

El mito de Telepinu y el altar primordial en forma de piel de toro. *The myth of Telipinu and the primordial oxhide shrine.*

Martín ALMAGRO-GORBEA¹

Alberto J. LORRIO²

Alfredo MEDEROS³

Mariano TORRES ORTIZ¹

Resumen

La *eschára* o altar doméstico, que tiene su origen en el hogar doméstico, ocupaba el centro del *megaron* o habitación rectangular que constituía el elemento esencial del *anaktoron* o palacio heládico del rey o basileús, relacionado con el culto dinástico a sus antepasados. Esta *eschára* pasó al interior de algunos templos al desacralizarse la monarquía, templos en los que suele aparecer asociada a un banco corrido que revela su origen en los banquetes regios del *basileús* con sus clientes.

En el mito hitita de Telepinu, el hijo del Dios de la Tormenta se convierte en un "rey-dios", *archegéta* o rey-fundador de la ciudad y del reino. En su palacio encendió el primer fuego de la ciudad, acto que constituyó su fundación ritual, tras la que dicho hogar pasó a ser el centro onfálico de la nueva ciudad. Este primer fuego se realizaba sobre la piel de un buey o toro sacrificado, extendida en el suelo, como primera *eschára* o altar, al ser allí donde se cocinó la carne del primer banquete sacrificial. En este primer banquete los dioses participan y se sentaban junto al rey y la reina, pues el bovino, perteneciente a los dioses, sólo podía ser comido por los hombres si entregaban una parte a los dioses, por medio del sacrificio primordial. Este hogar tenía también carácter ctónico, como *bóthros* que comunica con el mundo subterráneo y su fuego se apagaba al desaparecer Telepinu bajo tierra, mientras que volvía a arder al reaparecer el dios.

Palabras clave: altar de piel de buey, banquete sacrificial, Hititas, Telepinu, Tartessos

Summary

The *eschára* or domestic shrine, which has its origin in the domestic hearth, occupied the center of *megaron* or rectangular room, which was the essential element of the *anaktoron* or Helladic palace of the king or *basileús*, related to the dynastic cult to their ancestors. This *eschára* was transferred inside some temples when the monarchy desacralized, usually associated with a long bench, that reveals its origins in the royal banquets of the *basileús* with his patronage.

In a well known Hittite myth, Telipinu, son of the Storm God, "god-king", *archegéta* and king-founder of the city and the kingdom, lit in his palace the first fire of the city, which thus became its ritual foundation and the new city's central *omphale*. This first fire took place on the skin of a sacrificed ox or bull, spread on the ground, which became the first *eschára* or shrine to cook the meat of the first sacrificial feast. In this first feast the gods take part and sat beside the king and queen, because the sacrificial ox, belonging to the gods, only could be eaten by men if they give a portion to the gods, through this primordial sacrifice. This fire had a chthonic character, acting as a *bóthros* that communicates with the underworld and it was extinguished when Telipinu disappeared underground, while returning to burn when the god reappeared.

Keywords: Oxhide shrine, Sacrificial feast, Hittites, Telipinu, Tartessos

¹ Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense de Madrid, anticuario@rah.es mtorreso@ghis.ucm.es

² Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Filología Griega y Filología Latina, Universidad de

Alicante, alberto.lorrio@ua.es

³ Departamento de Prehistoria y Arqueología, Universidad Autónoma de Madrid, alfredo.mederos@uam.es

En estos últimos años han suscitado un creciente interés los altares en forma de “piel de toro”, característicos de la cultura tartesia e ibérica. Estos altares fueron localizados en el palacio fortificado de Cancho Roano (Celestino, 1994 y 2001) (**fig. 1**), pero ya anteriormente esa forma había sido identificada en el monumento funerario de Pozo Moro (Almagro-Gorbea, 1983: fig. 6, lám. 13). La misma forma ofrecen algunas joyas áureas (Carriazo, 1959, 1970 y 1973; Kukahn y Blanco, 1959; Nicolini, 1990) (**fig. 2a**) y algunas bandejas de bronce tartesias (Jiménez Ávila, 2002: lám. 23) (**fig. 2b-c**), lo que evidencia que es un elemento simbólico característico de la Península Ibérica (Bendala, 2000: 92-93; Escacena, 2001).

Sin embargo, nunca se ha llegado a abordar su significado. Inicialmente, fue considerado como un *keftiu* o lingote de cobre de tipo chipriota (Celestino, 1994; Lagarce y Lagarce, 1997: 95), pero posteriormente ha sido reinterpretado como una “piel de toro” (Escacena e Izquierdo, 2000: 21; Escacena, 2001: 87; Maier, 2003: 99; Marín Ceballos, 2006: 52; Celestino, 2008: 322; Gómez Peña, 2010: 140), interpretación ya generalmente aceptada, aunque hasta ahora nunca se ha llegado a conocer el significado que tendría y que explicaría su amplia generalización.

Eschárai con la peculiar forma de “piel de toro” han aparecido en Coria del Río (Escacena, 2001: 87-88, 87 lám. 7, 88 fig. 6; Escacena e Izquierdo, 2000: 20-22, 37-38 lám. 3-5, 39 fig. 2 y 2001: 131, 133 fig. 6, 150 lám. 5, 151 lám. 7-9)

(**fig. 3a-b**), El Carambolo, en Sevilla (Fernández Flores y Rodríguez Azogue, 2005: 123-124 y 2007: 120, 136-137) (**fig. 4a-b**), Cancho Roano (Celestino, 1994: 297-301, 299 fot. 5 y 2001: 40, 41 fig. 16, 42 fig. 17-18) y bajo el templo poliádico de *Nertobriga*, en Badajoz (L. Berrocal, com. pers.), además de en Neves, Portugal (Maia, 1985-1986). Igualmente también se han identificado en el altar B de la excavación efectuada en C/ Císter 3 de Málaga (Arancibia y Escalante, 2006: 338 s., lám I-II, fig. 3), el Cerro de la Mesa, Alcolea de Tajo, Toledo (Ortega y del Valle 2004: 178 lám. 2; Cabrera, 2010: 142, fig. 3,VI,4), El Oral-IIIJ1, San Fulgencio (Abad y Sala, 1993: 179, fig. 1), y La Tallada, Caspe (Melguizo, 2005: fig. 18 y 19), en Alicante, Castellet de Banyoles, Tivissa, en Tarragona (Álvarez *et al.*, 2008), El Vilars de Arbeca, en Lérida (Alonso *et al.*, 2005: 656 s., fig. 2 a 5) y Turó de Ca n'Olivé, Cerdanyola del Vallès, Barcelona (Alonso *et al.*, 2005: 664).

Alguna de ellas, como la de Coria, ofrecen en la esquina o junto al borde de la *eschára* un agujero con función de *bóthros* para las libaciones, probablemente de sangre (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011), detalle que confirma su probable función para ofrecer la sangre del animal sacrificado (Ekroth, 2000: 272 s.). Este tipo de *bóthros* asociado a *eschárai* también aparece en la fase A de Cancho Roano (Celestino, 2001: 28-29, 29 fig. 7, 32 fig. 8) (**fig. 5**), en el altar B de la C/ Císter 3 (Arancibia y Escalante, 2006: lám. I-II),



Figura 1: Altar en forma de piel de toro de la *regia* de Cancho Roano, Badajoz (Celestino, 1994 y 2001).



Figura 2: A, Pectoral de oro de El Carambolo, Sevilla (Carriazo, 1959; Kukahn y Blanco, 1959)

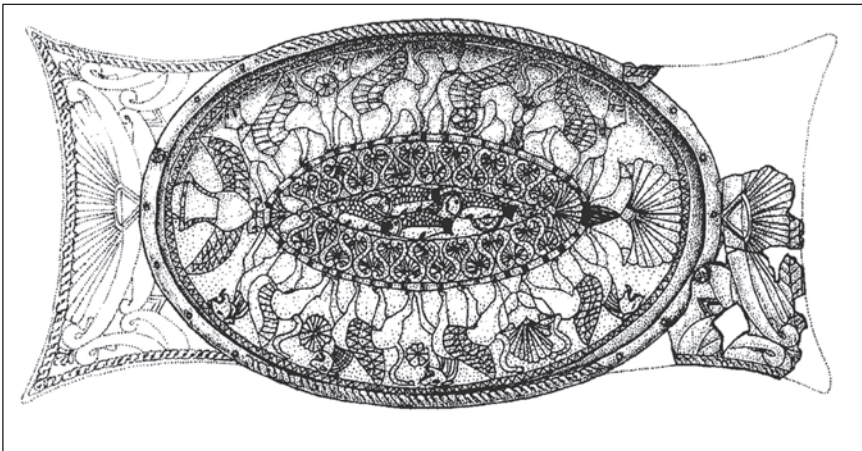


Figura 2: B, Fuente ritual de broce de El Gandul, Alcalá de Guadaira, Sevilla (Fernández Gómez, 1989).



Figura 2: C, Fuente ritual de la tumba 16 de La Joya, Huelva (Garrido y Orta, 1978).

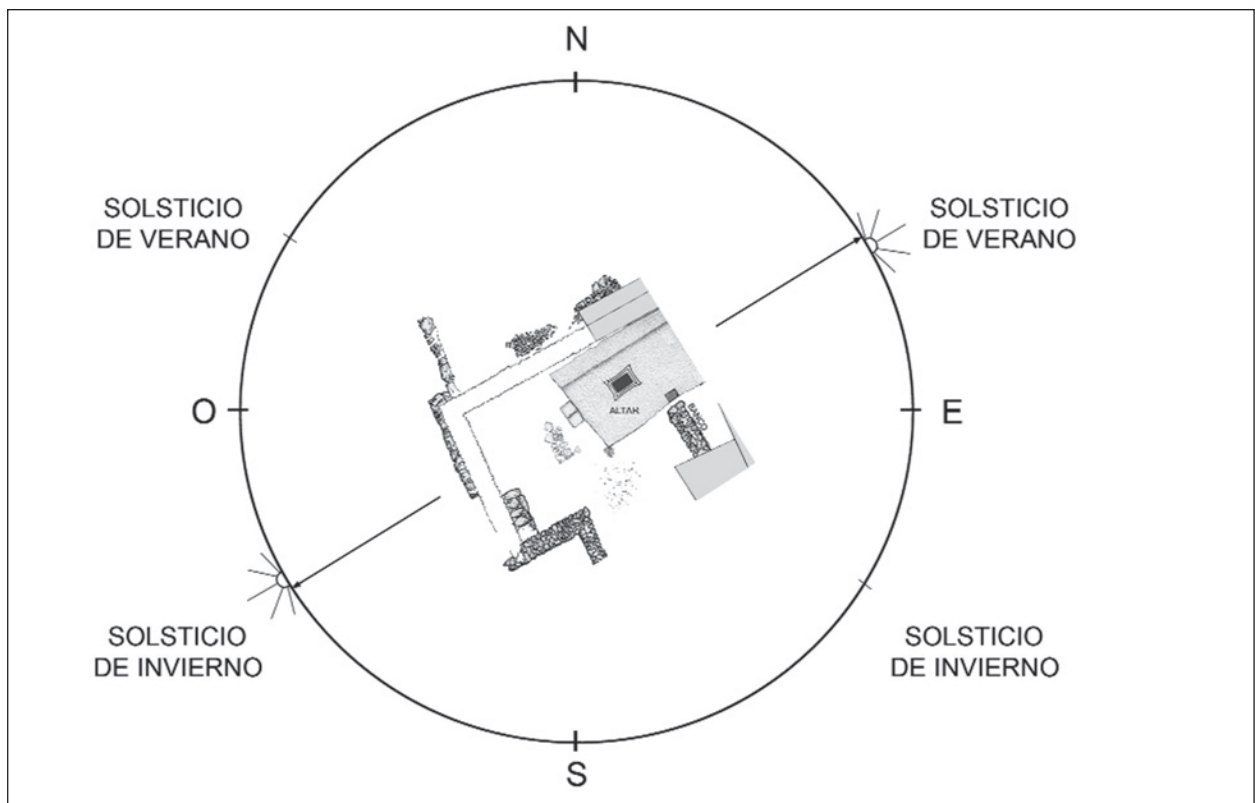
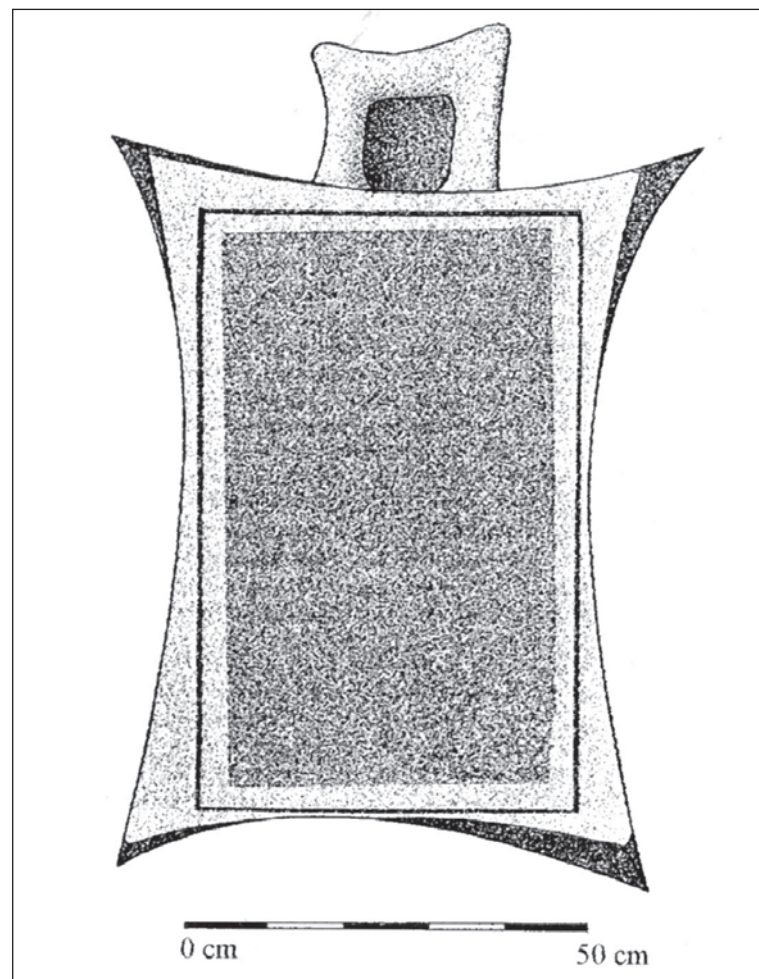


Figura 3 A-B: Altar con bôthros de Caura, Sevilla, con orientación solar al solsticio (Escacena, 2001).

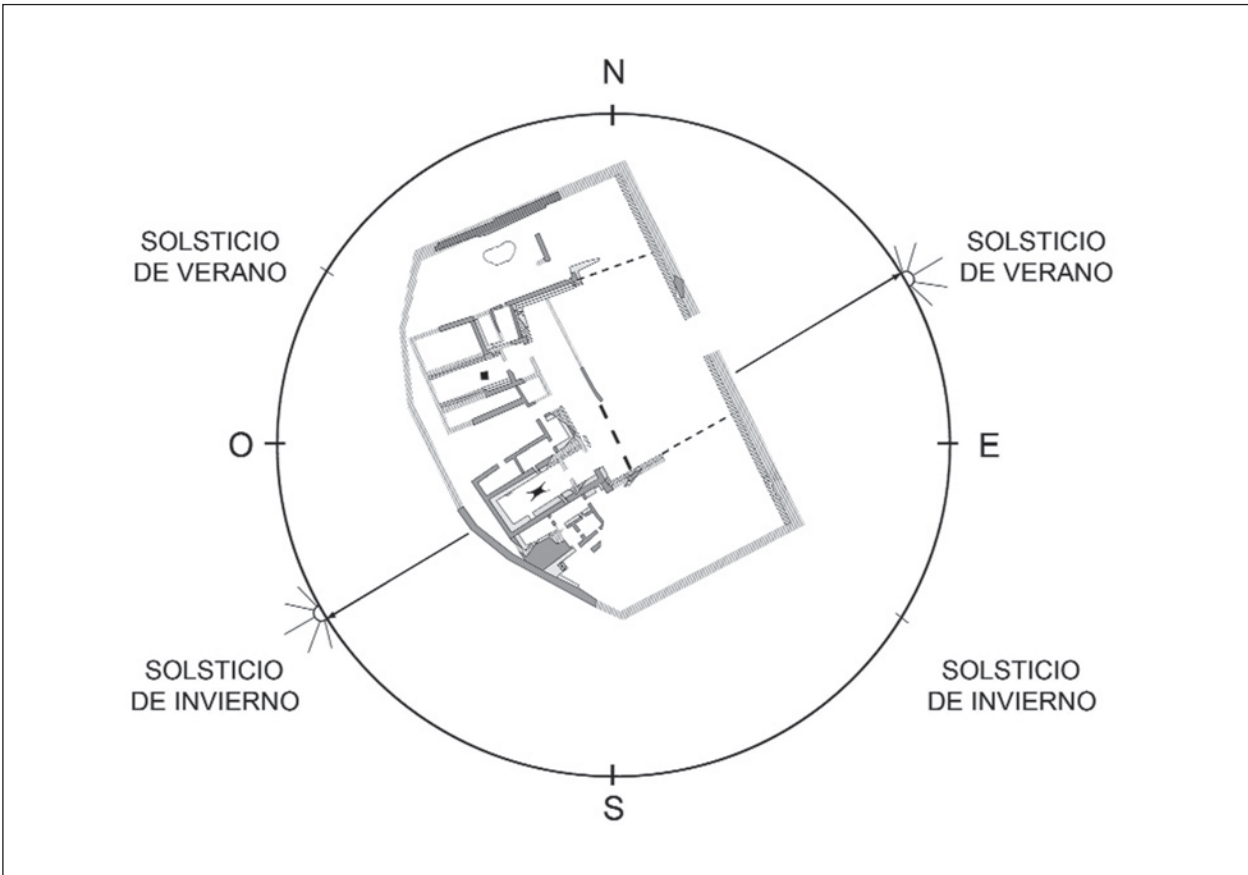


Figura 4 A-B: A-B. Altares de la *regia* de El Carambolo, Sevilla, de las fases IV y III, con orientación solar al solsticio (Fernández Flores y Rodríguez Azogue, 2007)

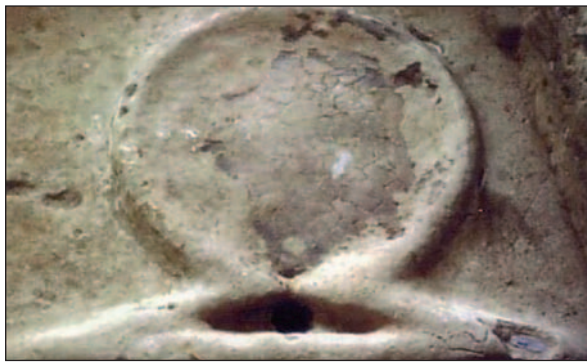


Figura 5: Altar de forma circular con bóthros de la regia de Cancho Roano, Badajoz (Celestino, 1994 y 2001).

en la *eschára* rectangular de Castro Marím (Arruda, 2005: 48) y en la de ‘piel de toro’ de Neves (Maia, 1985-1986). La misma forma ofrecen algunas estructuras funerarias, como *témenos* del monumento de Pozo Moro, Albacete (Almagro-Gorbea, 1983: fig., 6, lám. 13) (**fig. 6a**) y de la tumba regia nº 20 de Galera, Granada (Rodríguez-Ariza *et al.*, 2008: 175 s.) (**fig. 6b**), y, quizás, de la cámara de la Dama de Baza (Ruiz *et al.*, 1992: 411, 415, fig. 8), así como *busta* ibéricos como el del túmulo 18 de Los Villares, Hoya Gonzalo, Albacete (Blánquez, 1992: lám. 2a) y otros de Castillejo de los Baños, Fortuna, Murcia (García Cano, 1992: 321) y Cabezo Lucero, Guardamar del Segura, Alicante (Uroz, 2006: 29, fig. 9). A estos casos puede quizás añadirse un hipogeo púnico de *Malaka*, Málaga.

En Hispania prerromana existían otros “hogares rituales” procedentes del substrato de la Cultura de Campos de Urnas, que se extendieron desde el área ibérica del Noreste (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011). Generalmente, están hechos con una placa de arcilla, en ocasiones decorada, elemento que se extendió desde el Languedoc hasta el Valle del Ebro y el Levante (Yavis, 1949; Cassimatis *et al.*, 1991; Moneo, 2003: 355; Py, 2009: 246 s.) y que también penetró en la Meseta. Su uso aparece muy generalizado en la Hispania prerromana, como lo atestigua el *heroôn* acropolitano del templo poliádico dedicado al *Héros Ktístes* de *Tiermes*, situado en la acrópolis de dicha población celtibérica de Soria (Almagro-Gorbea, 2005: 175; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011), con una *eschára* tallada en la roca cerca de un *bóthros* abierto en la peña umbilical aneja que constituye el punto culminante de la ciudad. Esta tradición ritual tan arraigada necesariamente tuvo que estar asociada a una explicación mítica muy generalizada, hasta ahora desco-

nocida, que debe ser la clave para comprender la forma de “piel de toro” de los numerosos altares tartésicos extendidos desde Andalucía hasta Cataluña, así como de las sepulturas con planta de “piel de toro” y de las joyas y bandejas rituales que ofrecen esa misma forma simbólica. La clave para comprender el significado de esta forma debe radicar en su función ritual, pues el simbolismo originario de este elemento debe estar relacionado con las creencias míticas que han dado origen a esa forma tan peculiar.

En la Península Ibérica cabe diferenciar las *eschárai* u “hogares rituales” de tradición de los Campos de Urnas y las del ámbito tartésico-ibérico con la característica forma de “piel de toro” (Celestino, 2008). Tanto los hogares rituales de tradición de Campos de Urnas como orientalizantes, en ocasiones asociados a un *bóthros* para la libación al ancestro, se caracterizan por estar contruidos a nivel del suelo con barro o adobe, lo que permite interpretarlos como *eschárai* (Stengel, 1890: 14), entendiendo como tal un hogar doméstico de carácter ritual. Habitualmente, suelen ocupar la parte central de una habitación con función de “santuario gentilicio”, integrado en una vivienda de prestigio, que en algunos casos cabría identificar como la *regia* o ‘palacio’ del poblado (Moneo, 2003: 272-275), pues en ella residiría y ejercería su poder el dinasta que lo gobernaba, aunque en ocasiones se hayan confundido con simples santuarios, como es el caso del palacio rural fortificado de Cancho Roano.

Este “hogar ritual” tenía una doble función, al ser utilizado como cualquier hogar, pero tenía al mismo tiempo función ritual, basada en creencias míticas que hasta ahora apenas han sido analizadas, aunque son la clave de estos ritos y de su profundo

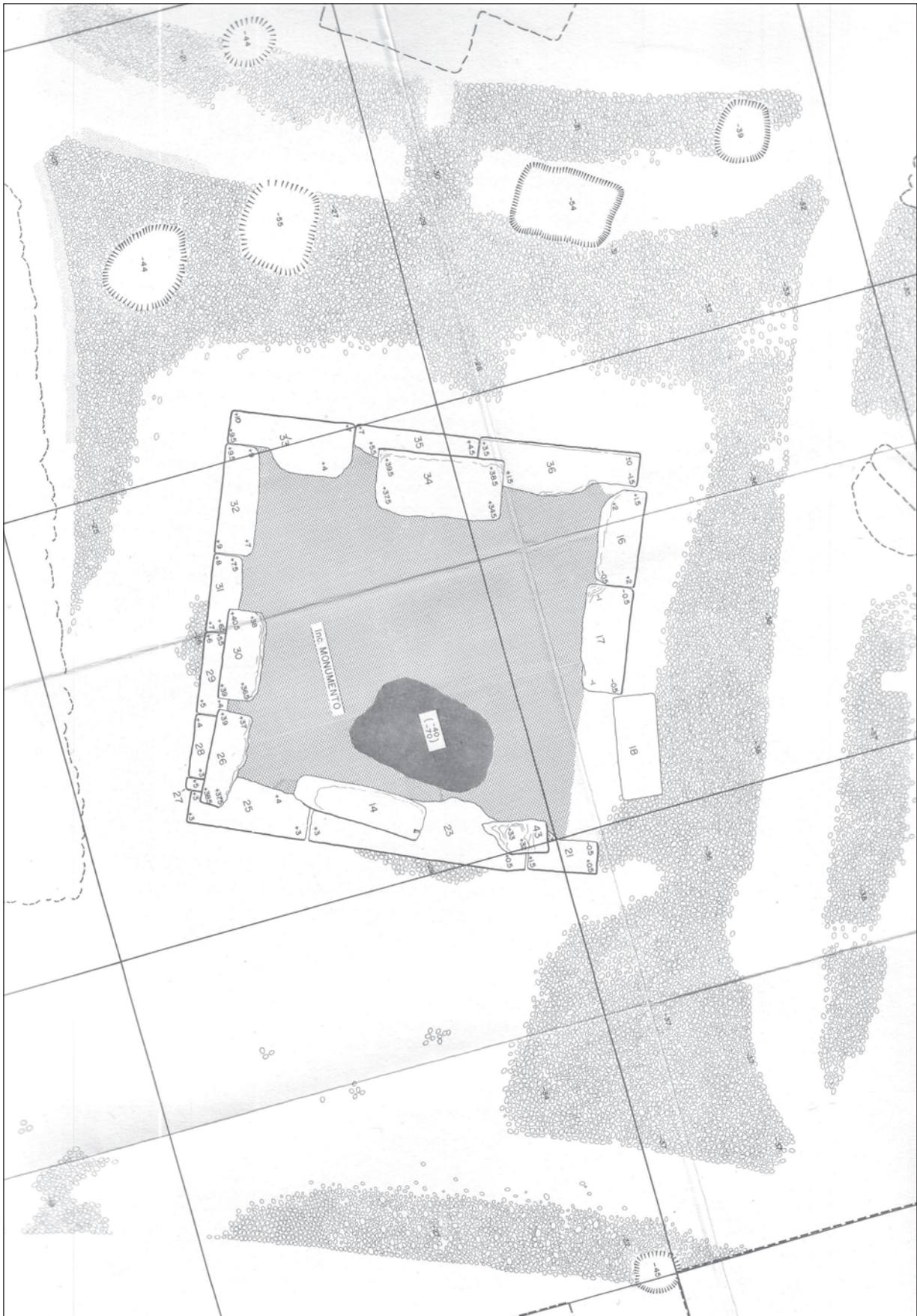


Figura 6 A: Témenos del monumento regio de Pozo Moro, Chinchilla, Albacete (Almagro-Gorbea, 1983).

significado ideológico. Este hogar ritual, como *eschára* o altar ctónico, estaba destinado a los sacrificios del culto doméstico, fueran de tipo familiar, gentilicio o regio (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011) y tenía carácter ctónico, como evidencia su contexto ritual y funerario. Este simbolismo, a su vez, debe estar en estrecha relación con el culto al antepasado, ya que estos altares bajos o *eschárai*, situados a ras del suelo, son propios de los sacrificios a divinidades ctónicas del culto al ancestro, y, en especial, al Héroe Fundador (Ekroth, 2002: 63; Hom., *Od.*, X, 508-537; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011). *Eschára*, culto ctónico al ancestro y el simbolismo de la “piel de toro” son, por tanto, tres elementos profundamente interrelacionados, que, por tanto, deben estar relacionados también en su significado mítico.

La *eschára* o altar doméstico parece tener su origen en el hogar doméstico, cuyo culto evolucionó al mismo tiempo que la sociedad, por lo que pasó del ámbito familiar al gentilicio y al dinástico regio y, finalmente, al ámbito poliádico, hecho fundamental para comprender su función y significado. La *eschára* ocupaba el centro del *megaron* o habitación rectangular que constituía el elemento esencial del *anaktoron* o palacio heládico, pues tenía carácter onfálico y en muchos casos se decoraba para darle monumentalidad, ya desde el Heládico Inicial II, c. 2500-2300 a.C., como la de Lerna (Caskey, 1990: 13, 15 fig. 4-5) (**fig. 7a**) o la de Berbati (Säflund, 1965: 95, fig. 78; Caskey, 1990: 13, 16 fig. 7) (**fig. 7b**). Esta *eschára* pasó al interior de algunos templos al desacralizarse la monarquía, templos en los que suele aparecer asociada a un banco corrido que revela su origen en los banquetes regios del *basileus* con sus clientes. En la evolución socio-ideológica de Grecia, al conformarse la *polis*, dicha *eschára* pasó a ser la *Hestía* (Dumézil, 1954 y 1977a) del *Prytaneion* (Miller, 1978), asociada a banquetes rituales originarios de la citada tradición regia. En consecuencia, el ritual de la *eschára* era un ritual originariamente doméstico de la casa del rey o *basileus*, relacionado con el culto dinástico a sus antepasados. Este culto al *Heros Ktistés* explica el carácter ctónico del altar y que el sacrificio se realizara en una *eschára* o altar bajo (Pólux I, 8), situado a ras de tierra como el hogar doméstico (Stengel, 1890: 14), del que sin duda procedía.

También los cultos hititas documentan el mismo ritual, que relaciona al Héroe Fundador con el hogar, que era el altar, *ara* o *hašša-*, “fuego, hogar sobre el que se quemaban las víctimas” (Archi, 1975: 80; Gregory, 1974). Dicho altar, generalmente circular como los altares micénicos, tenía carácter sacro y era símbolo de la unidad familiar y lugar de intermediación con los dioses (Archi, 1975: 87), ya que estaba relacionado con los *numenes* de los antepasados familiares y con las deidades ctónicas (Archi, 1975: 79), por lo que en él se libaba a los reyes en su ritual funerario (Archi, 1975: 86). En el ritual hitita parecen documentarse tres hogares (KBo XI, 32), dedicados a la Luna (noche), las Parcas y *Malija* de los *genii virili* (Archi, 1975: 81-82), lo que evidencia su carácter ctónico.

Este ritual es similar al del hogar doméstico del Pritaneo o casa del rey en Grecia, enraizado en la Tierra (Detienne, 2001: 120 y 187 s.), idea recogida en la figura de *Hestia Domatitis* (Esquilo, *Agamenón*, 968), que era la *Hestía* “constructora de la casa”, hogar que pasó a la *Hestía* inaugural de la ciudad (Ogylvie, 1989). Este fondo mítico confirma la estrecha relación cultural y ritual entre *Hestía* y Apolo *Ktistés*, protector y modelo del *Heros Ktistés* o Héroe Fundador, como divinidad relacionada con la fundación de la ciudad como trasposición y fundación del hogar doméstico del *Prytaneion* o casa del rey, donde *Hestía* tenía su sede (Ampolo, 1971). El fuego inicial de este hogar o *eschára* se transportaba en un *foculus* o *chýtra* (Detienne, 2001: 116) para el sacrificio fundacional, lo que explica la aparición de *foculi* en los santuarios relación con altares rituales de Capote, Garvão, etc.

El sacrificio en la *eschára* estaba asociado a libaciones (Hom., *Od.*, X, 518-520: *libaréis a todos los muertos vertiendo, primero, una mezcla de leche con miel y después vino dulce, y finalmente agua pura*), entre las que destacaba la de la sangre del animal sacrificado, normalmente cabeza abajo y sobre el agujero o *bóthros* abierto en tierra junto a dicho altar (Rohde, 1993: IV, § 2, 262; IV, § 5, 273; Ekroth, 2002: 60 s.), tal como recoge Homero (*Od.*, X, 517-518: *una fosa abríras como un codo de ancha y en torno libaréis*), tradición mantenida en los casos ya citados de Cancho Roano, Castro Marín, C/ Císter 3 de



Figura 7 A-B: Altares rituales, con receptáculo central, en forma de piel de toro de Lerna (Caskey, 1990) y Berbati con *bóthros* (Säflund, 1965).

Málaga y Coria del Río (*vid. supra*). Este *bóthros*, como el que existe en el suelo del *Erechtheion* de la Acrópolis de Atenas (Ekroth, 2000: fig. 1-2), comunicaba con el mundo ctónico, pues servía para que llegara al héroe la sangre del sacrificio, de modo que el héroe pudiera saciarse con la sangre del animal sacrificado en su honor (Pínd., *Olimp.* I, 90; Plut., *Aríst.* 21), rito denominado *haimakouría* (Ekroth, 2000: 265), que, etimológicamente, significa “saciamiento de sangre”. Este es el ritual que aparece representado en el bronce arcaico ibérico de La Puerta de Segura, datado c. 490 a.C. (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011; fig. 1

y 2), en el que un *rex* ibérico aparece en el acto de sacrificar el carnero y libar su sangre en honor del antepasado, representado a sus pies saliendo del agua del Más Allá en forma de cabeza lobuna. De este modo, el Héroe Fundador, alimentado y revitalizado, podía ejercer su poder divino en beneficio de sus descendientes (Ekroth, 2000 y 2002: 60 s.). Aunque el rito se realizaba habitualmente en un *bóthros* (Paus., V, 13, 2; X, 4, 10), que conectaba míticamente con la tumba del *héros*, el sacrificio del bronce ibérico citado, lo mismo que el del culto a Pelops como héroe fundador de Olimpia, se realizaba en las aguas de un río

(Pind., *Olimp.* I, 90-92), pues uno y otro elemento eran puntos de paso al Más Allá.

Tras la ofrenda de sangre o *haimakouría* el ritual proseguía con la *theoxenia*, en la que participaba míticamente el Héroe Fundador (Ekroth, 2000: 293 s., 303, 341), dentro de cuyo rito se celebraría el banquete del sacrificio o *thysíai* (Ekroth, 2000: 266 y 2002: 140, 177 s.). En consecuencia, estos altares suponían la celebración de banquetes rituales de tradición ancestral, originados en el banquete sacrificial regio con sus comensales, como en la *Ilíada* (Hitch, 2009) y como los que parecen documentar el *anaktoron* o *basileia* de Toumba, en Lefkandi, Eubea (Popham, Galligas y Sackett, 1993). Entre estos banquetes destacaban los banquetes funerarios celebrados en honor y conmemoración del rey o héroe difunto, normalmente en el *Prytaneion*, edificio que recogió esa tradición originaria de la casa del *basileus*, banquetes que estaban asociados a la *Hestía* u hogar, que pasó a tener carácter colectivo, pero que en ocasiones mantuvo su asociación a la tumba del héroe (Ampolo, 1971; Miller, 1978: 13 s.), como en el caso citado de Toumba. Este banquete de tradición ancestral constituía un elemento ideológico esencial para aglutinar la sociedad en torno a su Héroe Fundador o “Patrono”, hasta el punto de que se suponía que éste participaba en estos rituales de sacrificio y banquete de origen ancestral, que solían constituir la festividad principal de la *polis*, como ritual conmemorativo de sus funerales.

Las *eschárai* u hogares rituales representaban, por consiguiente, un elemento esencial del clan gentilicio, pues en ellos residía el antepasado, que era su guardián y protector y quien garantizaba su futuro (Haudry, 1981: 96; Wright, 1994: 57). Dicho hogar era el centro de la vida doméstica, pues servía para preparar el alimento, pero también era el punto de unión con el mundo ctónico y, por consiguiente, constituía el *ara* del culto doméstico, como el hogar-altar de *Vesta* en Roma y de *Hestía* en Grecia (Fustel de Coulanges, 1864: 166 s.; Gernet, 1968: 382 s.; Melkelbach, 1980; Ampolo, 2005), divinidades protectoras del hogar y del *oikos*, la casa (Parker, 2005: 9 s.), culto comparable a la *Agni* védica en la India (Wilamowitz, 1931: 155 s.; Deroy, 1950: 34 s.; Fustel de Coulanges, 1864: 25 s.; Hommel, 1972: 407 s.; Gernet, 1980: 337; Dumèzil, 1977: 319 s.). La

Hestía u hogar poliádico tenía en Grecia función simbólica de centro cosmológico, semejante al de *Vesta* en Roma, pues ese hogar era el centro onfálico de la ciudad y estaba relacionado con la generación del fundador y la proclamación de la realeza, pues tenía la capacidad de engendrar héroes, como indican diversas leyendas (Gernet, 1981: 327). Este hogar ritual a su vez se relacionaba con el culto a los *Lares* y *Penates* (Brelich, 1949: 17, 75 s.), estrechamente vinculados al hogar como *numenes* o espíritus de los antepasados convertidos en divinidades protectoras de la casa en la religión romana primitiva, por lo que estos “hogares rituales” se deben considerar testimonio del culto familiar a los antepasados. Igualmente, en Grecia tenía carácter onfálico la tumba del *Héros Ktístes* de la ciudad con su *bóthros* (Herrmann, 1959: 21 y 80 s.), así como la *Hestía* u hogar del *Prytaneion*, heredero de la residencia real del *basileus*, que mantuvo las funciones de lugar de proclamación de la autoridad pública, semejante a la *inauguratio* del *rex* en la Roma arcaica o en la Irlanda celta, y en ellos se celebraban los actos públicos legales, como adopciones, castigos ancestrales como la exposición de condenados, etc.

Las significativas analogías que ofrece el fuego del hogar en Roma con la India védica ayudan a comprender su significado y función originarios. El hogar era uno de los elementos de culto más sagrados y antiguos de la religión romana, encomendado a *Vesta*, divinidad comparable con la *Agni* védica y con la *Hestía* griega (Fustel de Coulanges, 1864: 25; Dumèzil, 1977: 278 s.), de origen ancestral en la religión indoeuropea (Huth, 1943; Brelich, 1949: 10 s.). Cada hogar tenía su *Vesta* propia (Quilici, 1979: 194, 204), *numen* o divinidad originariamente anicónica, ya que su representación era el fuego, pues etimológicamente se relaciona con *Hestía* y la idea de quemar (Dumèzil, 1977: 286). El hogar doméstico de la ciudad de Roma era el *ignis Vestae*, garantía de su arraigo en la tierra y de su pervivencia, por lo que nunca se podía dejar apagar. Su fuego se conservaba en la *aedes Vestae*, edificio redondo, como el hogar, que era *aedes sacra*, pero no *templum*. Sólo se apagaba una vez al año, el 1 de marzo, cuando se renovaban los laureles en la *Regia* y la *Curia* (Ov., *Fast.*, 3, 143-4; Macr., *Sat.*, 1, 12, 6), tras lo que se debía reencender por fricción (Paul. p. 228 L²). Con este hogar se relacionaba una

actividad que confirma su origen doméstico: salar la *mola* o harina para las ofrendas (Fest. p. 276 L²), a su vez relacionada con la cría del ganado (Dumèzil, 1977: 283). En Roma dicho hogar era también el lugar de relación con las divinidades familiares, los *Lares*, *Manes* y *Penates* (Brelich, 1949: 17, 75 s.), nombre de *Penates* que a veces englobaba colectivamente a todas ellas (Serv., *Ad. Aen.*, XI, 211: *ara deorum penatium est focus*), estrechamente relacionados con *Vesta* (Macr. *Sat.* III, 4, 11), pues tanto Catón (*Agr.*, 143) como Plauto (*Trin.*, 139) identifican el hogar familiar con el *Lar familiaris*, constituyendo todos estos elementos los *sacra gentilitia* (Altheim, 1951: 71 s.; De Francisci, 1959: 169 s.; etc.).

Este ambiente cultural refleja un mismo fondo mítico indoeuropeo relacionado con el hogar como centro cósmico, que acabó por pasar de la *philé* o clan gentilicio al ámbito de la *polis* (Marzahn, 1991: 73). Dicho hogar ritual, de carácter sacro, poseía la virtud engendradora del calor del hogar doméstico, hecho de especial importancia ideológica, pues dicho hogar se suponía que había generado al antepasado heroico de la *gens* o grupo gentilicio, que podía llegar a convertirse en el *Héros Ktístes* de todo un pueblo o ciudad. Por ello, resulta muy significativa la relación del hogar de *Vesta* con la fecundidad humana, pues Plinio (*N.H.*, 28, 39) señala que en la *penus* (la parte más profunda o “despensa” de la casa) de la *aedes Vestae* se custodiaba un *phallos*, idea que se puede relacionar con la tradición mítica de héroes engendrados por un falo surgido del hogar doméstico personificado en la divinidad del fuego.

De este mitema existen numerosas versiones, como la conocida de Rómulo y Remo (Plut., *Rom.* 2), mito similar al de Servio Tullio, hijo de una sierva de Tarquinio Prisco fecundada por un falo (Vulcano) salido del hogar de la *Regia* (Dion. Hal., IV, 2, 3; Plut., *Fort. Rom.* 10, 323; Ovid., *Fast.* 6, 625-636; Plin., *N.H.*, 36, 204), que llegó a ser *rex*; el mismo mitema ofrece el mito de *Caeculus* en Preneste, también concebido por una llama del hogar (Virg., *Aen.* VII, 678-681; X, 544; Serv., *Ad Aen.* VII, 681), personaje cuyo nombre se relaciona con la ceguera que produce el humo. La misma idea refleja el nombre *Tarchon-Tarquinus*, como rey-dios del fuego, relacionado con el del *Tarku* hitita, el “herrero divino”, hijo de Vulcano. *Caeculus*, héroe fundador mítico de

Preneste y de la *gens Caecilia* (Brelich, 1939: 40 s. y 1949: 70, 97-98; Dumèzil, 1977: 288; Champeaux, 1982: 442), llevó vida de *latro*, como Rómulo y Remo, hasta fundar la famosa *gens Caecilia* y la ciudad de *Praeneste* y convertirse en su *Héros ktístes* o *Conditor*, como Rómulo en Roma, por lo que estos mitos del Héroe Fundador reflejan, al mismo tiempo, el paso de *Cháos* a *Kósmos* que supone la aparición de la vida urbana. Además, estos mitos laciales se pueden relacionar con otros conservados en la épica védica (Dumèzil, 1977: 64), en los que *Agni*, como dios del Fuego fecunda a damas nobles por medio de las llamas del hogar doméstico (*gârhaptya*), lo que indica un mismo fondo mítico indoeuropeo, relacionado con la capacidad engendradora del calor del hogar doméstico.

La *Hestía* u hogar sacro como *omphalós* (Herrmann, 1959), era el centro cosmológico de la población, como el hogar de *Vesta* en Roma. Como *omphalós* se consideraba la morada mítica del ancestro y el centro del *kósmos* y punto de contacto con los difuntos, como el *mundus* latino. Por ello, el *omphalós* de Delfos, situado en el *adyton* del templo, además de ser el ‘centro cosmológico’, tenía carácter ctónico y funerario, del que derivaba su función oracular. Dicho *omphalós* era la tumba de *Pythôn* y por la grieta que allí había salían vapores desde el mundo ctónico que hacían entrar en trance a la pitonisa, como también tenía carácter ctónico el *omphalós* existente en Eleusis, cuya divinidad era Deméter (Herrmann, 1959: 100-116). Estas creencias ideológicas también sustentaban prácticas legales, pues la diosa *Gea*, custodia del santuario de Delfos, se denominaba *Themis*, nombre de la primitiva “Justicia” impartida por reyes sacros (Gernet, 1981: 322 s.), lo que evidencia otra importante función de estos puntos onfálicos.

Todas las tradiciones señaladas de los hogares domésticos rituales, procedentes en su mayoría de la Edad del Bronce, reflejan una tradición indoeuropea de culto al antepasado ubicado en el hogar doméstico, culto vinculado al Héroe Fundador o progenitor mítico del grupo familiar o clan gentilicio, por lo que este culto al antepasado pasó a ser característico de los grupos gentilicios surgidos al inicio de la Edad del Hierro, favorecidos por los contactos coloniales, pues los dinastas prerromanos encontraron en dicho culto el elemento ideológico esencial para fundamentar su prestigio y su poder social, al pertenecerles en exclusiva como

su 'Patrono', por ser sus descendientes, frente a extraños y clientes, que carecían de divinidad propia, pues habían renunciado a su culto familiar (Fustel de Coulanges, 1864: 131 s.; Torelli, 1988: 241 s.; Massa-Pairault, 2000: 255 s.). Estos cultos heroicos aseguraban la presencia y la fuerza del antepasado divinizado a sus descendientes (Brelich, 1988: 18 s.), por lo que garantizaban la propiedad de la tierra y el control y protección del territorio frente a peligros externos, así como la salud y la fecundidad del propio grupo gentilicio y de sus posesiones y las de sus clientes, tierras y ganados (Vernant, 1978: 167), todo lo cual constituían elementos imprescindibles para la supervivencia y la perduración de la población.

Este contexto ideológico permite abordar el significado de los altares en forma de 'piel de toro' tartesios e ibéricos a partir de la constatación de que todo rito tiene una obligada correspondencia en el plano mítico. Desde esta perspectiva, una posible clave puede ser el mito hitita de Telepinu, que reúne elementos orientales e indoeuropeos (Haas, 1994: 626). Telepinu es un joven Héroe Civilizador, hijo del Dios de la Tormenta (CTH 324 A Ro I 21, KUB XVII 10: *Telepinu vino enfurecido; con el relámpago iba tronando*), desposado con *Hatépinu*, Diosa de las Aguas, hija del Dios del Océano (CTH 322 A I 14-17). Telepinu, está asociado a la abeja como símbolo de realeza (CTH 324 E, G y H, KUB XXXIII 5, 9 y 10), como el rey tartesio Habis (Bermejo, 1982), y realiza su iniciación en una zona agreste, que cabe interpretar como *saltus*, terreno adecuado para iniciarse lejos de la sociedad, como los *curètes* en el mito de Habis (Just., *Epit. Hist. Phil.*, 44, 4-16; Almagro-Gorbea, 1996). Telepinu, como Rey-pastor, se inicia en una paridera (Mazoyer, 2001: 54) y se convierte en un "rey-dios", *Archegeta* o rey-fundador de la ciudad y del reino, lo que evidencia su carácter heroico y divino. Como Héroe Fundador abre el surco primordial con el arado (Sol. B 1,30), como Habis en el mito tartésico (Just. 44,4), institucionaliza el sacrificio, al reclamar su parte en el mismo y al libar con vino (CTH 414 A III 1-2; KUB XXIX 1): *¡Que venga Telepinu (...)! ¡Que traiga vino (...)!* y va en busca del *Sol subterráneo* (CTH 324 A IV 13-17, KUB XXXIII 3): *por el camino del dios Sol subterráneo. Ha abierto el portero las siete puertas, ha retirado los siete cerrojos. Abajo, en la oscura tierra (...) Lo que (allí) entra, ya no sale más*, lo que indica su carácter ctónico, pues es él quien

abre la fosa o *bóthros* que comunica con el mundo subterráneo y el primero que sale de él.

Telepinu aparece estrechamente vinculado a la fiesta de *Purilliya* (Mazoyer, 2001: 54; 1142/z + KUB 25.31), relacionada con el hogar, en la que se sacrificaban 6 machos cabríos negros y 6 blancos para afirmar la autoridad del rey y propiciar la fecundidad de la familia real (CTH 414 A III 39-IV 28). Los dioses participan en la construcción del hogar (CTH 414 A III 39-40), en especial, la *Dama que construye la casa*, que cabe identificar con la *Hestía Domatitis* de Esquilo (*Agamenon* 968). También indica la vinculación de Telepinu al hogar, cuyo fuego se apaga al desaparecer el dios bajo tierra, mientras que volvía a arder tras su reaparición (CTH 324 A IV 20-22, KUB XXXIII 3: *Telepinu volvió a su casa (...) el hogar dejó (arder) el leño*). Este hogar estaba 'enraizado en el suelo' y ocupaba un lugar esencial en el ritual regio hitita, pues "*¡Los dioses se sitúan en el hogar! (...) Los dioses se sientan con los propietarios de la casa, el rey y la reina, las mujeres, y las esposas secundarias*" (CTH 413 III 43) y bajo él, en su base, se disponía para la estabilidad del reino una *piel de toro* (CTH 414, KUB XXIX 1, III 37-IV 28). Esta referencia precisa a la 'piel de toro' como base del hogar debe relacionarse con el mito del primer fuego de la ciudad, encendido en la casa del rey o en el pritaneo. Este fuego, encendido en toda nueva ciudad con brasas traídas del hogar regio o del Pritaneo de la metrópolis fundadora, pasaba a constituir el centro onfálico de la nueva *pólis*, rito que constituía el acto definitivo de la fundación y que daba inicio al nuevo tiempo de la ciudad y a su calendario.

En consecuencia, el hogar en forma de 'piel de toro' se relaciona con el mitema de la institución del *sacrificio primordial* (Almagro-Gorbea, 2002), que documenta el pasaje de la institucionalización del primer sacrificio por Gilgamesh tras matar al Toro Celeste, mitema que debía ser ampliamente conocido en la Antigüedad. La versión sumeria del poema narra como Inana pide a su padre Anu:

"Padre mío, manda el Toro Celeste contra el Príncipe, el Toro debe hacer frente al Señor, el Toro debe hacer frente al Señor, al Señor Gilgamesh, el Señor debe hacer frente al Toro". El Toro desciende y arrasa la hierba, el agua de ríos y canales y los árboles, pero faltan las líneas 76-80, que describirían la

muerte del Toro a manos de Gilgamesh. La versión *neobabilonia* del poema narra con más detalle el episodio en los versos 115 y siguientes: “Anu escuchó las palabras de su hija Istar / y le confió el Toro Celeste. / Istar lo cogió y lo guió a la tierra. / Cuando el Toro Celeste llegó al país de Uruk, /comenzó a arrasar la hierba y el canal / (120) se acercó al río (Éufrates) / se sumergió siete veces en el río. / Al primer bufido del Toro Celeste se abrió una fosa / y cien hombres jóvenes de Uruk cayeron en ella. / A su segundo bufido, se abrió otra fosa / y otros doscientos hombres jóvenes de Uruk cayeron en ella. / Al tercer bufido, se abrió otra fosa / y Enkidu cayó en ella. Pero Enkidu salió de ella. / Enkidu afrontó al Toro Celeste y lo aferró por los cuernos. / El Toro Celeste se escupió en la cara su baba / y con su espesa cola le arrojó sus excrementos. / (130) Enkidu abrió la boca y dijo: / Habló así [a Gilgamesh]: / “Amigo mío, yo he visto el Toro Celeste / y mi fuerza [ha sido anulada], / yo quiero abatirlo, / yo [...], / yo quiero agarrar [al Toro Celeste por la cola], / quiero llenar [la tierra con su sangre] / (140) en [...]. / Entre los tendones de la nuca y los cuernos / introduce tu espada”. / Enkidu afrontó al Toro Celeste / y lo cogió por su [espesa cola]; / [Enkidu lo sostuvo firme con] sus [dos manos] / y Gilgamesh, como un matador heroico, / [hirió al Toro Celeste con la mano] firme [y segura] / y le [introdujo] su espada entre los cuernos y los tendones de la nuca. / Cuando hubieron abatido al Toro Celeste, le extrajeron su corazón / (150) y lo depositaron delante de Shamash”.

Este conocido episodio mítico aparece representado en un cuenco de bronce fenicio de Lataquíá conservado en el Museo de Alepo (Falsone, 1988: 99, fig. 29 y 1992: fig. 1, lám. 2-4) y en una placa de marfil de Medellín, lo que indica la llegada de estos mitos a través del mundo fenicio hasta Tartessos en el extremo Occidente, probablemente asociado a *Melqart*, como Dios-Héroe Fundador protector de la casa real (Almagro-Gorbea, 2002). La esencia de este mito es que el héroe mata al animal enviado por la divinidad como castigo a los hombres, pero, tras liberar a éstos del Mal, como el animal es pro-

piedad divina, en compensación el héroe entrega una parte de su carne a los dioses, mientras que el resto lo consumen los hombres, con lo que instituye la idea de sacrificio a la divinidad. En consecuencia, este pasaje debe considerarse una explicación mítica del origen del sacrificio asociado al primer fuego, en el que el animal, perteneciente a la divinidad, puede ser comido por los hombres, aunque, al mismo tiempo, éstos entregan una parte a la divinidad, de acuerdo con la ley sacra instituida por el Héroe Fundador en este sacrificio primordial, que exige rendir los honores debidos a los dioses por medio del sacrificio. Este mitema tuvo eco en mitos griegos, como el de Prometeo, héroe introductor del fuego entre los hombres y que institucionaliza el primer sacrificio al matar un buey del que ofrece parte a Zeus dejando el resto para los hombres (Hesiod., *Theog.* 545-557), mientras que el mito del Toro de Creta y del Toro de Maratón, considerados como un “trabajo” de domesticación, a juzgar por su origen, deben considerarse igualmente una trasposición del mito oriental del héroe que elimina un castigo divino al tiempo que institucionaliza el sacrificio primordial.

En este contexto, el mitema de Telepinu puede explicar el simbolismo de los hogares rituales aparecidos en ambientes regios desde el Heládico Inicial de forma circular con la “piel de toro” en su interior, como el de Lerna, forma que hasta ahora se había considerado como una doble hacha (Caskey, 1990: 13, 15 fig. 4-5), y cuyo carácter ritual confirma que estos hogares, en ocasiones, aparecen asociados a un hoyo o *bóthros* situado a su lado.

También deben considerarse reflejo del mismo mito las esculturas chipriotas de bronce de una divinidad dispuesta sobre una piel de toro, hasta ahora erróneamente interpretadas como divinidades de la metalurgia, pues no parece tratarse de Nergal-Reshef sobre un lingote (Schaeffer, 1965 y 1971: 506-510; Lagarce y Lagarce, 1997: 86, 95), sino de un dios sobre su altar o *eschára* (Gómez Peña, 2010: 139; Escacena, 2011: 173), en concreto, deben considerarse la representación de la divinidad propia del hogar sagrado regio (**fig. 8a-b**), que no es otra que la divinización del *numen* familiar ancestral, en el caso de Enkomi, seguramente el *numen* de su Héroe Fundador. La vigencia de estas creencias en Oriente parecen testimoniarla algunas representaciones hasta ahora mal explicadas, como el relieve de

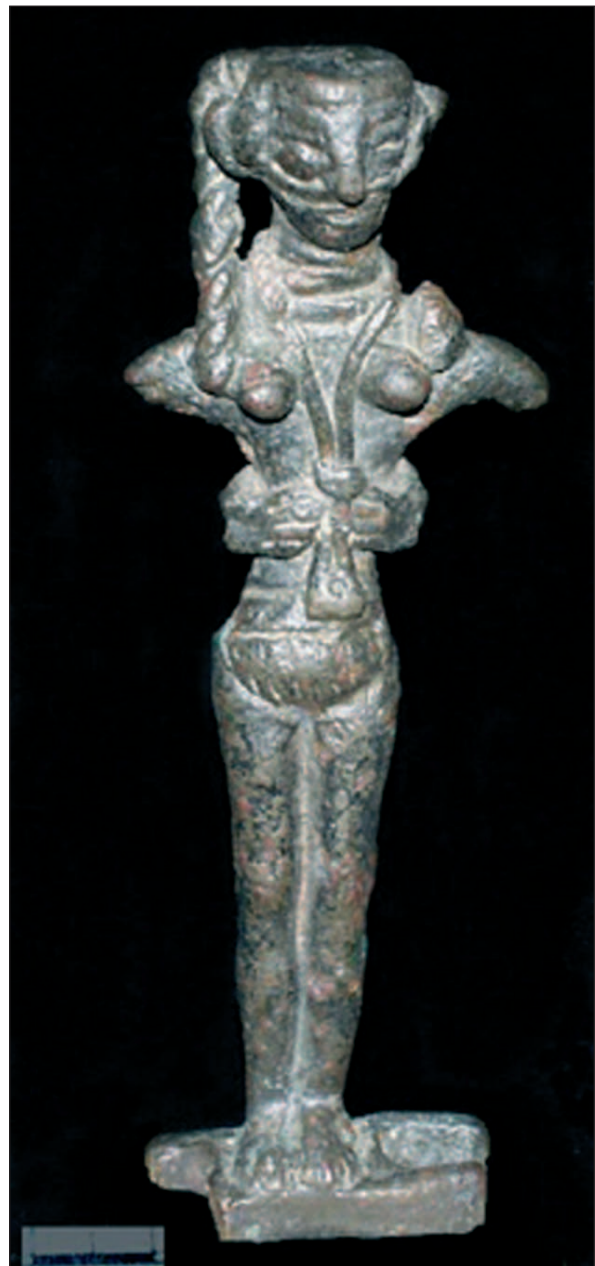


Figura 8 A-B: Divinidades chipriotas sobre altares en forma de 'piel de toro de Enkomi, Cyprus Archaeological Museum, Nicosia (Schaeffer, 1965) y Chipre sin procedencia, del Ashmolean Museum, AN1971.888 (Catling, 1971).

Amenhotep II asaeteando una piel de toro en una escena de batalla, en la que, probablemente, simboliza el altar regio de la ciudad vencida (**fig. 9**).

La huella de este mitema también se rastrea en el mito de la fundación de Tebas por el fenicio Cadmos (Vian, 1963: 79), quien, después de derrotar a los Gigantes, *sacrificó sobre un altar, hecho para honrar a los dioses, una vaca délfica (...). Y mientras Teoclímene cogía a la becerro por los cuernos y tiraba de su cuello para atrás, Tiestes le asestaba un golpe con su hacha de doble filo sobre la vena yugular. Al punto, el*

pétreo altar de Atenea Oncea se enrojecía con el sangriento chorro de la vaca (...). sus flancos separados con el cuchillo fueron repartidos y simultáneamente se despojó a la vaca del duro cuero que se extendía sobre ella. Después de desplegar sobre el suelo su brillante manto (...) separó la carne cruda de los vigorosos miembros; la cubrió con doble capa de grasa y la fue cortando en pequeñas rebanadas: luego extendió sobre las brazas las entrañas ensartadas en puntas de hierro y las retiró una vez cocidas durante un buen rato a fuego lento. Inmediatamente, un criado que las trinchaba, atravesadas al medio con un pun-



Figura 9. Relieve de Amenhotep II asaeteando un lingote de "cobre asiático" de un palmo de grosor, según indica la inscripción, muestra de su poderío físico, que podría simbolizar también, por su forma de piel de toro, su victoria sobre las ciudades asiáticas.

tiagudo bronce, las llevó en orden y las puso sobre una mesa (...) una vez que hubo levantado los espetones que chirriaban sin interrupción (...) Terminado el sacrificio, llegó el festín; Cadmo cogió y repartió la comida elegida, dando a cada uno porciones semejantes (...). A lo largo y a lo ancho se trazaron muchos surcos para repartir el terreno; con un agudo diente de hierro tirado por bueyes se marcaron los asientos (Non., *Dyonys.*, V, 5-55). Esta narración permite interpretar que también en este caso la piel del toro sacrificado, extendida en el suelo, pasó a ser la primera *eschára* o altar en el que se cocinó la carne del primer banquete sacrificial.

El mismo mitema aparece en la fundación de Cartago por *Elyssa* (Scheid y Svenbro, 1985: 330-331) según la referencia anticuaria de Virgilio (*Aen.*, I, 366-368: *compran allí terreno, el espacio que podía abarcar la piel de un toro –de ahí el nombre de Byrsa [piel curtida, cuero] que le dan*), lo que parece refrendar su origen oriental difundido a través del mundo fenicio, que en su expansión por el Mediterráneo debió llegar hasta Tartessos en el extremo Occidente, siempre en estrecha relación con mitos de fundación.

Igualmente, en Atenas se realizaba un sacrificio anual del primer buey, “era necesario que un buey fuera inmolado por la ciudad (...), una persona entregó el hacha, otra golpeó al buey y otra lo degolló; otros a continuación, lo desollaron y

*todos se lo comieron. Realizados estos actos, cosieron la piel del buey, la rellenaron de hierba y lo pusieron de pie, conservando la misma forma que tuvo cuando vivía; lo uncieron, además, a un arado, como si estuviera trabajando (...). Una vez vez llenaron la piel (...) arrojaron el cuchillo al mar (Porph., *De abstinentia*, II, 29-30). Al conservar su piel, Atenas también era denominada *Byrsa* (Scheid y Svenbro, 1985: 333). También en la fundación de Roma, *Rómulo* (...) ordenó que se hicieran hogueras delante de las tiendas y sacó al pueblo para que saltara sobre las llamas como purificación*

de sus culpas (...) y dibujó la figura de un cuadrado alrededor de la colina trazando mediante un arado, compuesto de un buey uncido junto a una vaca, un surco continuo que debía recibir la muralla (...) Hecho esto, sacrificó al buey y a la vaca (Dio. Hal., I, 88).

Dentro de este grupo de tradiciones cabría incluir también la recogida por Diodoro Sículo (IV, 18, 3), según la cual Herakles deja parte del ganado robado a Gerión a un rey de *Hispania*, que los recibe y los dedica al propio Heracles, el Héroe Fundador griego por excelencia, y al que cada año sacrifica el mejor toro del rebaño, mito que pudiera estar relacionado quizá con la generalización de los altares de piel de buey en los ámbitos ibérico y tartésico.

Todos estas narraciones míticas parecen reflejar la misma idea, aunque la clave más explícita puede considerarse el mito de Telepinu, quien funda el hogar doméstico y el primer sacrificio sobre una ‘piel de toro’, con lo que se convierte en el Héroe Fundador y protector del reino y de sus fronteras, lo que representa una figura mítica similar a la griega del *Héros Ktístes* y a la de *Teutates*, ‘Padre del Pueblo’ entre los celtas (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011), con carácter de *keros* ctónico. A través de estos mitos, la “piel de toro” pasó a ser el símbolo del animal inmolado en el sacrificio fundacional, como indican las narraciones citadas, que señalan cómo el fuego

primordial se encendía sobre la *piel del toro* previamente sacrificado, lo que aseguraba la estabilidad del reino. En ese sacrificio, según el mito hitita, participaban los dioses, que *se sitúan en el hogar y se sientan con los dueños de la casa, el rey y la reina* (CTH 413 III 43). Esta participación de los dioses refrenda la institucionalización del sacrificio, pues, al dar a los dioses una parte del animal, los hombres podían consumir el resto del mismo, al mismo tiempo que este banquete establecía las relaciones entre dioses y hombres que todo sacrificio entraña.

Este mitema de la piel de toro y el sacrificio primordial también pudiera explicar el significado de los llamados ‘morillos rituales’, *Mondidolen* o *Mondhörner* del Bronce Final, que ofrecen forma de “cuernos” más que de “crecientes lunares”, aunque se discute su significado concreto, tradición que se ha relacionado con los “Cuernos del Altar” que de forma reiterada cita la Biblia (Loré, 2004: 51) y que, indirectamente, pudiera estar relacionada con el mito de Telepinu y el ‘Toro Celeste’ del mito de Gilgamesh. La

misma tradición pudiera explicar los morillos de Akrotiri con prótomos bovinos del Cicládico Final IA, antes del 1628 a.C. (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: fig. 46A) (**fig. 10**), así como los morillos de hierro teriomorfos de La Tène Final (Piggott, 1971; Gallay y Spindler, 1972; Steuer, 1994: 393 s., fig. 58), pues todos estos elementos parecen relacionarse con la institucionalización mítica del primer altar o fuego de la población sobre la piel de un toro sacrificado por el Héroe Fundador. La evolución de este mito puede verse en los “morillos votivos” de la Edad del Hierro con cabezas de carnero o de caballo, que suponen la continuidad de los del Bronce Final y que revelan una clara relación con el hogar doméstico, con el culto al antepasado y con la heroización (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011).

Este conjunto mítico y ritual referente al ‘altar primordial’ es el que permite explicar la forma de piel de toro de las *eschárai* regias, de los monumentos funerarios regios y de las joyas y bandejas tartesias e ibéricas rituales citadas. El marfil de Medellín y la generalización de elementos rituales

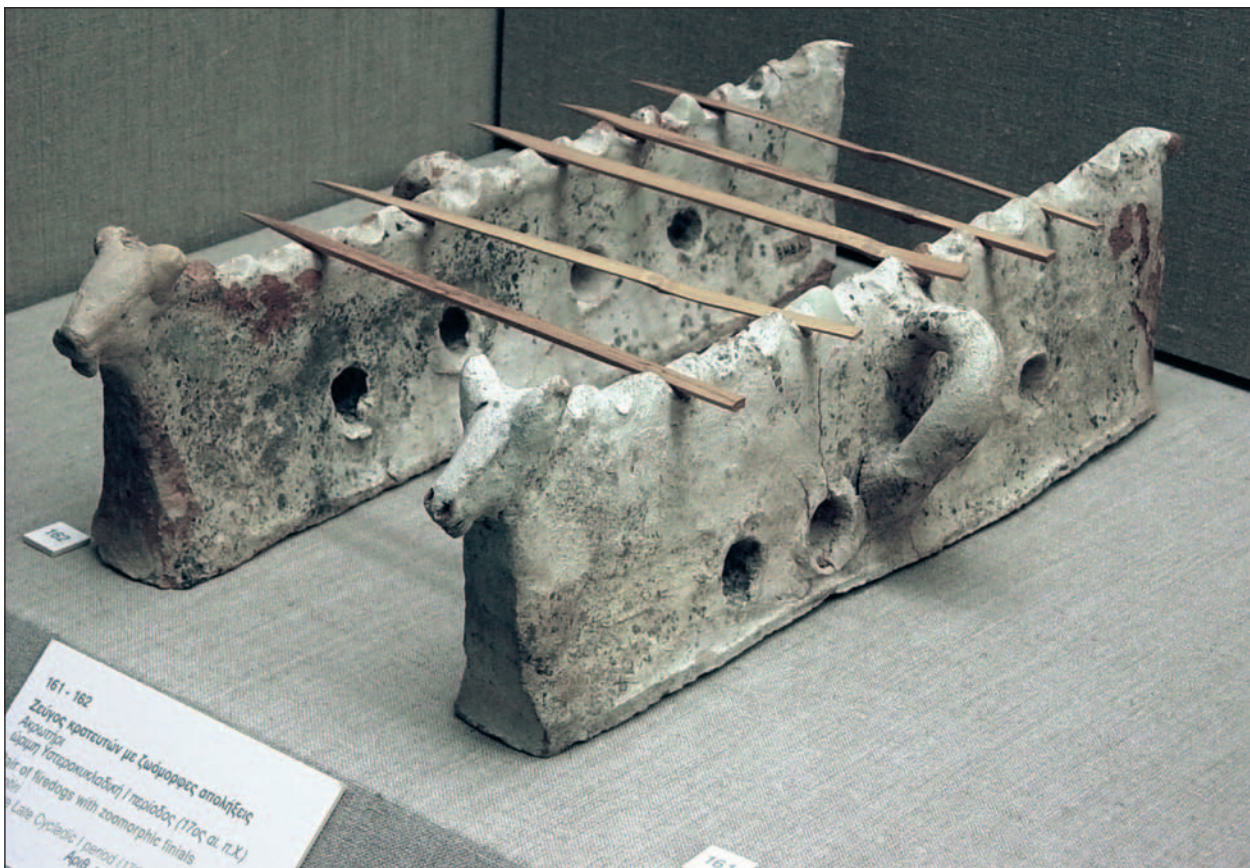


Figura 10. Morillos de Akrotiri, Tera, en forma de toro, del Cicládico Final I, Museum of Cycladic Culture, Santorini n° 161-162 (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011).

con forma de “piel de toro” en la *Hispania* prerromana evidencian la llegada hasta la lejana Tartessos de este complejo ritual y de los mitos que los sustentaban, cuya importancia parece evidente, pues ayudan a comprender el papel del hogar ritual en las creencias de la *Hispania* prerromana, donde era símbolo y garantía de la dinastía según las tradiciones ancestrales señaladas, cuyos mitos, dotados de un profundo significado ideológico, permiten entender el profundo arraigo de las *eschárai* en forma de piel de toro.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES CLÁSICAS

- ATENEIO (ATHENAEUS) (1970): *The Deipnosophist*. 6. C.B. Gulick (ed.). The Loeb Classical Library. Harvard University Press-William Heinemann. Cambridge, Mass.-London.
- CATÓN, M.P. (2009): *De Agri cultura*. Trad. A. Castresana. Tecnos. Madrid.
- DIODORO DE SICILIA (2004): *Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII*. Trad. J.J. Torres Esbarranch. Biblioteca Clásica Gredos, 328. Gredos. Madrid.
- DIONISIO DE HALICARNASO (1984): *Historia Antigua de Roma. Libros I-III*. Trad. E. Jiménez y E. Sánchez. Biblioteca Clásica Gredos, 73. Madrid.
- DIONISIO DE HALICARNASO (1984): *Historia Antigua de Roma. Libros IV-VI*. Trad. A. Alonso y C. Seco. Biblioteca Clásica Gredos, 74. Madrid.
- ESQUILO (2002): *Tragedias. Persas. Siete contra Tebas. Suplicantes. Agamenón. Coéforas. Euménides. Prometeo*. Trad. B. Perea. Biblioteca Clásica Gredos, 97. Madrid.
- HESÍODO (1990): *Teogonía. Trabajos y Días. Escudo*. Trad. A. Pérez Jiménez. Biblioteca Clásica Gredos, 13. Madrid.
- HOMERO (1982): *Odisea*. Trad. J. Manuel Pabón. Biblioteca Clásica Gredos, 48. Gredos. Madrid.
- JUSTINO (1995): *Epítome de las ‘Historias Filípicas’ de Pompeyo Trogo*. Trad. J. Castro Sánchez. Biblioteca Clásica Gredos, 212. Madrid.
- MACROBIO, A.A.T. (2010): *Saturnales*. Trad. F. Navarro Antolín. Biblioteca Clásica Gredos, 384. Madrid.
- NONO DE PANÁPOLIS (1995): *Las Dionisiacas I. Cantos I-XII*. Trad. S.D. Manterola y L.M. Pinkler. Biblioteca Clásica Gredos, 208. Madrid.
- OVIDIO NASÓN, P. (1988): *Fastos*. Trad. B. Segura Ramos. Biblioteca Clásica Gredos, 121. Madrid.
- PAUSANIAS (1994): *Descripción de Grecia. Libros III-VII*. Trad. M^a.C. Herrero. Biblioteca Clásica Gredos, 197. Madrid.
- PÍNDARO (1995): *Odas y fragmentos. Olímpicas. Píticas. Nemeas. Ístmicas. Fragmentos*. Trad. A. Ortega. Biblioteca Clásica Gredos, 68. Madrid.
- PLAUTO (2002): *Comedias. III. El cartaginés; Pséudolo; La Maroma; Estico; Tres monedas [Trinummus]; Truculento; Vidularia; Fragmentos*. Trad. M. González-Haba. Biblioteca Clásica Gredos, 302. Madrid.
- PLINIO EL VIEJO (PLINY) (1968): *Natural History*. 8. Libri XXVIII-XXXII. H. Rackham (ed.). Harvard University Press-William Heinemann. Cambridge, Mass.-London.
- PLINIO EL VIEJO (PLINY) (1968): *Natural History*. 10. Libri XXXVI-XXXVII. E. Cary (ed.). Harvard University Press-William Heinemann. Cambridge, Mass.-London.
- PLUTARCO (1985): *Vidas Paralelas I. Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa*. Biblioteca Clásica Gredos, 77. Gredos. Madrid.
- PLUTARCO (1989): *Obras morales y de costumbre V. Las cuestiones romanas y las cuestiones griegas; Sobre la fortuna de los romanos; Sobre la fortuna de Alejandro; Sobre la fama de los atenienses; ¿Fueron los atenienses más ilustres en guerra o en sabiduría?* Biblioteca Clásica Gredos, 132. Gredos. Madrid.
- PLUTARCO (2007): *Vidas Paralelas IV. Filopemén-Flaminio; Arístides-Catón; Pirro-Mario*. Biblioteca Clásica Gredos, 356. Gredos. Madrid.
- SERVIO HONORATO, M. (1961): *In Vergilii carmina commentarii. 2. Aeneidos librorum VI-XII comentarii*. G. Thilo y H. Hagen (eds.). Olms. Hildesheim.
- VIRGILIO MARÓN, P. (1992): *Eneida*. Trad. J. de Echave-Sustaeta. Biblioteca Clásica Gredos, 166. Madrid.

OTRAS:

- ABAD, L. Y SALA, F. (1993): *El poblado ibérico de El Oral (San Fulgencio, Alicante)*. Serie de Trabajos Varios del SIP, 90. Valencia.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1983): “Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica”. *Madrid Mitteilungen* 24, 177-293.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996): *Ideología y Poder en Tartessos y el mundo ibérico*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia. Madrid.

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2002): "Melqart-Herakles matando al Toro Celeste en una placa de Medellín". *Archivo español de Arqueología* 75, 59-73.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2005): "Ideología ecuestre en la Hispania prerromana". *Gladius* 25, 151-186.
- ALMAGRO-GORBEA, M. Y LORRIO, A.J. (2010): "El Heros Ktistes y los símbolos de poder de la Hispania prerromana". *Ritos y mitos. VI Simposio sobre los Celtíberos* (Daroca, 2008). Zaragoza: 157-181.
- ALMAGRO-GORBEA, M. Y LORRIO, A.J. (2011): *Teutates. El Héroe Fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 36. Madrid.
- ALONSO, N. ET ALII (2005): "Dos hogares orientalizantes en la fortaleza de Els Villars (Arbeca, Lleida)". S. Celestino y F. J. Jiménez Ávila (eds.), *El periodo orientalizante. III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida. Protohistoria del Mediterráneo Occidental*. Mérida: 651-667.
- ALTHEIM, F. (1951): *Römische Religionsgeschichte*. Baden-Baden.
- AMPOLO, C. (1971): "Analogie e rapporti fra Atene e Roma arcaica. Osservazioni sulla Regia, sul *Rex sacrorum* e sul culto di Vesta". *La Parola del Passato* 26, 441-460.
- AMPOLO, C. (2005): "Hesta/Vesta tra mondo Greco e Roma, Greco (ed.), *Teseo e Romulo. Le origine di Atene e Roma*. Athènes, 113-124.
- ARANCIBIA, A. Y ESCALANTE, M.M. (2006): "La Málaga fenicio-púnica a la luz de los últimos hallazgos". *Mainake* 28, 333-360.
- ARCHI, A. (1975): "Il culto del focolare presso gli Ittiti". *Studi Micenei e Egeo-Anatolici* 16, 77-87.
- ARCHI, A. (1986): "Die ersten zehn Könige von Ebla". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 76, 213-217.
- ARRUDA, A. M. (2005): "O 1º milénio a.n.e. no Centro e no Sul de Portugal: leituras possíveis no início de um novo século". *O Arqueólogo Português*, serie IV, 23, 9-156.
- ARRUDA, A. M. (2007): "A Idade do Ferro do Sul de Portugal. Estado da investigação". *Madridier Mitteilungen* 48, 114-139.
- BEIRÃO, C.M., SILVA, C.T., SOARES, J. GOMES, M.V. Y GOMES, R.V. (1985): "Depósito votivo da II Idade do Ferro de Garvão. Notícia da primeira campanha de escavações". *O Arqueólogo Português* 4 (2), 45-135.
- BENDALA GALÁN, M. (2000): *Tartessos, iberos y celtas. Pueblos, culturas y colonizadores de la Hispania antigua*. Temas de Hoy. Madrid.
- BECKMAN, G. (2010): "Temple Building among the Hittites". M.J. Boda y J. Novotny (eds.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*. Alter Orient und Altes Testament, 366. Munster, 71-90.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1982): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid.
- BERNABÉ PAJARES, A. (1987): *Textos literarios hititas*. Alianza Editorial. Madrid.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1957): "Origen y relaciones de la orfebrería castreña". *Cuadernos de Estudios Gallegos* 12, 5-28.
- BLÁNQUEZ PÉREZ, J. (1992): "Las Necrópolis ibéricas en el Sureste de la Meseta", J. Blánquez y V. Antona (eds.), *Congreso de Arqueología Ibérica: Las necrópolis* (Madrid, 1991). Madrid, 235-278.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1975): *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, 2 ed., Salamanca.
- BRELICH, A. (1939): "Il mito nella storia di Cecilio Metello". *Studi e materiali di storia delle religioni* 15, 30-41.
- BRELICH, A. (1949): *Vesta. Albae Vigiliae*, NF 7. Zürich.
- BRELICH, A. (1988): "Prolegomeni a una storia delle religioni". *Religione e storia delle religioni*. Roma.
- CABRERA, A. (2010): *El ritual del sacrificio de animales en la cultura ibérica: una perspectiva arqueológica*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid.
- CARRIAZO Y ARROQUIA, J. DE M. (1959): "Las joyas y excavaciones de El Carambolo". *Archivo Hispalense* 30 (93-94), 153-162.
- CARRIAZO Y ARROQUIA, J. DE M. (1970): *El tesoro y las primeras excavaciones de El Carambolo (Camas, Sevilla)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 68. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid.
- CARRIAZO Y ARROQUIA, J. DE M. (1973): *Tartessos y El Carambolo. Investigaciones arqueológicas sobre la Protohistoria de la Baja Andalucía*. Arte de España, 4. Dirección General de Bellas Artes. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid.

- CASKEY, M. (1990): "Thoughts on Early Bronze Age Hearths". R. Hägg y G.C. Nordquist (eds.), *Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, series in 4º, XL. Stockholm, 13-21.
- CASSAMATIS, H.; ÉTIENNE, R. Y DINAHET, M. TH. (1991): "Les autels: problemes de classification et d'enregistrement des données". R. Etienne y M. Th. Dinahet (eds.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité* (Lyon, 1988). Paris, 267-276.
- CATLING, H.W. (1971): "A Cypriot bronze statuette in the Bomford collection". C.F.A. Schaeffer (ed.), *Alasia I*. Mission archéologique d'Alasia, 4. Paris, 15-32.
- CELESTINO PÉREZ, S. (1994): "Los altares en forma de 'lingote chipriota' de los santuarios de Cancho Roano". *Revista de Estudios Ibéricos* 1, 291-309.
- CELESTINO PÉREZ, S. (2001): "Los santuarios de Cancho Roano. Del Indigenismo al Orientalismo Arquitectónico". D. Ruiz Mata y S. Celestino (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*. Madrid, 17-56.
- CELESTINO PÉREZ, S. (2008): "Los altares en forma de piel de toro de la Península Ibérica". J.J. Justel, J.P. Vita y J.A. Zamora (eds.), *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea* (Zaragoza, 2003-06). Zaragoza, 321-348.
- CHAMPEAUX, J. (1982): *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*. C.E.F.R. 64. Rome.
- DE FRANCISCI, P. (1959): *Primordia civitatis*. Roma.
- DEROY, L. (1950): "Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne". *Revue de l'Histoire des Religions* 137, 26-43.
- DETIENNE, M. (2001): *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Madrid.
- DUMEZIL, G. (1954): *Rituel indo-européens à Rome*. Paris.
- DUMÈZIL, G. (1977): *La Religione romana arcaica*. Milano.
- DUMEZIL, G. (1977a): *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris.
- EKROTH, G. (2000): "Offerings of Blood in Greek Hero-Cults". *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultures grecs* (Valladolid, 1999). Keros. Supplement, 10. Liège, 263-280.
- EKROTH, G. (2002): *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*. Kernos, Supplément, 12. Liège.
- ESCACENA CARRASCO, J.L. (2001): "Fenicios a las puertas de Tartessos". *Complutum* 12, 73-96.
- ESCACENA CARRASCO, J. L. (2002): "Dioses, Toros y Altares. Un templo para Baal en la antigua desembocadura del Guadalquivir". E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex Oriente Lux: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 33-75.
- ESCACENA CARRASCO, J.L. (2011): "Variación identitaria entre los orientales de Tartessos. Reflexiones desde el antiesencialismo darwinista". M. Álvarez Martí-Aguilar (ed.), *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas* (Málaga, 2008). BAR IS, 2245. Oxford, 161-192.
- ESCACENA, J. L. E IZQUIERDO DE MOTES, R. (2001): "Oriente en Occidente: Arquitectura civil y religiosa en un 'barrio fenicio' de la *Caura* tartésica". D. Ruiz Mata, y S. Celestino (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*. Madrid, 123-157.
- FALSONE, G. (1988): "Phoenicia as a bronzeworking centre in the Iron Age". J. Curtis (ed.), *Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000-539 BC*. London-New York, 227-250.
- FALSONE, G. (1992): "Nuove coppe metalliche di fattura orientale". *Vicino Oriente* 8 (2), 83-112.
- FERNÁNDEZ FLORES, A. Y RODRÍGUEZ AZOGUE, A. (2005): "Nuevas excavaciones en el Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Resultados preliminares". S. Celestino y J. Jiménez Ávila (eds.): *Congreso de Protohistoria del Mediterráneo Occidental. El periodo orientalizante* (Mérida, 2003). II. Anejos de Archivo Español de Arqueología, 33. Madrid, 843-862.
- FERNÁNDEZ FLORES, A. Y RODRÍGUEZ AZOGUE, A. (2007): *Tartessos desvelado. La colonización fenicia del Suroeste peninsular y el origen y ocaso de Tartessos*. Almuzara. Córdoba.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. (1989): "La fuente orientalizante de El Gandul (Alcalá de Guadaíra, Sevilla)". *Archivo Español de Arqueología* 62, 199-218.
- FERRER, E. Y GARCÍA FERNÁNDEZ, F. (2007): "Primeros datos sobre la Ilipa turdetana". *Ilipa Antiqua. De la Prehistoria a la época romana*. Alcalá del Río, 103-130.
- FUSTEL DE COULANGES, N. (1864): *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Paris.

- GALLAY, G. Y SPINDLER, K. (1972): "Der Feuerböck von St. Bernard (Ain, Frankreich)". *Archäologisches Korrespondenzblatt* 2, 169-177.
- GARCÍA CANO, J.M. (1992): "Las necrópolis ibéricas en Murcia". J. Blánquez y V. Antona del Val (eds.), *Congreso de arqueología ibérica. Las necrópolis* (Madrid, 1991). Madrid, 313-347.
- GARCÍA TRABAZO, J.V. (2002): *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, 6. Editorial Trotta. Madrid.
- GARRIDO, J.P. Y ORTA, E.M. (1978): *Excavaciones en la necrópolis de la Joya, Huelva (3ª, 4ª y 5ª campañas)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 96. Madrid.
- GERNET, L. (1968): *Antropologie de la Grèce antique*. Paris.
- GERNET, L. (1980): *Antropologia de la Grecia antigua*. Madrid.
- GÓMEZ PEÑA, A. (2010): "Así en Oriente como en Occidente: el origen oriental de los altares taurodémicos de la Península Ibérica". *Spal* 19, 129-148.
- GRAELLS, R. Y SARDÁ, S. (e.p.): "Residencias, élites y ritual en el Bajo Valle del Ebro (siglos VII-V AC)". *Archéologie des espaces sacrés. Contributions à l'étude des sanctuaires antiques en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*.
- GREGORY, N. (1974): "Six Studies of Sacral Vocabulary Relating to the Fireplace". *Harvard Studies in Classical Philology* 78, 71-106.
- HAAS, V. (1994): *Geschichte der hethitische Religion*. Handbuch der Orientalistik 1, 15. Leiden-New York-Köln.
- HAUDRY, J. (1981): *Les indoeuropéens*. Paris.
- HERRMANN, H.-V. (1959): *Omphalós*. Orbis Antiquus, 13. Münster.
- HITCH, S. (2009): *King of Sacrifice. Ritual and Royal Authority in the Iliad*. Hellenic Studies, 25. Washington, DC.
- HOMMEL, H. (1972): "Vesta und die frühromische Religion". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I,2. Berlin-New York, 397-420.
- KUKAHN, E. Y BLANCO, A. (1959): "El tesoro de 'El Carambolo'". *Archivo Español de Arqueología* 32, 38-49.
- LAGARCE, J. Y LAGARCE, E. (1997): "Les lingots en peau de boeuf, objets de commerce et symboles idéologiques dans le monde méditerranéen". *Revue des Études Phénicio-Puniques et des Antiquités Libyques* 10, 33-97.
- LORÉ, F. (2004): "Feuerböcke—Mondidole. Haushaltsgeräts oder sakrale Kultobjete?". *Leben aus der Geschichte. Festschrift für Josef Weizenegger*. Günzburg, 23-62.
- MAIA, M. (1985-86): "Dois Larnakes da Idade do Ferro do Sul de Portugal". *IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas. Veleia* 2-3, 223-242.
- MAIER ALLENDE, J. (2003): "El lingote en rama chipriota o de piel de toro: símbolo divino de la antigua Iberia". A. García-Baquero y P. Romero (eds.), *Fiestas de toros y sociedad*. Colección tauromaquias, 5. Sevilla, 85-106.
- MARZAHN, J. (1981): *Babylon and the New Year Festival*. State Museums in Berlin, Museum of Western Asiatic Antiquity.
- MASSA-PAIRAULT, F.-H. (2000): "The Social Structure and the Serv Question". M. Torelli (ed.), *The Etruscans*. London, 255-271.
- MAZOYER, M. (1994): *Telibinu, dieu agraire et fondateur hittite*. I-II. IV^e section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Thèse de doctorat. Paris
- MAZOYER, M. (2001): "Telepinu et le mythe fondateur". P. Azara, P. Mar y E. Subias (eds.), *Mites de fundació de ciutats al Món Antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma)* (Barcelona, 2000). Barcelona, 51-57.
- MAZOYER, M. (2003): *Télipinu, le dieu au marécage. Essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite*. Kubaba, Série Antiqué, 2. L'Harmattan. Paris.
- MELGUISO, S. (2005): *Íberos en el Bajo Regallo*. Caspe.
- MILLER, S.G. (1978): *The Prytaneion*. Berkeley.
- MONEO, T. (2003): *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 20. Madrid.
- NICOLINI, G. (1990): *Techniques des ors antiques. La bijouterie ibérique du VII au IV siècle a.C.* Paris.
- OGILVIE, R.M. (1989): "Lustrum condere". *Journal of Roman Studies* 51, 31-39.
- ORTEGA J. Y DEL VALLE, M. (2004): "El poblado de la Edad del Hierro del Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo). Primeros resultados". *Trabajos de Prehistoria* 61 (1), 175-185.
- PARKER, R.C.T. (2005): *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- PIGGOTT, S. (1971): "Firedogs in Iron Age Britain and beyond". *The European Community in Later Prehistory. Studies in honour of C. F. C. Hawkes*. London, 243-270.

- POPHAM, M.R.; GALLIGAS, P.G. Y SACKETT, L.H. (1993): *Lefkandi II. The Protogeometric Building at Toumba, Part 2. The Excavation, Architecture and Finds*. British School at Athens Suppl., 23. Oxford.
- PORFIRIO (1984): *Sobre la abstinencia*. Trad. M. Periago. Biblioteca Clásica Gredos, 69. Madrid.
- PY, M. (2009): *Lattara. Lattes, Hérault. Comptoir gaulois méditerranéen entre Étrusques, Grecs et Romains*. Paris.
- QUILICI, L. (1979): *Roma primitiva e le origini della civiltà laziale*. Roma.
- RODRÍGUEZ-ARIZA, M^a O., GÓMEZ CABEZA, F. Y MONTES MOYA, E. (2008): "El Túmulo 20 de la necrópolis ibérica de Tútugi (Galera, Granada)". *Trabajos de Prehistoria* 65 (1), 169-180.
- ROHDE, E. (1993): *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Granada.
- RUIZ, A., RISQUEZ, C. Y HORNOS, F. (1992): "Las necrópolis ibéricas en la Alta Andalucía". J. Blánquez Pérez y V. Antona del Val (eds.), *Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis* (Madrid, 1991). Madrid, 397-430.
- SÄFLUND, G. (1965): *Excavations at Berbati 1936-1937*. Stockholm.
- SCHAEFFER, C.F.A. (1952): *Enkomi-Alasia*. Paris.
- SCHAEFFER, C.F.A. (1965): "An Ingot God from Cyprus". *Antiquity* 39, 5657.
- SCHAEFFER, C.F.A. (1971): "Les Peuples de la Mer et leurs sanctuaires à Enkomi-Alasia aux XIIe-XIe s. av.n.è". C.F.A. Schaeffer (ed.), *Alasia I. Mission archéologique d'Alasia*, 4. Paris, 505-573.
- SCHEID J. Y SVENBRO, J. (1985): "La ruse d'Elyssa et la fondation de Carthage". *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* 40 (2), 328-342.
- STAAL, F. (1983): *Agni. The vedic ritual of the fire altar*. I-II. Berkeley.
- STENGEL, P. (1920) (1^a ed. 1890): *Die griechischen Sakralaltertümer und das Bühnenwesen der Griechen und Römer*³. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, V, 3. München.
- STEUER, H. (1994): s.v. "Feuerböcke". *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 8, 3-4. Berlin-New York, 390-398.
- TARACENA AGUIRRE, B. (1947): *Adquisiciones del Museo Arqueológico Nacional (1940-1945)*. Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos. Madrid.
- UROZ, H. (2006): *El programa iconográfico religioso de la "tumba del orfebre" de Cabezo Lucero (Guardamar del Segura, Alicante)*. Monografías del Museo de Arte Ibérico de El Cigarralero, 3. Murcia.
- VERNANT, J.-P. (1978): "Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci". *Mito e pensiero presso i Greci*. Torino, 147-200.
- VIAN, F. (1963): *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*. Paris.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON (1931): *Der Glaube der Hellenen*. I. Berlin.
- WRIGHT, J. (1994): "The Spatial Configuration of Belief: The Archaeology of Mycenaean Religion". S.E. Alcock y R. Osborne (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space*. Oxford, 37-78.
- YAVIS, C.G. (1949): *Greek altars. Origins and Typology*. St. Louis, Missouri