocía como una estrella más ni tampoco como un planeta, justifica que muchas religiones que lo tuvieron por divinidad mostraran en determinado momento de su evolución una acusada y rápida evolución hacia el monoteísmo¹⁸. Se trata de una cadencia que no incorporaba a los demás entes divinos propios o ajenos sino que intentaba su aniquilación, con ejemplos tan paradigmáticos como el Yahvé de Israel (Liverani 2004: 245), el Atón de Amenofis IV (Hornung 1999: 253) o el *Deus Sol Inuictus* de Heliogábalo. No es casual que el culto a esta última divinidad fuera introducido en Roma por el emperador desde Siria (Cid 1993: 261), la cuna de Baal.

NOTAS

1. Traducción a partir de Moran (1987: 382).
2. Trabajo elaborado en el marco del Proyecto HUM2007-63419/HIST del Ministerio de Ciencia e Innovación y del Grupo HUM-402 del III Plan Andaluz de Investigación. Para redactar este artículo he contado con las observaciones y las recomendaciones bibliográficas de M^a. Cruz Marín Ceballos, de la Universidad de Sevilla. Mi gratitud también a César Esteban, del Instituto de Astrofísica de Canarias, por sus aclaraciones sobre temas astronómicos.
3. Citado en Eliade (1972: 60).
4. Aparte de la prolífica y bien conocida contribución a este tema de Childe, la repercusión de sus ideas en el panorama de la investigación prehistórica y las reacciones a favor o en contra de las mismas a lo largo del siglo XX pueden consultarse en las actas del coloquio dedicado a su figura editado por L. Manzanilla (1988).
5. Para la distinción entre los diversos tipos de semejanzas uso aquí términos de la Arqueología Evolutiva, una tendencia que niega la necesidad de una teoría específica para el hombre y que sólo se agarra, por tanto, a la común para todos los seres vivos, el Darwinismo. Es análogo un parecido por confluencia independiente hacia una misma forma. Responden a una homología, en cambio, las similitudes por trasvase de caracteres entre distintas realidades, sea por préstamo horizontal sea por herencia vertical.
6. La literatura arqueológica no llama casi nunca a los fenicios del primer milenio a.C. cananeos. Este segundo término se reserva casi siempre para las poblaciones siropalestinas del milenio anterior. Sin embargo, usaré aquí ambos vocablos como sinónimos porque el étnico con que se referían a sí mismos los fenicios era *can'ani* (Aubet 1994: 17). La voz Canaán referida a su patria se empleaba de hecho todavía en la Palestina de los siglos V y IV a.C. (Liverani 2004: 327). Esto expresa en realidad una notable continuidad entre la gente del segundo milenio y la del siguiente, cuestión asumida hoy para la tradición religiosa (Marín 2002: 16). A favor de una ruptura se mostraba en cambio hace más de una década M.E. Aubet (1994: 138).
7. En cananeo, la voz *ba'al* significa señor. Al hablar de Baal me referiré básicamente a esta acepción, identificándolo con otros nombres referidos al compañero de Astarté. De hecho, Melqart sólo es el Baal de Tiro (Ribichini 1985: 45; Xella 2001a: 72). En Mesopotamia, dirigirse con este nombre a la divinidad masculina se constata ya en Nippur, donde el nombre Enlil contiene la idea acadia de Señor *-ilu-* (Brelich 1966: 165 y 183). Esta equiparación no obliga a aceptar un monoteísmo feni-

cio, si bien recoge la preocupación por el tema expuesta por ciertos especialistas (Del Olmo 2004: 28-29). Entre éstos, los más ortodoxos reconocen situaciones politeístas, pero la personificación masculina de la trascendencia, entendida como lo hizo Brelich (1966: 28), se une siempre a la misma diosa como pareja de patronos locales: Baal Samem-Astarté en Biblos, Esmún-Astarté en Sidón, Melqart-Astarté en Tiro y en la fase arcaica de Cartago (aquí Baal Hammon-Tanit en época púnica) o Reshef-Astarté en Kition. Por lo común, tales nombres se piensan como dioses diferentes, ubicados en los distintos panteones urbanos siempre en la cumbre (Bonnet y Xella 1995: 320). Más que de un politeísmo peculiar, como ha afirmado de él P. Xella (1986: 30), podría tratarse sólo de advocaciones diversas para un mismo ente divino. Por eso a todas ellas les incumbían creencias de muerte y resurrección (Bonnet y Xella 1995: 323). La situación vendría definida por un monoteísmo étnico cananeo (dios único comunitario) manifestado como henoteísmos estatales urbanos (advocaciones supremas locales). No se trata por tanto de un recurso para individualizar capacidades y poderes (Detienne 1986: 49 y 51-53), al estilo del politeísmo griego por ejemplo. Por eso, tanto Melqart como Hércules, su versión helénica, cumplen funciones poco perfiladas (Bonnet 1992: 175). Ese henoteísmo multifocal, potenciado por la diáspora fenicia, multiplicó las advocaciones (Del Olmo 1995a: 51), tal vez en una radiación surgida gracias a la variedad de apelativos suministrados por salmodias reiterativas. Igualmente, impidió el establecimiento de una iconografía canónica exclusiva de cada supuesta divinidad (Bisi 1986: 183). Este debate, presente entre los especialistas del mundo egipcio (Hornung 1999), cuenta con larga tradición también en el ámbito de la religión siropalestina en particular o del Próximo Oriente asiático en general (Brelich 1960; Xella 1986). Un fenómeno parecido se ha observado en los nombres aplicados a la diosa, muchas veces simples apelativos surgidos de letanías repetitivas que se convirtieron poco a poco en nombres propios (Schrader 1984: 201, nota 322).

8. Las traducciones de las citas bíblicas incluidas en el este trabajo son de E. Nácar y A. Colunga (1991).

9. Es posible que la costumbre de hacer altares de barro fuera común a otros pueblos semitas de Oriente. Los hebreos recibieron de Yahvé este mandato a través de Moisés: “Me alzarás un altar de tierra, sobre el cual me ofrecerás tus holocaustos, tus hostias pacíficas, tus ovejas y tus bueyes” (*Éxodo* 20, 24). Se trata de altares planos, como los hallados en la Península Ibérica: “No subirás por gradas a mi altar, para que no se descubra tu desnudez” (*Éxodo* 20, 26).

10. Los términos astronómicos empleados en este artículo están tomados del glosario publicado por Aparicio y otros (1994: 57-65).

11. P. Xella (1986: 35) ha sugerido entender en esta dialéctica “privado” mejor que “popular”, pero esta matización parece olvidar que lo popular es con mucha frecuencia público, aunque no oficial.

12. Muestra de este vasto conocimiento astronómico del mundo oriental y de la preocupación por controlar sus datos en archivos y bibliotecas es que se conocen unas trescientas tablillas babilónicas donde quedaron registrados los desplazamientos de Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno (Stewart 2008: 17).

13. No he podido encontrar ninguna explicación cananea para la declinación solar, fenómeno difícil de abordar desde la consideración de una Tierra plana y estática. Como simple curiosidad, marginal desde luego al meollo de este trabajo, recordaré la existencia entre los griegos de una importante controversia al respecto, con hipótesis variopintas. Con motivo del estudio de las razones que producían la inundación anual de Egipto por el Nilo, Heródoto (II 24, 1-2) pensaba, por ejemplo, que la migración al sur del Sol se producía a causa del ímpetu y de la constancia de los vientos invernales de procedencia septentrional.

14. Citado en Pisi (2001: 52, nota 9).

15. En relación con la línea del ecuador, la declinación solar se sitúa entre los $-23^{\circ},5$ (hemisferio sur) y los $+23^{\circ},5$ (hemisferio norte). El ángulo de oblicuidad de la eclíptica decrece cada año unos $0,47''$ (Aparicio *et al.* 1994: 28). A esto hay que sumar que, desde hace 9 millones de años hasta la actualidad, se ha producido una convergencia en sentido noroeste-sureste de las placas continentales de África y de Eurasia a razón de 5 mm/año (Maestro 2008: 12). Respecto del solsticio, esperaríamos así una ligera desviación del eje de los altares y/o santuarios si éstos se hubiesen orientado con exactitud absoluta. Aunque esta anomalía es un hecho, parece mayor que la prevista. Tal precisión parece poco probable dado el papel simbólico de los altares y su poca fiabilidad como herramientas de medición astronómica. Para calibrar las posiciones astrales con cierta pulcritud, las operaciones correspondientes no se realizaban desde el interior de las capillas, sino desde las terrazas superiores de los templos (Lull 2004: 61). Se empleaban para ello tanto el *gnomon* como el *polo*. Según Heródoto (II 109, 3), los griegos habrían aprendido de los babilonios a usar esos artilugios y a medir las horas por el sistema sexagesimal mesopotámico. Desde esas azoteas incluso se practicaban ciertos cultos astrales: “Yo tenderé mi mano sobre Judá | y sobre todos los moradores de Jerusalén | y exterminaré de este lugar los restos de Baal | y el nombre mismo de los arúspices entre los sacerdotes, | y a los que en los terrados se postran | ante la milicia de los cielos” (*Sofonías* 1, 4-5).

16. En contra, Ribichini y Xella (1979: 150 y 156-157), para quienes la divinización del monarca podría entroncarse más bien con la de los antepasados heroizados.

17. La Vulgata sustituye a Tammuz por Adonis (Xella 2001a: 64).

18. Aun siendo más simples en su estructura social y económica que las civilizaciones agrícolas del Próximo Oriente antiguo, muchos otros pueblos de entonces que tenían al Sol como divinidad contaron con estos mismos rasgos monoteístas. Acerca de los maságetas, comunidad nómada de las estepas indoiránias, recogió Heródoto (I 216, 3): “El único dios que adoraban es el sol, a quien sacrifican caballos.”

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD, L.; SALA, F. (1993): *El poblado ibérico de El Oral (San Fulgencio, Alicante)* Trabajos Varios del S.I.P. 90. Diputación de Valencia, Valencia.
- ABAD, L.; SALA, F. (2007): En torno al urbanismo ibérico en la Contestania. *Lvcentvm*, XXVI: 59-82.
- ÁLVAREZ-PEDROSA, J.A. (2004): Mundo simbólico y sugestión ritual: magia y curación en los textos hititas. *Huelva Arqueológica* 19, *Actas del III Congreso Español del Antiguo Oriente Próximo*: 89-112.
- APARICIO, A.; ESTEBAN, C.; BELMONTE, J.A. (1994): Las bases astronómicas: el cielo a simple vista. *Arqueoastro-nomía hispana. Prácticas astronómicas en la Prehistoria de la Península Ibérica y los Archipiélagos Balear y Canario* (J.A. Belmonte, coord.), Equipo Sirius, Madrid: 19-65.
- ARANCIBIA, A.; ESCALANTE, M.M. (2006): La Málaga fenicio-púnica a la luz de los últimos hallazgos. *Mainake*, XXVIII: 333-360.
- ARNAUD, D. (1995): La religión de los sirios del Éufrates medio. Siglos XIV-XII a.C. *Mitología y religión del Oriente Antiguo. II/2, Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)* (G. del Olmo, ed.), Ausa, Sabadell: 5-43.
- AUBET, M.E. (1994): *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Crítica, Barcelona.
- BARTOLONI, P. (1988): Le navi e la navigazione. *I Fenici* (S. Moscati, ed.), Fabbri, Milano: 72-77.
- BELMONTE, J.A. (1999): *Las leyes del cielo. Astronomía y civilizaciones antiguas*. Temas de Hoy, Madrid.
- BISI, A.M. (1977-78): La diffusion du «Smiting God» syro-palestinien dans le milieu phénicien d'Occident. *Karthago*, 19: 5-14.
- BISI, A.M. (1986): Le «Smiting God» dans les milieux phéniciens d'Occident: un réexamen de la question. *Religio phoenicia* (C. Bonnet et al., eds.), *Studia Phoenicia* IV, Société des Études Classiques, Namur: 169-187.
- BLOCH, R. (1981): Le culte étrusco-punique de Pyrgi vers 500 avant J.C.. *Die Göttin von Pyrgi. Archäologische, linguistische und religionsgeschichtliche Aspekte*. L.S. Olschki, Firenze: 123-129.
- BONNET, C. (1983): Le dieu Melqart en Phénicie et dans le bassin méditerranéen: culte national et officiel. *Redt Tyrus / Sauvons Tyr. Histoire Phénicienne / Fenicische Geschiedenis* (E. Gubel et al., eds.). *Studia Phoenicia* I-II, Uitgeverij Peeters, Leuven: 195-207.
- BONNET, C. (1986): Le culte de Melkart à Carthage: un cas de conservatisme religieux. *Religio phoenicia* (C. Bonnet et al., eds.), *Studia Phoenicia* IV, Société des Études Classiques, Namur: 209-222.
- BONNET, C. (1988): *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*. *Studia Phoenicia* VIII, Uitgeverij Peeters - Presses Universitaires de Namur, Leuven - Namur.
- BONNET, C. (1992): Héraclès en Orient: interprétations et syncrétismes. *Héraclès: d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives* (C. Bonnet y C. Jourdain-Annequin, eds.). Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles - Rome: 165-198.
- BONNET, C.; XELLA, P. (1995): La religión. *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche* (V. Krings, ed.). E.J. Brill, Leiden - New York - Köln: 316-333.
- BRELICH, A. (1958): *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*. Ateneo, Roma.
- BRELICH, A. (1960): Der Polytheismus. *Nvmen*, 7 (2): 123-136.
- BRELICH, A. (1966): *Introduzione alla storia delle religioni*. Ateneo, Roma.
- CAÑAS, J.M. (2007): Problemas de adaptación de realidades y conceptos semíticos en el mundo grecorromano. El testimonio de las traducciones de la Biblia al griego y al latín. *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización* (J.J. Justel et al., eds.), *Actas del IV Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo*. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza: 557-566.
- CARRIAZO, J. DE M. (1973): *Tartesos y el Carambolo*. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid.
- CELESTINO, S. (1997): Santuarios, centros comerciales y paisajes sacros. *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico*, *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18: 359-389.

- CELESTINO, S. (2001): Los santuarios de Cancho Roano. Del indigenismo al orientalismo arquitectónico. *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica* (D. Ruiz Mata y S. Celestino, eds.). Centro de Estudios de Próximo Oriente - CSIC, Madrid: 17-56.
- CERDEÑO, M.L.; RODRÍGUEZ-CADEROT, G.; MOYA, P.R.; IBARRA, A.; HERRERO, S. (2006): Los estudios de arqueoastronomía en España: estado de la cuestión. *Trabajos de Prehistoria* 63 (2): 13-34.
- CID, R.M. (1993): Las emperatrices sirias y la religión solar. Una nueva valoración. *Formas de difusión de las religiones antiguas* (J. Alvar et al., eds), Segundo Encuentro-Coloquio de ARYS. Ediciones Clásicas, Madrid: 245-268.
- CORZO, R. (2005): Sobre las primeras imágenes y la personalidad originaria de *Hercules Gaditanus*. *Spal* 14: 91-122.
- CHAPA, T.; MADRIGAL, A. (1997): El sacerdocio en época ibérica. *Spal* 6: 187-203.
- CHAVES, F.; DE LA BANDERA, M.L. (1992): Problemática de las cerámicas «orientalizantes» y su contexto. *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana*. (J. Untermann y F. Villar, eds.), *Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*: 49-89.
- DEL OLMO, G. (1989): Rituales sacrificiales de plenilunio y novilunio (KTU 1.109/1.46). *Aula Orientalis* VII, 2: 181-8.
- DEL OLMO, G. (1995a): Mitología y religión de Siria en el II milenio a.C. (1500-1200). *Mitología y religión del Oriente Antiguo. II/2, Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Arabes)* (G. del Olmo, ed.), AUSA, Sabadell: 45-222.
- DEL OLMO, G. (1995b): La religión cananea de los antiguos hebreos. *Mitología y religión del Oriente Antiguo. II/2, Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Arabes)* (G. del Olmo, ed.), AUSA, Sabadell: 223-350.
- DEL OLMO, G. (1998): *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*. Trotta – Universidad de Barcelona, Madrid.
- DEL OLMO, G. (2004): De los 1000 y más dioses al Dios único. Cuantificación de los panteones orientales: de Egipto a Cartago. *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material* (A. González Blanco et al.), Estudios Orientales 5-6, Universidad de Murcia, Murcia: 19-32.
- DELGADO, C. (1996): *El toro en el Mediterráneo. Análisis de su presencia y significado en las grandes culturas del mundo antiguo*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- DENNETT, D.C. (2007): *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*. Katz, Buenos Aires.
- DETIENNE, M. (1986): Du polythéisme en général. *Classical Philology* 81 (1): 47-55.
- DU MESNIL DU BUISSON, R. (1970): *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*. E.J. Brill, Leiden.
- ELIADE, M. (1972). *El mito del eterno retorno*. Alianza, Madrid.
- ESCACENA, J.L. (1986): Gadir. *Los fenicios en la Península Ibérica* (G. del Olmo y M.E. Aubet, dirs.), AUSA, Sabadell: 39-58.
- ESCACENA, J.L. (2006): Allas el estrellero, o Darwin en las sacristías. *Entre Dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad* (J.L. Escacena y E. Ferrer, eds.), Spal Monografías VII, Universidad de Sevilla, Sevilla: 103-156.
- ESCACENA, J.L.; FERNÁNDEZ FLORES, A.; RODRÍGUEZ AZOGUE, A. (2007): Sobre El Carambolo: un *hippos* sagrado del santuario IV y su contexto arqueológico. *Archivo Español de Arqueología* 80 (e.p.).
- ESCACENA, J.L.; IZQUIERDO, R. (2000): Altares para Baal. *Arys* 3: 11-40.
- ESCACENA, J.L.; IZQUIERDO, R. (2001): Oriente en Occidente. Arquitectura civil y religiosa en un barrio fenicio de la Caura tartésica. *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica* (D. Ruiz Mata y S. Celestino, eds.), Centro de Estudios del Próximo Oriente - CSIC, Madrid: 123-157.
- ESTEBAN, C. (2002): Elementos astronómicos en el mundo religioso y funerario ibérico. *Trabajos de Prehistoria* 59 (2): 81-100.
- ESTEBAN, C. (2003a): Equinoctial markers and orientations in Pre-Roman religious and funerary monuments of the Western Mediterranean. *Ad Astra per Aspera et per Ludum. European archaeoastronomy and the orientation of monuments in the Mediterranean Basin* (A.-A. Maravelia, ed.), BAR Intern. Ser. 1154, Oxford: 83-100..
- ESTEBAN, C. (2003b): Temples and astronomy in Carthage. *Calendars, symbols, and orientations: legacies of astronomy in culture*. Uppsala Astronomical Observatory, Report 59, European Society for Astronomy in Culture, Uppsala: 135-142.
- FERJAOU, A. (2007): Art phénicien, art punique. *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Institut du Monde Arabe, Paris: 140-145.
- FERNÁNDEZ FLORES, A.; RODRÍGUEZ AZOGUE, A. (2007): *Tartessos desvelado. La colonización fenicia del suroeste peninsular y el origen y ocaso de Tartessos*. Almuzara, Córdoba.
- FRAZER, J.G. (1890): *The golden bough: a study in magic and religion*. Londres.
- FRAZER, J.G. (1966 [1927]): *Adonis, Attis, Osiris: studies in the history of oriental religion*. MacMillan, London.
- GARBINI, G. (1965): Considerazioni sull'iscrizione punica di Pyrgi. *Oriens Antiquus* 4: 35-52.

- GILLINGS, R.J. (1972): *Mathematics in the time of the pharaohs*. The Massachusetts Institute of Technology, New York.
- HORNUNG, E. (1999): *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Trotta, Madrid.
- HOSKIN, M. (2001): *Tombs, temples and their orientations. A new perspective on Mediterranean Prehistory*. Ocarina Books, Bognor Regis.
- IONAS, I. (1984): L'architecture religieuse au Chypriote Récent (Kition et Enkomi). *Temples et sanctuaires* (G. Roux, dir.), Travaux de la Maison de l'Orient 7, Lyon : 97-105.
- JIMÉNEZ, A.M.; MARÍN, M.C. (2002): Jerarquía social y sacerdocio fenicio-púnico: apuntes sobre su relación. *Jerarquías Religiosas y Control Social en el Mundo Antiguo* (L. Hernández y J. Alvar, eds.), XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX, Universidad de Valladolid, Valladolid: 77-86.
- KRAGH, H. (2008): *Historia de la cosmología. De los mitos al universo inflacionario*. Crítica, Barcelona.
- LEMAIRE, A. (1986): Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne. *Religio phoenicia* (C. Bonnet et al., eds.), *Studia Phoenicia* IV, Société des Études Classiques, Namur : 87-98.
- LENORMANT, F. (1874): *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*. Paris.
- LÉVÊQUE, P. (1997): *Bestias, dioses y hombres. El imaginario de las primeras religiones*. Universidad de Huelva, Huelva.
- LIPINSKI, E. (1970): La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart. *XVII Rencontre Assyriologique Internationale*, Ham-sur-Heure: 30-58.
- LIVERANI, M. (1995): *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Crítica, Barcelona.
- LIVERANI, M. (2004): *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Crítica, Barcelona.
- LÓPEZ PARDO, F. (2006): *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizante a través del monumento de Pozo Moro*. Anejo X de Gerión, Monografías, Universidad Complutense, Madrid.
- LULL, J. (2004): *La astronomía en el antiguo Egipto*. Universidad de Valencia, Valencia.
- MAESTRO, A. (2008): Fallas activas bajo el mar de Alborán. *Investigación y Ciencia* 386: 11-12.
- MALINOWSKI, B. (1985 [1948]): *Magia, ciencia y religión*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- MANZANILLA, L. (ed.) (1988): *Coloquio V. Gordon Childe. Estudios sobre la revolución neolítica y la revolución urbana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- MARÍN, M.C. (2002): En torno a las fuentes para el estudio de la religión fenicia en la Península Ibérica. *Ex Oriente Lux: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica* (E. Ferrer, ed.), Universidad de Sevilla – Fundación El Monte, Sevilla: 11-32.
- MARLASCA, R. (2004): Tanit en las estrellas. *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material* (A. González Blanco et al., eds.), Estudios Orientales 5-6, Universidad de Murcia, Murcia: 119-132.
- MARLASCA, R. (2005): La egersis de Melqart: una propuesta para su interpretación. *V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (I) (A. Spanó, ed.), Università degli Studi di Palermo, Palermo: 455-461.
- MARTÍNEZ HERMOSO, M.; CARRILLO, J. (2004): Cuestiones preliminares al estudio del ritual sacrificial en el Levítico. *Actas del III Congreso Español del Antiguo Oriente Próximo*, Huelva Arqueológica 20: 257-271.
- MAYET, F.; TAVARES DA SILVA, C. (2000): *Le site phénicien d'Abul (Portugal). Comptoir et sanctuaire*. E. de Boccard, Paris.
- MEDAS, S. (2004): L'orientamento astronomico: aspetti tecnici della navigazione fenicio-punica tra retorica e realtà. *La navegación fenicia. Tecnología naval y derroteros* (V. Peña et al., eds.), Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, Madrid: 43-53.
- MONTET, P. (1964): Le rituel de fondation des temples égyptiens. *Kémi* XVII: 75-100.
- MORÁN, W.L. (trad.) (1987): *Les lettres d'El-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon*. Trad. al francés por D. Collon y H. Caselles. Les Éditions du Cerf, Paris.
- MORENO, E. (2007): El destino de los cultos tradicionales semíticos: Constantino y la destrucción de los templos en Palestina, Fenicia y Cilicia. *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización* (J.J. Justel et al, eds.), Actas del IV Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza: 457-477.
- NÁCAR, E.; COLUNGA, A. (1991): *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- OLMOS, R. (2000): Hélios en Ibérie. Note pour une recherche, *Études d'Iconographie en l'Honneur de Lilly Kahil*. Bulletin de Correspondance Hellénique Supp. 38: 393-401.
- ORNAN, T. (2001): The bull and its two masters: moon and storm deities in relation to the bull in Ancient Near Eastern art. *Israel Exploration Journal* 51: 1-26.
- PÁSZTOR, E.; ROSLUND, C. (2007): An interpretation of the Nebra disc. *Antiquity* 81 (312): 267-278.
- PAULY, A.F. (1893): *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. J. B. Metzlersche, Stuttgart.

- PETTINATO, G. (1998): L'astrologia caldea e l'architettura templare in Mesopotamia. *Archeoastronomia, credenze e religioni nel mondo antico*, Atti dei Convegni Lincei 141, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma: 41-63.
- PISI, P. (2001): Dumuzi-Tammuz. Alla ricerca di un dio. *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee* (P. Xella, ed.), Essedue, Verona : 31-62.
- RIBICHINI, S. (1985): *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
- RIBICHINI, S. (1987): Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico. *Archeologia dell'Inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico* (P. Xella, ed.), Essedue, Verona: 147-161.
- RIBICHINI, S. (2001): La scomparsa di Adonis. *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee* (P. Xella, ed.), Essedue, Verona: 97-114.
- RIBICHINI, S.; XELLA, P. (1979): MILK^cAŠTART, MLK(M) e la tradizione siropalestinese sui Refaim. *Rivista di Studi Fenici* VII (2): 145-158.
- RICE, M. (1998): *The power of the bull*. Routledge, London-New York.
- RUGGLES, C.L.N. (1999): *Astronomy in Prehistoric Britain and Ireland*. Yale University Press, New Haven and London.
- RUIZ CABRERO, L.A. (1990): El sacrificio semita de las primicias y el *molk* en Fenicia e Israel: problemática de su difusión. *Formas de difusión de las religiones antiguas* (J. Alvar et al., eds.), Segundo Encuentro-Coloquio de ARYS, Ediciones Clásicas, Madrid: 75-97.
- SCHRADER, C. (1984): Heródoto, *Historia*. traducción y notas de C. Schrader. Gredos, Madrid.
- SERVAIS-SOYEZ, B. (1986): La «triade» phénicienne aux époques hellénistique et romaine. *Religio phoenicia* (C. Bonnet et al., eds.), Studia Phoenicia IV, Société des Études Classiques, Namur: 348-360.
- SMITH, J.Z. (1987): Dying and rising gods. *The Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 4, MacMillan, Nueva York: 521-527.
- STEWART, I. (2008): *Historia de las matemáticas en los últimos 10.000 años*. Crítica, Barcelona.
- STIEGLITZ, R.R. (2000): The phoenician-punic calendar. *IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos* (M.E. Aubet y M. Barthélemy, eds.), vol. II, Universidad de Cádiz, Cádiz: 691-695.
- WENSINCK, A.J. (1923): *The semitic New Year and the origin of eschatology*. Acta Orientalia I.
- XELLA, P. (1982): *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*. Essedue, Verona.
- XELLA, P. (1984a): *La terra di Baal (Ugarit e la sua civiltà)*. Armando Curcio, Roma.
- XELLA, P. (1984b): Sul nome punico ^bdkrr. *Rivista di Studi Fenici* XII (1): 21-30.
- XELLA, P. (1986): Le polythéisme phénicien. *Religio phoenicia* (C. Bonnet et al., eds.), Studia Phoenicia IV, Société des Études Classiques, Namur: 29-39.
- XELLA, P. (1987): *Imago mortis nella Siria antica. Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico* (P. Xella, ed.), Essedue, Verona: 117-145.
- XELLA, P. (1991): *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
- XELLA, P. (1994): La città divina. Cultura urbana e politeismo nel Vicino Oriente antico. *La città e il sacro* (F. Cardini, ed.), Libri Scheiwiller, Milano: 3-42.
- XELLA, P. (2001a): Le soi-disant «Dieu qui meurt» en domaine phénico-punique. *Traseuphratène* 22: 63-77.
- XELLA, P. (2001b): Da Baal di Ugarit agli dei fenici. Una questione di vita o di morte. *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee* (P. Xella, ed.), Essedue, Verona: 73-96.
- XELLA, P. (2004): Una cuestión de vida o muerte: Baal de Ugarit y los dioses fenicios. *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material* (A. González Blanco et al., eds.), Estudios Orientales 5-6, Universidad de Murcia, Murcia: 33-45.
- XELLA, P. (2007): Religión et panteón, iconographie et mythologie. *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Institut du Monde Arabe, Paris: 49-57.