

# ASPECTOS DE LA VIDA Y DE LA MUERTE EN LAS SOCIEDADES FENICIO-PÚNICAS

XXIX JORNADAS DE ARQUEOLOGÍA  
FENICIO-PÚNICA (EIVISSA, 2014)



**Govern de les Illes Balears**

Conselleria de Participació, Transparència i Cultura

MUSEU  
ARQUEOLÒGIC  
D'EIVISSA  
I FORMENTERA



MUSEO  
ARQUEOLÓGICO  
DE IBIZA  
Y FORMENTERA

Amb la col·laboració de:



ASSOCIACIÓ D'AMICS  
DEL MUSEU ARQUEOLÒGIC  
D'EIVISSA I FORMENTERA

**ASPECTOS DE LA VIDA  
Y DE LA MUERTE  
EN LAS SOCIEDADES  
FENICIO-PÚNICAS**

**XXIX JORNADAS DE ARQUEOLOGÍA  
FENICIO-PÚNICA (EIVISSA, 2014)**

EDITADAS POR  
BENJAMÍ COSTA RIBAS

**EIVISSA, 2016**

TREBALLS DEL MUSEU ARQUEOLÒGIC D'EIVISSA I FORMENTERA, sèrie fundada per Jordi H. Fernández el 1979, s'intercanvia amb tota mena de publicacions afins d'Arqueologia i d'Història, per tal d'incrementar els fons de la Biblioteca del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera.

TREBALLS DEL MUSEU ARQUEOLÒGIC D'EIVISSA I FORMENTERA, serie fundada por Jordi H. Fernández en 1979, se intercambia con toda clase de publicaciones afines de Arqueología e Historia, con el fin de incrementar los fondos de la Biblioteca del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera.

TREBALLS DEL MUSEU ARQUEOLÒGIC D'EIVISSA I FORMENTERA, series founded by Jordi H. Fernandez in 1979, is exchanged with all sort of publications devoted to Archaeology and History, in order to increase the Library's bibliographical collection of the Archaeological Museum of Ibiza and Formentera.

Director: Benjami Costa Ribas

Intercanvis i subscripcions / Intercambios y suscripciones/ Exchanges and subscriptions

Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera

Via Romana, 31 – 07800 Eivissa (Illes Balears)

Tlf. +34 971 301 771

[maef.maef@gmail.com](mailto:maef.maef@gmail.com)

Imatge de portada / Imagen de portada / Cover picture: *Dea nutrix*, Puig des Molins (MAEF 2527)

ISBN: 978-84-87143-55-7

Dipòsit legal: I-147-2016

Impressió, maquetació i disseny: FENT IMPRESSIÓ

# ÍNDICE

## **HIJOS Y PADRES, CAZADORES Y GUERREROS, REYES Y HÉROES. MASCULINIDADES EN LAS CONSTRUCCIONES CULTURALES FENICIO-PÚNICAS (A TRAVÉS DE LA TRADICIÓN LITERARIA UGARÍTICA)**

*José Ángel Zamora López*..... 9

## **MUJERES, GRUPOS DOMÉSTICOS Y PRÁCTICAS COTIDIANAS EN LAS COMUNIDADES FENICIAS Y PÚNICAS OCCIDENTALES**

*Ana Delgado Hervás*..... 47

## **LA INFANCIA EN EL MUNDO FENICIO-PÚNICO**

*M.<sup>a</sup> Cruz Marín Ceballos*..... 85

## **ENFERMEDAD Y MEDICINA EN LA SOCIEDAD FENICIO-PÚNICA**

*Juan Antonio Martín Ruiz*..... 107

## **IDEOLOGIA DE LA MORT I CONCEPCIONS DEL MÉS ENLLÀ EN LES SOCIETATS FENICIOPÚNIQUES**

*Benjamí Costa Ribas*..... 153

# HIJOS Y PADRES, CAZADORES Y GUERREROS, REYES Y HÉROES MASCULINIDADES EN LAS CONSTRUCCIONES CULTURALES FENICIO-PÚNICAS (A TRAVÉS DE LA TRADICIÓN LITERARIA UGARÍTICA)<sup>1</sup>

José Ángel Zamora López

*ILC (Madrid) – EEHAR (Roma), CSIC*

## 1. INTRODUCCIÓN

En algún momento de los siglos XIV-XII antes de nuestra era (hace pues más de 3000 años) en una rica ciudad de la costa siro-palestina, un alto funcionario de corte, experto escriba, recogió sobre varias tablillas de barro una serie de historias protagonizadas por los dioses y héroes de su pueblo. Una de estas historias, sin duda famosa en toda la región (pues años después la Biblia hebrea aún conservará el recuerdo de alguno de sus protagonistas), incluía este diálogo entre el joven Aqhat (príncipe legendario del reino) y la diosa Anat (la gran figura femenina del panteón de estos relatos). La diosa, encaprichada del arco del héroe (regalo extraordinario del dios artesano Kothar), promete a Aqhat, a cambio de su arma, lo siguiente:

“Pide vida ¡oh héroe Aqhat!  
Pide vida y te la daré,  
la inmortalidad y te la concederé.

---

1 El siguiente texto, con el único añadido de referencias bibliográficas, corresponde en su contenido y tono a la conferencia impartida el 7 de Noviembre del 2014 dentro de las *Jornades d'Arqueologia Feniciopúnica* del *Museu Arqueològic d'Evissa i Formentera*. Agradezco vivamente a D. Benjamí Costa, Director del *MAEF*, su amable invitación a participar en aquellas *Jornades* (dedicadas originalmente a explorar cuestiones de género y muerte en las sociedades fenicio-púnicas, lo que explica la particular importancia dada en esta redacción a las relaciones entre los imaginarios masculino y funerario) así como su muy paciente interés en publicar su versión escrita en el presente volumen.

Te haré contar años como Baal,  
como los hijos de El contarás los meses”<sup>2</sup>

Baal es el poderoso dios que ostenta la realeza divina; El es el venerable padre de los dioses, creador de la tierra y sus criaturas. Como Anat (compañera de Baal) sus años y meses no tenían fin, pues para las gentes que elaboraron, escucharon y propagaron estos relatos –gentes que se sabían mortales– la inmortalidad era un atributo definitorio de la divinidad. Aunque los dioses se describen, piensan y actúan a imagen y semejanza del ser humano que los crea (en lo que técnicamente se llama “antropomorfismo divino”) éste los imagina superiores, infinitamente más fuertes, más capaces... y con más vida: inmortales. El joven Aqhat, consciente de su condición humana (y no sin apreciable soberbia) responde en consecuencia a la diosa:

“¡No me engañes, oh virgen,  
porque para un héroe tus engaños son un lodazal!  
¿Qué destino puede un humano alcanzar?  
¿Qué suerte puede alcanzar un mortal?  
¡Loza se pondrá junto a mi cabeza<sup>3</sup>  
una ofrenda funeraria junto a mi cráneo!  
La muerte de todos moriré  
y, mortal, pereceré!”<sup>4</sup>

- 
- 2 Se trata, como veremos, de pasajes de un texto literario ugarítico. Existe una magnífica traducción castellana de estos relatos (que, aunque con variaciones, seguiremos aquí) a cargo de Gregorio del Olmo (quien publicó primero una detallada edición bilingüe y posteriormente una más sencilla, pero actualizada y ampliada con otros textos: Del Olmo, 1981; 1998a). Hay versiones clásicas en las principales lenguas modernas: Caquot, Szyner y Herdner, 1974 en francés; Xella, 1983 en italiano; Gibson, 1978 –2ª ed. de Driver, 1956– o De Moor 1987 en inglés; Dietrich y Loretz, 1997 en alemán, por ejemplo. Entre las relativamente recientes, destacan las muchas al inglés: Parker, 1997; Pardee (en Hallo, 1997); Wyatt, 1998; y los dos vol. Smith, 1994; Smith y Pitard, 2009.
  - 3 En el pasaje, difícil de interpretar, se ha querido ver el reflejo de antiguos ritos mortuorios del Levante (como el vertido de esmalte sobre los cráneos de los difuntos que recoge en sus traducciones Del Olmo, 1981; 1998); aquí optamos por una interpretación que entiende (no sin problemas) que se trata de la deposición de una vasija junto a la cabeza del finado en el momento de su enterramiento – ritual que podría relacionarse con costumbres atestiguadas entre los fenicios del primer milenio anterior a la era. Sobre el imaginario de la muerte fenicio y su reflejo material, véase p. ej. Ribichini, 1987; 2003; 2004; sobre sus precedentes y trasfondos, véase más adelante (y en general Zamora, 2011, en castellano y con más referencias).
  - 4 En la edición de referencia de los textos ugaríticos, conocida como KTU (iniciales de *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, ed. más reciente Dietrich *et alii*, 2013), las tablillas de la historia de Aqhat son clasificadas como 1.17, 1.18 y 1.19 (donde el 1 inicial indica que se trata de un texto literario). Los pasajes comentados se hallan en la sexta columna de la primera tablilla, a partir de su línea 26. Se citan por tanto como KTU 1.17 VI 26ss.

La conversación (que contiene ecos de otras famosas tradiciones orientales – las aventuras de Gilgamesh– y que se desarrolla bajo característicos paralelismos y expresiones formularias) tendrá por supuesto consecuencias trágicas, pues ni el mismo padre de los dioses es capaz de llevarle la contraria a la temible Anat (como reflejan muy gráficamente otros pasajes de la historia). La diosa desencadenará por tanto su ira despechada contra el insolente mortal (un tópico tradicional conocido también en estas tradiciones) tanto más cuanto que el héroe no se contuvo y concluyó así su respuesta:

“Además, te voy a decir otra cosa:  
Los arcos son propios de guerreros.  
¿Acaso ahora se dedican a cazar las mujeres?”<sup>5</sup>

## 2. CONSTRUCCIONES CULTURALES DE GÉNERO

Se trata de una mención explícita a roles diferenciales de género. Lo que empezaba como una clásica distinción cultural entre lo humano y lo divino (a través de la oposición entre las categorías de mortalidad e inmortalidad) concluía con una diferenciación (transversal a la anterior, pues afectaba por igual a seres humanos y divinos<sup>6</sup>) entre lo masculino y lo femenino (bajo el criterio de la guerra y la caza, ámbitos que se presentan como *propios* de los hombres–guerreros, cazadores– e *impropios* de las mujeres<sup>7</sup>).

---

5 KTU 1.17 VI 39-40. Retornaremos más adelante sobre el pasaje.

6 A lo largo de la exposición podrá verse la dificultad de estudiar en estos textos la intersección de las construcciones del masculino con otras diferenciaciones culturales o sociales de matriz diversa, incluso con algunas que parecería posible advertir, como las relativas a la edad. Los relatos míticos o épicos conservados que estudiaremos aquí presentan casi siempre a sus protagonistas actuando en un mismo plano adulto (incluso Aqhat, que se ha querido ver a veces como una figura adolescente, no es señalado o presentado en el relato como tal). La noción de “hijo” en estas tradiciones mítico-épicas evocaba menos la infancia (el hijo como “niño”) que la familia y la sociedad (el hijo como “heredero”). Más relevantes resultan las referencias míticas al imaginario de la ancianidad, aunque son siempre limitadas.

7 Como veremos más adelante. De momento, el texto nos permite ya apreciar la existencia interna al relato de dos géneros contrapuestos, masculino y femenino, autorizándonos a utilizar –no sólo como punto de partida funcional, sino también como potencial concepto *emic*– el concepto de masculinidad como categoría cultural a explorar en estas fuentes. Las tradiciones ugaríticas se muestran en este aspecto en consonancia con lo que se trasluce del resto de sociedades próximo-orientales antiguas, que distinguen, con raras excepciones (que han merecido atenciones recientes: véanse p. ej. las actas de las *Rencontres Assyriologiques* del 2002 o 2008) dos géneros (y dos sexos), véase ahora p. ej. Budin 2015a; 2015b (esp. n. 9) con referencias.

El conocimiento de parte de estas tradiciones literarias (o, si se prefiere, mítico-épicas) que simultáneamente recogían y extendían los estereotipos culturales de la comunidad que las hacía suyas, nos da por tanto la posibilidad de estudiar sobre base textual (si bien no siempre de una forma tan evidente como en el pasaje apenas comentado) algunas de las construcciones de género vigentes en su lugar y época. Relatos como éste nos permiten incluso extraer (como es la intención y revela el título de esta conferencia) aquellas que servían para definir en el plano ideológico el ámbito de lo masculino (cuyo complejo y discutido estudio, hoy muy en boga<sup>8</sup>, alcanza también a las disciplinas próximo-orientales<sup>9</sup>). Se intentará pues no tanto rastrear la situación o funciones *reales* de los hombres en la sociedad objeto de estudio (o, si se quiere, los roles y construcciones concretos ejercidos y cumplimentados por varones) si no comprender la creación y definición ideológica de masculinidades en ella (en nuestro caso, en la sociedad o mejor sociedades fenicio-púnicas) a través de las tradiciones literarias que servían simultáneamente de reflejo y de modelo a la distinción, relación y percepción de género (moviéndonos pues siempre entre patrones y construcciones culturales)<sup>10</sup>.

A pesar de lo dicho, no es fácil acceder a las tradiciones míticas o épicas que compartían aquellos que llamamos fenicios; de hecho, parece casi imposible estudiar las construcciones culturales de género en el mundo fenicio-púnico me-

---

8 Como introducción al general de los estudios sobre masculinidades, véanse p. ej. Flood *et alii*, 2007 o Kahn, 2009 (y p. ej. Whitehead y Barret 2001 y Whitehead 2002 como muestra de tratamientos más especializados; véase también p. ej. Gilmore, 1990 para una visión extensa de las masculinidades como conceptos culturales; compárense p. ej. las contribuciones en Berger *et alii*, 1995 sobre su construcción y problemas; más bibliografía especializada en Flood, 2008). Para las masculinidades en arqueología, véase sobre todo Alberti, 2006 (y en general todo Nelson, 2006 para el conjunto de estudios de género en campo arqueológico; o Bolger, 2008 en campo próximo-oriental).

9 Poco después de la fecha de esta conferencia (el 17 de Noviembre del 2014) se anunciaba por ejemplo, para el 5 de febrero del 2015, el workshop *The construction of masculinities in ancient Mesopotamia* en la “Sapienza” Università di Roma (<http://www.lettere.uniroma1.it/node/13353>) que preveía una discusión sobre el citado Alberti, 2006 (además de una intervención de método a cargo de A. Garcia-Ventura, “Feminism, Gender Studies & Masculinities: some thoughts about their relationship”). Aunque las primeras investigaciones de género en la disciplina próximo-oriental no se centraban lógicamente en masculinidades (véanse aún los contenidos de la 47<sup>ème</sup> *Rencontre Assyriologique Internationale*, Parpola y Whiting, 2002, dedicada a “Sex and Gender”, donde en cualquier caso se organizó una sesión “Masculinities”) se han dado ya ejemplos de aproximaciones sofisticadas (véase p. ej. la conjunción de los estudios sobre masculinidades con los *body studies* de Berlejung *et alii*, 2012).

10 Como se advertirá en su tono y alcance, este trabajo no pretende por supuesto parangonarse al tipo de estudios apenas citados (que requieren según lo dicho de metodologías específicas y de una aplicación de éstas especialmente cuidadosa) sino mostrar ante todo las posibilidades de la literatura levantina como base para ulteriores aproximaciones propiamente especializadas.

diante el estudio de su producción literaria, como de manera general pretendemos aquí, pues ésta se halla casi enteramente perdida.

### 3. PROBLEMAS DE FUENTES: LA PÉRDIDA DE LA LITERATURA FENICIO-PÚNICA

Los fenicios, que como es bien conocido eran gentes del Levante siro-palestino extendidas durante el I milenio anterior a nuestra era por buena parte de las costas del Mediterráneo (con fuerte presencia en su mitad occidental, donde acabaron siendo conocidos como púnicos), escribían habitualmente en soportes perecederos (sobre todo en papiro, material con el que notoriamente comerciaban: como también es sabido, los griegos llamaron a sus libros con una versión del nombre de la ciudad fenicia más famosa por su venta, Biblos). Sus escritos no podían por tanto sobrevivir durante milenios en climas húmedos como los que tenían la mayor parte de ciudades fenicio-púnicas. Nadie se ocupó tampoco de hacer copias sucesivas de, al menos, parte de su literatura, copias que permitieran su llegada a la modernidad (como ocurrió en cambio con los textos bíblicos o clásicos). Como resultado, nada nos queda de las historias míticas o épicas del pueblo fenicio, salvo en forma de pasajes aislados o, en el mejor de los casos, de raros textos traducidos y reinterpretados por autores greco-latinos<sup>11</sup>.

La elección por parte de algunos fenicios, consciente o casual, de soportes duros potencialmente conservables para escribir ciertos textos, ha permitido el hallazgo de miles de documentos en su lengua y escritura (al menos 10.000 textos incisos o pintados, quizá incluso más de 12.000); pero se trata casi siempre de textos lacónicos y formularios (y como consecuencia repetitivos), que sólo en contadísimas ocasiones dejan traslucir la clase de contenidos que ahora nos ocupan. Aunque, en virtud de su naturaleza de fuente interna, permitirían interesantes aproximaciones de género (en gran parte por explorar<sup>12</sup>) sus límites y

---

11 Acerca de la literatura fenicia perdida (y, en general, de la situación documental en el mundo fenicio-púnico) véanse los capítulos pertinentes de Krings, 1995. Sobre la situación y perspectivas concretas de la epigrafía, véase además Xella y Zamora, 2007.

12 Pionera al respecto fue Amadasi, 1988, que mostró las posibilidades de la documentación epigráfica para obtener información sobre las mujeres de Cartago. Hubo que esperar a Lancellotti, 2003 para ver la integración de estas fuentes en un trabajo de conjunto sobre la mujer fenicia; en él se señalaban las posibilidades de la antroponimia femenina presente en los epígrafes y de las relaciones familiares que se percibían en torno. El título del volumen en el que se encuadra el estudio de Lancellotti (Zamora, 2003) deja ya claro cuál era el estado, todavía en aquella época y entre buena parte de la investigación del campo, no sólo de los estudios, si no de la mera sensibilidad de género. Un trabajo posterior hizo también parcial uso de la epigrafía para examinar el papel de las mujeres en el culto fenicio-púnico: Jiménez, 2006.

dificultades son muchos (especialmente a la hora de rastrear el tipo de construcciones culturales complejas que aquí nos ocupan). Por todo ello, no es de extrañar que la iniciativa de los estudios de género en campo fenicio (significativamente mucho más escasos y tardíos que los producidos en campos comparables) haya sido llevada sobre todo por especialistas en cultura material, con notable protagonismo de algunas arqueólogas e historiadoras peninsulares<sup>13</sup>.

¿Es entonces imposible conocer los relatos mitológicos y legendarios de fenicios y púnicos, si no es de forma precaria, indirecta u oscura? ¿Debemos pues renunciar a aproximarnos a ellos bajo la perspectiva de los estudios de género, y en particular explorando masculinidades? Tal renuncia parece en efecto obligada. Sin embargo, algunos caminos alternativos se han convertido en una forma habitual de superar estas limitaciones documentales.

#### 4. ALTERNATIVAS DOCUMENTALES: LOS TEXTOS UGARÍTICOS

Para investigaciones con parecidas dificultades (como los estudios histórico-religiosos) los investigadores de las culturas del antiguo Levante próximo-oriental vuelven sistemáticamente su mirada, dada la penumbra textual que envuelve a lo fenicio, a donde la documentación escrita más cercana arroja mejor luz. Se recurre así con frecuencia a la Biblia, reflejo de tradiciones potencialmente comunes a los contemporáneos vecinos fenicios (además de refugio de ocasionales informaciones directamente referidas a ellos). Por desgracia, los textos bíblicos manifiestan también una perspectiva fuertemente característica (fruto de un largo y complejo proceso redaccional paralelo a un no menos largo y complejo recorri-

---

13 Deben destacarse los trabajos de A. Delgado y M. Ferrer, que suelen hacer uso de la crítica (post) feminista y postcolonial, de instrumentos de la “teoría de agencia” y de categorías identitarias, prestando frecuente atención a la esfera funeraria (y a los modernos estudios sobre alimentación o cotidianidad, en especial en ámbito doméstico y familiar): véanse p. ej. Delgado y Ferrer, 2007a; 2011; 2012a (también Delgado 2005; 2008; 2010; Ferrer 2010; Delgado y Ferrer, 2007b; 2012b). Así mismo, debe nombrarse la trayectoria de A. García-Ventura y M. López-Beltrán, quienes incorporan con preferencia metodologías parecidas (con subrayada aplicación de las *embodiment theories*, véase p. ej. García-Ventura y López-Beltrán, 2013a) en trabajos conjuntos sobre la música fenicio-púnica: García-Ventura y López-Beltrán, 2008; 2009a; 2009b; 2012; 2013b; 2014; separadamente, la primera trabaja con prioritaria perspectiva de género sobre fuentes y temas mesopotámicos (véase p. ej., sobre la construcción de masculinidades, García-Ventura, 2014) y la segunda aplica regularmente a la cultura material (sobre todo púnica) enfoques parecidos: véanse p. ej. López-Beltrán y Aranegui 2011; López-Beltrán, 2012; o López-Beltrán 2014). Aunque con aproximación muy diversa, también se ha interesado por las mujeres en las sociedades fenicias (de cuya vertiente colonial y funeraria se ha igualmente ocupado) A. M<sup>a</sup> Jiménez Flores, como ya citábamos: véanse Jiménez, 2006; 2011 (también las colaboraciones de la autora con M<sup>a</sup> C. Marín y M<sup>a</sup> Belén, quienes han dedicado así mismo esfuerzos al estudio de la dimensión femenina en la religión fenicio-púnica, véase p. ej. Marín *et alii*, 2010).

do histórico) lo que dificulta la reconstrucción de las mutuas relaciones culturales e incluso el establecimiento de simples extrapolaciones dentro de este tipo de tradiciones. En términos parecidos se puede hablar de la documentación textual greco-latina (que, en su relativa abundancia, proporciona copiosos datos sobre los fenicios y, especialmente, sobre los púnicos). Se recurre en consecuencia también, y también muy a menudo, a los textos de la Edad del Bronce que conservamos en el Levante (y que, como veremos, incluyen valiosísimos exponentes de documentación literaria, como son llamados a menudo los relatos míticos y épicos). Corresponden a una época (el final del segundo milenio antes de nuestra era) inmediatamente anterior a la que consideramos como marco habitual de los fenicios (si bien la frontera cronológica es en parte convencional, dado que, en el área, es el pueblo fenicio aquel que manifiesta en el primer milenio una mayor continuidad con las gentes del segundo). Estaríamos pues ante tradiciones que, vigentes en un periodo temprano en la región (o al menos en algunos de sus territorios), constituirían un punto de partida (o, si se prefiere, un posible trasfondo) a las específicas narrativas que, en cada momento histórico, se hallaron vivas en cada una de las ciudades fenicias.

Esta es la razón del interés que, también para los especialistas en la cultura fenicia, tienen las tablillas de barro (inscritas con un alfabeto cuneiforme, la más antigua escritura alfabética conocida en uso regular) halladas en el yacimiento de Ras Shamra (Siria). El lugar corresponde al emplazamiento de la antigua Ugarit<sup>14</sup>, capital de un pequeño pero muy rico reino levantino que alcanzó su máximo esplendor poco antes de su destrucción (justo al final de la Edad del Bronce, poco después del año 1200 antes de nuestra era). Tal destrucción permitió la conservación de buena parte de sus archivos, donde junto a documentos administrativos y jurídicos, a textos rituales, a cartas, a tratados internacionales, a compendios veterinarios o a ejercicios escolares, se guardaban algunos textos de contenido mítico o épico, narraciones en verso rítmico llenas de recursos expresivos y compositivos propios de las tradiciones populares pero ya altamente sofisticados (lo que explica que sean con frecuencia considerados, al margen de su función en la época, como auténtica literatura). A uno de estos textos literarios de Ugarit pertenece el diálogo entre Aqhat y Anat con el que abríamos esta conferencia, aquel que mostraba de forma directa aspectos de una determinada caracterización

---

14 Sobre Ugarit y los estudios ugaríticos, puede leerse en castellano Vita, 2008; para una introducción temática especializada, véase Watson y Wyatt, 1999 (que puede completarse, para la arqueología del *tell* de Ras Shamra, con Yon, 1997). Para un repaso visual a la importancia del yacimiento, puede también resultar interesante el catálogo Galliano y Calvet, 2004.

de género. Se trata en efecto de fuentes textuales que permiten al menos abrir la puerta a los siempre difíciles estudios de mentalidades y a aproximaciones complejas como las propias de los *gender studies*<sup>15</sup>.

La entera historia de Aqhat, conservada casi íntegra en varias tablillas, se presta especialmente a un comentario con perspectiva de género<sup>16</sup> como el que buscamos aquí. Como no pretendemos producir un verdadero texto técnico al respecto, ni tanto menos un trabajo exhaustivo, la simple lectura del relato de Aqhat puede por tanto servirnos de guía a lo largo de esta conferencia – en la que citaremos, conforme abordemos cuestiones más específicamente ligadas a la definición de determinados ámbitos y roles masculinos, otros documentos relevantes, tanto ugaríticos como fenicio-púnicos. Antes de acometer este análisis documental, conviene sin embargo hacer algunas consideraciones previas más.

## 5. EL CONTEXTO, SESGO Y ALCANCE DE LO REFLEJADO EN LA LITERATURA UGARÍTICA

Antes de utilizar como guía el relato ugarítico de Aqhat, conviene señalar que el texto pertenece a un grupo de narraciones, como anticipábamos, puestas por escrito por un alto funcionario de la corte de Ugarit: el escriba Ilimilku, quien “firmó” su transcripción. Aunque se ha señalado, no sin razón, que ello nos obligaría a hablar de la “versión de Ilimilku” de estos relatos<sup>17</sup>, es obvio por la composición de los textos (y por algunos detalles de su contenido) que el alto funcionario consignó por escrito lo que en algún momento fueron tradiciones orales, que debieron ser con-

---

15 Por compararlos de nuevo, de manera similar a cuanto ocurre en los estudios histórico-religiosos, los textos ugaríticos son de hecho usados a menudo en combinación con los bíblicos en algunos de estos estudios, véase p. ej. Marsman, 2003. Véase nota siguiente.

16 Casi contemporáneamente a esta conferencia (el 26-28 de Octubre del 2014) se celebraba en Helsinki el encuentro “Gender, Methodology and the Ancient Near East” (por otro lado continuación del *workshop* celebrado durante la *Rencontre Assyriologique* de Gante en el 2013, muestra de la vigencia de este tipo de estudios en campo próximo-oriental). En su programa se anunciaba la intervención de S. L. Budin, “Gender in the “Tale of Aqhat””, prueba de cuanto decíamos sobre las posibilidades del relato. Durante la revisión final de estas líneas era consultable el *abstract* de su comunicación, por lo que aprovechamos para incluir algunas notas citando (como Budin, 2014) lo que en él se lee de su trabajo. La autora cuenta ya con una amplia trayectoria en los estudios de género próximo-orientales (entre los que podemos añadir ahora los recentísimos Budin, 2015b, donde se ocupa también en algún pasaje del texto de Aqhat, p. 40, y el ya citado Budin, 2015).

17 Véase por ejemplo De Moor, 1971 o el citado Wyatt, 1998, quienes lo subrayan desde el propio título de sus obras.

tadas a menudo en público y transmitidas repetidamente en el tiempo<sup>18</sup>. La duración de este tiempo de transmisión y la manera en que los relatos fueron configurándose durante su transcurrir son difíciles de establecer, pero tal transmisión oral extiende sin duda la vigencia de estas tradiciones (en forma eso sí acorde al dinamismo que les era propio) a periodos bastante anteriores al de la estricta escritura de las tablillas. Del mismo modo, debieron también pervivir, en diferentes versiones, hasta momentos muy posteriores: lo confirman los ecos que del relato se perciben todavía en el primer milenio anterior a nuestra era en el otro extremo del Levante oriental (pues, como decíamos, alguno de sus protagonistas es citado en la Biblia hebrea<sup>19</sup>).

Tal alcance prueba, además, que una historia como la de Aqhat no era únicamente una composición áulica que reflejara y cultivara el parcial punto de vista y la exclusiva ideología del grupo gobernante del momento, con quien hubiera podido desaparecer. No es que el relato no fuera, usando un tecnicismo, en gran medida “elitecéntrico” y, desde luego, marcadamente “androcéntrico”: la historia debió ser especialmente popular en las cortes de Siria-Palestina y, sin duda, junto con otras muchas composiciones de contenido similar que conservamos (tanto los textos escritos por la mano de Ilimilku como los consignados por otros funcionarios de la corte ugarítica) reflejan, cuando menos en su selección, los intereses y preocupaciones de su clase (tal cual revelan buena parte de los temas que se aprecian en los principales textos míticos: el poder y su legitimidad, el rey y su naturaleza, la continuidad dinástica y la estabilidad social, la importancia del culto oficial y funerario) lo que introduce un obvio sesgo también bajo la perspectiva de género (dado el estricto funcionamiento y ordenación patriarcal que, como veremos, manifiestan estas sociedades). Es decir: todas estas tradiciones nos llegan a través de una minoría privilegiada mayoritariamente masculina. Lo que este hecho no supone es el confinamiento de las narraciones (sobre todo como elemento activo de creación de una cultura de grupo, en este caso de género) al solo estrato social privilegiado, pues sin duda el conocimiento de los relatos que estudiaremos (aunque fuera en versiones algo

---

18 Véase la propuesta de Dalix, 1998 sobre la datación de algunos archivos ugaríticos y de las tablillas del propio Ilimilku (datación, no obstante, discutida: compárese por ejemplo Freu, 2004 o 2006, esp. 60-61). Sobre el peso de la oralidad o de la dimensión escrita en los mitos de Ugarit, véase p. ej. Xella, 1991a.

19 El rey Daniel que antes veíamos aparece en Ez. 14: 14, 20, con la misma ortografía ugarítica, citado junto con Noé y Job como ejemplo de hombre justo; en Ez. 28: 3 reaparece como ejemplo de hombre sabio. También en el libro de los Jubileos (4: 20) parece ser nombrado. Era pues un célebre antepasado de la tradición siro-levantina, del que el texto da a entender que sufrió por su descendencia. Véase p. ej. Bordreuil, 2007, con referencias.

diversas y acompañadas de otras historias que nos son desconocidas) trascendía abiertamente aquellos límites de clase. Son pues un testimonio válido de algunas de las tradiciones compartidas por el conjunto de las gentes de Ugarit y, muy probablemente, por buena parte de las de Siria-Palestina durante la Edad del Bronce Final (esto es, la segunda mitad del segundo milenio anterior a la era). Por ello, resultan también un precedente inmediato de las tradiciones compartidas por sus herederos levantinos de la Edad del Hierro (esto es, por los fenicios del primer milenio) y por tanto potencial puerta también a sus construcciones ideológicas.

Por otro lado, se debe insistir en que las tradiciones que se recogen en la literatura ugarítica, en los mitos y leyendas de Ugarit, están lejos de representar una imagen completa de las creencias y un reflejo fiable del conjunto de las prácticas de las gentes de la zona en su época. Y no sólo por cuanto decíamos de su conformación y selección sesgada, o por su carácter fragmentario<sup>20</sup>, sino por su propia naturaleza de relato mitológico. Esta salvedad es especialmente importante a la hora de profundizar en lo que percibimos como manifestaciones religiosas –que, como en buena parte de las culturas de la antigüedad, permeaban en realidad la entera vida del individuo y de su grupo de muy diversas maneras–, pues la mitología conocida y compartida por la comunidad era sólo una parte de su imaginario sobrenatural colectivo, relacionado de manera compleja con el mundo ritual efectivo y, en general, con las muy diversas prácticas y creencias simultáneamente activas en el conjunto de la sociedad. La literatura mítica (y la que a veces distinguimos como épica, que en Ugarit no se diferencia sin embargo intrínsecamente de la anterior) proporciona en definitiva testimonio de una esfera particular (la esfera del mito), diversa de la que, por ejemplo, muestran los textos rituales conservados en la ciudad (reflejo de un culto real y cotidiano, pero en su mayor parte oficial y ligado sobre todo a la figura del rey<sup>21</sup>), o de la

---

20 Características comunes a la documentación oriental en general, agravadas por la ausencia habitual de información contextual: los documentos suelen dar por sabidos aquellos conocimientos compartidos por la comunidad, incluidos los más básicos que, por tanto, a menudo se nos escapan – sin que vengan en nuestra ayuda textos, desconocidos en el Próximo Oriente, que recojan discusiones o definiciones conceptuales al respecto. Estas dificultades se presentan incluso en épocas y lugares abundantes en textos; véase p. ej. Suter, 2012. La autora recurre por cierto, en su exploración de masculinidades en la Mesopotamia primitiva, al estudio de una fuente, compleja pero de integración fundamental, que no usaremos aquí: las representaciones figuradas.

21 Los llamados rituales ugaríticos (en realidad un conjunto no enteramente homogéneo de textos ligados a la liturgia oficial, a la adivinación y a otras prácticas específicas) también han sido estudiados y traducidos al castellano por Del Olmo, 1992 (con versión inglesa: Del Olmo, 1999). De entre las traducciones clásicas a otras lenguas (Caquot y Tarragon al francés en Caquot, Tarragon y Cunchillos, 1989; Xella, 1981 al italiano; Dietrich y Loretz, 1988, 2001 al alemán y la reciente de Pardee, 2002 al inglés) conviene destacar la versión original francesa de esta última, Pardee, 2000 que, junto a Pardee, 1988, conforma la moderna edición oficial de los textos.

que correspondía a ámbitos más populares (atestiguados de mucha peor manera en la documentación textual, pero de obvia trascendencia). Esta diferencia de esferas, desigualmente documentadas, debe ser constantemente recordada para evitar, sobre todo, que el conocimiento de una tradición o perspectiva sea tomado como la atestiguación de una única realidad existente – tanto más cuanto que nos movemos en ámbitos dominados por una cierta fluidez de conceptos, donde no son raras las superposiciones y contradicciones, así como la multiplicidad de puntos de vista y de respuestas alternativas<sup>22</sup>.

Todo ello no resta en cualquier caso valor a estas tradiciones en el tipo de estudio que nos ocupa. El peso fundacional del mito y el consiguiente valor formativo de su transmisión convierten en enormemente relevante cuanto estos textos traslucen sobre la construcción y extensión de los estereotipos de género en las sociedades del Levante de su tiempo – lugar y periodo cruciales en la configuración de ideas y formas culturales de percepción en parte aún vigentes.

## **6. LA MASCULINIDAD COMO PATERNIDAD: LA IMPORTANCIA DE SER PADRE (DE HIJOS VARONES)**

El relato de Aqhat revela de hecho desde el principio un argumento fundamental en la caracterización de un cierto modelo de masculinidad. Se trata de una idea que cumple cuanto decíamos: aunque especialmente importante para el protagonista regio de la primera parte del relato (el rey Daniel) no se presenta como un simple modelo monárquico o de clase. Aparece como un ideal con vocación universal que debió de ser compartido por el general de los integrados en la sociedad del momento y que afectaba, al menos, a aquellos que, como muestra el texto, encabezaban o deseaban encabezar una casa, un grupo familiar. Se trata de la suma importancia concedida al hecho de ser padre. Más precisamente: la importancia que da a su paternidad, dentro del relato, el propio protagonista masculino. Una importancia que llega hasta el extremo de ocasionarle, en ausencia de descendencia, la angustia extrema que constituye el motor del propio relato. Como en muchas sociedades de fuerte carácter pa-

---

22 Algo típico del gran dinamismo creativo de estas sociedades politeístas (cuyo panteón y mitología era a su vez reflejo de una complejidad, especialización y jerarquización social cuyas implicaciones afectan transversalmente al conjunto de creaciones culturales). Al respecto, véase p. ej. Brelich, 1966 (esp. 25-28). Sobre la problemática específica del estudio de la religión ugarítica, véase Xella, 2007; como guía a su estudio, véanse los varios capítulos pertinentes en el citado Watson y Wyatt, 1999; para su contextualización en el área, véase p. ej. Del Olmo, 1998b (una versión fuertemente actualizada del precedente Del Olmo, 1995, en castellano).

triarcal<sup>23</sup>, también en estas tradiciones uno de los modos fundamentales (casi el modo obligatorio) de integrarse de la manera debida en un modelo adecuado de masculinidad y de afirmar la identidad individual al respecto (pues afecta al sentir del propio personaje, que sufre directamente la frustración de no cumplir con el modelo)<sup>24</sup> era para sus personajes masculinos ser padre.

Naturalmente, esto no significa que engendrar descendencia fuera percibido en estos términos de necesidad exclusivamente por los hombres. No se construye aquí un modelo de comportamiento por oposición: el relato, simplemente, adopta en sus inicios una marcada perspectiva masculina<sup>25</sup> (además de una ambientación cortesana). El protagonista del arranque del relato de Aqhat es en efecto un hombre, un rey sin descendencia, que implora a los dioses que le sea concedida. No es casualidad que el otro gran relato ugarítico con protagonista “humano”, la historia del rey Kirta (que es por ello considerada a veces, junto al propio texto de Aqhat, como ejemplo de “épica” cananea, sin que esto signifique que haya en realidad diferencia alguna en su composición, recursos y tono con literatura “mítica”, en la que suele igualmente englobarse) tenga también el mismo motivo como inicio: la búsqueda de descendencia por parte del protagonista<sup>26</sup>. Daniel y

---

23 Teniendo en cuenta que patriarcal (y androcéntrica) es aún nuestra propia sociedad occidental contemporánea y que nuestras propias construcciones culturales (incluidos los estereotipos de género y los conceptos de masculinidad) son parte todavía, como en las sociedades que estudiamos, del entramado ideológico que le sirve de sostén, conviene esmerar el cuidado en no proyectar o percibir modelos vigentes (tanto menos estereotipos tenidos como universales) en el objeto de estudio. Véase al respecto, en campo arqueológico, p. ej. Skogstrand, 2011 (y a Skogstrand 2010) además del citado Alberti, 2006.

24 Aunque por supuesto no entraremos en los verdaderos problemas de combinar los conceptos de identidad y género, ni en los problemas añadidos de sexualidad y género, veremos cómo el texto estudiado se presta al discurso sobre unos y otros. Como introducción a estas cuestiones, véase p. ej. Meskell, 2001; Geller, 2009; Joyce, 2004.

25 La percepción de esta perspectiva y su cambio a lo largo del relato (pasando del dominio masculino al femenino, a la interacción de éstos y a su síntesis final) parece ser, según su *abstract*, el núcleo del estudio de Budin, 2014.

26 Se ha propuesto que en los pasajes en los que Kirta narra sus problemas para obtener descendencia (KTU 1.14 I 10ss) se establezca algún tipo de paralelo entre la noción de “esposa” y la de “madre” (Marsman, 2003: 208), que implicaría que una esposa *debía* ser madre para ganarse tal consideración. Aunque tal interpretación de los términos no está clara, no se trataría en cualquier caso de una correspondencia simétrica al concepto de “varón en tanto que padre”; manifestaría de nuevo, en su caracterización utilitarista, una perspectiva marcadamente masculina. Por otro lado, el texto podría reflejar la existencia de varias esposas regias en las cortes de la época, o al menos la existencia de concubinas, que parecen atestiguar también en el mundo fenicio (CIS I 6011). En éste, sin embargo, como quizá también con anterioridad, la monogamia debió de ser común entre el común de la población.

Kirta comparten un mismo conflicto, una misma necesidad: necesitan un hijo. El relato adopta su punto de vista (y, por tanto, una perspectiva masculina propia de personajes relevantes en su grupo).

Y se trata de un hijo varón, no caben dudas: por si la manera misma en que se enuncia no fuera de por sí clara, veremos como, más adelante en el relato, hará aparición una hija del rey Daniel que, no obstante sus virtudes, no colma en absoluto el vacío de la ausencia de un hijo varón<sup>27</sup>. Esta cadena necesaria de padre varón a hijo varón, parece expresarse (a través de un paralelismo formal, pero con implicaciones de contenido que son en último término significativas) en un curioso pasaje del relato de Kirta en el que, describiendo la descendencia del rey, se llama a los varones “hijos de Kirta” (esto es: de su padre) y a las féminas “hijas de Hurray” (o sea: de su madre)<sup>28</sup>.

Se confirma pues que estamos ante una sociedad fuertemente patriarcal desde las bases de la ordenación y jerarquización familiar. Está claro que la presencia de un heredero masculino era especialmente necesaria para la casa real, para la dinastía reinante; pero es también obvio que no era menos necesaria para cualquier casa o familia, para cualquier padre en la situación de Daniel. Esta presencia inmediata de la casa y la familia en esta clase de referencias revela además la fuerte ligazón existente en estas comunidades entre la identidad individual –en este caso la construida sobre la masculina paternidad de los varones– y la del grupo –la de la familia o casa que acoge e integra al individuo.

Que la presencia de un heredero se entendía necesaria para cualquier casa o familia se advierte de inmediato en lo que, en el relato, el padre espera de su futuro hijo. Son requerimientos que no apuntan a deberes particularmente regios o dinásticos, sino a obligaciones sociales válidas para cualquier heredero, para todo futuro cabeza de familia. Un padre necesita un hijo:

---

27 No está claro si esta hija, Pughat, había ya nacido cuando Daniel pedía un hijo varón al inicio del relato; pero es obvio que existía cuando el héroe muere, y que su presencia no impide la desesperación del padre.

28 KTU 1.15 III 23-24. No obstante lo dicho, no conviene trazar líneas demasiado gruesas. Así como el paralelismo formal parece apoyarse aquí en una elección con trasfondo ideológico que discrimina claramente al elemento femenino de la patrilinealidad sucesoria, sólo poco antes, como recurso narrativo, el relato anticipaba un hecho de la historia (el protagonismo final de la hija menor de Kirta, tras el mal comportamiento de sus hermanos) en términos en apariencia contrarios: el dios El parece afirmar que acabará dando a la menor de las hijas del rey la primogenitura (KTU 1.15 III 16).

“que erija la estela de su dios ancestral,  
en el santuario el emblema de su estirpe,  
que a la tierra haga llegar su espíritu,  
del polvo proteja sus restos;  
que cierre las fauces de sus denigradores  
expulse a quien le haga algo;  
que le tome de la mano en la ebriedad  
y lo sostenga cuando esté harto de vino;  
que consuma su ración en el templo de Baal  
y su porción en el templo de El;  
que limpie su techo cuando haya fango,  
lave su ropa cuando haya suciedad”<sup>29</sup>.

En esta descripción (que a veces se ha llamado “del hijo ideal”, o de la “piedad filial”) se muestra en definitiva, de manera clara y directa, que las razones para una tal necesidad de descendencia tienen que ver, en el plano ideológico, con la presencia y continuidad social de la familia. Se necesita un hijo que cumpla una serie obligada de funciones: deberá encargarse de los ritos y símbolos familiares, del cuidado de las posesiones paternas y de los restos del padre y sus ancestros, del buen nombre de todos ellos... Son, en fin, una expresión condensada y representativa de las obligaciones culturales y funerarias del grupo, de la casa en su proyección e integración social. Alguna de estas “funciones sociales” del buen hijo pueden resultar algo chocantes, como la que expresa que deba tomar la mano del padre y sostenerlo cuando esté ebrio. Pero por otros textos (tanto de Ugarit como del restante entorno levantino) sabemos que se trata de una mención a específicas ceremonias comunitarias<sup>30</sup> en las que el cabeza de familia debía darse a la ingesta normativa de vino, hasta alcanzar una embriaguez ritualizada.

El “buen hijo” debía por tanto asistir a su padre en tales ceremonias (y, a su vez, protagonizarlas cuando ocupara su puesto) resultando una falta gravísima no hacerlo del modo justo (como, de modo complejo pero aún apreciable, parece de algún modo recordar el famoso episodio bíblico de la borrachera de Noé con la posterior maldición contra Cam, padre de Canaán, y contra su descendencia<sup>31</sup>).

---

29 KTU 1.17 I 26ss.

30 Es el famoso *marzeah*, como se vocaliza en los textos bíblicos, objeto de investigación recurrente y controvertida, véase p. ej. Zamora, 2009; en general, véase Zamora, 2005, con referencias.

31 Gen 9: 18-27. Aunque la falta cometida por Cam, en la versión final del relato, suele interpretarse en clave sexual (cuando menos en términos de pudor, aunque se ha tomado incluso como referencia al incesto), lo extraño de su enunciado, la relación con Canaán y la comunión de tema y motivos con

Se evocan también así una serie de referencias que sancionan la necesidad de respetar y obedecer al padre, y que por tanto reafirman su autoridad.

Esta relación directa y obligada (y por tanto jerárquica) del hijo varón con el padre sostiene fuertemente como decíamos la base patrilineal de la continuidad familiar – y la consiguiente vertebración patriarcal de la entera sociedad. Dada su importante función al servicio de la continuidad, resulta una construcción extremadamente conservadora y persistente, por lo que no extraña su pervivencia entre los fenicios del primer milenio, cuyas inscripciones revelan a menudo la ostentación de largas cadenas de filiaciones<sup>32</sup> casi enteramente patrilineales<sup>33</sup>. Esta ideología de la relación paterno-filial, raíz de la sociedad patriarcal, se sostenía como ahora veremos sobre sólidas bases personales (si se quiere psicológicas) pues para el individuo suponían la única esperanza de alivio y superación del terror de la muerte.

---

los ejemplos extrabíblicos conservados apuntan a una posible referencia original al incumplimiento del deber de atención al padre en la ebriedad según tradiciones cananeas. Véanse referencias en el ya citado Zamora, 2005.

- 32 En las inscripciones regias orientales, parece en ocasiones que la existencia de un ancestro de especial relevancia lleve a alargar las filiaciones hasta mencionarlo (con más que probable propósito legitimador). Así se advierte en las inscripciones sidonias (votivas y funerarias) de la llamada en consecuencia “Dinastía de Eshmúnazar” (KAI 13-16, s. VI-V a. n. e.) pues se remontan hasta tal ancestro; uno de sus reyes, Bodashtart, lo hace ostentando su condición de nieto –sin mencionar a su padre, que no era rey– e insistiendo en una serie de inscripciones sobre la condición “legítima” de su hijo (lo que muestra la necesidad y la voluntad de acomodarse al ideal patrilineal y los problemas de legitimidad que debía comportar no hacerlo). Cuando las inscripciones aparecen aisladas no es fácil defender un tal remontarse a un ancestro significativo, pero la longitud de la cadena familiar lleva a sospecharlo: la también sidonia inscripción de Baalshillem (KAI 281, s. V a. n. e.) está por ejemplo compuesta casi enteramente de la sucesión patrilineal de cuatro generaciones de reyes (véase sobre estos documentos p. ej. Zamora 2008, en castellano y con referencias). Muestras de sucesiones similares fuera del ámbito regio se encuentran fácilmente en Occidente, sobre todo donde abundan inscripciones votivas, como en el *tofet* de Cartago (el santuario famoso por sus sacrificios infantiles); en los nombres de los oferentes algunas cadenas de filiación parecen remontarse, de manera parecida, a antepasados con cargos públicos –si bien otras parecen simplemente ostentar la memoria de las generaciones familiares, de su antigüedad y protagonistas.
- 33 La abundancia documental del *tofet* permite apreciar la aparición de excepciones o particularidades en la estricta patrilinealidad normativa: en las filiaciones citadas aparecen, ocasionalmente, madres. La asunción de su rareza ha llevado a explicar este uso del matronímico como signo de ausencia de padre reconocido: serían hijos ilegítimos, incluso fruto de prostitución sacra (véase p. ej. la síntesis de Lancellotti, 2003). Como normal se toma en cambio que el patronímico venga sustituido por la mención del marido en abundantes inscripciones funerarias cuando la difunta es una mujer – que cobra por tanto identidad en tanto que esposa. Tal hecho, habitual en sociedades patriarcales, resulta aquí coherente en su contexto pues, de tal modo, se expresaba la identidad familiar de la difunta: su genealogía en efecto la hacía aparecer así perfectamente integrada en su grupo, en la casa del esposo (pues, de otro modo, se subrayaría su pertenencia a la familia paterna; en la aplicación estricta de este esquema, las mujeres con patronímico serían, en consecuencia, aún solteras).

## 7. EL VARÓN COMO RESPONSABLE DE LA FAMILIA (DE SUS ANCESTROS Y DE SU CONTINUIDAD PATRILINEAL)

En esta lista de deberes filiales (que, no olvidemos, son los que justifican en estas tradiciones la imperiosa necesidad de tener descendencia masculina) destaca en efecto la presencia de las actuaciones que el hijo varón debe cumplir en vida del padre pero, también, tras su muerte. De hecho, es posible interpretar todas ellas en clave funeraria o en relación con tal esfera<sup>34</sup>. Resulta fácil en algunos casos (las menciones a los restos del padre) y posible en otros (se ha propuesto por ejemplo que el paralelismo final aluda, más que a la casa y ropas paternas, a su tumba y sudario), incluso en los menos obvios: un carácter funerario se ha querido ver también en las ceremonias citadas de ingesta ritual de vino (cuyos protagonistas parecen ser comparados en algún otro relato mítico, una vez ebrios, con los muertos, con los que descienden bajo la tierra); funerarias podrían ser a su vez otras de las acciones nombradas, como el consumo de alimentos en contextos sacros, que se ha comparado con la costumbre mesopotámica de nutrir a los difuntos. En efecto, parece ser en gran medida común a las sociedades próximo-orientales de la época una idea de la muerte como tránsito a una subexistencia triste y sucia (que discurría, como es concepción frecuente en la sociedades inhumadoras, en un inframundo polvoriento y fangoso, oscuro y maloliente) donde los difuntos padecían de hambre y sed. Tales necesidades debían ser aplacadas, al menos en buena parte de Mesopotamia y Siria, por las libaciones y ofrendas alimenticias realizadas por sus descendientes<sup>35</sup>. La ausencia de éstos, o el olvido por su parte (de allí la importancia concedida a la memoria de los ancestros, conservada en el seno de la familia) significaba la condena del individuo a un sufrimiento eterno o a una definitiva aniquilación. La angustia personal se reconducía así hacia la protección y pervivencia del grupo familiar, haciendo converger en

---

34 Lo que ha hecho del pasaje (y de sus relaciones intertextuales) objeto de investigación preferente (y también de discusión frecuente); véanse p. ej. Healey, 1979; Pope, 1981; De Moor, 1985; Lewis, 1989: 53-71; o Husser, 1995. En relación también con el antes citado *marzeah*, confróntese p. ej. Pardee, 1996. Para más detalles y bibliografía, véanse de nuevo Zamora 2005, 2009; 2011.

35 Sobre este tipo de ofrendas en Mesopotamia, véase p. ej. Tsukimoto, 1985 (para una breve presentación en castellano, p. ej. Silva, 1988). Estas prácticas suelen también interpretarse como la manifestación particular de una respuesta antropológica bastante común: aquella que buscaba mantener satisfecho y por lo tanto calmado al difunto en su mundo, impidiendo su regreso al de los vivos. Debe hacerse notar sin embargo que, en Ugarit, esta tendencia es contrarrestada por una serie de valores positivos atribuidos a los antepasados y por unas generales cercanía y familiaridad que llevaban a integrarlos en la vida del grupo. Véase p. ej. Xella, 1987b: 132-133, 136-137. En general, véase el citado Zamora, 2011, con referencias. Sobre la condición positiva o negativa de los ancestros, véase el clásico Newell, 1976. Véase más adelante la cuestión de los Rephaim.

la continuidad de la casa toda forma de permanencia *post mortem*. Aunque no está enteramente claro cómo funcionaban algunas de estas prácticas en la Siria-Palestina del segundo milenio y cómo se manifestaba exactamente su continuidad entre los fenicios del primero, las líneas fundamentales de esta ideología se aprecian con claridad en las manifestaciones materiales y textuales propias de los rituales mortuorios y funerarios de la zona en ambos periodos<sup>36</sup>.

En resumen, la tradición literaria recogía y perpetuaba una construcción masculina cuyo elemento central consistía en perpetuarse y perpetuar su casa a través de un heredero varón; tal elemento se asentaba sobre la firme base de la búsqueda de atenuante y superación al inevitable destino mortal individual y se manifestaba mediante el cumplimiento de una serie de obligaciones sociales (culturales, funerarias) ligadas en cambio a la familia, a cuyo mando y representación padres e hijos se jerarquizaban y en su momento sucedían. El grupo quedaba así idealmente estructurado (y con él la entera sociedad) en torno a rígidas líneas parentales y con un carácter (siempre en el plano ideológico, pero con obvias raíces en la realidad social de la época) estrictamente patriarcal.

## 8. LA CONCEPCIÓN COMO FRUTO DE LA ACCIÓN MASCULINA

El mismo relato de Aqhat nos permite seguir profundizando en esta rápida visión de género, pues atribuye de diversas maneras prerrogativas de acción diferenciada – continuando con el acusado punto de vista masculino ya advertido. La misma concesión del hijo deseado queda en el relato a cargo de dos dioses varones: el dios El y, como mediador, el dios Baal. Esto es: la descendencia

---

36 Algunas resultan un excelente ejemplo de cómo una cultura material diversa puede reflejar una esencial continuidad ideológica. Los enterramientos del Ugarit de la Edad del Bronce respondían a un ritual de inhumación que suponía un largo proceso de tratamiento del cadáver con posteriores manipulaciones de sus restos y la recolección y movimiento de sus huesos en los espacios de las tumbas familiares, colectivas; éstas manifestaban una íntima cercanía de vivos y difuntos, pues las casas de los primeros se construían sobre las tumbas de los segundos, formando un todo al que unos y otros pertenecían como parte de un mismo ambiente doméstico (pues eran parte de una misma casa) en el que resultaba fácil la frecuentación y cuidado del espacio funerario y de sus ocupantes (véase de nuevo Zamora, 2011). Los enterramientos fenicios, incluso en las épocas y lugares en los que prevaleció la incineración, muestran un mismo cuidado en el tratamiento, recogida y deposición de los restos del difunto, mientras que sus tumbas y necrópolis, incluso si caracterizadas por enterramientos individuales, muestran a veces agrupamientos y reacondicionamientos de los restos (que parecen delatar continuidades familiares y mostrar cuidado y respeto a antepasados); los restos de ofrendas correspondientes al ritual de enterramiento (y, en algún caso, a posteriores frecuentaciones) muestran también una misma relación íntima con los difuntos (que, en ocasiones, manifiesta por su tipología su carácter doméstico, véase el citado Delgado y Ferrer, 2011).

masculina llega por mano del dios padre y creador (como ocurre también en el relato de Kirta) y gracias al dios cabeza del panteón y patrón personal del varón peticionario (por si quedaban dudas sobre las credenciales que los avalaban y el mecanismo en que operaban). La certeza de la llegada de un hijo varón se produce tras la ejecución de diferentes ceremoniales (que parecen incluir una *incubatio* o sueño ritual por parte de Daniel) sin ritual alguno de fecundidad o fertilidad que incorpore a la madre u otras mujeres (o introdujeran al menos el mero concepto de maternidad). Tampoco hay en este momento intervención o mención a divinidades femeninas<sup>37</sup>, que sólo afloran en la parte final del proceso (cuando acaban apareciendo las Kotharot, divinidades protectoras del embarazo y el parto<sup>38</sup>). Incluso la materialización del deseo concedido se produce bajo la acción del varón protagonista: el dios El concede a Daniel fuerza y vigor, apetito y lozanía, para ser el agente activo que provoque, en su esposa, la concepción<sup>39</sup>.

En realidad, esta presentación de la reproducción como hecho prevalentemente masculino no tendría por qué resultar especialmente sorprendente: como es sabido, la relación de la fecundidad, la fertilidad y la generación con un determinado ámbito de género es un hecho enteramente cultural (y por tanto cambiante, tanto entre culturas como en el seno de una sola, tanto en el tiempo como

---

37 No extraña la ausencia de la diosa Anat (a la luz de su caracterización en el relato y en el general de la mitología Ugarítica), pero cabría preguntarse por una eventual intervención de Athirat, la madre de los dioses (que ostenta su condición de madre en otros relatos –incluido el de Kirta– pero que en este contexto no interpreta papel alguno). Ocurre que su condición de madre se manifiesta en estos textos sobre todo como gestante y nutricia, no como conceptora (véase p. ej. Budin, 2015b) mientras que corresponde a su paredro El (como ya hacía notar también Marsman, 2003: 208) la verdadera capacidad de crear un nuevo ser humano. El famoso texto “de los dioses apuestos y hermosos” (KTU 1.23) muestra bastante bien esta división de funciones (que, a su vez, corresponde a una precisa percepción de la fecundidad y del proceso reproductivo que veremos a continuación).

38 KTU 1.17 IV 26ss. Aquí se produciría, según Budin, 2014, uno de los cambios de perspectiva del relato, hacia el femenino, cambio de perspectiva que podría continuar en las lagunas que a continuación interrumpen el texto. Su veloz repaso al relato en Budin, 2015b: 40 permite comprender las posibles bases de su argumentación. Señala también allí la autora la rareza de que las diosas del parto lleguen, aparentemente, a favorecer la unión sexual, mucho antes del alumbramiento. La interpretación del pasaje no es sin embargo clara y, estructuralmente, resulta más coherente atribuirles su función habitual (como hacen muchas traducciones: véase p. ej. la castellana de Del Olmo, 1998: 220-221)

39 KTU 1.17 I 36ss. Se ha señalado que el término que indica en el pasaje la especial bendición que concede fuerza viril para concebir se usa también para el vigor combativo (Kutler, 1984: 118) en coherencia con la expresión típica de la masculinidad próximo-oriental como valor en la batalla y capacidad de engendrar; véase de nuevo Marsman, 2003: 209 (ya Hoffner, 1966: 327). Véase más adelante.

dentro de una misma época)<sup>40</sup>. Lo interesante es que la preferencia del relato de Aqhat por presentar a través de su narración un protagonismo tan destacado de la esfera masculina en el proceso de obtener descendencia está en perfecta sintonía con una ideología al respecto bien advertible en otras muchas fuentes próximo-orientales<sup>41</sup>. Ésta se basaba en un reparto de roles bastante preciso: en el proceso reproductivo, el hombre es el creador, la fuente de la procreación, el agente activo y primordial (en el sentido de primero y principal) pues insemína como se siembra: su simiente será su descendencia, su progenie (como se aprecia directamente en el vocabulario de la zona<sup>42</sup>). A la mujer corresponde en esta percepción de las cosas el rol de recibir la nueva vida, de formarla y de alimentarla (la madre es, ante todo, gestadora y nutricia). Ello explica por qué la capacidad general de crear nueva vida se asocia frecuentemente sólo al hombre (descargando eventualmente sobre él también los problemas de infertilidad bajo la forma de impotencia, de falta de vigor masculino – y multiplicando por tanto sus posibles ansias sociales), mientras que las referencias a la reproducción humana al completo incorporan casi siempre a la mujer (añadiendo su potencial responsabilidad en la falta de descendencia bajo la forma de esterilidad –esto es, de sequía improductiva– o de incapacidad para sacar adelante la vida sembrada –con una segura paralela frustración más difícil de advertir en nuestra fuentes). Lo que en el fondo hace el relato de Aqhat es privilegiar el tratamiento de lo que se presenta como genuino proceso creativo, seminal; y menospreciar el resto (provocando así la –casi– completa desaparición del elemento femenino en el proceso reproductivo descrito).

En este contexto, no resultan ya tan extraños los protagonistas divinos del proceso, pues tanto Baal como El, en sus intervenciones mediadora y creadora, cumplen con funciones coherentes con las que ejercen en el resto de relatos míticos, que encajan en la visión del proceso reproductivo antes descrito. Encajan también con la temática regia del relato: nótese la protección de ambos dioses sobre el rey Daniel (y el rey Kirta, que era también protegido de El y de Baal), mostrando entre sus capacidades benéficas la muy importante concesión de descendencia (reservada en último término a El, siendo Baal intercesor en tanto que

---

40 La propia percepción de la investigación contemporánea sobre la adscripción de género en la esfera de la fertilidad y la reproducción (que tantos a priori suele arrastrar) ha cambiado en los últimos años, véase Budin, 2015b: 30ss.

41 Véase sobre todo Budin, 2015b con referencias.

42 Es así también en el mundo fenicio, véase DNWSI, 341-342, *zr'*. Véase más adelante.

más directo patrón regio). Esta relación mítica reflejaba y alimentaba con seguridad las reales relaciones de la ciudad de Ugarit y de la monarquía ugarítica con ambas divinidades (que eran las titulares de los dos grandes templos de la acrópolis del lugar y protagonizaban los cultos oficiales dinásticos). También parece recoger el relato un real protagonismo de la figura del dios El como fuente de fecundidad, pues diferentes textos mítico-rituales y propiamente rituales lo presentan también con tal función efectiva (lejos pues de la pasividad de “dios ocioso” que, atendiendo a su pretendido menor protagonismo en la narrativa mítica y a la reconstrucción de la historia de los panteones levantinos, se le atribuía a veces).

Conviene en cualquier caso recordar aquí lo que inicialmente advertíamos: en estos relatos nos hallamos en la esfera del mito, que está lejos de presentar y representar una imagen precisa y completa de las creencias y prácticas (tanto menos las cotidianas) del conjunto de las gentes de Ugarit. Ya las propias divinidades de los textos míticos y las que aparecen en los textos rituales se presentan a menudo con diferente importancia o función; tampoco las divinidades que aparecen en la antroponimia (esto es, en los nombres que las familias imponían a sus miembros al nacer, que de algún modo muestran lo que a veces se llama “religión popular” o “familiar”) dibujan un mismo panorama. Por ello, en la práctica cotidiana –y especialmente en aquella menos oficial y más popular– otras divinidades y otros ritos debieron si duda ligarse a la consecución de descendencia. Lo que resulta en cualquier caso probable es que lo hicieran sin subvertir la visión que del proceso reproductivo (y su distintiva atribución de funciones por género) presentaban los textos de la tradición.

## **9. LA COMPETITIVIDAD Y LA ACCIÓN SOCIAL MASCULINA: LA CAZA Y LA GUERRA**

Daniel, en definitiva, sabe por fin que el embarazo de su esposa le dará un heredero, lo que tranquiliza sus ansias:

“Me sentaré y descansaré  
y reposará en mi interior el alma”

en expresión que encuentra también memoria en los textos bíblicos (compárese Isaías 9: 5). Aunque, como veíamos, la intensidad de estas ansias se justificaba en la trascendente necesidad de superar de algún modo la muerte, el texto deja ver al respecto también un cierto indicio de competitividad entre iguales, de rivalidad

(con al menos necesidad de igualarse) frente a los demás miembros de la familia: la alegría llega

“porque un hijo me va a nacer como a mis hermanos  
descendencia como a mis parientes”<sup>43</sup>.

Aunque esta competitividad con otros varones del clan o del entero grupo no es demasiado evidente, expresiones como ésta, junto a los temas y tonos de otros textos míticos (la competición por la realeza en el llamado “Ciclo Baálico” ante todo, pero también varias escenas de conflicto en otros relatos), llevan a pensar que, como en otras sociedades antiguas, la psicología de los hombres de la época estaba fuertemente condicionada por un impulso competitivo con sus semejantes que vemos aquí canalizado y expresado mediante la comparación de la propia descendencia. La ausencia de heredero masculino debió pues resultar a los antiguos hombres del Levante, a la par que angustiosa para consigo mismo y para con su familia, humillante para con ésta y para con su grupo (tanto más cuanto que la responsabilidad del hecho conceptivo inicial se le atribuía<sup>44</sup> y su fracaso en él era un claro signo de falta de vigor masculino).

El poema de Aqhat nos va a mostrar enseguida dos ámbitos de acción como exclusivos de lo masculino en los que también podría manifestarse esta competitividad. Una vez nacido el hijo de Daniel, el heredero Aqhat, éste crece hasta convertirse en el joven prototipo de héroe cazador levantino. Como veíamos, ejerce sus habilidades con un magnífico arco, regalo del dios artesano Kothar, que despertará la envidia (y después la ira) de la diosa Anat, cuya promesa de inmortalidad es rechazada con la lapidaria frase que antes veíamos:

“Los arcos son propios de guerreros.  
¿Acaso ahora se dedican a cazar las mujeres?”<sup>45</sup>

---

43 KTU 1.17 IV 12ss.

44 Véase de nuevo Bodin, 2015b: 42ss; véase también pp. 45-47, donde señala justamente la autora que la preocupación femenina por la falta de descendencia, mucho menos perceptible en las fuentes próximo-orientales, no debió ser menos frustrante o angustiosa, pues el estigma de la esterilidad de la mujer (por otra parte una forma socialmente aceptable para el varón de justificar la falta de descendencia) podía comportar su sustitución y probable marginación. Por otro lado, los textos orientales muestran también la dureza y peligrosidad de los embarazos y partos, sin reconocimiento propio o ajeno de mérito alguno para las mujeres (que no hacían de la maternidad, si podían evitarlo, elemento preferente de identidad o estatus).

45 KTU 1.17 VI 39-40.

La guerra y la caza eran pues, en el imaginario del grupo (como sucedía en la práctica en tantas otras sociedades patriarcales<sup>46</sup>), esferas de acción exclusiva de los hombres. Allí, como veíamos, podía satisfacerse el ideal masculino próximo-oriental demostrando vigor varonil del mismo modo que se manifestaba al concebir descendencia, casi como caras de una misma moneda. Otra vez no es casualidad que los dos relatos “épicos” de Ugarit presenten a sus heroicos protagonistas ejerciendo la caza (Aqhat) y la guerra (Kirta, que comanda un ejército<sup>47</sup> para sitiar la ciudad de Udum y hacerse así con la princesa Hurray, su futura esposa– e instrumento pues de su descendencia). La pregunta retórica (y, si se quiere, sarcástica ya en origen) que cierra la respuesta de Aqhat, lo subrayaba (y lo sancionaba, en su naturaleza de narración mítica, frente al auditorio). De nuevo no sabemos si en la realidad cotidiana las mujeres ugaríticas ejercían o no formas de caza (cuya definición y límites, además, sería muy fluida) y si pudieron tener protagonismo en episodios bélicos de la época, pero sí advertimos la claridad con la que el mito recogía y transmitía la idea de la pertenencia de la caza y la guerra a la esfera masculina en el seno de la comunidad que lo hacía suyo.

Se debe sin embargo señalar, de nuevo, la complejidad de este tipo de construcciones culturales: obsérvese la paradoja de que Aqhat se esté dirigiendo... a la diosa guerrera y cazadora por antonomasia, Anat. Se trata de la más importante figura femenina del panteón mitológico ugarítico, pero es la que mejor encarna (mejor que cualquier otra divinidad en estos mitos) la esencia de la guerra y la caza. Es obvio también su fuerte carácter, frecuentemente imperativo y violento (el propio padre de los dioses se acobarda ante ella, concediéndole acabar con el

---

46 Se trata de actividades como es sabido (véase p. ej. Hopkinson, 2007) centrales en la construcción de ciertas masculinidades (tanto simbólicas como prácticas) en gran número de sociedades patriarcales antiguas (y también modernas, de forma literal o en reinterpretaciones frecuentemente poco sofisticadas). El modelo de hombre guerrero y cazador (en correspondencia habitual con el de mujer indefensa y dependiente) sirve para subrayar la “naturaleza” agresiva y depredadora del varón – y la condición de presa de sus opuestos: los animales en la caza, los enemigos en la guerra y las mujeres en sociedad. De allí la relevancia que tenía, para estas sociedades fuertemente patriarcales, sancionar en la esfera mítica tal construcción de exclusividad masculina y extenderla con sus relatos, pues la enraizaba en las más importantes bases de su justificación ideológica.

47 En el caso de Kirta, comandar el ejército era además uno de sus deberes básicos como soberano, junto a la impartición de justicia y a la mediación con la divinidad. La legitimación regia es, como decíamos, uno de los temas clave de su historia. Incluso el conflicto que hace arrancar el relato, la ausencia de descendencia, por más que correspondiera a una exigencia más general, se relacionaba sin duda más claramente que en el relato de Daniel con la capacidad exigible a un monarca de engendrar un heredero y garantizar la continuidad de la dinastía (y la estabilidad del reino). Nótese por cierto cómo valora el rey la obtención de una esposa que lo hiciera posible, “para engendrar progenie a Kirta / un príncipe al siervo de El”: rechaza oro y plata, esclavos y aurigas, a cambio de la joven Hurray (KTU 1.14 VI 15ss).

héroe Aqhat) y, en cierto modo, se manifiesta también su competitividad (en su codicia del arco del héroe). Sin embargo, parece difícil considerar aquí, simplemente, que nos hallemos ante la construcción de un modelo de acción femenino sobre estos mimbres, asociados en el resto de la literatura a la acción masculina. Suele recordarse en estos casos la excepcionalidad del caso de Anat, no sólo por su especial naturaleza divina –en una suerte de argumento “la excepción (divina) confirma la regla (humana)”– sino por la complejidad de su figura, cuyas inversiones a la norma de género responderían a patrones y funciones específicos<sup>48</sup>.

Al margen de todo ello, conviene en cualquier caso recordar también la complejidad inherente a este tipo de construcciones culturales que, cuando adquieren valor distintivo, se constituyen también en patrón perceptivo y generan sus propias soluciones a casos problemáticos (aumentando su ya de por sí tenaz capacidad de pervivencia). La presencia de rasgos propios de una categoría entre quienes se perciben como pertenecientes a otra no supone la disolución o quiebra del sistema de oposiciones para quienes lo sufren o aplican. Bien al contrario, el sistema mismo sirve, de diversas maneras, a la comprensión de tales casos, preservando criterios y estereotipos. Dicho de otro modo: la atribución a un personaje femenino (divino o humano) de determinados valores constantemente asociados a lo masculino (aquí la fuerza y el mando, la agresividad y la competitividad) no constituía necesariamente la construcción de un modelo femenino que los integrara (haciendo en este caso propios de la mujer los ámbitos del enfrentamiento y la competición) sino que, bien al contrario, hacían percibir al personaje femenino, bien como cargado de rasgos masculinos (pues así seguían contemplándose), bien como caracterizado por rasgos considerados de modo diverso (por la aplicación del sesgo perceptivo), salvaguardando el estereotipo. Este mecanismo, habitual también en el mundo contemporáneo (y por ello igualmente en las perspectivas androcéntricas de la propia investigación) pudo también operar entre la comunidad que compartía estas tradiciones. Si así fue, el personaje mítico de Anat no debió pues contribuir a la construcción de un modelo de comportamiento femenino (al menos no de uno generalizado), ni tanto menos debió reflejarlo. Muy probablemente, o bien la diosa fue considerada una figura femenina que (característica y excepcionalmente) poseía rasgos masculinos y actuaba como un varón (pero no lo era); o bien fue considerada bajo patrones perceptivos diversos. Con todo, es también posible que la inevitable función ejemplar de las narraciones tradicionales introdujera, con estas figuras, posibles modelos alternativos que pudieran materializarse en casos o situaciones que, o bien no se atestiguan o bien no percibimos.

---

48 Véase p. ej. Smith, 2013.

## **10. EL MANDO Y GOBIERNO: EL IDEAL (MASCULINO) MONÁRQUICO**

De hecho, el carácter imperativo de Anat, sus dotes guerreras, su enorme agresividad, se ponen especialmente de manifiesto en el llamado “Ciclo de Baal” (también conservado en gran parte por mano de Ilimilku) que, más allá de su rico contenido y significaciones, se articula en gran medida en torno a un relato teomáquico, una lucha entre los dioses por hacerse con la realeza divina. Pues bien: en estas luchas, Anat, como el resto de diosas, no participa. Los diversos candidatos que se enfrentan (el propio Baal, a la postre vencedor; Yam el dios del mar; incluso podríamos añadir al propio Mot, personificación de la muerte) o que simplemente se proponen (Athtar, el dios descartado porque, significativamente, no tiene ni esposa<sup>49</sup> – y, por tanto, no tiene ni siquiera posibilidades de poseer descendencia) son todos divinidades masculinas. La realeza divina (como el ideal de realeza humana que proyecta) es pues patrimonio masculino – propia de varones con descendencia masculina o con posibilidad de tenerla.

Como decíamos anteriormente, ello no excluye que en la realidad de las cortes (y de las familias) levantinas no existieran figuras femeninas que ejercieran activamente un notorio poder: hay testimonios de ellas tanto en Ugarit como en las ciudades fenicias (recuérdese el caso de Emiashtart, madre y regente del joven rey Eshmúnazar de Sidón, que se presenta en el epígrafe funerario de su hijo tan activo como éste, KAI 14). Pero, en el plano ideológico, son reinas en tanto que madres o esposas de reyes, sin acceder jamás a la realeza como tal, pues el ideal monárquico (la ideología regia) concebía ésta como monopolio masculino.

## **11. LA HEROIZACIÓN DE LOS DIFUNTOS (VARONES)**

El relato de Aqhat continúa con la muerte del príncipe. En la línea de cuanto dicho sobre su ligazón con la caza, Anat acaba con él como haría un cazador vengativo: lanzándole sobre el cráneo a Yathipan, dios menor al que compara con una rapaz y al que usa como una flecha. De forma más que gráfica el relato narra el asesinato del héroe “en directo”, herido en la cabeza mientras come, de-

---

49 Para colmo, esta ausencia se expresa de nuevo en términos comparativos con sus iguales, redundando en la competitividad del contexto: “Pues además no tienes mujer como los (demás) dioses / ni esposa como los (otros) santos” (KTU 1.2 III 23). Poco antes de este pasaje (lín. 17-18) se usa por cierto una expresión tópica sobre el derrocamiento de un rey ilegítimo (que verá su trono volcado y su cetro roto) que aparece también en la famosa inscripción fenicia del sarcófago de Ahiram de Biblos (KAI 1).

jándonos ver de paso la particular manera de entender el tránsito hacia la muerte que el texto refleja: “salió como un soplo su alma / como saliva su espíritu / como humo de las narices”<sup>50</sup>. El relato, que da un nuevo giro temático y se abre a un nuevo protagonista femenino, relata (tras las obligadas escenas de preocupación, descubrimiento y duelo) la venganza de la hermana del héroe, Pughat. Se trata de un complejo personaje y de un atrayente episodio del que no podemos ocuparnos aquí, pues trasciende los límites de esta conferencia. Haremos sólo notar un par de pasajes más que interesantes: la hermana requiere, para cumplir su venganza (para “matar al que mató a su hermano / acabar con el que acabó con su congénere”) del mismo “vigor” que Daniel había necesitado para concebir<sup>51</sup>, ese vigor que veíamos hermanaba la acción conceptiva y guerrera del varón. Pughat quiere recibir del padre, mediante bendición, la fuerza que habíamos visto vertebrar dos elementos claves de la construcción masculina. Quizá por ello, cuando parte para ejercer la violencia vengativa, se traviste y disfrazó:

“Debajo se vistió ropas del héroe,  
colocó la daga en su funda,  
la espada puso en su vaina  
y encima se vistió ropas de mujer”<sup>52</sup>.

Esta recepción de la fuerza viril y este vestirse de hombre de Pughat le serían pues necesarios para cumplir las inmediatas acciones agresivas hasta ahora presentadas como típicas de los hombres. Debe ejecutarlas con ropas y accesorios (armas, instrumentos por tanto de guerra y caza) propios de la esfera masculina (como hubiera dicho el mismo Aqhat) pero manteniendo su identidad e imagen exterior femenina. No obstante, el pasaje ha dado lugar a múltiples interpretaciones<sup>53</sup> que bien podrían ser alternativa o simultáneamente válidas.

El relato se interrumpe de forma algo abrupta, justo en el momento en que parece que se va dar cumplimiento a la venganza de Pughat con el asesinato

---

50 KTU 1.18 IV 36ss. Sobre la muerte y su imaginario en estas sociedades, véase de nuevo Xella, 1987b;2000; más reciente y en castellano, el también citado Zamora 2011, con referencias.

51 También mediante bendición, KTU 1.19 IV 32ss. Recuérdese Kutler, 1984.

52 KTU 1.18 IV 27ss.

53 Se han propuesto explicaciones en el estricto nivel narrativo, como que Pughat esté tratando de emular o disfrazarse de Anat (la única figura femenina de los relatos míticos, por cierto, para la que el estereotipo de la guerra/caza como exclusivo campo masculino no sirve, como antes veíamos), o cumpliendo preparativos mágicos; también interpretaciones ideológico-compositivas (como la que parece proponer Budin, 2014, que ve en esta parte final del relato el “colapso” de las perspectivas masculina o femenina que, hasta entonces, se alternaban o se interrelacionaban en el relato).

de Yathipan – probablemente mediante el uso “viril” de las armas, tras darle de beber y dejarlo ebrio o inconsciente (lo que emparenta a Pughat con las heroínas bíblicas Jael y, sobre todo, Judith). No sabemos cuál fue después el destino del príncipe, que no debió de terminar con su muerte. El texto narra con anterioridad la preocupación de su padre por recuperar sus restos porque, como hemos visto, resultaba fundamental dar correcta sepultura al cadáver y proteger sus restos (algo que en estos textos se presenta como responsabilidad directa del heredero varón)<sup>54</sup>. Tanto más en este caso, pues la calificación de Aqhat como “héroe”, su presentación como príncipe singular, su condición intrínseca de personaje de la tradición, comportaban un estatus particular al que estas figuras accedían tras su muerte y rituales mortuorios.

En efecto, celebrados los preceptivos rituales, aquellos difuntos que se habían constituido en figuras relevantes para el grupo (para el reino, para la casa) se integraban en una particular comunidad de entre los muertos: la de los Rephaim<sup>55</sup>. Un famoso texto que los invoca ha sido de hecho propuesto como una suerte de epílogo al relato de Aqhat<sup>56</sup>. Por si no fuera ya claro que debía alcanzarse este destino gracias a la existencia de un heredero varón que diera continuidad a la casa y se responsabilizara de la acción ritual, existe un testimonio revelador en la historia de Kirta. Cuando se sabe por fin que el rey conseguirá descendencia, se dice de él que podrá ser exaltado “entre los Rephaim de la tierra”<sup>57</sup>. Se anticipaba

---

54 En el relato, en el que la muerte del héroe invierte el ideal proseguir de las cosas, no es el hijo quien se ocupa del padre, si no el padre, Daniel, quien se encarga de preparar el cadáver del heredero y enterrarlo: “Recuperó de éstas [= las carroñeras que se habían cebado con el cuerpo del héroe] a Aqhat, / sollozó al recomponerlo, lloró y lo sepultó...” (KTU 1.19: III: 39-40). No se encarga de ello su hermana Pughat, ya activa en esta parte de la historia. No obstante, su propia presencia (como también la de Thitmanat, la hija de Kirta, cuando en su relato el rey está cercano a la muerte) prueba que en el momento del tránsito y de los ritos mortuorios las mujeres ejercían un papel, reconocido también en el imaginario mítico (donde en cualquier caso aparecen, por ejemplo, plañideras, KTU 1.19 IV 21ss) en consonancia con las reales prácticas de la época que, como ceremonial del grupo familiar, con seguridad incluían una importante participación de las mujeres de la casa. La insistencia de las tradiciones literarias en el papel del heredero varón en la esfera mortuoria y funeraria parece, ante todo, una forma añadida de subrayar (bajo los sesgos androcéntricos que advertíamos) su papel de último responsable de la supervivencia material e ideológica de la casa.

55 Para una presentación sintética de la compleja cuestión de los Rephaim, véanse p. ej. Smith, 1992 o Rouillard-Bonraisin, 1999.

56 Se trata de KTU 1.20-22, para algunos directamente parte del relato. Mostraría los rituales funerarios destinados a la integración del héroe muerto en los Refaim, véanse p. ej. los citados Xella 1983, 1987b.

57 Esto es, del inframundo, KTU 1.15 III 13-14. También Aqhat era enterrado “en la caverna de los dioses de la tierra” (esto es, infernales), KTU 1.19 III 35.

así el destino del rey, insistiendo de nuevo en cuanto decíamos: la relación necesaria entre la existencia de un descendiente masculino –encargado de los rituales mortuorios y del cuidado funerario del padre, guardando y defendiendo su memoria y la de sus ancestros– y la superación de la muerte –que, en este caso, cobra una intensidad y significado añadido, pues los Rephaim parecen tener, en efecto, un estatus especial entre los difuntos. No se trata de dioses, pero sí de algún modo de seres divinos; no disfrutaban de los templos y del culto de las divinidades del panteón regular, pero reciben atenciones rituales y son objeto de peticiones e invocaciones; no se manifiestan como fuerzas todopoderosas, pero ejercen acciones e influencias benéficas sobre los vivos. Se trata, en definitiva, de seres entre el estatus de los mortales y el de los dioses que resultan pues, tanto por su carácter como por el modo de alcanzarlo, cercanos a las figura clásica del héroe, de los humanos heroizados del mundo griego (con quienes se les ha querido emparentar históricamente)<sup>58</sup>.

En consonancia, la comunidad de los Rephaim parece estar compuesta en la época de estos relatos por difuntos reyes, grandes guerreros, personajes (míticos o históricos, reconocidos o anónimos) significativos para el grupo. Eran pues héroes para la comunidad, antepasados para la familia. Se conservaba su memoria y se recurría a ellos (pues, invocándolos del modo justo, acudían desde su morada ultraterrena) dada su naturaleza o potencial benéficos, que resultan claros en los textos de Ugarit (donde su propio nombre significaba, literalmente, los “sanadores”) y por tanto en la tradición que atestiguan<sup>59</sup>. Todos estos ancestros heroizados, en su calidad por tanto de padres y antepasados del grupo, de gobernantes y cabezas de la comunidad y la familia, de defensores y benefactores de una y otra, parecen ser exclusivamente masculinos. Los pocos documentos en los que se presentan de manera explícita (sobre todo el texto de los Rephaim

---

58 Hundiendo ambas figuras sus raíces en la *koiné* mediterránea oriental de la Edad del Bronce Final; véase p. ej. Merlo y Xella, 2005. Para una comparación, ya clásica, de las concepciones del más allá en el área, véanse las diferentes contribuciones en Xella, 1987a (que tiene traducción castellana, Xella 1991b).

59 Contraria por ejemplo a la imagen veterotestamentaria. La cuestión de los Rephaim y su carácter en Ugarit (y en general en el mundo cananeo del II milenio), en Fenicia (esto es, en el mundo cananeo del I milenio) y en la Biblia (el área hebrea) es parte fundamental en los debates sobre la existencia en unas y otras culturas de un más allá “beatífico” y de una comunidad de difuntos sometida a culto o interlocución. Véanse ya por ejemplo Pope, 1981 y especialmente Spronk, 1986 (compárese Smith y Bloch-Smith, 1988); Dietrich y Loretz, 1991; Van der Toorn, 1991; Schmidt, 1994; Xella 2000 y más recientes p. ej. Fischer, 2005 o las contribuciones en Berlejung y Janowski, 2009; véase, en fin, de nuevo el citado Zamora, 2011, con síntesis en castellano y bibliografía.

60 O mítico-ritual, como a veces se califica a KTU 1.20-22. El texto suele relacionarse con KTU 1.108 y, que supondrían su correlato cultural.

que antes citábamos, perteneciente siempre a la literatura mítica<sup>60</sup>) los describen como reyes y guerreros, aparejando carros y caballos con los que se desplazan desde su morada infernal, con diferentes elementos de nuevo característicos de los estereotipos masculinos.

Fuera de este exclusivo club, la oscuridad es casi total. La ausencia de documentación textual sobre las relaciones establecidas por los vivos con el común de los difuntos (unos y otros, en cualquier caso, en estrecha cercanía y contacto, pues compartían espacio doméstico como miembros de una misma casa, en continua comunicación íntima) impide realizar en este ámbito ulteriores aproximaciones de género<sup>61</sup>.

## 12. MASCULINIDAD EN EL IMAGINARIO DE LA MUERTE ENTRE FENICIOS Y PÚNICOS

Resulta también difícil, aunque interesante, reconstruir la situación posterior al respecto de las relaciones entre el imaginario de la masculinidad y el de la muerte. La documentación epigráfica fenicia muestra signos de continuidad evidentes, como ya advertíamos en otros momentos de la conferencia, en aquellos aspectos ideológicos directamente relacionados con situaciones sociales que también manifiestan continuidad. Como la rígida estructuración patriarcal se mantuvo esencialmente inalterada, no es sorprendente que las inscripciones muestren que en el área Levantina ocupada por los fenicios y en los lugares de su expansión se mantuviera durante el primer milenio la misma preocupación por la descendencia y la misma relación de ésta con el hecho funerario – con la implícita conexión masculina que hemos ido señalando.

Elemento concreto de continuidad es la aparición de los Rephaim, pues al menos el término sigue en uso con un significado parecido al antes conocido. Varias inscripciones fenicias sobre sarcófagos regios incorporan (ya en época

---

61 Que hay quien ha visto ya productivo allí donde las fuentes textuales lo permiten: en la *Demon Things Conference* anunciada para el 21-24 de Marzo del 2016 se incluía p. ej. la conferencia de R. Schiavo “Ghosts and ancestors in a gender perspective” (<http://www.demonthings.com/demonthings-conference-2016-abstract-renaata-schiavo>), basada sobre las “cartas a los muertos” egipcias, valiosa muestra de comunicación explícita entre vivos y difuntos (que parecen mantener, en rasgos generales, una relación muy similar a la que parece darse entre unos y otros en Ugarit). En las cartas egipcias aparecen hombres y mujeres tanto entre los destinatarios como entre los remitentes; véanse algunos ejemplos en trabajos de la misma autora (a quien agradezco su amable envío de información): Schiavo 2013a; 2013b.

persa), como maldición para aquel que turbase el reposo del difunto (esto es, para el que violara sus restos, con la trágica dispersión y el olvido consiguiente que podía comportar<sup>62</sup>), la amenaza de que el profanador no tuviera ni progenie entre los vivos ni (por tanto) lugar entre los Rephaim, y que afrontara (por tanto) el horrible destino que espera a los difuntos que no han sido objeto de cuidados mortuorios y no han dispuesto de un lugar de reposo<sup>63</sup>. Todos estos epígrafes son inscripciones reales, pero los reyes se dirigen desde sus epígrafes a todo hombre, de cualquier condición, que profanara las tumbas, y no sólo a eventuales iguales que buscaran usurpar sus hipogeos o reutilizar los sarcófagos regios. Ya a mediados de milenio, cualquier hombre (“hombre” usan las inscripciones, con el mismo grado de ambigüedad que muestra hoy su traducción castellana) podía por consiguiente entrar a formar parte de los Rephaim (pues arriesgaba, con la maldición, a no hacerlo). Medio milenio después, en un mausoleo norteafricano relativamente común, los Rephaim se muestran equivalentes de los dioses manes latinos<sup>64</sup>. Aunque en realidad no nos sea fácil comprender qué entendían, ya en época romana, los aún púnicoparlantes norteafricanos tras uno y otro término, es obvio por un lado que permanecía aún vigente la idea de la existencia de una comunidad divinal formada por los difuntos de la comunidad; también, por otro,

---

62 También como signo de continuidad, se mantiene la misma voluntad de guardar memoria de los difuntos, como algunas inscripciones funerarias expresan explícitamente; véase p. ej. la famosa inscripción fenicia hallada en Atenas (KAI 53, s. V-IV a. n. e.) que se abre indicando que se trata de una “estela de memoria entre los vivos”. La función de los cipos funerarios parece ser, en efecto, recordar el emplazamiento y la existencia misma del difunto – la misma función que ejercen las inscripciones funerarias, que en algunos casos célebres (p. ej. el citado KAI 1) advierten de que no deben ser borradas. Las referencias a la memoria de un familiar, a su buen nombre, al recuerdo de sus acciones, aparecen en algunas inscripciones más. Véanse referencias documentales p. ej. en DNWSI: 329 (y 321ss), *skr* (sub *zkr*). Sobre la muerte y su imaginario fenicio-púnico, véanse de nuevo Ribichini, 1987, 2003 o 2004.

63 En la inscripción sidonia de Tabnit (KAI 13, s. VI-V a. n. e.) la maldición reza p. ej. así: “;Que no tengas progenie entre los vivos bajo el sol ni reposo con los Rephaim”; en la inscripción de su hijo Eshmúnazar (KAI 14, poco posterior) se insiste en que los violadores del sarcófago “no tengan reposo con los Rephaim, no sean enterrados en tumba, no tengan ni hijos ni progenie tras ellos”. En la inscripción bibliota de Yehawmilk (KAI 10, de mediados del s. V a. n. e.) se amenaza tan sólo con la muerte del profanador y de su descendencia – lo que equivalía a impedir la presencia del muerto entre los Rephaim, grupo que sin embargo no se nombra (quizá porque la inscripción no es funeraria, sino votiva, y su mención explícita resultaba en este contexto inapropiada). Nótese que la palabra que traducimos como “progenie” remite, como anticipábamos, a la simiente, a la semilla y el campo semántico de la siembra (véase DNWSI, 341-342, *zr'*) en consonancia con el concepto reproductivo que antes señalábamos.

64 En el mausoleo de El-Amruni (Libia, KAI 117, s. I d. n. e.) se inscribió en efecto un doble epígrafe, púnico y latino; donde la inscripción latina dice *D(is) M(anibus) SAC(rum)*, la púnica invoca a los “divinos Rephaim”.

que su concepción precisa parece haber variado a lo largo del casi milenio y medio que separa la primera y última mención de los Rephaim. El nombre ya no define a aquel grupo de élite propio de las sociedades cananeas de la Edad del Bronce (al menos al así descrito en su documentación literaria y cultural) sino a una realidad quizá más amplia, sin duda diversa, que debió ser acorde a la situación de aquellas poblaciones norteafricanas integradas en la romanidad. Es posible que estos cambios afectaran, también, a las relaciones de género en la ideología funeraria, aunque el mantenimiento de la estructura patriarcal en familias y comunidades difícilmente permitiría una disminución significativa de la vertebración y el fuerte protagonismo masculino que advertíamos en las construcciones culturales de sus precedentes.

Para la comprensión de todo esta serie de procesos, la documentación escrita fenicio-púnica disponible no responde a la perspectiva de género, por sus características y limitaciones, de una manera tan rica y directa como parece hacerlo la literatura ugarítica, pero presenta, como veíamos, múltiples posibilidades a explorar – que se potencian a la luz de lo que justamente podemos apreciar en la documentación precedente. El estudio combinado de ambos bloques documentales bajo un mismo objetivo (en la comprensión de sus respectivos límites y alcances), puestos cuidadosamente en relación en términos históricos, parece pues un camino prometedor para que sea recorrido, también, por los especialistas en los estudios de género.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTI, B. (2006): “Archaeology, Men, and Masculinities”, S. M. Nelson (ed.), *Handbook of Gender in Archaeology*, Lanham (MD): 401-433.
- AMADASI, M.G. (1988): “Dédicaces de femmes à Carthage”, E. Lipiński (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellensis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*. Studia Phoenicia VI - Orientalia Lovaniensia Analecta 26. Leuven: 143-149.
- BERGER, M., WALLIS, B. Y WATSON, S. (EDS) (1995): *Constructing Masculinity*. New York.
- BERLEJUNG, A. y JANOWSKI, B. (eds.) (2009): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*. FAT 64. Tübingen.
- BERLEJUNG, A., DIETRICH, J. y QUACK, J. F. (Hg.) (2012): *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*. ORA 9. Tübingen.
- BOLGER, D. (ed.) (2008): *Gender through Time in the Ancient Near East*, Lanham.
- BORDREUIL, P. (2007): “Noé, Daniel et Job en Ézékial XIV, 14, 20 et XXVIII, 3: entre Ougarit et Babylonie”, J. M. Michaud (éd.), *Le royaume d’Ougarit de la Crète à l’Euphrate: nouveaux axes de recherches*. Congrès international de Sherbrooke 2005. P. O. L. O. II, Sherbrooke: 567-578.

- BRELICH, A. (1966): *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma.
- BUDIN, S. L. (2014): “Gender in the “Tale of Aqhat””, abstract de la intervenció en *Gender, Methodology and the Ancient Near East*. University of Helsinki (Finland), October 26th-28th 2014: [http://blogs.helsinki.fi/sacredtexts/files/2014/10/Abstracts-Helsinki\\_5Oct.pdf](http://blogs.helsinki.fi/sacredtexts/files/2014/10/Abstracts-Helsinki_5Oct.pdf).
- (2015a): “Sexuality: ancient Near East (except Egypt)”, P. Whelehan y A. Bolin (eds.), *The International Encyclopedia of Human Sexuality*. Hoboken, NJ: 1-5.
- (2015b): “Fertility and Gender in the Ancient Near East”, M. Masterson, N. Sorkin Rabionowitz y J. Robson (eds.), *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*. Oxon – New York: 30-49.
- CAQUOT, A., SZNYCER, M. Y HERDNER, A. (1974): *Textes Ougaritiques, I. Mythes et légendes*. LAPO 7. Paris.
- CAQUOT, A., TARRAGON, J.-M. y CUNCHILLOS, J.-L. (1974): *Textes Ougaritiques, II. Textes religieux et rituels. Correspondance*. LAPO 14. Paris.
- CIS I = *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum conditum atque digestum. Pars prima: Inscriptiones phoenicias continens*, Paris 1881-1962.
- DALIX, A.-S. (1998) : “Šuppilulima (II?) dans un texte alphabétique d’Ugarit et la date d’apparition de l’alphabet cunéiforme. Nouvelle proposition de datation des ‘Archives Ouest’”, *Semitica* 48: 5-15.
- DE MOOR, J. C. (1971): *The seasonal pattern in the Ugaritic myth of Ba ‘lu, according to the version of Ilmilku*. AOAT 6. Neukirchen-Vluyn.
- (1985): “The Ancestral Cult in KTU 1.17: I: 26-28”, *UF* 17: 407-409.
- (1987): *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*. NISABA 16. Leiden.
- DEL OLMO, G. (1981): *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Madrid-Valencia.
- (1992): *La religión cananea según la liturgia de Ugarit: estudio textual*. AuOr Supp. 3. Sabadell.
- (éd.) (1995): *Mitología y religión del oriente antiguo*. Vol. II: *Semitas Occidentales (1. Ebla, Mari; 2. Emar, Ugarit, hebreos, fenicios, arameos, árabes)*. Sabadell.
- (1998a): *Mitos, Leyendas y Rituales de los Semitas Occidentales*. Madrid.
- (éd.) (1998b): *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux - Vol. I: Ebla, Mari. Vol. II: Émar, Ugarit, Israël, Phénicie, Aram, Arabie*. OLA 162. Louvain.
- (1999): *Canaanite Religion: According to the Liturgical Texts of Ugarit*. Bethesda, MD.
- DELGADO, A. (2005): “Multiculturalidad y género en las colonias fenicias de la Andalucía mediterránea”. *Atti V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Palermo: 1249-1260.
- (2008): “Alimentos, poder e identidad en las comunidades fenicias occidentales”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 18, 2008: 163-188.

- (2010): “De las cocinas coloniales y otras historias silenciadas: domesticidad, subalternidad e hibridación en las colonias fenicias occidentales”, C. Mata, G. Pérez y J. Vives (eds.), *De la cuina a la taula. IV Reunió d’economia en el primer mil·lenni aC*. Saguntum Extra 9. Valencia: 27-42.
- DELGADO, A. y FERRER, M. (2007a): “Alimentos para los muertos: Mujeres, rituales funerarios e identidades coloniales”, P. González Marcén *et alii* (eds.), *Interpreting household practices: reflections on the social and cultural roles of maintenance activities*. Barcelona, 21-24 November 2007 (= *Treballs d’Arqueologia* 13). Barcelona: 29-68.
- (2007b): “Cultural Contacts in Colonial Settings: The Construction of New Identities in Phoenician Settlements of the Western Mediterranean”. *Stanford Journal of Archaeology* 5: 18-42.
- (2011): “Representing Communities in Heterogeneous Worlds: Staple Foods and Ritual Practices in the Phoenician Diaspora”, Aranda, G., Montón-Subías, S. y Sánchez-Romero, M. (eds.), *Guess Who’s Coming to Dinner: Feasting Rituals in the Prehistoric Societies of Europe and the Near East*. Oxford: 184-203.
- (2012a): “La muerte visita la casa: mujeres, cuidados y memorias familiares en los rituales funerarios fenicio-púnicos”, L. Prados (ed.), *La Arqueología funeraria desde una perspectiva de género*. Madrid: 123-156.
- (2012b): “Life and Death in Ancient Colonies: Domesticity, Material Culture and Sexual Politics in the Western Phoenician World, Eighth to Sixth Centuries BCE”, B. L. Voss y E. C. Casella (eds.), *The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounters and Sexual Effects*. Cambridge: 195-213.
- DIETRICH, M. y LORETZ, O. (1988): “Ugaritische Rituale und Beschwörungen”, O. Kaiser et al. (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments [=TUAT] II.3 Religiöse Texte - Rituale und Beschwörungen II*. Gütersloh: 299-356.
- (1991): “Zur Debatte über ‘Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible’”, *UF* 23 (1991) 85-90.
- (1997): “Ugaritische Mythen und Epen”, O. Kaiser et al. (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments [=TUAT] III.6 Weisheitstexte, Mythen und Epen - Mythen und Epen IV*. Gütersloh: 1091-1316.
- (2001): “Ugaritische Rituale und Beschwörungen”, O. Kaiser et al. (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments [=TUAT] - Ergänzungslieferung*, Gütersloh: 203-214.
- DIETRICH, M., LORETZ, O. y SANMARTÍN, J. (2013): *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten. Dritte, erweiterte Auflage – The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. Third, Enlarged Edition* (= KTU<sup>3</sup>). Alter Orient und Altes Testament 360/1. Münster.
- DNWSI = HOFTHIJZER J. y JONGELING, K. (1995): *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Handbuch der Orientalistik 21. Leiden – New York.
- DRIVER, G. R. (1956): *Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh.
- FERRER, M. (2010): Raciones de solidaridad: mujeres, alimentos y *capedunculolas* en Sicilia occidental (s. VII-V a. C.)”, C. Mata, G. Pérez y J. Vives (eds.), *De la cuina a la*

- taula. IV Reunió d'economia en el primer mil·lenni aC. Saguntum Extra 9. Valencia: 209-218.*
- FISCHER, A. A. (2005): *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- FLOOD, M., GARDINER, J. K., PEASE, B. y PRINGLE, K. (2007): *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, New York.
- FLOOD, M. (2008): *The Men's Bibliography. A comprehensive bibliography of writing on men, masculinities, gender, and sexualities* (19th edition). Canberra. <http://mensbiblio.xyonline.net>
- FREU, J. (2004): “Šuppiluliuma I ou Šuppiluliyama (II)”, *Res Antiquae* 1: 111-124.
- (2006): *Histoire politique du royaume d'Ugarit*, Paris.
- GALLIANO, G. y CALVET, Y. (éds.) (2004): *Aux origines de l'alphabet : le royaume d'Ougarit*. Paris/Lyon.
- GARCIA-VENTURA, A. (2014): “Constructing Masculinities through Textile Production in the Ancient Near East”, M. Harlow, C. Michel y M.-L. Nosch (eds.), *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An Interdisciplinary Anthology*. Ancient Textiles Series 18. Oxford: 167-183.
- GARCIA-VENTURA, A. y LÓPEZ-BELTRÁN, M. (2008): “Materializing music and sound in some Phoenician and Punic Contexts”, *Saguntum* 40: 27-36.
- (2009a): “Music and sound in Punic Ibiza (Balearic Islands, Spain)”, C. Özkan Aygün (ed.), *SOMA 2007: Proceedings of the XI Symposium on Mediterranean Archaeology, Istanbul Technical University, 24 and 29 April 2007*. Oxford: 130-135.
- (2009b): “Embodying Musical Performances in Ancient Mediterranean”, *Archaeomusicological Review of the Ancient Near East* 1: 39-45.
- (2012): “Music, gender and rituals in Ancient Mediterranean: revisiting the Punic evidence”, *World Archaeology*, 44, 3: 393-408.
- (2013a): “Figurines and Rituals. Discussing embodiment theories and gender studies”, C. Ambos y L. Verderame (eds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures*. Supplemento *Rivista degli Studi Orientali*, n. s. 86. Roma: 117-144.
- (2013b): “Music and Death: Razors, Stelae and Divinities in the Punic Mediterranean”, R. Jiménez, R. Till y M. Howell (eds.): *Music and Ritual: Bridging Material and Living Cultures*. ICTM Music Archaeology Series, 1. Berlin: 93-115.
- (2014): “Las terracotas de instrumentistas en la Ibiza púnica. Consideraciones organológicas y apuntes para su interpretación”, *Rivista di Studi Fenici*, 42, 1: 49-72.
- GELLER, P. L. (2009): “Identity and difference: complicating gender in archaeology”, *Annual Review of Anthropology* 38: 65-81
- GIBSON, J. C. L. (1978): *Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh.
- GILMORE, D. (1990): *Manhood in the Making: cultural concepts of masculinity*, New Haven.
- HALLO, W. W. (ED.) (1997): *The Context of Scripture: Vol. I-II, Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden 1997.

- HEALEY, J. F. (1979): “The *pietas* of an Ideal Son in Ugarit”, *UF* 11: 353-356.
- HOPKINSON, Sh. (2007): “Hunting”, M. Flood et al., *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, New York: 321-322.
- HOFFNER, H. A. (1966): “Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals”, *JBL* 85 (1966): 326-334.
- HUSSER, J.-M. (1995): “Culte des ancêtres ou rites funéraires? A propos du ‘Catalogue’ des devoirs du fils (KTU 1.17: I-II)”, *UF* 27: 115-27.
- JOYCE, R. (2004): “Embodied subjectivity: gender, femininity, masculinity, sexuality”, L. Meskell y R. Preucel (eds.), *A Companion to Social Archaeology*. Malden: 82-95.
- JIMÉNEZ FLORES, A. M. (2006): “La mano de Eva: las mujeres en el culto fenicio-púnico”, J. L. Escacena y E. Ferrer (eds.), *Entre Dios y los hombres: El sacerdocio en la Antigüedad*. Spal Monografías, VII. Sevilla: 83-102.
- (2011): “Cultos fenicio-púnicos de Gadir: Prostitución sagrada y *puellae gaditanae*”, M. C. Marín (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Cádiz – Sevilla: 145-167.
- KAHN, J. S. (2009): *An Introduction to Masculinities*, Oxford.
- KAI = Donner, H. y Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden 1962-64 (1. Auf.); 1971-1976 (3. Auf.); 2003 (5. erweiterte und überarbeitete Auflage, Bd. 1).
- KRINGS, V. (éd.) (1995): *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*. Handbuch der Orientalistik 20. Leiden / New York / Köln
- KTU = véase DIETRICH, M., LORETZ, O. y SANMARTÍN, J. (2013).
- KUTLER, L. (1984): “A ‘Strong’ Case for Hebrew *mar*”, *UF* 16 (1984): 111-118.
- LANCELLOTTI, M. G. (2003): “La donna”, J. Á. Zamora (ed.), *El hombre fenicio: Estudios y materiales*, Roma.
- LEWIS, Th. J. (1989): *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit*. Atlanta.
- LÓPEZ-BELTRÁN, M. (2012): “The Politics of Reproduction, Rituals, and Sex in Punic Eivissa”, B. L. Voss y E. C. Casella (eds.), *The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounters and Sexual Effects*. Cambridge: 85-101.
- (2014): “Cossos i gèneres: perspectives d’anàlisi i aplicacions a l’arqueologia”, A. Vizcaino, S. Machause, V. Albelda y C. Real (coords.), *Desmantant Lara Croft. Dones, Arqueologia i Universitat*. Saguntum Extra 15: 33-39
- LÓPEZ-BELTRÁN, M. y C. ARANEGUI (2011): “Terracotas púnicas representando a mujeres: nuevos códigos de lectura para su interpretación”, *Saguntum* 43: 83-94.
- MARÍN CEBALLOS, M. C., BELÉN DEAMOS, M. y A. M. JIMÉNEZ FLORES (2010): “El proyecto de estudio de los materiales de la cueva de Es Culleram”, *Los púnicos de Iberia: proyectos, revisiones, síntesis (=Mainake XXXII)*, vol. I. Málaga: 133-157.
- MARSMAN, H. J. (2003): *Women in Ugarit and Israel. Their social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Oudtestamentische Studiën 49. Leiden – Boston.
- MERLO, P. y XELLA, P. (2005): “Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici: antecedenti vicino-orientali degli eroi greci?”, S. Ribichini, M. Rocchi y P. Xella (eds.), *La questione*

- delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. *Stato degli studi e prospettive della ricerca (Atti del colloquio internazionale Roma, 20-22 maggio 1999)*. Roma: 281-298.
- MESKEL, L. (2001): "Archaeologies of identity", I. Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today*. Cambridge: 187-213.
- NEWELL, W. H. (1976): "Good & bad ancestors", W. H. Newell (ed.), *Ancestors*. The Hague: 17-29.
- NELSON, S. M. (ed.) (2006): *Handbook of Gender in Archaeology*, Lanham (MD): 401-433.
- PARDEE, D. (1988): *Les textes paramythologiques de la 24e campagne (1961)*. RSO IV. Paris.
- (1996): "Marziḫu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: a minimalist View", N. Wyatt, W. G. Watson y J. B. Lloyd (eds.), *Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson*. Münster: 273-287.
- (2000): *Les textes rituels*. II vols. RSO XII. Paris.
- (2002): *Ritual and Cult at Ugarit*. SBL - Writings from the Ancient World 10. Atlanta.
- PARKER, S. B. (ed.) (1997): *Ugaritic Narrative Poems*. Writings from the Ancient World. Atlanta.
- PARPOLA, S. y WHITING, M. (eds.) (2002): *Sex and Gender in the Ancient Near East: proceedings of the 47<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique internationale*. Helsinki.
- POPE, M. H. (1981): "The Cult of the Dead at Ugarit", G. D. Young (ed.), *Ugarit in retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic Studies*, Winona Lake: 159-179.
- RIBICHINI, S. (1987): S. Ribichini, "Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico", P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno. L'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*. Verona: 147-161
- (2003): "Il morto", J. Á. Zamora (ed.), *El hombre fenicio: Estudios y materiales*, Roma: 259- 278.
- (2004): "Sui riti funerari fenici e punici. Tra Archeologia e storia delle religioni", A. González Prats (ed.), *El mundo funerario. Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios (Guardamar, 2002)*, Alicante: 43-76.
- ROUILLARD-BONRAISIN, H. (1999): "Rephaim", K. van der Toorn, B. Becking y P. W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: 692-700.
- SCHIAVO, R. (2013a): "Sulla possibile funzione giuridica di alcune lettere ai morti", *Aegyptus* 93: 125-145.
- (2013b): "Una lettera al morto per placare l'ira di una defunta: alcune osservazioni sulla coppa di Berlino 22573", *Egitto e Vicino Oriente* 36: 29-38.
- SCHMIDT, B. B. (1994): *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. FAT 11. Tübingen.
- SKOGSTRAND, L. (2010): "Prehistoric Hegemonic Masculinities", L. H. Dommasnes, T. Hjørungdal, S. Montón-Subías, M. Sánchez Romero y N. L. Wicker (eds.), *Situating Gender in European Archaeologies*. Budapest: 35-50.

- (2011): “Is Androcentric Archaeology Really About Men?”, *Archaeologies* 7/1: 56-74.
- SILVA, J. (1988): “Las ofrendas funerarias en la Mesopotamia”, *Estudios de Asia y África* 23/3: 415-423.
- SMITH, M. S. (1992): “Rephaim”, D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York: 674-676.
- (1994): *The Ugaritic Baal Cycle, I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*. VT Supp. 55. Leiden.
- (2013): “Gender inversion in the ancient poetry of heroic pairs”, *Semitica & Classica* 6: 21-39.
- SMITH, M. S. y PITARD, W. T. (2009): *The Ugaritic Baal Cycle, II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.3-1.4*. Leiden.
- SMITH, M. S. y BLOCH-SMITH, E. M. (1988): “Death and Afterlife in Ugarit and Israel (review article of K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East*)”, *JAOS* 108: 277-284.
- SPRONK, K. (1986): *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East*. AOAT 219. Neukircher-Vluyn.
- SUTER, C. E. (1985): “The Royal Body and Masculinity in Early Mesopotamia”, A. Berlejung, J. Dietrich y J. Quack (Hg.) (2012), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*. ORA 9. Tübingen: 433-458.
- TSUKIMOTO, A. (1985): *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. Neukirchen-Vluyn.
- VAN DER TOORN, K. (1991): “Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible”, *BiOr* 48: 40-66.
- VITA, J.-P. (2008): “Los estudios ugaríticos: breve presentación y bibliografía”, J. J. Justel, J.-P. Vita, J. Á. Zamora (eds.), *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea: textos de los Cursos de Postgraduados del CSIC en el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo 2003 – 2006*. Zaragoza: 169-190.
- WATSON, W. G. E. y WYATT, N. (eds.) (1999): *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden – Boston – Köln.
- WHITEHEAD, S. M. (2002): *Men and Masculinities: Key Themes and New Directions*. Cambridge.
- WHITEHEAD, S. M. y BARRET, F. (eds) (2001): *The Masculinities Reader*. Cambridge.
- WYATT, N. (1998): *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and His Colleagues*. The Biblical Seminar 53. Sheffield.
- XELLA, P. (1981): *I testi rituali di Ugarit - I. Testi*. Rome.
- (1983): *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*. Verona.
- (ed.) (1987a): *Archeologia dell'inferno. L'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona.
- (1987b): “*Imago mortis nella Siria antica*”, P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno. L'aldilà nel mondo antico, vicino-orientale e classico*. Verona: 117-145.

- (1991a): P. Xella, “Tradition orale et rédaction écrite au Proche-Orient ancien: le cas des textes mythologiques d’Ugarit”, C. Baurain, C. Bonnet y V. Krings (éds.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée. Actes du Colloque de Liège, 15-18 novembre 1989*. Studia Phoenicia, Liège: 69-89.
  - (ed.) (1991b): *Arqueología del infierno. El más allá en el mundo antiguo próximo-oriental y clásico*, Sabadell.
  - (2000): “Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought”, J. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, III. New York: 2059-2068.
  - (2007): “Problèmes méthodologiques dans l’étude de la religion à Ugarit”, J.-M. Michaud (éd.), *Le royaume d’Ougarit de la Crète à l’Euphrate. Nouveaux axes de recherche. Actes du Colloque International de Sherbrooke, 5-8 juillet 2005*. POLO 11. Sherbrooke: 451-472.
- XELLA, P., ZAMORA, J. Á. (2007): “The Phoenician Data Bank: The International Project *Corpus Inscriptionum Phoenicarum necnon Poenicarum*”, *Ugarit-Forschungen* 39: 773-790.
- YON, M. (1997): *La cite d’Ougarit sur le tell de Ras Shamra*. Guides Archéologiques de l’Institut Français d’Archéologie du Proche-Orient, 2. Paris.
- ZAMORA, J. Á. (ed.) (2003): *El hombre fenicio: Estudios y materiales*, Roma.
- (2005): “L’ubriachezza a Ugarit: un’eredità discussa”, *Mediterranea* 2 (2005): 9-26.
  - (2008): “Epigrafía e historia fenicias: Las inscripciones reales de Sidón”, J. J. Justel – J. P. Vita – J. Á. Zamora (eds.), *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea. Textos y materiales de los cursos de postgrado del CSIC en el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo (2003-2005)*, Zaragoza: 211-228.
  - (2009): “Marzeah y thíasos / Marzeah and thíasos”, *Aula Orientalis* 27/1 (2009): 129-136.
  - (2011): “‘Morir la muerte de todos’: Creencias y prácticas funerarias en la antigua Siria-Palestina (a través de la información textual y arqueológica de la ciudad de Ugarit)”, J. A. Oliva (coords.), *Esta Toledo, aquella Babilonia – Convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo Antiguos*. Cuenca: 315 - 366.