



IUCCRR
Instituto Universitario
de Ciencias
de las Religiones

LA ALMOLOYA: ¿CIUDAD SAGRADA DE «EL ARGAR»?

TRABAJO FIN DE MÁSTER

AUTOR: MARCO MAZÓN GOMARIZ

DIRECTOR: DR. ANDRÉS PIQUER OTERO

Máster Universitario en Ciencias de las Religiones
Facultad de Filología
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones
Departamento de Lingüística, Estudios Árabes,
Hebreos, Vascos y de Asia Oriental

Curso académico: 2023/24

Convocatoria: Junio (2024)

Calificación obtenida: 9 (Sobresaliente)

***«La verdad es que este día se ha vuelto barro
porque yo, en la Asamblea divina,
voté el mal.
¿Cómo pude yo,
en la Asamblea divina,
votar el mal?».***

**(La Diosa Madre al arrepentirse de haber votado la aniquilación de la Humanidad
mediante un diluvio. Epopeya de Gilgamesh, Tablilla XI: 119-125).**

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	5
1.1. ¿Qué es la Cultura de El Argar?	5
1.2. La Almoloya: estado de la cuestión	6
1.3. Los hallazgos: descripción	8
2.OBJETIVOS	11
3. METODOLOGÍA	11
4. PROPUESTAS	12
4.1. Las posibles conexiones con Próximo Oriente y el Egeo	12
4.2. La propuesta de figuras religiosas del Poder argárico	13
4.3. La Almoloya: ¿Ciudad sagrada de El Argar? ¿Templo?	15
4.3.1. Ciudad sagrada y templo	15
4.3.2. Principales similitudes con templos o edificios de culto	16
4.3.3. Ubicación e hipótesis sobre la misma	17
4.3.4. La economía sagrada, lo político y lo divino	20
4.4. La sala H9: el sanctasanctórum de La Almoloya	24
4.4.1. La epifanía divina y el trono	28
4.4.2. El podio o trono: ¿centro del mundo?	30
4.4.3. El Fuego Sagrado	35
4.4.4. Posibles configuraciones cósmico-astrol del sanctasanctórum	42
4.4.5. La Asamblea divina	51
5. CONCLUSIÓN	56
6. ANEXOS	59
7. BIBLIOGRAFÍA	73

RESUMEN:

El presente trabajo pretende construir, como hipótesis, que La Almoloya (Pliego, Murcia) pudo haber sido una ciudad sagrada de la Cultura de El Argar. Se ha elaborado esta hipótesis, principalmente, mediante el estudio comparativo entre dicho yacimiento y complejos palaciales del Egeo, así como con construcciones templarias o rituales de otros puntos de Próximo Oriente.

Palabras clave: El Argar; La Almoloya; ciudad sagrada; edificios rituales; religión.

ABSTRACT:

The present paper aims to elaborate the hypothesis that La Almoloya (Pliego, Murcia) could have been a sacred city of El Argar's culture. This hypothesis has been elaborated, mainly, through a comparative study between La Almoloya's settlement and palacial complexes from the Aegean Sea, as well as templary or ritual buildings from other places sited at Near East.

Key words: El Argar; La Almoloya; sacred city; ritual buildings; religion.

1. INTRODUCCIÓN

No existe empresa en la Arqueología y la Historia más ardua que desentrañar las creencias religiosas de aquellas culturas que no recurrieron a la escritura —o cuya escritura no se ha podido descifrar—. La realidad arqueológica nunca podrá confirmar definitivamente si las hipótesis postuladas son correctas, mientras un texto no hable a favor o en contra. Sin embargo, la única esperanza que resta es comparar con otras culturas de la misma época y/o próximas. Este es el caso del trabajo que se despliega en estas páginas: descubrir si el yacimiento argárico de La Almoloya fue una ciudad sagrada o centro religioso a través de un estudio comparativo. Las similitudes con templos o edificios religiosos del Egeo, Próximo Oriente, Egipto, o incluso de la Península Ibérica, pueden ser indicios de su uso cultural. Conforme avancemos en los entresijos de este Trabajo Fin de Máster, iremos conociendo datos de La Almoloya y de enclaves y edificios religiosos/rituales de las regiones mediterráneas anteriormente mencionadas; unos concordarán con un templo, otros con un palacio imbuido de significados cosmológicos; y, alguno de ellos, con un lugar sagrado que no se ajustaría a la categoría de los anteriores. Ninguno de ellos será lo bastante elocuente como para adelantar la osadía de afirmar que La Almoloya fue esto o lo otro; pero sí serán una ayuda para abrir un camino de investigación, por el cual, mediante la humildad de la hipótesis de trabajo, se hagan propuestas que el tiempo, con suerte, corroborará o desmentirá.

1.1. ¿Qué es la Cultura de El Argar?

La Cultura de El Argar toma su nombre del yacimiento de El Argar en Antas (Almería), gracias al trabajo de los hermanos Siret¹, ayudados por Pedro Flores y sus hijos. Esta cultura se encuadra temporalmente en la Edad del Bronce, abarcando desde el 2200 a.C. hasta el 1550 a.C. Se cree que se gestó entre Murcia y Almería en sus prolegómenos² —situando a La Almoloya como asentamiento fronterizo al Norte³—, hasta alcanzar unos 35000 km² desde el 1650 a.C.⁴, comprendiendo, aparte de Murcia y Almería, zonas como Jaén, Granada y Alicante; o incluso Ciudad Real, según defienden

¹ Siret y Siret, 1890

² Sobre el debate en torno al epicentro primigenio de esta cultura, véase: Aranda et al., 2021: 33-34

³ Lull et al., 2015d: 24-25

⁴ Lull et al., 2015d: 36, 38-39

algunos investigadores, incluyendo el Cerro de la Encantada (Ciudad Real) en la Cultura de El Argar⁵.

Esta cultura se caracteriza por sepulturas individuales o dobles dentro de los asentamientos; una arquitectura evolucionada, dotada, en ocasiones, de fortificaciones complejas, edificios de tipo monumental y talleres especializados; amplios almacenes y recolección de cereales —predominando la cebada— en voluminosos asentamientos en altura⁶ —de hasta 6 hectáreas—; una producción metalúrgica muy superior a la del Calcolítico, así como armas letales como espadas o alabardas; y una cerámica estandarizada con sus propias características⁷.

1.2. La Almoloya: estado de la cuestión

La Almoloya (Pliego, Murcia) (fig. 1) es un yacimiento argárico de 0,3 hectáreas —relativamente pequeño⁸— enclavado en la cima de un promontorio, monte, colina o cerro rocoso con una altura de 585 m.s.n.m., en un paraje montañoso de Sierra Espuña, rodeado de un paisaje, en palabras de los investigadores: «maravilloso y estremecedor que tiene una amplitud y hermosura asombrosas»⁹. Sus campos de cultivo más cercanos se hallaban a unos tres kilómetros (Pliego), y disponía de agua en los manantiales de las proximidades¹⁰, aunque pudo haberlos más cerca o en las laderas del yacimiento en su época. El asentamiento abarca todo el promontorio, que tiene un diámetro de 85 m de largo por 35 m de ancho, y destaca por su portentosa visibilidad: desde La Almoloya se puede admirar el 10% de la Región de Murcia, o sea, unos 1000 km²¹¹.

El yacimiento, hasta ahora, ha arrojado una fecha de hábitat entre el 2200 y 1550 a.C., dividido en tres fases: Fase 1 (2200-2000 a.C.); Fase 2 (2000-1750 a.C.); y Fase 3 (1750-1550 a.C.)¹², que es en la que se va a centrar este trabajo. Durante sus dos primeras fases, La Almoloya, al parecer, fue un asentamiento de frontera; luego, en la Fase 3, se convirtió en una posible sede palacial donde residirían los gobernantes argáricos¹³.

⁵ González, 1994; Lull et al., 2010: 13, fig. 1; Lull et al., 2015d: 34

⁶ También los hay en llano, pero de escasa entidad.

⁷ Moreno y Bonora, 2019: 1

⁸ Villalba-Mouco et al., 2022 (S.1): 1

⁹ Lull et al., 2015b: 16

¹⁰ Lull et al., 2016: 43

¹¹ Lull et al., 2015b: 17

¹² Lull et al., 2015b

¹³ Villalba-Mouco et al., 2022 (S.1): 1

Los primeros datos que se conocen de prospecciones en La Almoloya se remontan al año 1928, cuando, Juan de la Cierva, la visitó guiado por un hombre llamado «el tío Sordo» Perona, quien decía¹⁴ que «en La Almoloya hay un tesoro que todavía no se ha encontrado»¹⁵, habiendo hallado su abuelo, en el pasado, mientras labraba en La Almoloya, una sepultura con «un muerto encogido y dos ollas»¹⁶. Más tarde, en 1944, Juan de la Cierva habló con el ingeniero y arqueólogo Emeterio Cuadrado, comentándole la existencia de La Almoloya; aquella conversación fructificó en una breve excavación, en la que se descubrieron tumbas y restos de una fortificación protegiendo la zona más vulnerable, definiendo en su trabajo el yacimiento como poblado argárico¹⁷.

Desde ese momento, el yacimiento pasó a conocimiento de los buscadores de tesoros y, sobre todo en las décadas de 1970 y 1980 —aunque ya constatados en 1963¹⁸—, fue pasto de un implacable expolio¹⁹. Durante 42 años nadie prestó atención a La Almoloya²⁰; a finales de los 70, la arqueóloga María Manuela Ayala llevó a cabo la labor de recopilar, en la medida de lo posible, información sobre los expolios acaecidos en La Almoloya; gracias a ello, muchos de estos restos quedaron registrados tanto en su Tesis de Licenciatura como en una publicación posterior²¹. Transcurridos unos años, dicha arqueóloga y Sacramento Jiménez intentaron visitar La Almoloya, pero se les prohibió el paso²².

De nuevo, La Almoloya quedó sumida en el olvido, esta vez durante dos décadas, hasta que, en el año 2010, fue visitada por el equipo de la Universidad Autónoma de Barcelona²³, encontrándose un panorama desolador a consecuencia del sistemático expolio al que había sido sometida; por ello, para tratar de remediar que se perdiera todavía más patrimonio, y tras arduas negociaciones tanto con el sector privado (CEFU S.A.) como con la Administración pública, en el año 2013 comenzaron las excavaciones²⁴.

¹⁴ Era una leyenda conocida por los habitantes de los parajes de La Almoloya (Cierva, 1945: 5).

¹⁵ Cierva, 1945: 4

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Cuadrado, 1945: 9

¹⁸ Lull et al., 2015a: 62

¹⁹ Lull et al., 2015a: 47

²⁰ Ídem.

²¹ Ayala, 1979-80, 1986

²² Ayala y Jiménez, 2001-02: 72

²³ En adelante, utilizaré la abreviatura «UAB».

²⁴ Lull et al., 2015a: 57

Las excavaciones entre 2013 y 2015 fueron prodigiosamente fecundas en hallazgos. Se desenterró gran parte de la Fase 3, revelando una trama urbanística «palacial» que cubría por completo el promontorio, compuesta por nueve complejos arquitectónicos, calles increíblemente angostas —entre 40 cm y 80 cm la mayoría—²⁵, y una cisterna en el Complejo 3²⁶. La Fase 3 fue planificada previamente, suponiendo un cambio radical con respecto a las fases anteriores²⁷. En esta trama urbanística de aspecto palacial, los hallazgos más deslumbrantes y reveladores fueron una presunta sala de decisiones políticas, llamada «Gran Sala de Reuniones» en el Complejo 1²⁸, y la famosa tumba «principesca» AY38 que yacía oculta en ella²⁹, de la que hablaremos.

1.3. Los hallazgos: descripción

La Almoloya ha causado asombro, ya que, exceptuando la Gran Sala de Reuniones o Sala de Audiencias del Complejo 1 (fig. 2), el resto de los complejos, incluyendo las habitaciones del Complejo 1 adosadas a dicha sala, eran áreas de tratamiento de alimentos, talleres de diversos tipos, almacenes de grano y otros productos alimenticios y utillajes³⁰. Resulta desconcertante la escasez de viviendas³¹, o su práctica ausencia, fenómeno que ha movido a los excavadores a compararlo con un «palacio» debido a la confluencia de sus posibles funciones como residencia, poder político y almacenes de alimentos y talleres, tal y como ocurre en el Levante mediterráneo³². Se ha propuesto que La Almoloya, en su Fase 3, era un centro de poder político que gobernaba un territorio extenso, aunque no se sabe si se trataba de una delegación territorial, o del lugar donde se llevaban a cabo reuniones de los gerifaltes argáricos cada cierto tiempo para recibir órdenes³³. Los edificios de mayor envergadura oscilan entre los 266-332 m², y se hallaban en el sector centro-occidental de La Almoloya, constando de unas 6-10 habitaciones en la planta baja y un segundo nivel con ámbitos de trabajo y vivienda³⁴.

El Complejo 1, que mencionamos líneas atrás, abarca unos 266 m² y se halla en el sector

²⁵ Lull et al., 2015b: 71

²⁶ Lull et al., 2015b: 85

²⁷ Lull et al., 2015b: 71

²⁸ Lull et al., 2015b: 72-73

²⁹ Lull et al., 2015b: 88-99; Lull et al., 2015c; Lull et al., 2016: 56 ss.; Lull et al., 2021

³⁰ Lull et al., 2015b: 85

³¹ Los investigadores de la UAB creen que, en La Almoloya, pudieron convivir unas 250-300 personas.

³² Lull et al., 2015b: 86-87

³³ Lull et al., 2015b: 100

³⁴ Villalba-Mouco et al., 2022 (S.1): 1

sur de La Almoloya; por lo que parece, tuvo una segunda planta³⁵ —aunque requieren de más estudio las conclusiones, se apunta que hubo unos almacenes a gran escala, y también molienda de grano, aparte de otras actividades vinculadas al consumo—³⁶. Este complejo contiene una estructura realmente sensacional: se trata, según los investigadores, de un recinto político, la Sala de Audiencias, de unos 70 m² (H9), conectada a una habitación contigua de unos 13 m² (H8)³⁷, con los suelos dispuestos en diferentes niveles³⁸ —es decir, la H8 está más alta que la H9—. Estos dos habitáculos, en su segunda planta, tuvieron un mínimo de 24 molinos, mucha cerámica y variada, piedras para martillar y bloques de piedra volcánica —para hacer molinos— sin trabajar, entre otros enseres³⁹. Las habitaciones H10 y H11 contenían artefactos para la forja y afilado de herramientas metálicas, hachas pétreas o útiles para el hilado⁴⁰, así como objetos vinculados al procesamiento de cera y miel⁴¹; sobrepasando todo ello, tanto en variedad como número, lo necesario usualmente para procesos productivos de alcance doméstico en la Edad del Bronce⁴².

Lo más interesante para nosotros en este trabajo, es la H9 o Sala de Audiencias, la cual se ha definido como un lugar de decisiones políticas: «la primera arquitectura política de Europa continental»⁴³.

Esta singular sala está enlucida con un mortero de cal y arcilla, tanto las paredes y los bancos como el mismo suelo; estaba evidentemente cubierta, pues una hilera de siete postes y otros catorce⁴⁴ adyacentes en las paredes la sostenían⁴⁵. La sala consta de bancos corridos: uno de ellos es de unos 0,33 m de altitud, y discurre a lo largo de la base de tres de las paredes, mientras que el banco al Oeste es de 0,62 m de altitud; sin embargo, la estructura más alta adosada a las paredes, es un podio de 0,82 m de altura⁴⁶, a cuyos pies

³⁵ Al menos en algunas estancias. Supongo que, en la Tesis Doctoral de Eva Celdrán, se abordará si la Sala de Audiencias tuvo segunda planta o no.

³⁶ Lull et al., 2021: 343

³⁷ Unos 130 m² en total con todo el plano edificado, considerando a H8 como parte de la H9 (Lull et al., 2021: 343, fig. 10).

³⁸ Ídem.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Ache et al., 2017

⁴² Lull et al., 2021: 343

⁴³ Lull et al., 2015b: 77

⁴⁴ En la Tesis Doctoral de Eva Celdrán puede que se aporten nuevos datos que hagan variar el número de postes.

⁴⁵ Lull et al., 2021: 343

⁴⁶ Ídem.

se desplegaba un fabuloso hogar de 4 m²⁴⁷, habiendo, en su parte central, una superficie de 50 cm² torrefacta, evidenciando la antigua presencia de una hoguera⁴⁸. Al no haberse hallado —con la excepción de unos «escasísimos y exquisitos vasos»⁴⁹— elementos que pudieran indicar el destino de esta estancia a actividades vinculadas con ningún tipo de industria ni cultuales o religiosas⁵⁰, y, adicionando a ello, la presencia de estos bancos corridos «jerarquizados» y el podio con un asombroso hogar a sus pies, se ha deducido que era un lugar para reuniones de hasta unas 50 personas⁵¹, donde, según conjeturan los investigadores, se efectuaron encuentros políticos, pero sin poder saber realmente si eran para discutir, participar en la toma de decisiones o, directamente, impartir órdenes a los concurrentes; no obstante, una fenomenal tumba que apareció en la esquina SO de esta sala, habló a favor de la segunda opción⁵². Esta sobrecogedora tumba, la AY38, decubierta en 2014, fue un prodigioso suceso arqueológico: en el seno de una urna cerámica, bajo el banco corrido —frente al podio y el hogar—, reposaban los restos mortales de un hombre y una mujer: él, de unos 35-40 años; y ella, de 25-30⁵³. Estas dos personas, fechadas a mediados del siglo XVII a.C.⁵⁴, portaban un rutilante ajuar que era testigo indubitable de lo sobresaliente que esta pareja fue en dicha sociedad —y digo pareja porque tuvieron una hija juntos, fallecida a los 14-17 meses; y él, una niña, fallecida a los 8-9 años, con otra mujer; las dos niñas fueron enterradas juntas, en un hoyo o fosa dentro de una habitación de otro complejo, a escasos metros de la sala H9⁵⁵—. La mujer fue sepultada engalanada con un profuso ajuar de plata; de hecho, la mayor parte de los objetos preciosos de la tumba, casi todos de plata, estaban asociados a ella⁵⁶. Ella portaba, entre varios de sus aderezos argénteos y de otros materiales, una diadema de plata con apéndice discoidal, dos dilatadores de plata —ambos con una espiral de plata inserta—; a su vez, descansaba con ella un punzón de cobre enmangado en plata y un enigmático frasco de cerámica con la carena —el ángulo inferior a la boca— y el labio recubiertos con una lámina de plata⁵⁷. Él, en cambio, lucía en sendas orejas unos dilatadores de oro —uno de

⁴⁷ Lull et al., 2015b: 76

⁴⁸ Lull et al., 2015b: 76-77

⁴⁹ El equipo de la UAB, hasta el momento, no ha publicado ningún tipo de información más allá de lo mencionado sobre estos vasos ni su ubicación en la sala.

⁵⁰ Lull et al., 2015b: 81

⁵¹ Lull et al., 2021: 343-344; Villalba-Mouco et al., 2022 (S.1): 1

⁵² Lull et al., 2021: 343

⁵³ Lull et al., 2021: 331

⁵⁴ Lull et al., 2021: 335

⁵⁵ Villalba-Mouco et al., 2022: 6

⁵⁶ Lull et al., 2021: 340

⁵⁷ Lull et al., 2021

ellos con una espiral de plata inserta— con puntos repujados en el borde de los mismos⁵⁸.

Esto, obviamente, coloca a esta mujer y a este hombre de la Edad del Bronce en la cúspide de la sociedad argárica, situándolos como depositarios de «un poder casi unipersonal»⁵⁹.

2. OBJETIVOS

El objetivo de este Trabajo Fin de Máster es, a través del método comparativo con otras civilizaciones del Egeo y Próximo Oriente predominantemente, y sus construcciones cultuales, dilucidar qué posibles significados simbólicos o cósmicos pudiera tener el yacimiento argárico de La Almoloya, para sustentar la hipótesis de trabajo de que era una ciudad sagrada, templo o palacio con elementos religiosos.

3. METODOLOGÍA

La metodología empleada para este trabajo ha sido, primeramente, realizar un acopio exhaustivo de toda la bibliografía publicada sobre el yacimiento de La Almoloya⁶⁰; seguidamente, he estudiado templos de Próximo Oriente, palacios del Mar Egeo y otras construcciones simbólicas del Mediterráneo antiguo. De toda la información recolectada, he realizado una selección minuciosa debido a la imposibilidad de explayarme, condicionado por la limitada extensión de este Trabajo Fin de Máster, y la he plasmado conjugándola con posibles parecidos entre La Almoloya y dichos datos recogidos. Una de mis principales fuentes ha sido la célebre investigadora de la Cultura Minoica, Nanno Marinatos; he usado, a grandes rasgos, su método de investigación para desentrañar la religiosidad minoica: recurrir al análisis interno de los datos, recurso a la antropología de la religión⁶¹, y a Egipto, Levante, Siria, Anatolia y Mesopotamia⁶².

Asimismo, en Julio del año 2023, estuve dos semanas excavando como voluntario en La Almoloya, donde el equipo de la UAB llevaba a cabo unas excavaciones de los más antiguos estratos del yacimiento. Aquel periodo de excavación, en el cual me tuve que

⁵⁸ Lull et al., 2021: 336

⁵⁹ Lull et al., 2015b: 85

⁶⁰ No he podido tener acceso para mi TFM a la Tesis Doctoral de Eva Celdrán sobre la arquitectura en La Almoloya, defendida el 24 de Noviembre de 2023; cuando se haga accesible al resto de investigadores, proporcionará nuevos datos que, de seguro, implicarán algunas modificaciones de mi investigación sobre este asentamiento, los cuales utilizaré cuando aborde La Almoloya como centro ceremonial, de nuevo y con más profundidad, en mi Tesis Doctoral.

⁶¹ Marinatos, 1993: 11

⁶² Marinatos, 2019: 30. Nanno Marinatos, en este caso, ha usado Mesopotamia en menor medida.

sufragar, por mi cuenta y riesgo, el alojamiento y la manutención —no había asistencia a voluntarios, como otros años—, lo hice con la finalidad de conocer *in situ* y ampliar mi conocimiento de un yacimiento sobre el cual ya tenía pensado realizar mi TFM. Pese a que mi TFM versa sobre la última fase del yacimiento, y no sobre los más antiguos estratos, esta experiencia me permitió examinar con detenimiento las estructuras y detectar elementos de posible carácter simbólico que vamos a tratar en este trabajo, los cuales, seguramente, habrían pasado desapercibido de haberme limitado a la sola lectura de la bibliografía publicada.

A su vez, a principios de Diciembre del mismo año, bajé expresamente a Murcia desde Madrid para hacer fotografías que necesitaba para este trabajo, así como repasar visualmente algunos elementos constructivos que abordaré en las líneas venideras.

Previamente, antes de adentrarnos en los vericuetos de construir el armazón que sostenga la hipótesis de que La Almoloya fuese un un centro ceremonial o ciudad sagrada, o incluso un templo-palacio de la Cultura de El Argar, he de incidir en que, todo aquello cuanto expongo, es una hipótesis de trabajo, que no puede ser corroborada fehacientemente, dado que no se tiene constancia alguna de escritura en esta cultura.

Por último, agradecer a Andrés Piquer sus enriquecedores comentarios.

4. PROPUESTAS

4.1. Las posibles conexiones con Próximo Oriente y el Egeo

La Gran Sala de Reuniones del Complejo 1 de La Almoloya comparte rasgos con palacios del Egeo y del Próximo Oriente de la Edad del Bronce, llevando esta conjunción de factores a plantear que, quizá, sociedades como la de El Argar estaban más cerca de las culturas de Próximo Oriente de lo creído hasta el momento⁶³. A propósito de sus vínculos con Próximo Oriente o el Egeo, el yacimiento de La Bastida (Totana, Murcia)⁶⁴ desveló, en las campañas de 2012-13 —llevadas a cabo por el mismo equipo que ha excavado La Almoloya—, una fascinante muralla, insólita en la Europa de la Edad del Bronce, cuyos parecidos con otras como Kolonna (Egina, Grecia), o la segunda ciudad de Troya (Hissarlik, Turquía), son tan afinados —pero no iguales— que ha conllevado el

⁶³ Lull et al., 2015c: 63

⁶⁴ Yacimiento coetáneo y perteneciente a la misma cultura, a unas decenas de kilómetros de La Almoloya.

planteamiento de una posible intervención extranjera en su alzado, aunque los investigadores de la UAB, aun reconociendo la plausibilidad de tal influencia o contacto con Próximo Oriente o el Egeo, se inclinan por artífices autóctonos⁶⁵. Otros investigadores, como Alfredo Mederos, proponen contactos entre la Cultura de El Argar y Creta y el Levante en el II milenio a.C.⁶⁶; e, incluso, una admisible influencia minoica en unos «frescos pintados» hallados en La Almoloya⁶⁷.

Aunque, desafortunadamente, el interés del grueso de los investigadores de la Cultura de El Argar apenas se ha volcado en escrutar los vínculos con el Egeo o Próximo Oriente desde hace décadas, otros sí han ahondado últimamente en esta cuestión, proponiendo no solo lazos comerciales, sino también religioso-simbólicos de la Cultura de El Argar y El Cerro de la Encantada⁶⁸ (Bronce Manchego) con el Mediterráneo oriental, debido al hallazgo de «cuernos de la consagración» (figs. 3 y 4) en el yacimiento argárico de El Oficio (Cuevas del Almanzora, Almería)⁶⁹, o en el de Almizaraque (Cuevas del Almanzora, Almería)⁷⁰, ambos documentados por Louis Siret⁷¹, y en el Cerro de la Encantada⁷². También resulta sugestivo que varias de las espirales de plata portadas por los inquilinos de la tumba AY38, descubierta en la Gran Sala de Reuniones, pesen entre 8.44 y 8.87 gramos⁷³ cada una, «coincidencia» que los investigadores de la UAB comparan⁷⁴ con el parecido peso de los siclos mesopotámicos, también utilizado en Próximo Oriente y sociedades del Egeo⁷⁵.

4.2. La propuesta de figuras religiosas del Poder argárico

El equipo de la UAB no mencionó en ningún instante el posible matiz religioso de

⁶⁵ Lull et al., 2014: 406; Lull et al., 2015d: 57

⁶⁶ Mederos, 2020

⁶⁷ Mederos, 2020: 260

⁶⁸ El equipo de la UAB adscribe el Cerro de la Encantada a la Cultura de El Argar (Lull et al., 2010: 33-34).

⁶⁹ Siret, 1893: 70, fig. 288. A 50 cm de este altar de «cuernos de la consagración» había otro idéntico, pero destruido (Siret, 1893: 69-70).

⁷⁰ Hay quienes creen que El Almizaraque no es argárico, sino solamente calcolítico (Brandherm, 2000: 169), defendiendo que su filiación argárica se debe a un análisis erróneo del registro arqueológico en los años sesenta (Almagro, 1965: 378-389). Vicente Lull, en su Tesis Doctoral, al principio, duda de un nivel argárico en el yacimiento, pero admite que sí es posible (Lull, 1983: 232); más adelante en el mismo trabajo, sí incluye El Almizaraque en el horizonte argárico (Lull, 1983: 245). El debate está ahí; otros investigadores están más abiertos a que tuvo niveles argáricos. Véase: Galán y Sánchez, 2014: 39 ss.

⁷¹ Siret, 1903-06, 1933-36

⁷² Sánchez et al., 1985; Sánchez y Galán, 2011; Galán y Sánchez, 2014

⁷³ Lull et al., 2021: 343

⁷⁴ Ídem.

⁷⁵ Rahmstorf y Stratford, 2019

los personajes sepultados en la AY38, algo en lo que incidí en mi anterior trabajo⁷⁶. Postulé que estos dos individuos eran figuras político-religiosas, en base, primero, a que, en la Edad del Bronce, el poder político y el religioso eran una sola esencia⁷⁷; y, segundo, siguiendo el estudio o hipótesis que Alicia Perea publicó en 2012, donde, guiada por la forma de las diademas de apéndice discoidal argáricas —siempre vinculadas a mujeres, y donde ella veía una representación de la Luna llena—, y algunos brazaletes macizos de oro encontrados en tumbas masculinas argáricas, postuló que había una asociación entre la plata, la Luna y la mujer; y el hombre con el Sol y el oro, recurriendo para ello a datos de otras culturas donde también existía esta asociación⁷⁸. Propuse la hipótesis de que los inquilinos de la tumba AY38 eran representantes, respectivamente, del Sol y la Luna, porque él portaba unos dilatadores de oro con puntos repujados —a esta decoración atribuí un posible propósito de representar los haces de luz del Astro rey, tal y como, en otros ámbitos del Bronce, se ha hecho con círculos de puntos concéntricos en su relación con el resplandor solar⁷⁹—, y ella, aparte de la diadema y el resto de joyas de plata (fig. 5), unos dilatadores de plata que evocarían la Luna llena⁸⁰, siendo, asimismo, un posible caso de *hieros gamos*⁸¹, conduciéndome a establecer, como hipótesis alternativa, que la Cultura de El Argar pudo ser una sociedad teocrática⁸², como otras sociedades coetáneas a la argárica⁸³, y que la misión divina de estos individuos era potenciar la fertilidad, junto con otras finalidades sagradas o mágicas. Algo extrapolable podríamos encontrar en el ámbito ugarítico⁸⁴, donde el matrimonio regio era la fuente de fertilidad para todo el reino, según los textos mitológicos⁸⁵.

La Almoloya, como hemos visto, se ha comparado con los palacios del Egeo, así como el hogar en el interior de la H9 con los famosos fuegos eternos egeos⁸⁶; de ahí, y con otras características de la Sala de Audiencias que analizaremos en el curso de este trabajo, e hilando con la proposición de los palacios minoicos y micénicos como «centros

⁷⁶ Mazón, 2023: 77 ss.

⁷⁷ Kristiansen y Larsson, 2006: 281

⁷⁸ Perea, 2012: 92 ss.

⁷⁹ Cahill, 2015: 29-30

⁸⁰ Mazón, 2023: 107

⁸¹ Un matrimonio sagrado.

⁸² Mazón, 2023: 115-116

⁸³ Kristiansen y Larsson, 2005: 977

⁸⁴ Ugarit fue una ciudad siria del II milenio a.C.; en ella se descubrieron, en 1929, una miríada de textos datados entre los siglos XIV- XII a.C. que han abierto a nuestro conocimiento sus mitos y ritos.

⁸⁵ Olmo, 1998: 190

⁸⁶ Lull et al., 2015b: 77

paradigmáticos del orden cosmológico, donde se escenificaban rituales a los dioses para perpetuar ese orden —refiriéndose al orden cosmológico vinculado a las élites—⁸⁷⁸⁸, pretendo verter la hipótesis —que insinué en mi previo trabajo al hacer la comparación de los palacios del Egeo con las interpretaciones de los mismos con centros cosmológicos, y mencionando que los inquilinos de la AY38 eran «deslumbrantes figuras político-religiosas»⁸⁹— de que La Almoloya no fue solo un centro de poder político, sino también religioso o ritual⁹⁰.

4.3. La Almoloya: ¿Ciudad sagrada de El Argar? ¿Templo?

4.3.1 Ciudad sagrada y templo

Ante todo, uno de los rasgos que distinguen a una ciudad sagrada es su antigüedad y longevidad, como lo fue Nippur en Mesopotamia; la virtud de sacralidad suele fundamentarse en la presencia de algunos fenómenos del entorno o paisaje natural que otorgan un soplo espiritual al sitio en cuestión⁹¹. Es por este motivo que, los centros ceremoniales o ciudades sagradas, suelen contar con fuentes de agua, semblantes de montañas concretas y otros elementos reseñables de la geografía⁹². La fundación de un sitio donde lo trascendente se articula con lo profano, se basa en un proceso, por el cual, los humanos se hacen con lugares o características dignas de admiración en el paisaje natural, consagrándolos mediante una construcción; también forman parte del surgimiento de una ciudad sagrada o centro ceremonial los héroes, humanos o divinos, de las narraciones de abolengo mítico asociadas a tales escenarios⁹³.

En la Mesopotamia más antigua, el templo recolectaba y distribuía los recursos agrícolas bajo la premisa ideológica de que el dios los recibía como si fueran ofrendas y los redistribuía a su pueblo⁹⁴. Muchos templos de Próximo Oriente estaban enlazados con

⁸⁷ Kristiansen y Larsson, 2006: 396

⁸⁸ Nanno Marinatos (1993), cuyos trabajos vamos a utilizar más adelante, propuso que los palacios minoicos eran centros rituales; esto podría encajar con La Almoloya.

⁸⁹ Mazón, 2023: 115

⁹⁰ Al comenzar a trabajar en este proyecto, investigué si antes se había sugerido la existencia de centros ceremoniales en la Cultura de El Argar, y, la única mención que encontré relacionada, es un artículo del año 2015 de tipo divulgativo, en el que se argumenta que, el yacimiento de El Argar y los otros restantes yacimientos más principales de esta cultura, eran centros ceremoniales —aunque no incluye como tal a La Almoloya—, así como otras sugerencias de índole religiosa (Català, 2015); pero, al ser un trabajo de divulgación, no lleva consigo respaldo argumentativo científico.

⁹¹ Plunket y Uruñuela, 2018: 14

⁹² Plunket y Uruñuela, 2018: 15

⁹³ Ídem.

⁹⁴ Mieroop, 2023: 79

la misma creación; eran un puente entre lo celestial y la tierra, un micro-mundo cuyo bienestar redundaba en el de los humanos⁹⁵. Los mesopotámicos creían que la ciudad, construida en una época primordial, era la casa de una divinidad concreta, su residencia; de esa manera, Nippur —ciudad sagrada mesopotámica— era la casa del dios Enlil, residiendo él en su templo⁹⁶. Creían que los dioses vivían en un mundo paralelo al humano: cada dios tenía su casa, cónyuge, familia y servidumbre⁹⁷.

4.3.2. Principales similitudes con templos o edificios de culto

Hemos comentado ya que, según las investigaciones, la mayoría de las dependencias de La Almoloya dan la impresión de estar destinadas al procesamiento de alimentos, talleres y lugares de almacenaje de grano y otros víveres⁹⁸, y que descuella y choca la exigua presencia de viviendas⁹⁹. Es desconcertante que un centro de vital poder político, fuera de apenas 0,3 hectáreas —y con la tumba más rica que se ha hallado hasta el momento en la Cultura de El Argar—, algo que desentona con la relativa proximidad de un yacimiento considerado una capital política como La Bastida —a, exactamente, 22,12 km en línea recta de La Almoloya—, de unas 4,5 hectáreas de extensión; o Lorca, o el yacimiento epónimo de El Argar, que consta de unas dos hectáreas¹⁰⁰. Puede que La Almoloya, un enclave tan pequeño pero con esa potencialidad política, de almacenaje y procesamiento de alimentos¹⁰¹, paralelo con palacios del Egeo, tuviera un perfil religioso.

Identificar un edificio como templo o cultural es un asunto realmente espinoso¹⁰², y semejante tarea ha de llevarse a cabo con humildad y sin caer en afirmaciones; en el caso que me ocupa, meramente me puedo limitar a establecer semejanzas y a proponer; pero, en modo alguno, puedo aseverar que, por haber ciertos paralelismos, La Almoloya fuera realmente lo que propongo como hipótesis. Un claro ejemplo de la dificultad de discernir un espacio religioso de uno profano lo tenemos en el Mégaron B micénico (1200-1100 a.C.) hallado bajo el Telesterion (Eleusis, Grecia); según sus primeros excavadores, hubo

⁹⁵ Hundley, 2013: 13

⁹⁶ Mierooop, 2023: 79

⁹⁷ Ídem.

⁹⁸ Lull et al., 2015b: 85

⁹⁹ Lull et al., 2015b: 86

¹⁰⁰ Lull et al., 2014: 399

¹⁰¹ Lull et al., 2021: 343

¹⁰² Hundley, 2013: 13

de ejercer funciones religiosas, adjudicándolo como templo¹⁰³; otros, al no encontrar restos religiosos, desecharon su función como edificio cultural¹⁰⁴; con todo, hace no muchos años, se retomó la idea del Mégaron B como lugar de culto, a la vez que se admitía también un uso posible como residencia¹⁰⁵. Empero, los bancos son elementos típicos de la arquitectura ritual del Próximo Oriente antiguo, desde el Neolítico hasta el Bronce Antiguo¹⁰⁶. Incluso se han descubierto salas o estancias privadas de culto comunal en Jezirah (Siria), fechadas en el Bronce Antiguo, con bancos corridos a lo largo de algunas paredes —o todas— de la estancia, un altar o podio y un hogar¹⁰⁷.

También, en el mundo micénico, el lugar de culto se ha identificado tradicionalmente por presencia de hogares, altares, columnas y gradas¹⁰⁸. Podemos encontrar la presencia de estos elementos en la Sala de Audiencias de La Almoloya; y, aunque eso no sea un argumento rotundo a favor de su utilización cultural, pues faltan, a primera vista, lo que podríamos identificar como objetos de naturaleza religiosa, sí que nos debería poner en aviso de un posible uso ritual.

La Cultura de El Argar es parca en todo aquello entendemos como representaciones religiosas: no hay estatuas —al menos, que se hayan conservado— ni representaciones de ningún otro tipo de dioses o divinidades; esto debe inducirnos a la precaución a la hora de descartar espacios rituales por el mero hecho de que no se hayan descubierto emblemas que podamos identificar como numinosos. A lo largo de lo restante de este trabajo, propondré soluciones a este enigma o dilema.

4.3.3. Ubicación e hipótesis sobre la misma

Es sugerente que este pequeño yacimiento, sin apenas viviendas, rebotante de talleres, almacenaje de víveres y procesamiento de alimentos, se halle en un lugar tan aislado como lo está La Almoloya, a decenas de kilómetros de cualquier capital argárica; y a más de 3 km de distancia de los campos de cultivo, solitario, sobre un monte, rodeado por un auténtico océano de bosques y montañas (fig. 6), adentrándose en Sierra Espuña. ¿Por qué?

¹⁰³ Kouruniotis, 1935; Mylonas, 1961: 38-49

¹⁰⁴ Darcque, 1981

¹⁰⁵ Cosmopoulos, 2003

¹⁰⁶ Adams et al., 2014: 291

¹⁰⁷ Valentini, 2015

¹⁰⁸ Cosmopoulos, 2003: 15

El templo cananeo de Tel Mevorakh¹⁰⁹ (Israel), se encuentra en un lugar sorprendentemente aislado, hecho que empuja a Itamar Weissbein a argumentar que fue situado allí por sus alrededores únicos¹¹⁰, los cuales evocarían en los adoradores el lugar mítico de los dioses¹¹¹. Según defiende el investigador, Tel Mevorakh era un monumento que marcaba un emplazamiento prodigioso en el paisaje, lo que los feligreses verían como espacio liminal entre la esfera de los dioses y los humanos¹¹². Fue construido en un lugar prominente, en una zona borbotante de vida salvaje y natural y abundante agua¹¹³; semejantes sitios, por su misterio y maravilla, insuflaban en el espíritu humano la sensación de estar próximos a los seres divinos, a lo sagrado¹¹⁴; esto se anuda con la común inclinación humana a elegir, por sus características naturales irrepetibles, lugares considerados sagrados para adorar a los dioses o espíritus: bosques, colinas destacadas o montañas, entre otros¹¹⁵. Se ha sugerido que, en el mundo minoico, los dioses se manifestaban a los humanos no en forma antropomorfa¹¹⁶, sino en los parajes naturales, haciéndoles concebir estos parajes de naturaleza como lugares de gran sacralidad¹¹⁷. En la propia Península Ibérica, tenemos el caso de Castillejo del Bonete¹¹⁸ —de mediados del III milenio al II milenio a.C.¹¹⁹, perteneciente al Bronce Manchego—, construido en un lugar alto y muy visible —aunque sin defensa alguna y, se cree, derivado de una cueva—, definido como lugar sagrado o centro ceremonial¹²⁰, del que hablaremos.

Los templos del ámbito sirio-palestino, relativamente pequeños, veían su pequeñez compensada por sus ubicaciones descollantes, en alto y aislados del entorno, ayudando estos emplazamientos a realzar su colosalidad¹²¹. En Mesopotamia, el templo, por lo general, siempre dominaba el cielo urbano debido a su monumentalidad, la plataforma que lo elevaba y su «consonancia» con una zigurat¹²²; en algunos textos religiosos, el

¹⁰⁹ Segunda mitad del II milenio a.C.

¹¹⁰ En este caso, se trata de un paisaje de marjales.

¹¹¹ Weissbein, 2017: 58, 60

¹¹² Weissbein, 2017: 62

¹¹³ Weissbein, 2017: 69

¹¹⁴ Weissbein, 2017: 69-70

¹¹⁵ Ökse, 2011: 219-220; Peatfield, 2009: 251-253; Pedley, 2005: 39; Canaan, 1927:3, 6-7, 63

¹¹⁶ Más adelante, veremos otras posibilidades sobre el antropomorfismo en la religión minoica. Sí parece evidente, a juzgar por la cantidad de representaciones en sellos, que, para los minoicos, los parajes naturales emanaban una potente sacrosantidad (Tully, 2016: 29).

¹¹⁷ Tully, 2016

¹¹⁸ Este yacimiento, sito en Terrinches, dista unos 80-90 km de la frontera argárica.

¹¹⁹ Benítez de Lugo et al., 2020: 66

¹²⁰ Benítez de Lugo et al., 2020: 46, 70

¹²¹ Hundley, 2013: 121

¹²² Pongratz-Leisten, 2021: 4

mismo templo era visualizado como una montaña sagrada que aproximaba lo terrenal a los cielos¹²³. El rey Arik-din-ili¹²⁴ (1319 – 1308 a.C.) dijo haber construido el templo al dios del Sol —Shamash— en un lugar alto para propiciar la prosperidad de las mieses, lo que recuerda a cuando Gudea de Lagash construyó el templo de Ningursi, inscribiendo en su fundación «abundancia vendrá»¹²⁵. Las mayores zigurats de Ur, Uruk y Eridu, aparte de estar en contacto visual unas con otras, eran «puntos nodales geográficos», cohesionando de ese modo las ciudades-Estado de la parte meridional de Mesopotamia¹²⁶. Asimismo, la prestigiosa investigadora del mundo cretense, Nanno Marinatos, también pone en valor la situación de lugares sagrados en sitios especiales: ella menciona el caso de la montaña Juktas, próxima a Cnosos; no es, según dice, un lugar muy alto, pero su forma cónica la torna en un elemento sumamente especial dentro del paisaje, añadiendo que estar allí es toda una experiencia inusual¹²⁷. Según ella, la vista de la costa Norte de Creta y el plano que la circunda, casa excelentemente con la fantasía de que aquella montaña era el pilar del universo¹²⁸. En la Creta de época minoica¹²⁹, el papel de la religiosidad y los ritos en la construcción y manifestación del Poder se materializaron en el vínculo entre palacios minoicos y santuarios dispuestos en zonas de naturaleza, como cumbres o cuevas, donde la demostración de control del territorio tendría su peso¹³⁰. Es tentativa la hipótesis de que la finalidad de la localización de La Almoloya —igual que Castillejo del Bonete y los templos anteriormente examinados—, no era solamente ver, sino, más bien, ser vista. Cualquiera que avistase La Almoloya desde una cierta distancia, o incluso desde los parajes del entorno, podría contemplar un complejo constructivo alzándose sobre el manto de colinas erizadas de árboles y floresta, causándole, sin duda, una sensación de asombro. La Almoloya, situada en esa corona rocosa, dominando el paisaje, evocaría¹³¹, quizás, lo mismo que la ciudad sagrada de Mesopotamia, Nippur, que

¹²³ Wightman, 2007: 3

¹²⁴ Rey asirio.

¹²⁵ Barton, 1929: 217

¹²⁶ Wightman, 2007: 4

¹²⁷ Marinatos, 2019: 183

¹²⁸ Ídem.

¹²⁹ 3000-1600 a.C.

¹³⁰ Whittaker, 2014: 191

¹³¹ Con asiduidad, estas afirmaciones de montañas cósmicas o primigenias y templos suelen ser simbólicas; es decir, las montañas o emplazamientos sobre los que se hallan, en muchas ocasiones —por ejemplo, Jerusalén, o el Ekur de Nippur— no son, pese a su carga simbólica, de ningún modo imponentes. El hecho de concebir una montaña con un templo como montaña cósmica primigenia, no se corresponde siempre con un aspecto de monumentalidad; no tiene por qué ser una gran montaña: el valor reside en lo simbólico.

aparece descrita en las fuentes como «tan alta como el cielo»¹³². Los grandes templos mesopotámicos, muy a menudo, estaban distanciados de la ciudad, en una zona amurallada conocida como «ciudad santa»¹³³. En un mundo hostil, el templo de Próximo Oriente era el lugar donde lo humano y lo divino confluían¹³⁴.

No podemos saber con certeza qué inspiró el entrañable y sobrecogedor paisaje que envuelve a La Almoloya en las mentes de los argáricos que la habitaron o visitaron; pero, la elección y edificación de un asentamiento de tan pequeñas dimensiones con semejante importancia política —en el mundo cretense micénico, la residencia de los reyes era considerada un lugar santo¹³⁵—, bien pudo haber obedecido a motivos hermanados con aquellos que impulsaron a sus contemporáneos de la Edad del Bronce de otros puntos del mapa a alzar edificios religiosos en entornos claramente visibles y privilegiados, no solo en el sentido de destacar territorialmente, sino, a su vez, imbuidos de un carácter sagrado gracias a los portentos naturales que los circundaban. En relación con esto, los investigadores de este yacimiento se sorprenden de que los habitantes de La Almoloya, pese a haber quedado en sus huesos el testimonio de que sus vidas fueron físicamente penosas, no lo fueron tanto en comparación con otros yacimientos argáricos; eso, en parte, lo explican por su fabulosa ubicación: «También la Sierra de Espuña, a sus espaldas, que potencia una saludable y constante circulación de los vientos, pudo contribuir a mantener un ambiente más saludable»¹³⁶. Vassili Lambrinoudakis, hablando del mundo micénico, sugirió que la presencia de muchos manantiales próximos apuntaba a unos objetivos de culto vinculados a la fertilidad telúrica, la regeneración y el bienestar tanto físico como mental de los adoradores; añade que, aunque esto son preocupaciones universales materializadas en rituales, cree que su existencia en periodos antiguos micénicos halla sus raíces en rituales y creencias de época minoica¹³⁷.

4.3.4. La economía sagrada, lo político y lo divino

En el plano político y funcional —la Sala de Audiencias o H9, los almacenes de grano, tratamiento del mismo y talleres que hubo en La Almoloya—, podemos establecer conexiones con templos de Próximo Oriente y otros extremos del Mediterráneo. Para ello,

¹³² Kramer, 1999: 53

¹³³ Schaudig, 2010: 142

¹³⁴ Hundley, 2013: 3

¹³⁵ Faure, 1997: 32

¹³⁶ Lull et al., 2015b: 135

¹³⁷ Lambrinoudakis, 1994, 2002: 214

hemos de saber que, por ejemplo, en la antigua Mesopotamia, el universo divino era un reflejo del orden político y social humano¹³⁸. No había separación entre lo divino y lo humano, lo religioso y lo político; eran órdenes consustanciales e inseparables. ¿Por qué habría de ser distinto en la Cultura de El Argar? Veamos que las características de un centro político-económico que se adjudican a La Almoloya, también pueden ostentarlas entidades religiosas de Próximo Oriente, del Egeo o Egipto:

El templo hitita era una sola parte de un recinto mucho mayor que albergaba sus propios talleres y almacenes; esto corresponde al templo hitita como una entidad económica, así como religiosa¹³⁹. De igual manera, en Mesopotamia, los cometidos del templo eran variados: funcionaba como centro administrativo, de sanación, justicia, aprendizaje, morada de la divinidad e institución económica¹⁴⁰. El templo mesopotámico se diseñaba y equipaba con su servicio doméstico, requiriendo su organización, administración y personal¹⁴¹. En cuanto a los templos egipcios, estos también constaban de estructuras como talleres, despensas, cocinas, residencias para los sacerdotes, etc.¹⁴². La intimidad entre religión y política es una constante en Próximo Oriente, en el Egeo y en los centros rituales egipcios; Nanno Marinatos comenta que, al colocar los víveres almacenados bajo la férula de los dioses, los minoicos tuvieron que considerar que estaban asegurados¹⁴³. ¿No pudo ocurrir del mismo modo en La Almoloya, donde había un portentoso almacenaje, talleres y áreas para procesar alimentos?

En la esfera asiria, la fertilidad cósmica y el bienestar del reino y del rey estaban imbricados en el bienestar de la casa del dios, edificada y aprovisionada por el mandatario; el templo y el dios, su inquilino, debían abastecerse para que, así, la prosperidad del templo redundase en el plano cósmico de Asiria, viéndose proveída; era un intercambio: el dios aseguraba la conquista y victoria bélica, y, de esta manera, se mantenía el templo en lo material¹⁴⁴. Muchos templos de Próximo Oriente estaban vinculados con la creación; eran el puente que unía el cielo y la tierra; se erigían en mundos semidiscretos cuya dicha determinaba la del mundo de los humanos¹⁴⁵. Talleres,

¹³⁸ Levitt, 2012: 144

¹³⁹ Boyd y Kotwal, 2004: 262

¹⁴⁰ Pongratz-Leisten, 2021: 1

¹⁴¹ Jacobsen, 1976: 16

¹⁴² Gundlach, 2001: 365; Wilkinson, 2000: 72-75

¹⁴³ Marinatos, 1993: 50

¹⁴⁴ Leeuwen, 2010: 403

¹⁴⁵ Hundley, 2013: 13

áreas de servicio y dependencias de la servidumbre templaria —a veces anejas al templo, otras no— procuraban el servicio divino y el desarrollo de la ciudad sagrada¹⁴⁶.

La Almoloya, como vimos, se ha comparado con los palacios egeos y de Próximo Oriente por su parecido¹⁴⁷, aunque solo se ha acentuado lo político y económico; en ningún momento se ha hablado de sus posibles facetas religiosas.

A este respecto, he de decir que Nanno Marinatos ha definido los palacios minoicos como centros de culto con relevantes funciones económicas y administrativas; y, en cuanto a los argumentos contra los palacios como centros rituales o religiosos, aduce que un centro religioso es, a su vez, un centro de economía y administración de la comunidad, algo que ya se conoce en los templos de Próximo Oriente, y totalmente congruente con la organización social y económica de aquella época¹⁴⁸. Ha protestado por la tendencia de la Academia moderna de centrarse solamente en los roles económicos de los palacios, ladeando o, incluso, ignorando totalmente su misión religiosa, no teniendo en cuenta que esta autoridad y control de lo económico, requería de una legitimación desde la religión¹⁴⁹.

Además, añade que los contextos residenciales no son demostrables como tal, no estando la estructura arquitectónica acomodada para la vida doméstica¹⁵⁰; esto marida con la escasez de viviendas como tales en La Almoloya¹⁵¹; es más, ella aduce que, al no ser la disposición constructiva o arquitectónica viable para la vida privada, eran las plantas superiores lo adecuado para tal fin¹⁵², como también se ha propuesto para La Almoloya, junto con otros espacios de labor¹⁵³. Defiende que el hecho de que la Creta minoica careciese de templos era, precisamente, porque se nos pasan inadvertidos los templos debido a que los palacios son edificios sagrados enormes¹⁵⁴. Algunos investigadores se han referido a los palacios minoicos y micénicos como «templos-palacio», al abarcar, aparte de la función ritual o religiosa, la productiva y la distributiva¹⁵⁵; se ha constatado la correlación directa entre templos/santuarios y talleres (Cnosos, Festos, Akrotiri,

¹⁴⁶ Hundley, 2013: 70

¹⁴⁷ Lull et al., 2015c: 63

¹⁴⁸ Marinatos, 1993: 40

¹⁴⁹ Marinatos, 1993: 48-49

¹⁵⁰ Ídem.

¹⁵¹ Lull et al., 2015b: 86

¹⁵² Marinatos, 1993: 40

¹⁵³ Villalba-Mouco et al., 2022 (S.1): 1

¹⁵⁴ Marinatos, 1993: 39-40

¹⁵⁵ Bobokhyan, 2016: 80

Micenas, etc.) y en textos de Lineal B, donde *oikos* se expresa en el sentido de una actividad industrial sagrada vinculada con santuarios¹⁵⁶. La economía de minoicos y micénicos es posible que estuviera motivada por santuarios-talleres, y también que las economías de estas sociedades fueran economías sagradas¹⁵⁷.

Esto podría extrapolarse a la Cultura de El Argar, y, más concretamente, a La Almoloya.

Mi hipótesis de la pareja hallada en la tumba AY38 como *hieros gamos* o matrimonio sagrado, podría hilvanarse con la que sostiene Nanno Marinatos, quien piensa que es muy factible la presencia o existencia de un *hieros gamos* en los palacios minoicos entre el dios minoico y la diosa, no solo por lo natural de plasmar en los dioses la procreación humana, sino porque esto era algo muy extendido en Próximo Oriente, con Inanna y Dumuzi¹⁵⁸ o Isis y Osiris, y que ese fenómeno no se ciñe a dios y diosa, sino a un sacerdote y una sacerdotisa¹⁵⁹.

Si es certera la hipótesis de trabajo de los individuos de la AY38 como líderes político-religiosos representantes del Sol y la Luna, garantes de la fertilidad, cabría tener como plausible que, La Almoloya, fuese un centro ritual de economía sagrada encargado de asegurar la feracidad y prosperidad del territorio argárico, o, al menos, de una parte de él. A propósito de la fertilidad, sugerí, basándome en el hecho de que todas las mujeres enterradas con la diadema de plata con apéndice discoidal lo fueron en urnas¹⁶⁰, la hipótesis de que esto pudiera tener una relación religiosa con la propiciación de la fertilidad¹⁶¹. En este sentido, Marcello Peres señaló —sin mencionar lo religioso—, refiriéndose a la «princesa de La Almoloya» de la tumba AY38, que su enterramiento en una urna pudiera tener que ver con el control o gestión del almacenamiento¹⁶².

A continuación, vamos a examinar más componentes de La Almoloya que puedan sugerir su función como ciudad sagrada, centro ceremonial o religioso.

¹⁵⁶ Bobokhyran, 2016: 80, nota 13

¹⁵⁷ Hägg y Marinatos, 1981: 217

¹⁵⁸ Se escribe Inanna y Dumuzi en sumerio; en acadio, sería Ishtar y Tammuz.

¹⁵⁹ Marinatos, 1993: 188-189

¹⁶⁰ Siret y Siret, 1890: 193-194

¹⁶¹ Mazón, 2023: 105

¹⁶² Peres, 2020: 206

4.4. La sala H9: el sanctasanctórum de La Almoloya

La Almoloya está configurada en nueve complejos¹⁶³, pero, el más relevante, al menos para nosotros, es el Complejo 1. En dicho complejo sabemos que estaba la famosa H9, la cual, en adelante, denominaré también «sanctasanctórum». Procederé así basándome en que, en Mesopotamia, las salas de recepción, ceremoniales, del trono o de culto, eran normalmente consideradas como el sanctasanctórum; esos lugares de actuación —majestática— se caracterizaban por un altar o podio y otros elementos de ambientación o configuración¹⁶⁴.

La Almoloya ocupa 2280 m² de los 3050 m² totales de la cumbre, dando lugar a un complejo muy enmarañado, de calles extremadamente estrechas por donde, a duras penas, puede transitar un ser humano —excepto la calle axial, teniendo uno de sus tramos 1,20 m—¹⁶⁵. Esta disposición de calles tan estrechas, y una auténtica constelación de habitaciones (fig. 7) que dificulta tanto el tránsito, es posible que se deba simplemente a la necesidad de adecuar la construcción al reducido espacio; pero también podría deberse a un objetivo ritual. En algunos complejos minoicos se ha detectado que el acceso a la parte más sagrada o santuario se hacía, adrede, dificultoso, obligando así a los visitantes a acceder atravesando otro espacio o varios, como una calle estrecha o numerosas habitaciones o pasillos, tal y como ocurría en los complejos minoicos de Katsamba, Kephali Chondrou, Malia, Palaikastro o Sissi¹⁶⁶. Asimismo, como acontecía en Mesopotamia o Egipto, en los templos hititas las entradas y paredes separaban las zonas del complejo ritual, y la progresión de habitaciones de forma gradual, inspiraba un acceso privilegiado a medida que el individuo se acercaba a la divinidad que moraba en el sanctasanctórum¹⁶⁷. Entre los hititas, en los templos se situaba la estatua divina en la zona más apartada, a la cual había que llegar, con frecuencia, atravesando «lo que parecía un laberinto de habitaciones y corredores», intensificando así el mensaje de que la sala que cobijaba a la divinidad no solo era de suma importancia, sino que debía de ser protegida de intrusos indeseables¹⁶⁸.

¹⁶³ Lull et al., 2015b: 40

¹⁶⁴ Butterlin, 2021: 2

¹⁶⁵ Lull et al., 2015b: 71

¹⁶⁶ Gaignerot-Driessen, 2014: 511

¹⁶⁷ Hundley, 2013: 97

¹⁶⁸ Hundley, 2013: 99

Es una probabilidad que tal santuario, capilla o espacio sagrado, en el caso de La Almoloya, fuera, precisamente, la H9 o sanctasanctórum; para llegar a ella, primero debía accederse a La Almoloya por la entrada principal —fortificada¹⁶⁹—; después, era necesario atravesar un mínimo de dos estrechos pasillos —o quién sabe si el recorrido se debía hacer a través de más pasillos, o por dentro de los complejos obligado por un ritual, si es que lo había—, para poder entrar en el sanctasanctórum o H9.

Dilucidar el verdadero acceso al sanctasanctórum de La Almoloya es problemático: al principio, se pensaba que constaba de dos accesos: uno desde el exterior, accediendo mediante la angostísima calle paralela a la sala —la cual es de tal estrechez que uno debe hacerlo poniéndose de lado—, dado que hay una flagrante escalera de tres escalones junto al podio que ofrece acceso a la sala desde esa calle; y otro que daba paso desde la sala H9O¹⁷⁰, desde donde se especulaba que podría hacer su aparición quien se sentaba en el podio o trono¹⁷¹. Es notorio que hay una escalera junto al podio, y la calle da la impresión de estrecharse todavía más justo donde se sitúa la entrada de acceso a la escalera¹⁷²; es posible que esta dificultad en el acceso obedezca a lo tratado unas líneas más arriba, cuando, en algunos complejos egeos, se complicaba el acceso para infundir una sensación de acceso a lo sagrado, lo que me inclina a sostener la hipótesis de circulación que los investigadores de la UAB propusieron al principio: que los visitantes entrarían a través de ese acceso exterior, y quien —o quienes¹⁷³— se sentaba en el podio, lo hacía a través de la H8.

Un rasgo muy peculiar de dicha escalera —la que accede desde la calle, aneja al podio— es que no desciende en línea recta, sino que obliga a hacer un giro 90° (figs. 8 y 9) para penetrar en el sanctasanctórum mirando hacia el podio y el hogar¹⁷⁴ que hay a sus pies. Esto es una característica verificada en templos y santuarios de Próximo Oriente, conocida como «bent-axis»¹⁷⁵ o eje girado o torcido; es decir, es necesario girarse 90° para contemplar la presencia sagrada. Hay casos como el de un templo del dios Tormenta de Aleppo (Siria), del Bronce Medio, donde, al principio, el nicho de culto estaba en un

¹⁶⁹ Lull et al., 2015b: 24

¹⁷⁰ En un posterior trabajo, la denominaron H8 (Lull et al., 2021: 343).

¹⁷¹ Lull et al., 2015b: 72, 77

¹⁷² Lull et al., 2015b: 72

¹⁷³ Para los complejos minoicos, se ha conjeturado que el trono pudiera ser ocupado por un hombre o una mujer, pero también que existiera una doble función (Kristiansen y Larsson, 2006: 106). Esto nos hace plantearnos si ambos personajes de la tumba AY38 pudieran haber compartido trono por turnos.

¹⁷⁴ Hogar es un término técnico para una hoguera.

¹⁷⁵ Butterlin, 2021

eje directo con la entrada templaria; posteriormente, los hititas lo remodelaron, creando un eje girado, de modo que, así, quien accediese a la zona sagrada, debiera girarse 90° para contemplar la «presencia divina»; más tarde, al desvanecerse el control hitita, realinearon¹⁷⁶ el templo de tal forma que hubiera acceso directo a la imagen divina¹⁷⁷. Este esquema de acceso en eje torcido o girado en 90° para vislumbrar la imagen divina se encuentra con frecuencia en Mesopotamia, desde el VI al IV milenio a.C. en el Sur de dicha región, utilizado en lugares sagrados donde se llevaban a cabo ceremonias que comprendían un número amplio de personas, aunque se siguió usando en otras regiones de Mesopotamia mucho después en edificios de carácter ceremonial, pero que tampoco deben ser calificados de templos de manera apresurada¹⁷⁸. No obstante, el sistema de acceso al espacio sagrado a través de un eje girado sobrevivió en palacios de la dinastía Ur III en adelante, y durante el Bronce Medio; e incluso en las posteriores salas del trono de los neo-asirios¹⁷⁹. Empero, es fascinante la impresión mítica y religiosa que los asirios le imprimían incluso a los palacios de los reyes; por ejemplo, el palacio de Senaquerib es descrito como una entidad cósmica arraigada en la creación primordial por los dioses¹⁸⁰: «la estructura eterna, la eterna fundación; cuyo plan fue diseñado desde antiguo; y cuyas estructuras han sido creadas bellas junto con el firmamento del cielo»¹⁸¹. La dimensión cósmica y religiosa de los mismos palacios de los reyes asirios, debe conminarnos a contemplar la posibilidad de que, si La Almoloya era un «mero» palacio de gobernantes, este pudo haber estado revestido de significados cósmicos entretejidos en su arquitectura.

A continuación, seguiremos analizando elementos arquitectónicos que pueden, ora mostrar que se trataba de un posible centro ceremonial o ciudad sagrada, ora que nos hallamos ante un palacio de reyes teocráticos dotado de simbolismos religiosos.

El otro acceso a la H9, desde la H8, se hacía de tal manera que también debía girarse 90° para acceder a la misma¹⁸², aunque, aquí, el giro no se hacía después de entrar, sino justo antes. Podría haber sido bien calculado que, ya fuera por una entrada u otra, uno, nada más entrar, se encontraría directamente y de cerca con la mujer en el podio, de

¹⁷⁶ Para casos similares, véase: Woolley, 1955: 33-90; Wightman, 2007: 166-7.

¹⁷⁷ Kohlmeyer, 2013: 194-195

¹⁷⁸ Butterlin, 2012: 20

¹⁷⁹ Butterlin, 2012: 21

¹⁸⁰ Leeuwen, 2010: 420

¹⁸¹ Luckenbill, 1989: 94 §64

¹⁸² Véase: figs. 8 y 9.

perfil, con el resplandor de la hoguera haciendo rielar sus abundantes adornos de plata¹⁸³ junto con la diadema del mismo precioso metal. Los investigadores de la UAB subrayaron que la transformación física de la mujer, luciendo la diadema y los dilatadores de plata, hubo de haber sido estremecedora¹⁸⁴ —aunque, en menor medida, los dilatadores de oro del sujeto masculino¹⁸⁵ debieron haber ejercido un resplendor notable—. A esto hemos añadir que, además, era una sala posiblemente sombría¹⁸⁶ (fig. 10), hecho que, por efecto del fuego, sin duda, hubo de ensalzar a la persona ornamentada, inspirando un auténtico sobrecogimiento el fulgor que despedía. Solamente se podía contemplar cara a cara a la persona entronizada desde una posición frontal, con la hoguera de por medio; desde ese ángulo se mostraría — él o ella—, en todo su esplendor, la irradiación emitida por el reflejo de la ígnea luz sobre las joyas, creando un efecto visual que podría evocar lo numinoso.

Ya sugerí que, el resplandor del enjoyado femenino de la mujer de la AY38, pudiera estar enlazado con el *melammu* mesopotámico o el *khvarenah* de los indoiranios¹⁸⁷, lo que vincularía a esta mujer directamente con la esfera de los dioses.

Los sumerios veían propio de un dios la capacidad de acongojar con su mera y horrificadora presencia, concretamente mediante el *melammu*: un irradiación poderosísima, un esplendor divino, una máscara lumínica que emanaba de los dioses, demonios, templos, reyes y lo santo¹⁸⁸. Este concepto de *melammu* persistió a lo largo de toda la historia de Mesopotamia también vinculado a los metales preciosos: no era una cualidad estética, sino que el resplandor de estos metales consistía en una conexión con lo divino, representando el aura, aureola o esplendor de las entidades deíficas, que tenían el poder de sobrecoger materialmente a quien las contemplase¹⁸⁹; el *melammu* inspiraba un auténtico terror divino.

El hallazgo de tumbas de mujeres micénicas con coronas o diademas —de oro—, aparte de simbolizar un estatus, tienen, según Helène Whittaker, un significado religioso,

¹⁸³ Partiendo de la suposición de que era ella, como se propuso —quizá no en una faceta de poder político, aunque también se sopesó esta opción— (Lull et al., 2021: 345), quien estaba entronizada sobre el podio.

¹⁸⁴ Lull et al., 2021: 338

¹⁸⁵ En Mesopotamia, el oro y el Sol estaban conectados (Winter, 2012).

¹⁸⁶ Lull et al., 2015b: 78-79

¹⁸⁷ Mazón, 2023: 105-106

¹⁸⁸ Sanmartín, 2018a: 81

¹⁸⁹ Winter, 1994

y pudieron haber sido usadas en rituales¹⁹⁰. También esta investigadora asocia el oro y otros metales preciosos brillantes hallados en las tumbas de personajes micénicos con la cualidad de lo luminoso como algo universal, o casi universalmente vinculado a la materialización de lo sobrenatural¹⁹¹.

En Mesopotamia, igual que propongo para la mujer de la AY38 y el hombre, las estatuas, al estar cubiertas con centelleante oro y plata, con su vestimenta sagrada o divina manifestaban visualmente el *melammu*¹⁹². No solo la estatua estaba tocada por la pureza divina, la corona poseía también ese esplendor pavoroso —*namrîrrû*— que otorgaba a la divinidad un destello ultraterreno que llegaba a los cielos¹⁹³.

Quizá, en la Cultura de El Argar, no había estatuas de dioses porque las mujeres con las diademas de apéndice discoidal de plata eran las sustitutas de esa personificación celestial lunar o del tipo que fuese, así como el hombre con los dilatadores de oro lo sería del Sol u otra deidad. Es posible que, hasta el momento, no hayamos encontrado estatuas o representaciones de divinidades argáricas porque eran seres humanos quienes estaban encargados de representar a los dioses.

Nanno Marinatos lanzó la hipótesis de que en la sala del trono de Cnosos fuese una sacerdotisa quien, vestida como una diosa¹⁹⁴, se sentara en el trono¹⁹⁵, pues, a menos que este estuviera vacío, alguien tuvo que sentarse ahí; esto implicaría que una persona viva constituiría el punto focal¹⁹⁶. La ausencia de estatuas de culto durante el periodo palacial, en opinión de Nanno Marinatos, es un fenómeno anómalo: ello le impulsa a explicarlo bajo el tamiz de que las estatuas eran innecesarias, al ser alguien quien personificaba al dios o diosa en las ceremonias¹⁹⁷.

4.4.1. La epifanía divina y el trono

El acceso al sanctasanctórum de La Almoloya, girándose 90° y encontrándose con el hogar y el podio sobre el que, suponemos, se entronizaría la mujer enjoyada en plata y

¹⁹⁰ Whittaker, 2014: 167

¹⁹¹ Whittaker, 2014: 174

¹⁹² Hundley, 2013: 245. Véase: Oppenheim, 1949

¹⁹³ Hundley, 2013: 245; Oppenheim, 1943

¹⁹⁴ Posteriormente, sugirió que era el rey, como su hijo y vicario terrenal, quien se sentaba en el trono (Marinatos, 2019: 112). Al mismo tiempo, propone que podría ser una diosa del Sol o de la fertilidad quien presidiera el palacio, sin que una cosa anulase la otra —es decir, diosa del Sol o de la fertilidad— (Ídem).

¹⁹⁵ Marinatos, 1993: 108

¹⁹⁶ Marinatos, 1993: 105

¹⁹⁷ Marinatos, 1993: 243

con el resplandor de la hoguera a sus pies realzando su luminosidad, pudiera enfatizar la naturaleza sacrosanta de quien se sentaba ahí; y, tal y como también Helga Reusch¹⁹⁸ propuso para la sala del trono de Cnosos, puede que una sacerdotisa representase a una diosa, actuando ella como la epifanía corpórea¹⁹⁹.

En Próximo Oriente, la postura sentada era indicativo de hallarse en la cumbre de la jerarquía de los dioses²⁰⁰. En Egipto, la cama real y el propio trono eran lugares altos, sitios para una epifanía divina²⁰¹. Es muy frecuente leer textos donde los dioses mesopotámicos son descritos sentados sobre un trono²⁰². La diosa Inanna tenía un trono hecho con la madera del Árbol del Mundo como símbolo de su realeza; se preparaba, así, para su labor en las ceremonias de *hieros gamos* con Enlil, el gran dios sumerio²⁰³. Entre los hititas, había incluso una diosa llamada Halmasuit, que era adorada como trono ceremonial²⁰⁴. Yhwh, dios de los hebreos, también era descrito sentado en un trono²⁰⁵. La visión divina de los tronos se puede hallar, a su vez, en la literatura ugarítica, donde tenemos el trono divino real²⁰⁶ y la alusión a la postura sentada del dios en su palacio cósmico —templo terrenal—²⁰⁷. La relevancia del trono de Baal es patente, según interpretan²⁰⁸ los textos KTU 1.101²⁰⁹, donde el trono se compara con una montaña, analogía metafórica también existente en la literatura hebrea, como en el versículo 6:1 del libro de Isaías.

Si los concurrentes al sanctasanctorum de La Almoloya accedían desde el exterior, quizá solo unos pocos —los que se sentaban frente o junto al podio— tuvieran el honor de contemplar frontalmente a la persona que encarnaría la epifanía divina, solemne en su

¹⁹⁸ Otros autores han indagado en la idea —cada uno con sus variables— de que una sacerdotisa personificase a la diosa en los ritos minoicos (Hagg, 1986; Matz en Hagg, 1986).

¹⁹⁹ Reusch, 1958: 334 ss.

²⁰⁰ Ornan, 2011: 269

²⁰¹ David, 2017: 3

²⁰² Smith, 1982

²⁰³ Rodríguez, 2016: 158

²⁰⁴ Taracha, 2009: 48

²⁰⁵ Isaías, 6:1; Salmos, 9:8; 11:4; 45:7

²⁰⁶ El trono, en los ciclos ugaríticos, también era un símbolo de poder político (Ornan, 2011: 276).

²⁰⁷ Ornan, 2011: 278

²⁰⁸ Dietrich y Loretz, 1986; Greenfield, 1985; Smith y Pitard, 2009: 65-66

²⁰⁹ También, en otro pasaje de los ciclos ugaríticos, se aprecia este aspecto mítico, legitimador y de majestad cósmica del trono, cuando el dios Athar no es digno de reinar: «*Acto seguido, Athar, el Terrible, subió a las cumbres de Safón, se sentó en el trono de Baal, el Todopoderoso. Sus pies no llegaban al escabel, su cabeza no alcanzaba su remate. Y respondió Athar, el Terrible: "No puedo reinar en las cumbres de Safón". Descendió Athar, el Terrible, descendió del trono de Baal, el Todopoderoso*», (Olmo, 1998: 112-113).

trono, emulando una divinidad; el resto, de soslayo; y los que se sentaban al final de la sala —zona Este—, serían los menos afortunados —también es posible que, al acceder, tuvieran que hacer una reverencia de frente, pero esto es elucubrar, aunque no sería descabellado—. Si el acceso desde el exterior estaba sellado y se accedía desde la H8, debían pasar todos por delante del hogar y admirar frontalmente, en toda su majestad sagrada, a la persona entronizada; o quizá los dos accesos estaban en funcionamiento, y por uno se entraba y por el otro se salía, como se ha pensado para algunos templos de Mesopotamia²¹⁰. Ya se propuso que el acceso en eje girado de 90° a las salas de gran importancia o sagradas para vislumbrar de frente el «podio divino», implicaba un cordón directo entre el giro de 90° y una relación específica con lo sagrado²¹¹. No es aventurado pensar que era un privilegio absoluto el contemplar a esta figura humana representante de un/a dios/a en el trono. En diversas sociedades del Próximo Oriente, contemplar a una deidad cara a cara era un lujo no accesible para todos —al menos, eso es lo que se puede deducir de las representaciones artísticas recuperadas—²¹².

4.4.2. El podio o trono: ¿centro del mundo?

El podio²¹³ del sanctasanctórum de La Almoloya, que se alza sobre el suelo unos 0,82 m²¹⁴, tiene en su base una protuberancia o piedra, situada aproximadamente en la mitad o centro del mismo: esto, o bien es un mero error de los constructores —lo que es dudoso—, o bien puede contener su significado o propósito cósmico o sagrado. A continuación, voy a exponer varias hipótesis sobre qué podría representar dicha protuberancia o piedra cónica —si lo fuera— incrustada a sus pies.

Este elemento que sobresale en la falda del podio (figs. 11 y 12), aunque de menor tamaño, podría ser un *omphalos*²¹⁵ comparable al de Delfos —se piensa que en Delfos ya existía un oráculo desde el 1600-1100 a.C.^{216—217}; una alusión a que en dicho lugar se

²¹⁰ Butterlin, 2021: 18

²¹¹ Butterlin, 2021: 12

²¹² Marinatos, 2019: 133

²¹³ Usaré indistintamente podio o trono. Aunque no se haya encontrado el trono en sí, se ha descubierto el podio sobre el que se supone que había un trono o asiento que ejercería como tal.

²¹⁴ Lull et al., 2021: 343

²¹⁵ El *omphalos* era una piedra o roca de forma cónica que marcaba el centro del mundo en Delfos (Finn, 2017).

²¹⁶ Finn, 2017: 180

²¹⁷ Esta fecha tan temprana es controvertida. Sí es cierto que se han descubierto restos micénicos datados en el 1400 a.C., pero no se puede probar que sean votivos; los restos estrictamente votivos son de finales del s. VII a.C.; sin embargo, hay quienes mantienen fechas muy tempranas como santuario; otros se muestran mucho más escépticos. Véase: Scott, 2015: 70-71.

hallaba el centro del mundo. El *omphalos* u ombligo de la tierra estaba conectado a una montaña o cima natural, donde el eje del mundo se hallaba; dichos lugares, a menudo, eran convertidos en santuarios²¹⁸. La conjunción de estos componentes tanto cósmicos como terrenales convierten al ombligo del mundo en un lugar de gran importancia para legitimación de reyes, rituales religiosos y otras actividades culturales destacables²¹⁹. En el sentido material, el ombligo del mundo se solía marcar con algún símbolo, como el *omphalos* de Delfos²²⁰. La existencia de piedras como *omphaloi*²²¹ o marcadores del centro del mundo se ha sugerido —interpretando representaciones de anillos minoicos y hallazgos micénicos— ya en la primera mitad del II milenio a.C. en el Egeo, así como su posible uso como betilos o piedras sagradas²²². ¿Podría este podio/trono ser el centro del mundo en la cosmovisión argárica? Nanno Marinatos cree que este motivo de piedras ovaladas como *omphaloi* son conocidos por todo el Mediterráneo a lo largo de su historia²²³, tal y como deduce del trabajo de Trygvve Mettinger²²⁴; asimismo, interpretando el *rhyton*²²⁵ de Zakros (Creta), comenta que la casa del dios es fundamental en el aspecto cosmogónico: la montaña sobre la puerta es concebida como el trono del dios, es decir, un *axis mundi* o centro del cosmos²²⁶.

Es un infortunio que, al carecer de escritura —o no haberse conservado— la Cultura de El Argar, estas hipótesis permanecerán como tales eternamente. Pero, de lo que sí poseemos más certezas, es que, en el pensamiento ancestral, remoto, el centro era de especial relevancia; con frecuencia no era solo el centro de la civilización, sino de la tierra en sí²²⁷.

Este concepto de centro u ombligo del mundo era conocido en Mesopotamia desde muy antiguo. Nippur, la ciudad sagrada por antonomasia de Mesopotamia, una ciudad de pureza espiritual y santa²²⁸, era considerada el centro del mundo, del universo; su zigurat, llamada «Duranki», se consideraba «la montaña» o «la conexión entre el cielo y la

²¹⁸ Finn, 2017: 179

²¹⁹ Ídem.

²²⁰ Ídem.

²²¹ *Omphalos* en plural.

²²² Younger, 2009

²²³ Marinatos, 2019: 159

²²⁴ Mettinger, 1995: 53, fig. 2.12; 85, fig. 5.4

²²⁵ Recipiente ritual para beber y/o realizar libaciones.

²²⁶ Marinatos, 2019: 118

²²⁷ Finn, 2017: 178

²²⁸ Rodríguez, 2016 : 114

tierra»²²⁹. Nippur, exceptuando el reinado de Sulgi, fue el centro religioso de Enlil, con un estatus superior al del resto de las ciudades²³⁰. Esta ciudad santa o sagrada era el punto central de los cuatro puntos cardinales, ciudad cardinal donde tenía lugar la Asamblea de los dioses —veremos el tema de la Asamblea divina ulteriormente—, donde los tres planos —cielo, tierra e inframundo— se encontraban²³¹.

En Mesopotamia, el corazón del cosmos se situaba en el cuarto nivel de la cosmovisión mesopotámica —el mundo humano, el horizonte terrestre, allá donde está la ciudad, el orden, y el exterior, el caos—: el templo con el Duku, la colina primordial que emerge del Apsu, del que formaba parte todo templo²³². Por su vínculo con el Apsu —océano cósmico de agua dulce—, el templo mesopotámico era concebido como el lazo entre tierra, cielo e inframundo²³³. En general, los templos mesopotámicos eran epicentros cósmicos, el corazón del mundo ordenado contra el caótico, allí donde los inmortales y el rey, su representante, gobernaban²³⁴.

Incluso en época neo-babilonia (626-539 a.C.), Babilonia era el centro religioso y político del imperio; en algunas tablillas se habla de Babilonia describiéndola como centro del mundo, donde los planos del cielo y la tierra confluían²³⁵. Babilonia ostentaba un prestigio religioso formidable: la primera tabla de la serie «Tingir = Babili»²³⁶ la describe como capital cósmica, sede del dios, de la realeza, feliz y próspera²³⁷.

En el imperio medio-asirio (1363-1000 a.C.) y neo-asirio (1000-612 a.C.), Asur era la antigua ciudad-Estado desde donde eclosionó su imperio; era la sede del dios y, por consiguiente, del rey que desde ella regía los destinos²³⁸; pero, incluso cuando la capital se trasladó, Asur conservó su capitalidad religiosa²³⁹.

Aparte de Mesopotamia, en Siria-Palestina el centro pareció haber sido una representación del orden y lo cultivado, mientras que el exterior, aquello que se hallaba

²²⁹ George, 1993: 80; Maul, 1997a: 118

²³⁰ Espak, 2019: 17

²³¹ Rodríguez, 2016: 253

²³² Pongratz-Leisten, 2004: 253

²³³ Ídem.

²³⁴ Hundley, 2013: 80

²³⁵ Armheim y Knott, 2019-2020: 26

²³⁶ George, 1997

²³⁷ Liverani, 2022: 160

²³⁸ Liverani, 2022: 171

²³⁹ Liverani, 2022: 171-172

allende, representaba el caos, allí donde no había nada cultivado²⁴⁰. En el centro, divinidades benévolas yacían, en tanto que los enemigos cósmicos como Mot²⁴¹ o Yam²⁴² acechaban fuera de las lindes del hábitat humano, en el mar o en el Inframundo²⁴³; no obstante, no siempre era así, ya que, en el universo ugarítico, existía una manifiesta ambivalencia entre las divinidades que encarnaban el caos o lo negativo²⁴⁴.

Este concepto de centro del mundo podemos columbrarlo también entre los hebreos, en cuyo templo de Jerusalén, el lugar de mayor sacralidad para el pueblo hebreo, se hallaba dicho centro²⁴⁵. En el libro de Ezequiel se alude a Jerusalén como el centro de las naciones: «Esta es Jerusalén; la he recolocado en el centro de las naciones, con países a su alrededor»²⁴⁶.

Otro componente que podría representar el centro u ombligo del mundo, es el mismo hogar que preside el sanctasanctórum de La Almoloya, en la falda del podio. Hay varios himnos del Rig Veda²⁴⁷ donde se habla del altar de fuego como ombligo del mundo o centro de la tierra²⁴⁸. Investigadores consagrados como Kristian Kristiansen o Anders Kaliff, han propuesto vínculos de instituciones religiosas entre la Escandinavia de la Edad del Bronce y la religión védica²⁴⁹ a través de los textos del Rig Veda²⁵⁰.

Retomando el elemento a los pies del podio, podría tratarse también de una especie de betilo, marcando la sacrosantidad del lugar; los betilos son, según Edward Lipinski, «una piedra en pie, una estela, un ídolo o bloque o tabla de piedra, de formas y dimensiones diversas, que localiza la presencia divina y marca el emplazamiento de un

²⁴⁰ Hundley, 2013: 127; Smith, 2006: 38-63

²⁴¹ Mot es el dios de la muerte.

²⁴² Yam es el dios del mar.

²⁴³ Hundley, 2013: 127; Korpel, 1990: 372-374; Smith, 2006: 38-45

²⁴⁴ Es decir, actuaban tanto en lo horizontal como en lo vertical: Yam podía ser, en el plano horizontal, el mar, en tanto que el mundo de los muertos en el plano horizontal. Para más información, véase: Peri, 2003.

²⁴⁵ Sperber, 2020: 21

²⁴⁶ Ezequiel, 5:5

²⁴⁷ El Rig Veda se fecha entre el 1500-1000 a.C., aunque su contenido es mucho más antiguo, remontándose al periodo indoiranio; y, quizás, pueda retrotraerse a tiempos indoeuropeos (Brereton y Jamison, 2020: 14).

²⁴⁸ Jamison y Brereton, 2014: 176, 320, 358, 405, 475, 503

²⁴⁹ Una de esas instituciones es el culto a los Divinos Gemelos, que él explora a través de los hallazgos de petroglifos, representaciones en otros soportes y depósitos de dos armas (Kristiansen, 2011: 248 ss.). En mi anterior trabajo, formulé la hipótesis de la existencia de un culto a los Divinos Gemelos en la Cultura de El Argar (Mazón, 2023: 30-36), usando como piedra angular el hallazgo de un depósito doble de presuntas alabardas —hechas con asta de ciervo— en el pasillo de acceso La Bastida (Lull et al., 2015d: 99).

²⁵⁰ Kaliff, 2007; Kristiansen, 2011

lugar santo»²⁵¹. Algo similar son las *maššebot* de la Edad del Bronce en Palestina: piedras anicónicas y sin escritura, colocadas de manera vertical sobre el suelo para fines religiosos²⁵². Sin embargo, los betilos o *maššebot* suelen estar exentos, no embutidos en la construcción, aunque, el hecho de que un lugar tan relevante como el podio/trono tenga, a sus pies, esta piedra o protuberancia claramente intencional, puede ser un indicio de su sacralidad y de la voluntad de señalar la relevancia, quizás religiosa, del sitio, posiblemente evocando este presunto elemento sagrado el centro del mundo a su vez.

Nanno Marinatos, que aborda el tema de las piedras sagradas entre los minoicos, menciona el versículo de Josué 24:26, en el que Josué cogió una piedra de considerable tamaño y la plantó a los pies del santuario de Yhwh; o el versículo de Jueces 6:21, donde Gedeón vivió una epifanía divina próximo a una piedra en la que depositó ofrendas²⁵³. Según Nanno Marinatos, de estos pasajes bíblicos se infiere que la piedra sagrada es la ubicación donde suceden las epifanías —lo que nos lleva a la presencia de la mujer enjoyada como epifanía de una diosa, o del hombre de un dios con sus dilatadores dorados— o lugar donde son pronunciados los juramentos²⁵⁴.

Otra posibilidad es que se trate de algo similar a un *narû*: el *narû*, en Mesopotamia, podía ser la estela de piedra que conmemoraba un momento memorable del reinado; pero también una piedra fundacional —incluso de metal— que se enterraba en los cimientos del templo o se depositaba de cualquier manera dentro del mismo²⁵⁵.

También podemos contemplar que tal protuberancia o «montículo» a los pies del podio representase la colina primordial: en los hemisferios mesopotámico y egipcio, se otorgaba gran importancia a la colina primordial de la que creían que surgió el mundo. En Mesopotamia, para consolidar la conexión con la creación misma, se recurría a crear un pedestal forrado de ladrillos —llamado «la colina sagrada» o «la colina pura»— de arcilla, colocado en el vestíbulo²⁵⁶, el cual representaba la colina sagrada que emergió de las aguas primordiales en el principio de los tiempos²⁵⁷. ¿En qué podría relacionarse esto con el podio o trono del sanctasanctórum de La Almoloya? Quizá, esa protuberancia o

²⁵¹ Lipinski, 1992: 70

²⁵² Sala-Roma, 2011: 6, nota 30

²⁵³ Marinatos, 2019: 147-148

²⁵⁴ Ídem.

²⁵⁵ Sanmartín, 2018b: 95, nota 9

²⁵⁶ Hundley, 2013: 80

²⁵⁷ Maul, 1997a: 116

piedra, con evidente forma de montículo, estuviera imitando la colina primordial. Pues, en Mesopotamia, aparte de ser en sí misma la colina primordial, esta «colina sagrada» era el asiento divino o cósmico del más superior de los dioses en la Asamblea divina, allí donde se decretaban los destinos que afectarían al cosmos²⁵⁸. Una creencia extendida en la Edad del Bronce como la de la colina primordial, es posible que existiera en la Cultura de El Argar: La Almoloya, alzándose sobre el mar de bosques, rememoraría esta imagen cósmica tan común en Mesopotamia y Egipto, reproduciéndose en el podio. Incluso en Mesopotamia hay textos donde se visualiza a Babilonia —centro político y religioso del imperio neobabilonio y morada del dios Marduk— como la ciudad primigenia²⁵⁹: en el pensamiento mesopotámico, se consideraba que Babilonia era el centro de la creación cósmica; que fue en ese preciso lugar donde, antes que en ningún otro, la tierra sólida que hacía posible la vida surgió desde los abismos acuosos primordiales —y creían que ese punto exacto estaba en el patio del templo del dios Marduk—²⁶⁰. ¿Pudo haber sido La Almoloya, en el imaginario argárico, el lugar mítico donde se alzó la colina primordial, representando, de esa manera, a quien se sentara sobre dicho podio como si estuviera asentado sobre la colina primordial, si es que compartían esa creencia?

Como comenté, tenemos algo similar en Egipto. El mito más antiguo sobre la creación que había en el antiguo Egipto, era el de Atón-Ra iluminando el mundo entero mientras se sentaba en Benben o la colina primordial²⁶¹. El santuario de Iunu (Heliópolis) albergaba la Benben en un recinto conocido como «casa de Benben»²⁶². Allí estaba dicha piedra sagrada, considerada como el enclave primigenio del Universo, donde, por vez primera, el Sol se elevó²⁶³.

4.4.3. El Fuego Sagrado

Debajo del podio se extiende un grandioso hogar con un diámetro de 4 m², en cuya parte más cercana al trono ardió una lumbre; sobre esta hoguera extinta se abría el techo accesorio sostenido por cuatro columnas, una en cada esquina del hogar, para que el humo

²⁵⁸ George, 1993: 77

²⁵⁹ Amrhein y Knott, 2019-20: 26

²⁶⁰ Maul, 1997b; Mieroop, 2003: 262-264

²⁶¹ Gordillo, 2022: 42

²⁶² Quirke, 2003a: 36

²⁶³ Serrano, 2018: 308

podiera elevarse hacia los cielos²⁶⁴. Algunos investigadores de la UAB han puesto este fuego en relación con los famosos fuegos eternos de las fuentes orientales, que identifican como tales gracias a la evidencia arqueológica de hogares similares en algunos puntos ribereños del Egeo²⁶⁵. El propio Vicente Lull, en una conferencia, tituló a este hogar «fuego sagrado»²⁶⁶, término que considero bastante adecuado al carecer este fuego de un fin utilitario para cocina, pues, como vimos, esta sala no albergaba nada asociado a actividades alimentarias. Además, la idea de que el hogar y el fuego son entidades divinas se encuentra bastante difundida en una constelación de culturas²⁶⁷.

Ante todo, lo que más llama la atención es la delimitación del espacio donde ardía el fuego: un borde alzado rodeando la flama, de 4 m², mientras que la llama se ceñía a 50 cm². Esto podría poner en valor el carácter sacrosanto de la llama y la necesidad de establecer un recinto sagrado para la misma. Creo que es necesario, para dilucidar la función de este fuego, repasar qué cometidos cumplía el fuego o el hogar en culturas coetáneas a la que nos ocupa.

Ya propuse que, uno de los objetivos de este fuego, era realzar el efecto y poder visual radiante de las joyas de quien se sentaba en el trono²⁶⁸, proyectando su halo o aura de divinidad, creando una auténtica visión de *melammu*, o sea, esa «máscara de luz» física que amedrentaba al espectador²⁶⁹. En Mesopotamia, el contacto de las piedras —preciosas o semipreciosas— con la luz diurna o el fuego se piensa que pudo haber sido interpretado como una conexión con lo sagrado²⁷⁰; en mi opinión, esto podría haberse aplicado perfectamente a los metales preciosos, sobre todo porque los metales preciosos como el oro y la plata eran muy estimados por su rutilante brillo; eran percibidos como materiales puros y santos²⁷¹.

Hogares similares, con los bordes alzados, iguales que el de esta sala (fig. 13) —aunque con decoración de zigzags, ausente aquí—, se han hallado en Lithares (Beocia,

²⁶⁴ Lull et al., 2015b: 76-77

²⁶⁵ Lull et al., 2015b: 77

²⁶⁶ Lull, 2014: 47m25s

²⁶⁷ Kaliff, 2007: 94

²⁶⁸ También se propuso para el palacio de Cnosos la puesta en escena de una persona situada en un nicho, frente a una lámpara ardiente, «evocando la imagen de una deidad viviente» (Marinatos, 1993: 104).

²⁶⁹ Sanmartín, 2018a: 81

²⁷⁰ Amrhein, 2019-20b: 98

²⁷¹ Amrhein, 2019-20a: 36; Benz, 2013; Winter, 1999, 2012

Grecia), pertenecientes al Heládico Reciente²⁷² (ca. 1600-1100 a.C.)²⁷³; los hogares descubiertos allí, con los bordes alzados y decorados, se han asociado con funciones ceremoniales²⁷⁴ o rituales debido a su monumentalidad²⁷⁵. En Lerna (Grecia) se encontró un hogar en la «casa BG», que se asoció con una sede de poder regional, aunque una investigadora señala que no se puede decir lo mismo para todos los casos²⁷⁶.

En el mundo minoico ya se ha propuesto que la luz o el fuego pudo cumplir un rol esencial en las actuaciones de carácter religioso²⁷⁷. En el Palacio de Malia II (Creta) se descubrió un hogar en la sala central del edificio, lo que lleva a pensar que este fuego u hogar cultural indicaba el despliegue de un ritual en dicha estancia, aunque esto tampoco quiere decir que su uso se restringiera a lo ceremonial²⁷⁸.

En Anatolia se tiene constancia, ya desde el Neolítico, de que el hogar o fuego se convirtió en algo más que un elemento de cocina y fuente de calor; se tornó, además, en un punto donde se le ofrecía a los dioses o divinidades, siendo, así, un lugar objeto de culto que rezumaba sacralidad²⁷⁹, prolongándose este culto durante milenios²⁸⁰.

Según se recoge de los documentos hititas, el hogar o fuego se usaba en los ritos de sacrificios y ceremonias, dado que era ahí donde se ofrecía a los dioses y se realizaban las prácticas de brujería o adivinación; también se le consideraba sagrado gracias a su función divina como intercesor entre los mortales y los dioses²⁸¹. Hay textos hititas donde se reconoce al hogar como un dios que ostenta el nombre de Hassa²⁸². En Mesopotamia, el fuego fue invocado como divinidad²⁸³; lo invocaban con frecuencia los conjuradores y hechiceros, tanto por su poderes de purificación como de destrucción de lo maléfico²⁸⁴.

²⁷² Heládico Reciente y micénico son sinónimos.

²⁷³ Otra horquilla cronológica es 1450-1100 a.C.

²⁷⁴ En estos casos hay restos de animales, pero los investigadores que han excavado La Almoloya y el sanctasanctórum no han hallado restos animales —o, al menos, no los mencionan—. Más adelante, veremos otras posibilidades.

²⁷⁵ Whittaker, 2013: 68

²⁷⁶ Ídem.

²⁷⁷ Gaignerot-Driessen, 2014: 507

²⁷⁸ Orgeolet y Pomadère, 2011: 29-30

²⁷⁹ Külahli, 2022; Mellaart, 2003: 12-13; Hodder, 2006: 109; Kvæstad, 2010: 85-86; Çevik y Vuruşkan, 2015: 593; Duru, 1993: 148; Duru y Umurtak, 2005: 12-13; Özdoğan et al., 2008: 44-45

²⁸⁰ Véase: Külahli, 2022: 266 ss.

²⁸¹ Ídem.

²⁸² Külahli, 2022: 269

²⁸³ Gibil para los sumerios; y Girra o Gibu para los acadios.

²⁸⁴ Sanmartín, 1993: 274, nota 128

Aparte de su rol²⁸⁵ como comunicador con los dioses y heraldo del Inframundo, también ejercía como potenciador de la unidad familiar y la purificación²⁸⁶. La Luna y el Hogar —el fuego— eran los encargados, entre los hititas, de la fertilidad y prosperidad de la casa real²⁸⁷. En una sociedad como la argárica, ¿no pudo haber sido este fuego un agente que servía para un papel afín? Si resultase cierta la vinculación de la mujer de la AY38 con la Luna y el hombre con el Sol para proporcionar abundancia y fertilidad, en una sociedad que, irremediablemente, dependía de las potencias naturales, este supuesto fuego ritual encajaría con semejantes fines. Hay otras culturas de la Edad del Bronce en las cuales se cree que el fuego y la fertilidad iban de la mano, y, por ende, también con la regeneración y el renacimiento²⁸⁸. Los fuegos rituales, según el investigador Anders Kaliff, servían para conjurar el poder del Sol²⁸⁹. En los ámbitos minoico y micénico, se ha argumentado que, el uso de hogueras —junto con los sacrificios—, podría responder al anhelo de reavivar la magnificente llama del Sol en momentos cruciales al hundirse en el horizonte, creyendo que iba a paralizarse y morir²⁹⁰.

Quizá, una de las funciones del fuego en esta sala era servir como oráculo; se sabe que, entre los hititas, había rituales donde se atistaba la voluntad divina auscultando el fuego en un hogar y ciertos fenómenos que producía en un líquido²⁹¹. Teniendo presente la capital importancia que en aquellos tiempos pretéritos se otorgaba a los oráculos y a la adivinación, muy frecuentemente relacionados con el Poder, no sería disparatado que un rol de este fuego fuera sondear la neblinosa voluntad de los dioses y, de ahí, extraer órdenes que se impartirían a los asistentes a la ceremonia/asamblea en el sanctasanctórum de La Almoloya, donde se cree que se reunían líderes poderosos de la Cultura de El Argar. A colación de esto, estimo de interés añadir que, Nanno Marinatos, sugirió que la sala del trono de Cnosos era el santuario principal de la deidad del palacio, allí donde los reyes ofrendaban y se relacionaban con la divinidad patrona del palacio²⁹².

En cuanto a los sacrificios, quizá no se han hallado restos de huesos quemados en el hogar porque las ofrendas eran líquidas o blandas: en Anatolia se solía ofrendar²⁹³ miel,

²⁸⁵ Me refiero al fuego divino de los hititas.

²⁸⁶ Külahli, 2022: 269

²⁸⁷ Taracha, 2009: 43

²⁸⁸ Kaliff, 2007: 94

²⁸⁹ Kaliff, 2007: 164-166

²⁹⁰ Faure, 1997: 40

²⁹¹ Otten y Souček, 1969: 36 s.; Neu, 1980: 10; Taracha, 2009: 145

²⁹² Marinatos, 2019: 100

²⁹³ También se ofrendaban animales de muchos tipos (Beckman, 2004: 337).

aceite, frutas, queso, mantequilla, etc.; y, a menudo, se hacían libaciones con vino, leche o cerveza, entre otros líquidos²⁹⁴. En el Rig Veda abundan los himnos al dios del fuego, Agni, el más importante de todos después de Indra, y, al igual que su cognado de los antiguos textos iranos del Avesta, los sacrificios se centraban en torno al fuego ritual²⁹⁵. Este dios era un huésped deífico en todas las casas, aunque había otros fuegos que representaban los clanes y diferentes tribus o pueblos de los arios²⁹⁶. Se le identificaba con el Sol frecuentemente²⁹⁷, y era el pilar fundamental de las ceremonias; a su alrededor se congregaban los sacerdotes y dioses, siendo sus llamas y el humo los encargados de transportar las oblaciones hacia la morada de los dioses, el cielo²⁹⁸. A Agni, la mayoría de las oblaciones u ofrendas eran líquidas o blandas, como la mantequilla clarificada o la leche²⁹⁹, lo que no dejaría trazas en un examen arqueológico. Tampoco dejaría pistas otra ofrenda esencial al fuego en el Rig Veda: el Soma³⁰⁰. Ya propuse que el frasco cerámico que portaba la mujer de la AY38 (fig. 14), cuyos labios y carena estaban recubiertos de plata, podría ser un frasco ritual o sagrado que contuviera algún líquido —lo comparé con el soma³⁰¹, el haoma y otras bebidas de ascendencia divinal —de efectos enteógenos o psicoactivos— para entrar en comunión con los dioses³⁰²; pero, misteriosamente y por desgracia, los investigadores de la UAB decidieron no analizar el contenido de un recipiente sin parangón en la Prehistoria, privando a la comunidad científica de un preciado conocimiento³⁰³; por ende, no hay luz sobre este asunto, y quizá nunca la haya.

El uso del soma en la Edad del Bronce en Europa septentrional ha sido propuesto por Kristian Kristansen, quien cree que se usaba en ceremonias religiosas, ya que, en algunas

²⁹⁴ Beckman, 2004: 337

²⁹⁵ Brereton y Jamison, 2020: 73

²⁹⁶ Brereton y Jamison, 2020: 74

²⁹⁷ Ídem.

²⁹⁸ Brereton y Jamison, 2020: 73-74

²⁹⁹ Jamison y Brereton, 2014: 496-497

³⁰⁰ Jamison y Brereton, 2014: 497

³⁰¹ Era tanto una sustancia líquida como una divinidad, por ello, lo escribo tanto en mayúscula como en minúscula.

³⁰² Mazón, 2023: 110

³⁰³ Puede que el equipo de la UAB defienda no haber hecho un análisis del contenido para no dañar el recipiente —tampoco analizaron la tierra que contenía, ni de este recipiente ni ningún otro de la tumba, lo que no habría supuesto perjuicio alguno—; pero la perforación sería minúscula, y se haría en el interior del vaso, apenas visible. Además, todo conocimiento entraña un sacrificio; ellos mismos decidieron seccionar y excavar por la mitad el sanctasanctórum para comprobar qué había debajo (Lull et al., 2015b: 47), aunque también es cierto que se vieron animados a ello porque esa zona del sanctasanctórum tenía el pavimento muy deteriorado.

copas de tumbas, se han encontrado restos de miel³⁰⁴, asociándolo con el hidromiel o el consumo de soma en rituales de propiciación solar³⁰⁵.

Beber el soma producía una auténtica iluminación, un éxtasis místico que arrobaba a quien lo bebía, como se puede leer en un himno del Rig Veda:

*«Hemos bebido el soma, nos hemos hecho inmortales; hemos alcanzado la luz; hemos encontrado a los dioses. ¿Qué puede hacernos ahora la hostilidad, qué la malicia de un mortal, oh inmortal?»*³⁰⁶.

Curiosamente, el fuego ritual del sanctasanctórum de La Almoloya está a los mismos pies del podio, resultando sumamente sencillo realizar libaciones a dicho fuego desde el trono³⁰⁷ para, después —o antes—, beber el licor sagrado³⁰⁸. Por lo que se puede deducir del Rig Veda, el soma, una sustancia deificada, instilaba vigor e incrementaba los sentidos en algún modo. Sabemos que en la H9 se encontraron restos de «escasísimos y exquisitos vasos»³⁰⁹, pudiendo esto ser un indicador de la celebración de ceremonias comunales, donde todos ingirieran esta sustancia a la luz del fuego para propiciar las fuerzas divinas benignas³¹⁰; además que, la contemplación de la mujer enjoyada bajo los efectos de un estimulante, hubo de aumentar, de manera numinosa —por así decirlo— la visión de la misma irradiando *melammu*. El uso del soma y el fuego ritual también se hacía para prolongar la prosperidad, la riqueza, y la vida, ahuyentar las enfermedades y propiciar la descendencia³¹¹.

Carlos Wagner, que ha estudiado en profundidad el uso de drogas sagradas en los albores de la Historia, comenta que diversos investigadores de la Creta minoica han

³⁰⁴ En la Cultura de El Argar hay indicios de bebidas y sustancias de corte narcótico en algunas copas argáricas (Aranda y Esquivel, 2007: 115); e, incluso, posible consumo de hidromiel (Lull et al., 2015d: 100).

³⁰⁵ Kristiansen, 2010: 434

³⁰⁶ Jamison y Brereton, 2014: 1129

³⁰⁷ Los hititas tenían rituales donde el rey bebía ritualmente en un brindis religioso a los dioses sobre el trono ceremonial —Halmasuit— (Taracha, 2009: 41).

³⁰⁸ Se solía mezclar no solo con miel, sino también con leche (Jamison y Brereton, 2014: 1025, 1026, 1029).

³⁰⁹ Lull et al., 2015b: 81

³¹⁰ Podría argumentarse que unos escasos pero exquisitos vasos no son suficientes para una ceremonia con 50 asistentes; pero, si es cierto que era una sala de índole política a la que asistían 50 personas, y se han encontrado vasos de alta calidad, no se anula en absoluto la posibilidad de que se usasen más vasos. De los casos de posibles salas de comidas rituales ante la divinidad que se han propuesto para palacios minoicos —salas, algunas, con bancos corridos y hogares...—, Nanno Marinatos menciona un caso concreto, la habitación 23 del Palacio de Festos, donde, aunque no se han hallado útiles para preparar alimentos ni cerámica, comenta que bien pudo haber cumplido la función de sala de comidas rituales (Marinatos, 1993: 100-101).

³¹¹ Jamison y Brereton, 2014: 1128-1130

sostenido que, en los palacios, se realizaban ritos religiosos que comprendían trances y éxtasis³¹². Investigadores contemporáneos plantean la existencia de uso de sustancias psicoactivas para rituales religiosos de cariz chamánico con epifanías divinas en dicha cultura cretense³¹³.

No podemos asegurar, sin caer en la tentativa de escribir pura literatura, que en esta sala se desarrollasen rituales de tipo comunal con bebidas extáticas para formentar la longevidad, prosperidad y abundancia presididos por una reina, sacerdotisa o, quizá, ambas cosas; sin embargo, es una hipótesis no despreciable y, repito, se podría explorar esta probabilidad haciendo un análisis de lo que contuvo el enigmático frasco de la mujer cuyos restos mortales residían en la AY38.

Lo que sí es cierto, es que, algunos investigadores, han sugerido que la presencia de más de un frasco de bebida en tumbas femeninas micénicas pudiera testimoniar el rol de las mujeres no solo como participantes, sino, también, como anfitrionas de los festines comunales³¹⁴. En este caso, la mujer de la AY38 solo portaba un frasco calificable como ritual; pero, a juzgar por la cantidad de plata que llevaba consigo³¹⁵, podríamos inferir que bien pudo haber sido ella la anfitriona de estos supuestos rituales religiosos de tipo comunal, puesto que el hombre no tenía ningún frasco con él.

Otra finalidad del fuego ritual de esta sala pudo haber sido la purificatoria. En los templos egipcios, encender el fuego cumplía una doble función: permitía a los sacerdotes ver y, a la vez, se ahuyentaba a los poderes de las fuerzas oscuras³¹⁶. En el Rig Veda, a veces, se destaca a Agni como un destructor de demonios, invocándolo ocasionalmente en un sentido mágico para destruir a los enemigos³¹⁷. Este poder purificador del fuego no debería sorprendernos; estaba muy extendido en la Antigüedad como disuasor de espíritus malignos y enfermedades³¹⁸. En himnos sumerios como el grabado en el Cilindro A — Himno al Templo Eninnu— se subraya esta cualidad purificadora del fuego: «El gobernante purificó la ciudad; dejó al fuego vagar a sus anchas sobre ella»³¹⁹, aunque, también en el mismo himno, aparece el altar de fuego en el templo para hacer ofrendas a

³¹² Wagner, 2023: 156

³¹³ Tully y Crooks, 2015

³¹⁴ Maran, 2011: 286

³¹⁵ El monto total de plata pesa unos 240 gramos (Lull et al., 2021: 343).

³¹⁶ Lorton, 1999: 136

³¹⁷ Brereton y Jamison, 2020: 75

³¹⁸ Wagner, 2023: 180

³¹⁹ Jacobsen, 1987b: 404

los dioses: «Puso junípero, la planta pura de las montañas, en el fuego, y alzó el fuego con la resina de cedro, fragancia de los dioses»³²⁰.

4.4.4. Posibles configuraciones cósmico-astroales del sanctasanctórum

Adelanté en mi anterior trabajo que, esta sala de La Almoloya, pudiera contener significados sagrados imbuidos en su arquitectura, como los siete postes que sostenían su techumbre, asociándolo con el siete³²¹ en su función de número mítico, litúrgico y sagrado por excelencia en Próximo Oriente³²². No sería la primera vez que se desentierra algo comparable: en el Gran Templo I de Meggido³²³ (Israel), se descubrió que su sala principal tenía doce columnas, y otros elementos como dos grupos de tablas rituales —seis de esas tablas con forma cuadrada, y otras seis esféricas—; esto se ha enlazado con un significado numerológico, en principio, con una naturaleza dual de seis³²⁴; sin embargo, seguidamente, los investigadores señalan que esa disposición apunta hacia una significación cosmológica, mitográfica u organizativa, pues el ciclo lunar de doce meses era uno de los más comunes principios de organización para rituales en Próximo Oriente y Egipto³²⁵. En el nivel XV del «Edificio Eanna», en Uruk, se hallaron doce pilares poligonales, hallazgo que ha sido interpretado como el zodiaco, imbuyendo de un sentido casi cosmológico al edificio³²⁶.

Es posible que el número siete hubiera tenido un significado cósmico o mágico entre los argáricos, así como ocurría con sus coetáneos del otro extremo del Mediterráneo. En esta misma sala de La Almoloya se desenterraron varias tumbas, justamente siete³²⁷, aunque, personalmente, creo que este argumento del número de tumbas en la H9 es bastante vulnerable y no me convence³²⁸; digo esto por dos motivos principales: una de las tumbas, en mi opinión, no se podría considerar un sepulcro de verdad, pues se trata de un hombre que fue enterrado frente al trono o podio, con medio cuerpo bajo el hogar, sin rito argárico, con una piedra introducida en la boca y su rostro a ras de suelo, como si se

³²⁰ Jacobsen, 1987b: 405

³²¹ Mazón, 2023: 117-118

³²² Bernabé, 1998: 81; Bottéro y Kramer, 2004: 218; Cantera, 2006: 56

³²³ Bronce Antiguo (ca. 3000 a.C.).

³²⁴ Adams et al., 2014: 297

³²⁵ Ídem.

³²⁶ Butterlin, 2015: 67

³²⁷ Lull et al., 2015b: 82-83

³²⁸ Y podría haber más tumbas que no han sido detectadas hasta el momento.

pretendiera su humillación, pisado por cualquiera que circulase por allí³²⁹; y, segundo, al parecer, algunas de las tumbas de la sala que al principio se adjudicaban a la Fase 3, son de una fase anterior³³⁰. No obstante, sí encontramos, definitivamente, el número siete en el número de cuentas de collar³³¹ —de distintos colores— que portaba el individuo de la tumba AY38, aunque su compañera portaba uno con un mínimo de 39 cuentas³³². El número 39 no está relacionado con el siete; el 42 sí, pues es un múltiplo de 7³³³, pero ignoramos si faltaban más cuentas, o si eran simple y llanamente 39, sin ninguna intencionalidad litúrgica—opción, a mi parecer, la más plausible—. Empero, donde sí encontramos de nuevo e irremediamente el siete, es en el punzón que portaba ella: la decoración de su punzón, si no estoy equivocado, es exactamente una fila de siete anillos (fig. 15) —podría ser una casualidad, o podría no serlo—. El siete, que era un número litúrgico-mágico, también estaba vinculado con las fases lunares; en Mesopotamia había ritos sacrificiales al dios Nanna —dios lunar— que se celebraban, aproximadamente, los días 1, 7 y 14/15 del mes, quizá relacionados con las tres fases más importantes de la Luna —Luna nueva, Luna en cuarto creciente, y Luna llena—³³⁴, siendo este un ritmo sacrificial también en el culto ugarítico³³⁵.

³²⁹ Lull et al., 2015b: 124

³³⁰ Vallalba-Mouco et al., 2022: 4, fig. 2(A)

³³¹ En otros yacimientos de la Cultura de El Argar, han aparecido elementos decorativos compuestos por siete o su múltiplo doble, catorce: en el Cerro de las Viñas de Coy (Lorca), se halló una sepultura cuyo individuo portaba una pulsera compuesta por catorce cuentas óseas, siete segmentadas y siete lisas (Ayala, 1991: 198); en el mismo yacimiento, apareció otro enterramiento con siete botones prismáticos (Ayala, 1991: 200). En Cuesta del Negro (Purullena, Granada), se excavó una tumba múltiple —fosa 2— de un adulto con dos niños: el adulto lucía un collar consistente en catorce cuentas (Molina y Pareja, 1975; Lull, 1983: 367). Los hermanos Siret identificaron también siete botones en la tumba 202 de El Argar (Siret y Siret, 1890: Lám. 41. 202)., aunque, al ser una tumba doble, no se puede afirmar que fueran todos pertenecientes al mismo individuo. Asimismo, como hemos tratado, el hombre de la AY38 lucía un collar de siete cuentas. No obstante, estos casos aislados me parecen altamente insuficientes para hablar de una generalización del siete en la Cultura de El Argar —es posible que ciertos individuos portasen ornamentos en cantidades de siete o sus múltiplos por motivos rituales, o simplemente por pura casualidad—, aunque hay coincidencias que deben ser tenidas en cuenta, como el siete en el punzón de la mujer, decoración en un objeto de altísimo valor que pudo haber contenido un simbolismo bien estudiado. En Próximo Oriente no es lo más común hallar objetos en cantidades de siete en las tumbas y, sin embargo, era un número mágico por excelencia.

³³² Lull et al., 2021: 339

³³³ Este razonamiento del múltiplo de siete pudiera resultar forzado a primera vista; pero, en Mesopotamia, el empleo del siete y sus múltiplos era recurrente para los encantamientos y para marcar las divisiones cósmicas, concretamente los siete cielos y las siete tierras (Horowitz, 1998: 208-220). Esta colosal importancia del siete no se restringe a Mesopotamia, sino que se extiende por todo Próximo Oriente, como vimos.

³³⁴ Hall, 1985: 893-894

³³⁵ Olmo, 1984: 198-199; Olmo, 1986a: 55-56; Olmo, 1986b: 158-160. Para más información sobre este tema: Véase: Olmo, 1991

Esta importancia de las tres fases más destacadas de la Luna, culminando en la Luna llena, podría estar detrás de los tres niveles de elevación o jerarquía que hallamos en la sala H9³³⁶, representando cada uno de ellos una fase lunar³³⁷, lo que podría concordar con la hipótesis de que la mujer portadora de la diadema era una representante de la Luna, y, más específicamente, de la Luna llena. Es decir, mi hipótesis sugiere que los tres niveles de altura que se aprecian en esta sala serían una evocación de las tres fases lunares más importantes: el primero, el más bajo, representaría la Luna nueva; el segundo, la Luna en cuarto creciente; y el podio, la Luna llena. Los templos egipcios donde existía un decrecimiento del techo y aumento del suelo progresivos hasta llegar a la divinidad, simbolizaban el mismo ciclo diario del Sol —lo que podría entroncarse con un posible simbolismo del ciclo de la Luna en las bancadas ascendentes gradualmente de esta sala—; desde los pilonos, que estaban orientados al Este —donde emergía el Sol—, el Astro rey atravesaba el cielo cruzando las estancias hasta alcanzar el sanctasanctórum, situado al Oeste, al final de su viaje, donde reposaba la divinidad³³⁸ —regresaremos, más adelante, al posible simbolismo de los bancos corridos ascendentes—.

La orientación del sanctasanctórum de La Almoloya, igual que el Mégaron B de Eleusis³³⁹, está direccionada predominantemente Este-Oeste. En Egipto, durante un tiempo, el templo se construía en un lugar fundacional sagrado, y, a menudo, orientado con un eje Este-Oeste³⁴⁰, obedeciendo esta orientación Este-Oeste al curso del Sol³⁴¹. Asimismo, algunos templos de la Edad del Bronce del Levante también parecen estar orientados del mismo modo³⁴². Respecto al ciclo solar y la Luna, he de añadir que, un edificio orientado Este-Oeste, también podría estar orientado conforme a la Luna³⁴³.

Otra posibilidad es que el sanctasanctórum de La Almoloya estuviera orientado hacia esa dirección concreta por una intención simbólica añadida, debido a que, su parte o eje Oeste, parece apuntar hacia una formación montañosa (figs. 16, 17 y 18) que emula los «cuernos de la consagración», situada al Oeste.

³³⁶ Lull et al., 2015b: 77

³³⁷ También es posible que, esos tres niveles, fueran una forma «esquemática» de representar el ciclo lunar: desde Luna nueva, atravesando todas sus fases, hasta alcanzar el plenilunio.

³³⁸ Gordillo, 2022: 52-53

³³⁹ Cosmopoulos, 2003: 3

³⁴⁰ O también, en ocasiones, paralelo al Nilo (Hornung, 1992: 118-119).

³⁴¹ Serrano, 2018: 261

³⁴² Davey, 2023

³⁴³ Muchas gracias al Dr. Juan Antonio Belmonte, astrofísico del Instituto de Astrofísica de Canarias, por aclararme esta cuestión.

Existía la extendida creencia en Próximo Oriente de que las montañas eran puertas³⁴⁴, ejerciendo la montaña de escalera hacia los cielos, pero también de descenso al Inframundo, es decir, un portal de transición entre ambos mundos³⁴⁵. Es posible que los «cuernos de la consagración» —recordemos que ya eran conocidos en la Cultura de El Argar— fueran derivados de los jeroglíficos egipcios para montaña u horizonte, y que los minoicos asumieran su cariz solar; de igual manera, ese símbolo se conocía en Mesopotamia, asociado con la salida del Sol y las montañas de dos picos³⁴⁶, o con un probable significado de montaña-horizonte entre los minoicos³⁴⁷. Nanno Marinatos ha visto en el símbolo de los «cuernos de la consagración» dos picos gemelos de montaña, símbolo presente en Anatolia, Siria, Egipto y Mesopotamia³⁴⁸, pudiendo significar la puerta de la montaña³⁴⁹ cósmica del amanecer y el atardecer³⁵⁰. Si estas interpretaciones fueran acertadas, y la aparente alineación —si mis cálculos no son erróneos—, del sanctasanctórum de La Almoloya con un punto geográfico que guarda un gran parecido con la figura de los «cuernos de la consagración» no consistiera una mera casualidad³⁵¹, es concebible que los argáricos le hubieran improntado un significado cósmico relacionado con el descenso —ya sea del Sol o la Luna— a esta sala. A ello puede sumarse que las tumbas AY3, AY10 y AY12 —descubiertas dentro del sanctasanctórum— estuvieran orientadas, aproximadamente, hacia ese enclave en el Oeste³⁵², o hacia el Oeste mismo; y que la tumba más privilegiada, la AY38, estuviera orientada a esta dirección también³⁵³. Asimismo, la entrada por la que se cree que aparecerían los principales que se sentarían en el podio —o si todos accedían a la sala por el mismo punto—, también

³⁴⁴ Marinatos, 2019: 179

³⁴⁵ Marinatos, 2019: 180

³⁴⁶ Bilić, 2013: 116

³⁴⁷ MacGillivray, 2004: 331

³⁴⁸ Marinatos, 2019: 174-175

³⁴⁹ En Egipto, se definía al horizonte con el jeroglífico *akhet* ; este se compone de dos montañas o colinas presididas por un disco solar, en el cual se puede ver tanto al Sol alzándose como sumergiéndose entre ellas (Roberson, 2023: 41; Véase: Assmann, 1980: §A, 3-4 n. 2). En el libro del Amduat, el cual describe el periplo de Ra o el Sol al hundirse en el Inframundo y los muchos peligros a los que debe enfrentarse antes de renacer de nuevo, se dice así: «Este dios entra por la puerta oeste del horizonte/*akhet*» (Roberson, 2023: 37).

³⁵⁰ Marinatos, 2019: 174-175, 180

³⁵¹ La confluencia de los dos astros mayores —no al unísono— descendiendo a través de ese punto geográfico solo se daría una vez al año. Alexander McGillivray propuso que las hachas dobles —frecuentemente representadas entre los cuernos de la consagración cretenses— podrían simbolizar el matrimonio del Sol y la Luna (MacGillivray, 2004: 332).

³⁵² Las tumbas AY13 y AY14, dos infantiles, parecen estar en vertical. Véase: Lull et al., 2015b: 82-83. Por otro lado, en un estudio posterior, estas dos tumbas se adjudicaron a la Fase 2, como vimos (Villalba-Mouco et al., 2022: 4, fig. 2(A)).

³⁵³ Lull et al., 2015b: 82-83

está orientada hacia ese lado. Otro dato más a tener en cuenta a propósito de la orientación hacia ese punto, y creo que es de suma importancia, es que el Sol descende por ese enclave orográfico el día 22 de Diciembre³⁵⁴, que es, precisamente, la fecha del solsticio de invierno. El Corredor B³⁵⁵ del yacimiento de Castillejo de Bonete —un centro ceremonial, según sus excavadores— está orientado hacia el amanecer del solsticio de invierno que tiene lugar por la montaña más peculiar de su horizonte (fig. 19)³⁵⁶ —y hay más casos de esta clase³⁵⁷—. El sanctasanctórum de La Almoloya lo está hacia un conjunto montañoso³⁵⁸ que, visto desde el yacimiento, pudiera evocar, quizás, en la mentalidad argárica, la forma de unos «cuernos de la consagración»³⁵⁹, y por donde el Sol se pone durante el solsticio de invierno. El problema estriba en que la posición del Sol ha variado desde hace 4000 años, aunque apenas 0,45°³⁶⁰. Debemos ser muy cautos a la hora de afirmar una alineación entre el sanctasanctórum de La Almoloya y el atardecer del solsticio de invierno a través de esa configuración montañosa³⁶¹ tan particular, que se asemeja a unos «cuernos de la consagración», sin antes haber realizado un estudio por expertos arqueoastrónomos que lo certifiquen o descarten. Si esto fuera cierto, evidenciaría que detrás de esta construcción hay un poderoso simbolismo astronómico y, por ende, religioso, ligado al ámbito astral. No obstante, el solo hecho de su orientación al Oeste, y hacia esa formación orográfica tan peculiar —descontando el presunto solsticio invernal—, podría no ser una simple casualidad, o sí. Podría argumentarse que

³⁵⁴ Véase: fig. 17.

³⁵⁵ De igual modo, el Corredor 2 del mismo yacimiento parece estar alineado con otra formación montañosa llamativa, El Yelmo, a cuyo alrededor se produciría, en el 2000 a.C., el orto de las estrellas Rigel Centaurus y Acrux (Benítez de Lugo y Esteban, 2018: 73).

³⁵⁶ Ídem.

³⁵⁷ El eje principal del crómlech —un tipo de monumento megalítico— de Oyanleku (Guipúzcoa), está orientado hacia una formación montañosa muy llamativa, la Peña de Aya, por donde tenía lugar un evento astronómico lunar en el 3000 a.C. (Belmonte y Hoskin, 2002: 48). Se piensa que Akhenatón fundó su ciudad, Akhetatón, en un lugar poco prometedor por una inspiración religiosa y simbólica: hay un hueco en los acantilados orientales, los cuales, al salir el Sol, «escribirían cósmicamente el jeroglífico que significa “horizonte”» (Quirke, 2003b: 194); asimismo, el eje del pequeño templo de Atón de Akhetatón, está alineado con ese punto de los acantilados que escribiría «horizonte» (Belmonte et al., 2009: 230, fig. 8.17) (fig. 20).

³⁵⁸ Del mismo modo, el eje Este del sanctasanctórum de La Almoloya está direccionado hacia el punto exacto por el que nace el Sol el día del solsticio de verano, que cae en 20-21 de Junio. Otro corredor del centro ceremonial de Castillejo del Bonete, parece estar orientado hacia el orto del solsticio de verano (Benítez de Lugo y Esteban, 2018: 84).

³⁵⁹ El investigador MacGillivray (2000: 129) expuso la hipótesis de que los «cuernos de la consagración» se utilizaban para la observación de los solsticios de invierno. Otros, empero, no están en absoluto de acuerdo con esta hipótesis: Véase: Bilić, 2013.

³⁶⁰ Benítez de Lugo y Esteban, 2018: 72

³⁶¹ Lo que sí es seguro es que, en una determinada época del año, el Sol —y quizá la Luna, aunque esto excede mis conocimientos de astronomía—, descendía por allí.

el sanctasanctórum de La Almoloya no tenía contacto visual, al ser una sala cerrada, pero los investigadores del Castillejo del Bonete se han encontrado con la misma paradoja, ya que, en dicho yacimiento, hay una cueva orientada hacia un punto relacionado con el solsticio de invierno, pero sin contacto visual, y esto lo explican en el sentido de que pudiera ser una orientación simbólica³⁶².

Retomando la orientación de la H9, esta orientación hacia esa formación montañosa situada al Oeste, que pudiera representar la montaña cósmica y su ligadura con el Inframundo, es legible a la luz de la creencia pretérita en el renacimiento, presente en culturas antiguas como la egipcia; entre los egipcios, existía la concepción de la diaria desaparición del Sol, sumergiéndose en el Occidente para luego resurgir por el Este, como una identificación con el destino de los muertos: un morir y renacer³⁶³. Propuse³⁶⁴ en mi anterior trabajo que, la posición fetal de los argáricos en sus tumbas, se pudiera vincular con una creencia en el renacimiento³⁶⁵. Otros investigadores de la Península Ibérica han postulado lo mismo en otros contextos, debido a la similitud de los enterramientos de la Prehistoria Reciente en posición embrionaria y su parecido con la estancia en el útero materno³⁶⁶.

En la mitología cananea, Shapash, la deidad solar, visita a los muertos en su viaje nocturno por el Más Allá³⁶⁷. En la cosmovisión sumeria, se postulaba la existencia de puertas cósmicas en unas montañas visibles en el horizonte, tanto al Este como al Oeste; estas eran las puertas del cielo, que usaba principalmente Utu —la versión sumeria de Shamash, el Sol—, pero, a través de las cuales, también circulaban los otros cuerpos astrales como la Luna, los planetas y las estrellas para entrar y salir del plano celeste³⁶⁸; cruzando la puerta Oeste, el Sol se adentraba en el mundo de los muertos, para, después, retornar a este mundo. La orientación de esta sala y muchos de los enterrados en ella, así como una puerta de acceso hacia ese punto, puede que esté relacionado con estas creencias escatológicas, y que no sea simple coincidencia.

³⁶² Benítez de Lugo y Esteban, 2018: 74

³⁶³ Serrano, 2018: 232

³⁶⁴ Enrique Siret sopesó una relación entre la posición fetal de los entierros argáricos con la imagen del niño en el útero (Siret, 1999: 129). También, hace unos pocos años, Alfredo Mederos abordó la temática de la posición fetal y el entierro en urna en la Cultura de El Argar (Mederos, 2020: 235-239).

³⁶⁵ Mazón, 2023: 37 ss.

³⁶⁶ Rodríguez-Malo y Villa, 2000: 12 en Benítez de Lugo et al., 2018: 80

³⁶⁷ Olmo, 1998: 274, nota 8

³⁶⁸ Ragavan, 2013: 202

En cuanto a la presencia de numerosas tumbas en el sanctasanctórum, es posible que se deba al poder mágico que en culturas antiguas se otorgaba a los muertos para potenciar la fertilidad, la adivinación o, incluso, asegurar la firmeza de los juramentos, como ya sugerí en *Religión y magia en El Argar*, comparándolo con otras sociedades³⁶⁹, entre ellas la neo-asiria, que también sepultaba a los muertos en casa y recurría a ellos para la magia o los juramentos³⁷⁰. Esto se incardinaría con las posibles funciones de esta sala para ritos de fertilidad, de adivinación o pronunciación de juramentos bajo el auspicio de las divinidades que propongo conjugado con lo político, aunque todo está imbricado. Estos individuos enterrados podrían ejercer como manes protectores en ese concilio divino³⁷¹; en el mundo ugarítico, se hablaba de «manes protectores que han entrado en el concilio de los dioses»³⁷². Los templos en Próximo Oriente tenían también una función legal, pues allí se realizaban juramentos de lealtad y tratados de fidelidad³⁷³; esto no solo trasluce la creencia de que los dioses eran los supervisores supremos del tratado, sino, asimismo, la confianza que se depositaba en la agencia³⁷⁴ del templo como un medio físico que imbuía a los tratados con la autoridad y sanción procedentes de los dioses³⁷⁵.

Otro rasgo interesante a analizar, es el significado que podría tener la elevación de la bancada conforme se acercaba uno al podio o trono, pudiendo estar entreverado con el simbolismo que propuse de los tres niveles como las fases principales de la Luna, pero vamos a ver otro que podría estar eslabonado:

Los investigadores de la UAB comentan que la cercanía de quienes se sentaban cerca del podio resaltaría su posición social³⁷⁶. Vicente Lull, en una conferencia, habló en esos mismos términos de jerarquía social, pero, en esa ocasión, añadió que sería una señal de prominencia social el hallarse próximos al Fuego Sagrado³⁷⁷.

Sin embargo, es posible que, en esta elevación gradual hacia el podio, haya un propósito investido de connotaciones religiosas paralelas a las que tenían lugar en algunos templos egipcios, donde el progresivo descenso del techo y elevación del suelo conforme

³⁶⁹ Mazón, 2023: 73-87

³⁷⁰ Michel, 2008

³⁷¹ Véase: *La Asamblea divina* (apartado 4.4.5).

³⁷² Olmo, 1998: 170

³⁷³ Pongratz-Leisten, 2021: 6

³⁷⁴ La «agencia» es un término muy recurrente en los estudios sobre magia en Próximo Oriente; define la capacidad divina de influir o actuar en el mundo.

³⁷⁵ Pongratz-Leisten, 2021: 6

³⁷⁶ Lull et al., 2015b: 77

³⁷⁷ Lull, 2014: 47m30s

uno avanzaba hacia la parte más sagrada, realzaba «la sensación de misterio y respeto, al mismo tiempo que evocan el ambiente sin luz y la colina primordial desde donde comenzó la creación»³⁷⁸. No estoy transmitiendo que fuera un calco, ya que aquí, en La Almoloya, tenemos un Fuego Sagrado que iluminaría esa área; pero, como argumenté, es posible que la protuberancia cónica a los pies del podio, entre otros significados —y todos ellos podrían estar entrelazados—, pudiera representar la colina primordial, ensalzando el sentimiento de asombro conforme uno se aproximaba a la presunta epifanía divina de la que hablábamos.

Visto desde la perspectiva de jerarquía social que proponen los investigadores de la UAB —y recordemos cómo en Próximo Oriente lo político iba de la mano de lo religioso, por lo que no se anularía la imposición de jerarquía social—, podríamos inferir que la cercanía a la presencia más sagrada, era, también, una manifestación de poder social: Katherine Eaton comenta que los templos egipcios eran una representación simbólica de las estructuras sociales, manteniéndolas gracias a su rol económico y a su posición de entidades encargadas de legitimar las estructuras de poder³⁷⁹.

Con esto no pretendo, ni por asomo —como ya advertí—, argumentar que La Almoloya fuera un modelo de un templo egipcio; lo que defiendo es que es contemplable un significado relacionado con el trayecto de los principales astros insuflado en su arquitectura, pues resulta llamativo que el podio esté en la parte Oeste, que los bancos asciendan progresivamente, y que la mayoría de sus inquilinos sepultados también estuvieran, ya sea con las cabezas o bocas de las urnas dispuestas hacia el Poniente, o al punto orográfico que se asemeja a unos «cuernos de la consagración», o incluso mirando hacia allí, como la mujer de la AY38 —la boca de la urna en cuyo vientre yacían ella y su pareja está dispuesta hacia ese rumbo, así como la AY10—, que fue enterrada con su mirada anclada³⁸⁰ en esa dirección³⁸¹. Lo que, como tratamos, podría relacionarse con la montaña cósmica como puerta al Inframundo o, simplemente, con el Oeste como lugar de muerte de los astros principales y su vinculación con el renacimiento.

¿Por qué el podio mira hacia el Sur, y no hacia el Oeste? Esto podría explicarse por

³⁷⁸ Serrano, 2018: 227

³⁷⁹ Eaton, 2013: 5

³⁸⁰ Lo importante, para mí, es que la urna está orientada hacia esa dirección. Tuvo que haber sido un trabajo añadido colocarla de esa manera, muy próxima a la pared y bancada Oeste, con un espacio muy reducido para maniobrar, en vez de orientarla hacia el Este, lo que habría sido más fácil.

³⁸¹ Lull et al., 2021: 334, fig. 3

meras necesidades arquitectónicas, ya que, una posición orientada al Oeste, desbarataría el efecto visual del fuego y la contemplación de la presunta epifanía divina por los asistentes. No obstante, también cabe la posibilidad de que esa orientación del podio al Sur obedeciera a que, hacia allí, se hallaba el orto de algún sistema estelar o estrella señalado, u otro elemento digno de adoración para los argáricos. En Próximo Oriente se ha barajado que algunas orientaciones templarias se debían a fuentes de agua. Por ejemplo, para el Gran Templo de Meggido, se ha sugerido su alineación con un manantial cercano, conocido como «Ein el-Qubbi»³⁸². Algunos investigadores defienden la alineación de este templo de Meggido con un manantial, porque creen que sería muy importante para el ritual dicho manantial y el culto al agua, ambos asociados³⁸³. La vital trascendencia del culto al agua en el Bronce Antiguo de Próximo Oriente ha sido defendida por autores como Pierre de Miroschedji³⁸⁴. Otra posibilidad para dicha orientación del podio, es que «mire» hacia algún punto que ellos considerasen también sagrado, como el Dolmen de Menga está orientado hacia la «Peña de los Enamorados», en tanto que los otros dólmenes cercanos tienen orientación solar; de igual modo, el yacimiento manchego de carácter sagrado de la Edad del Bronce³⁸⁵, Bocapucheros (Almagro, Ciudad Real), está orientado al Sur, específicamente a la constelación Cruz del Sur —ahora no se puede admirar desde este hemisferio, pero, en su momento, sí—³⁸⁶. Por otro lado, el Santuario de Astarté en el Área Sagrada de Kothon (Motya, Sicilia) está orientado al Sur también, aunque, en este caso, los investigadores lo justifican porque esa es la dirección por donde surge la estrella Venus³⁸⁷³⁸⁸. Constreñado por mi desconocimiento sobre arqueoastronomía, no puedo ahondar más en este problema; pero espero que, un día, expertos en arqueoastronomía hagan un estudio para elucidar si el podio de La Almoloya —y la orientación del eje del sanctasanctórum hacia un supuesto solsticio invernal y la curiosa forma montañosa de «cuernos de la consagración»— posee

³⁸² Adams et al., 2014: 297

³⁸³ Finkelstein et al. 2006: 48-50

³⁸⁴ Miroschedji, 1993, 2011

³⁸⁵ Tanto Castillejo del Bonete como Bocapucheros pertenecen a la misma cultura; pero Castillejo del Bonete es de carácter solsticial, mientras que Bocapucheros está orientado a una constelación (Benítez de Lugo et al., 2022: 31).

³⁸⁶ Benítez de Lugo et al., 2022

³⁸⁷ Venus es la estrella de la diosa Ishtar. Si fuera cierto que el podio de La Almoloya estuviera direccionado hacia el orto de Venus, considero que podría correlacionarse con la trascendental importancia que, en sociedades como la mesopotámica, tenían estos tres astros: el Sol (Shamash), la Luna (Sin) y Venus (Ishtar) (Lupo, 2001: 278).

³⁸⁸ Nigro, 2015: 93

una orientación astronómica coincidente con un fenómeno estelar.

Una última proposición para la orientación del podio o trono hacia el Sur, es que obedezca a la posible vinculación del Sur con la trayectoria del Sol³⁸⁹, como sugiere José Luis Escacena que sucedía en el Calcolítico³⁹⁰.

4.4.5. La Asamblea divina

En este apartado, postularé la hipótesis de que el sanctasanctórum de La Almoloya pudiera ser una representación político-religiosa de la Asamblea divina o de los dioses. La comprensión de esta propuesta es asequible si la comparamos con la percepción de lo divino y lo humano en Próximo Oriente; por ejemplo: en Mesopotamia, el panteón era una reproducción de la misma organización estatal, habiendo un rey, el dios An, que gobernaba la Asamblea divina³⁹¹ —vamos a ver más ejemplos de esta guisa—.

Primero, esta estancia que se ha declarado por los investigadores de la UAB como lugar de decisiones políticas, está localizada en una colina o montaña, lo que podría corresponderse con la montaña o colina como estancia de los dioses, creencia que se remonta a la aurora de los tiempos; eran estas la residencia de los dioses, y, con asiduidad, se las percibía como tronos³⁹². El propio rey de Akkad, Naram-Sin (2300 a.C.), construyó una estela donde se le muestra pisoteando a sus enemigos y escalando una montaña donde se le aparecen como una epifanía divina: el Sol y la Luna, los dioses más relevantes de su panteón³⁹³. El ínclito templo de Enlil en Nippur, el Ekur, era conocido como «la casa montaña»³⁹⁴. El dios supremo ugarítico por excelencia, tenía su morada con numerosas estancias en la «montaña santa», de donde manaban las aguas primordiales³⁹⁵, del mismo modo que Baal se retiró a un monte santo, su morada³⁹⁶. La ligazón entre las montañas y las asambleas divinas es posible encontrarla tanto en el universo de Próximo Oriente antiguo como fuera³⁹⁷. Incluso en la cosmovisión hebrea antigua, era en las montañas donde los inmortales se reunían en cónclaves para solucionar los «problemas cósmicos

³⁸⁹ Y de la Luna.

³⁹⁰ Escacena, 2023: 117

³⁹¹ Sanmartín, 2018a: 82

³⁹² Marinatos, 2019: 104

³⁹³ Interpretación de Nanno Marinatos (2019: 136) de Mieroop (2004: 59-69, 65, ilustr. 4.1).

³⁹⁴ Feliu y Millet, 2021: 106, nota 2

³⁹⁵ Olmo, 1998: 19

³⁹⁶ Olmo, 1998: 129

³⁹⁷ Solans, 2014: 114, nota 582. Véase: Lieberman, 1992: 131-132; Mullen, 1980: 129-132, 146-168.

importantes»³⁹⁸.

En todas las religiones del Próximo Oriente antiguo se reconoce la existencia de una asamblea divina o de los dioses; es un panteón que se reúne periódicamente para, en especial, tomar decisiones que atañen al destino de los seres divinos o humanos³⁹⁹. Específicamente en el área sirio-palestina, existía el concepto de un Consejo de dioses benéficos —presididos por El, el dios supremo— que se reunía en una montaña para tomar decisiones que afectarían al cosmos y a los creyentes, incluyendo la fertilidad⁴⁰⁰ de la tierra y las lluvias⁴⁰¹; esto, en mi opinión, nos ha de llevar a comprender que la realización de rituales para garantizar la fertilidad que propuse y lo político son perfectamente compatibles, así como lo jurídico-legal y los templos se compenetraban en Próximo Oriente.

En la Asamblea de los dioses, al contrario de lo que defendía Thorkild Jacobsen⁴⁰², los roles están regulados jerárquicamente; en la mitología mesopotámica, Enlil y Anu suelen ser los dioses que señorean la Asamblea divina⁴⁰³. Los ritos religiosos neo-asirios dan a entender que la Asamblea o Consejo divino era una ceremonia de corte cultual que se celebraba en santuarios, donde incluso había profetas que hacían de comunicadores entre los dioses en asamblea⁴⁰⁴ y los reyes⁴⁰⁵.

Es probable que esta sala fuera una representación terrenal de la Asamblea de los dioses, ubicada en una santa colina o montaña, desempeñando la persona entronizada una emulación/encarnación del dios/a principal. Esto tampoco es difícilmente imaginable si lo columbramos, en sentido inverso, desde la natural tendencia en Próximo Oriente a plasmar en el orden divino aquello que tenía lugar en la tierra, como Corinne Bonnet bien expresa: «Sin duda, el funcionamiento de las cortes reales y judiciales humanas inspiraron la representación de la Asamblea divina»⁴⁰⁶. El panteón mesopotámico reproducía la

³⁹⁸ Mora, 2006: 36

³⁹⁹ Bonnet, 2013: 965

⁴⁰⁰ Creían que en las montañas estaba la fuente de todos los ríos y las aguas subterráneas que alimentaban los manantiales y pozos (Clifford, 1972: 171).

⁴⁰¹ Clifford, 1972: 190-191; Smith, 2006: 44-45

⁴⁰² Jacobsen, 1943: 167

⁴⁰³ Bonnet, 2013: 965

⁴⁰⁴ Hay constancia, desde el siglo XVIII a.C. —Cartas de Mari, o el oráculo de Eshnunna—, de este tipo de profetas (Bonnet, 2013: 966).

⁴⁰⁵ Bonnet, 2013: 966

⁴⁰⁶ Bonnet, 2013: 965

organización del Estado: un rey, el dios An, dirige la Asamblea divina⁴⁰⁷.

Se podría concebir a La Almoloya como una especie de Nippur⁴⁰⁸, la ciudad santa de Mesopotamia: en aquella ciudad santa mesopotámica residía el dios predominante, Enlil, y allí se celebraban las asambleas divinas⁴⁰⁹. Enlil era el más elevado y relevante miembro de esta asamblea; asimismo, él se encargaba de ejecutar lo allí decidido⁴¹⁰. En dicha asamblea se decretaban los destinos de los humanos, asuntos terrenales y de los dioses de menor rango; y, aparte, la asistencia a la asamblea era restringida; solamente los grandes dioses podían presentarse a ella⁴¹¹. ¿Y si en La Almoloya se representase algo similar, siendo las deidades principales, el Sol y la Luna —u otras—, quienes impartían los decretos a los jerarcas argáricos desde su «trono» o «podio» divino?

Los investigadores de la UAB se plantearon si, en esta sala, los mandatarios argáricos se congregaban periódicamente para departir o, directamente, para «recibir las órdenes que iban a afectar a la vida de miles de personas»⁴¹². La proposición de «poder casi unipersonal»⁴¹³ que ellos hacen, se entiende mejor con la proposición de que era un espacio donde se recibían tales órdenes que afectarían a millares de seres humanos. La consonancia de esto con una representación de la Asamblea divina, presidida por alguien que encarnaba la figura de una divinidad que he sugerido, encajaría con los datos que hemos examinado como la Asamblea divina desde donde los dioses decretaban los destinos del mundo. Aquí también podrían tener su recepción los métodos adivinatorios propuestos antes, ya que hay evidencia de que, en los juicios del Consejo o Asamblea divina de Próximo Oriente, los veredictos eran transmitidos por métodos adivinatorios⁴¹⁴. Hay textos donde la diosa Ishtar es definida como la consejera de los dioses; esto, al parecer, alude a su rol como adivina dentro del Consejo o Asamblea divina y como intermediaria de las decisiones⁴¹⁵.

En el Enūma Eliš⁴¹⁶ se relata el funcionamiento de la Asamblea de los dioses:

⁴⁰⁷ Sanmartín, 2018a: 82

⁴⁰⁸ Obviamente, a pequeña escala.

⁴⁰⁹ Feliu y Millet, 2021: 26

⁴¹⁰ Jacobsen, 1987a: 453

⁴¹¹ Sanmartín, 2018a: 82

⁴¹² Lull et al., 2015b: 100

⁴¹³ Lull et al., 2015b: 85

⁴¹⁴ Nissinen, 2019: 463

⁴¹⁵ Nissinen, 2019: 473

⁴¹⁶ Poema mesopotámico de la creación.

«Sentaos todos juntos con alegría en la sala de las asambleas, y que yo decida los destinos mediante mi palabra, en lugar de vosotros. ¡Que todo lo que yo cree no sea alterado, que la palabra de mis labios no sea revocada, que no cambie!»⁴¹⁷.

En el mismo relato, tenemos, de nuevo, la función de la divinidad revestida de *melammu* o aura con su corona —o diadema⁴¹⁸—, la cual otorga poder divino:

«El consejero Mumm estaba somnoliento, abrumado. (Ea) desató sus cintos, le quitó su corona. Se llevó su aura⁴¹⁹ y se revistió con ella»⁴²⁰.

La sala de las asambleas también podía estar emplazada en un templo, o en el exterior del mismo⁴²¹. En el Himno al Templo de Enninu⁴²² —Cilindro A— se dice así:

«¡Oh Casa de metal llameante, fundada en el cielo; pintada con pintura para los ojos, apareciendo como la luz de la luna en el esplendor del cielo; Casa cuyo frente es una enorme montaña asentada en la tierra, cuyo interior (resuena con) encantamientos y armoniosos himnos; cuyo exterior es el cielo, la más Grandiosa Casa, alzándose en abundancia; cuyo guenna⁴²³ de afuera es el lugar donde los dioses Anuna pronuncian su sentencia»⁴²⁴.

Es imposible saber si en el sanctasanctórum de La Almoloya resonaban encantamientos o himnos armoniosos, como se describe en el texto que hemos leído; sin embargo, los excavadores del yacimiento de Castillejo del Bonete —un lugar sagrado y altamente visible— encontraron una estructura, el «Recinto 4» (fig. 21), de grandes dimensiones (15 x 7 m)⁴²⁵ y planta elíptica —orientada, aproximadamente, Este-Oeste⁴²⁶—, la cual creen que «pudo tratarse de un lugar destinado a oraciones y rezos»⁴²⁷; en su interior no

⁴¹⁷ Feliu y Millet, 2021: 67

⁴¹⁸ En otro extracto del texto se refiere a su «testa coronada con un aura terrorífica (...)» (Feliu y Millet, 2021: 72).

⁴¹⁹ El *melammu*.

⁴²⁰ Feliu y Millet, 2021: 55

⁴²¹ La capilla Este de los templos mesopotámicos era considerada un lugar de juicios divinos y asambleas de los dioses; la conexión entre el lado Este de los templos con el juicio divino y la decisión de los destinos está, a todas luces, vinculada con el dios Utu/Shamash como juez divino (Gabbay, 2013: 228, nota 9).

⁴²² 2140 a.C.

⁴²³ Lugar de asambleas.

⁴²⁴ Edzard, 1997: 86

⁴²⁵ Es decir, 105 m², superior a la H9 de La Almoloya, que tiene aproximadamente 70 m² (Lull et al., 2021: 343). Aunque es probable que, en el caso del Recinto 4, se esté contando la totalidad de la estructura, y no solamente el espacio interior, lo que reduciría las dimensiones.

⁴²⁶ Su puerta —sellada con mampostería y barro— y eje miran hacia el solsticio de verano (Benítez de Lugo et al., 2020: 54, fig. 8).

⁴²⁷ Benítez de Lugo et al., 2020: 51

había enterramientos, pero sí restos humanos dispersos por todos los estratos, cerámica, vestigios de herramientas líticas, metálicas y óseas⁴²⁸. Es evidente que el refinamiento arquitectónico del sanctasanctórum de La Almoloya es infinitamente superior; pero, si partimos de la hipótesis de que La Almoloya era una ciudad sagrada o centro ceremonial —o templo, o templo-palacio, o palacio con significamientos cósmicos—, así como Castillejo del Bonete, el cual, según postulan sus excavadores, era también un lugar sagrado, ambos enclaves —la sala H9 de La Almoloya y el Recinto 4 de Castillejo del Bonete— pudieron haber compartido algunas finalidades similares. No obstante, el podio y el resto de arquitectura aparentemente simbólica del sanctasanctórum de La Almoloya, habla a las claras de una jerarquía y simbolismo más sofisticados que los del Recinto 4 de Castillejo del Bonete.

Retomando las comparaciones entre la sala H9 de La Almoloya y la Asamblea de los dioses en Próximo Oriente, la Asamblea de los dioses descrita en el Enūma Eliš consta de un número de asistentes similar al que se cree que asistía al sanctasanctórum de La Almoloya, o sea, unos 50⁴²⁹ —más los siete del destino—:

*«Los cincuenta dioses y los siete del destino se aposentan en la Asamblea, y Marduk con sus cuernos da órdenes»*⁴³⁰.

La comparación entre la Asamblea divina y su funcionamiento plasmado en el Enūma Eliš es a mero título ilustrativo; el Enūma Eliš se fecha a finales del II milenio a.C. (Nabucodonosor I, allá por el 1125-1103 a.C.)⁴³¹, aunque otros autores lo retrotraen al período kasita (1570-1157 a.C.), concretamente a los tiempos postreros de ese período⁴³². Es posible que, en las reuniones del sanctasanctórum de La Almoloya, se reflejase un panteón, donde los líderes argáricos emularían a los dioses menores a las órdenes de una divinidad superior que impartía las órdenes. Los investigadores de la UAB defienden un modelo equivalente, pero sin abordar el trasfondo religioso; no obstante, yo propongo que el elemento religioso pudiera permear por completo este funcionamiento político.

La Sala de Reunión o Asamblea de los dioses de Nippur pudo haber alojado a los representantes congregados allí para departir sobre lo político, militar o económico, lo

⁴²⁸ Ídem.

⁴²⁹ Villaba-Mouco et al., 2022 (S.1): 1

⁴³⁰ Feliu y Millet, 2021: 84

⁴³¹ Lambert, 1964: 9-1; Lambert, 1984: 3-6; Lambert, 1994: 565; Lambert, 2013: 439-444

⁴³² Sommerfeld, 1982: 174-181

que transmite la intensa vinculación de lo político y religioso en el gobierno⁴³³. Se piensa que pudo existir en Nippur una «teocracia democrática», donde representantes sacerdotales tomaban decisiones de todo tipo⁴³⁴, aunque se ha refutado esta visión democrática de la Asamblea divina⁴³⁵. Creo que la presencia del podio o trono descarta que fuera una teocracia democrática, pero sí que, hilvanando con lo propuesto por los investigadores de este yacimiento sobre un poder casi unipersonal, pudiera corresponderse con mi hipótesis de un sistema teocrático de tintes nada democráticos, siendo La Almoloya una ciudad sagrada, centro ceremonial o templo-palacio en cuyo sanctasanctórum se desarrollaban decisiones, ceremonias y/u oraciones que no sólo definieran los destinos de buena parte del territorio argárico, sino su abundancia y prosperidad. Es posible que estos líderes argáricos también tuvieran un cariz sacerdotal que se nos escapa de las manos, y allí, en el sanctasanctórum, en ese lugar posiblemente sagrado, se escenificase la Asamblea divina.

Si recurrimos a textos de Próximo Oriente —en esta ocasión, el relato del Diluvio—, donde se habla de la Asamblea divina, podemos deducir que eran lugares sagrados:

*«De nuestros Templos colocarán de nuevo los ladrillos en los santos lugares. Los lugares de nuestras decisiones los restablecerán en los lugares consagrados»*⁴³⁶.

En otro texto de gran antigüedad, la Lamentación de Ishme-Dagan (1953-1935 a.C.) sobre Nippur, podemos colegir algo similar:

*«Él hizo que los Anunnaki tomasen sus asientos. En la Sala de la Asamblea, donde los grandes juicios son decididos. Las decisiones a tomar él se las hizo saber. A estos dioses les hizo tomar su lugar en sus moradas. Les dio límpidas comidas sacrificiales; les revistió con sus coronas. En el lugar del rey, la sala del trono, el [...] de la vasta morada, la libación de vino y miel él decretó»*⁴³⁷.

5. CONCLUSIÓN

Una pista de La Almoloya como ciudad sagrada de la Cultura de El Argar nos la podría proveer la hipótesis del equipo de la UAB. Este equipo, basándose en la

⁴³³ Rodríguez, 2016: 149

⁴³⁴ Ídem.

⁴³⁵ Bonnet, 2013: 965

⁴³⁶ Kramer, 2019: 233-234

⁴³⁷ Langdon, 1919: 247-248

uniformidad de las diademas de apéndice discoidal halladas en el yacimiento de El Argar⁴³⁸ y la hallada en La Almoloya, planteó que estos objetos eran producidos por un solo taller especializado, decantándose por la asunción de que la similitud morfológica, tecnológica y simbólica establecía una cercana relación entre los grupos aristocráticos argáricos desde el 1750 a.C. en adelante; por ello, se puede establecer la teoría de que La Almoloya era un centro capital de importancia política⁴³⁹. En un estudio posterior, estos investigadores propusieron que la presencia de estas diademas de El Argar y La Almoloya barruntaría «una unidad política entre las regiones centrales del territorio argárico en el siglo XVII a.C.»⁴⁴⁰.

Si estas hipótesis, junto con las mías, se correspondieran con la realidad, La Almoloya no solo pudo haber sido estrictamente un centro político, sino también un centro impregnado de un simbolismo religioso poderoso; quizá una ciudad sagrada o capital religiosa, como Nippur lo fue en Mesopotamia. El hecho de que La Bastida, Lorca y El Argar —posibles capitales argáricas⁴⁴¹— se hallen relativamente próximas a La Almoloya—, puede que delimite como ciudad sagrada o centro ceremonial a La Almoloya, ubicada en un lugar ostensiblemente visible, realzando no ya su naturaleza política, sino religiosa a su vez, redundando en la prosperidad y fertilidad del territorio argárico, o, al menos, una parte de él. Un caso análogo, coetáneo y desconocido comparable es el templo de Dagan en Tuttul (Siria); en esta región, dicho templo representaba la unidad religiosa; allí iban los dirigentes de diversas ciudades a prestar sus juramentos, y pudo haber disfrutado de un prestigio en su área similar al de Nippur en la suya⁴⁴².

Es posible que, como en Nippur⁴⁴³, o incluso como el caso del templo de Dagan en Tuttul para los juramentos, los reyes argáricos acudieran a La Almoloya para obtener legitimación religiosa del dios o los dioses supremos, oficiando este yacimiento de la cultura argárica como centro religioso de referencia para los reyes o líderes, igual que acontecía con la ciudad sagrada mesopotámica de Nippur⁴⁴⁴. Hasta el momento, no han aparecido yacimientos comparables a La Almoloya, ni otras salas como la H9, aunque no

⁴³⁸ En Antas, a 86 km en línea recta desde La Almoloya.

⁴³⁹ Lull et al., 2015b: 98-99

⁴⁴⁰ Lull et al., 2021: 344-345

⁴⁴¹ Según el equipo de la UAB, La Bastida sería, quizá, la capital de un Estado, y uno de los centros argáricos de más influencia, junto con Lorca o El Argar (Lull et al., 2014: 399).

⁴⁴² Mieroop, 2023: 90

⁴⁴³ Rodríguez, 2016: 110

⁴⁴⁴ Rodríguez, 2016: 114

debería descartarse que en las ciudades de la Cultura de El Argar se descubran otras salas similares, igual que las ciudades mesopotámicas tenían epicentros del Poder, pero supeditadas religiosamente a Nippur.

Lo que me apresta a calificar a La Almoloya como posible ciudad sagrada o centro ritual, es el hecho de que, en todo el territorio argárico —hasta ahora—, no haya aparecido nada remotamente comparable. El universo minoico abunda en palacios, pero, en la Cultura de El Argar, solamente existe La Almoloya; por tanto, creo que sería factible contemplar como hipótesis que su originalidad implique que, en su época, este fascinante enclave era relevante no solo en lo político, sino también en lo religioso.

Hemos examinado las concomitancias entre La Almoloya, palacios del Egeo, templos de Próximo Oriente y Egipto o incluso lugares sagrados o ceremoniales de la Edad del Bronce peninsular; nada nos debe mover a aceptar estas proposiciones como descubrimientos, pues son hipótesis de trabajo, pero tampoco a descartarlas. Es posible que en La Almoloya hallemos parecidos aislados con cada uno de estos casos, resultando, así, en una singularidad. Sin embargo, aduciendo la supuesta importancia política de la misma, y el hecho de estar rodeada de capitales de la Cultura de El Argar, me hace declinar por visualizar a La Almoloya como una especie de Nippur argárica —a pequeña escala, en comparación— inserta en un mosaico de presuntas ciudades-Estado.

Como los argáricos no nos han deparado escritura para corroborar esta hipótesis, he de aceptar con humildad que es simplemente una proposición; pero, si tomamos como marco de referencia el funcionamiento de otras sociedades de Próximo Oriente, debería ser una hipótesis de trabajo a seguir explorando en futuras investigaciones. Muchos datos que me habría gustado aportar, han quedado en el tintero; pero, una puerta que se cierra, es siempre otra que se abre. En mi futura Tesis Doctoral —si la vida así lo quiere—, ampliaré esta investigación sobre La Almoloya, aportando todos los datos que han quedado orillados, forzado por las limitaciones de espacio en este trabajo y aquellos a los que, desafortunadamente, no he podido acceder al elaborar este TFM, como los contenidos en la Tesis Doctoral de Eva Celdrán sobre la arquitectura y el urbanismo de La Almoloya.

6. ANEXOS



Figura 1: Fotografía aérea de La Almoloya desde el Este. Créditos: Lull et al., 2015b: 12.

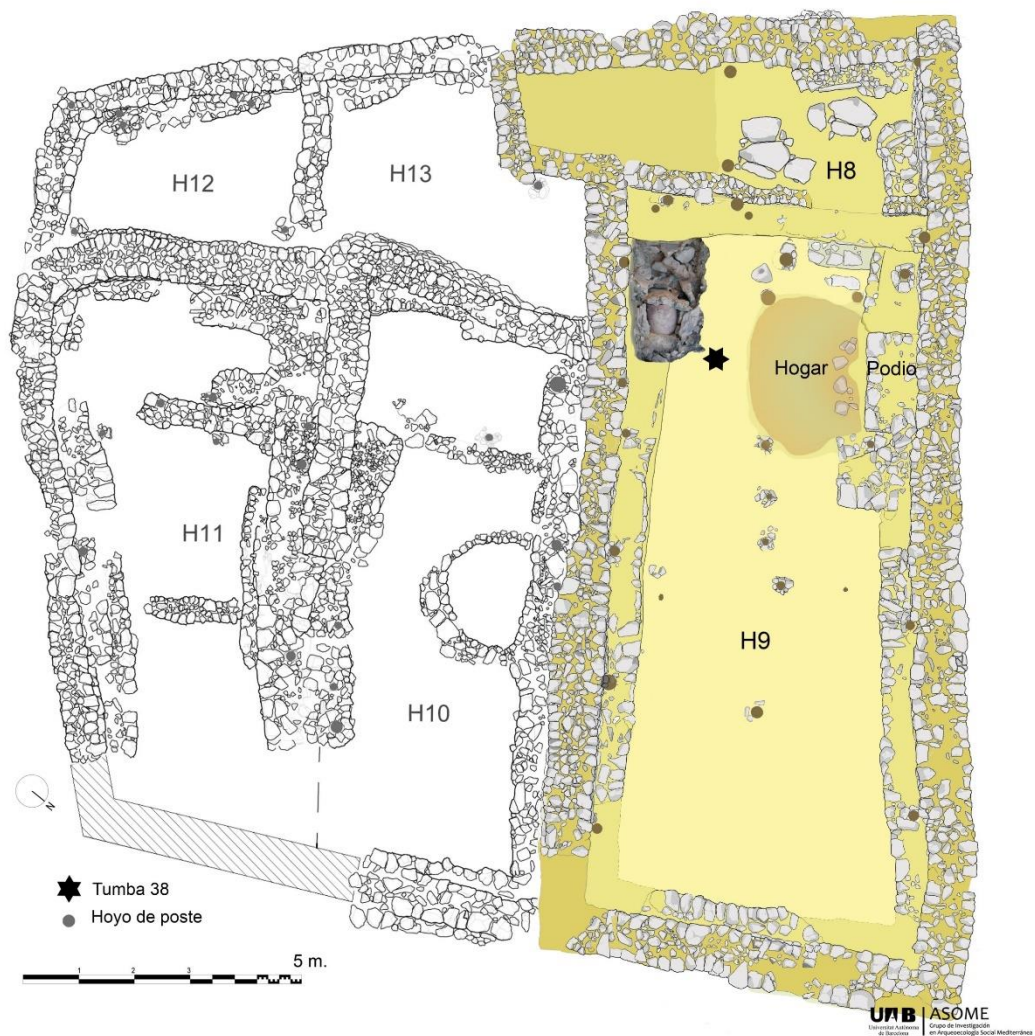


Figura 2: Plano del Complejo 1 de La Almoloya —la estrella negra marca el lugar donde se hallaba la tumba AY38—. Créditos: ASOME-UAB. Extraído de: https://www.ruta-argarica.es/wp-content/uploads/2015/11/02-Plano-General-CH2-scaled_600x400.jpg

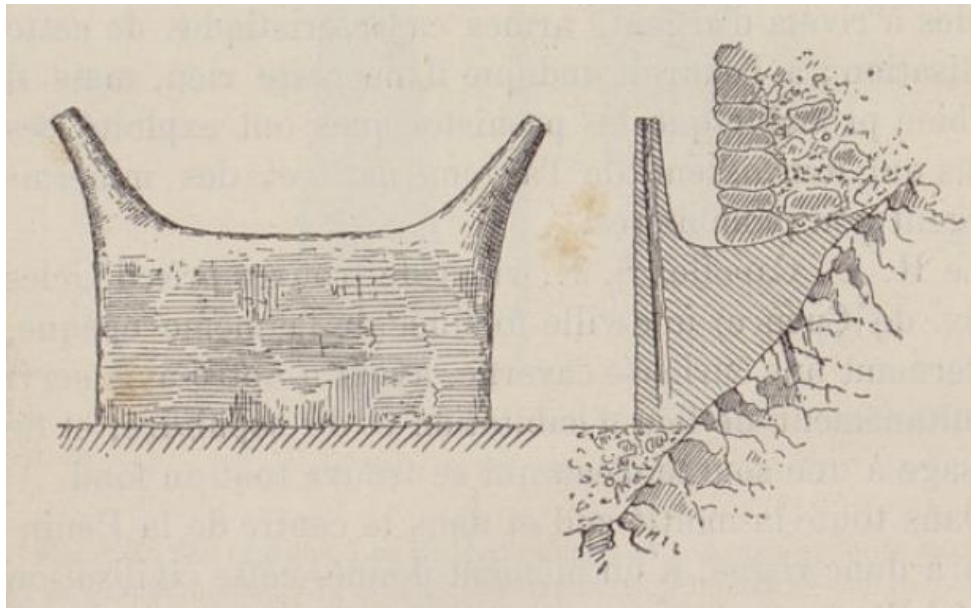


Figura 3: Dibujo de uno de los dos altares de «cuernos de la consagración» hallados en el yacimiento de El Oficio. Créditos: Siret, 1893: 70, fig. 288.



Figura 4: Reconstrucción del altar de «cuernos de la consagración» hallado en el Cerro de La Encantada. Créditos: Sánchez y Galán, 2011: 145, fig. 4 (Eva Sánchez).



Figura 5: Ajuar perteneciente a la tumba AY38. Créditos: Lull et al., 2021: 336, fig. 5 (J. A. Soldevilla).



Figura 6: Fotografía panorámica de La Almoloya. Créditos: UAB-ASOME.
Extraído de: <https://turismo.pliego.org/wp-content/uploads/2022/06/La-Almoloya-Copyright-ASOME-UAB-4.jpg>



Figura 7: Fotografía cenital de La Almoloya con los accesos señalizados; aquí puede apreciarse la estrechez y la constelación de estancias. Créditos: UAB-ASOME. Extraído de: https://www.ruta-argarica.es/la-almoloya/trama-urbanistica/#ruta_fbslider_6

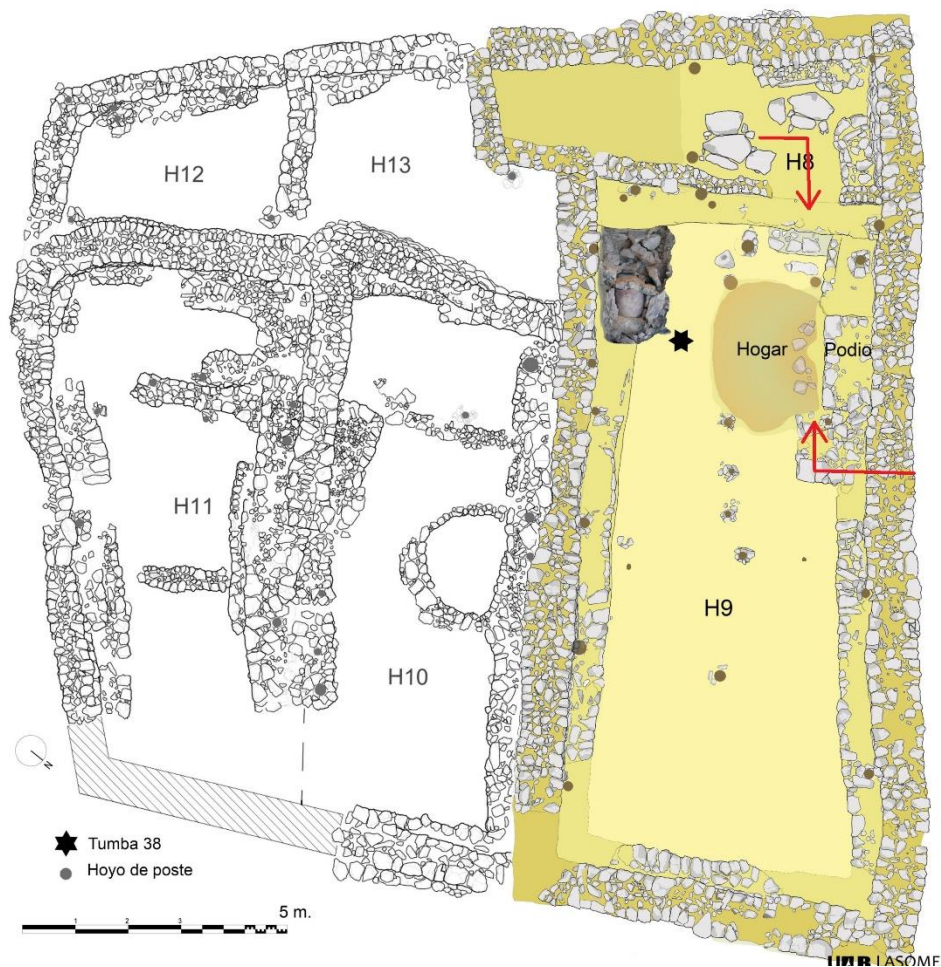


Figura 8: He señalado con flechas de color rojo los posibles accesos haciendo un giro de 90° para poder visualizar la «presencia divina». Créditos: ASOME-UAB.
 Extraído de: https://www.ruta-argarica.es/wp-content/uploads/2015/11/02-Plano-General-CH2-scaled_600x400.jpg



Figura 9: A la derecha del «podio» —visto desde el ángulo de la fotografía—, hay unas escaleras que descienden a la sala obligando a los concurrentes a realizar un giro de 90°. Créditos: Lull et al., 2015b: 84 (Carlos Velasco).



Figura 10: Recreación hipotética del ambiente de la H9 de La Almoloya. Créditos: Lull et al., 2015b: 78-79 (Sergio Celdrán).



Figura 11: Fotografía del podio; a sus pies, se puede apreciar la piedra o protuberancia. Créditos: Autor.



Figura 12: Diferente ángulo del podio y la piedra o protuberancia a sus pies. Créditos: Autor.



Figura 13: Fotografía del gran hogar del sanctasanctórum, tomada desde el podio —puede verse, a escasos centímetros del borde alzado del hogar, el cráneo del hombre sepultado a ras de suelo—. Créditos: UAB-ASOME. Extraído de: https://www.ruta-argarica.es/wp-content/uploads/2015/11/06-AY5-IMG_0671_MNT_b-copia.jpg



Figura 14: Frasco o recipiente, probablemente litúrgico, que portaba la mujer de la AY38 —escala en centímetros—. Créditos: Lull et al., 2021: 342, fig. 9 (J. A. Soldevilla).



Figura 15: Punzón de la mujer sepultada en la AY38. He señalado con flechas de color rojo los, aparentemente, siete anillos que decoran el mango de plata —escala en centímetros—. Créditos: Lull et al., 2021: 341, fig. 8 (J. A. Soldevilla).

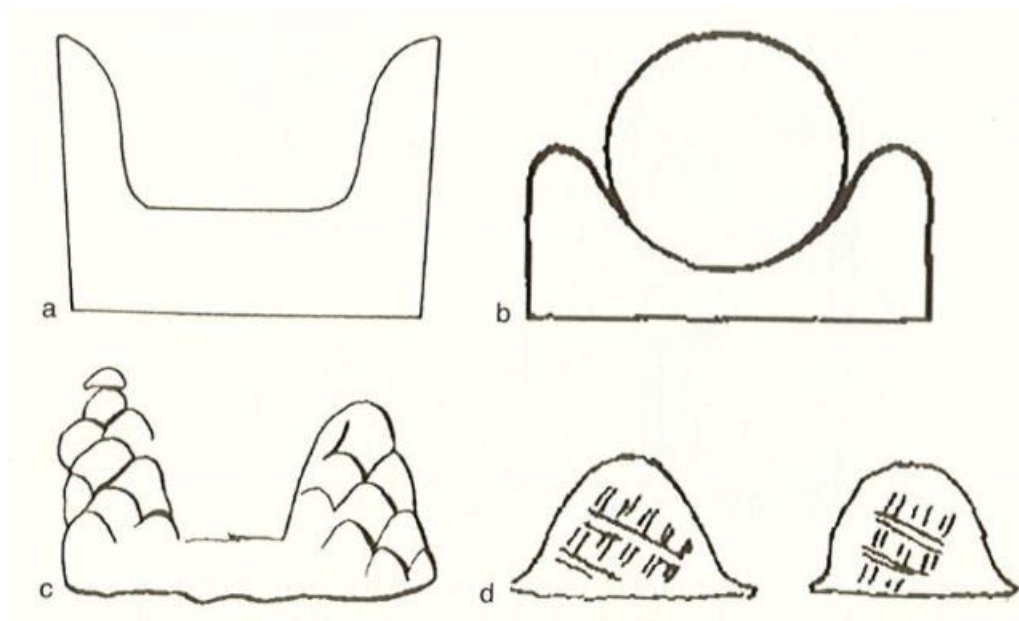


Figura 16: a) Representación de «cuernos de la consagración» minoicos; b) Ideograma egipcio *akhet*; c) Picos gemelos en sello acadio; d) Sello sirio con picos gemelos o dobles. Créditos: Marinatos, 2019: 175, ilustr. 8.4.

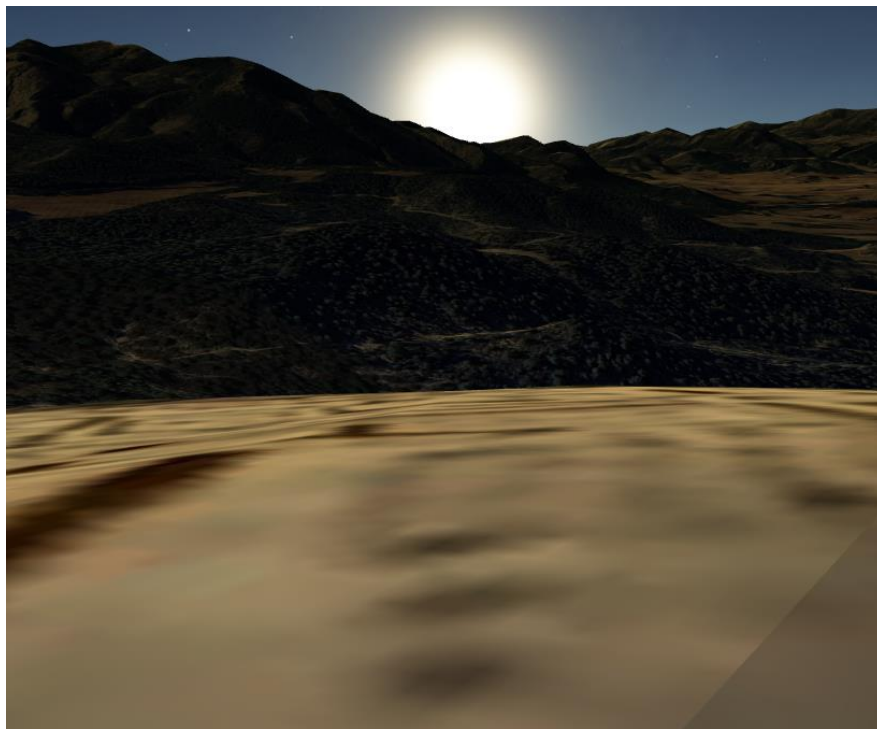


Figura 17: Vista, al atardecer, desde el eje del sanctasanctórum de La Almoloya el 22 de Diciembre; se puede ver al Sol descendiendo por un enclave que, quizás, evocaba los «cuernos de la consagración». Imagen generada mediante Google Earth (2024). Créditos: Autor.



Figura 18: Fotografía desde La Almoloya hacia el Oeste; he señalado en rojo la formación montañosa que se asemeja a los «cuernos de la consagración». Créditos: Tony Logar.



Figura 19: El Sol emergiendo el 22 de Diciembre de 2014 sobre la Peña del Cambrón; fotografía realizada desde Castillejo del Bonete. Créditos: Benítez de Lugo y Esteban, 2018: 72, fig. 12.



Figura 20: Foto desde el eje del pequeño templo de Atón en la antigua Akhetatón; al fondo, el Sol y un conjunto montañoso emulando el *akhet*. Créditos: Belmonte et al., 2009: 230, fig. 8.17 (M. Gabolde).

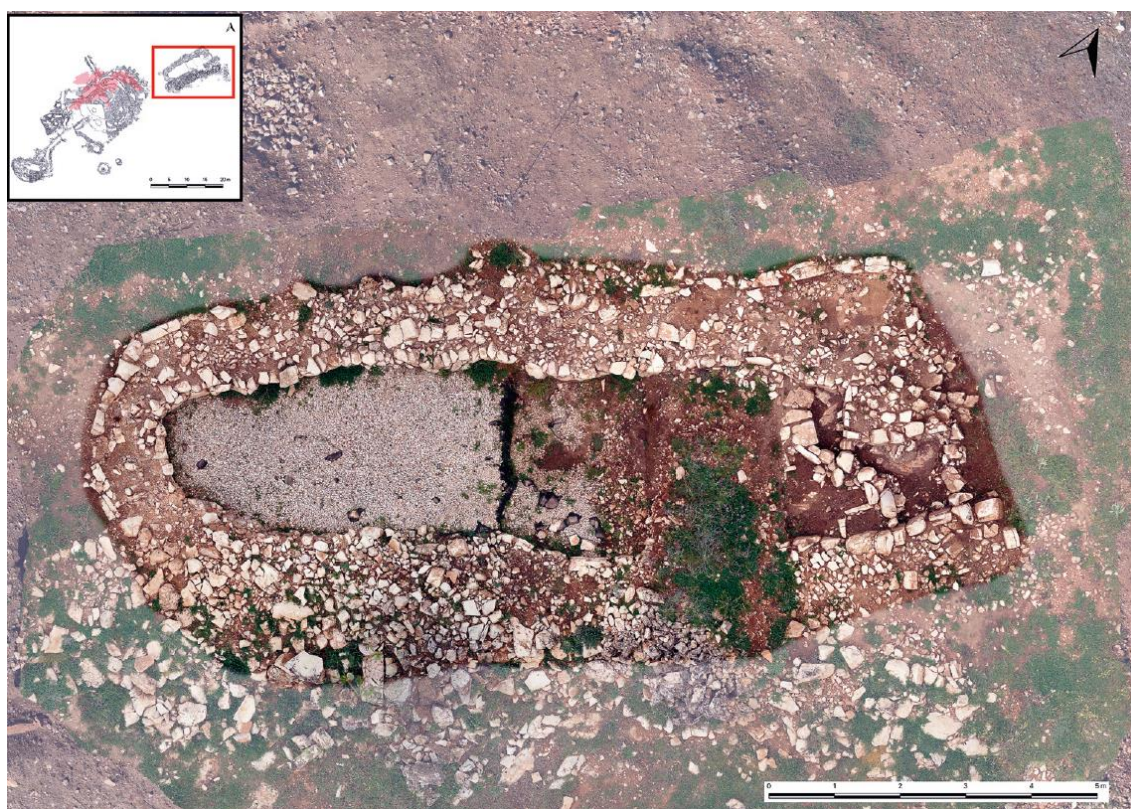


Figura 21: Recinto 4 del yacimiento de Castillejo del Bonete. Créditos: Benítez de Lugo et al., 2020: 54, fig. 8.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Ache, M.; Delgado-Raack, S.; Molina, E.; Risch, R.; Rossell-Melé, A. (2017). Evidence of bee products processing: a functional definition of a specialized type of macro-lithic tool. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 14: 638–50. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2017.06.025>
- Adams, M. J.; Finkelstein, I.; Ussishkin, D. (2014). The Great Temple of Early Bronze I Meggido. *American Journal of Archaeology*, 118(2): 285-305.
- Almagro, M. (1965). El poblado de Almizaraque de Herrerías (Almería). *Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche e Protoistoriche (Roma, 1962), II: Comunicazioni Sezioni I-IV. G. C* (pp. 378-379). Sansoni Editori.
- Amrhein, A. (2019-20a). Sacred materials, Sacred Skills. En Amrhein, A.; Fitzgerald, C.; Knott, E. (eds.). *A Wonder to Behold: Craftmanship and the creation of Babylon's Ishtar Gate* (pp. 25-39). Institute of the Ancient World, Princeton University Press.
- Amrhein, A. (2019-20b). The power of stones: natural, artificial and in between. En Amrhein, A.; Fitzgerald, C.; Knott, E. (eds.). *A Wonder to Behold: Craftmanship and the creation of Babylon's Ishtar Gate* (pp. 91-103). Institute of the Ancient World, Princeton University Press.
- Amrhein, A.; Knott, E. (2019-20). Introduction: sacred materials, sacred skills. En Amrhein, A.; Fitzgerald, C.; Knott, E. (eds.). *A Wonder to Behold: Craftmanship and the creation of Babylon's Ishtar Gate* (pp. 25-39). Institute of the Ancient World, Princeton University Press.
- Aranda, G.; Esquivel, J. A. (2007). Poder y prestigio en las sociedades de la Cultura de El Argar. El consumo comunal de bóvidos y ovicápridos en los rituales de enterramiento. *Trabajos de Prehistoria*, 64(2): 95-118.
- Aranda, G.; Montón-Subías, S.; Sánchez, M. (2021). *La Cultura de El Argar*. Comares Arqueología.
- Assmann, J. (1980). Horizont. En Helck, W.; Westendorf, W. (eds.). *Lexikon der Ägyptologie*, 3 (pp. 3-7). Harrasowitz.
- Ayala, M. M. (1979-80). La cultura del Argar en la provincia de Murcia [Resumen de la Tesis de Licenciatura]. *Anales de la Universidad de Murcia: Filosofía y Letras*, XXXVIII(4): 147-193.
- Ayala, M. M. (1986). Materiales argáricos de La Almoloya de Pliego-Mula (Murcia). *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 2: 29-37.
- Ayala, M. M. (1991). *El poblamiento argárico en Lorca. Estado de la cuestión*. Real Academia Alfonso X el Sabio.

Ayala, M. M.; Jiménez, S. (2001-02). Emeterio Cuadrado Díaz y el Sudeste Peninsular hace cuatro mil años. La Cultura de El Argar. *Studia F., Cuadrado, Anales de prehistoria y arqueología*, 16-17: 67-72.

Ayala, M. M.; Jiménez, S.; Malgosa, A.; Alessan, A.; Safont, S. (1999). Los enterramientos infantiles en la Prehistoria Reciente del Levante y Sureste peninsular. *Anales de prehistoria y arqueología*, 15: 15-27.

Barton, G. A. (1929). *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*. Yale University Press.

Beckman, G. (2004). Sacrifice, Offerings and Votices: Anatolia. En Johnston, S. I. (gen. ed.). *Religions of the Ancient World: a guide* (pp. 336-338). The Belknap Press of Harvard University Press.

Belmonte, J. A.; Hoskin, M. (2002). *Reflejo del Cosmos. Atlas de arqueoastronomía del Mediterráneo antiguo*. Equipo Sirius S.L.

Belmonte, J. A.; Shaltout, M.; Fekri, M. (2009). Astronomy, Landscape and Symbolism: A Study of the Orientation of Ancient Egyptian Temples. En Belmonte, J. A.; Shaltout, M. (eds.). *In Search of Cosmic Order: Selected Essays on Egyptian Archaeoastronomy* (pp. 213-285). Supreme Council of Antiquities Press.

Benítez de Lugo, L.; Esteban, C. (2018). Arquitecturas simbólicas orientadas astronómicamente durante el Calcolítico y la Edad del Bronce en el sur de la Meseta. *Spal*, 27(1): 61-87.

<http://dx.doi.org/10.12795/spal.2018i27.03>

Benítez de Lugo, L.; Galindo-Pellicena, M.Á.; Domínguez, Á.C.; Laplana, C.; Menchén, G.; Zumajo, N.; Pérez, A.; Fuentes, J.L.; Salazar-García, D.C. (2020). Fauna e industria sobre materia dura de origen animal del lugar sagrado de la Cultura de las Motillas: Castillejo del Bonete (Terrinches, Ciudad Real). *Cuadernos De Prehistoria Y Arqueología De La Universidad Autónoma De Madrid*, 46: 45-77. <https://doi.org/10.15366/cu-pauam2020.46.002>

Benítez de Lugo, L.; Mederos, A.; Esteban, C.; Fuentes, J. L.; Galindo-Pellicena, M. A.; Menchén, M.; Moraleda, J.; Peña, V. (2022). Bocapucheros (Almagro, Ciudad Real): nuevo tipo de enterramiento tumular en la Cultura de las Motillas. *Spal*, 31(2): 31-74. <https://dx.doi.org/10.12795/spal.2022.i31.19>

Benzel, K. (2013). *Puabi's Adornment for the Afterlife: Materials and Technologies of Jewelry at Ur in Mesopotamia*. [Ph.D, Columbia University]. <https://doi.org/10.7916/D8W66SZH>

Bernabé, A. (1998). Mitología hitita. En Olmo, G., del (ed.). *Mitología y Religión del Oriente Antiguo III* (pp. 7-124). AUSA.

Bilić, T. (2013). Solar Symbolism of 'Horns of Consecration'? *Anthropological notebooks, XIX (Supplement)*: 105-120.

Bobokhyan, A. (2016). Round about the Eya Tree: Towards South Caucasian-Aegean Interactions in the 2nd Millennium BC. En Narimanishvili, G. (dir.). Kvachadze, M.; Shanshashvili, N. (eds.). *Aegean World And South Caucasus: Cultural Relations In The Bronze Age: International Workshop. September 23 - 25, 2016 Georgia* (pp. 73-89). Printing House Mtsignobari.

- Bonnet, C. (2013). Divine Assembly. *Encyclopedia of the Bible and its reception*, 6: 965-966.
- Bottéro, J.; Kramer, S. N. (eds.). (2004). *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica* (Trad. de Francisco Javier González). Akal.
- Boyd, J. W.; Kotwal, F. M. (2004). Sacred times and spaces: Anatolia. En Johnston, S. I. (gen. ed.). *Religions of the Ancient World: a guide* (pp. 259-264). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Brandherm, D. (2000). El poblamiento argárico de Las Herrerías (Cuevas de Almanzora, Almería), según la documentación inédita de L. Siret. *Trabajos de Prehistoria*, 57(1): 157-172.
- Brereton, J. P.; Jamison, S. W. (2020). *The RigVeda: A Guide*. Oxford University Press.
- Butterlin, P. (2015). Late Chalcolithic Mesopotamia: towards a definition of sacred space and its evolution. En Laneri, N. (ed.). *Defining the Sacred* (pp. 60-72). Oxbow Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dspq.10>
- Butterlin, P. (2021). The Long Road Out of Eten: Early Dynastic Temples, A Quantitative Approach to the Bent-Axis Shrines. *Religions*, 12(8): 666. <https://doi.org/10.3390/rel12080666>
- Cahill, M. (2015). 'Here comes the sun...' Mary Cahill explores solar symbolism in early Bronze Age Ireland. *Archaeology Ireland Spring*: 26-33.
- Canaan, T. (1927). *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. Luzac.
- Cantera, J. (2006). *Libro de los Proverbios del Antiguo Testamento*. Akal.
- Català, G. (2015). *El Argar (Edad del Bronce)*. Recuperado de: https://www.academia.edu/12388338/EL_ARGAR_una_cultura_y_un_yacimiento_de_la_Edad_del_Bronce_por_Guillem_Catala
- Cierva, J., de la (1945). La leyenda. En De la Cierva, J.; Cuadrado, E. *Los descubrimientos argáricos en La Almoloya de Mula – Pliego (Murcia)* (pp. 3-6). Universidad de Murcia.
- Cosmopoulos, M. B. (2003). Mycenaean Religion at Eleusis. The Architecture and Stratigraphy of Megaron B. En Cosmopoulos, M. B. (ed.). *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* (pp. 1-24). Routledge.
- Çevik, Ö.; Vuruşkan, O. (2015). Ulucak Höyük 2012-2013 Yılı Kazı Çalışmaları. En Dönmez, H. (ed.). *Gaziantep: XXXVI* (pp. 583-599). Kazı Sonuçları Toplantısı (1).
- Clifford, R. J. (1972). *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Harvard University Press.
- Cuadrado, E. (1945). Los hechos. En Cierva, J., de la; Cuadrado, E. *Los descubrimientos argáricos en La Almoloya de Mula – Pliego (Murcia)* (pp. 6-32). Universidad de Murcia.
- Darcque, P. (1981). Les vestiges mycéniens découverts sous le Télésterion d'Éleusis. *Bulletin de correspondance hellénique*, 105(2): 593-605.

- Davey, C. J. (2023). Facing the sunrise: The orientation of certain Levantine Bronze Age temples. En Finkel, I.; Fraser, J.A.; Simpson, S.T. (eds.). *'To Aleppo gone ...': Essays in honour of Jonathan N. Tubb* (pp. 98-103). Archaeopress.
- David, A. (2017). A throne for two: image of the divine couple during Akhenaten's reign. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 14: 1-10.
- Dietrich, M.; Loretz, O. (1986). Siegesund Thronbesteigungslied Baals (KTU 1.101). *UF*, 17: 129-146.
- Duru, R. (1993). *Höyücek Kazıları 1991* (pp. 47-154). Kazı Sonuçları Toplantısı (1).
- Duru, R.; Umurtak, G. (2005). *1988–1992 Yılları Arasında Yapılan Kazıların Sonuçları*. Türk Tarih Kurumu.
- Eaton, K. (2013). *Ancient Egyptian Temple Ritual: Performance, Pattern, and Practice*. Routledge.
- Edzard, D. O. (1997). *Gudea and His Dynasty (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, 3, I)*. University of Toronto Press.
- Escacena, J. L. (2023). Heliolatría calcolítica. En *Conexiones Culturales y Patrimonio Prehistórico* (pp. 107-121). Archaeopress Publishing Ltd.
- Esteban, C.; Benítez de Lugo, L. (2016). Archaeoastronomy in Bronze Age sites of La Mancha (Spain). *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 16(4): 283-289. 10.5281/zenodo.220948
- Espak, P. (2019). The Transformation of the Sumerian Temple Hymns. En Lang, M.; Fink, S. (eds.). *Literary Change in Mesopotamia and Beyond 2nd Workshop of the Melammu Project, University of Innsbruck, 13–14 October 2016* (pp. 15-22). Zaphon.
- Faure, P. (1997). Creta y Micenas. En Bonnefoy, I (dir.). *Diccionario de las mitologías. Vol. II. Grecia* (pp. 27-49). Referencias/Destino.
- Feliu, L.; Millet, A. (eds.) (2021). *Enûma Elis y otros relatos babilónicos de la creación* (Trad. de Lluís Feliu y Adelina Millet). Trotta.
- Finkelstein, I.; Ussishkin, D.; Peersmann, J. (2006). Area J (the 1998–2000 Seasons). En Finkelstein, I.; Ussishkin, D.; Halpern, B. (eds.). *Megiddo IV: The 1998–2002 Seasons. Vol. 1. Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University* 24 (pp. 29-53). Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, Institute of Archaeology, Tel Aviv University.
- Finn, J. (2017). The Center of the Earth in Ancient Thought. *Journal of Ancient Near Eastern History*, 4(1-2): 177-209. <https://doi.org/10.1515/janeh-2017-0018>
- Gabbay, U. (2013). We Are Going to the House in Prayer”: Theology, Cultic Topography, and Cosmology in the Emesal Prayers of Ancient Mesopotamia. . En Ragavan, D. (ed.). *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World. Papers from the Oriental Institute Seminar. Held at the Oriental Institute of the University of Chicago 2-3 March 2012. Number 9* (pp. 202-223). University of Chicago.

- Gaignerot-Driessen, F. (2014). Goddesses Refusing to Appear? Reconsidering the Late Minoan III Figures with Upraised Arms. *American Journal of Archaeology*, 118(3): 489-520. <https://doi.org/10.3764/aja.118.3.0489>
- Galán, C.; Sánchez, J. L. (2014). *Problemas de la Edad del Bronce: los “cuernos de la consagración” en la Península Ibérica*. Arqueomás.
- George, A. R. (1993). *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*. Eisenbrauns.
- George, A. R. (1997). Bond of the Lands: Babylon, the Cosmic Capital. En Wilhelm, G. (ed.). *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft)* (pp. 125-146). Saarbrücker Druckerei.
- González, P. (1994). Cronología del grupo argárico. *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 4: 7-46.
- Gordillo, R. (2022). Religión egipcia. En Giménez, P.; Gordillo, R. *Historia de las religiones del Mediterráneo* (pp. 41-62). AlmuzaraUniversidad.
- Greenfield, J. C. (1985). Ba'al's Throne and Isa. 6:1. En Caquot, A.; Legasse, S.; Tardieu, M (eds.). *Melanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor. (Alter Orient und Altes Testament, Band 215)* (pp. 193-198). Verlag Butzon et Bercker Kevelaer/Neukirchener Verlag.
- Gundlach, R. (2001). Temples. En Redford, D. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 3* (pp. 363-379). Oxford University Press.
- Hägg, R.; Marinatos, N. (1981). Conclusions and Perspectives. En Hägg, R.; Marinatos, N. (eds.). *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze: Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12-13 May, 1980* (pp. 213-217). Svenska institutet i Athen.
- Hägg, R. (1986). Die Göttliche Epiphanie im Minoischen Ritual. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 101: 41-62.
- Hall, M. G. (1985). *A Study on the sumerian Moon-God/Nanna Suen* [Ph.D, University of Pennsylvania].
- Hodder, I. (2006). *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü*. (Transl. D. Şendil). Yapı Kredi Yayınları.
- Horowitz, W. (1998). *Mesopotamian Cosmic Geography. Mesopotamian Civilizations 8*. Eisenbrauns.
- Hornung, E. (1992). *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*. Timken.
- Hundley, B. M. (2013). *Gods in Dwellings: Temples and divine presence in the Ancient Near East*. SBL.
- Jacobsen, T. (1976). *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Yale University Press.
- Jacobsen, T. (1987a). Mesopotamian Religions. En Eliade, M. (ed.). *The Encyclopedia of Religion* (pp. 447-466). Macmillan Pub.

Jacobsen, T. (1943). Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies*, 2(3): 159-172.

Jacobsen, T. (1987b). *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*. Yale University Press.

Jamison, S. T.; Brereton, B. P. (2014). *The RigVeda: The Earliest Religious Poetry of India*. Oxford University Press.

Kaliff, A. (2007). *Fire, Water, Heaven and Earth. Ritual practice and cosmology in Ancient Scandinavia: An Indo-European perspective*. Riksantikvarieämbetet.

Katz, D. (2004). Death, The Afterlife and other last things: Mesopotamia. En Johnston, S. I. (gen. ed.). *Religions of the Ancient World: a guide* (pp. 477-479). The Belknap Press of Harvard University Press.

Kohlmeyer, K. (2013). Tempel des Wettergottes von Aleppo. En Kaniuth, K.; Löhnert, A.; Miller, J. L.; Otto, A.; Roaf, M.; Sallaberger, W. (eds.). *Tempel im Alten Orient: 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 11.-13. Oktober 2009, München* (pp. 179-218). Harrassowitz.

Korpel, M. A. (1990). *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*. UBL 8. Ugarit-Verlag.

Kouruniotis, K. (1935). Das eleusinische Heiligtum von den Anfängen bis zur vorperikleischen Zeit. *Archiv für Religionswissenschaft*, 32: 52-78.

Kramer, S. N. (2019). *La Historia empieza en Sumer* (edición digital) . Titivillus.

Kramer, S. M. (1999). *El Matrimonio Sagrado en la Antigua Sumer* (Trad. y adp. de Manuel Molina). AUSA.

Kristiansen, J.; Larsson, T. B. (2006). *La emergencia de la sociedad del Bronce* (Trad. de María José Aubet). Bellaterra.

Kristiansen, K.; Larsson, T. (2005). L'âge du Bronze, une période historique: Les relations entre Europe, Méditerranée et Proche-Orient. *Annales, histoire, sciences sociales*, 5: 975-1008.

Kristiansen, K. (2010). The Nebra find and early Indo-European religion. *Tagungen des landesmuseums für vorgeschichte halle, band 05*: 431-437.

Kristiansen, K. (2011). Bridging India and Scandinavia: Institutional Transmission and Elite Conquest during the Bronze Age. En Wilkinson, T. C.; Sherratt, S.; Bennet, J. (eds.). *Interweaving worlds. Systemic Interactions in Eurasia, 7th to 1st Millenia BC. Papers from a conference in memory of Professor Andrew Sherratt. What Would a Bronze Age World System Look Like? World systems approaches to Europe and western Asia 4th to 1st millenia BC* (pp. 243-265). Oxbow Books.

Külahli, N. (2022). A Review on the Term of Hearth in Hittite Mythological Documents: Anatolian Hearth Belief. *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar*, 6(22): 265-274.

Kvæstad, C. F. (2010). *House Symbolism and Ancestor Cult in the Central Anatolian Neolithic*, (M.A. Thesis). University of Bergen, Department of Archaeology, History, Cultural Studies and Religion.

Lambert, W. G. (1964). The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion. En McCullough, W. S. (ed.). *The Seed of Wisdom* (pp. 3-13). Toronto: University of Toronto Press.
<https://doi.org/10.3138/9781487576813-003>

Lambert, W. G. (1984). Studies in Marduk. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47(1) (pp. 1-9). University of London.

Lambert, W. G. (1994). Akkadische Mythen und Epen: Enuma Elisch. En Kaiser, O.; (ed.). *Weisheitstexte, Mythen und Epen II, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III* (pp. 562-602). Gütersloher Verlagshaus.

Lambert, W. G. (2013). *Babylonian Creation Myths. Mesopotamian Civilizations*, 12. Penn State University Press.

Lambrinoudakis, V. (1994). L'eau médicale à Épidaure. En Ginouvés, R.; Guimier-Soberts, A. -M.; Jouanna, L.; Villard, L. (eds.). *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992 par le Centre de recherche archéologique et systèmes d'information et par 'URA 1255 Médecine grecque (Bulletin de correspondance hellénique, Supplément 28)* (pp. 225-236). De Boccard.

Lambrinoudakis, V. (2002). Conservation and Research: New Evidence on a Long-Living Cult. The Sanctuary of Apollo Maleatas and Asklepios at Epidauros. En Stamatopoulou, M.; Yeroulanou, M. (eds.). *Excavating Classical Culture. Recent Archaeological Discoveries in Greece* (pp. 213-224). Archaeopress.

Langdon, S. (1919). *Sumerian Liturgies and Psalms*. The University Museum, Publications of the Babylonian Section, X(4).

Leeuwen, R. C. V. (2010). Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Ancient Mesopotamia and Israel. En Boda, M. J.; Novotny, J. (eds.). *From the Foundations to the Crenellations Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (pp. 399-421). Ugarit-Verlag.

Levitt, S. H. (2012). Vedic - Ancient Mesopotamian Interconnections and the Dating of the Indian Tradition. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 93: 137-192.

Lieberman, S. J. (1992). Nippur: City of Decisions. En Ellis, M. d. J. (ed.). *Nippur at the centennial. RAI 35: Philadelphia, July 11-15, 1988* (pp. 127-136). Univ.Museum.

Lipinski, E. (1992). Bétyl. En Lipinski, E. (dir.). *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique* (pp. 70-71). Brepols.

Liverani, M. (2022). *Asiria: La Prehistoria del Imperialismo* (Trad. de José María Ábrego) . Trotta.

- Lorton, D. (1999). The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt. En Dick, M. B. (ed.). *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in Ancient Near East*. (pp.123-210). Penn State University Press. <https://doi.org/10.1515/9781575065120-004>
- Luckenbill, D. D. (1989). *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 vols. Chicago 1926-1927. The University of Chicago Press.
- Lupo, A. (2001). Inanna/Ishtar. En Filoramo, G. (ed.). Barbero, V.; Girardello, G. (reds.). *Diccionario Akal de las Religiones* (pp. 278-279). Akal.
- Lull, V. (1983). *La "cultura" de El Argar. Un modelo para el estudio de las formaciones económico-sociales prehistóricas*. Akal.
- Lull, V. [Centro Arqueológico Barbanza]. (2014, Febrero, 22-23). VIII - Vicente Lull Santiago [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=3cHvV-Jviag&t=3082s>
- Lull, V.; Micó, R.; Rihuete-Herrada, C.; Risch, R. (2010). Las relaciones políticas y económicas de El Argar. *Menga. Revista de Prehistoria de Andalucía*, 1: 11-35.
- Lull, V.; Micó, R.; Rihuete-Herrada, C.; Risch, R. (2014). The La Bastida fortification: New light and new questions on Early Bronze Age societies in the western Mediterranean. *Antiquity*, 88(340): 395-410. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00101073>
- Lull, V.; Micó, R.; Rihuete-Herrada, C.; Risch, R.; Celdrán, E.; Fregreiro, M. I.; Velasco, C. (2015a). La Almoloya de Pliego antes de las excavaciones de 2013. *Verdolay*, 14: 43-66.
- Lull, V.; Micó, R.; Rihuete-Herrada, C.; Risch, R.; Celdrán, E.; Fregreiro, M. I.; Oliart, C.; Velasco, C. (2016). La Almoloya (Pliego, Murcia). Palacios y Élités Gobernantes en la Edad del Bronce. En Zapata, J. A. (ed.). *El legado de Mula en la historia* (pp. 42-59). Ayto. de Mula.
- Lull, V.; Micó, R.; Rihuete-Herrada, C.; Risch, R.; Celdrán, E.; Fregreiro, M. I.; Oliart, C.; Velasco, C. (2015b). *Ruta Argárica, Guías Arqueológicas: La Almoloya [Pliego – Murcia]*. Integral Sociedad para el Desarrollo Rural, ASOME-UAB.
- Lull, V.; Micó, R.; Rihuete-Herrada, C.; Risch, R. (2015c). La Almoloya. Premier palais de l'âge du Bronze occidental. *Archéologia*, 530: 58-63.
- Lull, V.; Micó, R.; Rihuete-Herrada, C.; Risch, R. (2015d). *Ruta Argárica, Guías Arqueológicas: La Bastida y Tira del Lienzo [Totana – Murcia]*. Integral Sociedad para el Desarrollo Rural, ASOME-UAB.
- Lull, V.; Rihuete-Herrada, C.; Risch, R.; Bonora, B.; Celdrán-Beltrán, E.; Fregreiro, M.; Molero, C.; Moreno, A.; Oliart, C.; Velasco-Felipe, C.; Andúgar, L.; Haak, W.; Villalba-Mouco, V.; . Micó, R. (2021). Emblems and spaces of power during the Argaric Bronze Age at La Almoloya, Murcia. *Antiquity*, 95(380): 329-348. 10.15184/aqy.2021.8
- MacGillivray, J. A. (2004). The Astronomical Labyrinth at Knossos. En Cadogan, G.; Hatzaki, E.; Vassilakis, A. (eds.). *Knossos: Palace, City, State* (pp. 329-338). The British School at Athens.
- MacGillivray, J. A. (2000). The Great Kouros in Cretan Art. En MacGillivray, J. A.; Driessen, J. M.; Sackett, L. H. (eds.). *The Palaikastro Kouros. A Minoan*

Chryselephantine Statuette and its Aegean Bronze Age Context (pp. 123-130). The British School at Athens.

Maran, J. (2011). Lost in Translation: The Emergence of Mycenaean Culture as a Phenomenon of Globalization. En Wilkinson, T.C.; Sherratt, S.; Bennet, J. (eds.). *Interweaving Worlds. Systemic Interactions in Eurasia, 7th to 1st Millenia BC. Papers from a Conference in Memory of Professor Andrew Sherratt* (pp. 282-294). Oxbow Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dr2k>

Marinatos, N. (1993). *Minoan religion: Ritual, image and symbol*. University of South Carolina Press.

Marinatos, N. (2019). *La Diosa del Sol y la realeza en la Antigua Creta* (Trad. de Amaya Bozal). Antonio Machado Libros.

Maul, S. M. (1997a). Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt. En Wilhelm, G. (ed.). *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient- Gesellschaft, 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale* (pp. 109-124). SDV Saarbrücker.

Maul, S. (1997b). The Ancient Middle Eastern Capital City— Reflection and Navel of the World (Trad. de Thomas Lampert). *Stanford Presidential Lectures and Symposia in the Humanities and Arts. Prelectur*. stanford.edu/lecturers/maul/ancientcapitals.htm.

Mazón, M. (2023). *Religión y magia en El Argar*. Bubok.

Mederos, A. (2020). De vuelta al Mediterráneo. Los contactos e intercambios del Sur de la Península Ibérica durante el Campaniforme y El Argar con el Egeo y Levante (2500-1600 a.C.). *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 27: 197-280.

Mellaart, J. (2003). *Çatalhöyük, Anadolu'da Bir Neolitik Kent*. (Trad. de G. B. Yazıcıoğlu). Yapı Kredi Yayınları.

Mettinger, T. N. D. (1995). *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context. Conectanea Biblica. Old Testament Series 42*. Amlqvist & Wiksell International.

Michel, C. (2008). Les Assyriens et les esprits de leurs morts. En Michel, C. (ed.). *Old Assyrian Studies in Memory of Paul Garelli* (pp. 181-197). Leiden.

Mieroop, M. Van de, (2003). Reading Babylon. *American Journal of Archaeology*, 107(2): 257-275.

Mieroop, M., Van de (2004). *A History of the Ancient Near East*. Blackwell.

Mieroop, M., Van de (2023). *Historia de Próximo Oriente Antiguo. Ca. 3000-323 a.C.* (Trad. de Sara Arroyo y Andrés Piquer) (2ª ed.). Trotta.

Miroschedji, P., de (1993). Cult and Religion in the Chalcolithic and Early Bronze Age. En Biran, A.; Aviram, J. (eds.). *Biblical Archaeology Today, 1990: Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June-July 1990* (pp. 208-220). Israel Exploration Society: Israel Academy of Sciences and Humanities.

Miroschedji, P., de (2011). At the Origin of the Canaanite Cult and Religion: The Early Bronze Age Fertility Ritual in Palestine. *Eretz Israel*, 30: 74-103.

- Molina, F.; Pareja, E. (1975). *Excavaciones en la Cuesta del Negro (Purullena, Granada) Campaña de 1971*. Excavaciones Arqueológicas en España nº 86. Ministerio de Cultura.
- Mora, C. E. (2006). Comparación de los conceptos “monte” y “lados del norte” en el Salmo 48:1-3 con el Antiguo Cercano Oriente: Estudio de caso. *DavarLogos*, 5.1: 31-41.
- Moreno, A.; Bonora, B. (2019). Frontier micro-sites: A new type of settlement in the El Argar group (2200-1550 a.C.). *Tagungen des landesmuseums für vorgeschichte halle, Band XX*: 1-13.
- Mullen, E. T., (1980). *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004387065>
- Mylonas, G. E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton University Press.
- Neu, E. (1980). *Althethitische Ritualtexte im Umschrift. Studien zu den Bogazköy-Texten; 025*. Harrassowitz.
- Nigro, L. (2015) Temples in Motya and their Levantine prototypes: Phoenician religious architectural tradition. *BAAL Hors-Série, X*: 83-108.
- Nissinen, M. (2019). *Prophetic Divination: Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110467765-024>
- Olmo, G., del (1984). Ritual regio ugarítico de evocación/adivinación (KTU 1.112). *Aula Orientalis*, 2: 197-206.
- Olmo, G., del (1986a). Liturgia funeraria de los reyes de Ugarit (KTU 1.106). *SEL*, 3: 55-71.
- Olmo, G., del (1986b). The Cultic Literature of Ugarit. Hermeneutical Issues and their Application to KTU 1.112. En Hecker; Sommerfeld, W. (eds.). *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale Münster, 8.-12.7.1985* (pp. 155-165). Dietrich Reimer.
- Olmo, G., del (1991). Yarhu y Nikkalu: La Mitología lunar sumeria en Ugarit. *Aula Orientalis*, IX(1-2): 67-75.
- Olmo, G., del (1998). *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales* (Ed. y trad. de Olmo, G., del). Trotta.
- Oppenheim, A. L. (1943). Akkadian pul(u)ḥ(t)u and melammu. *Journal of the American Oriental Society*, 63(1): 31-34.
- Oppenheim, A. L. (1949). The Golden Garments of the Gods. *Journal of Near Eastern Studies*, 8(3): 172-193.
- Ökse, A.T. (2011). Open Air Sanctuaries of the Hittites. En Genz, H.M.; Mielke, D.P (eds.). *Insights into Hittite History and Archaeology. Colloquia Antiqua: 2* (pp. 219-240). Peeters.
- Orgeolet, R.; Pomadère, M. (2011). La nature des premiers États en Crète: réactions à l'historiographie récente. En García, D. (dir.). *L'âge du bronze en Méditerranée. Recherches récentes* (pp. 27-42). Errance.

- Ornan, T. (2011). «Let Baal be enthroned»: The Date, Identification, and Function of a Bronze Statue from Hazor. *Journal of Near Eastern Studies*, 70(2): 253-280.
- Otten, H.; V. Souček (1969). *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar. Studien zu den Bogazköy-Texten; 008*. Harrassowitz.
- Özdoğan, E.; Schwazberg, H.; Özdoğan, M. (2008). 2006 Yılı Kırklareli Höyüğü Çalışmaları. En Olşen, K.; Bayram, F.; Özme, A.; Ataş, K.; Kepenek, K.; Dönmez, H.; Süvari, C. (eds.). *XXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı/1* (pp. 19-58). Ankara.
- Peatfield, A. (2009). The Topography of Minoan Peak Sanctuaries Revisited. *Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*, 42 (pp. 251-259). The American School of Classical Studies at Athens.
- Pedley, J. G. (2005). *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. Cambridge University Press.
- Perea, A. (2012). El género de los objetos. Variaciones sobre orfebrería argárica. En Prados, L. T. (ed.), López, C. R.; Parra, J. C. (coords.). *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género; II Jornadas Internacionales de Arqueología y Género en la UAM* (pp. 79-98). UA Ediciones.
- Peres, M. (2020). *Poblamiento, producción y poder: Los patrones de asentamiento de la Edad del Bronce entre la Meseta Sur y el Levante peninsular*. [Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. <http://hdl.handle.net/10803/672057>
- Peri, C. (2003). *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan (Studi biblici)*. Paideia.
- Plunket, P.; Uruñuela, G. (2018). *Cholula*. Fondo de Cultura Económica.
- Pongratz-Leisten, B. (2004). Mesopotamia: Sacred Places. Boyd, J. W.; Kotwal, F. M. (2004). Sacred times and spaces: Anatolia. En Johnston, S. I. (gen. ed.). *Religions of the Ancient World: a guide* (pp. 253-255). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pongratz-Leisten, B. (2021). The Animated Temple and Its Agency in the Urban Life of the City in Ancient Mesopotamia. *NYU, ISAW. Religions* 12: 638. <https://doi.org/10.3390/rel12080638>
- Quirke, S. (2003a). *La religión del Antiguo Egipto* (Trad. de Javier Alonso López) . Oberon.
- Quirke, S. (2003b). *Ra, el dios del Sol* (Trad. de José Miguel Parra). Oberon.
- Ragavan, D. (2013). Entering other worlds: Gates, Rituals, and Cosmic Journeys in Sumerian Sources. En Ragavan, D. (ed.). *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World. Papers from the Oriental Institute Seminar. Held at the Oriental Institute of the University of Chicago 2-3 March 2012. Number 9* (pp. 201-221). University of Chicago.
- Rahmstorf, L.; Startford, E. (eds.). (2019). *Weights and marketplaces from the Bronze Age to the early modern period. Proceedings of Two Workshops. Funded by the European Research Council (ERC)*. Rahmstorf, L.; Seminar für Ur- und Frühgeschichte der Georg-August-Universität Göttingen (eds.), *Weight & Value* 1, Kiel. Verlag.

- Reusch, H. (1958). Zum Wandschmuck des Thronsaales in Knossos. En Grumach, E. (ed.). *Minoica: Festschrift zum 80. Geburtstag von Johannes Sundwall*. (pp. 334-358). Akademie-Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783112573785-028>
- Roberson, J. A. (2023). The Iconicity of the Vertical: Hieroglyphic Encoding and the Akhet in Royal Burial Chambers of Egypt's New Kingdom. En Zolsnay, I. (ed.). *Seen not Heard: Composition, Iconicity, and the Classifier Systems of Logosyllabic Scripts* (pp. 31-62). Institute for the Study of Ancient Cultures of the University of Chicago (Isac Seminars, Number 14).
- Rodríguez, G. (2016). *La diosa Inanna y Nippur: la Hierogamia y el viaje al Inframundo. Una investigación interdisciplinar* [Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Docta Complutense. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/21221>
- Sala-Roma, M. (2011). Sanctuaries, temples and cult places in Early Bronze I Southern Levant. *Vicino & Medio Oriente XV*: 1-32.
- Sánchez, J. L., Fernández, A., Galán, C.; Poyato, C. (1985). El altar de cuernos de la Encantada y sus paralelos orientales. *Oretum*, 1: 125-174.
- Sánchez, J. L.; Galán, C. (2011). Los «cuernos de la consagración» en el Cerro de la Encantada: Cronología de un símbolo. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología*, t 4: 141-152.
- Sanmartín, J. (2018a). El Próximo Oriente Asiático: Mesopotamia y sus áreas de influencia. En Sanmartín, J; Serrano, J. M. *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto*. (7ª reimpr., pp. 7-178). Akal.
- Sanmartín, J. (ed.). (2018b). *Gilgameš, rey de Uruk*. Trotta.
- Sanmartín, J. (1993). Mitología y Religión Mesopotámicas. En Olmo, G., del (ed.). *Mitología y Religión del Oriente Antiguo: Egipto y Mesopotamia. Vol. 1* (pp. 207-494). AUSA.
- Serrano, J. M. (2018). El Egipto faraónico. En Sanmartín, J; Serrano, J. M. *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto. Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto* (7ª reimpr., pp. 181-340). Akal.
- Schaudig, H. (2010). The Restoration of Temples in the Neo- and Late-Babylonian Periods: A Royal Prerogative as the Setting for Political Argument. En Boda, M. J.; Novotny, J. *From the Foundations to the Crenellations: Essays on Temple Building in Ancient Near East and Hebrew Bible* (pp. 141-164). Ugarit-Verlag.
- Scott, M. (2015). *Delfos: Historia del Centro del Mundo Antiguo* (Trad. de Francisco García). Ariel.
- Siret, E.; Siret, L. (1890). *Las primeras edades del metal en el Sudeste de España.*: Heinrich y compañía, sucesores de N. Ramírez.
- Siret, E. (1999). Las costumbres funerarias de los pueblos prehistóricos del Mediodía de España. En Siret, L.; Siret, R. *Del Neolítico al Bronce (Compendio de Estudios)* (pp. 121-171). Arráez Editores, Colección Siret de Arqueología.
- Siret, L. (1893). Espagne Préhistorique. *Revue des Questions Scientifiques*: 22-78.
- Siret, L. (1903-06, 1932-33). *Carpeta Cabezo de Almizaraque. Cortes y planos de detalle*. Colección Siret.

- Smith, G. V. (1982). The Concept of God/The Gods as King in the Ancient Near East and The Bible. *Trinity Journal*, 3: 18-38.
- Smith, M. S. (2006). The Structure of Divinity at Ugarit and Israel: The Case of Anthropomorphic Deities versus Monstruous Divinities. En Beckman, G. M.; Lewis, T. J. (eds.). *Text, Artifact and Image: Revealing Ancient Israelite Religion* (pp. 38-63). Brown Judaic Studies.
- Smith, M. S.; Pitard, W. T. (2009). *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1/4*. Brill.
- Sperber, D. (2020). Jerusalem: Axis Mundi. *Jerusalem and Eretz Israel*, 12-13: 7-90.
- Solans, B. E. (2014). *Poderes colectivos en la Siria del Bronce Final*. *Barcino Monographica Orientalia*, Vol. 2. Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Sommerfeld, W. (1982). *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends c. Chr. (Alter Orient und Altes Testament 213)*. Verlag Butzon & Bercker
- Taracha, P. (2009). *Religions of the Second Millenium Anatolia*. Harrassowitz Verlag.
- Tully, C. J. (2016). Virtual Reality: Tree Cult and Epiphanic Ritual in Aegean Glyptic Iconography. *Journal Prehistoric Religion*, XXV: 35-46.
- Tully, C. J.; Crooks, S. (2015). Dropping Ecstasy? Minoan Cult and the Tropes of Shamanism. *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 8(2): 129-158. <http://dx.doi.org/10.1080/1751696x.2015.1026029>
- Valentini, S. (2015). Communal places of worship: ritual activities and ritualised ideology during the Early Bronze Age Jezirah. En Laneri, N. (ed.). *Defining the sacred* (pp. 102-117). Oxbow Books.
- Villalba-Mouco, V.; Oliart, C.; Rihuete-Herrada, C.; Rohrlach, A. B.; Fregeiro, M. I.; Childebayeva, A.; Ringbauer, H.; Olalde, I.; Celdrán, E.; Puello-Mora, C.; Valério, C.; Krause, J.; Lull, V.; Micó, R.; Risch, R.; Haak, W. (2022). Kinship practices in the early state El Argar society from Bronze Age Iberia. *Sci Rep* 12, 22415. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-25975-9>
- Wagner, C. (2023). *Las drogas sagradas en la Antigüedad* (1ª reimpr.). Alianza.
- Weissbein, I. (2017). Revisiting the isolated canaanite temple of Tel Mevorakh. *Journal of landscape ecology*, 10(3): 58-80.
- Whittaker, H. (2014). *Religion and Society in Middle Bronze Age Greece*. Cambridge.
- Wightman, G. J. (2007). *Sacred Spaces: Religious Architecture in the Ancient World*. Peeters.
- Wilkinson, R. H. (2000). *The Complete Temples of Ancient Egypt*. Thames & Hudson
- Winter, I. (1994). Radiance as an Aesthetic Value in the Art of Mesopotamia (with Some Indian Paralells). En Saraswati, B. N.; Malik, S. C.; Khanna, M. (eds.). *Art, the Integral vision: A Volume of Essays in Felicitation of Kapila Vatsyayan* (pp. 123-132). D. K. Printworld.

Winter, I. (1999). The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia. En Caubet, A. (ed.). *Cornaline et pierres précieuses: La Méditerranée de l' Antiquité à l' Islam* (pp. 43-58). Musée du Louvre.

Winter, I. (2012). Gold! Light and Lustre in Ancient Mesopotamia. En Matthews, R.; Curtis, J. (eds.). *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Vol. 2: Ancient & Modern Issues in Cultural Heritage, Colour & Light in Architecture, Art & Material Culture, Islamic archaeology* (pp. 153-171). Harrassowitz Verlag.

Woolley, L. (1955). *Alalakh: An Account o the Excavations at Tell Atchana in Hatay, 1937-1939*. Oxford University Press.

Younger, J. G. (2009). Tree tugging and omphalos hugging on minoan gold rings. En D'Agata, A. L.; Moortel, A. Van de. (eds.). *Archaeologies of Cult: Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell. Hesperia. Supplement 42* (pp. 43-49). American School of Classical Studies at Athens.