

## DE DIOSSES, PIELES Y LINGOTES<sup>1</sup>

*M<sup>a</sup> Cruz Marín Ceballos*  
*Universidad de Sevilla*

Se revisan en este trabajo las teorías emitidas acerca de la interpretación de la forma conocida como “lingote en forma de piel de buey” o simplemente “piel de buey”, en espacios sacrales o funerarios, en la arqueología protohistórica del sur de la península Ibérica. Tras un estudio histórico-religioso en el que se examinan nuevas evidencias, esta vez de parte de las fuentes escritas, se concluye con la consideración de este símbolo como evocación de la idea del sacrificio, y a partir de él, de cualquier acto: fundación de ciudades, y acuerdos de cualquier otro tipo, que van precedidos de la celebración del sacrificio por antonomasia, el del buey.

In this work we revise the theories that have been issued on the interpretation of the form known as ox-hide ingots, or just ox-hide, in sacral or funereal places in protohistoric archaeology in the south of the Iberian Peninsula. After a historic-religious study in which new evidences are examined –this time from written sources– it can be concluded that this symbol evokes the idea of sacrifice, and from it, of any other act: city foundations and deals of any other kind preceded by the ox sacrifice, the sacrifice par excellence.

En fecha relativamente reciente se vienen produciendo en la península Ibérica una serie de hallazgos arqueológicos que documentan el uso de una forma que recuerda el conocido como “lingote chipriota”, en forma de piel de buey<sup>2</sup>, en ambientes culturales y funerarios. No es nuestra intención detenernos en la

<sup>1</sup> Este trabajo se ha elaborado en el marco de las actividades del grupo HUM-650 del Plan Andaluz de Investigación y del proyecto “La religión de la Turdetania prerromana” (BHA 2003-05866).

<sup>2</sup> En realidad la palabra alemana utilizada para éste: *Rinderfellbarren*, o la expresión inglesa: *ox-hide ingots*, hacen más justicia al auténtico significado del término.

descripción de estos testimonios, que han sido publicados por sus excavadores y conocido amplia difusión entre los especialistas; resumiremos pues brevemente su caracterización para dar paso al objetivo principal de estas líneas, que es el de realizar una serie de reflexiones sobre su posible simbolismo<sup>3</sup>.

Recordemos lo esencial de la documentación:

1) *Región suroccidental*: Altares de Cancho Roano (Zalamea de la Serena, Badajoz)<sup>4</sup> (fig. 1) y Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo)<sup>5</sup>. Cerro de San Juan (Coria del Río, Sevilla)<sup>6</sup> (fig. 2) y El Carambolo (Sevilla)<sup>7</sup>. La forma aparece documentada también en diversas piezas de ajuar de carácter sacro o funerario: fuentes de El Gandul<sup>8</sup> y La Joya en Huelva<sup>9</sup>, arqueta de la tumba de esta misma necrópolis<sup>10</sup>, cajas cinerarias del yacimiento de Neves I, Castro Verde (Alemtejo, Portugal)<sup>11</sup>, y en piezas de orfebrería diversas entre las que destaca de manera especial el colgante de El Carambolo<sup>12</sup> (fig. 3).

<sup>3</sup> Un primer esbozo de este trabajo se presentó como comunicación oral al Congreso Internacional XXV GIREA-ARYS VII, celebrado en Huelva en octubre de 1998; sin embargo por diversas razones nunca se publicó. Desde entonces han aparecido nuevos testimonios en la Península y han visto la luz diversas publicaciones sobre los mismos. En el presente artículo se recoge en parte lo expuesto en aquella ocasión, pero mi perspectiva sobre el tema se ha enriquecido con nuevos datos que he considerado de interés incorporar.

<sup>4</sup> S. Celestino, “Los altares en forma de ‘lingote chipriota’ de los santuarios de Cancho Roano”, *Revista de Estudios Ibéricos* 1 (1994) 291-309; *Ídem*, “Los santuarios de Cancho Roano. Del indigenismo al orientalismo arquitectónico”, D. Ruiz Mata y S. Celestino Pérez (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica* (Madrid 2001) 17-56.

<sup>5</sup> J. Ortega Blanco y M. del Valle Gutiérrez, “El poblado de la Edad del Hierro del Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo). Primeros resultados”, *Trabajos de Prehistoria* 61, 1 (2004) 175-185. Agradecemos esta referencia a S. Celestino.

<sup>6</sup> J. L. Escacena Carrasco y R. Izquierdo de Montes, “Altares para Baal”, *Arys* 3 (2000) 11-40; *Ídem*, “Oriente en Occidente: arquitectura civil y religiosa en un ‘barrio fenicio’ de la Caura tartésica”, *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica* (Madrid 2001) 123-157, especialmente 131-135. J. L. Escacena, *La arqueología protohistórica del Sur de la península Ibérica* (Madrid 2000) 178-184.

<sup>7</sup> Para las novedades acerca de este yacimiento véase J. L. Escacena Carrasco, “Tartessos (des)orientado”, *Colonialismo e interacción cultural: el impacto fenicio púnico en las sociedades autóctonas de Occidente, XVIII Jornadas de Arqueología Fenicio-púnica (Eivissa 2003)* (Ibiza 2004) 36-39, aunque en este trabajo no se contempla aún el hallazgo del altar. A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “El complejo monumental de El Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Un santuario orientalizante en la Paleodesembocadura del Guadalquivir”, *Trabajos de Prehistoria* 62, 1 (2005) 1-28.

<sup>8</sup> F. Fernández Gómez. “La fuente orientalizante de El Gandul (Alcalá de Guadaira, Sevilla)”, *AEA* 62 (1989) 199-218.

<sup>9</sup> J. P. Garrido Roiz y E. M<sup>a</sup> Orta García, *Excavaciones en la necrópolis de La Joya (Huelva) II, 3<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup> y 5<sup>a</sup> campañas* (Madrid 1978) 49, fig. 26, láms. XXXI, 2 y XXXII.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 106-110, figs. 65-67.

<sup>11</sup> M. G. P. Maia, “Dois larnakes da Idade do Ferro do Sul de Portugal”, J. Gorrochategui (ed.), *Studia Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispanicas, Veleia* 2-3 (1985-1986) 223-242. J. Jiménez Ávila, “Los complejos monumentales post-orientalizantes del Guadiana y su integración en el panorama del Hierro Antiguo del Suroeste peninsular”, D. Ruiz Mata y S. Celestino Pérez (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica* (Madrid 2001) 218, fig. 14, 1-2.

<sup>12</sup> Véase recientemente F. Amores Carredano y J. L. Escacena, “De toros y tesoros: simbología y función de las joyas de El Carambolo”, A. García-Baquero González y P. Romero de Solís (eds.),

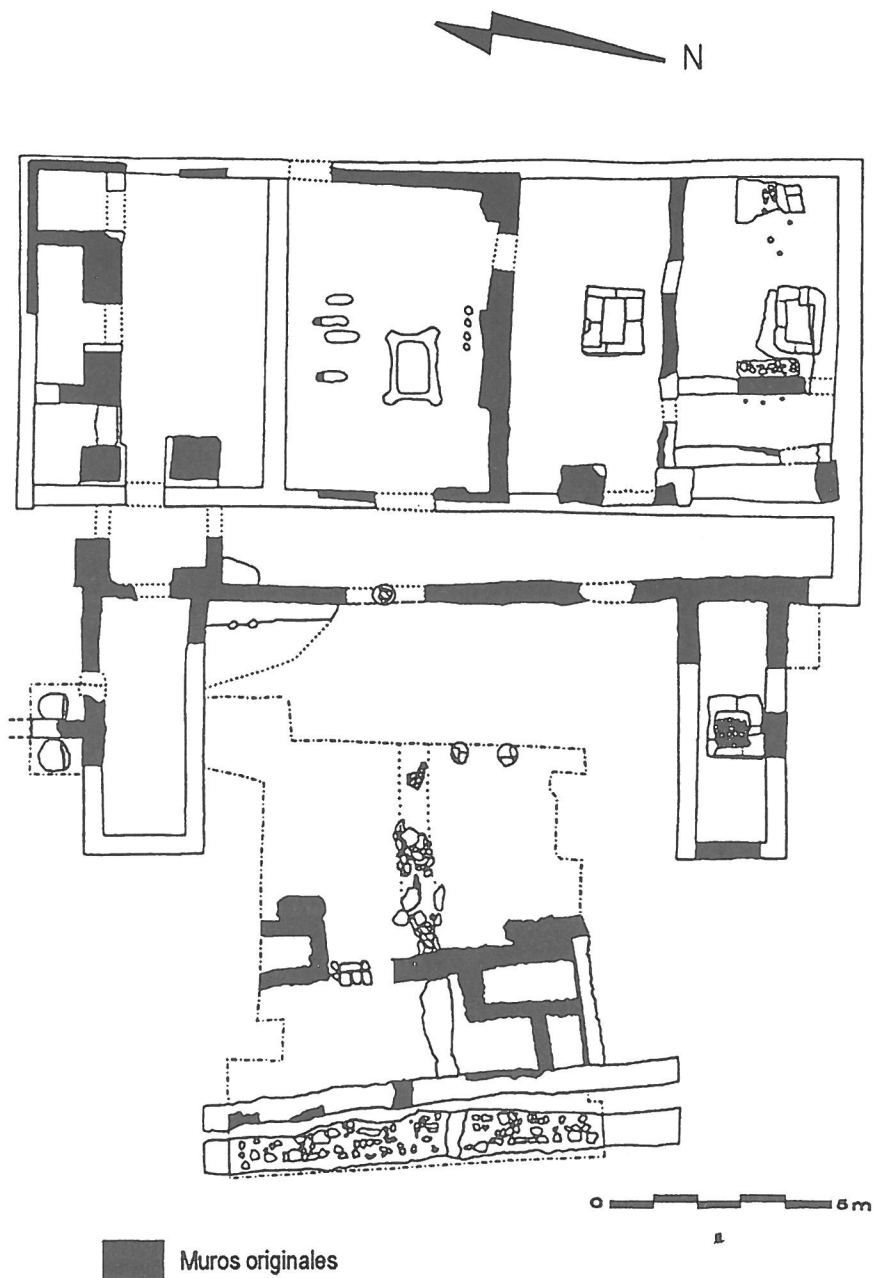


FIG. 1. Altar de Cancho Roano (S. Celestino, “Los santuarios de Cancho Roano. Del indigenismo al orientalismo arquitectónico”, en D. Ruiz Mata y S. Celestino Pérez (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la península Ibérica* [Madrid 2001] fig. 16).

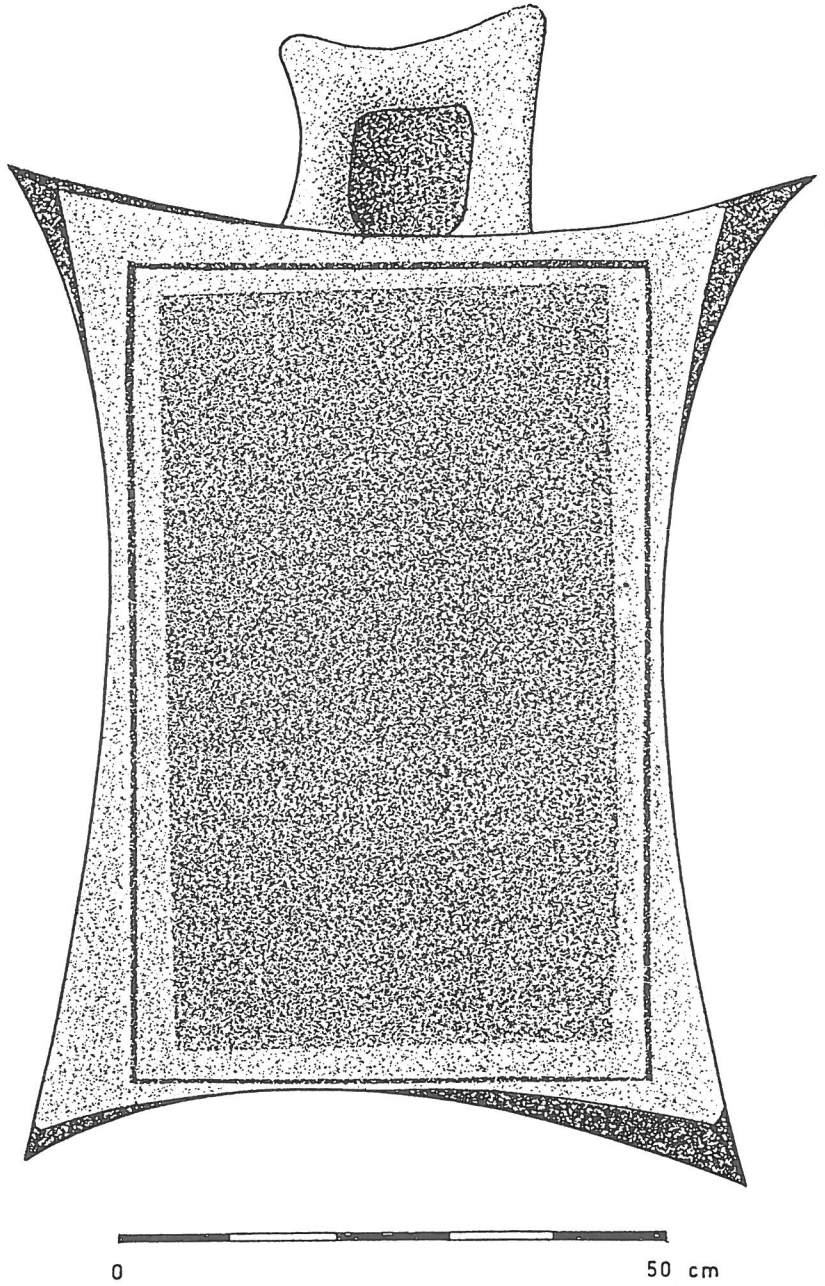


FIG. 2. Altar del Cerro de San Juan en Coria del Río (Sevilla)  
(J. L. Escacena, *La arqueología protohistórica del sur de la península Ibérica*  
[Madrid 2000] 181, fig. 3.21).



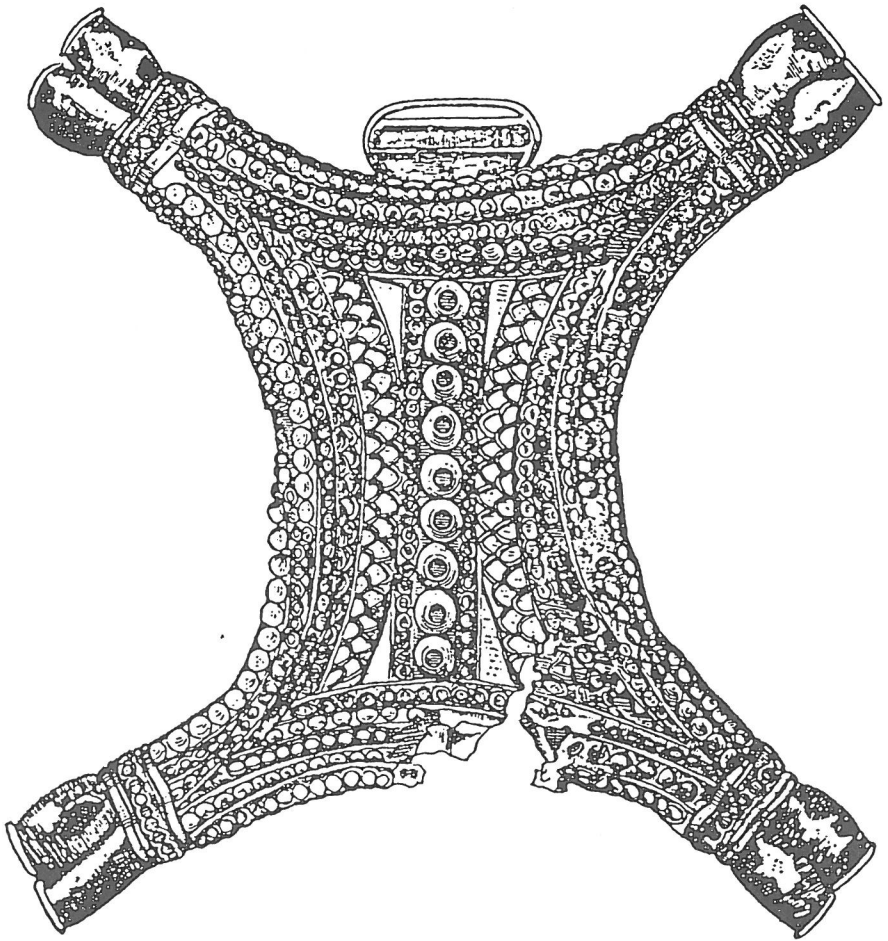


FIG. 3. Colgante del tesoro de El Carambolo (J. L. Escacena, *La arqueología protohistórica del sur de la península Ibérica* [Madrid 2000] 181, fig. 3.20).

2) *Región Levantina*: Ya en el área ibérica, citaremos la decoración del pavimento de una estancia en un “edificio singular” de El Oral (San Fulgencio,

*Fiestas de toros y sociedad* (Sevilla 2003) 48-62, quienes lo interpretan como piezas de adorno de los animales a sacrificar. J. y E. Lagarce mencionan una serie de elementos de orfebrería de diseño más o menos relacionado con los llamados lingotes (“Les lingots ‘en peau de boeuf’, objets de commerce et symboles idéologiques dans le monde méditerranéen”, *Reppal* 10 [1997] 88-92). Hay luego otros objetos como un pequeño altar de piedra procedente de una tumba de Villaricos (Almería) (M. Belén, “Aspectos religiosos de la colonización fenicio-púnica en la península Ibérica. Las estelas de Villaricos (Almería)”, *Spal* 3 [1994] 264-266, fig. 4, 6); o una terracota encontrada en Setefilla (I. Ladrón de Guevara *et alii*, *Spal* 1 [1992] 299, fig. 13, 3).

Alicante)<sup>13</sup>. Los altares de dos habitaciones de la fortaleza de Els Vilars (Arbeca, Lérida)<sup>14</sup>. La forma exterior del pavimento de fino empedrado que sirve como base al monumento de Pozo Moro, Albacete<sup>15</sup>. La cubierta de ciertas tumbas ibéricas como la nº 31 de Los Villares de Hoya Gonzalo (Albacete)<sup>16</sup>, o las de la necrópolis de Castillejo de los Baños, Fortuna (Murcia)<sup>17</sup>. Se ha de mencionar también la marca sobre la frente de una escultura de toro procedente de Villajoyosa (Alicante)<sup>18</sup>.

Tras los primeros hallazgos, se relacionó esta forma con el llamado “lingote chipriota” en forma de piel de buey como elemento de prestigio, propio de la élite, en este caso ibérica, y en especial con el “dios del lingote” de Enkomi (lám. 1)<sup>19</sup>. El hallazgo de esta figura de bronce verdaderamente notable por su arte y características marcó toda una época en el estudio de la religión y la sociedad chipriotas de fines de la Edad del Bronce. Hallada por Schaeffer en 1963, en la excavación de la ciudad chipriota de Enkomi, se convirtió enseguida en un icono a partir del cual se han elaborado todo tipo de teorías. Se trata de una estatuilla de 35 cm de altura que representa a un guerrero con corta barba, vestido con una camisa de escote en V y una falda corta que se abre en la parte delantera. Tocado con un casco cónico provisto de un par de cuernos, lleva en su mano derecha, levantada, una lanza, mientras que con la izquierda, en la misma posición, sujeta un pequeño escudo redondo. Como elemento verdaderamente distintivo posa los pies sobre una base que adopta una forma que fue interpretada desde el primer momento como la del llamado lingote chipriota en forma de piel de buey<sup>20</sup>. No menos interesante se presentaba el contexto. Se halló en un escondrijo excavado en la celda en que probablemente se guardaba durante la época de esplendor del santuario, perfectamente colocada de pie y rodeada de una serie de vasos<sup>21</sup>. La

<sup>13</sup> L. Abad y F. Sala, *El poblado ibérico de El Oral (San Fulgencio, Alicante)* (Valencia 1993) 80. *Ídem*, “Sobre el posible uso cúlrico de algunos edificios de la Contestania Ibérica”, *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18 (1997) 91-102.

<sup>14</sup> N. Alonso *et alii*, “Dos hogares orientalizantes de la Fortaleza de Els Vilars (Arbeca, Lérida)”, *Protohistoria del Mediterráneo Occidental. El Período Orientalizante*, en prensa. En el artículo se cita también un “hogar” de este tipo en el poblado de Ca N’Olivé, Cerdanyola del Vallès. Agradecemos a los autores el habernos permitido consultar el documento original.

<sup>15</sup> M. Almagro Gorbea, “Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica”, *MadrMitt.* 24 (1983) 189, fig. 6.

<sup>16</sup> J. Blánquez, “Las necrópolis ibéricas en el sureste de la Meseta”, J. Blánquez y V. Ancona (coords.), *Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis* (Madrid 1992) 255, lams. 2 a y b.

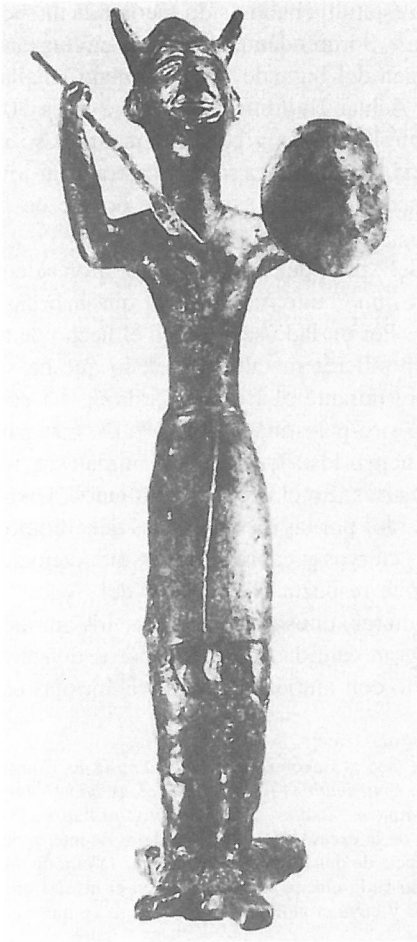
<sup>17</sup> J. M. García Cano, “Las necrópolis ibéricas en Murcia”, *Congreso de Arqueología Ibérica: Las necrópolis*, cit. (n. 14) 321.

<sup>18</sup> F. Amores Carredano y J. L. Escacena, “De toros y tesoros...”, *op. cit.* (n. 12) 60.

<sup>19</sup> E. Kukahn y A. Blanco, “El tesoro de El Carambolo”, *AEA* 32 (1959) 39. M. Almagro Gorbea, “Pozo Moro y el influjo fenicio en el período orientalizante de la península Ibérica”, *RStu-dFen* 10, 2 (1982) 241. M. Bendala, “Notas sobre las estelas decoradas del Suroeste y los orígenes de Tartessos”, *Habis* 8 (1977) 195-198. J. y E. Lagarce, *op. cit.* (n. 12).

<sup>20</sup> Cl. Schaeffer, “Les peuples de la Mer et leurs sanctuaires à Enkomi-Asie aux XIIe-XIe s. av. n. È.”, I. Schaeffer *et alii* (eds.), *Asie I. Mission archéologique d’Asie* (Paris 1971) vol. IV, 506.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 525-533, fig. 10.



LÁM. 1. “Dios del lingote” procedente de Enkomi, Cyprus Museum, Nicosia, Inv° n° Enkomi 1145; “diosa del lingote”, Ashmolean Museum, Oxford 1971.888 (H.-G. Buchholz, “Der Metallhandel des zweiten Jahrtausends im Mittelmeerraum”, en M. Heltzer y E- Lipinski (eds.), *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 b.C.)* [Leuven 1988] Abb. 12).

estratigrafía demostró con claridad que la estatuilla habría sido escondida intencionalmente, con todo un ritual de clausura<sup>22</sup>. Sorprendentemente, una circunstancia similar tuvo lugar en el caso de la imagen del llamado “dios cornudo”, hallado por Dikaios en 1948 en un santuario (“Ashlar Building”) situado a unos 50 m del aquí citado, siempre en la parte central del área urbana<sup>23</sup>. En este caso una magnífica escultura en bronce de unos 55 cm de altura, que muestra a un joven de proporciones atléticas tocado igualmente con una especie de bonete de piel con grandes cuernos.

Estos santuarios, y en especial el del “dios del lingote”, aportaron además otros datos de interés que consideramos importante recordar, ya que habrían de influir en la valoración de su significado. Por un lado se subrayó el hecho de que en las proximidades de ambos existieran talleres metalúrgicos<sup>24</sup>, lo que ha sido observado en distintos lugares de Chipre durante el Bronce Tardío<sup>25</sup>, así como en otros emplazamientos del Egeo, costa siro-palestina y Egipto<sup>26</sup>. De otra parte, hemos de insistir en la importancia que tienen los sacrificios de animales, y muy especialmente de bueyes, en ambos santuarios. En el del “dios cornudo”, Dikaios menciona la ofrenda de bucráneos, esparcidos por las distintas salas del edificio, la frecuente aparición de huesos de bueyes, ciervos y cabras y la posible cremación de éstos, junto con libaciones<sup>27</sup>. En lo que respecta al del “dios del lingote” es de destacar igualmente la presencia de altares, unos para sacrificar los animales, otros para la cremación, así como una gran cantidad de restos óseos diversos y bucráneos<sup>28</sup>. Un último factor relacionado con ambos santuarios chipriotas es el

<sup>22</sup> J. M. Webb (“The Sanctuary of the Ingot God at Enkomi. A New Reading of Its Construction, Use and Abandonment”, P. M. Fischer (ed.), *Contributions to the Archaeology and History of the Bronze and Iron Ages in the Eastern Mediterranean. Studies in Honour of Paul Åström* [Wien 2001] 69-82), ha revisado recientemente los datos de la excavación aportando datos de interés desde distintos puntos de vista: así por ejemplo la existencia de dos *adyta*, sugiriendo que la otra divinidad debió ser femenina. La fase principal del santuario es la que se corresponde con el nivel 3 en que la estatua del dios del lingote fue objeto de culto y cuya cronología se establece a comienzos del LCIIIB.

<sup>23</sup> P. Dikaios, *Enkomi-Excavations 1948-1958* (Mainz am Rhein 1969) vol. I, *passim*. Schaeffer, *op. cit.* (n. 20) 533-544, fig. 13.

<sup>24</sup> J. y E. Lagarce, *op. cit.* (n. 12) 83-85.

<sup>25</sup> Véase la documentación en A. B. Knapp, *Copper Production and Divine Protection: Archaeology, Ideology and Social Complexity on Bronze Age Cyprus* (Göteborg 1986) 43-56.

<sup>26</sup> Se ha especulado en exceso sobre el significado de tal circunstancia. Actualmente parece haberse impuesto una visión más ponderada, que ha de partir del estudio de cada caso en particular, ya que la explicación no puede ser unívoca. No cabe atribuir en todos los casos al dios de referencia la protección sobre la producción de metal. Véanse al respecto las reflexiones de S. Blakely, “Sacra Metallurgica. Metallurgy and Cult in Greece and the Near East”, *American Schools of Oriental Research* 49, 1 (1999) 17-19. Para el caso concreto de Kition se piensa hoy día en talleres de reciclado (véase V. Karageorghis y V. Kassianidou, “Metalworking and Recycling in Late Bronze Age Cyprus. The Evidence of Kition”, *Oxford Journal of Archaeology* 18, 2 [1999] 171-188). Otro matiz en M. Artzy, “Cult and Recycling of Metal at the End of the Late Bronze Age”, P. Åström y D. Sjörenhagen (eds.), *Periplus. Festschrift für Hans-Günter Buchholz zu einem achtzigsten Geburtstag* (Jonsöred 2000) 27-31.

<sup>27</sup> *Op. cit.* (n. 23) 194-199.

<sup>28</sup> J.-C. Courtois, “Le sanctuaire du dieu au lingot d’Enkomi-Alasia”, *Alasia I*, cit. (n. 20) 151-362. J. M. Web, *op. cit.* (n. 22) 73-74.

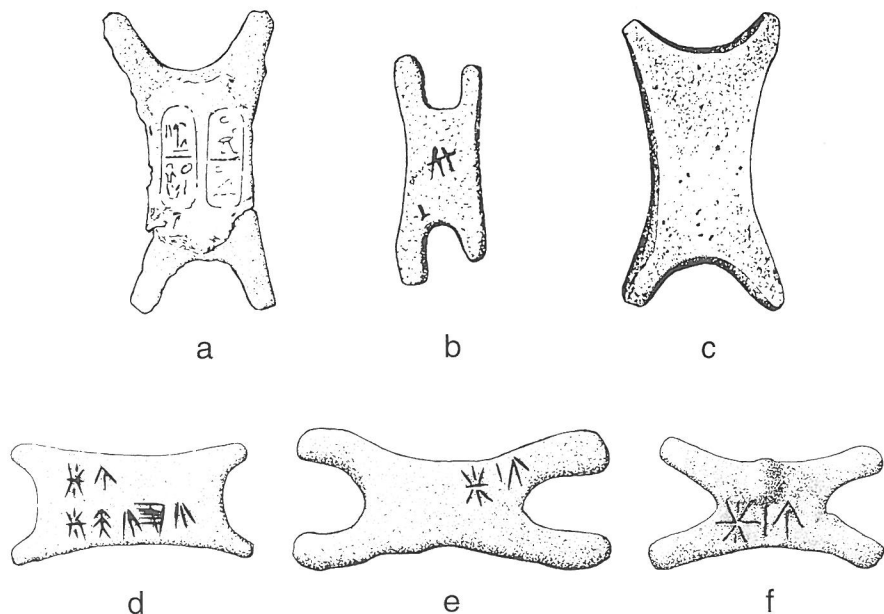


FIG. 4. Lingotes votivos procedentes de Egipto (a), Chipre (b-f)  
 (H.-G. Buchholz, "Der Metallhandel des zweiten Jahrtausends im Mittelmeerraum",  
 en M. Heltzer y E. Lipinski (eds.), *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*  
*(c. 1500-1000 b.C.)* [Leuven 1988] 215, Abb. 9).

hallazgo de lingotes en miniatura que han sido considerados como exvotos<sup>29</sup>, algunos de ellos inscritos, con probables dedicatorias a un dios (quizá el Apolo Alasiota<sup>30</sup>), en ocasiones en contextos metalúrgicos<sup>31</sup>. Su naturaleza religiosa, en todo caso, no se pone en duda<sup>32</sup>.

Volviendo ahora sobre el llamado "dios del lingote", no podemos por menos que citar su contrapartida femenina, la llamada estatuilla Bomford, hoy en el

<sup>29</sup> Un listado de todos los ejemplares conocidos con bibliografía en A. B. Knapp, *op. cit.* (n. 25) 25-29, table one, y H.-H. Buchholz, "Der Metallhandel des zweiten Jahrtausends im Mittelmeerraum", *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 b.C.)* (Leuven 1988) 214-221.

<sup>30</sup> O. Masson, "Deux petits lingots de cuivre inscrits d'Enkomi (1953)", *Alasia I*, cit. (n. 20) 449-455, H.-H. Buchholz, *op. cit.* (n. 29) 217-218.

<sup>31</sup> Por ejemplo, el de Mathiati se considera el tesoro de un fundidor, H.-H. Buchholz, *op. cit.* (n. 29) 215.

<sup>32</sup> Entre la documentación chipriota relativa a estos supuestos "lingotes" se han de mencionar también los que aparecen en sellos, tanto de Enkomi como de otros centros, en los que se repite frecuentemente la asociación entre un personaje masculino, un bucráneo, un "lingote", y un árbol, véase A. B. Knapp, *op. cit.* (n. 25) 37-40 (fig. 5). En contextos religiosos se sitúan también los "portadores de lingotes" de ciertos soportes de culto de bronce (cult stands) igualmente de origen chipriota, *idem*, 30-34. Más problemáticos, los que aparecen en la cerámica chipriota de tipo micénico, *idem*, 35-37.

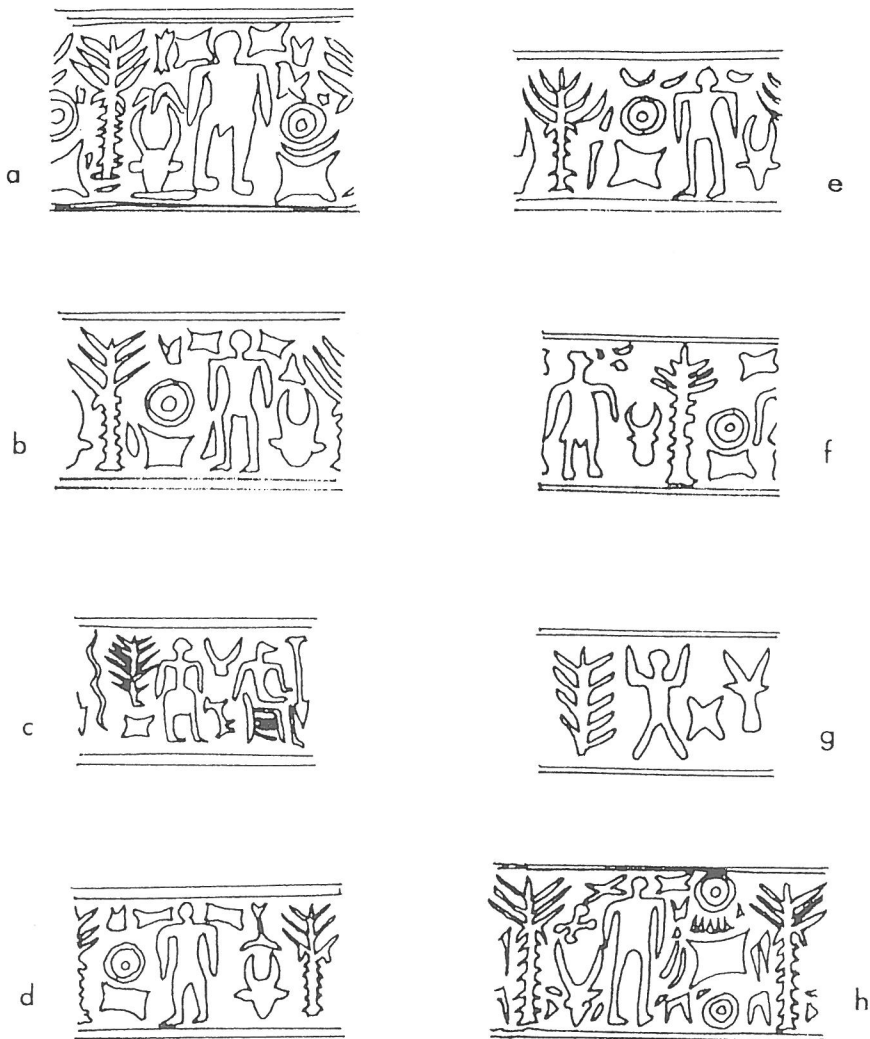


FIG. 5. Imponentas de cilindros-sellos procedentes de Kourion (a), Enkomi (b-e), Nicosia (g) y Hala Sultan Tekke (h) (A. B. Knapp, *Copper Production and Divine Protection: Archaeology, Ideology and Social Complexity on Bronze Age Cyprus* [Göteborg 1986] fig. 2).

Ashmolean Museum de Oxford (lám. 1)<sup>33</sup>. Se trata de una figura femenina de tipología claramente chipriota, con paralelos sobre todo en terracota, que posa

<sup>33</sup> H. W. Catling, "A Cypriot Bronze Statuette in the Bomford Collection", *Alasia I*, cit. (n. 20) 15-32.

sus pies sobre un supuesto lingote, lo que ha permitido pensar que se trate de la paredros de la figura anterior, a pesar de que se desconoce su origen. Cuestión muy discutida es la atribución de un nombre a estas divinidades, en especial la masculina. Schaeffer pensó en un dios oriental, en especial de origen ugarítico: Nergal-Reshef, identificable con el Apolo Alasiotas, justificándolo como una influencia oriental, consecuencia de las migraciones de fines del XIII y XII<sup>34</sup>. Ante la falta de acuerdo resulta quizá más ponderada la opinión de L. Carless Hulin quien, tras examinar las distintas hipótesis emitidas, se inclina a considerarlo una divinidad local, es decir, chipriota<sup>35</sup>. En lo que respecta a la figura femenina, para Catling es la misma diosa que luego se encuentra en Paphos, Afrodita, en origen diosa de la fecundidad<sup>36</sup>, pero, como en el caso del “dios del lingote”, supone que aquí la diosa asegura el fruto de las minas y la protección sobre las actividades metalúrgicas<sup>37</sup>.

Un nuevo paso en la interpretación de los datos aquí expuestos se dio con el libro de A. B. Knapp<sup>38</sup>. Más allá de la idea dominante de un control religioso de las actividades metalúrgicas, el autor se enfrenta al problema desde una perspectiva neomarxista, tratando de establecer las relaciones entre religión y poder. Los resultados de su estudio le llevan a considerar que estos símbolos –en especial los dioses del lingote y los lingotes en miniatura– constituyen las insignias de la nueva clase que accede al poder a fines del s. XIII, monopolizando la explotación del cobre. Las estatuillas de dioses representarían en forma antropomorfa la base económica de la sociedad chipriota del Bronce Tardío, y los lingotes en miniatura constituirían un elemento de status para las élites<sup>39</sup>.

En esta base documental se apoyaban los primeros trabajos sobre la llamada “forma del lingote chipriota” en el contexto hispano<sup>40</sup>. El problema no obstante era, entre otros muchos, encontrar el nexo entre estas manifestaciones y nuestra documentación, máxime cuando la forma del supuesto lingote no se

<sup>34</sup> *Op. cit.* (n. 20) 509-510. Interpretación que se ha considerado errónea en su planteamiento, cf., entre otros, E. Masson, “Le dieu guerrier d’Enkomi: est-il debout sur un lingot?”, *Studies in Honour of Vassos Karageorghis* (Nicosía 1992) 155-156. Según el criterio de diferenciación establecido por Cornelius entre Baal y Reshef, la iconografía de este último se distinguiría precisamente por el uso del escudo, que no presenta nunca Baal. En cambio este mismo autor, en relación con esta figura, destaca que el escudo lo acerca a Reshef, aunque los cuernos a Baal (*The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c. 1500-1000 BCE)* [Göttingen 1994] *passim*, especialmente 126-129). Con frecuencia se arguye, sin embargo, que la presencia estable de los fenicios en Chipre no es anterior al s. IX.

<sup>35</sup> “The Identification of Cypriot Cult Figures through Cross-cultural Comparison: Some Problems”, E. Peltenburg (ed.), *Early Society in Cyprus* (Edinburgh 1989) 127-139.

<sup>36</sup> H. W. Catling, “A Cypriot Bronze Statuette in the Bomford Collection”, *Alasia I*, cit. (n. 20) 15-32.

<sup>37</sup> Es opinión que se mantiene comúnmente en la bibliografía. Véase, por ej. J. y E. Lagarce, *op. cit.* (n. 12) 86-88. Buchholz, *op. cit.* (n. 29) 222-224.

<sup>38</sup> *Op. cit.* (n. 25).

<sup>39</sup> *Ibid.*, 115-116.

<sup>40</sup> Véase nota 19. Cf. M. Almagro Gorbea, *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico* (Madrid 1996) 75-76.

documenta con posterioridad al s. XII<sup>41</sup>. Ésta y otras razones me llevaron hace unos años a considerar la posibilidad de que el espejismo del lingote chipriota nos hubiera impedido ver la realidad que se esconde tras él: la forma de la piel de toro o buey<sup>42</sup>. La documentación egipcia resultó de especial interés, dado que existe un ideograma que representa la piel de un toro o buey, con su rabo, atravesada por una flecha, para el verbo *sti* = atravesar, traspasar; mientras que este mismo signo combinado con otros se lee *stjw*<sup>43</sup>, es decir, beduinos asiáticos. Se conserva así conciencia de la relación entre las grandes placas de cobre en forma de piel de toro y el hábito de los faraones del Imperio Nuevo de lanzar sus flechas contra estas placas sujetas a un poste flanqueado por dos beduinos<sup>44</sup>.

Con posterioridad, y tras un minucioso estudio del altar del Cerro de San Juan de Coria del Río, J. L. Escacena ha podido constatar que imitaba perfectamente, en colorido y terminación, la piel de un toro<sup>45</sup>.

Nuestra interpretación se ve confirmada igualmente por nuevos datos aportados por las fuentes clásicas a propósito de la significación de la piel de toro en contextos simbólicos y religiosos. Partimos de un conocido texto de Luciano, a propósito de las costumbres de los escitas, que ha sido muy comentado:

Nuestra costumbre relativa a la piel es la siguiente: cuando un hombre ha sido ofendido por otro y quiere vengarse, pero ve que por sí mismo no tiene capacidad de lucha suficiente, sacrifica un toro, trocea la carne y la cuece, y a continuación él mismo se extiende la piel en el suelo y se sienta sobre ella, con las manos en la espalda, como los que están atados por los codos. Ésta es para nosotros la más significativa petición de ayuda. Una vez servidas las carnes del toro, se acercan los familiares y también si algún otro lo desea, toma cada uno una porción de carne y entonces pone el pie derecho en la piel y promete, de acuerdo con sus posibilidades, uno que proporcionará cinco jinetes a quienes no se dará comida ni soldada, otro diez, otro más, otro los hoplitas que pueda, el más pobre se ofrece él sólo. Así se reúne a veces en la piel una gran fuerza y este ejército es tan seguro para la resistencia como invencible ante el enemigo, puesto que está juramentado, pues el hecho de poner el pie en la piel es un juramento. (Lucianus, *To.* 47-48)<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> J. y E. Lagarce, *op. cit.* (n. 12) 88.

<sup>42</sup> Esta idea, comentada en su gestación con amigos y colegas y expuesta públicamente en el Congreso Internacional XXV GIREA-ARYS VII, celebrado en Huelva en octubre de 1998, aunque nunca escrita por mi parte, parece haber hallado eco entre los especialistas, hasta el punto de que hoy día ya nadie habla de “lingote chipriota”, al menos para la documentación hispana.

<sup>43</sup> A. Gardiner, *Egyptian Grammar*<sup>3</sup> (Oxford 1957) 464, f. 29. R. Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)* (Mainz 1997) 778.

<sup>44</sup> Sobre estas actividades deportivas de los faraones véase B. van de Walle, “Les rois sportifs de l’Ancienne Égypte”, *CdE* 26 (1938).

<sup>45</sup> “Altare...”, *op. cit.* (n. 5) 23-24.

<sup>46</sup> Traducción de J. Zaragoza Botella, *Luciano. Obras III* (Madrid 1990) 325.



Scheid y Svenbro destacan cómo tal práctica se explica en un contexto nómada en el que no existe la ciudad, siendo sustituida por la solidaridad tribal que da lugar a federaciones de carácter militar<sup>47</sup>. Subrayamos por nuestra parte la referencia al sacrificio como inicio y fundamento de todo el proceso.

Es bien conocido, por otra parte, el caso del nombre de la primitiva Cartago, *Byrsa*, término griego para la piel de buey, lo que se atribuye al hecho de que su territorio había sido delimitado por una piel de este animal<sup>48</sup>, y que a su vez conlleva la conocida trampa de que se sirve Elissa para ampliar ese territorio<sup>49</sup>. Puesto que el término sólo tiene este sentido en griego, es común la opinión de que no se trata de un tema de origen púnico u oriental, sino propio de la cultura griega y romana, o en todo caso el nombre originario ha sugerido a los oídos griegos la palabra *byrsa* y a partir de ahí se le ha atribuido tal leyenda fundacional<sup>50</sup>. Scheid y Svenbro recuerdan cómo para los griegos la especie bovina está íntimamente ligada a la fundación de ciudades, aunque justo es decir que también, aunque mucho menos, de otros animales. Un caso paradigmático es el de Tebas, sorprendente por otra parte, ya que como se sabe su fundación es atribuida al fenicio Cadmos. También en esta ocasión la fundación va ligada al sacrificio previo del animal, seguido del reparto de su carne, que se equipara al del territorio<sup>51</sup>.

El valor simbólico de la piel no se acaba aquí sin embargo, los autores citados recuerdan que el matrimonio romano más venerable exige que se realice sobre una piel de oveja, simbolizando su unión, de tal modo que mientras la piel del buey se reserva para cuestiones de carácter público, la ovina lo es para asuntos privados. Igualmente se utiliza la piel bovina para la firma de los tratados<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> J. Scheid y J. Svenbro, "Byrsa. La ruse d'Élissa et la fondation de Carthage", *Annales (ESC)* 2 (1985) 328-342, para esta cita concreta, 334.

<sup>48</sup> Ver. A. I 367-368. Serv. A. I, 367. Tradición que, como es sabido, se atribuye a Timeo (Jacoby, *FGrHist*, 566 f 82). Just. 18.5; Liv. 34.62.11-13; App. *Pun.* I, 1; D.P. 196-197. Sil. I. 25.

<sup>49</sup> A este propósito, J. Scheid y J. Svenbro destacan el hecho de que Elissa no es la única en utilizar un truco semejante, sino que hay otros ejemplos de la misma índole (*op. cit.* [n. 45] 331).

<sup>50</sup> Son diversas las propuestas que se han hecho de ese término originario: véase G. Bunnens, *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires* (Bruxelles-Roma 1979) 167-168. W. Huss, "Der Name der Byrsa von Karthago", *Klio* 64 (1982) 2, 403-406. Una revisión de todas las hipótesis con referencia a otras posibles en E. Lipinski, *Itineraria Phoenicia, Studia Phoenicia XVIII* (Leuven-Paris 2004) 477-484. M. Gras, sin embargo, parece creer que la mención de la piel de toro puede ser una tradición oriental, aunque no fundamenta tal opinión: "Périples culturels entre Carthage, la Grèce et la Sicile au VIIIe siècle av. J.-C.", *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique. Études réunies par Christel Müller et Francis Prost en l'honneur de Francis Croissant* (Paris 2002) 92-193, en especial 192-193.

<sup>51</sup> *Op. cit.* (n. 47) 332-333, donde pueden verse otros testimonios de esta relación ciudad-buey entre griegos, itálicos y romanos.

<sup>52</sup> Se recuerda el interesante caso del acuerdo entre los romanos y los de Gabii en que, tras sacrificar al animal, se formaliza el acuerdo sobre su piel y se graban en ella los términos del acuerdo. Luego se monta la piel sobre un escudo de madera y se muestra en el santuario de Dius Fidius en Roma. *Ibid.*, 334-335.

G. Dumézil aporta otros testimonios de interés que van en la misma línea de los ya citados. Se trata de una historia acerca de Babak, jefe de una secta de época musulmana fundada por un iranio de Azerbaijón. Este personaje accedió al poder tras ser elegido como esposo por la viuda del jefe anterior. Para formalizar su elección, la viuda...

Hizo traer una vaca, dio orden de matarla, de desollarla y de extender la piel por tierra. Puso sobre la piel una copa llena de vino, partió un pan y dispuso los trozos alrededor de la copa. Entonces los fue llamando uno a uno, ordenó a cada uno que hollara con el pie la piel, tomara un pedazo de pan y lo comiera diciendo: “creo en tí, espíritu de Babak, como creo en el espíritu de Javidan”, y que entonces fuera a besar la mano a Babak en señal de sumisión. Y todos lo hicieron así<sup>53</sup>.

En relación con el ámbito funerario, G. Dumézil recoge algunas tradiciones igualmente interesantes. Como ejemplo, en la llanura circasiana, el cadáver de un hombre era envuelto en una piel de buey sin curtir –recién desollado por tanto– y suspendido de un árbol, lejos de los vivos. Sobre la interpretación de esta costumbre no parece haber acuerdo sin embargo<sup>54</sup>.

Los testimonios mencionados nos permiten apreciar que el tema de la piel es un *topos* de la mitología y la literatura antiguas y que no podemos interpretar los testimonios hispanos como hasta ahora se ha venido haciendo, basándonos exclusivamente en la supuesta relación con el probablemente mal llamado “dios del lingote” chipriota<sup>55</sup>.

Se ha supuesto que estos altares hispanos en forma de piel de buey estarían en relación con el culto a un dios al que se denomina Baal<sup>56</sup>, Baal Hadad<sup>57</sup> e incluso Melqart<sup>58</sup>. Examinemos los fundamentos de tales hipótesis. En el origen, parece que está la atribución del santuario de Coria del Río a un dios de la navegación al que se denomina Baal, o más concretamente Baal Saphon<sup>59</sup>. Dicha atribución se asienta sobre la atractiva hipótesis de que en el Cerro de San Juan de Coria

<sup>53</sup> G. Dumézil, “Más sobre la piel de buey”, *La cortesana y los señores de colores. Esbozos de mitología II* (México 1983) 151.

<sup>54</sup> Cf. G. Dumézil, “La piel de buey”, *Escitas y Osetas. Mitología y sociedad* (México 1989) 252-261.

<sup>55</sup> E. Masson (*op. cit.* n. 34) ha puesto también en duda que sea un lingote lo que sirve de base al dios-guerrero de Enkomi, trayendo a colación el texto de Luciano más arriba citado. En el caso de la figura femenina, entiende que la piel sería de vaca, relacionada con su carácter de diosa de la fecundidad.

<sup>56</sup> J. L. Escacena y R. Izquierdo, “Altares ...”, *op. cit.* (n. 5) 29-30.

<sup>57</sup> J. Maier Allende (“El lingote en rama chipriota o de piel de toro: símbolo divino de la antigua Iberia”, A. García-Baquero González y P. Romero de Solís (eds.), *Fiestas de toros y sociedad* [Sevilla 2003] 85-106) cree que se trata de un dios de la tormenta relacionado con el toro, y que es el mismo representado en la figura de Enkomi.

<sup>58</sup> M. Torres Ortiz, *Tartessos* (Madrid 2002) 334 se inclina más bien por un sincretismo entre una divinidad local y Melqart.

<sup>59</sup> J. L. Escacena y R. Izquierdo, “Altares...” *op. cit.* (n. 5) 29-30.

pudo estar el *Mons Cassius* citado por Avieno (*O.M.* 259), para lo que se aduce fundamentalmente el hallazgo en la zona de dos anclas de piedra<sup>60</sup>. Este *Mons Cassius* podría haber escondido en realidad un lugar consagrado a Baal Saphon, divinidad de origen ugarítico<sup>61</sup>.

En efecto, el dios patrón de Ugarit, denominado simplemente Baal, tenía su residencia en esta montaña, el *Şaphon*, actual Djebel el-Aqra', de unos 1.800 m de altitud, situada unos 40 km al Norte de la ciudad. El Baal *Şaphon* es por tanto el Baal de Ugarit, pero es a la vez la montaña sagrada por excelencia del Norte de Siria, lo que explica que para los hurritas fuese el monte *Ḫazi*, importante divinidad que reconocen igualmente los hititas. La historia de este culto no acaba sin embargo con la de la ciudad de Ugarit, sino que sigue un desarrollo singular del que desgraciadamente no se conocen bien todos los hitos. Nos interesa especialmente su aparición en el panteón de Tiro, siempre como deidad marina, entre el 675-670 a.C.<sup>62</sup>, y poco más tarde, ya en el s. VI<sup>63</sup>. En el s. III a.C. sabemos que tiene un templo en Cartago, del que procede la "tarifa de Marsella", así llamada por el lugar donde se encontró<sup>64</sup>. Por otra parte, está bien documentado su culto en Egipto, ya desde el II milenio, tanto en el puerto de Menfis<sup>65</sup> como en la zona fronteriza NE, en la boca pelusíaca del Nilo, región en la que parece haber tenido especial arraigo. Allí, en el promontorio del Ras Kasrum, estuvo el Monte *Kasios* de las fuentes griegas, término que no es sino la helenización del *Ḫazi* hurrita, y cuya forma latina es *Casius*. En todos estos traslados el dios va evolucionando y transformando su ser originario. Así la forma helenística del Zeus *Kasios*, subraya el carácter uránico y soberano de Baal, pero a la vez, siguiendo las tendencias de los nuevos tiempos, parece haber tenido una connotación solar<sup>66</sup>. En todo caso, continúa siendo una divinidad de los marinos<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> M. Belén, "Mil años de historia de Coria: la ciudad prerromana", J. L. Escacena (coord.), *Arqueología de Coria del Río y su Entorno*, Azotea 11-12 (1993) 35-61, en especial 48-49.

<sup>61</sup> M<sup>a</sup> C. Marín Ceballos, "Documentos para el estudio de la religión fénico-púnica en la Península Ibérica II: deidades masculinas", *Habis* 10-11 (1979-80) 222-223.

<sup>62</sup> En el tratado entre Baal de Tiro y Asarhaddon. Véase G. Pettinato, "I rapporti politici di Tiro con l'Assyria alla luce del 'trattato tra Asarhaddon e Baal'", *RStudFen* 3 (1975) 145-160.

<sup>63</sup> Epígrafe sobre un colgante de lapislázuli procedente de Tiro que fue publicado por P. Bordreuil ("Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Saphon à Tyr", *Studia Phoenicia IV* [Namur 1986] 82-86).

<sup>64</sup> *CIS I*, 165 = *KAI* 69.

<sup>65</sup> Donde parece haber perdurado hasta los tiempos de Herodoto (II 112-119), quien cita a un Proteo que se ha considerado *interpretatio graeca* del viejo Baal Saphon (R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten* [Leiden 1967] 27-47. Véase C. Bonnet, "Typhon et Baal Saphon", *Studia Phoenicia V* [Leuven 1987] 127-129).

<sup>66</sup> Existen indicios de que el Baal Saphon pelusíaco pueda haber estado identificado con Horus desde al menos el s. VII (E. Lipinski, *Dieux et Déeses de l'univers phénicien et punique*, *Studia Phoenicia XIV* [Leuven 1995] 247 n. 184; C. Bonnet, *op. cit.* [n. 65] 124).

<sup>67</sup> La bibliografía sobre Baal Saphon-Zeus *Kasios* es extensísima. Aparte de las obras ya citadas puede verse la documentación y bibliografía en W. Fauth, "Das Kasion-Gebirge und Zeus *Kasios*", *UF* 22 (1990) 105-118; H. Niehr, "Baal-Zaphon", K. van der Toorn, B. Becking y P. W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*<sup>2</sup> (Leiden-Boston-Köln 1999) 152-154.

No sería pues insólito imaginar un culto al Baal Saphon tirio en las costas del Sur de la Península, y especialmente en un promontorio, como parece haber sido el Cerro de San Juan de Coria. Desgraciadamente desconocemos muchos detalles, especialmente de tipo arqueológico, sobre el culto a este dios en otras áreas del Mediterráneo, sobre todo en el ámbito tirio<sup>68</sup>. Sin embargo, hemos de ser conscientes de que por el momento, para el caso de Coria, las evidencias se reducen a las anclas de piedra halladas en sus proximidades<sup>69</sup>.

Con respecto a Baal Hadad<sup>70</sup>, importa antes que nada dejar claros ciertos puntos. Hadad es el nombre originario del dios de la tormenta en Mesopotamia (Adad) y Siria (Ebla, Mari, Aleppo), y como tal, aparece en ocasiones relacionado con el toro (así en la iconografía paleobabilónica de Mesopotamia se representa sobre este animal). En Ugarit es uno de los nombres de Baal. Sin embargo, en el primer milenio ambos nombres: Baal y Hadad se presentan como bien distintos, el primero se aplica a las divinidades cananeas y fenicio-púnicas, el segundo es exclusivamente arameo<sup>71</sup>. Por tanto, no es correcto utilizar este nombre para referirse a las deidades fenicias que pueden haber llegado a la Península como a Occidente en general. De la misma forma, no parece adecuado hablar simplemente de Baal en este mismo contexto, ya que lo habitual en el primer milenio es que el título Baal vaya acompañado de una epiclesis o apelativo que puede referirse a la ciudad a cuyo panteón pertenece (Baal de Sidon, Baal de Tiro) o a algún otro aspecto que lo singularice (Baal Hammon, Baal Shamen, etcétera)<sup>72</sup>.

Por último, se ha planteado para el santuario de Coria la posibilidad de un sincretismo entre una divinidad local y el Melqart tirio<sup>73</sup>. Se ha de advertir al respecto que en lo que conocemos de la figura del dios<sup>74</sup>, éste no muestra relación con el toro<sup>75</sup>, ni en las excavaciones del santuario de Coria encontramos rasgo

<sup>68</sup> La documentación conservada, tanto para esta época como para la helenístico-romana, es sobre todo de tipo textual, no obstante cf. C. Bonnet, *op. cit.* (n. 65) 105-106, n. 28 y 123, n. 120.

<sup>69</sup> Es conocida la deposición de estas anclas como exvotos en el santuario de Baal en Ugarit, véase H. Frost, "The Stone-Anchors of Ugarit", *Ugaritica* VI (Paris 1969) 235-246. Debe recordarse no obstante que los restos excavados de este templo proceden del Bronce Medio. Sorprende sin embargo la continuidad de este tipo de ofrendas en relación con Zeus Kasios, como puede apreciarse en el ancla de plomo de Cartagena (F. Fita, "Inscripciones griegas, latinas y hebreas", *BRAH* 48 [1906] 155-168; Cf. P. Chuvin y J. Yoyotte, "Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Kasios", *RA* I [1986] 59-61).

<sup>70</sup> Véase n. 57.

<sup>71</sup> J. C. Greenfield, "Hadad", K. van der Toorn, B. Becking y P. W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*<sup>2</sup> (Leiden-Boston-Köln 1999) 377-382.

<sup>72</sup> Este nombre, Baal, se utiliza mucho en relación con iconografías en las que se muestran dioses de los que resulta difícil, por no decir imposible, conocer su denominación exacta. Véase por ejemplo E. Gubel, "The Iconography of the Ibiza Gem MAI 3650 Reconsidered", *Los Fenicios en la Península Ibérica II* (Sabadell 1986) 111-118.

<sup>73</sup> Véase nota 58.

<sup>74</sup> Resulta ineludible la consulta del magnífico libro de C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, *Studia Phoenicia VIII* (Leuven-Namur 1988).

<sup>75</sup> Ciertamente entre los *athloi* de Heracles se cuenta el rapto de los bueyes de Gerión o el del toro de Creta, sin embargo, no parece que tales hazañas tengan significado alguno en relación con

alguno, a no ser el propio carácter de protección a la navegación de la deidad allí adorada, que nos autorice a pensar en el mismo<sup>76</sup>. No podemos negar, sin embargo, que la idea de una atribución a Melqart y/o a Astarté de estos santuarios costeros –pensemos en el caso de El Carambolo– resultaría muy atractiva, pero la evidencia actual no nos permite ir más allá.

Con respecto a los altares en forma de piel de buey, no parece, siempre a la luz de la documentación actual<sup>77</sup>, que sean indicativo de dios fenicio alguno. En primer lugar porque esta forma de altar no está documentada en Oriente, ni la encontramos en relación iconográfica con las divinidades fenicias de la época. Los únicos testimonios que han llevado a establecer una conexión con la divinidad son los de Chipre más arriba citados, pero, como hemos visto, se trata de iconografías muy puntuales, que además corresponden a los siglos XIII-XII, e incluso anteriores, y que, por otra parte, pueden tener otras explicaciones<sup>78</sup>.

Si pensamos, además, en la posibilidad de que el santuario de Coria estuviera dedicado a Baal Saphon, no es lícito relacionar los altares con la figura de este dios, ya que, recordemos, altares semejantes los tenemos en Cancho Roano, o en Lleida, donde no podemos suponer la existencia de una deidad protectora de la navegación.

la personalidad de Melqart. Cf. C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin y V. Pirenne-Delfolge (eds.), *Le Bestiaire d'Héraclès, IIIe Rencontre héracléenne* (Liège 1998).

<sup>76</sup> La amabilidad de nuestro colega Ramón Corzo nos ha permitido conocer un trabajo actualmente en prensa: "Sobre las primeras imágenes y la personalidad originaria de *Hercules Gaditanus*", *Spal* 13. Se da cuenta allí de un interesante dato del que queremos dejar aquí constancia, por la posible relación con el tema tratado. Se trata del conocido relieve votivo procedente del templo de Hércules Invicto de Ostia, dedicado por el *haruspex* Gaio Fulvio Salvis en el que se representa, a la derecha del observador, una escena interpretada como un prodigio en el que se rescata del mar una escultura de Hércules que Corzo cree relacionada con las más antiguas representaciones del dios. Ese mismo dios aparece en el centro del relieve realizando una consulta oracular por el sistema de las *sortes*, aunque se contendrían en una cista de forma rectangular decorada en la parte que da al observador (es mérito de R. Corzo el haberlo visto) con una piel de toro del tipo de las aquí estudiadas. Con anterioridad, M<sup>a</sup> P. García-Bellido ("Altares y oráculos semitas en Occidente: Melkart y Tanit", *RStudFen* 15, 2 [1987] 135-155) había planteado la posible relación de este Hércules con el gaditano y con el sistema de las *sortes*. Corzo encuentra en el detalle de la piel de toro una confirmación a esta hipótesis, suponiendo que esta forma es de origen tartésico, y que estaría ligada con un medio de adivinación del mismo origen, supuestamente las *sortes*, utilizada finalmente en el santuario gaditano del dios. Los problemas que plantean las hipótesis más arriba expuestas son por ahora insolubles, aunque no podemos negar el interés que ofrece la cista del relieve ostiense, sobre todo si tenemos en cuenta la posibilidad de que el culto importado sea realmente el gaditano. Establecer a partir de estos datos una relación entre la forma de la piel de toro y el culto a Melkart-Hércules gaditano es una posibilidad realmente atractiva, pero por ahora no pasa de ser un dato a tener en cuenta.

<sup>77</sup> No podemos obviar el problema que supone el no contar con santuarios contemporáneos de nuestra época orientalizante en el área propia de las metrópolis fenicias. Salvo algunos detalles bien conocidos en las fuentes escritas, así como en la numismática (cf. C. Bonnet, *op. cit.* [n. 74] 27-115), desconocemos cómo era, en lo material, el santuario de Melqart en Tiro. De ahí que sea imposible negar taxativamente cualquier hipótesis.

<sup>78</sup> Como se ha visto, son diversas las posibilidades: quizá se destaca la cualidad de dios de la guerra, o la idea del sacrificio del toro, o su relación con la explotación del cobre.

En mi opinión el simbolismo de la piel de buey, en origen, está en el sacrificio de este animal. Tanto en el caso de los testimonios chipriotas, en cuyo contexto tenemos tan abundantes datos que documentan dicha ofrenda, como en los más arriba aducidos: fundación de ciudades, pactos y acuerdos de tipo militar, matrimonial, etc., siempre, como paso previo, se realiza un sacrificio, y es conocido, en cualquier cultura, que el más valioso es el del buey, de ahí que sea utilizado siempre en los actos de carácter público<sup>79</sup>. De este modo, nuestros altares simplemente evocan la forma del máspreciado animal de sacrificio, sin que quepa atribuirles conexión directa con una divinidad<sup>80</sup>.

Sí, en cambio, parecen interesantes como indicadores culturales. Es evidente que las poblaciones del Sudoeste de la Península utilizaban durante el Período Orientalizante esa forma como referente religioso, pero habría que explicar la aparición de altares del mismo tipo que los de Coria o El Carambolo en la región catalana, dentro de la primera mitad del s. V., o el caso de El Oral, en el Sudeste. La pervivencia en el ámbito funerario de esta última región quizá tenga que ver, ya con la condición sacerdotal (en cuanto que sacerdote-sacrificador) de los allí enterrados<sup>81</sup>, ya con los sacrificios previos al enterramiento por parte de personajes de alcurnia, o con la equiparación de la muerte del individuo con el sacrificio o entrega a la divinidad, sellándose un pacto con la misma.

Nos parece de interés recordar una pieza que cita J.L. Escacena<sup>82</sup>. Se trata de un objeto de bronce conservado en el Museo Valencia de Don Juan de Madrid<sup>83</sup> (lám. 2) que ha sido objeto de un estudio reciente<sup>84</sup>. Representa una escena de sacrificio múltiple sobre una lámina rectangular, redondeada en uno de sus extremos, y rodeada de un fino sogueado. Mide 16,7 cm de longitud y 3,1 de anchura. En el lado opuesto (aquel hacia el que se dirigen los sacrificadores) se figura una cabeza de toro. Confiesan los autores de este estudio reciente que es difícil determinar el sentido iconográfico de esta superficie que sirve de base a la escena de sacrificio<sup>85</sup>. En lo que si parece haber acuerdo, por el hallazgo de

<sup>79</sup> Recientemente M. Gras ("Périples culturels entre Carthage, la Grèce et la Sicile au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.", *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*. Études réunies par Ch. Müller et F. Prost en l'honneur de Francis Croissant [Paris 2002] 192-193) se ha referido a la posible utilización de pieles para inscribir los acuerdos o tratados, lo que juzgamos perfectamente posible. Véase la referencia al tratado de Gabii cit. en n. 52.

<sup>80</sup> A este respecto recordamos las cucharas de marfil en forma de "patas de un cuadrúpedo unglado" halladas en el santuario de Saltillo en Carmona, que han sido interpretadas en relación con el ritual allí practicado (M. Belén et alii, *Arqueología en Carmona (Sevilla)*. Excavaciones en la Casa-Palacio del Marqués de Saltillo [Sevilla 1997] 173-179). Serían una prueba más de la simbología del animal sacrificado en el ritual.

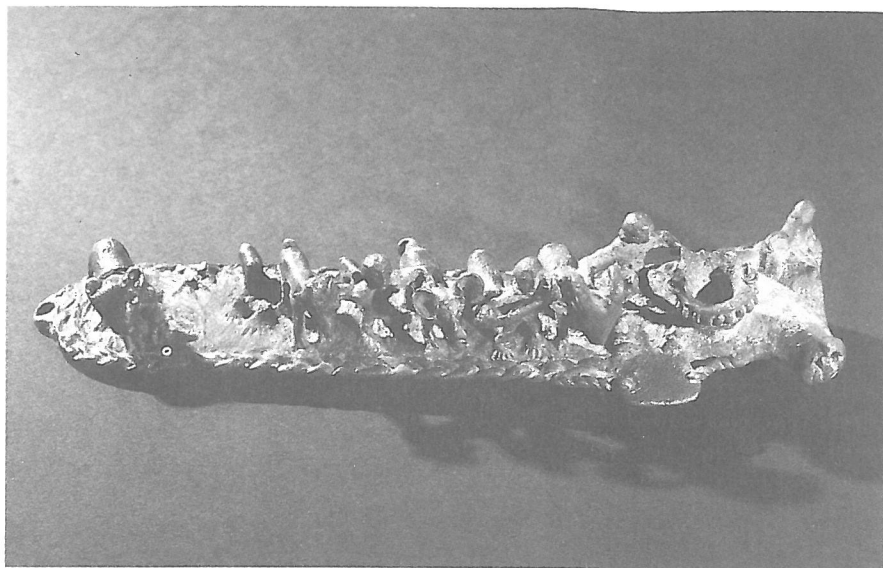
<sup>81</sup> Cf. T. Chapa y A. Madrigal, "El sacerdocio en época ibérica", *Spal* 6 (1997) 187-203.

<sup>82</sup> "Tartessos (des)orientado", cit. (n. 6) 28.

<sup>83</sup> H. Obermaier, "Bronce ibérico representando un sacrificio", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* XXIX (1921) 130 ss. A. Blanco, "Exvoto con escena de sacrificio", *Revista de Guimaraes* LXVII, 3-4 (1957) 499-516.

<sup>84</sup> X.-L. Armada Pita y O. García Vuelta, "Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica", *AEspA* 76 (2003) 47-75, especialmente 50-57.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 52.



LÁM. 2. Bronce con motivo de sacrificio del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid.  
Foto: R. Olmos y J. Blánquez.

otras piezas similares, así como por las características del sacrificio representado, es en el origen noroccidental, en definitiva céltico de estos bronce<sup>86</sup>. Estimamos probable que la citada base sea en realidad una piel de toro muy estilizada, en razón de la funcionalidad que se le habría de dar a estos bronce. Sería un testimonio de gran interés para documentar el carácter sacrificial que, como más arriba se ha indicado, atribuimos a la forma de la piel de toro o buey.

En definitiva, entendemos que hay razones suficientes para atribuir a estos altares hispanos la forma de la piel de toro, y, a través de la documentación escrita, suponer el carácter sagrado de la misma, que procede del sacrificio de este animal, considerado la ofrenda más prestigiosa, en razón de su precio en el mercado. De ahí las diversas tradiciones que relacionan la piel con la firma de tratados, acuerdos de tipo militar, pactos de cualquier tipo, incluyendo los compromisos adquiridos en torno a la fundación de ciudades. Cualquiera de ellos habría de ser precedido por el sacrificio del animal máspreciado. A partir de ahí, la forma citada conservará un carácter sacro cuyo origen probablemente llegará a olvidarse.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 68-73. F. Marco, "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", J. M<sup>a</sup> Blánquez et alii (eds.), *Historia de las religiones de la Europa antigua* (Madrid 1994) 368-369.