





BYRSA

*Direttore scientifico*

Enrico Acquaro (Università di Bologna)

*Comitato di direzione*

Giovanni Garbini (Università di Roma «La Sapienza»)

José Luis López Castro (Universidad de Almería)

Maria Teresa Francisi (CNR - Roma)

Patrizia Piacentini (Università di Milano)

Giovanna Pisano (Università di Roma «Tor Vergata»)

Antonio Augusto Tavares (Universidade Aberta, Lisboa)

*Comitato di Redazione*

Maria Letizia Amadori (Università di Urbino)

Carla Del Vais (Università di Cagliari)

Anna Chiara Fariselli (Università di Bologna)

*Redazione*

dott.ssa Anna Chiara Fariselli

Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione

dei Beni Culturali

Università di Bologna

via degli Ariani 1

48100 Ravenna

E-mail: [annachiara.fariselli@unibo.it](mailto:annachiara.fariselli@unibo.it)

# BYRSA

RIVISTA SEMESTRALE  
DI ARTE, CULTURA E ARCHEOLOGIA  
DEL MEDITERRANEO PUNICO



ANNO III-IV

1- 4/2004/2005

ΠΨ

POLIS EXPRESSE

BYRSA è una pubblicazione semestrale

Condizioni di abbonamento: € 45,00 / CHF 73 / USD 61

Costo di un volume (due fascicoli): € 50,00 / CHF 81 / USD 67

Per gli abbonamenti e gli acquisti rivolgersi a:

Licosa S.p.a.

Via Duca di Calabria 1/1

I-50125 Firenze

telefono +39(0)556483201 - fax +39(0)55641257

e-mail: [laura.mori@licosa.com](mailto:laura.mori@licosa.com)



©2007 LUMIÈRES INTERNATIONALES

Lugano

e-mail: [lumieresinternationales@yahoo.it](mailto:lumieresinternationales@yahoo.it)

PROPRIETÀ ARTISTICA E LETTERARIA RISERVATA PER TUTTI I PAESI

È vietata la traduzione, la memorizzazione elettronica, la riproduzione totale e parziale, con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico

Impaginazione e progetto grafico a cura di Polis Expresse

Copertina a cura di Milena Bobba

ISSN 1721-8071

## SOMMARIO

ENRICO ACQUARO <i>La pittura nel mondo punico</i>	1
NICOLETTA ARAGOZZINI <i>La pittura nelle tombe puniche: note a margine</i>	3
PAOLA MATTAZZI – VALERIA PARETTA <i>Le tombe puniche decorate nella necropoli di Tuvixeddu a Cagliari</i>	37
ENRICO ACQUARO – PAOLA DE VITA <i>Note iconografiche: su alcune arule di Mozia</i>	93
ENRICO ACQUARO – CARLA DEL VAIS – RAIMONDO SECCI <i>Mozia: la “casa dei mosaici”. Scavi 1985. Edizione dei materiali ceramici</i>	125
PAOLA CAVALIERE <i>Olbia punica: intervento di scavo in un ambiente di via delle Terme (parte II)</i>	229
GÜNTHER HÖLBL <i>Bemerkungen zu den Strausseneiern im Punischen Kulturkreis</i>	289
FERNANDO LÓPEZ PARDO <i>Dioses en los prados del confín de la tierra: un monumento cultural con betilos de Lixus y el jardín de las Hespérides</i>	303
ALFREDO MEDEROS MARTÍN – LUIS ALBERTO RUIZ CABRERO <i>Un Atlántico mediterráneo. Fenicios en el litoral portugués y gallego</i>	351

*Indice*

FRANCESCA ONNIS

*La componente stilistica mesopotamica sulle coppe "fenicie":  
l'albero sacro, il genio quadrialato, l'assedio e lo sfondo naturalistico* 411

GIGLIOLA SAVIO

*Il volto umano: modelli iconografici e creatività nell'artigianato punico* 455



## DIOSES EN LOS PRADOS DEL CONFÍN DE LA TIERRA: UN MONUMENTO CULTUAL CON BETILOS DE LIXUS Y EL JARDÍN DE LAS HESPÉRIDES

FERNANDO LÓPEZ PARDO

Según Plinio (V, 2-4) el estuario del *Lixos* rodea una isla más baja que las tierras circundantes que son inundadas en marea alta, quedando ésta preservada de las aguas. En ella existe un altar (*ara*) de Hércules y nada más que unos olivos salvajes recuerdan la historia del famoso bosque de las manzanas de oro. Estrabón (XVII, 3, 3) recoge la misma noticia, aunque sin precisar que se trata del entorno de Lixus dice: «El golfo empórico posee un antro dentro del cual el mar, durante la marea alta, penetra hasta siete estadios; delante de este antro se extiende un terreno bajo y uniforme, donde se levanta un altar (*bomos*) de Heracles, que jamás recubre el flujo». Plinio vuelve a referirse de forma más escueta al mismo asunto al afirmar que en el estuario del río donde se encuentra la ciudad de *Lixos* estaba el jardín de las Hespérides, a 200 pasos del Océano, al lado del *Delubrum* de Hércules, que pasa por ser más antiguo que el de Gades (XIX, 63)<sup>1</sup> (Fig. 1).

Las informaciones de Estrabón y Plinio parecen proceder de una fuente común muy bien documentada sobre el paisaje lixita, que el propio Estrabón (XVII, 3, 3) vincula con el Periplo de Ofelas (s. IV a.C.?)<sup>2</sup>. Parece que lo más significativo de estas noticias es la existencia de un altar de He-

<sup>1</sup> *Exemplo est arbor maluae in Mauretania Lixi oppidi aestuario, ubi Hesperidum horti fuisse produntur, CC passibus ab oceano iuxta delubrum Herculis antiquius Gaditano, ut ferunt* (XIX, 63). Este último texto es forzosamente escueto, pues el autor está tratando de una especie arbórea, el *arbor maluae*, endémica del estuario del Lukkos.

<sup>2</sup> Unas líneas antes Estrabón señala que los historiadores, comenzando por el periplo de Ofelas, inventaron numerosas fábulas a propósito de esta costa, recogiendo a continuación el relato que nos ocupa como una de estas fábulas.

racles, Melqart para la mayoría, integrado en un recinto sacro claramente extraurbano abrazado por los meandros del río, cuya alta cronología era conocida (*ut ferunt*) (López Pardo 1992; 2000a). Ello parece remitir a una pronta codificación mítica del paisaje donde se instaló la colonia de Lixus y no a una mera traslación foránea al escenario lixita del conocido mito de las Hespérides, pues tanto lo preciso de la descripción como su aquilatada vinculación con el mito permiten asegurar que la información recogida por la fuente de Estrabón y Plinio (Ofelas ?) había sido elaborada en la colonia y no en otra parte<sup>3</sup>.

Parecía pues pertinente que al identificarse un altar en dos series monetales de la ceca ciudadana<sup>4</sup> se entendiera que representaba la famosa ara de Heracles de los pasajes de Plinio y de Estrabón (Marion 1972: 74; Bonnet 1988: 200; 1992: 124; Fantar 1992: 120). Sin embargo, lo figurado en las monedas no es un simple altar sino una estructura sacra más compleja<sup>5</sup>. Según W. Culican (Culican 1986: 487, n. 42) se trata de un testimonio occidental y tardío de los edículos votivos fenicios. Por su parte L.-I. Manfredi (Manfredi 1996) al realizar un nuevo examen de las series monetales lixitas, ha entendido también que se trata de la representación de un *naiskos* albergando cuatro betilos<sup>6</sup> (Fig. 3). Esta nueva aproximación

<sup>3</sup> En contra de lo que decíamos en un trabajo anterior (2000) donde seguimos la tesis dominante que veía en estas tradiciones una elaboración mitográfica tardía relacionada con la presencia de Heracles en el Extremo Occidente. Así llegamos a afirmar: «Ciertas tradiciones arcaicas enormemente confusas, geográficamente hablando, referentes a Heracles, parecen haber recibido una realidad espacial más allá de las columnas de Hércules, a lo largo de los siglos II y I a.C. Todo ello cuando floreció la moda del exoceanismo sobre todo a partir del 150 a.C. impulsado especialmente por Crates de Pérgamo (Desanges 1983: 269)».

<sup>4</sup> La primera de las series de la cual sólo se han reconocido cuatro ejemplares es bilingüe. En el anverso junto al monumento representado se encuentra la leyenda latina LIX y en el reverso la púnica LKŠ MBAL entre dos racimos de uvas (Mazard 1955: n. 639; SNG, Cop. 703; Manfredi 1996: 48). La otra serie de la que sólo se conoce un espécimen, hallado en Banasa, tiene en el reverso el mismo tipo de monumento y leyenda, pero en el anverso aparece una efigie de joven barbado con tocado cónico con cordón colgante (Mazard 1955: n. 640; Manfredi 1996: 48). La cronología de estas emisiones no ha podido ser precisada más allá de integrarlas en los siglos II-I a.C. (Alexandropoulos 1992a: 252).

<sup>5</sup> A través de los dibujos publicados por J. Mazard (1955: 191-92, nn. 639-640) apenas se puede distinguir el monumento representado, por lo que difícilmente se podría haber hecho otra cosa que aceptar la identificación como un ara propuesta de antiguo (Fig. 2).

<sup>6</sup> A nosotros también nos pareció que se trataba de un edificio cultural con cuatro betilos y desarrollamos gran parte de este trabajo antes de leer el excelente artículo de L.-I. Manfredi, al fijarnos en la reproducción fotográfica de una de dichas monedas (El-Harrif - Giard 1992: fig. 3).

es sin duda más acertada pero no por ello deberemos desechar *a priori* la sugerente propuesta que relacionaba el monumento representado en las monedas y el complejo sacro del estuario del Loucos, ni, al fin y al cabo, dejar de ver en ellas un altar.

El monumento en cuestión se puede descomponer en sus elementos más significativos: un zócalo rectangular donde aparecen representados dos pisciformes o un sol alado; sobre él se encuentran dos columnas cuyo fuste incorpora en la parte superior dos elementos florales superpuestos; los pilares soportan un arquitrabe en forma de gola egipcia en el que se inscribe un disco solar alado y quizás una cornisa con fila de serpientes *urei*<sup>7</sup>; el baldaquino o capilla encierra cuatro betilos o monolitos sobre un altar representado por una doble línea en cuyo interior vemos cuatro puntos que se pueden interpretar como glóbulos<sup>8</sup>.

Monumentos semejantes figuran algunas veces en monedas de ciudades levantinas, aunque son más frecuentes templos y capillas de apariencia greco-romana, en ocasiones integrados en complejos sacros de planta semita (Blázquez 1988). Una moneda de Tiro representa un monumento con gola egipcia y sol alado, dentro del cual aparece instalada la “urna” de Astarté en un trono con dos esfinges (Finkielsztejn 1992: pl. XI, 5 a) (Fig. 4). Es sin duda un *naiskos* como se aprecia por su proyección axonométrica y nos recuerda especialmente el monumento hallado en el santuario de Amrith. El motivo representado en la moneda de Tiro es muy próximo al figurado en las de Lixus, aunque se distinguen por el tipo de columna y por la ausencia del zócalo en la moneda tiria. Comparable también, aunque presenta parecidas diferencias, es el *naiskos* de las monedas de Ascalón (Finkielsztejn 1992: 56, pl. XII, 20). En otra emisión monetar de época de Antonino Pío de la antigua ciudad filistea, el *naiskos* egiptizante se encuentra en el interior de otra capilla a su vez instalada en otra, también cubierta por una estructura similar<sup>9</sup>, lo cual permite asegurar que el edículo con los símbolos culturales como el de Lixus constituía el *Sanctum sanctorum* de ciertos lugares sagrados.

<sup>7</sup> Como muy bien ha sugerido L.-I. Manfredi (1996: 48).

<sup>8</sup> La mesa-altar con cuatro glóbulos no tiene un paralelo iconográfico próximo. Su relación con los altares representados en estelas, cipos y joyas de Tharros y Cartago (Uberti 1992: figg. 319, 321; Quillard 1979: 55-66; Moscati 1988a: 33-45) parece ser lejana, pues en ellos aparece un único glóbulo en el centro de la gola que cima el altar.

<sup>9</sup> Todas ellas cuentan con golas egipcias en las que se alternan el sol alado y la fila de *urei* (Finkielsztejn 1992: 56, pl. XII, 19).

Por otra parte, parece claro que desde época helenística, con harta frecuencia las ciudades levantinas representaron en sus amonedaciones sus estructuras culturales más significativas, ya fueran complejos sacros completos o fachadas de templos, altares, baldaquinos y capillas (Price - Trell 1977; Blázquez 1989). Esta moda es la que parece haber incidido en el hecho de que Lixus hubiera optado por representar en dos de sus series monetales un edificio religioso local especialmente relevante<sup>10</sup>.

El *Maabet* cercano a Amrith (Dunnand - Saliby 1985: pl. LXIII) es, quizás, el ejemplo mejor conservado de este tipo de edificio cultural y es prueba del lugar preeminente que ocupaba en algunos santuarios (Fig. 5). Tallado en la propia roca, se encuentra en medio de un gran estanque rodeado de un pórtico y debía albergar una efigie divina o betilo/s. El nicho, con claros precedentes egipcios, presenta un arquitrabe en forma de gola con disco solar alado y está rematado por una cornisa decorada con un friso almenado sirio (Gubel 2000: 74)<sup>11</sup>. Los hallazgos escultóricos y epigráficos de una *favissa* próxima documentan la duración del santuario desde el s. VI hasta mediados del V a.C. y su dedicación al culto de Melqart y Eshmún (Bonnet 1988: 117-18). Capillas cúbicas similares se han localizado en el santuario de Ain el-Hayat, en las que el arquitrabe está decorado por una hilera de serpientes *urei* y por un disco solar (Bordí 1988: 256). También en Occidente se documentan estas pequeñas capillas egipizantes muy similares a las de Fenicia, como la hallada en Nora (Cerdeña) (Bisi 1967: 55) (Fig. 6) y la de Tharros (Francisi 1991).

A pesar del escaso número de capillas recuperadas, a veces muy fragmentarias y siempre sin los símbolos culturales, contamos con otras manifestaciones plásticas que reproducen con mayor o menor fidelidad estos *naoi* con sus efigies, betilos u otros símbolos<sup>12</sup>, lo que nos permite un mayor acercamiento iconográfico y cronológico al monumento sacro de Lixus.

En la necrópolis real de Sidón varios muebles pétreos de uso funerario tienen labrados *naiskoi* de estas características que se fecharían entre los siglos VI y IV a.C. (Wagner 1980: nn. 51-55). Una de ellas, con el característico arquitrabe con disco solar alado y dos *urei*, presenta en el interior

<sup>10</sup> De otro parecer es L.-I. Manfredi (1996: 54-55).

<sup>11</sup> Debía contar con dos columnas exentas, cuya forma desconocemos, que soportaban el arquitrabe voladizo (Dunnand - Saliby 1985: 19).

<sup>12</sup> Son especialmente frecuentes en estelas y otros muebles, pero también en escarabeos y joyas.

un trono flanqueado por dos esfinges y una oquedad entre ellas que debía albergar un betilo (Gubel 1986: 90). La estela de Burğ eš-Šmali, cerca de Tiro (Uberti 1992: fig. 317), reproduce en el siglo V a.C. un complejo especialmente próximo al representado en las monedas lixitas, pues presenta una mesa-altar de gola egiptizante soportando dos esbeltos betilos<sup>13</sup> instalada dentro del *naiskos* egiptizante.

En Occidente son especialmente numerosas las reproducciones de capillas en estelas funerarias y votivas de los *tophet* (Bartoloni 1986: XLV-LXIX; Bisi 1967: 162-63; Bertrand 2000: 1156-57). De notable parecido es el esquema de la construcción representada en una pequeña estela de la tumba 324 de la necrópolis de Dermech (Manfredi 1996: 50). Pero el monumento se aleja en lo que se refiere a iconografía, pues el disco solar del arquitrabe no es alado, las columnas representan palmeras estilizadas y la mesa-altar cuenta con un único glóbulo. Quizá, las que incorporan elementos iconográficos más similares sean una estela del *tophet* de Mozia (Sicilia) que aloja una figura humana y muy especialmente otra de Nora (Cerdeña) con el símbolo en forma de “botella” (Bisi 1967: tavv. XXXVI, XLIX) (Figg. 7-8). Además del arquitrabe egiptizante con el sol alado, cuentan también con columnas de fuste con los mismos elementos florales, que en la de Nora se elevan sobre un podio como vemos en las monedas de Lixus.

Así mismo, relevante para nuestro asunto es el tema representado en un escarabeo de excelente factura hallado en Tharros (Moscati 1988c: 516) (Fig. 9). En él vemos un dios con tocado cónico sentado en un trono flanqueado por dos esfinges aladas, porta lanza o cetro<sup>14</sup>. El kiosco presenta las mismas columnas que el de Lixus, esta vez con tres registros vegetales, arquitrabe con sol alado, encima otra gola con fila de *urei* y sobre todo ello vuela un sol alado con dos *urei*. Seguramente el edificio del escarabeo de Tharros pertenece a lo que se ha llamado “arquitectura efímera” pues parece un baldaquino o pabellón<sup>15</sup>. Ello podría hacer pen-

<sup>13</sup> Los betilos presentan teoría de glóbulos en el borde superior y son por ello muy similares a los representados en *naiskoi* de terracota de Chipre (véase Karageorghis 2000: 51-62).

<sup>14</sup> Una iconografía frecuente para Baal Hammón.

<sup>15</sup> El baldaquino o kiosco aparece atestiguado en Siria y Fenicia. Uno fue ofrecido por el rey Yehawmilk a la diosa de Biblos (Baalat Gubal) en la segunda mitad del s. V a.C. como reza en la inscripción (*KAI* 10) y del que se nos ha conservado el zócalo y algunos otros elementos arquitectónicos y escultóricos (Gubel 1986a: 271, fig. 6). En una moneda de Seleucia de Pieria (Lipinski 1992b: fig. 40) el betilo de Baal Safón aparece instalado en

sar que la columna de fuste con varios registros vegetales se asocia indefectiblemente con este tipo de estructura y no con los *naiskoi*, dado que las estelas de Mozia y Nora que hemos mencionado antes no permiten adquirir una certeza absoluta de que representen pequeñas capillas cúbicas. Sin embargo, una estela de Monte Sirai (Moscati 1996: tav. XV) nos despeja cualquier duda sobre la existencia de *naiskoi* con este mismo tipo de columna (Fig. 10). El caso es que en la moneda de Lixus no hemos podido distinguir trazos verticales junto a los pilares que nos permitieran confirmar que se trata exactamente de un *naiskos*, cabiendo perfectamente la posibilidad de que fuera un pabellón o baldaquino abierto por los cuatro lados. Sea como fuere, lo representado es un monumento cultural de uno de estos dos tipos instalado en un importante santuario lixita. Por otra parte, la conjugación de los elementos iconográficos parece definir una horquilla cronológica ciertamente elevada, entre los siglos VII-VI a.C.<sup>16</sup> para la construcción del monumento sacro lixita representado en una moneda mucho más reciente - s. II-I a.C. - lo que avala la importancia del vetusto monumento cultural.

#### 1. CUATRO BETILOS

El monumento betílico es muy frecuente en los santuarios como objeto de manifestación del numen de la divinidad. De entre los muchos constatados en el Levante podemos destacar por su importancia cultural el de la diosa de Biblos que vemos en una moneda de época de Macrino (217-218) (Blázquez 1988: 546), así como el de Baal Saphón (Zeus Kassios) (Lipinski 1995: 77). Son especialmente frecuentes en Chipre (Karageorghis 2000: 51-62), se encuentran tres en el santuario fenicio de Kommos (Creta) (Shaw 2000: 1108-10), uno en la fortaleza de Monte Sirai (Cerdeña), tres en un santuario de Solunto, y un betilo en el santuario de Tas Silg (Malta) (Bondi 1988: 267-71; Rossignoli 1992: 85-89). Se hallaron en el santuario de Es Cuieram (Ibiza) (Aubert 1982), uno de sílex negro procede de El Carambolo (Sevilla) (Belén 2000: 72), dos fueron hallados en

un baldaquino soportado por cuatro columnas. La disposición axonométrica de las columnas impide considerarlo un templo tetrástilo, sino indefectiblemente un baldaquino.

<sup>16</sup> A pesar de que contamos con buenos paralelos de *naiskoi* aún en el s. V a.C., como veremos más adelante la incorporación de un tipo de columna con los mismos elementos iconográficos que los “soportes chipriotas” y las balaustradas de algunos marfiles de Nimrud, difíciles de encontrar ya en el s. VI a.C. permiten sugerir esta datación alta.

el foso del santuario de Cancho Roano (Badajoz) (Celestino 2001: 56) y tres en el santuario de entrada de “El Cerro de las Cabezas” (Valdepeñas) (Moneo et Al. 2001). Sabemos por Estrabón (III, 1, 4) de los del santuario de Melqart junto al cabo Sagrado y en la alejada factoría de Mogador apareció otro (Jodin 1966)<sup>17</sup>. A ellos se pueden añadir bastantes más que nos confirman la importancia de la materialización anicónica de la divinidad en multitud de santuarios<sup>18</sup>.

Se ha pensado con fundamento que el monumento betílico simbolizaba la fuerza inherente del dios y su capacidad fecundadora y dadora de vida (Bisi 1969: 120). No obstante, no podemos ser tajantes a la hora de relacionar los cuatro betilos con cuatro deidades distintas, aunque, en principio, así deba considerarse por regla general (Durand 1985). En ciertos casos - que no sería el *lixita* - incluso no es posible distinguir una piedra como ex-voto del símbolo cultural de la divinidad propiamente dicho (Lipinski 1992a: 70-71). Según los textos clásicos *Baitylos* es «Stone-god», pero siguiendo la etimología semítica es «House of God/El» (*Bet-il*) (Ribichini 1995: 299), por lo que estos monolitos eran objeto de culto aunque no fueron adorados en tanto que piedras sino solamente en la medida que estos manifestaban la presencia divina (Lipinski 1995: 76)<sup>19</sup>. Como tal residencia divina solían tener un carácter temporal, como sucedía en el santuario de Heracles/Melqart mencionado ya por Éforo sito en una isla junto al Cabo Sagrado, el extremo suroccidental de Europa, donde no se encontraba ninguna efigie de Heracles según recoge Artemidoro (Estrabón, III, 1, 4), sino piedras agrupadas en tres o cuatro, que los visitantes volteaban para realizar una libación y después ponerlas en su posición original. La estan-

<sup>17</sup> Algunos de estos betilos se encontraban encastrados en orificios tallados en un banco o mesa, bien documentados en el santuario de Kommos y en el de Tas Silg en Malta (Rossignoli 1992: 83-85).

<sup>18</sup> Muchos de ellos son de pequeñas dimensiones e incluso portátiles, pero algunos debieron ser monumentales como nos sugieren algunas monedas. También nos dan idea de ello algunas estelas de *tophet*, pues se representaron a escala reducida estructuras sacras de santuarios en los que el betilo debía ser de grandes dimensiones. Éstos aparecen a veces instalados en un trono enmarcado por dos pilonos y con escalinata de acceso de varios peldaños, lo que obliga a suponer que se trata de representaciones de complejos al aire libre destinados a ser vistos por la masa de fieles (Bisi 1967: 56) (*tophet* de Cartago: Bartoloni 1976: tav. XLIV, 153; 155; XLV, 156, 157; XLVII, 164; XLVIII, 168, 169; *tophet* de Tharros: Moscati - Uberti 1985: tav. LXI-LXIV, 149-150; LXV, 151, 152, 153).

<sup>19</sup> Algunas de estas piedras se consideraban de origen celeste (real o supuesto), con cualidades mágicas (Ribichini 1995: 301).



cia nocturna estaba vedada, pues los dioses ocupaban el lugar, lo que viene a señalar la marcada temporalidad de su presencia en los monumentos.

Un conjunto de cuatro betilos como el representado en la moneda de Lixus no es un grupo habitual en los santuarios, donde suelen documentarse ejemplares únicos o tríadas. Tampoco este número es frecuente en las estelas de los *tophet*, aunque su variabilidad es mayor: uno, dos, tres o incluso cinco, seis y más betilos (Bisi 1967)<sup>20</sup>. Son excepcionales las figuraciones de cuatro betilos, aunque algunas estelas del *tophet* de Cartago nos los presentan, habitualmente integrados en capillas (Bartoloni 1976: tav. XXXVII 4; CIV, 378; CV, 379). Tampoco es una fórmula de agrupación de dioses común en documentos oficiales, así en el «Juramento de Hanibal» (Pol., VII, 9, 2-3) se recogen tres tríadas que constituirían el panteón oficial de Cartago. Los dioses garantes del tratado entre el rey Baal de Tiro y Asarhaddon de Asiria<sup>21</sup> se enumeran sucesivamente en grupos de tres, dos y uno<sup>22</sup>. En el pavimento de un espacio cultual de Cartago donde se practicaban ritos de hidroforia aparecieron incrustados distintos emblemas de sendas divinidades, de los cuales se han identificado los de Tanit, Baal y Astarté (Niemeyer 2000: 635-37), otros dos, aparecidos juntos, pueden pertenecer a una cuarta divinidad no identificada, o a dos diferentes. Podríamos pensar para el caso lixita en una agrupación formada por una tríada masculina en compañía de la diosa Astarté como se documenta en Palmira (CIS II 3904; IGRRI 44). Se trata de una agrupación que cuenta con precedentes en Mari ya en el tercer milenio<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> En los *tophet* de Cartago, Mozia, Sulcis o Tharros aparecen muy frecuentemente representados en las estelas. Tienen las paredes paralelas o la forma de un paralelepípedo más o menos apuntado, a veces agrupados en parejas o tríadas, naciendo de una base rectangular o de un altar trapezoidal de gola egipcia (Bisi 1969: 120).

<sup>21</sup> Véase sobre este texto: Pettinato 1975: 145-60.

<sup>22</sup> Las deidades garantes son Baal Shamên, Baal Malagé y Baal Saphón, después Melqart y Eshmun y finalmente Astarté, de las que se evocan a continuación de cada una de las agrupaciones los males que inflingirán a los tirios en caso de incumplimiento del acuerdo (cf. Saporetti 1990: 217).

<sup>23</sup> En una tablilla mariota el rey encarga a propósito del sacrificio a Eštar cortar un betilo del que se tallen cuatro betilos y en otro texto fragmentario se señalan a Dagán y Ad-dum como dos de las divinidades a las que se van a erigir los monumentos (Durand 1985: 82-83). También una agrupación de cuatro dioses aparece recogida en una inscripción fenicia de Karatepe del s. VIII a.C. (KAI 26). Sin embargo, el origen luvita de Azatiwada, el rey que erige el monumento epigráfico para garantizar la inviolabilidad de su obra y de su dedicatoria, impide extrapolar al mundo fenicio esta agrupación que parece constituida por las divinidades tutelares del monarca.



Así, aunque pueda considerarse poco común una tétrada, la variedad de asociaciones de dioses en el mundo fenicio hace que el ejemplo *lixita* no pueda considerarse una anomalía.

Por el momento no es posible ninguna aproximación fiable a la identidad de las deidades relacionadas con los monolitos, pues aparte de Heracles/Melqart ninguna otra divinidad de Lixus ha sido reconocida con absoluta certeza (Bonnet 1992: 123-29)<sup>24</sup>, aunque nos consta que en el panteón *lixita* tenían relevancia otros dioses además del propio Melqart, a juzgar por la diversidad de efigies representadas en las monedas de la colonia.

Una de las más frecuentes en sus acuñaciones es la de un dios joven de perfil con gorro cónico del que cae por detrás un cordón, tradicionalmente identificada con Chusor (Mazard 1955: nn. 630-636, 640-642; Alexandropoulos 1992a: 254)<sup>25</sup>. Es de reseñar su semejanza con algunas representaciones en monedas de Malaca donde la certeza parece cada vez mayor sobre lo adecuado de reconocer al dios del bonete apuntado con Chusor, no sólo por las tenazas que aparecen asociadas a la deidad con este tocado sino también por haber incorporado la iconografía de Hefastos (Chaves Tristán - Marín Ceballos 1992: 188). También otros datos complementarios favorecen la identificación de Chusor en las monedas de Lixus, pues la presencia de una deidad y templo solares en las monedas de Malaca, además de la efigie de Chusor, permite establecer una doble similitud con las acuñaciones *lixitas*, tanto las ciudadanas como las de ŠMŠ (Sol) (Alexandropoulos 1992b: 138). Dicha repetición hace sospechar algún tipo de articulación entre el dios artífice y la luminaria divina.

Más insegura es la individualización de la efigie frontal de una deidad barbada, lo mismo identificada con Melqart que con Baal Hammón u Okéanos (Bonnet 1988: 200; Alexandropoulos 1992a: 253; Boube 1992: 263; El-Harrif - Giard 1992: 267). Pero, como veremos a continuación, en Lixus Baal Hammón o quizá Astarté recibían culto en un trono de mármol flanqueado por esfinges.

## 2. ...Y EL JARDÍN DE LAS HESPÉRIDES

Este mueble cultual, distinto del que se representa en la moneda, debía

<sup>24</sup> Por su parte, P. Xella (1992: 139-40) no pudo reconocer en el reducido *corpus* epigráfico de Lixus ningún teónimo.

<sup>25</sup> Sobre tal adscripción se han planteado algunas reservas, dado el desconocimiento de la iconografía del dios fenicio (El-Harrif - Giard 1992: 269; Bonnet 1992: 124-25).

ocupar una posición destacada en uno de sus templos urbanos en una época en que estaba vigente el uso cultural del monumento plasmado en la acuñación monetaria<sup>26</sup>. Se trata de un trono de mármol del que se conserva uno de los laterales (Cintas 1954: 62-66) (Fig. 11), donde aparece representada una esfinge de estilo helenizante cercana estilísticamente y por iconografía a las del trono de una deidad alada y con hacha “fenestré” de una terracota de Ibiza datable de los siglos V-IV a.C., quizá Baal Hammón (Fernández 1986: 138; Bisi 1988: 344; Marín Ceballos 1999: lám. II, 2). No es posible, sin embargo, adjudicar el trono con esfinges lixita a una divinidad concreta, aunque el grupo de deidades con sede en este tipo de trono es reducido, hablándose precisamente de Baal Hammón, Astarté y quizás Tanit (Fantar 1992: 116-17). Se trata de un tipo de sede que parece asociado a la realeza divina, un atributo propio del Señor del Amanus y de la “reina” Astarté<sup>27</sup>.

Este hallazgo no permite alejar definitivamente del área urbana el otro monumento cultural objeto de nuestro interés pero si lo añadimos a otros indicios nos lleva a valorar la mayor probabilidad de que el monumento se encontrara en el santuario de Melqart de la isla del estuario del Loucos. A este respecto puede ser relevante en términos comparativos la información estraboniana sobre el santuario melqartiano de la isla del Cabo Sagrado que era residencia de los dioses a partir del ocaso del sol. En este santuario, situado también en un ámbito confinal como el de Lixus, las agrupaciones de piedras sobre las que se hacían las libaciones eran de tres y cuatro monolitos. Aunque no sabemos si se trata de exvotos esparcidos por el recinto sacro o de las propias piedras culturales que constituían la morada temporal de las deidades instaladas en el santuario, tal

<sup>26</sup> Seguramente procede del “Quartier des temples” (véase: Ponsich 1980). Un área cuyo uso cultural remonta al menos a la segunda mitad del s. VIII (López Pardo - Ruiz Cabrero e.p.).

<sup>27</sup> Quizá por ser signo de la realeza el rey Ahiiram de Biblos aparece representado en su sarcófago tomando asiento en este tipo de trono (cf. Gubel 1992: 472), también un soberano aparece de esta guisa en los marfiles de Megiddo. En una estela de Sussa (Túnez) es segura la representación de Baal Hammón sobre un trono flanqueado de esfinges (Lancel - Lipinski 1992: 203-204, fig. 163). A Astarté estaba dedicado el trono con los mismos seres fantásticos de Khirbet et-Taiybeh (Tiro) (Swiggers 1983: 125-32). La dedicatoria de la inscripción de la Astarté del Carambolo habla explícitamente de la donación de un trono para la diosa (véase Bonnet 1996: 127-32), aunque éste no se nos ha conservado y no sabemos si estaba flanqueado por esfinges. Por otra parte, contamos con algunas efigies de diosas innominadas sentadas sobre tronos de esfinges que habitualmente se identifican con Astarté.

tipo de agrupación betúlica pudo estar relacionada con las elaboraciones míticas asociadas a los escenarios confinales en los que se erigieron los dos santuarios de Melqart y, por lo tanto, que fuera precisamente el témenos de la isla del Loucos el que albergara el monumento representado en la moneda. El propio culto de Melqart incorpora el uso betúlico de forma preeminente como es posible deducir de las descripciones de las *σπηλαι*<sup>28</sup> tanto del templo de Tiro<sup>29</sup> como del de Gadir, donde no había ninguna efigie del dios (Filóstrato, *Vit. Apol.*, 1, 5).

Por otro lado, la erección de capillas de las características que comentamos en santuarios confinales encuentra su ratificación en una referencia de Plinio a un santuario de las Canarias, también con importantes conexiones con el tema de las Hespérides<sup>30</sup>. Según la noticia los expedicionarios enviados por Juba II encontraron en una de las islas, llamada *Iunonia*, una capilla (*aedicula*) construida de una sola piedra<sup>31</sup>. En este santuario, que consideramos un lugar de culto estable (López Pardo 1999: 718), en una isla consagrada a Astarté<sup>32</sup>, el pequeño templo

<sup>28</sup> En muchos casos el uso del término griego *σπηλη* es ambiguo e impide saber si se alude a estelas, columnas o pilares, pudiendo referirse perfectamente a betilos, al menos cuando se refiere a monumentos culturales semitas.

<sup>29</sup> La descripción que hace Heródoto (II, 44) de las dos *σπηλαι* del templo de Melqart de Tiro parece coherente con dos betilos, uno seguramente forrado de oro y el otro de piedra preciosa de color verde, quizás malaquita o jaspe verde.

<sup>30</sup> La connotación hesperidea de las Canarias, relacionada además con el establecimiento de lugares de culto, aparece subrayada por una curiosísima noticia recogida en una obra de Boccaccio (ed. S. Ciampi, Florencia 1827, estudio de M. Martínez, 1996). Una expedición portuguesa de 1341 a las Canarias, según el relato de uno de los pilotos, Niccoloso da Recco, encontró en la isla de Gran Canaria un templo donde había una estatua en piedra de un hombre desnudo con una bola en la mano. Su desnudez, obscena para los aborígenes, era cubierta por un faldellín de hojas de palma. No podemos dejar de ver en esta efigie una estatua de época romana de Hércules con una poma áurea. Su referente es el bronce de Heracles con dos manzanas de oro en su mano izquierda hallado en el Caño de Sancti Petri (Cádiz), por lo tanto en relación con el santuario de Melqart gaditano. El mismo Hércules gaditano sosteniendo un glóbulo que vemos en algunas acuñaciones imperiales, el dios/héroe de retorno del Jardín de las Hespérides.

<sup>31</sup> *...in ea aediculam esse tantum lapide exstructam.* Plin., VI, 204; trad. Bejarano 1987: 136.

<sup>32</sup> E. Lipinski (1995: 148-52) llama la atención sobre la confusión frecuente entre los investigadores al identificar la Juno romano-africana con Tannit, según este autor es la *interpretatio* de Astarté y para ello aporta como prueba una inscripción bilingüe de Thurburbo Maius. También señalan la identificación de Juno con Astarté C. Gómez Bellard y P. Vidal (2000: 115) a partir de una información incontestable de San Agustín (*Civ. Dei*, IV, 10). Confirma esta frecuente asimilación Plinio (IV, 120) al señalar que la isla gaditana

monolítico no parece ser otra cosa que un *naiskos* púnico semejante al de Amrith y de otros santuarios semitas occidentales<sup>33</sup>. Allí podían encontrarse uno o varios betilos (Mederos - Escribano 2002: 174-75), lo que en nuestra opinión explicaría la pervivencia constatada de cultos betílicos en la cultura aborigen.

El *naiskos* o kiosco que vemos en la moneda del s. I a.C. no es una representación estereotipada, sino que corresponde a un edificio de culto concreto con algunos elementos que lo particularizan considerablemente. Como ya vimos, algunos de ellos son poco frecuentes, como la columna de fuste floral, no hallada en las pocas capillas culturales conocidas físicamente o a través de exvotos de terracota y de las monedas y muy rara en las estelas que representan los *naiskoi*. También en ellas son poco habituales los cuatro betilos. En nuestra opinión, los elementos iconográficos de esta especial construcción cultural, tanto los poco frecuentes como los más comunes, como el arquitrabe con el sol alado, son el reflejo de un discurso mítico-teológico unitario conocido de los lixitas que no es posible discernir desde las perspectivas positivistas al uso. Ello nos lleva a proponer un análisis más contextual del mismo en el marco histórico-arqueológico y cultural del universo lixita de época fenicia para aproximarnos a sus significados cognitivos. Difícil es, sin embargo, fijar el modo de acceso a ese conocimiento y especialmente la verificación de las propuestas.

Es necesario convenir que el monumento cultural lixita aúna características propias de las necesidades del culto con la plasmación metonímica, en sus elementos esenciales, de un imaginado dominio mítico ocupado por los dioses<sup>34</sup> y no es, por lo tanto, un mero mueble cultural con la agregación de elementos decorativos inconexos. Un dominio mítico y no un monumento cultural propiamente dicho aparece plasmado en el escara-

llamada por él *Insula Iunonis* es conocida por Timeo y Sileno como *Aphrodisias*. Cicerón, por su parte, habla de la isla de Malta como consagrada a Juno y de su santuario (*In. Verr.*, II, IV, 103 y V, 184), el que conocemos en época púnica como de Astarté.

<sup>33</sup> En la cultura aborigen no ha aparecido nada que pueda asimilarse a la construcción que vieron los navegantes. Por otro lado, no se adscriben capillas monolíticas a la arquitectura sacra helenístico-romana, por lo que el edículo tallado en un único bloque que sorprendió a Plinio se puede asimilar casi exclusivamente a los *naiskoi* de tradición nilótica, que desde Egipto se venían labrando por lo general en un único sillar. Solino (LVI, 13-19) que no se aparta un ápice de Plinio, no añade otra cosa en su descripción de las islas excepto que el pequeño templo (*pauxilla aedes*) remata torpemente en punta, lo que parece una licencia del autor que imagina un templete helenístico-romano a dos aguas.

<sup>34</sup> Sobre la plasmación de esta idea en santuarios de tipo semita: López Pardo e.p.

beo de Tharros que nos sirvió de comparación para el edificio lixita, donde vemos a un dios en su pabellón, igual que otros muchos escarabeos nos muestran a los dioses en acción y no sus efigies en los templos.

Algo parecido sucede con algunas de las representaciones plasmadas en las estelas funerarias y de los tophet. A pesar de que buena parte de su significado todavía se nos escapa (Uberti 1992: 424-25; Bénichou-Safar 2000: 543), parece manifiesto que los exvotos reproducen a escala reducida las formas de edificios culturales púnicos, y a veces dentro de ellos al difunto heroizado, lo que sería una alusión a la supervivencia del difunto bajo apariencias divinas (Bisi 1969: 120-22). En ello podemos ver una sutil trasposición y la perfecta comprensión de los fieles de que la estructura cultural no es otra cosa que la plasmación de la residencia divina mítica a la que se traslada el difunto convertido ya en *rapha*. Esta idea aparece desarrollada en las paredes de una de las tumbas de Gebel Mleza (Túnez), donde está representado no sólo el monumento funerario sino también la ciudad almenada a la que llega el alma (Fantar 1970: 35).

¿Pero, cual es el escenario mítico que los lixitas pretendieron representar? Creo que el monumento que nos ocupa tiene notables conexiones con el occidental “jardín” de los dioses, al que los habitantes de la ciudad del Extremo Occidente se sintieron tan vinculados.

Las columnas con el fuste adornado con dos motivos vegetales idénticos pertenecen a un tipo poco frecuente en la arquitectura fenicia, sin embargo, se repiten constantemente en *thymiateria* y soportes fenicios de uso cultural, hechos en cerámica, bronce y marfil (Jiménez Ávila 2002: 165-212). Estos elementos vegetales han sido normalmente considerados como capullos colocados boca abajo cubiertos por sus sépalos y se han pretendido identificar, a pesar de contar con ocho sépalos, con lirios, que cuentan con seis (Culican 1980: 86). La extrañeza que produce la supuesta colocación invertida de capullos nos hace pensar mejor en sépalos o pétalos totalmente abiertos y caídos correspondientes al momento de plenitud de la flor. A esta consideración contribuye la composición de los soportes “chipriotas”, que cuentan con dos o tres registros de sépalos caídos y cuyo remate superior se compone de tres finas varillas curvadas en el extremo hacia fuera<sup>35</sup> en las que se han visto tres caulículos o tallos (Jiménez Ávila 2002: 167, fig. 116) (Fig. 12). Debemos identificarlas

<sup>35</sup> Las columnas de la estela de Mozia contendrían los mismos elementos que los soportes “chipriotas” pues sobre los sépalos se desarrolla un capitel de forma troncocónica con incisiones verticales.

mejor con los estilizados pétalos de algunas variedades de iris, como el *lilium candidum*, cuyo origen se fija precisamente en el Líbano y Galilea. La apariencia del conjunto - pétalos estilizados y sépalos caídos - es la de una flor ya fecundada de alguna variedad de iris, planta propia de medios muy irrigados, marismas o bordes de ríos<sup>36</sup>. Mejor aún se aprecia la articulación de los sépalos abiertos y la parte superior de la flor en las columnitas de las balaustradas figuradas en algunos marfiles de Nimrud del s. VIII a.C. que parecen representar a una hieródula de Astarté en una ventana del templo de la diosa invitando al paseante a realizar con ella el acto sexual (Gubel 1986: 236), o según otras interpretaciones la amada en espera del guerrero o del dios victorioso, lo que contribuye a afianzar el significado fertilístico de esta iconografía (Fig. 13). En la reproducción fotográfica de la moneda de Copenhage (*SNG, Cop.*: pl. 27, n. 703) podemos apreciar en el remate de las columnas los tres pétalos que surgen de los sépalos caídos, y son ellos los que soportan el arquitrabe, lo que hace que la composición de estas columnas sea especialmente similar a la de los “soportes chipriotas” y la balaustrada del marfil de Nimrud.

Seguramente la elección de este tipo de columna para el monumento lixita tiene que ver con las profundas connotaciones fertilísticas del Jardín de las Hespérides. Todavía para Eurípides (*Hipólito*, 3, 748-751) en dicho jardín se encuentra el lecho nupcial de Zeus y Hera, y sus manzanas fueron el regalo de bodas de la Tierra primordial.

Aunque no se nos ha conservado ninguna noticia semita explícita a este escenario mítico, un origen de este sustrato ya ha sido apuntado (Ribichini 1992: 134). Efectivamente, varios indicios permiten sospechar un origen levantino para el mismo y por lo tanto la pervivencia en Lixus de tal escenario no necesariamente debe pasar por una transmisión griega del mito hesperideo. La propia referencia de Plinio a la remota antigüedad del santuario que aparecía asociado a dicho paisaje hubiera parecido contradictoria con una traslación tardía y griega del escenario a las costas de Marruecos. Como el mismo autor señala en otra parte (V, 3,1), la ubicación del Jardín de las Hespérides en una ciudad de la Cirenaica pertenece a un pasado turbulento, lo cual permite colegir que este vuelve a retomar la identificación original<sup>37</sup>.

Ya en la Theogonía el escenario aparece perfectamente configurado

<sup>36</sup> He de agradecer a Alicia de la Peña, profesora titular del departamento de Genética de la Facultad de Ciencias Biológicas de la UCM, estas relevantes constataciones.

<sup>37</sup> Sobre el mito véase: Ribichini 1992: 131-36.

con todos sus elementos en un nebuloso Extremo Occidente, propio de un conocimiento de segunda mano de un mito ya elaborado. Para Hesíodo (*Theog.*, 215) las Hespérides, situadas al otro lado del Océano guardan bellas pomas de oro y los árboles que producen el fruto. Estas, de sonoro canto, se encuentran enfrente de Atlas que sostiene en los límites del mundo el vasto cielo (*Theog.*, 516-519). Son hijas precisamente de Océano, y antes comenta que una terrible serpiente, hija de Cetò y Forcis, guarda en los grandes extremos, pomas de oro macizo (*Theog.*, 333). Así pues, el escenario está dispuesto y no cabe por lo tanto imaginar la ausencia de un relato mítico que le sirva de soporte, aunque éste no era inicialmente el conocido robo de las pomas áureas por Heracles, sino seguramente el de la hierogamia de la pareja real divina. Eurípides recoge esa elaboración mítica que vinculaba el bosque sagrado con la hierogamia dispensadora de fertilidad cuando habla de las manzanas plantadas en el jardín de los dioses, al lado del lecho nupcial de Zeus, allí donde la tierra divina da la vida y hace crecer la felicidad de los dioses, allí donde se hunde el sol en el Océano (*Hipólito*, 3, 748-751)<sup>38</sup>.

En el pasaje de Eurípides, correspondiente a la misma época del traslado de escenarios oceánicos a las Syrtes (428 a.C.), vemos esa ubicación atlántica y parece recoger la localización en la costa africana al suponer que el Jardín antecede a Atlas y al señalar que se encuentra en una laguna costera, como la que conforma el estuario del Loucos. Su descripción tiene connotaciones levantinas vistas en la poesía homérica al indicar que se trata de una costa plantada de pomas y no de una isla<sup>39</sup>. Por otra parte, su referencia a la cualidad cantora de las Hespérides parece acogerse a la tradición que ya refiere Hesíodo. Del mismo modo, la ausencia de Heracles en relación con las Hespérides tanto en Hesíodo como en el texto de Eurípides y la presentación, sin embargo, del jardín de los dioses como propiedad de Zeus y Hera parecen remitir a una elaboración de origen semita extremadamente antigua, lo que se corresponde con el importante acervo levantino que tan claramente se ha visto en la Theogonía de Hesíodo<sup>40</sup> y en la *Ilíada*<sup>41</sup>. También habría que tener en cuenta

<sup>38</sup> Ferécides ya lo habría indicado al recordarnos que cuando se casó Hera, la Tierra le regaló manzanos que producían fruto áureo (*Scholia ad Apollonius Rhodius*, 4, 1396-99 a, b; *THA II a*: 168-69; *THA II b*: 524-25).

<sup>39</sup> Vid. *infra*.

<sup>40</sup> Como, por otra parte ya lo señalaba Filón de Biblos (*P.E.* 1.10, 40).

<sup>41</sup> La aparición de elementos prácticamente idénticos en el “engaño de Zeus” de la *Ilíada* y en el poema babilónico *Enūma elish* ha sido ya apreciada (Burkert 1992: 93;



para conectar la localización lítica con una primitiva ubicación del Jardín, quizás precolonial, la insistente referencia al dragón serpentiforme protector del bosque sagrado que en Plinio queda significado visualmente en los meandros del Loucos. Respecto a la ascendencia del dragón-serpiente relacionado con el tema de las pomas áureas, se nos conservan distintas tradiciones: según unas la serpiente guardiana es hija de Ceto y Phorcys, los monstruos marinos que habitan en las aguas oceánicas (Hes. *Theog.*, 333-336), en otras tradiciones se mantiene aún su origen levantino al creerse descendiente de Thyphon y de Equidna<sup>42</sup> cuya morada se encuentra entre los árimos (arameos) (*Il.*, II, 782-783; Hes. *Theog.*, 304-306), y, en fin, otras nos la presentan como hija de la tierra.

Es evidente que en un momento especialmente antiguo ha sido traída al escenario hesperideo la lucha cósmica con la serpiente que se aprecia en el ciclo baálico (*KTU* 1.5 I) y que fue transferida al yahvístico<sup>43</sup>. La muerte de Lothán a manos de Baal permitió aflojarse los cielos como el ceñidor de la túnica de Baal (*KTU* 1.5 I 1-5 y 27-31; trad. Olmo Lete 1981: 213, 215) procurando así la lluvia fertilizante, lo que en palabras del mismo Mot (muerte) supuso su propio perecimiento. Quizá sea precisamente su valor opuesto a la fertilidad lo que permitió que el mito de la aniquilación de la serpiente fuera integrado en el mito del jardín de la hierogamia divina, donde su deceso supone precisamente la liberación del árbol relacionado con la vida. A pesar de su encaje en el escenario

1999: 16-17). La relación parece especialmente próxima precisamente en el pasaje de la simulada intención de Hera de viajar a los confines de la tierra a ver a Océano y a Tetis, que la criaron cuando Zeus instaló a Crono bajo la tierra y el mar (XIV, 200-204). La invención de Hera parece corresponder estrechamente al inicio del *Enūma elish* y también es significativa la equivalencia de *Apsu*/Océano y la homonimia entre *Tawtu* (*Tiamat*) y *Thetis*, las parejas generadoras primordiales (Burkert 1992: 93; 1999: 16-17). Burkert apunta para este pasaje homérico así como otros elementos orientalizantes de su obra una transmisión aramea, cronológicamente próxima y no procedente de la Edad del Bronce. Ello nos lleva a sospechar la existencia de mitos análogos de gran popularidad en la región sirio-palestina.

<sup>42</sup> En un escolio a Apolonio de Rodas (IV, 1396), se atribuye a Hesíodo que la serpiente Ladón, la guardiana de las manzanas de oro, había nacido de Tifón.

<sup>43</sup> En Isaías (27, 1) se utiliza el mismo calificativo, serpiente tortuosa, que en los textos ugaríticos (*KTU* 1.3 III, 40-43; *KTU* 1.5 I, 1-5); en Salmos 74, 14 tiene varias cabezas, lo cual concuerda con las siete que posee en las tablillas del reino cananeo (Delcor 1977: 153). Igualmente en la concepción bíblica no tiene el ofidio gigantesco ninguna relación con el tema del bosque sagrado, sino una pura consideración celeste igual que en Ugarit, pues al ser despedazada por Yahvé el caos se convirtió en un cosmos ordenado.



hesperideo permanece su consideración celeste, a este respecto parece muy ilustrativa la información de Paniasis (fr. 11) (s. V a.C.) para quien la serpiente que protege el árbol al ser vencida se convierte en la constelación “engonasin”, donde aparece Heracles recostado sobre la serpiente, lo que puede ser una derivación de la lucha de Baal con Lothán. También Plinio (V, 2-4) nos remite al mismo hecho, cuando nos recuerda que la serpiente cuya huella se encuentra en el paisaje lixita fue arrebatada al cielo tras el episodio hesperideo. Por otro lado las similitudes fonéticas entre el nombre semita del dragón, Lothán, y Ladón, el dragón que protege el Jardín de las Hespérides según Hesíodo (Apolonio de Rodas, IV, 1396) no parecen deberse a una simple casualidad.

El sol alado que preside el arquitepe del monumento es un motivo recurrente en la iconografía religiosa fenicio-púnica, culminando habitualmente estructuras sacras, monumentos funerarios y escenas de dioses, en las que se pone de manifiesto la estrecha relación de Šamaš con Occidente y, conectado precisamente con ello, un significativo sentido ctónico, como se aprecia precedentemente en Ugarit para Šapaš. Por lo tanto no es de extrañar que la deidad solar tenga una particular relación con Lixus y el Jardín de las Hespérides.

Si Eurípides, en su tan hesiódica visión de las Hespérides, señala que allí se hunde el sol en el Océano (*Hipólito*, 3, 748-751), ya antes Mimnermo (10; Ath., 470 a) refiere que Helios abandona su carro celeste en la región de las Hespérides para tomar un lecho forjado de oro que le lleva a ras del agua hasta llegar a los etíopes (orientales) durmiendo placenteramente, para retomar de nuevo su carro. De forma similar se expresa Estesícoro de Himera (629-553 a.C) para quien el carro solar llega a la isla encantadora de los dioses, allí donde las Hespérides tienen mansiones de oro macizo (8 *SLG/(P.Oxy.)*, 2617.6; *THA II a*: 95), lugar donde según el autor de la Gerioneida el sol cambia el tiro de caballos por una copa áurea para atravesar el Océano. Así nos lo recuerda también Atheneo en dos ocasiones poniéndolo en boca de Estesícoro (Ath., 469 e; Ath., 781 d). En suma, el Jardín de las Hespérides, que en algún momento encuentra su escenario en el estuario del Loucos, es la última estación heliaca. Esta visión parece corresponderse con la que tienen los fenicios, para quienes en el Oeste, en el ocaso, se encuentra la “puerta del sol”, *mb' šmš* (*KAI 26 A I 4/5*; Krahmalkov, 2000, 269). Y es en el espacio liminar del extremo del mundo donde se encuentran los hermosos prados ribereños próximos a la morada de los muertos en el ciclo ugarítico de Baal (*KTU 1.5 VI, 4-5*; Caquot - Sznycer - Herdner, 1974: 249-50; Olmo Lete 1981:

221-22), lugar donde Šapaš, la luminaria de los dioses, aconseja a Baal como prepararse para descender a la morada de Mot (*KTU* 1.5 III).

Por todo ello, Šamaš, el sol, no podía dejar de estar presente en Lixus de forma especialmente destacada dada la relación de ambos con el jardín hesperideo. Ello aparece subrayado por unas series monetales que llevan la leyenda MQM ŠMŠ y donde es constante la representación del disco solar (Mazard 1955: 189, 192-94, nn. 643-647) (Fig. 14). El nombre significa literalmente “Lugar del Sol”, un topónimo inexistente en otra parte. MQM, si bien se traduce con el significado genérico de lugar o superficie, parece tener un valor polisémico, pudiendo aplicarse a distintos conceptos, como ciudad, distrito, plaza, edificio, templo, lugar santo, sepultura o necrópolis, pero también a área o región (Lipinski 1994: 123; Krahmalkov 2000: 307-308). Parece, pues, que su significado concreto viene definido por el contexto al que se refiere, el cual no es fácil precisar cuando es parte integrante de topónimos.

Se han hallado unos pocos nombres de localidades que contienen este elemento. Como *mqm*, ceca de Macoma (Henchir el-Mergueb), que por la presencia del alef final usada como *mater lectionis* sería una abreviación de *maqom hada*. G. Garbini (1992: 182) reconoce este nombre, además de en el Norte de África, en cuatro localidades sardas (*Magumadas* en Gesico, *Magumadas* en Nureci, *Macumadas* en el territorio de Nuoro, *Magomadas* cerca de Bosa) que lee como *mqm ḥdš*, “lugar nuevo”<sup>44</sup>.

Se podría abundar en una cierta vinculación con lo divino a partir del nombre latinizado de otra localidad sarda, *Macompsisa* (actual Macomer, Cerdeña), que más recientemente G. Garbini (1997: 114) ha descompue-

<sup>44</sup> A esta serie de topónimos atribuye el sentido de “mercado nuevo”. Por esa razón G. Garbini (1992: 181-87) explica *Mqm Šmš* con el significado de “mercado del sol”, interpretándolo como “mercado nuevo puesto a Occidente”. Sin embargo, existen otros términos específicos que se refieren a lugares con esta función mercantil, como *Mḥz*, que designa el mercado o emporio en fenicio (Teixidor 1993: 85-87) o *šwq*, raíz atestiguada en arameo, nabateo y palmireno con el mismo sentido (Manfredi 2000: 237-38) y que aparece latinizado en las monedas de la localidad norteafricana de *Zuchis* (Krahmalkov 2000: 459). En una inscripción bilingüe de *Leptis Magna*, la palabra latina *forum* es traducida en neopúnico por *mḥz*, designando así la “plaza del mercado”, y el término *mḥzm* (en plural) sirvió para denominar a los “inspectores del mercado” (Sznycer 1992: 274; Lipinski 1994: 127). Por ello no es nada seguro que los semitas occidentales, que ya contaban con un término más preciso a este propósito, utilizaran el término referido a “espacio” para identificar explícitamente las localidades que habían nacido de los lugares de mercado. L.I. Manfredi (2000: 235) considera ardua la restitución de la expresión política y administrativa de las localidades con esta denominación.

sto en *Maqôm* y *Sisar* o *Sisara* (Señor o Señora). Así pues, debe enfatizarse en nuestro caso la consideración de lugar sagrado que ya atribuyeron otros investigadores al término *mqm* (Fevrier 1960-1961: 33-36; Milani 1983: 38-39). Interesante también es la hipótesis apenas apuntada por E. Lipinski (Bonnet 1988: 200, n. 198) al traducir MQM ŠMŠ como «necrópolis del sol» referido al ocaso, seguramente al hilo de uno de los significados de *mqm* «espacio sagrado reservado a las sepulturas» propuesto por Fevrier (1960-1961: 36) a partir de la lectura de la inscripción KAI 14.3/4<sup>45</sup>. Pero dicha lectura es difícil dado que no es sencillo atribuir este significado a los demás topónimos que incorporan el término *mqm*. No obstante, no deja de tener interés para el caso concreto que nos ocupa, pues este pudo ser su valor secundario con el sentido de lugar donde “muere” el sol.

Así pues, en este caso nos parece más adecuado respetar el significado de «lugar del Sol» con un especial sentido mítico-religioso de calculada ambigüedad, también desde el punto de vista espacial, lo que contribuye a establecer una relación entre el nombre semita y la consideración de las Hespérides como última estación solar.

Una procedencia lixita de dichas acuñaciones ya fue propuesta por J. Mazard (1955: 189) y reafirmada por J. Marion, en razón de la existencia de dos especímenes híbridos con cuños de Lixus (Marion 1967: 93-101; El-Harrif - Giard: 1992). Han sido consideradas por ello como emisiones emanadas de algún santuario de la localidad, ya sea éste uno consagrado a Šamaš (Marion 1972: 73; Bonnet 1992: 125) o bien el más conocido santuario melqartiano con connotaciones solares (López Pardo 1987: 315-16; 1992; Manfredi 1993: 97-98)<sup>46</sup>.

La abundancia de numerario de MQM ŠMŠ en las localidades de la cuenca del Sebú ha hecho sugerir a J. Alexandropoulos (1992a: 249-54), sin descartar totalmente la hipótesis de la atribución a Lixus de estas series, una localización más meridional de la ceca, apuntando incluso que podría ser Volubilis. La hipótesis no deja de tener su interés, pero plantea

<sup>45</sup> Posteriormente le atribuyó el significado “ciudad del Sol”, preguntándose si *mqm* puede tener un sentido particular que permitiera distinguirlo del término *qart* (Lipinski 1994: 124).

<sup>46</sup> También hemos de señalar que en las monedas de Lixus es frecuente la leyenda *mb'ł*, que es una referencia explícita a la entidad ciudadana de Lixus como autoridad emisora que quizás se explique por la existencia de las dos amonedaciones si es que fueron contemporáneas, siendo ésta la perteneciente a la administración de la ciudad.

también considerables dificultades: como la inexistencia de cualquier traza que permita identificar MQM ŠMŠ con Volubilis, Banasa o Thamusida, localidades con nombre indígena, ninguna de las cuales emite moneda seguramente por su dependencia en el aspecto monetario de las acuñaciones reales<sup>47</sup>. Sólo las viejas colonias fenicias y púnicas próximas a la costa emitieron moneda con leyenda púnica y a este horizonte se debe adscribir indudablemente el enclave dada su denominación y el tipo de leyenda de sus monedas<sup>48</sup>.

Podemos volver a incidir sobre el origen lixita de las amonedaciones de ŠMŠ con otros indicios poco tenidos en cuenta. Aunque M. Tissot (1877: 205) ya apuntó que la colina donde se asentaba la antigua ciudad era conocida localmente con el nombre de *Tchemmisch*, y este argumento ya fue utilizado por J. Mazard y J. Marion para adscribir estas monedas a la ciudad, no se ha considerado un dato especialmente significativo. Sin embargo el nombre moderno de la colina no es más que la pervivencia del topónimo de la antigua localidad que sobrevivió hasta el siglo XIV, habiendo suplantado definitivamente al de Lixus, denominación que se conservó, sin embargo, para el río (Loucos). Así, en los textos árabes siempre aparece nominada Lixus como *Tashommes*, a la que atribuyen una gran antigüedad y según El Bekri fue residencia de un príncipe idri-sida en los comienzos de la islamización (Akerraz 1992: 384-85). Portulanos europeos de los s. XIII-XIV reconocen la localidad del estuario del Loucos con el nombre de *Tusomosi*, *Tuximuxu*, *Tusimusi* (Rebuffat 1976:

<sup>47</sup> Sus acuñaciones son las mejor representadas en los yacimientos marroquíes, seguidas a distancia por las amonedaciones lixitas (López Pardo 1987: 316). Se han encontrado en la propia Lixus (Tarradell 1960: 175) y en su entorno (Dchar Jdid). Son especialmente numerosas más al sur, en el arco que forma el uadi Sebú (Volubilis, Banasa y Thamusida) (Marion 1972: 72-73), donde el 86 % de las 296 monedas acuñadas en las ciudades autónomas que se hallaron en estos yacimientos son de esta ceca, a las que hay que sumar 51 monedas de la ceca de Lixus (Marion 1967: 101-102). También lo son en la localidad costera de Sala, donde son las más frecuentes (31) después de las de Gades (55), encontrándose alguna de Lixus (4) y de Tingi (5) (Boube 1992: 258-60). En la costa argelina, donde la presencia de numerario de la Mauritania Occidental es escasísima, estas son las mejor representadas, aunque sólo se han recogido en Iol-Caesarea (Cherchel, Argelia), la capital oriental del reino, 3 de ŠMŠ y una de Rusaddir (Melilla) (Salama 1979: 114, 130-31).

<sup>48</sup> Algunas series llevan en el anverso la efigie de Bocchus II y de Juba II (Mazard 1955: 114-17; Marion 1972: 96; Boube 1992: 258-62) lo que podría indicar un *status* específico de la localidad púnica en relación con el poder real, pero la presencia de la efigie de los monarcas en dichas amonedaciones también puede señalar un interés político por asociarse al importante santuario.

143), una denominación que desaparece de los mapas a partir del siglo XV, lo que se corresponde con el abandono de Lixus que es sustituida en la cartografía posterior por Larache, en la margen izquierda del río, cuyo auge es notorio en esa época. En un portulano griego del siglo XVI, cuya información parece más antigua que la de la Carta Pisana de 1287, el nombre es el de *Soumaso*<sup>49</sup>, más cercano aún a *šmš* al no incorporar el prefijo *T-* de los textos árabes y de los otros portulanos medievales<sup>50</sup>.

Por todo ello parece incuestionable el empeño lixita por vincular la ciudad con *Šmš*, lo que nos remite a la pretensión de sus habitantes de que la última estación solar se encuentra allí mismo, en perfecta sintonía con su secular reivindicación del Jardín de las Hespérides, también la última estación heliaca de los textos clásicos<sup>51</sup>. Es el mismo mensaje que nos transmiten las monedas de Lixus, en las que se representan las cuatro teofanías betúlicas enmarcadas por las columnas de simbología fertilística y cubiertas por el sol alado en esta su última escala al borde del Océano<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> La información del portulano griego es especialmente significativa sobre la perduración de denominaciones de origen púnico. Así, Soumaso se encuentra 15 millas al sur del cabo Arampe que ya Carcopino (Carcopino 1948) identificó con el topónimo prerromano de *Arambys* (*har anbin* «monte de las uvas» en semítico), el actual cabo Spartel. A 15 millas al suroeste de Soumaso se encuentra Rasmikar (Rus Melqart, el promontorio de Melqart) (Rebuffat 1976: 149, n. 8) que nosotros creemos que se puede identificar con el Promontorio de Herakles citado por Ptolomeo (IV, 2) situado precisamente antes de Tamsiga (Thamusida ?). En el mismo entorno el portulano sitúa Ramismar, que aparece en los portulanos medievales con el nombre de Mosmar, Mosmora, Moxmara, Moxmar. El derrotero haría referencia a Ras Mismar, seguramente el cabo que cierra la merja de Mouley Bou Selham, el Ras ez-Zerga. La etimología es desconocida en árabe (Rebuffat 1976: 149, n 8), lo que nos hace sospechar una fuente púnica, como para los otros topónimos. *Mšmr* (hebr. *mišmar*) «abrigo», «lugar protegido» en fenicio (*KAI* 26 A II 9/14; Krahmalkov 2000: 318), cuya vocalización es exactamente la misma en el portulano.

<sup>51</sup> Muy recientemente se ha apreciado en las representaciones solares en las monedas de tradición púnica hispanas y norteafricanas la existencia de una común concepción mítico-religiosa de ambas costas del Estrecho como espacio liminar (López Castro - Mora Serrano 2002: 188).

<sup>52</sup> El zócalo del monumento lixita volvería a hacer referencia a la deidad solar si aceptamos la identificación del motivo inscrito como un disco alado realizada por de L.-I. Manfredi (1996: 48). Seguramente es la interpretación correcta a pesar de que no lo hemos podido distinguir a través de las fotos en los especímenes de Copenhage y Viena. Este nos ha parecido representar dos seres pisciformes al no apreciar la existencia de un glóbulo central. Si fuera este último el caso aludirían al contexto oceánico en el que se encontraba el mítico jardín. Okéanos es precisamente un tema recurrente en Lixus: es el motivo central del mosaico del *frigidarium* de las termas del teatro-anfiteatro (Ponsich

Lo que tiene su reflejo sintético pero muy aquilatado en las palabras del siciliano Estesícoro en la primera mitad del s. VI a.C. que define la isla donde se encuentran las Hespérides, como una residencia encantadora de los dioses, allí donde el sol cambia el tiro de caballos por una copa áurea para atravesar el Océano (8 *SLG/(P.Oxy.)*, 2617.6; *THA II a*: 95).

A este propósito, es necesario recordar de nuevo las noticias antiguas que recoge Estrabón (III, 1, 4) sobre el santuario confinal de Melqart en el Cabo Sagrado que equiparamos al de la isla del Loucos, donde las moradas betúlicas eran reservadas a los dioses en el ocaso. Lo que vemos descrito básicamente en sus aspectos culturales semitas esboza el fondo mítico de dioses reunidos en el confín en una celebración solar que tiene evidentes concomitancias temáticas y espaciales con algunas referencias homéricas. Unos pasajes de la *Ilíada* se refieren a una celebración de dioses con un marcado carácter solar (Masson 1989: 92). Zeus acompañado de todos los dioses se dirige al Océano a reunirse con los intachables etíopes para un banquete, fijando su regreso doce días después (*Il.*, I, 423-425). Se insiste en el asunto en otro pasaje donde se señala que Iris no tiene tiempo de tomar asiento pues desea volver al Océano, a la tierra de los etíopes, para participar del sacro festín que están ofreciendo a los dioses (*Il.*, XXIII, 205-207). El paraje donde se celebra el convite es naturalmente el de los confines, pues en ellos, en el poniente y la aurora, habitan los etíopes, de rostro quemado por el sol, y son los del ocaso los que disponen los banquetes para los Inmortales (*Od.*, I, 22-26)<sup>53</sup>. Es allí donde se encuentran las puertas por donde el sol se oculta para acceder al Inframundo, a través de las cuales Hermes conduce las almas (*Od.*, 24.9). Un término idéntico al fenicio *mb' šmš* (*KAI* 26 A I 4/5)<sup>54</sup>, lo que contribuye a explicar la insistente representación del disco solar alado en la iconografía de las “moradas divinas” y en las estelas funerarias y de los *tophet*.

Sin embargo, creo que la afirmación *lixita* de su condición de *mqm šmš* no se debe a la apropiación de una tradición arcaica griega que veía en el Jardín de las Hespérides la última estación solar, sino que pertenece al

1979: 297-323); la deidad acuática ha sido identificada en las monedas *lixitas*, no sé si acertadamente; y es el tema de una magnífica antefija de bronce hallada en el yacimiento. Precisamente ya en la *Odisea* (IV, 563-569) el Océano se presenta como modo de definir los confines de la tierra, los *peirata gaies* (Plácido 2002: 128), donde se encuentra el Jardín de las Hespérides.

<sup>53</sup> La vecindad de los *lixitas* con los etíopes es destacada en el Periplo de Hannón.

<sup>54</sup> Se trata de un tipo de denominación que ya aparece en el poema de Gilgamesh (IX; Gallery Kovacs 1989: 77-79).

## *Dioses en los prados del confín de la tierra*

*continuum* cultural semita, cuyas elaboraciones míticas sabemos que eran compartidas por el mundo griego en el Período Geométrico y seguramente antes, en época micénica<sup>55</sup>. Creo que dicha afirmación deriva de una vieja concepción cananea que sitúa en el confín occidental el escenario donde *špš*, la deidad solar, prepara a Baal para su descenso, como dios vivo, a la morada de Mot (Muerte) (KTU 1.5 III).

Šapaš, la luminaria de los dioses, que conoce el mundo de Mot por su diario recorrido del mundo inferior, es la que da al dios los consejos que posibilitarán así el engaño: la vestimenta debe ser blanca, el gesto de susto, su aspecto será transformado en [...] por la diosa, de tal suerte que no será reconocido por Mot, al que le llevará Baal crías de ganado (KTU 1.5 III)<sup>56</sup>. Tras unas líneas perdidas, Baal, por indicación de Šapaš, debe tener un hijo (un gemelo)<sup>57</sup> de una novilla en la tierra de “Peste”, en los hermosos prados ribereños<sup>58</sup> próximos a la morada de los muertos, al que vestirá con su ropaje de toro. A continuación, la diosa solar adelanta los acontecimientos pues dice que después lo instalará en “la caverna de los dioses de la “tierra” (KTU 1.5 V), que por los sucesos que vienen a continuación, permite suponer que Mot ha desmembrado al gemelo con la veste de toro de Baal en vez de a este último, pues después Anat encuentra el cuerpo y con ayuda de Šapaš lo sube a la cumbre del Safón, lo sepultó y lo puso precisamente en la caverna de los dioses de la “tierra” (KTU 1.6 I 17-18). Pero a continuación el dios supremo, El, adquiere la certeza a través de un sueño que Baal sigue vivo (KTU 1.6 III), por ello encarga a Anat buscar a Šapaš, la luminaria de los dioses que ha de localizar a Baal vivo en la morada de Mot, el Inframundo<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Vid. *infra* n. 65.

<sup>56</sup> Ello nos permite sugerir que Baal se ha metamorfoseado en el boyero de Mot, lo que habría permitido su acceso libre al Inframundo. No sería impensable que un reflejo de los ganados de Mot apacentados en el confín por su boyero lo tuviéramos en las referencias a los rebaños de Hades guardados por Menetes en los prados del Extremo Occidente. Esa ubicación es la que permite a Apolodoro (*Biblioteca*, 2.5.10) recoger una tradición que incluye a Menetes y los ganados de Hades en la leyenda de Heracles y Gerión, como aquel que avisa a Gerión del robo de su vacada por el héroe griego.

<sup>57</sup> El término utilizado tiene una clara relación etimológica con el acadio *mašu* (gemelo): Caquot - Szyner - Herdner 1974: 249.

<sup>58</sup> *Šhl*, término deducido de su equivalente en árabe *shil* que tiene el significado de llanura costera: Caquot - Szyner - Herdner 1974: 249, n. 1. M. Torres me ha llamado la atención sobre la similitud fonética con Sephela, la llanura costera que ocuparon los filisteos en Palestina.

<sup>59</sup> Seguimos la lectura de De Moor (1987: 79), que al considerar que quien perece es el “gemelo” y no Baal hace coherente la trama del mitema. El papel de Šapaš aquí es



Aquel lugar, deliciosa llanura costera próxima al mundo de los muertos<sup>60</sup> donde tienen lugar los preparativos, se encuentra en uno de los (dos) extremos de la tierra, en los (dos) límites de las praderas/de las aguas<sup>61</sup>, *lqsm.arš* y *lksm.mhyt* respectivamente<sup>62</sup>, cuyo valor paralelo ha sido ya resaltado tanto en el plano fonético como semántico (Caquot - Szyner - Herdner 1974: 560, n. j; Olmo - Sanmartín 2000: I, 226)<sup>63</sup>. En singular se nos presenta en el mismo ciclo de Baal (*KTU* 1. 1 IV 2), *lqš ilm*, donde

comparable al de Helios en el mito de Démeter y Koré (*Himno homérico a Deméter*, 25-27; 66-81) y al del dios sol en el mito hitita de Telepinu (Caquot - Szyner - Herdner 1974: 233-34, n. 1).

<sup>60</sup> Equiparable a la concepción homérica pues es a partir de Hesíodo y en la épica del s. VII cuando estos lugares empiezan a disgregarse en forma de islas por el Océano: *THA II a*: 37.

<sup>61</sup> *mhyt*, término de significado no totalmente precisado, habiéndose optado preferentemente por dos de ellos: «pradera», «lugar regado»/«aguas», aunque también se ha propuesto «abismo», por el contexto de los dos mitemas en que aparece (véase del Olmo Lete - Sanmartín 2000: 268; también nota siguiente).

<sup>62</sup> En el mitema de Baal y Mot, se afirma: «Hemos dado vueltas [hasta los extremos de la tierra], hasta los límites de las praderas (?). Llegamos a la “delicia” (de) la tierra de “Peste”, a la “hermosura (de) los campos de “Playa-Mortandad”, llegamos hasta Baal, caído a tierra» (*KTU* 1.5 VI, 4-5; trad. del Olmo Lete 1981: 221-22). Para Caquot, Szyner y Herdner (1974: 249-50): «Nous avons circulé [jusqu’aux confins de la ter]re, jusqu’aux limites des eaux. Nous sommes arrivés au (plus) agréable des terrains de pâturage, au (plus) plaisant des champs riverains du séjour des morts». La misma expresión aparece en el poema de Kirta: «¡Volveos hacia los extremos de la tierra (*lqsm.arš*), hacia los confines de las praderas (*lksm.mhyt*) mirad! ¡(Venga) a la tierra la lluvia de Baal ... » (*KTU* 1.16 III 1-11; Trad. del Olmo Lete 1981: 315, com. 268). Otra traducción: Caquot - Szyner - Herdner 1974: 560: «Ana[t] parcourt la terre et le ciel, revient vers les extrémités de la terre, vers les limites des eaux ... ».

<sup>63</sup> Se ha relacionado con *ksm* que aparece con el significado de «parte», «porción» en *KTU* 1.17 I 31, cuyo sentido se relaciona con el acadio *kasāmu*, «cortar» (del Olmo Lete - Sanmartín 2000: 226), «zerschneiden» (*AHW*: 453), pero de este último no es evidente una derivación con el significado de límite. Ello obligaría también a renunciar al sentido dual que se derivaría del paralelismo con *qsm* («dos límites») que se aprecia en las dos frases, avocando a la lectura «confín de las praderas» (del Olmo Lete - Sanmartín 2000: 226), lo cual no queda reflejado en las traducciones de los dos mitemas donde se mantiene el plural dual. No sería por lo tanto impensable una relación con *ks* (*ksm* «dos copas», del Olmo Lete - Sanmartín 2000: 225) fenicio «cup» (Hoftijzer - Jongeling 1995: 521) o con *ksu*, «sede», «trono» (del Olmo Lete - Sanmartín 2000: 225-26), acadio *kussû*, fen. *ks’* (Hoftijzer - Jongeling 1995: 522), cuyo sentido dentro de la geografía mítica podría tener alguna relación con *tlm šr arš* (1.4 VIII 4) los (dos) alcores (oteros, colinas) que limitan la tierra (del Olmo Lete - Sanmartín 2000: 51, 160), una referencia, al parecer, a los dos montes de los confines.



### *Dioses en los prados del confín de la tierra*

aparece con el valor de confín de propiedad divina<sup>64</sup>. Relacionado con *lqsm* y *lksm*<sup>65</sup> vemos el origen del topónimo *lkš* (*Lixus-Loucos*)<sup>66</sup> que aparece en las leyendas monetales lixitas<sup>67</sup>, al que hasta ahora no se había hallado la etimología, proponiéndose tentativamente una supuesta procedencia indígena por exclusión, poco creíble dado el carácter fenicio de la fundación.

La vocalización de la primera sílaba, *Lixus*, que vemos recogida por la tradición greco-latina, se corresponde perfectamente con la vocalización de la preposición hacia/en/de del ugarítico, eblaíta, común semítico y árabe (Olmo 1981: 570; Olmo - Sanmartín 2000: I: 234), que también encontramos en textos neopúnicos *li* (*IRT* 873.1/4; *LA* 1, 1964: 45, n. 4.1/2); *le* (*Poen.* 995); *lo* (Krahmalkov 2000: 248-49). Por otro lado la existencia de una silbante final distinta en las leyendas monetales lixitas (-š)<sup>68</sup> puede corresponder a la confluencia/reducción de las silbantes entre el ugarítico y el fenicio (véase Olmo Lete 1996: 20) o bien al origen tirio de la fundación, algunos de cuyos fonemas se distinguen de los

<sup>64</sup> Lo que parece corresponderse con la concepción hesiódica y de Eurípides del jardín occidental, hacienda de los dioses donde se encuentra el árbol sagrado junto a las fuentes ambrosianas que proveen su felicidad. En Isaías (5,26) *qaswéy há' àrès* «les extrémités de la terre» (Caquot - Sznycer - Herdner 1974: 560 j) son un dominio desde donde Yahvé «insufla» a un pueblo invasor que viene de lejos raudo contra Israel.

<sup>65</sup> El sufijo *-m* como plural en *lqsm* y *lksm* de los textos ugaríticos es en ellos un morfema de función adverbial con significado dual (Olmo 1981: 573), como el que tiene en *qnm* (dos cuernos) (*KTU* 1.12 I 30-31).

<sup>66</sup> El nombre aparece relativamente bien conservado con diferentes variantes tanto en griego como en latín: *Λίξος* (Estrab., XVII, 3, 2 y XVII, 3, 8) *Lixus* (Mel., III, 107; Plin., V, 2) (véase *IAM*, II: 59).

<sup>67</sup> Esta búsqueda ha sido propiciada por la lectura de una nota de una excelente obra de N. Villaverde (2002: n. 324) donde se recoge la denominación árabe *Al Aqsa* (Occidental), referido a *Magrib Al Aqsa*, en la que el autor ve una relación con el nombre semita de *Lixus* y en el que aprecia una relación con el griego *Hesperis*. Tan relevante indicio me ha llevado a buscar la denominación semita de *Lixus* con el comienzo en Q y en K, en vez de L, encontrándolo precisamente en ugarítico con el significado de «extremo», «borde», «confín», así *qsm arš* son «los (dos) extremos de la tierra» (*KTU* 1.16 III 3; del Olmo Lete 1981: 619). En hebreo *qēš/qošeš* es «fin» (Caquot - Sznycer - Herdner 1974: 560 j).

<sup>68</sup> En las monedas se reconoce la shin (š) a pesar de que Mazard (1955) la leyera como samek (s). La confusión entre samek y shin en época neopúnica debió ser corriente pues su escritura es muy semejante (cf. Röllig 1995: 213). Aparentemente no debería haber duda que en las monedas de *Lixus* se trata de una *shin* de grafía neopúnica. Por otro lado, en una de las acuñaciones donde aparece el *naiskos* o kiosco (Mazard 1955: n. 638), la *shin* aparece invertida y tiene un aspecto claramente arcaizante.

ugaríticos. También es necesario anotar, como señala Olmo Lete (1996: n. 25), que existen intercambios en las silbantes en fenicio y púnico tardíos condicionados por otros fonemas en contacto y predominan en las transcripciones de nombres greco-latinos<sup>69</sup>.

En suma, proponemos para *Lkš* un significado estrechamente vinculado con los términos relacionados con “los confines”. En ello vemos, por los contextos precisados en las tablillas ugaríticas, una relación con el escenario mítico frecuentado por la deidad solar, deliciosa pradera costera próxima al mundo de los muertos, lo que por otra parte se corresponde puntualmente con la caracterización griega de origen levantino del escenario hesperideo<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> No sé si puede ser meramente casual que en los *graffiti* de Mogador, escritura de uso cotidiano, no se encuentre ninguna otra silbante más que *shin* (š), no apareciendo ningún *sade* ni *samek* (cf. Amadasi Guzzo 1992: 166-67).

<sup>70</sup> Esta caracterización de los límites tiene muchos elementos comunes con los *peírata gaíes* homéricos, los confines de la tierra. Allí se encuentran prados idílicos próximos al profundo Tártaro (*Il.*, VIII, 477-481); es donde se hallan los Campos Elisios, donde mora Radamantis (*Od.*, IV, 563-569), cuyo nombre se ha relacionado con *rdmn*, el servidor de Baal, el Victorioso, el maestresala del Príncipe (*KTU* 1.3 I 2-5; De Moor 1971: 67-68). Por su parte D. Plácido (2002: 124) rechaza muy adecuadamente los planteamientos pesimistas relacionados con el conocimiento geográfico del final de la Edad Oscura griega pues conducen a sobrevalorar injustificadamente la imaginación de los escritores clásicos. Si a ello añadimos las innegables concomitancias con la concepción levantina de los extremos del mundo carece de todo sentido atribuir a los autores del primer renacimiento griego volver a imaginar *ex nihilo* lo que desde varios siglos antes tenían tan a mano. Este autor en la actualidad remonta al segundo milenio un conocimiento real del Extremo Occidente que se transfiere a la concepción imaginaria del mundo. Los hallazgos arqueológicos micénicos y chipriotas en Occidente referidos a ese período le sirven para poner de relieve la transferencia de dichas concepciones y conocimientos a los poemas homéricos y otras narraciones míticas (Plácido 2002: 124-25). Efectivamente, se trata de saberes compartidos cuya transmisión debió formalizarse entre los puertos del Egeo y los del Levante, y Chipre debió jugar un papel importante para su mixtura. En los poemas homéricos la clase aristocrática griega tiene una relación estrecha con la red de intercambios fenicia (Plácido 2000: 268; 2001: 119-20): Odiseo es enrolado en una nave mercante fenicia, al cual su tripulación pretende convertir en esclavo (*Od.*, XIV, 287-298); en los juegos ofrecidos con ocasión de los funerales de Patroclo, Aquiles ofrece como premio una crátera labrada y traída por fenicios (*Il.*, XXIII, 740-749); Menelao en su periplo comercial desde las costas de Fenicia hasta el Extremo Occidente sigue de alguna manera la estela de las naves semitas (*Od.*, IV, 82). Aunque efectivamente en dichas referencias a la participación cooperativa o conflictiva de los héroes de la guerra troyana con los mercaderes fenicios subyace una realidad del Geométrico, no debemos olvidar que se remite a la Edad Heroica y por lo tanto a una tradición del Bronce Reciente con la que no podía ser contradictoria.

Hoy ya no es posible encastillarse en la tesis del comienzo de la frecuentación de los aledaños del estrecho de Gibraltar por los navegantes levantinos y del Egeo en los siglos IX u VIII a.C. Si no fuera por el hallazgo de cerámicas micénicas en el yacimiento cordobés de Montoro (Martín de la Cruz 1988: 84-88) todavía seguiría pesando la idea de que las naves micénicas no traspusieron el Mediterráneo Central más allá de Sicilia y Cerdeña, y antes de los hallazgos del mismo horizonte cultural en dichas islas (Lo Schiavo - Vagnetti 1980) que los reconocimientos de dicho ámbito no tuvieron lugar hasta época muy posterior. Hoy en día parece acertado afirmar que las naves micénicas en el s. XIV a.C. fondearon en el golfo que conformaba el estuario del Guadalquivir y que no podemos excluir de estos viajes a la entrada del Océano a las ciudades de la costa levantina como ya apuntamos (López Pardo 2000b). Las naves de gran tonelaje, la avanzada tecnología naval y las infraestructuras portuarias de estas ciudades a mediados del segundo milenio a.C. (Raban 2000: 1095-96; Vita Barra 2000: 282-83), las hacían plenamente capaces de estos viajes a larga distancia. Por otra parte, como señala A. Mederos (2002: 86) junto a esa misma corriente micénica es necesario colocar el comercio chipriota<sup>71</sup>, bien documentado en el Mediterráneo Central, que permanecería después tras el colapso micénico también en lo que se refiere al Atlántico. Aporta indicios de la participación junto a los chipriotas de tripulaciones, financiación o incluso barcos de Ugarit (*Ibid.* 86-87)<sup>72</sup>. Quizá sea necesario vincular con esa frecuentación chipro-ugarítica la introducción del patrón premonetal basado en el ciclo minorasiático en la Península Ibérica durante la Edad del Bronce y a los tirio-sidonios un segundo sistema, el ciclo fenicio (Ruiz-Gálvez Priego 1998: 315-16; 2000: 12).

<sup>71</sup> La importancia de dicha red de intercambios para los estados micénicos es destacada en otro trabajo (Mederos Martín 1999) donde se sugiere la proyección especialmente occidental del comercio micénico frente al paradigma tradicional que centraba el mismo en relación con Creta, Chipre y el Levante. Por otro lado no olvida la participación de los chipriotas en los circuitos occidentales (Mederos Martín 1999: 20). A este respecto ha llegado a apuntar la posibilidad incluso que fueran navegantes chipriotas quienes trajeron a la Península Ibérica las cerámicas micénicas halladas en Montoro (Córdoba) (Mederos Martín 2002: 86).

<sup>72</sup> A. Mederos atribuye un origen ugarítico al *Smiting God* hallado en el mar junto a Selinunte (Sicilia). Efectivamente este bronce cuenta con paralelos muy estrechos en estatuillas de fabricación siria del Bronce Reciente halladas en Biblos (Acquaro 1988: 422) y es fechado por la mayoría de los especialistas entre los siglos XIV y XII a.C. por prototipos cananeos (Falsone 1995: 677). Negbi encuentra un paralelo estricto en un bronce ugarítico, dentro del grupo sirio-palestino del Bronce Reciente (Negbi 1976: 30, 39, fig. 44, pl. 30).

Nosotros, por nuestra parte, vemos como resultado de los viajes cananeos la codificación mítica del escenario hesperideo en una voluminosa serie de sellos ugaríticos del Bronce Reciente en los que figura una expedición de dioses con objeto de talar el árbol de la vida en un contexto presidido a veces por la deidad solar (Amiet 1992: nn. 37, 137, 172, 174, 180, 225, 387, 396, etc.)<sup>73</sup>, cuyo importante número y exclusividad ugarítica muestran el enorme impacto popular en la ciudad de un tema mitológico que, sin embargo, no tiene su reflejo en los textos ugaríticos que se nos han conservado. Aunque, como hemos señalado antes, la nueva concepción del mundo que procuran dichos viajes si parece hacerse patente en el mitema de Baal y Mot, y es el que a la postre determina el nombre dado a la vetustísima fundación en el estuario del Loucos, *Lkš*.

También ello explicaría coherentemente la tradición lixita que hacía del santuario sito junto al Jardín de las Hespérides, en el estuario del Loucos, el más antiguo del Extremo Occidente, anterior al de Melqart de Gadir. Por lo tanto la frecuentación de los levantinos de la Edad del Bronce que seguramente ya codificó el paisaje extremo-occidental, propició que cuando después tuvo lugar la fundación de Lixus fuera elegido el nombre que la vieja categorización mítica le había aplicado antes al lugar. Dicha codificación tuvo su plasmación en un monumento cultural arcaico especialmente célebre en Lixus, tanto como para aparecer en sus acuñaciones monetales tardías<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Cuyo reflejo por último veo en el friso del «dendróforo» del monumento de Pozo Moro. Un tema sobre el que estamos trabajando.

<sup>74</sup> Agradezco a L. A. Ruiz Cabrero su inestimable ayuda en los aspectos filológicos y la paciente revisión del texto y a Domingo Plácido, Alfredo Mederos y Mariano Torres sus sugerencias.

## Dioses en los prados del confín de la tierra

### BIBLIOGRAFIA

- Acquaro E. 1988  
*Los bronceos*, in Moscati S. (ed.), *Los fenicios*, Barcelona, 422-35.
- Akerraz A. 1992  
*Lixus, du Bas-Empire à l'Islam* in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989* (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 249-54.
- Akerraz A. - El Khayari A. 2002  
*Lixus. Jardin des Hespérides*, s.c.
- Alexandropoulos J. 1992a  
*Le monnayage de Lixus: un état de la question*, in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989* (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 249-54.
- Alexandropoulos J. 1992b  
*Contribution à la définition des domaines monétaires numides et Maurétaniens*, in *Numismatique et histoire économique phéniciennes et puniques* (= *Studia Phoenicia*, 9), Leuven, 133-47.
- Amadasi Guzzo M.G. 1992  
*Notes sur les graffitis phéniciens de Mogador*, in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989* (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 155-73.
- Amiet P. 1992  
*Corpus des cylindres de Ras Shamra-Ougarit, II. Sceaux-cylindres en hématite et pierres diverses*, Paris.
- Aranegui C. (ed.) 2001  
*Lixus. Colonia fenicia y ciudad púnico-mauritana. Anotaciones sobre su ocupación medieval* (= *Saguntum. Extra*, 4), Valencia.
- Aubet M.E. 1982  
*El santuario de Es Cuieram*, Eivissa.
- Barnett R.D. 1975  
*A Catalogue of the Nimrud Ivories with other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, London.
- Bejarano V. (ed.) 1987  
*Hispania Antigua según Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Claudio Ptolomeo* (= *Fontes Hispaniae Antiquae*, 7), Barcelona.
- Belén M. 2000  
*Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del Extremo Occidente, in Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas* (= *Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera*, 46), Eivissa, 57-102.
- Bénichou-Safar H. 2000  
*Le symbolisme punique: nouvelles interprétations*, in *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos* (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995), Cádiz, 543-49.
- Bertrand F. 2000  
*Motifs architecturaux sur les stèles votives à Ba'al Hammon au sanctuaire d'El Hofra à Cirta (Constantina) IIIe-Ier siècles*, in *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos* (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995), Cádiz, 1153-70.
- Blázquez J.M. 1988  
*Los templos de Lixus (Mauritania Tingitana) y su relación con los templos de ciudades semitas representados en las monedas*, in *Congreso Interna-*

Fernando López Pardo

- cional "El Estrecho de Gibraltar", Ceuta, nov. 1987, Madrid, 529-61.*
- Burkert W. 1999  
*Da Omero ai Magi, Venecia.*
- Bisi A.M. 1967  
*Le stèle puniche (= Studi Semitici, 27), Roma.*
- Campo M. 1986  
*Algunas cuestiones sobre las monedas de Malaca, in Aubet M.E. - Olmo Lete del G. (edd.), Los fenicios en la Península Ibérica, Sabadell, 139-55.*
- Bisi A.M. 1969  
*Les stèles puniques, in Archéologie vivante 1, 119-22.*
- Carcopino J. 1948  
*Du périple d'Hannon aux portulans grecs du XVI<sup>e</sup> siècle, Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire, Paris, 132-41.*
- Bisi A.M. 1988  
*Las terracotas, in Moscati S. (ed.), Los fenicios, Barcelona, 328-53.*
- Caquot A. - Sznycer M. - Herdner A. 1974  
*Textes Ougaritiques. Tome I. Mythes et légendes, Paris.*
- Bondi S.F. 1988  
*El urbanismo y la arquitectura, in Moscati S. (ed.), Los fenicios, Barcelona, 248-83.*
- Caubet A. 1975-1976  
*Antiquités de Chypre du Musée du Louvre, Paris.*
- Bonnet C. 1988  
*Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée, Leuven.*
- Celestino S. 2001  
*Cancho Roano, Madrid.*
- Bonnet C. 1992  
*Les divinités de Lixus, in Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989 (= Collection de l'École française de Rome, 166), Rome, 123-29.*
- Cintas P. 1954  
*Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc, Paris.*
- Bonnet C. 1996  
*Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques, Roma.*
- Culican W. 1980  
*Phoenician Incense Stands, in Oriental Studies Presented to B.J.S. Isserlin, Leiden, 85-101.*
- Boube J. 1992  
*La circulation monétaire à Sala à l'époque préromaine, in Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989 (= Collection de l'École française de Rome, 166), Rome, 255-65.*
- Culican W. 1986  
*A Terracotta Shrine from Achzib, in Culican W., Opera Selecta. From Tyre to Tartessos, Göteborg, 472-90.*
- Burkert W. 1992  
*The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age, Cambridge.*
- Chaves Tristán F. - Marín Ceballos M<sup>a</sup>.C. 1992  
*L'Influence phénico-punique sur l'iconographie des frappes locales de la Péninsule Ibérique, in Numismatique et histoire économique phéniciennes et puniques (= Studia Phoenicia, 9), Leuven, 167-94.*

## *Dioses en los prados del confín de la tierra*

- De Moor J.C. 1971  
*The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu According to the Version of Ilumiku* (= *Alter Orient un Altes Testament*, Bd. 16), Kevelaer/Neukirchen - Vluyn.
- De Moor J.C. 1987  
*An Anthology of Religious Text from Ugarit*, Leiden.
- Delcor M. 1977  
*Mythologie et Apocalyptique*, in *Apocalypses et théologie de l'Espérance, Congrès de Toulouse, 1975*, Paris, 143-77.
- Dunnand M. - Saliby N. 1985  
*Le temple d'Amrith dans la perée d'Aradus*, Paris.
- Durand J.-M. 1985  
*Le culte des bétyles en Syrie*, in Durand J.-M. - J.-R. Kupper, *Miscelanea Babylonica. Melanges offerts a Maurice Birot*, Paris, 79-84.
- El-Harrif F.Z. - Giard J.B. 1992  
*Préliminaires à l'établissement d'un corpus des monnaies de Lixus*, in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989* (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 267-69.
- Falsone G. 1995  
*Sicile*, in Krings V. (ed.), *La civilisation phénicienne et punique*, Leiden, New York, Köln, 674-97.
- Fantar M. 1992  
*La religion phénicienne et punique a Lixus: témoignages de l'archéologie et de l'épigraphie*, in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989* (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 115-21.
- Fernández J. 1986  
*Divinité sur un trône a sphinx*, in Gubel E. (ed.), *Les phéniciens et le monde méditerranéen*, Bruxelles, 138.
- Février J.G. 1960-1961  
*Paralipomena Punica, suite VIII. Le mot Mâqôm en phénicien-punique*, in *CahByrsa* 9, 33-36.
- Finkielsztejn G. 1992  
*Phanêbal, déesse d'Ascalon*, in *Numismatique et histoire économique phéniciennes et puniques* (= *Studia Phoenicia*, 9), Leuven, 51-58.
- Francisi M.T. 1991  
*Tharros-XVII. Un'edicola votiva a Tharros?* in *RStFen* 19, 233-37.
- Gallery Kovacs M. 1989  
*The Epic of Gilgamesh*, Stanford.
- Garbini G. 1986  
*Vent'anni di epigrafia fenicia nel Magreb* (= *RStFen*, 14 suppl.), Roma.
- Garbini G. 1992  
*Magomadas*, in *RStFen* 20, 181-87.
- Garbini G. 1997  
*I Filistei*, Milano.
- Gómez Bellard C. - Vidal González P. 2000  
*Las cuevas-santuario fenicio-púnicas y la navegación en el Mediterráneo*, in *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas, XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1999)* (= *Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera*, 46), Eivissa, 103-45.
- Gubel E. (ed.) 1986  
*Les Phéniciens et le monde méditerranéen*, Bruxelles.
- Gubel E. 1986a  
*Une nouvelle représentation du culte de la Baalat*



Fernando López Pardo

- Gebel?, in *Religio Phoenicia* (= *Studia Phoenicia*, 4), Namur, 263-76.
- Gubel E. 1992  
s.v. Naos, Naiskos, in Lipinski E. (ed.), *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Bruxelles, 308.
- Gubel E. 2000  
*Los fenicios*, in *Oriente Próximo. Historia y arqueología*, Maxéville, 46-79.
- Hoftijzer J. - Jongeling K. 1995  
*Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden.
- Jiménez Ávila J. 2002  
*La toréutica orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid.
- Jodin A. 1966  
*Mogador. Comptoir phénicien au Maroc atlantique*, Rabat.
- Karageorghis V. 2000  
*Aniconic representations of divinities in Cypriote "Naïskoi"*, in *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos* (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995), Cádiz, 51-62.
- Krahmalkov Ch.R. 2000  
*Phoenician-Punic Dictionary* (= *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 40), Leuven.
- Lancel S. - Lipinski E. 1992  
s.v. *Hadrumète*, in Lipinski E. (ed.), *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Bruxelles, 203-204.
- Lipinski E. 1992a  
s.v. *Bétyle*, in Lipinski E. (ed.), *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Bruxelles, 70-71.
- Lipinski E. (ed.) 1992b  
*Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Bruxelles.
- Lipinski E. 1994  
*L'aménagement des villes dans la terminologie phénico-punique*, in Mastino A. - Ruggeri P., *L'Africa romana. Atti del X convegno di studio* (Oristano 11-13 dicembre 1992), Oristano, 121-33.
- Lipinski E. 1995  
*Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven.
- Lo Schiavo F. - Vagnetti L. 1980  
*Micenei in Sardegna?*, in *RendLinc* 35, 371-93.
- López Castro J.L. - Mora Serrano B. 2002  
*Malaka y las ciudades fenicias en el Occidente mediterráneo. Siglos VI a.C. - I d.C.*, in *Mainake* 24, 181-214.
- López Pardo F. 1987  
*Mauritania Tingitana: de mercado colonial púnico a provincia periférica romana*, Madrid.
- López Pardo F. 1992  
*Reflexiones sobre el origen de Lixus y su Delubrum Herculis en el contexto de la empresa comercial fenicia*, in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989* (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 85-101.
- López Pardo F. 2000a  
*La fundación de Lixus*, in *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos* (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995), Cádiz, 819-26.
- López Pardo F. 2000b  
*El empeño de Heracles (La exploración del Atlántico en la Antigüedad)*, Madrid.
- López Pardo F. (e.p.)  
*Humanos en la mesa de los dioses: la escatológica fenicia y los frisos de Pozo Moro*.



## *Dioses en los prados del confín de la tierra*

- López Pardo F. - Ruiz Cabrero L.A. (e.p.)  
*Lixus fenicia: ¿Dioses sin santuarios?*, in *MM*.
- Manfredi L.-I. 1983  
recensione a Ponsich M., *Lixus: le quartier des temples*, Rabat 1981, in *RStFen* 11, 243.
- Manfredi L.-I. 1993  
LKŠ e MQM ŠMŠ: nuovi dati dal convegno su *Lixus* 1989, in *RStFen* 21, 95-102.
- Manfredi L.-I. 1996  
*Un'edicola votiva su due serie monetali di Lixus*, in *RStFen* 24, 47-56.
- Manfredi L.-I. 2000  
*Le città fenicie del Nord-Africa: problemi di integrazione etnica e risorse economiche*, in Fernández Uriel P. - González Wagner C. - López Pardo F. (edd.), *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I Coloquio del CE-FYP*, Madrid, nov. 1998, Madrid, 231-40.
- Marín Ceballos M<sup>a</sup>.C. 1999  
*Los dioses de la Cartago púnica* in Costa B. - Fernández J.H., *De Oriente a Occidente. Los dioses fenicios en las colonias occidentales. XII Jornadas de Arqueología fenicio-púnica. Eivissa 1997 (= Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 43)*, 63-90.
- Marion J. 1967  
*Note sur la contribution de la numismatique à la connaissance de la Maurétanie Tingitane*, in *AntAfr* 1, 99-118.
- Marion J. 1972  
*Les monnaies de Shemesh et des villes autonomes de Maurétanie Tingitane du musée Louis Chate-lain à Rabat*, in *AntAfr* 6, 59-128.
- Martínez M. 1996  
*Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento. Nuevos aspectos*, La Laguna-Tenerife.
- Masson E. 1989  
*Les douze dieux de l'immortalité. Croyances indo-européennes à Yazilikaya*, Paris.
- Masson O - Szyner M. 1972  
*Recherches sur les phéniciens à Chypre*, Genève - Paris.
- Mazard J. 1955  
*Corpus nummorum Numidiae Mauretaniae-que*, Paris.
- Mederos Martín A. 1999  
Ex Occidente Lux. *El comercio micénico en el Mediterráneo central y occidental (1625-1100 AC)*, in *Complutum* 10, 229-66.
- Mederos Martín A. 2002  
*Chipriotas o micénicos. Navas y cargamentos mixtos en el Mediterráneo central (1300-1200 AC)*, in *Academia de España en Roma*, 85-88.
- Mederos Martín A. - Escribano Cobo G. 2002  
*Fenicios, púnicos y romanos. Descubrimiento y poblamiento de las Islas Canarias*, Islas Canarias.
- Milani C. 1983  
*Lat. Locus Sanctus, loca sancta. Ebr. Meqôm Haqqodes, maqôm qados*, in *Santuari e politica nel mondo antico (= Contributi dell'Istituto di storia antica, 9)*, Milano, 34-39.
- Moscato S. 1988a  
*I gioielli di Tharros*, Roma.
- Moscato S. 1988b  
*Las estelas*, in Moscati S. (ed.), *Los fenicios*, Barcelona, 304-27.
- Moscato S. 1988c  
*Sustratos y adstratos*, in Moscati, S. (ed.), *Los fenicios*, Barcelona, 512-21.
- Moscato S. 1996  
*Artigianato a Monte Sirai*, Roma.

Fernando López Pardo

- Negbi O. 1976  
*Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv.
- Niemeyer H.G. 1992  
*Lixus: fondation de la première expansion phénicienne, vue de Carthage*, in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989* (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 45-57.
- Niemeyer H.G. 2000  
*Un nuevo santuario de la diosa Tanit en Cartago*, in *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos* (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995), Cádiz, 635-42.
- Olmo Lete del G. 1981  
*Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Valencia.
- Olmo Lete del G. 1992  
*La religión cananea según la liturgia de Ugarit. Estudio textual*, Barcelona.
- Olmo Lete del G. 1996  
*El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, Barcelona.
- Olmo Lete del G. 1998  
*Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid.
- Olmo Lete del G. - Sanmartín J. 2000  
*Diccionario de la lengua ugarítica*, Barcelona.
- Pettinato G. 1975  
*I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce del "Trattato tra Asarhaddon e Baal"*, in *RStFen* 3, 145-60.
- Plácido D. 1989  
*Realidades arcaicas de los viajes míticos a Occidente*, in *Gerión* 7, 41-51.
- Plácido D. 2000  
*Los viajes griegos arcaicos a Occidente: los procesos de mitificación*, in Fernández Uriel P. - González Wagner C. - López Pardo F. (edd.), *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I Coloquio del CEFYP*, Madrid, nov. 1998, Madrid, 267-70.
- Plácido D. 2001  
*El impacto de los viajes mediterráneos en el imaginario griego*, in López Castro J.L. (ed.), *Colonos y comerciantes en el Occidente mediterráneo*, Almería, 115-29.
- Plácido D. 2002  
*La Península Ibérica: arqueología e imagen mítica*, in *ArchEspA* 75, 123-36.
- Ponsich M. 1979  
*Le théâtre-amphithéâtre de Lixus (Maroc). Note préliminaire*, in *Homenaje a García Bellido*, IV (= *Revista de la Universidad Complutense*, 18), Madrid, 297-323.
- Ponsich M. 1981  
*Lixus. Le quartier des temples* (= *Études et Travaux d'Archéologie Marocaine*, 9), Rabat.
- Quillard B. 1979  
*Bijoux carthageois, I. Les colliers*, Louvain-la-Neuve.
- Raban A. 2000  
*Conceptual Technology of Phoenician Harbours in the Levant*, in *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos* (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995), Cádiz, 1097-106.
- Rebuffat R. 1976  
*D'un portulan grec du XVIe siècle au Périples d'Hannon*, in *Karthago* 17, 139-51.
- Ribichini S. 1992  
*Hercule a Lixus et le jardin des Hespérides*, in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de*

## *Dioses en los prados del confín de la tierra*

- Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989 (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 131-36.
- Ribichini S. 1995  
s.v. *BAETYL*, in Toorn K. - van der Beeking B. - Horst P.W. van der, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden - New York - Köln, 299-304.
- Rossignoli C. 1992  
*Persistenza del culto betilico nell'Africa romana: un'iscrizione da Thala (Tunisia)*, in Mastino A. (ed.), *L'Africa romana. Atti del IX convegno di studio (Nuoro, 13-15 dicembre, 1991)*, Sassari, 73-96.
- Ruiz-Gálvez Priego M. 1998  
*La Europa atlántica en la Edad del Bronce. Un viaje a las raíces de la Europa Occidental*, Barcelona.
- Ruiz-Gálvez Priego M. 2000  
*La precolonización revisada: De los modelos del s. XIX al concepto de interacción*, in Fernández Uriel P. - González Wagner C. - López Pardo F. (edd.), *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo, I Coloquio del CEFYP, Madrid, nov. 1998*, Madrid, 9-25.
- Salama P. 1979  
*Huit siècles de circulation monétaire sur les sites côtiers de Mauretanie centrale et orientale (IIIe siècle av. J.-C. - Ve siècle ap. J.-C.)*, in *Symposium numismático de Barcelona*, Barcelona, 109-46.
- Saporetta C. 1990  
*Testimonianze neo-assire relative alla Fenicia da Tiglat-pileser III ad Assurbanipal*, in Botto M., *Studi storici sulla Fenicia. L'VIII e il VII secolo a.C.*, Pisa.
- Shaw J.W. 2000  
*The Phoenician Shrine ca. 800 B.C., at Kommos in Crete*, in *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995)*, Cádiz, 1107-19.
- Swiggers P. 1983  
*Le trône d'Astarté: une inscription tyrienne du second siècle av. J.-C.*, in *Redt Tyrus/Sauvons Tyr (= Studia Phoenicia, 1-2)*, Leuven, 125-32.
- Szyner M. 1992  
*Temoignages épigraphiques sur quelques aspects de la vie maritime dans le monde phénico-punique*, in *Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord. Actes du Ve Colloque International, Avignon, avril, 1990*, Paris, 267-75.
- Tarradell M. 1960  
*Marruecos púnico*, Tetuán.
- Teixidor J. 1993  
*Un terme ouest-semitique pour emporia?*, in Bresson A. - Rouillard P. (edd.), *L'Emporion*, Paris, 85-87.
- Tissot M. 1877  
*Recherches sur la géographie comparée de la Maurétanie Tingitane*, Paris.
- Uberti M.L. 1992  
s.v. *Stèles*, in Lipinski E. (ed.), *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Bruxelles, 422-27.
- Villaverde Vega N. 2001  
*Tingitana en la Antigüedad tardía (siglos III-VII)*, Madrid.
- Vita J.P. 2000  
*Los antecedentes de la marina fenicia: barcos de Ugarit*, in *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995)*, Cádiz, 281-90.
- Wagner P. 1980  
*Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur (= Habelts Dissertationsdrucke, 12)*, Bonn.

Fernando López Pardo

Xella P. 1992

*La religion phénico-punique au Maroc. Les apports de l'épigraphie*, in *Lixus. Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'École française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989* (= *Collection de l'École française de Rome*, 166), Rome, 137-43.

Yon M. 1995

*Vie des cités et urbanisme partim orient*, in Krings V. (ed.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden - New York - Köln, 362-69.

AHw

Soden W. von (1965-1981), *Akadisches Hanwörterbuch, I-III*, Wiesbaden.

Boccaccio

*De Canaria et de insulis reliquis noviter repertis*, Ciampi S. (ed.) Florencia 1827.

CIS 1881 -

*Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris.

IAM, II

Gascou J. - Euzennat M. - Marion, J. (edd.) 1982, *Inscriptions antiques du Maroc. 2. Inscriptions latines*, Paris.

IRT

Reinolds J.M. - Ward Perkins J.B. 1952, *Inscriptions of Roman Tripolitania*, Roma - Londres.

ABSTRACT

*In two Lixus' coins emissions appears represented a naiskos with four baetyls. Though the coins are of the I st century BC, the iconographic elements correspond to a religious monument built between the VIIth and Vth centuries BC. This naiskos seems to represent the residence of several divinities with important solar connotations in a geographical extreme. These aspects would remain registered in the lixitan topomyny, since Lkš seems to connect with ugaritic references to the "Extreme" and MQM ŠMŠ has a special relationship to the solar god Shamash.*

KAI

Donner H. - Röllig W. 1966-1969, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden.

KTU

Dietrich M. - Loretz O. - Sanmartín J. (edd.) 1995  
*The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Others Places*, Münsters.

Poen.

Maccius Plautus, T., *Poenulus*, edición: Ernout, A. (1938), *Plaute*. Tome V, Paris.

SNG, Cop.

*The Royal Collection of Coins and Medals. Danish National Museum. North Africa, Sirtica, Mauretania*, Copenhagen, 1969.

THA II A

Mangas J. - Plácido D. (edd.) 1998, *Testimonia Hispaniae Antiqua II, A, La Península Ibérica en los autores griegos: de Homero a Platón*, Madrid.

THA II B

Mangas J. - Plácido D. (edd.) 1999, *Testimonia Hispaniae Antiqua II, B, La Península Ibérica de Éforo a Eustacio*, Madrid.

FIGURE



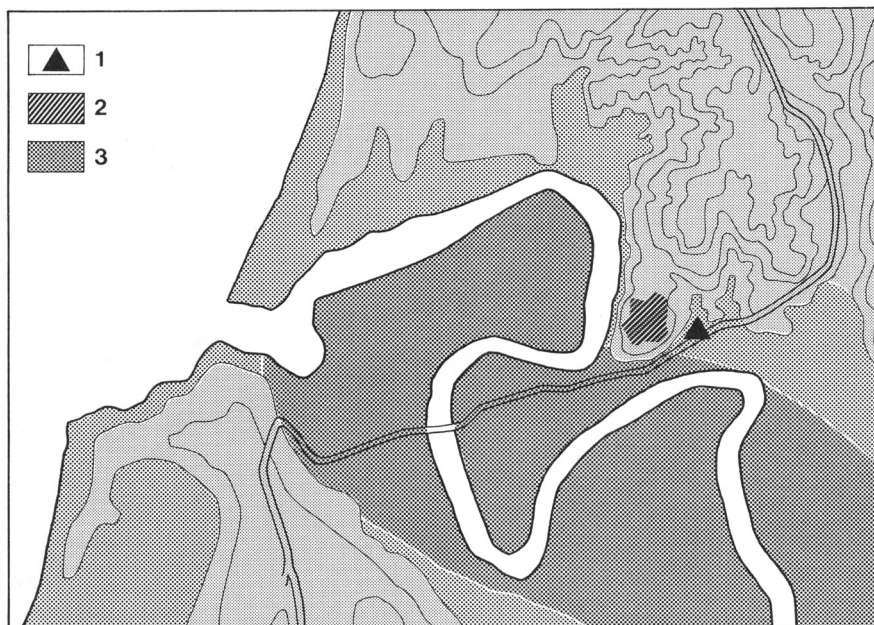


Fig. 2 - La région de Lixus (1: situation présumée du port et du premier établissement; - 2: la ville de Lixus; - 3: marécages).

Fig. 1 - *Lixus y el estuario del Loucos* (da Niemeyer 1992)



Fig. 2 - *Monedas de Lixus* (da Mazard 1955)



Fig. 3 - *Moneda de Lixus* (da El-Harrif-Giard 1992)



Fig. 4 - *Moneda de Tiro* (da Finkielstejn 1992)



*Dioses en los prados del confín de la tierra*



Fig. 5 - Maabed *de Amrith* (da Gubel 2000)



Fig. 6 - *Reconstrucción del naiskos de Nora* (da Bisi 1967)

*Dioses en los prados del confín de la tierra*



Fig. 7 - *Estela de Mozia* (da Bisi 1967)





Fig. 8 - *Estela de Nora* (da Bisi 1967)



Fig. 9 - *Escarabeo de Tharros* (da Moscati 1988a)

*Dioses en los prados del confín de la tierra*



Fig. 10 - *Estela de Monte Sirai* (da Moscati 1996)



Fig. 11 - *Réplica de la esfinge de Lixus* (da Aranegui 2001)



Fig. 12 - Soporte "chipriota" del Louvre (da Gubel 1986)



Fig. 13 - *Marfil de Nimrud* (da Jiménez Ávila 2002)

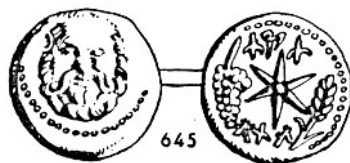


Fig. 14 - *Moneda de MQM ŠMŠ* (da Mazard 1955)