

ARTURO RUÍZ RODRÍGUEZ

CATEDRÁTICO DE PREHISTORIA

UNIVERSIDAD DE JAÉN

EL TIEMPO DE LOS  
HÉROES Y EL  
TERRITORIO DE  
LOS ARISTÓCRATAS.  
ANDALUCÍA S.VII-III A.C.

*LECCIÓN INAUGURAL*

*CURSO ACADÉMICO*

*1994/95*

UNIVERSIDAD DE JAÉN

*A mi padre*

No vivimos ya los años de los mitos narrados y recreados en ritos colectivos. El pensamiento mítico ha dado paso a nuevas formas de interpretación de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, de tal modo que el héroe mítico aparentemente se ha transformado en una suerte de personaje literario ajeno al pensamiento y a la función legitimadora que tuviera en el pasado. La sociedad del s. XX ha optado por fundamentar el sistema de relaciones con la naturaleza en valores extraídos del conocimiento científico, lo que puede llegar a ser otra forma de mitificación cuando se supera la limitada barrera del empirismo estricto; Habermas ha destacado que el uso acritico del «esto es científico...» es un valor legitimador de la ideología tecnocrática.

Hoy existen nuevas fórmulas de mitificación y también residuos históricos de mitos antiguos que han quedado en la sangre cultural de las sociedades.

En el escudo de Andalucía un personaje semidesnudo se rodea de dos leones; la escena se enmarca entre dos columnas que soportan un arco con los colores de la bandera andaluza. Aunque están ausentes algunos elementos básicos de la iconografía clásica de Herakles-Hércules, la imagen representada, no cabe duda, reproduce los atributos del héroe de origen tebano en asociación con tradiciones gaditanas de acciones hercúleas en la zona.

Durante varios siglos Herakles tebano, después Hércules lacial, se identificó como héroe mítico divinizado en uno de los tres templos de Gades, al parecer el más importante. Un programa de sincretismo religioso, de cuyos autores desconocemos el nombre, hizo que Melkart, la divinidad tirio-fenicia por excelencia, se identificara con el héroe mediterráneo. Estrabón, que llegó a conocer el centro en activo, lo describe destacando su sobriedad, solo rota por la reproducción de los doce trabajos en las puertas del templo y la sola existencia de dos columnas en el interior. No era la primera vez que Herakles había estado en el occidente Mediterráneo; en tiempo mítico lo había visitado con motivo de su décimo trabajo para, tras matar al cánido de tres cabezas, Orthos, al pastor Eurytion y al propio Geryon, robarle a éste su ganado de bueyes. Parece que fue entonces cuando el héroe construyó las dos columnas que marcaban el límite entre el Mediterráneo y el Océano, mar de monstruos y genios, territorio externo de la **«Koiné»**.

Volvió Herakles, seguramente por razones de carácter económico y político, para suplir al divino Melkart. Cuentan que

Alejandro, el macedonio, cuando entró en el puerto de Tiro, tras tomar la ciudad fenicia, mostró su deseo de realizar un sacrificio al Heracles de los tirios, a Melkart. El estratega helénico, que gustaba como el héroe tebano tocarse con una piel de león, había utilizado w1 doble sistema de identificaciones: primero de Herakles con la divinidad tíria y después del héroe con él mismo. La táctica lo divinizaba ante los tirios lo que era una victoria ideológica extraordinaria.

El programa de sincretismo religioso gaditano y la intervención táctica de Alejandro en el otro extremo del Mediterráneo, hacían posible que en todo el ámbito regado por el Mar el prototipo del héroe se fijara en Herakles. Este hecho cultural que identificaba la «**Koiné**» mediterránea, facilitaba, con Roma, la construcción de una entidad política centralizada que ideológicamente se simbolizaba en el Hércules invicto y divinizado. Al este de la Península itálica, en los Abruzzos, los pueblos osco-sabellicos habían iniciado un proceso de sincretismo religioso al suplir las imágenes de una divinidad guerrera en ataque por un Hércules, también en ataque, portador de la maza en su mano derecha levantada y de la «leonté», la piel de león, colgada de su brazo izquierdo. No sabemos si estos pueblos itálicos reconocieron en su héroe al personaje mediterráneo de semejantes atributos, pero cuando en el siglo I a. C. Roma intervino en el territorio con un programa de control político, lo fundamentó sobre la existencia del santuario étnico y extraurbano de Sulmona, que con la aceptación indígena pasó a estar dedicado a Hércules Curinus. El hecho tiene una enorme trascendencia por un doble motivo: de una parte porque la Curia era la institución masculina y aldeana más representativa de la sociedad indígena itálica y de otra parte porque el héroe romano mejor identificado en la Curia era Rómulo. Hércules, de nuevo, en un malabarismo ideológico excepcional, establecía como divinidad indígena un cordón umbilical con el fundador de Roma y legitimaba la adaptación al modelo político romano.

La sucesión de hechos expuestos nos remite a una propuesta fundamental para aproximarnos al marco ideológico de la sociedad andaluza del primer milenio a. C.: la estructura mítica heroica era muy semejante en todo el Mediterráneo o al menos participaba del héroe como elemento común.

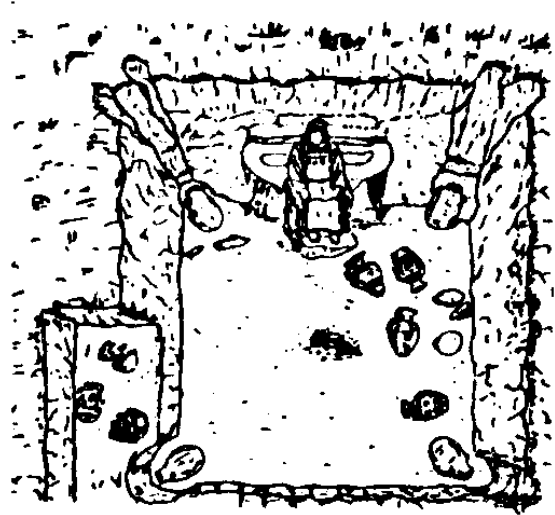
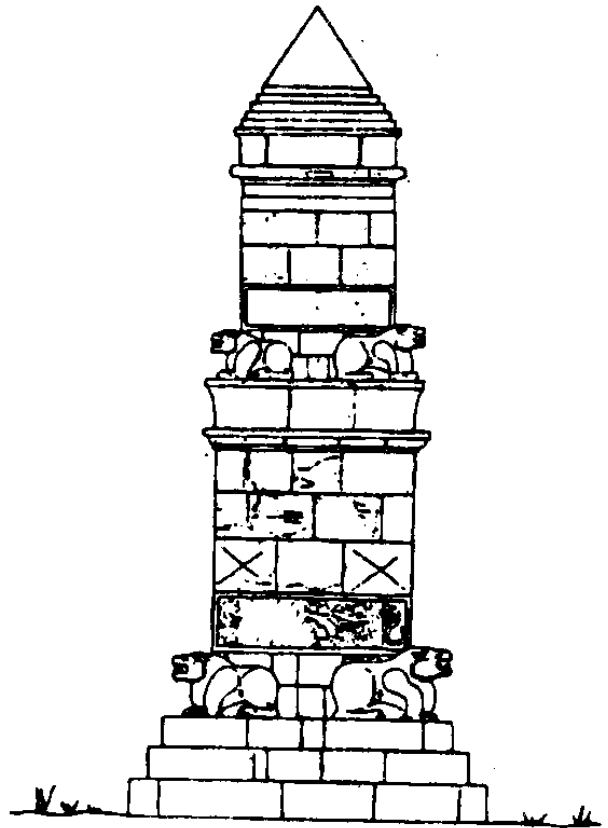
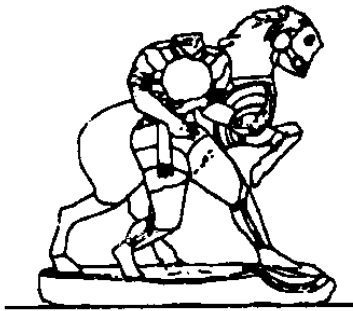
El territorio de Andalucía entre los siglos VII y VI a. C. se articulaba en tres grandes núcleos político-culturales: la Costa, entre Gades y Villaricos en Almería, mostraba una serie de fundaciones fenicias con una importante masa de población de

origen tirio, pero que al paso del tiempo y, por efecto del contacto continuado con poblaciones periféricas indígenas, difícilmente podía considerarse foránea. De todos modos en su estructura económica, política y cultural podían advertirse muchas tradiciones de su pasado fenicio. En el Bajo Guadalquivir se conformó la mítica Tartessos de Geryon. Se identificaba como cultura de marcado carácter orientalizante, pero que, del mismo modo que en el caso anterior, dejaba ver tradiciones locales de su pasado durante el Bronce Final. Por último en las provincias de Granada y Jaén, si bien su ámbito se ampliaba por Albacete, Murcia y Alicante hasta las bocas del río Segura, los mastienos constituían el tercer foco político-cultural; también como en el caso tartésico dejaban ver una fuerte tradición indígena de su etapa histórica anterior.

No se puede aceptar que en alguno de los tres casos se hubiera llegado a alcanzar un modelo de poder político centralizado, ni siquiera se confirma esta cuestión en el caso de Tartessos donde el mítico Argantonios se muestra rodeado de un fuerte poder personal. Según la tradición mítica posterior, sin embargo, no cabe duda que en el seno de la sociedad tartésica Argantonios es la muestra de un grupo social aristocrático emergente que la arqueología confirma en tumbas como la nº 17 de la necrópolis de la Joya en Huelva o los túmulos de Setefefilla en Sevilla.

La aristocracia había producido un proceso interno de diferenciación social desde fines del II milenio o inicios del I a.C. que dibujaba el predominio de un grupo ostentador de riquezas y guerrero; este sector por primera vez superaba las relaciones con muna les de parentesco para imponer pactos de clientela cm el seno de la aldea, de tal modo que esta se con figuraba en torno a núcleos familiares de patronos y cl mi n tes. No obstante las redes étnicas supraaldeanas debieron ser muy fuertes y continuaron ligando los distintos núcleos aristocráticos por sistemas que todavía no conocemos en profundidad.

Gracias al caso tartésico sabemos de la fuerte impronta que debió dejar la llegada de imágenes orientalizantes, que sin duda se ajustaban al interés las aristocracias recién construidas. El personaje que lucha sin armas con un león, en el cinturón de la Aliseda, deja ver una clásica escena heroica de iniciación en la que el héroe, como Herakles en su primer trabajo contra el león de Nemea, tiene que dominar y matar al animal con la fuerza de sus manos para iniciar la carrera hacia la heroización.



**Relación de Figuras:**

Marfil de Bencarrón.- Escena y reconstrucción del Monumento funerario de Pozo Moro (Albacete).- Guerrero con caballo de Porcuna.- Pátera de Tivissa.- Tumba de la Dama de Baza.

Sin embargo cuando observamos la misma escena en los marfiles grabados de Bencarrón en Sevilla el lenguaje se muestra muy diferente al que conocemos en la iconografía heraklea. En uno de estos marfiles un personaje, con una rodilla en tierra y perfectamente vestido al modo orientalizante se rodea a uno y a otro lado de un gripho y tan león. Su posición en el centro de la escena recuerda la iconografía de una divinidad dominadora de la naturaleza, (**potnia theron**, habitualmente se rodeaba de caballos). El héroe es aquí un dios o pretende serlo. Por otra parte, la equiparación del gripho con el león abrirá una constante de la fase iniciativa del mito, que se observará, al menos hasta el siglo IV a.C., en la iconografía ibérica.

A fines del siglo VI a.C. en el área mastiena, un aristócrata periférico de Chinchilla (Albacete) nos ofrece la versión más sugerente de este héroe divinizado. Los relieves del monumento funerario de Pozo Moro relatan el paseo infernal de un personaje que tras superar diversas pruebas ante monstruos y genios infernales, alcanza la divinización en el encuentro sexual con una diosa. Es la última propuesta conocida de un programa de divinización del héroe al modo oriental, porque en la primera mitad del siglo V a. C., en los conjuntos escultóricos de Porcuna, el estilo griego arcaico no sólo muestra un lenguaje formal diferente sino una concepción del mundo distinta que se opone en objetivos y modos de legitimar el poder.

La misma escena de iniciación observada en el marfil de Bencarrón se reconoce ahora en la griphomaquia de Porcuna. La memoria histórica está presente en esta excepcional obra ibérica en la continuidad del uso del gripho frente al león herakleo. El animal con cuerpo de felino, alas y pico de águila se articula en una unidad con el héroe de tal modo que el espectador sólo capta la totalidad de la obra al girar en torno a ella. La asociación de imágenes es exponente de un modelo de héroe humanizado muy diferente al dios-héroe de Bencarrón, aunque seguramente la matriz del mito no varió en gran medida respecto a la etapa anterior. Para valorar este hecho es necesario establecer una doble reflexión.

La anatomía del mito del héroe ha sido recientemente analizada por Bader. Para el estructuralista francés la secuencia de los trabajos de Hércules es toda una lección de historia. El héroe, tras luchar con el león, matarlo y asumir su fuerza, se muestra como un cazador paleolítico. A partir del sexto trabajo Hércules es domesticador, amansa las aguas o

doméstica los caballos de Diomedes, es el héroe neolítico, el civilizador. Después del noveno trabajo Hércules viaja más allá del mundo conocido helénico, y roba y engaña, es un héroe comerciante, pero también un guerrero que por alcanzar territorios lejanos (Escitia o Península Ibérica) llega incluso a entrar en el infierno para llevarse al mismo perro guardián de sus puertas, Cerberos. Dice Leveque que en el último Herakles está el prototipo épico de Ulises, el nuevo hombre griego comerciante, guerrero y sobre todo ciudadano. Sin embargo frente a este hecho el paseo infernal era una constante en los mitos orientales; Melkart el héroe-rey-dios fenicio también como Hércules bajaba al infierno y resucitaba en un rito mantenido año tras año por el rey y los sacerdotes de Tiro.

La anatomía del mito, aparentemente historizada por Bader, deja escapar un principio que Brelich resalta de este modelo de pensamiento: la narración de un mito que es su práctica fundamental siempre muestra dos constantes, de una parte se adecua a la tradición, nunca rompe con ella, pero de otra se entrega a su narrador, que cada vez que lo repite lo hace distinto y nuevo, lo contextualiza. Por eso cuando Homero en la *Ilíada* toma el prototipo de héroe-guerrero en Aquiles, aun reproduciendo los elementos básicos y estructurales del mito de Herakles, los articula de una forma diferente: tal es el caso de la lucha con el león que en Aquiles no existe como tal, aunque sin embargo cuando niño fue alimentado con las vísceras del animal y asumió así el rito iniciático de su fuerza. Homero minimiza las labores cazadoras y civilizadoras para alcanzar en el apogeo de la narración el combate cuerpo a cuerpo con Hector y el despojo del vencido. En suma, la función guerrera propiamente dicha.

La contextualización homérica del héroe en la figura de Aquiles, al potenciar sus valores guerreros en el combate coincide, como dice Levy, con el proceso histórico que en el siglo IX a. de C. opone la figura del Anax (Agamenón), representación de subordinación característica del sistema palacial, al Basileus (Aquiles) que define un sistema de iguales fundado sobre el título y la función. En Porcuna la elección de imágenes en el programa iconográfico elaborado también remite a la figura del guerrero en combate, tal y como muestra el personaje armado, cuyo caballo pisa un guerrero vencido.

Hay no obstante una segunda reflexión relativa a la estructura del mito que añadiré aquí. El marco definido por Badér fija tres fases en la historia del héroe. Las dos primeras, que parten del ritual de iniciación de la lucha contra la fiera (león o grifo), hacen referencia al acceso del héroe a su propio territorio, es decir, la parte de la naturaleza que el héroe controlará. Las escenas de caza y de servicio a la comunidad son siempre expresiones de relaciones internas en las que el personaje, siendo de naturaleza semejante a la de los demás hombres de la comunidad, sin embargo ha demostrado su superioridad. Por el contrario a partir de la tercera fase el espacio de intervención del héroe ya no es el propio y el objetivo implica en todos los casos la rapiña y no el don. Por otra parte el acceso a ese territorio no controlado se produce tras vencer a un cánido o un monstruo, es decir, tras otro rito de iniciación que facilita el paso al combate (lucha con la amazona Hipólita o con Geryón). En definitiva la lucha con el cánido, el duelo guerrero y la rapiña son la forma de presentar el marco de relaciones de la sociedad con aquella parte de la naturaleza extraña al héroe y ajena a la comunidad que se identifica en el mito. Todo el marco de relaciones supracomunales se expresa en esta fase del mito. Godelier advierte este diferente tratamiento del territorio propio y controlado respecto al ajeno y descontrolado en el paradigmático caso de los pigmeos Mbuti y los Bantues, los primeros cazadores y habitantes de la selva y los segundos agricultores y pobladores de las sabanas. Para cada caso el territorio ajeno es un mundo lleno de fantasmas y productor de terribles enfermedades.

Pero el trabajo definitivo de esta tercera fase se produce cuando el héroe visita el infierno, porque su aventura se realiza en el mundo más paradigmático de todos los territorios ajenos y porque su vuelta al territorio propio, de los vivos, es la prueba de la aprobación de su valor por la divinidad, es decir, su divinización. Precisamente en este punto hay que destacar el escaso interés de los héroes homéricos por realizar este viaje que sin embargo es fundamental en los mitos de tradición oriental (Gilgamesch o Melkart) y en nuestro caso la excepcionalidad del mito de Pozo Moro frente a los semiconocidos conjuntos de Porcuna, Elche o Huelma.

Establecida esta doble reflexión volvemos a nuestro caso andaluz. A fines del siglo VI a. C., cuando paradójicamente el aristócrata mastieno de Chinchilla encargó su monumento funerario, se estaban desarrollando importantes cambios en la

zona. Tartessos dejó de jugar el peso indígena esencial de la estructura geoeconómica del sur de la Península Ibérica, lo que se expresa en la muerte mítica de Argantonios y supone el fin de la etapa orientalizante. Este hecho y el cambio de estrategia que se advierte entre las antiguas colonias fenicias abre un marco de interrelación muy fuerte entre la Alta Andalucía mastiena y el área levantina ahora integrada en el marco de intereses griegos. La nueva situación facilitaba que a partir del siglo V a. C. accedan al curso alto del río Guadalquivir una enorme cantidad de productos e imágenes helénicas. Pero el momento producido por la crisis del orientalizante y su debilitamiento es efecto de un proceso interno por el que la aristocracia del Valle del Guadalquivir se hace consciente de su incapacidad para llevar a cabo un programa de poder político centralizado.

En el ámbito territorial mastieno los grupos aristocráticos locales reducen en ese momento los tipos de poblamiento existentes a solo el oppidum, concentrando toda la población del entorno en el interior de la fortificación. El proceso implica nuevas medidas en la relación patrono-cliente que se dejan ver en sus efectos al analizar casos como la necrópolis de Baza, pues los clientes por primera vez acceden a productos de prestigio obtenidos en el marco de las relaciones mediterráneas. Se trata de un cierre aristocrático en la definición de la unidad política: el oppidum, pero que paralelamente permite una relectura de las relaciones patrono-cliente; en definitiva producir un menor distanciamiento entre unos y otros gracias a un sistema de distribución de productos exógenos basado en la circulación de una mayor masa de estos, pero también en una jerarquía prefijada para su acceso. La implantación de ritos como el symposio, la bebida del vino en grupo y entre iguales, limitado al ámbito de unos pocos en el seno de la comunidad y la definición de espacios privados en las residencias aristocráticas perfilan algunas de las formas de desigualdad de esta fase.

En realidad la ideología aristocrática no ha renunciado a los valores orientalizantes como lo prueban la pervivencia de algunas de sus imágenes, pero la asunción de la dificultad de construir unidades políticas superiores, identificables a las viejas étnias y la renuncia al principio de la divinización del rey, les obliga a replantear algunos principios básicos del pensamiento orientalizante.

Un caso esencial en esta nueva situación es el convencimiento de que las unidades políticas suprapoblado solo se construirán sobre la base de nuevas étnias y por la acción política, es decir en el mejor de los casos por la ampliación de las redes patrono-cliente y en el peor por la conquista militar. Este es el campo de imágenes nuevo que ahora observamos en los programas iconográficos ibéricos posteriores al siglo VI a.C.: combates entre guerreros como en Porcuna o la lucha hombre-lobo en Huelma, que después se hará muy común en las representaciones pictóricas de la cerámica de Elche-Archena.

Un caso interesante en la nueva iconografía es el encuentro con la divinidad, ya que a diferencia de Pozo Moro en el que el acto sexual realizado entre la diosa y el héroe cierra el mito, el nuevo modelo de imágenes se produce en términos de sumisión y reflejando solo el acto mismo del encuentro con la divinidad femenina, así ocurre entre el muchacho y la dama sedente del Cipo de Jumilla o con la Dama de Baza, que en un hueco bajo su trono alado guarda las cenizas del cadáver. Además se aprecia una significativa tendencia a derivar estas fórmulas iconográficas hacia el espacio privado, íntimo y oculto de la tumba o en objetos de uso también privado, como ya a fines del siglo III a. C. sucederá con las páteras de plata, donde de nuevo se hace evidente la dependencia y sumisión del personaje ante la divinidad. En Tivissa, Tarragona, el encuentro entre el humano y el dios entronizado (esta vez masculino) es un auténtico rito de clientelismo y Olmos ha estudiado la procesión de centauros de la pátera de Santisteban del Puerto de Jaén observando un programa iconográfico semejante, si bien en un plano más simbólico.

Las redes del sistema de clientelas ampliadas ahora al ámbito de los dioses y la definición de imágenes que articulan el acceso al territorio extraño, legitiman el marco interno de relaciones de poder como la fórmula «natural» de encuentro entre humanos. De hecho esta estructura hizo posible abrir nuevas formas de poder territorial ampliado como lo demuestran los veintiocho oppida que Culchas gobernaba a fines de siglo III a. C., o la formación de la étnia oretana con bicapitalidad en Oretum y Cástulo desde fines del siglo IV a. C.



## BIBLIOGRAFÍA:

ALMAGRO GORBEA, M. (1983) «Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica» Madrider Mitteilungen 24. Mainz.

BADER, F. (1985). «De la Prehistoire a la ideologie tripartite: Les travaux d'Herakles». De Herakles a Poseidon: Mithologie e Protohistoire. Ed. R. Bloch. Paris

BONNET, C (1988) «Melkart. Cultes y Mithes de l'Herakles Tyrien en Mediterranee». Studia Phoenicia 8. Leuven. Namur.

BLANCO, A.(1960).»Orientalia II» Arch. Esp. Arq. Madrid.

GARCIA Y BELLIDO, A. (1952), «Protohistoria: Tartessos» en Historia de España. Menendez Pida] Ed. T.I, vol II. Madrid.

GODELIER, M. (1990). Lo ideal y lo Material. Taurus Humanidades. Madrid.

LEVEQUE, P., A. VERBANT-PIERARD.(1992). «Herakles. Herós ou dieu» en Herakles. D'une rive a l'autre de la Mediterranée. Bilan y Perspectives.Ed. Bonnet y Jourdain-Annequin. Bruxelles-Rome.

LEVY, E. (198 Le Systeme palatial en Orient, en Grece et a Rome. Univ. des Scienc. Humain. Strsbourg.

NEGUERUELA, L, (199U) Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna, (Jaén). Ministerio de Cultura. Madrid.

OLMOS, R. (1992) La sociedad ibérica a través de la imagen. Ministerio de Cultura. Madrid.

RUIZ, A., MOLINOS, M., (1993) Iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico. Crítica. Barcelona.

RUIZ, A., RISQUEZ, C., HORNOS, F.,( 1992) «Las Necrópolis Ibéricas en la Alta Andalucía» Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis. Eds. J. Blaquez, V. Antona U.A.M.- Comunidad de Madrid.

WOTERGHEN, F. VAN. (1992) «Il culto de Ercole tra i popoli oscosabellici» en Herakles. D'une rive a l'autre de la Mediterranée. Bilan y Perspectives.Ed. Bonnet y JourdainAnnequin. Bruxelles-Rome.

**FIN**