

“La Cultura fenicia: entre la religión del Nilo y las raíces de Canaan”

Índice:

- **Exposición pregunta – investigación**
 - **Los Fenicios**
 - **Historia Fenicios: Bronce Final**
 - **Historia Fenicios: Edad del Hierro**
 - **Organización Política en el Bronce Medio Final**
 - **Organización Política en la Edad del Hierro**
 - **En definitiva**
- **Metodología**
 - **Objeto de Estudio**
 - **Objetivos**
 - **Fuentes**
- **Focos Culturales**
 - **Geopolítica y relaciones internacionales**
 - **Relación entre los “protagonistas”**
 - **Egipto y Hatti**
 - **Cosmogonía mesopotámica**
 - **Cosmogonía egipcia**
 - **Cosmogonía hitita**
- **La religión Cananea y sus influencias**
 - **Baal**
 - **Culto a los Antepasados**
 - **Cosmogonía Cananea**
 - **Anat y Astarté**
 - **La otredad: Maat y el Caos**
 - **Maat**
 - **Mot, caos y Apofis**
 - **La serpiente-dragón**
- **Colofón**
- **Bibliografía**

Objetivos:

- **Detectar las influencias extranjeras en la religión Fenicia**
 - **Delimitar**
 - **Contextualizar**
- **Buscar influencia Egipcia en la Esfera Religiosa Fenicia**
 - **Buscar patrones y paralelismos**

LOS FENICIOS

“¿no te placería tener una estela hecha para ti? y que dijera “Amón -Ra, Rey de los Dioses me envió a Amón-del-Camino, su mensajero vida, salud, fuerza y a Wenamón, su enviado humano, a buscar madera para la noble y grande barca de Amón, Rey de los Dioses. Yo la talé (la madera), la cargué a bordo. La proporcioné con mis propios cargueros y mis tripulaciones. Hice que llegaran a Egipto para que se me concedieran cincuenta años por parte de Amón por encima de mi destino. Y puede ser que llegue después un mensajero desde la tierra de Egipto que conozca la escritura y que lea tu nombre en la estela; recibirás entonces agua del Oeste como los dioses que allí se encuentran”.(Pérez-Accino 2008: 28)

Con estas palabras Wenamon se dirige a Zakar-Baal, rey de Biblos; en el peculiar – y discutido – diálogo que recoge el Papiro Moscú 120 (Castro 2011: 522 y ss.) entre un funcionario (sacerdote) egipcio y el rey de Biblos; cuyo ulterior objetivo era conseguir la afamada madera de Biblos (Liverani 2003: 235) para la barca de Amón (Castro 2011: 526-527). El texto puede considerarse como una fotografía de la relación entre ambas entidades – salvando la intencionalidad del relato de la que más adelante hablaremos –

Si hacemos caso de la cronología que habitualmente se le confiere – en el s. XI a.C. durante el reinado de Ramsés XI – nos encontraríamos ante una ventana abierta a un momento preciso de la historia de las relaciones internacionales en el transcurso de finales del II Milenio y principios del Iro; ubicando la narrativa en plena decadencia del Imperio Egipcio (Castro 2011: 524-525) durante la Dinastía XX; a las puertas del Tercer Periodo Intermedio o ya bien cien años más tarde – Dinastía XXI – si hacemos caso a otras teorías (Castro 2011: 525) que lo situarían tras la “recuperación” de la crisis política.

Si bien estamos lejos de la supremacía egipcia de Tutmosis III (Liverani 2003: 243 y ss.; Leveque 2013: 159 y ss.) o incluso de los primeros ramésidas (Léveque (DIR.) 2013: 172-175) podemos vislumbrar aún una dinámica de poder, durante la conversación, que nos connota un pasado prestigioso de Egipto frente a una ya independiente Biblos que le reclama los bienes con los que sus antepasados venían a pedir madera (Castro 2011: 529).

En el presente manuscrito (Hassine 1999: 15-16), que explica las desventuras de un embajador de Egipto ante el rey de Biblos; en su camino por el levante describiendo diferentes situaciones destacando el punto donde podemos apreciar – si damos crédito al relato – que los reyes cananeos actúan con cierta independencia, autonomía, respecto a la autoridad faraónica representada por el embajador que nos hace de protagonista.

Habida cuenta del tipo de correspondencia que hayamos en Amarna (Hassine 1999: 10-12) donde las diferentes monarquías de las ciudades estado se dirigen al faraón en un tono más servicial, en busca de su favor, en las múltiples disputas entre ciudades. Como el ejemplo de Tiro, en aquel tiempo sin tanto poder como a posteriori (Aubet 2009);

donde vemos como la ciudad de Tiro se sentía cercada, bajo la sombra de la hambruna y falta de recursos (Hassine 1999: 11-12). Recordemos, en esta línea, la carta EA 89 (Solans 2011: 168-169) donde se muestra una Tiro dividida entre dos facciones – proegipcia y proamorreas – ante el asesinato del *hazannu*¹ y la petición de Rib-Addi de que el faraón se haga partícipe de la gestión interna para establecer de nuevo el orden – pues reclama la destitución del nuevo *hazannu* – “consultando a la ciudad”.

Empero... ¿quién eran los fenicios?

Fenicia fue el nombre que le dieron los griegos (Cotterell 2000: 274 y ss.) durante el primer milenio a la franja costera del Mediterráneo Oriental; lo que actualmente constituye el Líbano y el norte de Israel-Palestina.

De lado debemos dejar la contemplación de estos como un conjunto étnico-nacional que, a todas luces, surge del genitivo en nuestra mentalidad contemporánea. Es decir, de nuestra costumbre de etiquetar y clasificar mediante rasgos generales grupos concretos (Goody 2008: 65-88); cuando definimos, acotamos y delimitamos. Generamos conceptos concretos y claros para cada grupo y subgrupo del objeto de estudio.

Más bien, deberíamos tener en mente un conjunto de ciudades con vocación marítima y comercial (Cotterell 2000: 274 y ss.) descendiente de un sustrato cananeo y mezclado por diferentes migraciones semíticas, del conjunto del Egeo y la herencia de los “Pueblos del Mar” (Dothan y Dothan: 2002). Que aportaron un giro inesperado – introducción de tecnologías, usos y costumbres – a la dinámica previa, generando según Hassine (1999: 38-39) lo que después entenderíamos propiamente como fenicios frente a los “cananeos” del Bronce Final.

Tras la llegada de estos últimos, los Pueblos del Mar; la región del norte centralizada en Ugarit sucumbió, dejando el centro de poder comercial en tres importantes ciudades del sur que devinieron en el núcleo de lo que hoy conocemos como “Fenicia”: Biblos, Tiro y Sidón (Cotterell (ED.) 2000: 274 y ss.).

La actividad por la que son más conocidos los fenicios es el comercio – y su ulterior proceso de colonización – que afectó el desarrollo y la evolución de diferentes sustratos demográficos; desde una península ibérica (Plácido 2009: 143 y ss.) con unas primeras fundaciones comerciales fenicias hasta la llegada del nuevo alfabeto a los griegos (Carrasco et Oliva (COORD.) 2005: 84-85). Gracias a las diferentes causas que generaron el cambio en la crisis del 1200 a.C. al introducir un nuevo panorama local (Hassine 1999: 71-72) pues nos encontramos con nuevos rivales – filisteos, Israel, por ejemplo – que se adueñan de las tierras de interior, arrinconando a las poblaciones fenicias prácticamente a la costa y con la ausencia del poderío micénico sumado a las nuevas tecnologías aportadas por los “pueblos del mar” más la ya habitual tradición marítima del Bronce Final, surge la expansión marítima fenicia por el Mediterráneo

¹ Para la definición de *hazannu* véase la nota a pie de página 62 de Solans 2011: 42 que entenderemos como título militar egipcio designado al delegado regio en la ciudad.

A su vez; el comercio con Egipto se vio fortalecido desde la Edad del Bronce Medio con la construcción de los importantes puertos de Tiro y de Sidón, acompañado por el de Biblos – que aunque más pequeño no por ello era menos relevante – mientras que la pequeña isla de Arados (Arvad) servía de enclave principal en la ruta hacia el Egeo y el sur de Anatolia (Cotterell (ED.) 2000: 276 - 277). Herencia de aquel Bronce Final; en que la política giraba entre Hatti y Egipto; dos superpotencias que rivalizaban con la pujante Assur y la vieja Babilonia (Artzy 2007: 176-179) con el vigor de las potencias comerciales; tales como Ugarit o Chipre (Karageorghis 2004).

Fenicia, entre ambos polos; “sufrió” la gravitación de dichas potencias a lo largo de su desarrollo e historia, conjuntamente con muchos otros factores; en su cercanía a un Egipto atemporal y a una Hatti rompedora durante el Bronce Final (Léveque (DIR.) 2013: 155-164; 324-334) que podemos resumir en las cartas de Tell-Amarna (Córdoba 1991: 59-66) o la también “diplomática” Batalla de Qadesh (Bryce 2001: 291 y ss.; Barrera 2014: 153 y ss.).

Dichas atracciones no eran meramente políticas sino que podemos presumirle, con cierta anticipación; una esfera cultural, social, material y, como no, religiosa.

La interrelación de contactos y comunicación entre las sociedades humanas ha generado, y generará, un intercambio de conceptos, definiciones; usos y pensamientos que la antropología (Harris 2007; Harris 2011: 21-43) aún dista de concretar (Barrera 2011) y en los que en la novedosa teoría memética podemos intentar comprender el flujo y el dinamismo propio de estas interacciones (Distin 2005).

Una esfera cultural amplia y prolongada, con muchos estratos y capas; con niveles y dimensiones. ¿Cómo concretar? ¿Cómo delimitar lo propio de lo ajeno?

No en vano debemos traducir, interpretar, no ya una cultura sino varias partiendo de una base común, que es la nuestra de raíz judeocristiana, en la labor de adquirir conocimientos. Arduo trabajo, que nos lleva a pararnos un momento a pensar en la función de la lengua como articuladora del pensamiento (Calame 2013), lo que los alemanes determinarían como el *Geist* a una progresión trabajada por Levi-Strauss en su consideración del camino que lleva de los datos concretos – para nosotros tablillas, evidencias arqueológicas, ajuares... - a un trabajo de síntesis del contexto, de un compendio de nuestro conocimiento y una adecuación de este a la visión del sujeto de estudio, antes de evaluar y tener en cuenta unas conclusiones aproximativas y válidas.

Y el fiel reflejo es, quizá, en lo más alto – en las cosmogonías, en la religión, en la Supraestructura de Godelier (1974) –. Al igual que el viento se hace notar en las torres más altas, balanceando el edificio en su cúspide; en las ideas más abstractas de una sociedad podemos ver el vaivén de las influencias y de los flujos, en esa terraza áerea, metafísica y etérea; que es – a mi entender – la religión. Que nos pueda ayudar a ver esas pequeñas diferencias en este modesto trabajo.

Desde un origen cananeo hasta una lucha final con Yaveh (Blázquez *et al.* 2011: 134-147) en la que nos encontramos una evolución particular, con elementos y paralelismos con su entorno más inmediato. Del apoyo de Filón de Biblos que, supuestamente, se

basa en Sancuniatón – sacerdote fenicio del XI a.C. –; de las reliquias extraídas del Antiguo Testamento así como las fuentes primarias que han conseguido sobrevivir – Ugarit – nos aportan una documentación importante, imprescindible por ser única, para contemplar este momento. Lejos del absoluto conocimiento, y muy cercanos a la niebla de la especulación; focalizamos nuestra atención en este pináculo cultural, en esta torre impalpable que se construye mediante ritos, prácticas, costumbres y tradiciones.

HISTORIA FENICIA: BRONCE FINAL

Siguiendo a Aubet (2009); vemos como durante el Bronce Final (Aubet 2009: 35) entre el 1500 y el 1200 a.C. las ciudades de Ugarit, Biblos, Sidón y Tiro – núcleo central de lo “denominado” fenicia – se conforman como nexos de unión en el circuito comercial entre las diferentes potencias y estados del Bronce Final. Un circuito que albergaba diferentes puntos como Egipto, Micenas, Chipre o Mesopotamia.

La activa fluidez de las mercancías, sobre todo de los metales; fomentó un desarrollo urbanístico, económico y social de las ciudades estadositas en el Mediterráneo Oriental; siendo las más destacadas Tiro y Biblos (Aubet 2009: 35) que vemos reflejada en la abundante correspondencia diplomática entre estas dos y los faraones egipcios, Amenophis III y Akhenatón. En lo que se transmite como una relación de sumisión o dependencia hacia la figura del faraón.

En EA 75, EA 79, EA 122, EA 137²; podemos apreciar cómo el monarca de Bilos, Rib-Addi; ruega el favor del faraón frente al deterioro y la amenaza que le acecha desde el norte, del “enemigo egipcio” que habíamos planteado anteriormente; el Reino de Hatti:

“Rib-addi spoke to his lord, the King of Lands: May the Mistress of Gubla grant power to my lord. At the feet of my lord, my sun, I fall down seven times and seven times. Let the king, my lord, know that Gubla, your handmaid from ancient times, is well. However, the war of the 'Apiru against me is severe. (Our) sons (and) daughters are gone, (as well as) the furnishings of the houses, because they have been sold in Yarimuta to keep us alive. My field is "a wife without a husband," lacking in cultivation. I have repeatedly written to the palace regarding the distress afflicting me, . . . but no one has paid attention to the words that keep arriving. Let the king heed the words of his servant..... They . . . all the lands of the king, my lord. Aduna, the king of Irqata¹, mercenaries have killed, and there is no one who has said anything to Abdi-Ashirta, although you knew about it. Miya, the ruler of Arashni, has taken Ardata; and behold now the people of Ammiya have killed their lord; so I am frightened. Let the king, my lord, know that the king of Hatti has overcome all the lands that belonged to the king of Mittani or the king of Nahma the land of the great kings. Abdi-Ashirta, the slave, the dog, has gone with him. Send archers. The hostility toward me is great. and send a man to the city of . . . I will . . . his words.” EA 75³

Haciendo denotar su relación subordinada, como vasallo, de Egipto. Pues la formula protocolaria inicial ya nos insta a percibir una relación de inferioridad con Egipto, simplemente si nos acogemos a “*At the feet of my lord, my sun* [...]” (2; 11⁴) lejos del tradicional **hermano** o trato de afinidad que nos encontramos en las relaciones entre pares (Liverani 2003: 191 – 195) enfatizando la reciprocidad de las peticiones o relaciones. Habitualmente como signo de alianza entre diferentes potencias,

² Consultado en <http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/amarnaletters.htm> el 12/06/2016

³ Consultado en <http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/a-rib-addi.htm> el 12/06/2016

⁴ Referencia basada en el mismo texto y formulación en el presente escrito. Véase el primer número como la línea y el segundo como la posición de la palabra en dicha línea. Se usará el mismo sistema en adelante.

generalmente acompañada de intercambios matrimoniales y dotes; en una afinidad que busca la imagen de la fraternidad, de la voluntariedad en lo que Liverani (2003: 192-193) define como una “extensa familia” en la igualdad horizontal de la posición de cada jerarquía frente a la vertical o nacional – diferencias entre estratos sociales de cada reino –.

Un gran ejemplo podemos verlo entre Hatti y Egipto durante el reinado de Hattusili III (1275-1250) el monarca hitita (Léveque (DIR.) 2013: 334 y ss.; Bryce 2001: 343-347) opta por una etapa de apaciguamiento diplomático de las diferentes potencias y reinos de su alrededor, entre ellos Asiria y Egipto; en lo que había sido una escala de tensiones que empezó con la caída de Mitanni (Cotterel (ED.) 2000: 231) y llegó a su auge con la citada Batalla de Qadesh (Bryce 2001: 291 y ss.; Barrera 2014: 153 y ss.). Acabando por firmar el tratado en pie de igualdad y reciprocidad (Pérez Largacha 2009: 53 – 85).

En la misma línea, el efecto de supeditar tu persona – título o reino – a otro soberano indica, directamente, una relación de inferioridad hacia el interlocutor o destinatario de la, habitualmente, petición o muestra de **afecto**⁵ en la forma de **dones** (Liverani 2003: 183 – 190; 235 y ss.) en lo que Liverani (2003: 183- 185) denomina “*La ideología de la Protección*” al utilizar dicha metáfora para aquellas relaciones que, indudablemente, denotan dominación por parte del **defensor** al **defendido**.

En este caso, las cartas mencionadas e incluso tomando de ejemplo la de Abi Milku de Tiro, donde le advierte de la hostilidad del monarca de Sidón – clara alusión a mi entender de petición de apoyo político y militar si se diera el caso – Zimredda; con el protocolo inicial de sumisión al poder egipcio:

“To the king, my lord, my god, my Sun: Message of Abi-Milku, your servant. I fall at the feet of the king, my lord, 7 times and 7 times. I am the dirt under the sandals of the king, my lord. My lord is the Sun who comes forth over all lands day by day, according to the way (of being) the sun, his gracious father, who gives life by his sweet breath and returns with his north wind; who establishes the entire land in peace, by the power of his arm : ha-ap-si; who gives forth his cry in the sky like Baal, and all the land is frightened at his cry.

The servant herewith writes to his lord that he heard the gracious messenger of the kind who came to his servant, and the sweet breath that came forth from the mouth of the king, my lord, to his servant--his breath came back! Before the arrival of the messenger of the king, my lord, breath had not come back; my nose was blocked. Now the breath of the king has come forth to me, I am very happy and : a-ru-u(he is satisfied) day by day. Because I am happy, does the earth not pr[osp]er? When I heard that the gracious me[sse]nger from my lord, all the land was in fear of my lord, when I heard the sweet breath and the gracious messenger who came to me. When the king, my lord, said ku-na "(Prepare) before the arrival of a large army," then the servant said to his lord : ia-a-ia-ia ("Yes, yes, yes!"). On my front and on su-ri-ia (my back) I carry the word of the king, my lord. Whoever gives heed to the king, his lord, and serves him in his place, the sun com[er]s forth over him, and the sweet breath comes back from the mouth of his lord. If he does not heed the word of the king, his lord, his city is destroyed, never (again) does his name exist in all the land. (But) look at the servant who gives heed to his lord. His city prospers, his house prospers, his name exists forever.

You are the Sun who comes forth over me, and a brazen wall set up for him, and because of the powerful arm : nu-uh-ti (I am at rest) : ba-ti-i-ti (I am confident). I indeed said to the Sun, the father of the king, my lord, "When shall I see the face of the king, my lord?" I am indeed guarding Tyre, the principal city, for the king, my lord, until the powerful arm of the king comes forth over me, to give me water to drink and wood to warm myself.

⁵ Entiéndase tributo para este caso.

Moreover, Zimredda, the king of Sidon, writes daily to the rebel Arizu, the son of Abdi-Asratu, about every word he has heard from Egypt. I herewith write to my lord, and it is good that he knows.”⁶

En esta tesitura, de dependencia en el Bronce Final a la esfera política egipcia; tanto en los dones (Mauss 2009) como en las peticiones de ayuda/apoyo; se intuyen ya los cambios que acabarán generando el paso a la Edad de Hierro (Aubet 2009: 35-36), ocasionando un deterioro de la influencia egipcia en la zona de Levante.

HISTORIA FENICIA: EDAD DEL HIERRO

Este impase podemos, a modo de punto de inflexión tradicional, situarlo con el fenómeno conocido como “Pueblos del Mar” o la crisis del 1200 a.C. (Cline 2015; Sandars 2005) en la que diferentes causas, encauzadas en un movimiento masivo de población, causaron una desestabilización de las civilizaciones establecidas. Desde los micénicos (Middleton 2015:48-57) hasta los egipcios (Grimal 2011: 303-308) pasando por los hititas (Bryce 2001: 407-414).

Tras las convulsiones de finales del II Milenio, con la desaparición de las viejas estructuras – principalmente el palacio como centro principal de la economía y de la gestión administrativa de la red comercial (Aubet 2009: 52) – nos encontramos ante un despegue y una reestructuración tanto de la política como a nivel social. La irrupción de los Pueblos del Mar y las consecuencias directas e indirectas de su presencia (Dothan y Dothan 2002) ocasionaron el reajuste y el cambio de paradigma que observamos en el I Milenio – ver más abajo –. E inclusive se les puede otorgar el aportar elementos nuevos que marcarían el sino fenicio en el Primer Milenio: la quilla; un invento que introdujeron, aparentemente, los Pueblos del Mar al invadir Canaán y que permite no solo la navegación de cabotaje – la tradicional fenicia y de preferencia – sino la navegación en alta mar, algo necesario en el Mediterráneo Occidental, donde hay mayor distancia entre islas y costas (López 2008: 4).

Curiosamente, un pueblo que tradicionalmente es considerado como el que aportó el alfabeto al mundo tiene, ironías de la Historia; escasez de fuentes directas de la Edad de Hierro (Aubet 2009: 52-53) debido al endeble material sobre el que las escribieron como causa más probable y evidente (Carrasco, Oliva 2005: 54-55) . Las referencias que nos llegan son mayoritariamente secundarias, de terceros, y – por ende – parciales desde su punto de vista.

Habría que resaltar los Anales Asirios, La Biblia y las fuentes clásicas, principalmente griegas; para poder aproximarnos a las ciudades del Levante que nos ocupan (Aubet 2009: 52). Aunque en estas mismas fuentes coetáneas nos citan autores y personajes letrados de la historia fenicia, así como bibliotecas y obras hoy día perdidas (Aubet 2009: 53). No olvidar (Hassine 1999: 11-13), por supuesto, las cartas diplomáticas de Amarna – teniendo en cuenta la limitación temporal que atañen de Amenofis III a Tutankámon en el siglo XIV a.C. – reflejando la situación política de esos años o ya bien la grandiosa suerte de contar con la biblioteca de Ugarit descubierta en 1929 que abarcaría los siglos

⁶ Consultado en <http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/abi-milku.htm> el 12/06/2016.

XIV y XIII mediante tablillas de diferentes alfabetos – dato importante que veremos a posteriori – sobre asuntos administrativos, políticos y culturales.

Igualmente, los restos materiales nos inducen a pensar que algunas ciudades fenicias recuperaron su actividad en el ejercicio del comercio durante el Hierro Antiguo (1150-900 a.C.) en lo tocante a la descentralización tradicional del mercado en beneficio de iniciativas lucrativas de tipo privado-familiar (Aubet 2009: 54-55) frente al viejo control del templo y el palacio (Klima 2007: 104-105; Wagner 1999: 227-228).

En esta primera etapa parecen favorecidas las ciudades de Tiro y Sidón, siendo la primera aparentemente reconstruida por la segunda tras los sucesos del 1200 (Aubet 2009: 54); siendo las dos las que ocuparían el nicho liberado de las ciudades previas, como Ugarit o Enkomí. Destacando, por ende, el protagonismo de Sidón en el nuevo vacío de poder.

Las ciudades fenicias parecen haber salido “indemnes” del paso de los Pueblos del Mar (Wagner 1999: 228; Aubet 2009: 55) por lo que, sin la presión de los grandes vecinos que se estaban recuperando; nos encontramos con el liderazgo en la región. Lo que a su vez explicaría la nueva tipología de relación que encontramos en el Viaje de Wenamón (Castro 2011) frente a la naturaleza subordinada de las cartas de Tell el Amarna ante dichas.

Tras el apogeo de Sidón en estos años de incertidumbre, hallamos que Tiro a partir del siglo X a.C. asciende hasta la pirámide durante el reinado de Hiram I, coetáneo de Salomón (I Reyes 5-12) convirtiéndose en la más prolífica de las ciudades fenicias; pues incluso se inicia la colonización de Chipre y el desarrollo de las empresas comerciales a lo largo del Mediterráneo y el Mar Rojo (Wagner 1999: 228-229).

Expandiendo su apogeo entre el X y el siglo VII a.C; Tiro se convirtió en el centro de facto del poder comercial fenicio; manteniendo buenas relaciones con Israel, se fundaron enclaves y emporios por la costa de Anatolia y de Chipre. Centrando su atención en los puntos estratégicos para mantener vivo y fluido los bienes comerciales (Wagner 1999: 229) inaugurando la faceta más conocida del mundo fenicio: las colonias.

Y es que en pleno siglo IX a.C. Tiro, ama y señora del Comercio; se adueña de la hegemonía sidonia al absorber la ciudad en una confederación fenicia bajo el tutelaje de la monarquía tiria y con capitalidad en Tiro (Aubet 2009: 72 – 73; Wagner 1999: 228) en lo que Isaías (23: 1 – 14) denominará “*el reino unificado de Canaán*” bajo la égida inicial de Ithobaal I (887-856 a.C.). Bajo su mandato (Aubet 2009: 76-77) se le atribuyen las primeras fundaciones de colonias propiamente dichas, la primera en Libia (Auza) y la segunda al norte de Biblos (Botrys). Para más tarde ya aventurarse con el primer enclave de *ultramar* la ciudad chipriota de Kition (Karageorghis 2004: 144 y ss.) símbolo del interés en la red egea.

Con la construcción de las **Columnas de Melkart** – Estrecho de Gibraltar – nos topamos ante la dominación simbólica del poder e influencia fenicio a lo largo del Mediterráneo, incluyendo el occidental (Wagner 1999: 230 – 231) asentándose en las baleares, en la península – Gadir – en el norte de África... donde una de sus fundaciones, Carthago,

emularía el ejemplo de Tiro con Sidón en una imagen romántica: asumiría el control de la herencia fenicia en el Mediterráneo Occidental (principalmente).

Y me quedo con la descripción de una nave fenicia como colofón final a este apartado realizada por Ezequiel (Ez 27, 3-9):

“Dirás a Tiro: Oh tú, que te sientas a la orilla del mar y traficas con pueblos esparcidos en islas sin cuento, esto dice el Señor Dios. Tiro, tú has dicho: Yo soy un navío de acabada hermosura. En el corazón de los mares estaban tus fronteras. Tus fundadores te hicieron de acabada hermosura. Con cipreses de Hermón te construyeron todas tus planchas. Del Líbano tomaron un cedro para hacerte de mástil. De las encinas de Basán hicieron tus remos. El puente te lo hicieron de marfil incrustado en cedro de las islas de Chipre; tu vela de lino reclamado, importado de Egipto, que te servía de enseña; púrpura y escarlata de las islas de elisá formaban tu cabina. Los habitantes de Sidón y de Arvad eran tus remeros, los más expertos que tenías, oh Tiro, eran tus timoneles. En ti estaban los ancianos de Biblos y sus artesanos para reparar tus averías.”

Magnífica y reveladora es la identificación de Tiro con un Navío. Sobran las palabras.

ORGANIZACIÓN POLÍTICA EN LA EDAD DEL BRONCE MEDIO Y FINAL

Entre el 1600 y el *circa* 1100 a.C. vemos una organización estatal que gira en torno al templo y al palacio (Bottero, Cassin, Vercoutter 2010: 166 y ss.) en una sociedad que podemos determinar como envuelta en una continua guerra – o guerras frecuentes – entre los diferentes estados rivales, arrastrando a los estados menores o aliados al combate (Leveque (DIR.) 2013: 277) en una pugna entre las diferentes potencias, tanto principales como secundarias.

De las primeras, Babilonia, Asiria, Egipto, Hatti... las grandes monarquías eran conocidas como los **Grandes Reyes** frente a los demás monarcas menores (Leveque (DIR.) 2013: 277) pues en el II Milenio (Bottero, Cassin, Vercoutter 2010: 166-167) el título de Rey se desvaloriza, sobre todo a partir de Hammurabi. Considerado este como Gran Rey tanto por sus conquistas militares, su éxito político como su papel legislador de virtuosidad y defensa de su pueblo (Lara 2008: 72-73) en la tradicional imagen de poder del **rey ideal** (Kramer 2010: 288-295) en un magnífico texto que lo ha sobrevivido: **El Código de Hammurabi** (Lara 2008) que a modo de ejemplo nos cita en el Anverso del Prólogo en referencia directa al Poema babilónico de la Creación o *Enuma Elish* (Feliu et Millet 2004):

“Cuando el sublime Anum, rey de los Annunaku, y Enlil, señor de los cielos y de la tierra, el cual prescribe los destinos del País, determinaron para Marduk, el hijo primogénito de Enki, la divina soberanía sobre la totalidad del género humano, (cuando) hubieron proclamado el sublime nombre de Babilonia (y) lo hicieron el más poderoso en las Cuatro Regiones del mundo, (cuando) hubieron establecido para él (Marduk), en medio de ella, una eterna realeza [...] entonces Anum y Enlil me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de los dioses, para proclamar el Derecho en el País, para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprima al débil...” (Lara 2008: 3)

Y es que el monarca, en esta tesitura, concentra en sus manos todos los poderes. Como jefe supremo del ejército y responsable de la política exterior; era también destinatario del favor divino, como representante del dios principal en la tierra (Leveque (DIR.) 2013:

277 – 278). Esta asunción nueva del Gran Rey frente a los reyes menores – los primeros son los *belu* o señores frente a los *ardu*, sus servidores – la vemos como consecuencia del cambio operado en la escena política: ya no hablamos de conglomerados de ciudades estado que luchan juntas – con un *primus intra pares* – sino de uniones más fuertes que enlazan el territorio tradicional de cada futuro estado (Leveque (DIR.) 2013: 277) siendo el mejor ejemplo Asiria en el Reino Medio (Wagner 1999: 183 y ss.).

No obstante, el monarca no está solo – ni en sus funciones religiosas ni en las terrenales – sino que está rodeado por una serie de oficiales de alto rango con diferentes funciones y nomenclaturas según el estado (Leveque (DIR.) 2013: 278) pero pensada, en último término, en la centralización de un estado administrativo y burocrático; con gobernadores y/o reyes menores, enlaces y subalternos directos del rey en palacio. En el caso hitita, por tomar un ejemplo, el consejo local de **ancianos** se ocupaba de la administración del lugar, mientras que los territorios subyugados o conquistados eran asumidos por sus hijos o parientes próximos al inicio y luego elementos escogidos a tal fin tras jurar fidelidad al monarca de Hattusa (Gurney 1995: 80 – 82) o ya bien los estados vasallos de los hititas.

En cuanto a la monarquía fenicia, en tiempos de Amarna (Aubet 2009: 161-162) a Tiro ya se la menciona como capital de reino o *uru* con territorio en tierra firme o *kur*. Lo que ya apunta a su concepción como estado palacial o monárquico. La problemática inherente a las monarquías fenicias es la escasez de registros literarios que hablen de ella, o lo que es lo mismo: inscripciones conmemorativas o de propaganda política – ya sea interna o externa – salvo algunos casos muy concretos en tumbas reales de Biblos y Sidón (Aubet 2009: 161-162) a diferencia de las monarquías contemporáneas que destinaban parte de sus recursos a ello.

Debido a ello, algunos interpretan (Aubet 2009: 162) que la monarquía fenicia no podía asociarse, como era normal, directamente con alguna divinidad pero ello queda, a mi entender, algo difuminado cuando leemos las críticas bíblicas como la de Ezequiel (28:2-10): “*Tú, que eres un hombre y no un dios, has equiparado tu corazón al corazón de Dios*” o bien una inscripción de un rey de Biblos, Yehumilk (sic), ya de época persa (ca 450) en la que rinde culto a Baalat indicando lo siguiente “*Soy Yehumilk⁷ (sic), rey de Biblos, hijo de Yeharbaal y nieto de Urimil, rey de Biblos, **que la señora de Baalat de Biblos ha hecho rey de Biblos. He invocado a mi señora Baalat de Biblos, que me ha criado***” (Blázquez *et al.* 2014: 135) y prosigue la inscripción rindiendo culto y homenaje a la diosa, ligando su posición y figura regia a ella, destacando la negrita que he dispuesto para ver la continuidad de la tradición oriental.⁸

No obstante, y es de rigor decir, hablamos de fechas a posteriori de la Edad del Bronce Final, por lo que ciertamente la influencia de las conquistas – en este último caso Persa – puede haberse adueñado de la tradición y el protocolo político de las monarquías.

Igualmente, y si nos atenemos a lo observado, vemos como acciones de algunos monarcas, como Hiram I, responden a una considerable independencia política – o

⁷ En el Original Ychanmilk de Blázquez.

⁸ Actualmente está en el Louvre http://carteles.louvre.fr/carteles/visite?sv=car_not_frame&idNotice=25958&lanque=fr (consultado el 14/06/2016)

confluencia de intereses – en los que un monarca dictamina la orientación estatal. Si bien, ello podemos corroborarlo en la construcción de los grandes palacios como signo y símbolo del poderío regio (Aubet 2009: 162). Un poder que se hace efectivo tras el Bronce Final, tanto de la mano de Hiram I como del resto de monarcas – tirios sobre todo como ahora veremos–.

ORGANIZACIÓN POLÍTICA EN LA EDAD DEL HIERRO

La organización política en estos tiempos difiere de la antigua sociedad palacial que nos encontramos en el Bronce Medio y Final (Leveque (DIR.) 2013: 277 -279); siguiendo el modelo impuesto tras los Pueblos del Mar de pequeños estados (Cline 2014; Dothan *et* Dothan 2002) vemos el mismo modelo reflejado en pequeños reinos autónomos; a modo de constelaciones de ciudades estado con territorio supeditado, incluyendo otras ciudades (Wagner 1999: 231), hegemonía política que giraba en torno, habitualmente, de la figura del monarca.

Y es que la monarquía fenicia, superviviente del colapso del Bronce; era de carácter hereditario y de legitimación divina (Wagner 1999: 231) como es costumbre o habitual de encontrar en el Cercano Oriente y como hemos visto con anterioridad; recubriendo al rey de rasgos afines como virtud, justicia, defensor del pueblo... (Kramer 2010: 288-295) ligándolo a la tradición del Próximo Oriente. Enalzando, a su vez, nuevamente el carácter religioso de la monarquía, tanto rey como reina; en las funciones que desempeñan con la divinidad local, de carácter agrícola por norma general; como Baalat en Biblos y Beirut, Astarté en Tiro y Sidón (Wagner 1999: 231).

La salvedad, y ya la avanzábamos antes, es la pujanza de las oligarquías relacionadas con las empresas comerciales, de orden privado aunque ligadas a la monarquía y al templo por los mismos intereses más profanos (Wagner 1999: 232). Incluso esta **aristocracia económica** u oligarquía llegará a adquirir preponderancia, inclusive toma de poder; en las colonias – sobre todo las occidentales, más lejanas de la Metrópoli – siendo el mayor exponente la citada Carthago (Wagner 1999: 232). Salvando las distancias, es un proceso análogo al que veremos en otra de las sociedades a las que se les suele emparejar o comparar: los griegos (Pomeroy *et al.* 2012).

Volviendo a los fenicios, nos encontramos con una Asamblea de Notables que recogería toda esa inercia de la oligarquía junto al monarca, haciéndola coparticipe de ciertas políticas e imbricada en las relaciones dinásticas (Wagner 1999: 232). Algo que dotará de un dinamismo y carácter propio a los reinos fenicios; principalmente a Tiro; en calidad de su base estructural ligada al ejercicio del comercio.

Esta institución, que recibía diferentes nombres según el momento y la ciudad: Ribadda de Biblos los menciona en una carta a El Amarna denominándolos “ellos” o “la ciudad” – con lo que ya situaríamos la institución en el II Milenio – y en tiempos más recientes – ya en el I Milenio – los vemos como “los señores de la ciudad” en Biblos o bien “los grandes de la ciudad” en Sumur (Aubet 2009: 162) que nos recuerda a los “comerciantes príncipes” de Tiro suscritos por Isaías (23:8) “¿Quién ha decretado esto contra Tiro, la coronada, cuyos comerciantes eran príncipes, y sus mercaderes, grandes de la tierra?”. O bien “los príncipes del mar” mencionados por Ezequiel (26:16): “Bajarán

de sus tronos todos los príncipes del mar, se quitarán sus mantos y se despojarán de sus vestiduras recamadas...”.

Si bien es cierto que la información que poseemos es escasa, podemos entender que mínimo asistió de consejo a la monarquía o, como poco, compartió el poder con el trono – cuestión que resulta más clara según pasa los siglos, lo que invita a pensar en una mayor preponderancia de las oligarquías comerciantes según la economía se desarrolla y amplía (Wagner 1999: 233) – en lo que percibimos la analogía de las ciudades neobabilónica donde un grupo de notables ayuda al monarca en diferentes funciones políticas, ya sean estas de índole arrendatario, impuestos o cuestiones religiosas / urbanas (Aubert 2009: 163).

Independientemente, en cada una de las ciudades fenicias se nombraba a los integrantes de este selecto grupo como *spt* equivalente al acadio *sapitum* y al hebreo *sophet* que se castellaniza como sufete tradicionalmente traducido como “**jueces**” (Aubert 2009: 163). Interesante analogía con Israel pues los jueces adquieren una importancia especial, dentro de la tesitura tribal y clánica del momento; donde en momentos de peligro o tesituras concretas, estos adquieren el poder como entre el 1200 y el 1030 a.C.; en claro paralelismo con la toma de poder en ausencia del monarca tíense, cautivo en Mesopotamia en el periodo neobabilónico: sus jueces, los *dikastai*, gobernaron en su ausencia (Aubert 2009: 163).

Consideraciones finales

Pretendemos, pues, vislumbrar parte de la religión fenicia a través de los ojos contemporáneos buscando esas “reliquias” culturales que se prestan entre sociedades. En este caso, y dada la historia propia de la región, focalizarnos en la posible influencia egipcia – junto con la hitita – en el desarrollo de esta cultura particular.

En qué momentos se cruzan, en qué situación vemos el paralelismo, en virtud de qué razón podemos especular – o teorizar – sobre un contacto directo, de préstamo memético o mitémico, entre un imperio ya antiguo y una región “intermediaria” entre diferentes polos políticos; ya fueran en el II Milenio o en época romana.

METODOLOGÍA

OBJETO DE ESTUDIO

Centrándonos en la metodología; el estudio de un fenómeno **abstracto** como es la religión es complicado. Diferentes disciplinas en la actualidad intentan generar una aproximación a lo que es, sin duda, un sesgo relevante del comportamiento y día a día de la humanidad.

De las disciplinas, podemos intentar mencionar las que, desde mi punto de vista; resultan más importantes. La antropología, con la perspectiva actual de sociedades diferentes y sus múltiples puntos de vista sobre este fenómeno.

Aludiendo a Frazer en su famosa **Rama Dorada**:

“Si la magia es tan afín a la ciencia, nos queda por inquirir cuál es su situación respecto a la religión. Mas la visión que tenemos de esta relación estará necesariamente teñida por la idea que nos hemos formado de la religión misma; por esto, deberá esperarse razonablemente que el escritor defina su concepto de religión antes de proceder a investigar su relación con la magia. Es probable que no exista en el mundo un asunto acerca del cual difieran tanto las opiniones como éste de la naturaleza de la religión, y componer una definición de ella que satisfaga a todos es ciertamente imposible. Todo lo que un escritor puede hacer es definir con claridad lo que entiende por religión y después emplear consecuentemente la palabra en tal sentido a través de toda su obra. Por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos” (Frazer 1981: 76)

Acertadamente, nos invita a pensar en la disparidad de opiniones que giran en torno a la idea misma de religión. Harris (2011: 380 y ss.) nos expone a su vez la problemática presentada por Frazer pero se focaliza, como buen materialista cultural, en sus componentes, en los **procesos ordenados**; en relación a creencias y prácticas asociadas a niveles particulares del contexto social y económico, político, de X sociedad (Harris 2011: 382-383) mientras que para Levi-Strauss (2012) el mundo mítico, asociado a la religión; compone un universo propio en base a una determinada estructura; o ya bien a la presentación de Evans-Pritchard sobre **Las Teorías de la Religión Primitiva** (1991) donde expone de nuevo los diferentes enfoques desde la perspectiva sociológica (Evans-Pritchard 1991: 83 - 128) frente a la psicológica (Evans-Pritchard 1991: 41 – 82) y me quedo con una distinción muy actual del que busca entender las religiones:

“El no creyente busca algún género de teoría – biológica, psicológica o sociológica – que explique la ilusión; el creyente, en cambio, trata de entender el modo en que un pueblo tiene de concebir cierta realidad y sus relaciones para con ella. Para ambos, la religión forma parte de la vida social, pero para el creyente tiene también otra dimensión.” (Evans-Pritchard 1991: 193)

Y ello solo desde el campo de la antropología y la sociología. Solo hace falta ir a la librería más cercana para comprobar como la **cuestión religiosa** es hoy día un tema aún vivo. Desde un Lévy-Bruhl (2003) que busca la individualidad primitiva a través de su alma hasta los actuales escritores ateos que vienen de la etología como Richard

Dawkins en el **Espejismo de Dios** (2008) o con el **Relojero Ciego** (2015); o matemáticos que refutan los argumentos cristianos como John Allen Paulos en **Elogio de la Irreligión** (2009) pasando por aquellos que estarían en medio de la observación de Evans-Pritchard – **El Gen de Dios** de Dean Hamer (2006); intentado conciliar dos posturas que en la tradición occidental se han venido enfrentando.

Pues justo aquí está el quid de la cuestión.

Como observadores somos también participantes. Traducimos lo que vemos, lo que entendemos, lo que percibimos a nuestro acervo cultural propio. Un acervo, un conjunto, un texto que diría Geertz (2010: 35-58; 83-110) que hunde sus propias raíces en la tradición judeocristiana y grecolatina (Assman 2006: 101 y ss.). Un conglomerado de conceptos, ideas, valores y clasificaciones que, de forma fluida nos imbuye en él.

La mente humana genera una imagen – y aquí resalto imagen – de lo que nos rodea en una síntesis perceptible para nuestro “yo consciente”. Un constructo que resulta ser el espejismo de la realidad, al cual respondemos, nos condiciona, lo alteramos; cohabitamos. Generamos una imagen del mundo (Gärdenfors 2006: 149-153; Montero y Salas 1993: 89-90).

En consecuencia nuestra “verdad”, nuestra “realidad”; se basa en los filtros cognoscibles de una mente adaptada a un medio social, donde aprendemos y observamos, donde generamos nuestras realidades compartidas y vivimos con ellas, son parte de nosotros, son reales en la suma en lo que así lo percibimos; no ya creemos. La Neuropsicología actual ya ha empezado a profundizar en la cuestión (Pedrero *et al.* 2015: 54-61), en la impronta de nuestros cerebros en la infancia y su efecto neuropsicológico en nuestra comprensión del mundo. Cito textualmente:

“...el encuentro entre la personalidad y el cerebro era inevitable [...] El avance en las técnicas de neuroimagen ha permitido buscar los sustratos cerebrales de constructos meramente teóricos o empíricamente derivados, como son los rasgos de la personalidad. En el momento actual puede afirmarse que existen indicios suficientes para considerar que la experiencia individual interacciona con la dotación genética para modificar, mediante mecanismos de plasticidad neuronal, la arquitectura cerebral y permitir de algún modo la formación de reglas de comportamiento...” (Pedrero *et al.* 2015: 59)

Lo que en la antropología cultural se ha venido a denominar como endoculturación (Harris 2011: 28-32) junto con sus limitaciones teóricas que denotan la mutación de los parámetros anteriores en las diferencias generacionales de una supuesta misma cultura – recordemos que las culturas son siempre cambiantes y nunca estáticas (Barrera 2013) –.

¿Por qué ahondar en ello en el apartado de Metodología?

Para tener en cuenta el sesgo cultural al que pertenecemos para hacernos una idea de la principal dificultad a la hora de abordar una cultura distante, ya muerta; si ya nos cuesta con las vivas desprendemos de nuestra historia cultural; de las reflexiones de Mark Twain (2014) o de las ideas de Bakunin en **Dios y el Estado** (2009).

Pues, efectivamente, soy ateo y como Harris (2011) materialista cultural.

OBJETIVOS

Para ello, como hemos avanzado al inicio; utilizaremos los **procesos ordenados** y las estructuras religiosas perceptibles en las fuentes y en las investigaciones, así como a los restos materiales; para compararlos con los centros culturales próximos – Hititas y Egipto – en beneficio de una objetivación de un andamiaje epistemológico propio como es el fenicio, de su raíz cananea a sus posibles prestamos culturales.

Pues los objetivos del presente trabajo son los siguientes, siendo el primero

- **Detectar las influencias extranjeras en la religión Fenicia**
 - o **Delimitarlas**
 - o **Contextualizarlas**

Y el segundo, una vez llegados a conocer dicha influencia, es:

- **Buscar influencia la Egipcia en la Esfera Religiosa Fenicia**
 - o **Patrones y paralelismos**

Para ello, y dada la naturaleza propia del objeto de estudio – una religión de una cultura muerta – utilizaremos tres tipos de fuentes que nos puedan ayudar en la investigación.

FUENTES

Por un lado, y para remarcar, **las fuentes primarias**. Las cuales dividiremos entre las **propias**, producidas por los mismos fenicios (principalmente las cartas de El Amarna y las inscripciones o estelas que compartiremos con el registro material) y las **contemporáneas**, aquellas que hayan sido escritas por las sociedades que convivieron con los fenicios. Registro en el que encontramos mucha mayor versatilidad, desde la misma Biblia, correspondencia diplomática, las tablillas de Ugarit, los Anales Asirios o los textos clásicos grecolatinos empezando por Homero.

En segundo término, **las fuentes secundarias** producidas por investigaciones recientes donde extraeremos una mayor profusión de datos y esquemas generados sobre la sociedad fenicia, costumbres, historia y relaciones; focalizando dicha información en el objeto último de la presente. Entiéndase: detectar influencias extranjeras en la religión fenicia, concretamente la egipcia.

Como postrera fuente, el registro material descubierto y estudiado por la arqueología en base a no solo las inscripciones como la de Yehumilk, rey de Biblos, sobre Baalat – antedicha –; sino también a las estructuras palaciales y cultuales que nos pueden aportar una pista o un enfoque al material teórico conseguido.

En rápida conclusión, dada la condición del objeto de estudio y sus dificultades no solo de índole material – como la falta de fuentes, la distancia temporal – sino también el sesgo cultural y el filtro al que debemos pasar; encuadrando las limitaciones propias del investigador. Filtro necesario en toda investigación.

Si bien, las conclusiones pueden llegar a repercutir en la conceptualización del mundo antiguo, en nuestra visión algo generalizada de estática y neutral. Esos **Archipiélagos Culturales** que nos advierte Grimson (2008: 45-67) extrapolados a la antigüedad. Si hoy día ya percibimos la influencia de las potencias culturales en otras de orden secundario – como la anglosajona frente a la peninsular ibérica – debemos concebirlo, a mi entender, en toda relación humana y cultural.

Sumando, en evidencia, la dificultad en elaborar una construcción – un escáner exacto, una fotografía – de cada momento histórico por la disparidad temporal de las fuentes a las que podemos atenernos, que difieren en su cronología y en el espacio que ocupan. Quizá, la más destacada para representar esta afirmación, es la Biblioteca de Ugarit para el siglo XIV – XIII como muestra de la cultura sirio-palestina conjuntamente con las Cartas Diplomáticas de Amarna del XIV frente al registro griego, los Anales Asirios o ya bien la misma Biblia, del Primer Milenio hasta llegar a las fuentes puramente latinas.

Aprovechando, pues, la dispersión, poder ver y apreciar cierta evolución con la ruptura puesta en el siglo XII – si se me permite – en lo que Cline (2014: 199) denomina retóricamente como “Tormenta Perfecta” de calamidades que supusieron la irrupción en el panorama geopolítica y sociocultural de los Pueblos del Mar, sobre todo en el Levante.

FOCOS CULTURALES

Geopolítica y relaciones internacionales

Relación entre los “protagonistas”

COSMOGONIA MESOPOTÁMICA

En la cosmogonía mesopotámica (Kramer 2010: 119) se percibe, en su posible origen sumerio, que en un principio había el mar primordial, salado, que parece ser atemporal. De este mar surgió o nació la montaña cósmica del conjunto de cielo-tierra y recordemos que la “traducción” de universo era An-ki, o sea Cielo y Tierra (Kramer 2010: 112). De estos dos principios, cielo y tierra, se personifican en dioses antropomorfos como el dios varón An (cielo) y la diosa Ki (tierra) que en su unión originan al dios del aire Enlil. El cual separó las dos entidades previas, antes unidas; ocasionando que An se llevara el cielo y Enlil se llevara a su madre, Ki, de donde surgiría, en su unión, la ordenación del universo y permitiría dar lugar a la creación.

La “cosmografía” que podríamos desprender del legado textual que nos ha llegado, dado que los antiguos sumerios y mesopotámicos raramente o casi nunca – salvo quizá el Enuma Elish escrito en un momento concreto y con una motivación clara que fue la exaltación de Babilonia mediante su dios Marduk para legitimar la nueva posición de la ciudad a lo largo del segundo milenio (Feliu y Millet 2004: 12-13) – establecían una historia, narración, ordenada de la creación y configuración del universo. Valiéndonos (Bottéro 2001: 102-104) de las pistas y conceptos que encontramos a lo largo del corpus antiguo en lo que parecería una concepción del An-ki como un gran esferoide hueco formado por la parte superior: Arriba o Cielo, de carácter luminoso junto con su análogo

contrario, inferior y oscuro del Abajo o Infierno. Por diámetro horizontal contaba con una especie de isla, la Tierra; debajo de la cual se encontraba el Apsu o agua dulce; rodeada por el agua salada. La Tierra conocida estaba rodeada por dos desiertos que le separaban del resto – ¿límite del conocimiento? – y en ambos extremos de este diámetro imaginario parece ser que habían asumido la existencia de sendas montañas o cordilleras a modo de contención de la bóveda celeste con dos orificios que conectaba el Arriba con el Abajo para la entrada y salida del Sol; y por último el orificio occidental estaba precedido por el Río Infernal.

Este esquema básico lo encontramos a lo largo de la historia del Próximo Oriente, tanto en vestigios como en “mutaciones”; así por ejemplo surge en el Poema de la Creación (Bottéro 2001: 104) cambiando aspectos importantes como la sustitución de Enlil por Marduk; y la identificación del mar primordial con Tiamat la cual sería “separada” por la mitad; siendo las bóvedas de arriba y abajo partes de su cuerpo bajo la premisa de que su materia básica sería el agua salada y de que este universo – An-ki – existiría dentro de un marco mucho más amplio de esa materia original de agua salada que uno puede, con cierta dosis de anacronismo, asimilar a la sustancia del Éter que conformaba el universo en el siglo XIX para nuestra ciencia.

El centro de esta cosmovisión geográfica del mundo (Bottéro 2001: 106) estaría, obviamente, Mesopotamia y si hacemos caso de uno de los pocos testimonios de la época – año 700 a.C. – en la forma de un “mapa” dibujado y comentado; sería Babilonia el centro del centro del mundo.

COSMOGONIA EGIPCIA

En esta también encontramos que antes de todo existía el caos (Bonney 1996: 395-396) representado por el océano primordial, glacial y oscuro, que existía antes del antes. Elemento que como en el caso mesopotámico no debemos interpretar como un “vacío” si no como el elemento que proporcionaría la base para la creación. Schwarz (1998: 23-24) lo interpreta como “lo inerte”, la materia que guarda el potencial de la creación pero que espera esa “chispa” divina, el demiurgo poderoso, que cumpla con ello.

Esta chispa tomará forma en el dios Atum – si nos acogemos a una de las cosmogonías más conocidas – o en su defecto al dios Ptah según la Teología Menfita (Frankfort 1981: 48-50) el cual crearía a Atum por lo que, a lo que atañe a este trabajo, podemos hablar del “demiurgo” para evitar preferencias. El cual sería “el todo”, “el completo” (Shafer 1991: 92-93) que de esa materia original haría surgir – mediante la eyaculación concretamente – a Shu (aire) y a Tefnut (humedad), la primera pareja divina, que tendrían como primera descendencia a Gueb (tierra) y a Nut (cielo) los cuales tendrían dos parejas más de dioses, más conocidos, como Osiris, Isis, Seth y Neftis.

Lo importante aquí es detenerse en dos aspectos fundamentales. Uno que el agua salada, al igual que otras cosmogonías incluyendo la Biblia en Génesis 1,2 “*el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas*” o la mesopotámica que hemos visto. El otro punto, es la generación de la tierra, en la visión egipcia entendida como la Colina Primigenia (Cervelló 2003: 148) en la importancia que adquirirá tanto a nivel simbólico como social-

religioso la identificación de Ptah – en la Teología Menfita – con la Tierra emergida. (Frankfort 1981: 51)

Lo interesante, llegados a este punto, es que de nuevo nos encontramos (Cervelló 2003: 139-140) con el cielo y la tierra unidos – copulando – y de nuevo, en este caso, es el dios del Aire Shu quien los separa (en la cosmogonía Shu es Padre y no Hijo de la Tierra) dando lugar a la visión egipcia del mundo, de la creación, con Nut “alzada” hacia su creador Atum y apartando a Gueb “bajo sus pies” para mantener la tierra reunida y “juntada la gran inundación para él”; lo que podemos entender como el agua potable. Dentro de ese “mapamundi” cosmográfico es donde la creación se desarrollaría mediante la acción divina del fiat o proclama imperativa consiguiendo el Orden contra el Caos imperante anteriormente (Frankfort 1981: 51-52), alcanzando la Maat. Siendo Menfis, la nueva capital situada en Medio de las Dos Tierras; el axis mundi de la cosmovisión egipcia – siempre en consonancia con la Teología Menfita – dentro de esa conceptualización (Cervelló 2003: 111).

COSMOGONIA HITITA

Hablar de la religión hitita, es hablar de un pandemónium de una plétora de dioses locales que fueron recogidos en una tradición estatal (Gurney 1990: 132-133) no estática, más bien al contrario, pues la lista “divina” se vio incrementada o mermada casi paralelamente a las fluctuaciones constantes de la frontera de Hatti (González 2009: 23) con una fuerte influencia de la cultura hurrita en el acervo hitita sobre todo a partir del Reino Medio (s. XV y XIII a.C.) repercutiendo en el mundo religioso y, sobre todo, en la absorción-asimilación de divinidades que marcaran un fuerte protagonismo como Tesub, Kumarbi Samurra, Sauska... (González 2009: 24). Hablar de la religión hitita, es hablar de una fuerte tendencia de sincretismo inherente a ella (Blázquez *et al.* 2014: 72).

Y como no, debemos mencionar el conocido como Ciclo de Kumarbi para explicar brevemente, de forma introductoria, este esbozo de la religión – estatal – hitita. De este Ciclo se ha hablado mucho de sus posibles paralelismos con la Teogonía de Hesíodo (Bernabé 2004, 2017; Rutherford 2009; Barrera 2015). No obstante, nos centraremos en la parte “tradicional” de los cantos que componen el Ciclo de influencia hurrita (González 2009: 24).

El principal protagonista es Kumarbi, padre de los dioses – identificado con Kronos (Barrera 2015) –. Y en el ciclo se nos muestra la tradicional lucha de poderes intergeneracional divina (Bernabé 2004: 133; Blázquez *et al.* 2014: 72) donde nos encontramos que en el origen, el rey era Alalu y Anu era el dios más importante, servidor suyo (Blázquez *et al.* 2014: 72) hasta que este le venció y se apoderó del “trono”, huyendo Alalu y siendo servido este por Kumarbi durante 9 años, tras lo cual luchó contra el “usurpador” Anu vencéndole.

En este punto, Anu (Blázquez *et al.* 2014: 72) se regocija al haber dejado “preñado” de su esencia a Kumarbi – posible emasculación (Barrera 2015: 7) – pero este acaba a su vez destronado por sus hijos aparentemente.

Más adelante, en el *Canto de Ullikummi*, vemos a un Kumarbi que engendra un ser de piedra llamado Ullikummi (Bernabé 2004: 134-135) el cual va creciendo y fortaleciendo haciendo desesperar al propio Tesub, actual gobernante asociado comúnmente a Zeus por ser ambos dioses atmosféricos vinculados al rayo (Barrera 2015: 6-8).

Tesub junto con Istar (Bernabé 2004: 135) ven al terrible monstruo y se desesperan, pidiendo ayuda a otras divinidades hasta conseguir vencerlo (Blázquez *et al.* 2014: 72) pues este amenaza con destruir a la humanidad y tomar el trono para sí, al ser hijo de Kumarbi. Tesub, recurriendo a la sierra primigenia que sirvió para separar el cielo de la tierra, interrumpiéndose el texto pero dando por sentado que Tesub recupera el trono (Bernabé 2004: 135).

Donde vemos la tradicional explicación del cosmos y del orden actual de las cosas, pues habitualmente se vincula a Anu con Urano, Kumarbi con Cronos y Tesub con Zeus en la más acostumbrada versión hesiódica de la teogonía griega (Bernabé 2004, 2017; Rutherford 2009; Barrera 2015). Viendo incluso paralelismos con la religión cananea en base al legado de Sancuniatón, autor fenicio recogido por Filón de Biblos en el I Milenio y a su vez transmitido por Hesiodo (Blázquez *et al.* 2014: 72-73) en lo que ya nos puede sugerir ciertos “préstamos” o asimilaciones.

Según Filón (Blázquez *et al.* 2014: 72), el primer dios soberano fue Elium (Alalu), padre de Urano (Anu) y Ge, que engendraron a El (Kumarbi) el cual con una lanza o una hoz expulsó a su padre se convirtió en soberano al ver amenaza su vida y la de sus hermanos por su progenitor. Tras esto, Baal (Tesub) obtuvo la soberanía sin violencia.

Misma relación de intercambio generacional entre el panteón de los dioses, que se puede fácilmente interpretar como parecido al hurrito-hitita y, como no, al griego hesiódico.

De facto, Eliade (2010: 201-202) nos lo hace destacar en cuanto a la permanencia de los mismos factores e ítems en la historia – léase el conflicto entre generaciones, el intercambio entre estas, etc. –. Para Eliade (*op. Cit.*) resulta probable que el mito cananeo – Ugarit – que sería también transmitido por Filón, tuviera subbase en una fuerte impronta hurrita – estos a su vez influenciarían a los hititas *supra* – y vincula Hesiodo o bien con la tradición transmitida por Filón o ya bien por contacto directo con los hititas – o ambas incluyo – en su construcción y fijación de la teogonía griega.

LA RELIGIÓN CANAEA Y SUS INFLUENCIAS

Eliade (2010: 203) nos señala el año 3000 a.C. como el inicio remoto de Canaan, en relación a que es la primera vez que se asientan, durante el Bronce Antiguo, un primer asentamiento semita en lo que será conocido como Palestina. Estos se sedenterizaron, aprendieron la agricultura y desarrollaron una civilización urbana.

De este principio humilde, fue acompañado por diferentes mareas y migraciones, contactos entre diferentes poblaciones (López 2008: 1), a veces pacífica, otras no tanto como la llegada de los amorreos hacia el 2200 a .C. (Eliade 2010: 203), nómadas que

arribaron y tomaron para sí los modos de vida de los lugares a los que llegaban, creando simbiosis continuas y renovaciones culturales.

Tensión y simbiosis, transculturaciones, entre los cultos de fertilidad que abundaban en la zona de sirio-palestina y la ideología religiosa de las culturas nómadas, donde predominaban las entidades celestes y astrales (Eliade 2010: 204) cristalizando en la religión de Canaan – atestiguada, como veremos en breves, con los textos de Ugarit –. Pues no olvidemos que en su entorno inmediato se estaban gestando y desarrollando los grandes estados teocráticos que marcarían el devenir futuro de esta región – Egipto y Mesopotamia principalmente –, convirtiéndose rápidamente la zona en un territorio con un fuerte componente de valor estratégico al servir como puente a diferentes “macro” entidades políticas (López 2008: 1) y, a nivel cultural, importante nexo y transmisor sociocultural.

BAAL

“Baal envía su voz santa, Baal descarga la expresión de sus labios. Su santa voz convulsiona la tierra [...] los montes tiemblan, estremeciéndose están [...] Este y oeste, los altos lugares de la tierra vibran” (Calderón 2009: 71)

Siglo XIV a.C., aproximadamente en el tercer cuarto de siglo, Niqmaddu II – monarca de Ugarit – decide construir un archivo en el que recoger todos los textos más importantes (Xella 2000: 33) en un lugar muy significativo, en la Acrópolis, entre los dos grandes templos de la ciudad; atribuidos tradicionalmente a Baal y a Dagán. Siendo la primera vez que se registraba – y que nos ha llegado obviamente – tablillas en ugarítico usándose un primer alfabeto que marcaría profundas consecuencias a lo largo de la historia – de lo que hablaremos después –.

Gracias a esta construcción, a este proyecto, se nos ha preservado un material incalculable para poder aproximarnos a la vida religiosa y mitológica de Ugarit – y por extensión a su área cultural de influencia, como exponente superviviente si cabe – de un conjunto de creencias y prácticas (Xella 2000: 33).

Vemos como, en la cúspide del panteón jerárquico, nos encontramos algo habitual en las cosmogonías de la zona. Un *deus otiosus* creador del mundo que se retira de este, sin llegarse a involucrar en lo convenido a partir de ahora – la conceptualización del dios cristiano dentro del *deísmo* partiría de esta premisa para explicar el mundo (Dawkins 2008: 27-28 y 51-52) –. En este punto nos encontramos con El, creador del cosmos y padre de las futuras generaciones divinas (Xella 2000: 34), siendo su principal hijo el valedor Baal, campeón de los dioses y defensor del orden cósmico.

Y permítanme que pare, pero aquí hay que denotar las fuertes influencias del entorno. No ya solo la figura de un primer dios creador, una primera fuerza impulsora – Ptah/Atum, Anu – sino ya que Baal – erigido como dios gobernante, del mismo corte de Zeus, Tesub, Osiris/Horus – es defensor del orden contra el caos. Y me detengo en este punto por qué, a pesar de la importancia que revierten las diferentes mitologías en las sociedades antiguas en pro de un orden, con reminiscencias de un pasado “caótico” y con elementos agrícolas en sus tradiciones y rituales con sus múltiples connotaciones

como cierto sedentarismo, orden, jerarquía, estratificación social...; no todas los reflejan como elemento indispensable o reiterado al nivel de algunas en concreto. Y esa es en especial la avanzaré fácilmente: *Maat* (Shafer 1991: 32-34). Y es la importancia de la protección del Orden que la religión egipcia reviste a su mundo frente a la continua amenaza del Caos, de la destrucción, de la vuelta a la nada, a Nun y al agua primordial (Grimal 2011: 48). Más adelante hablaré en mayor propiedad de trascendencia de la *Maat* en el mundo egipcio vinculado a la figura del faraón.

Reanudando la explicación, la correcta relación entre ambos dioses – en sus respectivas áreas de influencia – otorgan armonía necesaria para el óptimo funcionamiento del “sistema”, de la organización cósmica (Xella 2000: 34), deben cooperar para evitar que las “fuerzas del caos” – hago hincapié – destruyan el orden de las cosas.

Estas “fuerzas del caos” están representadas por dos tropismos divinos. En primer lugar (Xella 2000: 34-35), por Mot, el dios de la muerte y por Yam, el “espíritu” de las aguas libres y devastadoras – ¿Nun? ¿Tiamat? Vinculando a Nahar, dios de las aguas inmensas *infra* – conjuntamente con fuerzas menores como “guerra, hambre, enfermedad...” – ¿los jinetes del apocalipsis? *Sic infra* – de los cuales algunos ya fueron vencidos por Baal con la ayuda de su hermana Anat, la cual nos lo relata:

“¿Qué enemigo se ha levantado contra Baal, que rival contra el auriga de las nubes? Yo he abatido ya al amado de El, Yam, yo he aniquilado a Nahar, dios de las aguas inmensas, yo he amortajado a Tannin, he cerrado su boca. Yo he abatido a la serpiente tortuosa, Shaliyat de las siete cabezas, he abatido al amado de El, Arish, he destruido al ternero divino, Atik, he abatido a la perra divina, Ishat, he aniquilado a la hija de El, Dhabib” (KTU 1.3 III 37-47 en Xella 2000: 35)

Es fácil observar la dicotomía principal, la dualidad presente, en esta cultura de la lucha entre las fuerzas de vida-orden versus las fuerzas de la muerte-caos alrededor de la figura de Baal (Xella 2000: 34-35) y una perspectiva muy relevante de la conceptualización cananea de la existencia: el Ciclo.

Para explicar ello, me centraré – siguiendo a Xella (2000: 35) en el desarrollo de parte del mito de Baal. Este, tras derrotar a Yam, y postergándolo bajo su poder y reafirmación su estatus; debe enfrentarse a Mot, la muerte. Este se cuela en el nuevo palacio que Baal a construido – palacio = estatus real – por una rendija que el mismo Baal tenía conocimiento y voluntad. Mot, **eternamente hambriento de vida y vidas**, desafía a Baal para **imponer su mundo: disolución y anarquía** – lo resalto para más adelante – pues su único objetivo es devorar y matar cualquier ser vivo.

Su mismo reto a Baal es, en sí mismo, revelador:

“¡Yo mismo ahora te devoraré, te comeré trozo a trozo, las entrañas a puñados! Descenderás a las fauces del divino Mot, en lo hondo del amado de El, el fuerte! (KTU 1.5 I 33-35 e par)

Y como el mismo lo sabía, dejó dicha rendija, el destino estaba escrito y Baal descendió al mundo de los muertos justo con una alusión al verano, un aspecto que Xella (2000:

35) relaciona con el mitema de la “fertilidad” que antes mencionábamos respecto al mundo “agrario”.

A partir de este punto hay varias lagunas en los fragmentos encontrados, pero Xella (2000: 35-36) nos avanza que se puede vislumbrar consejos de El para evitar que la vida caiga en el caos y en el olvido, incluyendo ciertos ritos funerarios – que pueden servir como base para el ritual funerario cananeo – mencionando a sus hijas como poseedoras de sus poderes - ¿herencia? – y el mundo llora por su pérdida, pues es signo inequívoco del valedor del orden y de las buenas cosas. Incluso El:

“¡Baal ha muerto! ¿Qué será de las gentes? ¡El hijo de Dagán! ¿Qué será de las multitudes? ¡Tras Baal yo mismo descenderé al más allá!” (KTU 1.5 VI 23-25 en Xella 2000: 36)

Cabe destacar, y como pasa en varias culturas – la que me viene a la cabeza es el mito de la resurrección de Osiris – la “muerte” para un dios no es tan definitiva como podamos entender morir en la actualidad. Xella (2000: 36) nos lo advierte, pero igual lo vemos en varios puntos. Por citar uno, relacionado con Osiris, es en el transcurso de la pugna del trono por parte de Horus y Seth donde, tras retarse – en una de las versiones – a permanecer debajo del agua por más tiempo, siendo el que menos aguantara el que perdiera (Tyldesley 2016: 137-139), Isis, madre de Horus, intentando ayudar a su hijo crea un arpón para herir a Seth y este, lastimado, apela a su relación de parentesco. Isis reprime su labor por piedad y Horus lo interpreta por una traición por lo que “*Salió del agua llevando un inmenso cuchillo de carnicero [...] Con un único golpe le cortó la cabeza a su madre.*” (Tyldesley 2016: 138). Obviamente, Isis no desaparece de la mitología egipcia de ahora en adelante. Otro mito de “muerte” podría ser los dioses griegos devorados por Cronos antes de Zeus o bien la misma “muerte” de Urano. Hablaremos de ello más tarde, pero es obvio que el sentido de la muerte en la antigüedad, y sobre todo en la esfera religiosa, no tenía el mismo que en la actualidad que lo vemos más como final del camino, definitorio – obviando ciertas creencias religiosas actuales –.

La muerte, pues, la vinculamos al concepto de ciclo – como el dios Ra que en su viaje diario en el *Mandjet* nace, crece, madura y muere para renacer en el viaje nocturno de las 12 horas relatado en el *Amduat* (Tyldesley 2016: 83-95) – como recurso retórico en parte para el objetivo del relato – en este caso una cosmogonía – donde con la muerte de Baal – y tras su entierro según los ritos preescritos – su hermana Anat, empujada por la desesperación y una fe ciega, se enfrenta a Mot destruyéndolo fácilmente. Baal, recupera la vida, Mot ha sido vencido y “desmembrado” por todo el mundo, no por el cielo – repartiendo la muerte por todas partes, más débil pero siempre presente – (Xella 2000: 36) pues Baal, tras revivir, se enfrenta personalmente a la Muerte para determinarle – en un juego en tablas – los parámetros a seguir a posteriori, marcando unas normas que deberá seguir. Ciertamente es una amenaza para toda la humanidad, pero ahora deberá existir escondida y actuar con furtividad (Xella 2000: 36-37).

Ahora Baal, una suerte de Osiris renacido, tomará bajo su control a los muertos iniciando así la mención al culto de los antepasados, donde Baal adquiere la dimensión de valedor y defensor de los muertos (Xella 2000: 37) sobre todo de los héroes y de la monarquía

– Osiris – pues en esa otra vida – muerte es un paso, una frontera, un nexo de inflexión
– actúa o puede actuar sobre los vivos.

CULTO A LOS ANTEPASADOS

Los antepasados son honrados por los vivos, convertidos ritualmente en “Ratiuma” (Xella 2000: 37) y actuarán como dispensadores de fertilidad, fecundidad, oráculos e intervenciones sanadoras. La muerte de Baal y su renacimiento (Xella 2000: 38) se traduce en el reconocimiento del mundo de los muertos como algo real, tangible en sus efectos, una creencia balsámica si se me permite, en la que nuestra intervención en el recuerdo de nuestros antepasados puede recaer en algo positivo para nosotros y evitar los malos espíritus llenos de rencor que intervendrán de forma negativa.

Un culto que tiene en cuenta estos “espíritus”, reintegrando los muertos al mundo de los vivos. En las tablillas de Ugarit se menciona la “ciudad de los Repaim/Ratuima” (Hassine 1999: 63-64) y en la pared de una tumba púnica del cabo Bon se entrevé la imagen una urbe de color rojo cobrizo a la que usualmente se ha identificado con la ciudad de los muertos. Destacando el término que aparece en algunas inscripciones púnicas respecto hábito de vida, el *ruah*.

Detenerme con el *ruah*. Hábito de vida. ¿Qué evoca rápidamente? Los “espíritus egipcios”, las almas. Dentro de la concepción del hombre – léase humano - en el mundo egipcio nos encontramos con lo que podemos traducir, aproximadamente, como almas. Las tres – ka, ba, akh – ocupan un espacio en la vida de los habitantes del Nilo (Piulats 2005: 283 y ss.). En primer lugar, el Ka se suele traducir como “poder o fuerza vital” y desde la óptica de la etimología se vislumbra connotaciones de “energías creadoras”.

Entiéndase que esta energía, este poder, es de origen divino y transmitido por el clan, pero de carácter individual de cada persona (Piulats 2005: 284) aunque impersonal, por su carácter “colectivo”; con un importante peso durante la vida de la misma. Es lo que, salvando mucho las distancias, podemos comparar con las actuales connotaciones de “alma” en vida, esa dualidad en la que incluso el Ka puede interferir en acontecimientos lejanos a la persona física, en esa dualidad tan característica de la mentalidad egipcia (Shafer 1991: 62-64). Tras la muerte, el Ka parece que perdía fuerza, de hecho no era perdurable a menos que recibiera ofrendas y cuidados *post mortem*.

Siguiendo, nos encontramos con el Ba (Grimal 2011: 117-118; 164-165; Piulats 2005: 284-286) que atraparía – permítanme la expresión – ciertas connotaciones de nuestra actual alma. En este caso, remitiría a esa faceta directa e intransferible que podríamos traducir como personalidad por así decirlo. Una de sus traducciones es la de “sombra” aunque por las diferentes imprecaciones que nos llegan de los textos parece que podríamos vincularlo a una cierta “conciencia moral” de lo que es correcto o se debe hacer (Piulats 2005: 285):

“¡Para mi es demasiado que hoy mi Ba no quiera tener un diálogo conmigo! ¡Y para mi es excesivo, es una exageración es como si me abandonase! Que no se vaya de mi. Que espere mi compañía. El Ba está ligado a mi cuerpo como una red hecha de cuerdas.”

Conciencia moral, en definitiva, ligado a la Maat – cuestión que veremos enseguida – (Grimal 2011: 169). Tampoco es eterno, es finito. En el juicio moral de Osiris puede resultar extinguido del todo pues es el receptáculo de esa “moralidad” que nace del corazón. El Ba es asociado a esa sombra – *Khaibit* – que puede volver – fantasma diríamos hoy – que no necesariamente aparece solo tras la muerte - ¿proyección? –, aunque suele estar vinculado a ella – después de ella – (Piulats 2005: 285-286):

“*Cuando el alba suba hacia vosotros guardianes de Osiris ¡No retengáis prisionera a mi Ba, no vigiléis mi Khaibit! Que abran camino a mi Ba, a mi Khaibit, que pueda ver al gran Dios de la capilla, el día en que se hace el examen de las Bas y que ella (khaibit) pueda repetir mis palabras a Osiris...*” (Piulats 2005: 286)

Llegamos, pues, al tercer elemento que constituye “el alma” de un egipcio y sería el Kha que, quizá, la mejor manera de presentarlo en este texto sería con su jeroglífico: un Ibis, animal divino, símbolo de ternidad (Piulats 2005: 287), vinculando su significado a la nobleza, “iluminado”, la parte más elevada de la consciencia. A diferencia del Ka, el Akh adquiere su mayor importancia – por lo general – post mortem, es donde puede desarrollarse y adquirir los estados más elevados de “luz”. Es la parte más “divina”, el correlato excelso *per se* (Piulats 2005: 288).

¿Por qué este abordaje a la mentalidad egipcia?

Con la presencia del *ruah* como Hábito de Vida, que Hassine (1999: 64) vincula a la lengua árabe con el significado de *alma* – y aquí quiero expresar que debemos ir con cuidado con nuestras connotaciones anímicas y espirituales por el deje judeocristiano del concepto – aunque no curiosamente, una búsqueda rápida en Google nos lo vincula al hebreo antiguo – *ruajo ruah* – verificado gracias a Eliade (2010: 431) cuando nos dice que – en el contexto del Génesis del Antiguo Testamento – “*El hombre es también un ser vivo (nefes), puesto que Dios le infundió el “aliento” o “espíritu” (ruah)...*”.

Sumado al cuidado de los muertos, de los antepasados – de su culto – podemos vislumbrar cierto parecido – paralelismo – con las prácticas egipcias pues estos también cuidaban de sus antepasados – alimentar el Ba, que hemos visto arriba – y se les pedía favores pues el culto a los muertos cobró una importancia capital (Léveque (dir.) 2013: 109-111); inclusive el cargo de atención a las tumbas era hereditario. Gracias a los *Textos de las Pirámides* – recopilación de fórmulas del Reino Antiguo – podemos acercarnos a su perspectiva *emic*.

Lo que ligamos al culto de los antepasados previamente comentado por parte Cananea – Ugarit – y su vinculación a la ciudad ocre – de los muertos – y la creencia, expandida, de la intervención del mundo de los muertos en el de los vivos – recordemos la especial significación de “muerto” en estas sociedad, transito casi – mediante el mito de Baal versus Mot que podemos asociar al más conocido mito de Osiris y su resurrección, ambos garantes de los muertos.

El culto a los muertos en Ugarit, entre los cananeos, (Calderon 2009: 68-69) es atestiguado por dos estelas (KTU 1.127 y KTU 6.13 y 6.14) y varias referencias en la Biblia, como por ejemplo:

“Dijo Saúl a sus seguidores: “Buscadme una nigromante para que vaya a consultarla” Dijéronle sus seguidores: “Aquí mismo en Endor, hay una nigromante”. Se disfrazó Saúl [...] Llegó donde la mujer de noche y dijo “Adivíname por un muerto y evócame el que yo te diga” [...] La mujer dijo: ¿A quién debo invocar para ti? Respondió: Evócame a Samuel.” (Sam 28, 7-11)

Estos ancestros, muertos, fueron conocidos en Israel como *repaim* – concepto que apareció antes en los textos de Ugarit, ver *supra* – y que es mencionado por Isaías:

*“El sheol se estremeció por ti saliéndote al encuentro, por ti despierta a los **espíritus de los muertos**, a todos los jefes de la tierra; hace levantarse de sus tronos a los reyes de todas las naciones”* (Is 14.9)

Pues recordemos que los habitantes de Ugarit iban a la tumba de sus ancestros para orar por ellos, para alimentarlos y llevarles ofrendas (Calderón 2008: 69); práctica demonizada por los israelitas al no contemplarse en sus creencias dicha posibilidad pues Yaveh ya dijo:

“Honra a tu Padre y a tu Madre, como el Señor tu Dios te ha ordenado, para que tus días sean prolongados y te vaya bien en la tierra que el Señor tu Dios te da” (Dt 5.16)

Que los muertos ya están con Yaveh podríamos añadir, pues en la Biblia se denota desde por esta práctica si también hacemos alusión a Ezequiel:

*“Ellos contaminaron mi santo nombre con las abominaciones que cometieron; por eso les devoro en mi cólera. De ahora en adelante alejarán de mi sus prostituciones y los **cadáveres de sus reyes**, y yo habitaré en medio de ellos para siempre.”* (Ez 46, 8-9)

Volvemos a la concepción del mundo de los muertos; recordemos un interesante paralelismo, en esta línea de pensamiento que para la mente de muchos sidonios, tirios y púnicos, la navegación hacia occidente tenía una cierta esfera religiosa (López 2008: 5): la búsqueda de la morada de Baal, del Sol, más allá de Poniente.

Acordémonos, que los faraones subían al “carro del Sol” que iba del Este – nacimiento – al Oeste (Roche 2004: 73-74) para luego acompañar la embarcación por el mundo subterráneo de Oeste a Este, tal y como hacían los muertos en su viaje al Más Allá egipcio (Tyldesley 2016: 159) pues el Este simboliza el mundo de los Vivos y el Oeste el de los Muertos (Grimal 2011: 138) y el Norte y el Sur se caracterizan por seguir las aguas del Nilo (Roche 2004: 73), ejes fundamentales en la vida egipcia a los que ahora no entraremos – Notesé que “arriba” sería el Alto Nilo pues el Nilo fluye “al revés” –.

Una interesante similitud.

COSMOGONIA CANANEA

Tras presentar a Baal y a El – *deus otiosus* – restándonos por explicar cómo Baal destronó a El de su poder inicialmente. En este punto, Baal se alía con otros dioses para atacar por sorpresa a El (Eliade 2010: 207) y es mutilado, parece ser que castrado pues

pierde parte de su poder – iniciativa – cuando, con la hostilidad “que siente” contra Baal, no intenta nada tras la caída de Baal contra Mot. De ser así, podríamos vincularlo a los mitos de castración de Urano y de Anu. Eso podría corroborarse con la impotencia que muestra en diferentes textos ugaríticos, su tono y acción vacilante – algo hemos podido ver antes en su tono lastimero – y en que Baal le arrebatara sus esposas (Blázquez *et al.* 2011: 118-120; Eliade 2010: 207;). Análogamente, en la antigüedad del Cercano Oriente la mutilación apartaba de la soberanía al “candidato” o al “destronado” (Eliade 2010: 207).

El clama por ayuda, Yamacude presto a dársela mientras El le designa como sucesor suyo. En este punto hay varias versiones, en ellas aparece Yam autoproclamado monarca celestial en otro palacio (Eliade 2010: 207-208), en una Baal es vencido y luego vengado por Anat y en la otra directamente es ayudado por ella; en ambas situaciones Baal vence sobre Yam, rematándolo y esparciendo sus miembros por el mundo – algo que ya hemos visto con Mot –.

A Yam se le suele representar como un dragón de siete cabezas con el título de “Príncipe Mar” (Eliade 2010: 209). Con la victoria de Baal se restablece el orden de las cosas contra el caos de las aguas saladas – sigo pensando en Tiamat – y aquí señalo la lucha con el dragón por un dios de la que después hablaré.

Llegados aquí, surge un episodio interesante que Eliade (2010: 209-211) resalta por verle un componente agrario primitivo que relaciona desde Egipto a la diosa india Durga y es que Anat, fertilidad, en la que, para celebrar la victoria; la diosa cierra las puertas de su palacio y vierte la sangre de los guardias, soldados, viejos... hasta que la sangre le llega hasta las rodillas. Ciñéndose las cabezas y las manos de los caídos a su cuerpo.

Revelador.

Tras esto vendría el episodio de Mot, del que ya hemos hablado, tras haber construido su palacio magnífico en el que le retaría, moriría y volvería a la vida reestableciendo la Maat cananea – *supra* –.

Eliade (2010: 214-216) nos indica que era probable que el conflicto contra Yam se recitara durante la fiesta del Año Nuevo y la pugna de Baal contra Mot lo sería en ocasión de la cosecha, aunque advierte que ningún texto conocido lo menciona así. También se ha querido ver, debido a la naturaleza divina de la monarquía cananea – visto al principio – que el monarca asumiera el papel de Baal en una probable representación de las batallas (Eliade 2010: 216) del mismo modo que ocurría en Mesopotamia. En todo momento, la religión cananea-ugarítica tenía como foco central a Baal, dador de vida y signo del Ciclo Vital, teniendo esta como centro de sus preceptos, rituales y entendimiento (Eliade 2010: 216). Como dios ligado a la fertilidad, a la vida, a la lluvia y a la abundancia, su culto se centraba en la supremacía de estas premisas teniendo en cuenta la vulnerabilidad de esos mismos preceptos (Calderón 2009: 63).

Blázquez *et al.* (2011: 124-125) nos informa de la disparidad del panteón – quizá no tanto como el hitita, exponente en sí mismo – en cuanto a la tendencia clara de la preponderancia de unos dioses – como El/Baal – frente a varias divinidades sin

jerarquización y coordinación, con cierta relevancia de los dioses tutelares. Dividiendo entre, o subdividiendo mejor dicho, entre panteones celestes/regios, panteones tutelares y panteones “infernales” (Blázquez *et al.* 2011: 125). Mencionar, y no obviar, la importancia de las diosas. En primer lugar (Blázquez *et al.* 2011: 118-120) a Asherat – Astarté – hija y esposa de El y madre de los dioses – la cual es activa participando en los ciclos, la vemos recomendando a Baal que esparza a Yam por el mundo (Eliade 2010: 208) – y suele ser interpretada o asociada a la diosa babilónica Ishtar o la sumeria Inanna (Tyeldesley 2016: 219). Y como no, a la esposa y hermana de Baal: Anat – la cual sí que hemos mencionado más arriba, salvadora de Baal tras la muerte con Mot –.

ANAT Y ASTARTÉ

Y permítanme que me detenga un momento ante estas dos diosas.

Y antes, entre dos conceptos.

Aculturación: Una búsqueda rápida en Google – lo puede usted realizar – nos dará como respuesta:

“Proceso de recepción de otra cultura y de adaptación a ella, en especial con pérdida de la cultura propia.”

Transculturación:

“Adopción por parte de un pueblo o grupo social de formas culturales de otro pueblo que sustituyen completa o parcialmente las formas propias”

¿Y por qué las destaco?

Por qué mientras la primera es clara dominación por parte de una entidad cultural respecto a otra – podríamos hablar de la cultura norteamericana en la actualidad frente a otra menor, como la nuestra: el mejor ejemplo es la apreciación del conejo como alimento a mascota, no ya “halloween” –. Mientras que la segunda permite cierta adopción, cierta permeabilidad entre dos o más actores. Es la más habitual, y como exponente claro tenemos el caso romano, que adoptan prácticas, conceptos/conocimientos, de aquellos pueblos con los que entran en contacto mientras “aportan” una gran parte de sí mismos a los susodichos.

Cuando abordamos el inicio del trabajo, podemos pensar en un proceso más de aculturación que de transculturación. Pero si algo ha demostrado la “cultura” es su permeabilidad, dinamismo y cambio (Barrera 2013).

Y en esta línea, una pequeña muestra de ella – aunque no es el objeto de estudio en el presente trabajo – con las diosas previamente citadas. Pues “transculturación” fue acuñado, sustituyendo su precedente, por Fernando Ortiz en los años cuarenta (Martí 2004) hablando del intercambio dinámico entre dos culturas, surgiendo nuevas ideas y nuevas construcciones a partir de estos “préstamos”.

Para Tyldesley (2016: 219), Anat y Astarté fueron asimiladas como diosas guerreras que ofrecían protección contra los animales peligrosos, los enemigos y los demonios. Como típicas mujeres extranjeras – luego hablaremos de la otredad en el mundo egipcio – podían tener un comportamiento violento y caótico; compañeras adecuadas para Seth y aquí Tyldesley (2016: 219) lo relaciona con Baal.

Anat (Tyldesley 2016: 219) llegó a Egipto a finales del Reino Medio, una época en la que numerosos “orientales” estaban asentándose en el Delta sobre todo. Fue “aceptada” como una mujer que actúa como un hombre, una hija leal que protegía a su padre Ra – adiós El – con su lanza, hacha y escudo – atributos masculinos – y, por extensión, a los reyes egipcios. Incluso Ramses II bautizó a una hija suya como “Hija de Anat” o *Nint-Anat*.

En cuanto a Astarté (Tyldesley 2016: 219-220) – recordémosla asociada a Ishtar e Inanna – llegó a Egipto durante el Segundo Periodo Intermedio, quedando ligada a los caballos y los carros, momento de introducción de estos en Egipto. A menudo aparece representada desnuda, con un arma o varias – carácter belicoso – montada a caballo o conduciendo un carro. Como varias de las hijas de Ra, era identificada con formas felinas amenazantes – Sekhmet por ejemplo (Tyldesley 2016: 178 y ss.) –

Lo curioso de este punto, es la deshilvanada historia de la XVIII dinastía – conocida como *Astarté y el mar insaciable* – que nos ha llegado muy presumiblemente vinculada a una historia originaria de Ugarit (Tyldesley 2016: 220):

“Al principio el mundo fue creado. Pero el mar, Yam, desafió la autoridad del dios creador y exigió tributo. Los dioses se asustaron y Renenutet, diosa de la cosecha, fue enviada con el tributo [...] para aplacar a Yam. Eso no le bastó. Yam quedó disgustado y mediante un pájaro Renenutet envió un mensaje urgente a Astarté para que llevara más. Astarté se mostró reluciente, y lloró, pero hizo lo que se le pedía. Al llegar a la orilla del mar cantó y bailó para Yam antes de sentarse en la playa. Seducido por su belleza, Yam decidió que quería que Astarté fuera su esposa. La Enéada reunió una dote para ella, pero cuando Yam vino a recogerla, fue desafiado por Seth...”

La historia no acaba, al menos de momento, pero es muy revelador que si cambiamos a Seth por Baal lo podemos introducir en el ciclo mítico de Baal contra Yam al principio “de los tiempos”. Es fácilmente deducible que Seth venció y pidiera la mano de Astarté en consonancia.

Pues recordemos que Baal fue absorbido por el acervo religioso egipcio como dios del trueno – ¿Tesub? ¿Zeus? – morador de las montañas y terrible en la batalla, frecuentemente asociado o interpretado como Seth (García 2009: 9; Shafer 1991: 58) lo que nos haría mucho más sencillo la interpretación del texto arriba escrito.

Siguiendo con Astarté, mencionar uno de los elementos rituales, prácticas, que más tinta habrá hecho correr en este aspecto: la prostitución religiosa. Y es que, al ser vinculada a Ishtar e Inanna, se reproduce un elemento – la prostitución – la cual López (2008: 7) nos informa que era de carácter ritual y que se ejecutaba en los templos, en calidad de sacerdotisas y, parece ser, se podría deducir que en algunos momentos históricos toda

mujer debía pasar por el templo una primera vez en cumplimiento de su deber para con la diosa. Existía, también, la prostitución masculina y se celebraban ritos orgiásticos, sobre todo entre los tirios.

Quizá, y de nuevo, el mejor reflejo es la Biblia para expresar el sentimiento que querían transmitir los primeros israelitas respecto a esta práctica usual con sus advocaciones:

“[...] para preservarte de la mujer ajena, de la desconocida que halaga con palabras; ella ha abandonado al compañero de su juventud, se ha olvidado de la alianza de su Dios” (Pr 2, 16-17)

“El que ama la sabiduría alegra a su padre, el que frecuenta las prostitutas disipa su hacienda” (Pr 29, 3)

No deja de ser un temor ante el abandono de la “vía de Yaveh” a favor del culto a dioses paganos más...atractivos y menos restrictivos.

“Entonces, los hijos de Israel hicieron lo que desagradaba a Yaveh y sirvieron a los Baales. Abandonaron a Yaveh, el Dios de sus padres, que los había sacado de la tierra de Egipto, y siguieron a otros dioses de los pueblos de alrededor, se postraron ante ellos, irritaron a Yaveh; dejaron a Yaveh, y sirvieron a Baales y a las Astartés” (Jc 2, 11-13)

Pues recordemos, en esta línea, que el mismo Salomón fue seducido al final de su vida por el culto de esta diosa gracias a una de sus mujeres:

“En su ancianidad ellas le desviaron el corazón hacia dioses extranjeros, de modo que su corazón no fue enteramente del Señor como lo fue el corazón de su padre David. Salomón rindió culto a Astarté, diosa de los sidonios, y a Milcón, abominación de los amonitas.” (1 Reyes 11, 4-5)

En definitiva, la prostitución sagrada que tanto se entrevé en nuestras fuentes al contemplar el pasado histórico del Cercano Oriente.

LA OTREDAD: MAAT Y EL CAOS

En el interesante artículo de Horacio *et al.* (2014) nos hallamos ante una aproximación a la concepción de la etnicidad egipcia y la visión del otro. En resumen, y para no extenderme demasiado, exponer la dificultad que resulta de buscar una “etnia egipcia” – habida cuenta de lo que ya hemos expresado a lo largo del trabajo en tanto y cuanto que las “culturas” no son estáticas ni son impermeables – sino que para buscar cierta identidad debemos utilizar el recurso habitual, común, innato; de la generación del Otro.

En un primer lugar, durante el Reino Antiguo sobre todo, se configuró la visión del mundo extranjero (Horacio *et al.* 2014: 6-7), fuera de ese Egipto unificado, como la manifestación del Caos contra el Orden del cual velaba el faraón como dios viviente, como mediador entre el mundo humano y el mundo divino; como protector y garante de la Maat, del equilibrio (Shafer 1991: 58 y ss.)

Concepción que obviamente evolucionó simultáneamente al desarrollo del estado a imperio (Horacio *et al.* 2014: 11-12) y su contacto y conexión con el mundo que le envolvía. En definitiva, la generación de ese dialogo entre el *nosotros* y el *otro*. Una construcción de similitudes, arbitrarias en sumo grado, por “parecido”; frente a lo “extraño”, poco habitual o diferente.

Gracias a las Cartas de Amarna, tenemos una buena prueba para atestiguar esa construcción del “yo” frente al “tú” o al “ellos”; donde podemos apreciar diferentes niveles de personalización, formalismos y rituales que ya han sido abordados al principio – hermano, hijo, padre... - en la que en definitiva se establecen los parámetros de identidad en base a la organización social, lenguaje, tradición... marcando una “frontera étnica” (Horacio *et al.* 2014: 13-14) mucho más clara sobre el papel que en el territorio en si añadido.

MAAT

Como hemos visto, en un principio se le otorgaba a la figura regia la potestad de mantener el orden de la creación, entendida como la paz, estabilidad – tranquilidad; en el reino recién “creado”, papel asumido al ser un dios viviente – Horus, en el trono de Isis – (Shafer 1991: 58 y ss.) pues la Maat contra el Caos era un tema recurrente, central, en el pensamiento egipcio (Tyldesley 2016: 34). Concepto sin traducción directa pues comprendía “lo correcto” – el valor moral de antes – el statu quo, el control y la justicia contra ese Caos (Isfet) que suponía la guerra, las enfermedades, el crimen y lo inusual (extranjero) (Tyldesley 2016: 34).

Las aguas del Caos, de la futura Nun; no dejaban nunca de rondar los bordes del reino, buscando un resquicio por el que penetrar y apoderarse de esa “colina emergida” que sería simbólicamente Egipto. Función que recaía, principalmente, en la figura del faraón como hemos mencionado (Shafer 1991: 58 y ss.), es la encarnación de la Maat (Eliade 2010: 131), pues si no los dioses abandonarían Egipto y este se vendría abajo. De ahí la importancia de mantener la Maat siempre vigente, siempre correcta (Tyldesley 2016: 34-35).

Y efectivamente, menciono la Maat, el orden; por haber surgido la misma idea al describir a Baal, valedor del Orden versus el Caos, más arriba. Campeón contra Yam – aguas saladas, como Tiamat o Nun – que adquiere ese papel protagonista venciendo y manteniendo el ciclo de vida y de orden contra la muerte (Mot), papel recogido por el dúo divino filial de Osiris y Horus. Y el monarca fenicio, revestido en parte del prestigio de la divinidad (Hassine 1999: 67) aunque cabe mencionar que, al igual que la monarquía egipcia, su potestad divina tenía oscilaciones pero que igualmente, en su papel de carácter teocrático – lego sacerdotal – cumplía con sus lazos religiosos (Eliade 2010: 162) utilizando la religión y su enlace con el mundo divino para congraciarse con la población y utilizar el poderoso aparato ideológico de estar en contacto con lo divino.

MOT, CAOS Y APOFIS

Y quizá lo más revelador resulte este punto del mito de Baal. Su lucha contra Mot, contra la Muerte, en la que no he podido evitar ver fuertes paralelismos con el pensamiento egipcio.

Ya obviando el mito de Osiris y su vuelta a la vida, la resurrección, ya evitando la consagración del Ciclo como elemento vital; sino centrándonos en lo marcado en negrita que reitero aquí: “Mot, **eternamente hambriento de vida y vidas**, desafía a Baal para **imponer su mundo: disolución y anarquía**” (sic). Si a ello le sumamos a Yam, agua salada, que quiere quitarle el trono a Baal antes de Mot; veo fuertes componentes e ítems religiosos que, salvando las distancias, van parejos al temor egipcio del caos externo, de la continua amenaza a Maat que hemos previamente contemplando; de esa continua – cíclica – lucha contra el desorden, contra la muerte, que protagonizan los defensores del Orden.

Ya sea Baal, Horus, todos luchan contra la aniquilación. Y en el acervo cultural egipcio, introducimos a Apofis en este punto. Pues este dios cumple con las expectativas de lo que estamos presentando. Tanto desde el punto de vista de la Muerte – la destrucción de la creación – como su elemento acuático “salado” pues Apofis (Tyeldesley 2016: 93) es una serpiente inmensa, agresiva, de orígenes oscuros: puede ser incluso que haya nacido dentro de las aguas de Nun gracias a la saliva de la diosa Neit o simplemente un ser antiguo y eterno que comienza a existir en las aguas primigenias mucho antes de la creación. Los textos funerarios sugieren que vive en el agua.

Apofis (Tyeldesley 2016: 93-94) representa a las fuerzas del caos, es una serpiente malvada sin redención; es enemiga declarada de Ra y de la creación; pues cada noche ataca al barco solar cuando navega por el más allá; cada noche es derrotada y destruida. No obstante, al igual que el disco solar, cada día se regenera para reiterar el ciclo vital. Curiosamente, el ojo de Apofis es capaz de hipnotizar a todos los viajeros del barco solar menos a Seth, que es capaz de resistirse. En la mitología se la mata de mil maneras o es sometida de otras mil, pero siempre vuelve, siempre está presente.

En su interpretación en el mundo de “lo real” – por así decirlo – (Tyeldesley 2016: 94) se vincula con los extranjeros, con todos los enemigos de Egipto – el caos que antes mencionábamos en la otredad – y para ello se elaboró una serie de rituales para vencer a Apofis – el enemigo – como “golpear la bola”, ceremonia que apareció durante el reinado de Tutmosis III y que, literalmente, implicaba destruir el ojo de Apofis.

Incluso se realiza un compendio conocido como “El libro de Derrotar a Apofis” donde se detalla la multitud de ritos que deben llevarse a cabo diariamente en el templo de Amon-Ra: escupir a Apofis, pisotearla, arrancarle la cabeza... mientras se recitan encantamientos (Tyeldesley 2016: 94-95):

“¡Que seas escupida absolutamente, oh Apofis, alejadla, enemiga de Ra, cae, aléjate arrastrándote, llévaosla de aquí! Te he hecho regresar, te he cortado, y Ra ha triunfado sobre ti, oh Apofis – CUATRO VECES-. Que Seas escupida, oh Apofis – CUATRO VECES-. Retrocede, rebelde, ¡que seas aniquilada! Realmente te he quemado, realmente te he destruido, te he condenado a todas las enfermedades, ojalá que puedas ser aniquilada, que puedas ser escupida por completo, que puedas ser por completo inexistente....”

Sugere en sumo grado. Vemos que el temor al caos y a la pérdida de *maat* generaba cierta “histeria” apotropaica por parte del pensamiento egipcio pues de lo contrario... la extinción de la creación.

En diferentes expresiones, desde un punto de vista egipcio y cananeo – Ugarit – podemos vislumbrar este temor a la “nada”, por así decirlo. El eterno olvido, cuestión o temor que si que tenía preocupados a los egipcios – valga ver su preocupación por conservar los cuerpos – y la importancia del culto de los muertos para recordar a los antepasados en ambas culturas – ver *supra* –.

A pesar de eso, vemos paralelismos muy directos en la manera en como estos “miedos” son proyectados en el mito. Elementos comunes compartidos – como el agua salada, la muerte, final de la creación, el ciclo, la constante amenaza y resurrección – esos mitemas que encontramos manifiestos en el andamiaje mítico del Segundo Milenio, podríamos incluso intentar ver la “frontera étnica” en ello.

No obstante, la fuerza del lenguaje, lo que transmite las imágenes es revelador.

La serpiente, como figura negativa, como elemento hostil – recordad que Yam era representado como un dragón de siete cabezas – que nos encontramos habitualmente en la mitología del Cercano Oriente.

LA SERPIENTE-DRAGÓN

Ya nos hemos fijado en Apofis, serpiente del caos, que amenaza la vida y la creación, al mismo Ra cada noche. Y hemos visto otras serpientes-dragón – recordemos que habitualmente, a nivel práctico, podemos asimilar serpiente a dragón; pues la etimología de Dragón proviene del latín draco que significa reptil, préstamo del griego que se connota en serpiente⁹ - cuando hemos explicado a Yamy su lucha contra Baal (Eliade 2010: 207-209).

Pero también la encontramos en el mito hurrita-hitita; y es la lucha de Tesub contra el Dragón (Bernabé 2004: 132) nombrado Illuyanka por Eliade (2010: 196) donde nos encontramos con dos versiones diferentes donde, tras ser vencido por el Dragón, Tesub consigue vencerlo o bien a través de la ayuda de Inara o de una suerte de boda de su hijo con la hija del Dragón – que ahora no me explayaré – (Bernabé 2004: 132-133; Eliade 2010: 196-197) o ya bien las versiones hititas con fuerte influencia hurrita en la que el texto nos hace aparecer (Bernabé 2004: 134) a Hedammu en el Ciclo de Kumarbi.

Este, Kumarbi, tiene una conversación con el Mar (Bernabé 2004: 134) que le concede a su hija y tienen como hijo una serpiente de una glotonería desoladora – Hedammu – que amenaza con acabar con todo lo que puede comerse en la tierra y dejar a los dioses sin sus “sirvientes” humanos.

Similitud muy directa con la sirpe egipcia o el dragón ugarítico. Y, como no, en las diferentes versiones griegas donde surgen diferentes “serpientes” o “dragones” que

⁹ <http://etimologias.dechile.net/?drago.n> consultado el 28/04/2017

amenazan la estabilidad y el orden, muchos con connotaciones primigenias, previas al orden actual. A título de ejemplo, tenemos a Tifón – como el más conocido – o ya bien a la progenie de Tifeo (Bernabé 2004: 135 y ss.).

Y es que la figura de la serpiente cruel o maligna llega a influir al Antiguo Testamento. Si, estoy hablando del Leviatán:

“Si tú matas a Lotán, la serpiente sesgada, destruye la serpiente tortuosa, Salyat de las siete cabezas” (Poemas de Baal y Anat en Calderón 2009: 63)

“Aquel día castigaré Yahveh con su espada dura, grande, fuerte a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón que hay en el mar” (Is 27, 1)

“Tú hendiste el mar con tu poder, quebraste las cabezas de los monstruos de las aguas: tú machacaste las cabezas del Leviatán; lo hiciste pasto de las fieras” (Sal 74, 13-14)

Revelador, la impronta de la imagen de la serpiente en la psique antigua – a día nos pervive, merced a nuestras raíces judeocristianas – con esa dimensión de devoradora de vida, vinculada al mar – agua salada, no fértil –. Sinceramente creo que sobran las palabras al vincular estos mitemas entre sí. El cómo pervive en el tiempo, del paso del Segundo Milenio al Primero y se mantiene activo en el acervo cultural.

Dicho esto, no quisiera hacer entender que se vincula la imagen de la serpiente con lo negativo, de hecho nos han llegado casos de lo contrario como la serpiente Mehen, antítesis de Apofis y vigilante de los enemigos de Ra, poseedora de un gran y misterioso conocimiento del Más Allá (Tyldesley 2016: 95) y aparece de forma relevante ya en los Textos de los Ataúdes. Se concebía (Tyldesley 2016: 96) como una gran serpiente que se comía su cola – Uróboros – también considerada una personificación del tiempo – cíclico no lineal como el nuestro –. O incluso el mito protagonizado por una serpiente que ayuda a un náufrago – se titula el Náufrago – (Tyldesley 2016: 96-97) en la que el protagonista arriba a una isla tras la pérdida de su barco y es ayudado por una gran y misteriosa serpiente que vela por él, la cual le cuenta que tuvo familia y que es la postrera; siendo ella el Señor de Punt. Cuando se presta para facilitar que se vaya el protagonista, la isla se hunde en las aguas. Un contrapunto mítico a la colina primordial.

De todos modos, vemos como el simple hecho de que se sea una serpiente no implica una imagen negativa, si bien si que es un recurso retórico – simbólico o religioso – en el que se connotan acciones negativas, motivaciones destructores y un vínculo con el mar, con el agua salada; que se presta en todas las narraciones en las que intervienen monstruos malignos deseosos de acabar con la vida, con la abundancia o con romper el Ciclo.

COLOFÓN

“Esos fenicios que llegaron con Cadmo [...] introdujeron en Grecia muy diversos conocimientos, entre los que hay que destacar el alfabeto, ya que, en mi opinión, los griegos hasta entonces no disponían de él. En un principio se trató del alfabeto que siguen utilizando todos los fenicios pero, posteriormente, con el paso del tiempo, a la vez que introducían modificaciones en el sonido de las letras, lo hicieron también en sus grafías. Por aquellas fechas, en la mayoría de las regiones, sus vecinos eran griegos de raza jonia, que fueron quienes adoptaron las letras del alfabeto, que los fenicios les habían enseñado, y las emplearon introduciendo en ellas ligeros cambios y, [...]”. (Historia, V, 58, en Hassine 1999:130)

Con estas palabras, Herodoto ensalza la principal aportación por todas conocida como es el alfabeto al mundo griego – tradicionalmente considerados como uno de los pilares europeos “occidentales” – de origen fenicio, como bien nos lo hace denotar Herodoto.

Y es que los fenicios fueron, a lo largo del primer milenio y después de la irrupción de los Pueblos del Mar – quilla – los agentes del cambio, el gen transportador, el vehículo comunicador por todo el Mediterráneo.

Su carácter mercader, su propia cultura de movimiento – navegación – obliga al contacto con otras entidades sociales, provocando la interacción entre estas y el inevitable cambio de conocimientos, ideas, costumbres y prácticas tan inherente en el mundo humano, sobre todo, al ser tan prolongado en el tiempo el contacto.

Debo reconocer, que al principio, en el planteamiento, quise abarcar desde el Segundo al Primer Milenio. De la adopción y contacto de ciertas prácticas, a su transmisión por occidente y por el Egeo. De esa característica tan fundamental, tan básica, que percibo en los fenicios como transmisores de ideas, de prácticas y materiales a lo largo y ancho del Mediterráneo recogiendo, a su vez, su propia parte.

Blázquez (1996) nos enseña la multitud de materiales (vasos, marfiles...) que fueron portados por los fenicios a occidente, muestra inequívoca de contacto gracias a la materialidad. Pues las ideas no sobreviven, pero sí su “reflejo” material.

Otro ejemplo del registro material como matriz de las ideas, de las que se puede sonsacar información, es la exportación allende el mar de las ideas funerarias – tan importantes en el mundo fenicio y del Cercano Oriente – como hemos visto antes con la *ruah* o bien en las diferentes necrópolis y los ritos inherentes que conllevan que nos encontramos como en Málaga y a lo largo de las costas occidentales (Jiménez 2012; Pérez-Malumbres et Martín 1997) como los diferentes hipogeos (Schubart et Nyemer 1976) en la Península Ibérica. Hipogeos que podríamos asociar a enterrar, submundo, caverna y, como no, a las mastabas. Tema también para otro trabajo.

Y es que gracias a los templos, a las necrópolis, y a las fundaciones; podemos apreciar el impacto del calado de las prácticas originales de Levante y, sobre todo, con el objeto de este trabajo; de sus influencias.

Empezábamos con el Alfabeto, tradicionalmente otorgado su preponderancia en la misma Ugarit que nos ha ocupado buena parte del trabajo (Carrasco et Oliva 2005: 54 y ss.) que tanto influenciaron a los griegos (Hassine 1999: 130) y, estos, después a varias civilizaciones con la transcripción de sus ideas.

No obstante, de lo que no se habla mucho es del posible origen del “concepto” del Alfabeto en las inscripciones Proto-Sinaíticas (Carrasco et Oliva 2005: 38) de las cuales hay varias propuestas de origen, que las situarían entre la Dinastía XII (Imperio Medio) y la XVIII (Imperio Nuevo) pero que ya nos marcarían una duda plausible en cuanto al tempo de la Ugarítica (Carrasco et Oliva 2005: 43 y ss.) pero parecería que hubieran influenciado al menos con la idea por alguien externo al sistema, al no utilizarse símbolos parecidos ni adaptaciones de estos pero si las ideas que lo componen.

Sin seguir, por qué sería objeto de otro trabajo, mencionar también – en el Primer Milenio – los Escarabeos como elemento, a mi entender, esencial (Almagro et Torres 2009) para entender la vinculación de dos elementos a priori diferenciados. Por un lado, la procedencia y origen egipcio del objeto en si, un ítem protector, vehiculizaste y de transito en los rituales a su vinculación a la fertilidad y utilización por parte de los fenicios, religión en la cual la fertilidad, la vida, ocupa un espacio tan importante en su pensamiento como hemos vislumbrado en el Segundo Milenio. Fascinante.

Hemos podido contemplar, grosso modo, las vinculaciones y similitudes – paralelismos – resultado de un flujo de transculturación inherente y propio a todo lenguaje cultural. No somos “islas culturales” y hay dudas respecto a la “frontera de identidad” que buscamos, pues todo – como dice Geertz – es en función de los “textos” que traduzcamos de esa verdad que apreciamos, de ese constructo que adecuamos que la neuropsicología está explorando en la actualidad.

Un “efecto Rashomon” en crecimiento y en máxima aplicación pues, por desgracia, las culturas y la mentalidad humana no obedecen – al menos del todo – a la Ley de Hooke sobre la elasticidad y la vuelta a la “normalidad”.

Baal, conceptualización Cíclica, la Vida, la destrucción, el caos y la Nada.

Ruah, la Serpiente, el culto a los antepasados.

Veo y leo puntos de conexión, adaptaciones a un lenguaje y a un acervo concreto. Veo unos edificios que cumplen las mismas funciones, pero están decorados diferentes y la estructura es idéntica pero el acabado depende del arquitecto que estudió en una “misma academia” simbólica.

Considerado que es una labor increíble, tras haber empezado a acercarme a este mundo de forma seria, poder indexar y categorizar todas las ideas. Por una parte los problemas de base, y es el acceso a toda la documentación – no ya solo existente, sino que se ha perdido con el paso de los años – sino ya del cruce de mentalidades.

A lo largo del trabajo me ha pasado, he sido consciente, he querido traducir lo que leía a mis ideas y estas a un lenguaje conocido que, inevitablemente, sufre de influjos judeocristianos – el mejor ejemplo ha sido hablar de “alma” –.

No nos podemos escapar de nuestro trasfondo, de nuestra endoculturación, prefijan nuestra mente en una preponderancia de ideas e imágenes. Es nuestra labor, como investigador, conseguir salvar las fronteras y conseguir, como le pasó a tantos antropólogos, como al mismo Malinowski; adentrarnos en la pisque cultural. Vivir. Sentir. Experimentar. Con la salvedad de ver por una ventana de más de mil años.

Pero antes no acabar, sin mencionar; la importancia fundamental de los fenicios en la construcción del Mediterráneo. Una idea que quiero dejar impresa, transmitir, como bien transmitieron y unieron ellos un mundo desconocido. De la misma manera que agrandaron un mapa de un universo muy pequeño a otro mucho más grande. A sus proezas ahora olvidadas, a sus logros ahora obviados.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV.; *La Biblia*. Editorial San Pablo. 2013 Madrid.
- Allen, J.; *Elogio de la irreligión*. Tusquets. 2009 Barcelona.
- Artzy, M.; *Los nómadas del Mar*. BellaterraArqueológica, 2007 Barcelona.
- Assman, J.; *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Akal, 2006 Madrid.
- Aubet, M. E.; *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. BellaterraArqueológica, 2009 Barcelona.
- Barrera, R.; “*El Concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales*” Revista de ClasesHistoria, Núm. 2, 2013.
- Barrera, R.; “*La obra de Hesíodo y los paralelismos orientales*” En. Artyhum: Revista Digital de Artes y Humanidades. Nº 9; 2015 pp. 103-117.
- Bakunin, M.; *Dios y el Estado*. Público. Biblioteca Pensamiento Crítico, Madrid 2009.
- Bernabé, A.; “*La Lucha contra el Dragón en Anatolia y en Grecia: El Viaje de un Mito*”. En: Huelva Arqueológica Nº 19, 2004, pp. 129-145.
- Bernabé, A.; “*Los mitos hititas sobre Kumarbi y la Teogonia de Hesiodo: Semejanzas en la forma y diversidad de concepción religiosa*” En: Cadmo: Revista do Instituto Oriental Universidade de Lisboa. Nº 10 2017, pp. 147-166.
- Blázquez, J.M et al.; *Historia de las Religiones Antiguas: Oriente, Grecia y Roma*. Cátedra, 2011 Madrid.
- Bottéro, J.; *La religión más antigua: Mesopotamia*. Trotta. 2001 Madrid.
- Bottéro, J. et al.; *Los imperios del antiguo oriente. I.; del paleolítico a la mitad del segundo milenio*. Siglo XXI, 2010 Madrid.
- Bryce, T.; *El Reino de los Hititas*. Cátedra, 2001 Madrid.
- Calame, C.; “*Interpretación y traducción de las culturas. Las categorías del pensamiento y discurso antropológicos.*” Synteshis, vol. 20, 2013; pp. 95-127
- Calderón, G.; “*Los textos de Ugarit en la Biblia. Una introducción en la tradición mitológica del Medio Oriente Antiguo*” Veritas, vol. IV, Núm. 20, 2009; pp. 55-72.
- Carrasco, G y Oliva, J. C. (coords); *Escrituras y lenguas del mediterráneo en la Antigüedad*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2005.
- Cervelló, J.; *Aire. Las creencias religiosas en contexto*. En: E. Ardèvol i G. Munilla (coord.) / Antropología de la religión. Ediuoc. p. 71-179. 2003 Barcelona.

- Cline, E.; *1177 a.C. El año en que la civilización se derrumbó*. Crítica 2014 Barcelona.
- Cotterell, A. (ed.); *Historia de las civilizaciones antiguas. Egipto, Oriente Próximo*. Crítica, 2000 Barcelona.
- Dawkins, R.; *El espejismo de Dios*. Espasa, 2008 Madrid.
- Dawkins, R.; *El relojero Ciego*. Tusquets, 2015 Barcelona.
- Dothan, T. et Dothan, M.; *Los Pueblos del Mar. Tras las huellas de los filisteos*. BellaterraArqueológica, 2002 Barcelona.
- Distin, K.; *El meme egoísta*. Biblioteca Buriban Madrid 2005.
- Eliade, M.; *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. Paidós Orientalia, 2010 Barcelona.
- Evans-Pritchard, E.E.; *Las Teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI 1991 Madrid.
- Feliu, Ll. y Millet, A. (trads.); *El Poema Babilònic de la Creació i altres cosmogonies menors*. Servei de Publicacions de la U.A.B i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004 Barcelona.
- Frankfort, H.; *Reyes y Dioses*. Alianza Editorial, 1981 Madrid.
- Frazer, J.; *La Rama Dorada*. Fondo de Cultura Económica, 1981 México.
- Harris, M.; *Antropología Cultural*. Alianza Editorial, 2011 Madrid.
- Hassine, M.; *Los fenicios en el Mediterráneo*. Icaria Editorial, Barcelona 1999.
- García, R.; “*Guía mitológica del Antiguo Egipto*” Revista de Claseshistoria. Núm. 48, 2009.
- Gärdenfors, P.; *Cómo el Homo se convirtió en Sapiens*. Espasa, 2006 Madrid.
- Geertz, C.; *El antropólogo como autor*. Paidós Studio, 2010 Barcelona.
- Godelier, M.; *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. Siglo XXI, 1974 Madrid.
- Goody, J.; *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal, 2008 Madrid.
- Gurney, O. R.; *Los Hititas*. Laertes 1995 Barcelona.
- Grimal, N.; *Historia del Antiguo Egipto*. Akal, 2011 Madrid.
- Grimson, A. “*Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad*”, Tabula Rasa Núm. 8, 2008; pp. 45-67.

- Hamer, D.; *El Gen de Dios*. La esfera de los libros, 2000 Madrid.
- Horacio, H. *Et al.*; “*Ideología étnica durante el período amarniano: ¿límite o contacto con la otredad?*” *Sociedades Precapitalistas*. Núm. 3, 2014.
- Karageorghis, V.; *Chipre: Encrucijada del Mediterráneo oriental 1600-500 a.C.* BellaterraArqueológica, 2004 Barcelona.
- Leveque, P. (Dir.); *Las primeras civilizaciones. De los despotismos orientales a la Ciudad griega*. Akal, 2013 Madrid.
- Lévy-Bruhl, L.; *El alma primitiva*. Ediciones Península, 2003 Barcelona.
- Levi-Strauss, C.; *Mito y significado*. Alianza Editorial, 2012 Madrid.
- Liverani, M.; *Relaciones Internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.* Bellaterra Arqueologica, 2003 Barcelona.
- López, A.; “*Los Fenicios*” Universidad Carlos III de Madrid. Repositorio Institucional e-Archivo, 2008.
- Martí, J.; “*Transculturación, globalización y músicas de hoy*” *Revista transcultural de música*. Núm. 8, 2004.
- Middleton, G.; “*El colapso del sistema palacial micénico (ca 1200 a. C.)*” *DespertaFerro* Núm 30, 2015; pp. 48-57.
- Montero, M. y Salas, M.; “*Imagen, representación e ideología. El mundo visto desde la periferia*”. *Revista Latinoamericana de Psicología* vol. 25, núm. 1, 1993; pp. 85-103.
- Pedrero, E. *et al.*; “*Personalidad y Cerebro: un encuentro inevitable*. Papeles de Psicólogo, Vol. 36 Enero-Abril, 2015; 54-61.
- Perez-Accino, J.; “*Estelas en el aire, palabras sobre el mar: Wenamón y el monarca fenicio*” *Gerión*, Vol. 26, Núm. 1; pp. 23-34
- Piulats, O.; “*Antropología egipcia. Revisión del paso del mito al logos*”. *Debates sobre las antropologías*. *Themata*. Num. 35, 2005; pp. 279-295.
- Pomeroy, S. *et al.*; *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Crítica 2012 Barcelona.
- Roche, J. A.; “*Del soberano como un gran hombre al monarca divino, del Zigurat a la Piramide Egipcia*” *Huelva Arqueológica* núm. 19, 2004; pp. 59-85.
- Rutherford, I. “*Hesiod and the Literary Traditions of the Near East*”. En: *Brill's Companion to Hesiod*. Leiden, Brill, 2009, pp. 9-35

Shafer, B. (ed.); *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and personal practice*. Cornell University Press, Ithaca 1991.

Schubart, H. et Niemeyer, H: G.; *Trayamar. Los hipogeos fenicios y el asentamiento en la desembocadura del río Algarrobo*. Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1976 Madrid.

Schwarz, F.; *Iniciación y pensamiento simbólico en el Egipto faraónico*. Editorial Biblos, 1998 Buenos Aires.

Tyldesley, J.; *Mitos y Leyendas del Antiguo Egipto*. Austral, 2016 Barcelona.

Twain, M.; *Reflexiones contra la religión*. Trama Editorial, 2014 Madrid.

Wagner, C.; *Historia del Cercano Oriente*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1999 Salamanca.

Xella, P.; "Una cuestión de vida o muerte. Baal de Ugarit y los dioses fenicios" *Estudios Orientales*, Núm. 5-6, 2001-2002; pp. 33-45.