

# EL CULTO A LAS TUMBAS DE LOS ANCESTROS EN EL LEVANTE MEDITERRÁNEO\*

Jordi Vidal  
*Universidad de Barcelona*

## Summary

The aim of this work is to underline the existence of a funerary cult to the tombs of long-dead ancestors in the North-West Semitic sphere; a cult related to the need of reinforcing a particular territorial association.

**Keywords:** North-West Semites – Ebla – Israel – ancestors.

## Resumen

El objetivo de este trabajo ha sido poner de manifiesto la existencia de un culto a las tumbas de ancestros legendarios en el ámbito semítico nor-occidental; culto relacionado con la necesidad de reforzar una determinada identificación territorial.

**Palabras clave:** semitas nor-occidentales – Ebla – Israel – ancestros.

## 1. INTRODUCCIÓN

El culto a los ancestros es un fenómeno que, más allá de su evidente componente religioso, en determinados contextos adopta un claro significado social, político y territorial. En este sentido, el culto a los ancestros se ha revelado como un mecanismo eficaz a través del cual una comunidad consolida su identidad y su vinculación con un territorio determinado. La figura de los ancestros ofrece un sistema de información, apoyo y guía sobre la relación que se establece con el entorno social y físico, al tiempo que es una fuente de autoridad, pues el respeto asociado a la figura de los ancestros resulta difícilmente cuestionable<sup>1</sup>.

\* Este trabajo se ha llevado a cabo dentro del marco ofrecido por el proyecto de investigación que dirige la Dra. Rocío da Riva “Análisis lingüístico de las inscripciones reales neobabilónicas” (BFF 2003-08425).

<sup>1</sup> Cf. Steadman-Palmer-Tilley 1996: 73.

En el presente artículo nos centraremos en un aspecto concreto del culto a los ancestros, esto es, el culto que determinadas comunidades profesaron a las tumbas de aquellos personajes a los que se consideraba como ancestros legendarios, auténticos héroes epónimos del grupo. Conviene, sin embargo, diferenciar este fenómeno del tradicional culto que cada familia dedicaba a sus propios muertos (*kispum* en Mesopotamia). El culto a las tumbas que analizaremos a continuación era una práctica desarrollada no por una familia concreta sino por un determinado grupo social o por el conjunto de la comunidad, y se centraba no en las sepulturas de padres y abuelos sino en las tumbas de unos individuos percibidos como ancestros lejanos en el tiempo con los que podía no existir ningún vínculo real de sangre.

Una de las expresiones más clásicas del culto a las tumbas la hallamos en Grecia a principios del primer milenio, periodo en el que se documenta la ofrenda de depósitos rituales en antiguas tumbas, básicamente *tholoi* o tumbas de cámara de época micénica. Los ejemplos más antiguos de dicha práctica se remontan a los siglos X y IX a.n.e., incrementándose notablemente a partir del siglo VIII a.n.e. La distribución geográfica de dicho culto a lo largo del territorio griego fue desigual, no atestiguándose, por ejemplo, en Creta, el noroeste del Peloponeso o en Tesalia.

Se trataba de un culto anónimo, que no implicaba la construcción de estructuras arquitectónicas y que se caracterizaba por la modestia de sus ofrendas (figuras metálicas en Laconia, terracottas femeninas en la Argólida o, en general, piezas de cerámica)<sup>2</sup>. De ahí que haya sido definido como un culto eminentemente privado<sup>3</sup>.

Está claro que en época clásica existía la creencia de que algunos de los ocupantes de esas tumbas eran antiguos 'héroes'. Sin embargo, no es segura la existencia de dicha creencia en los períodos más antiguos. En este sentido cabe apuntar que se desconoce cual era el grado de difusión de la épica homérica en el siglo VIII, lo que dificulta pronunciarse al respecto. De todas formas, resulta muy significativo el hecho de que en la región de Jonia, donde la tradición épica gozaba de pleno vigor, no se haya documentado ese culto a las tumbas<sup>4</sup>.

Pero sí existe amplio consenso entre los investigadores a la hora de atribuir al culto a las tumbas de época Arcaica evidentes connotaciones sociopolíticas. Las diferentes comunidades recurrían al mismo como estrategia de legitimación, con el fin de establecer un doble vínculo, con el pasado y

<sup>2</sup> Cf. Antonaccio 1995: 6, 247ss.

<sup>3</sup> Cf. Snodgrass 1982: 117.

<sup>4</sup> Cf. Osborne 1996: 103.

con un lugar concreto<sup>5</sup>, dado que a un tiempo expresaban residencia y propiedad<sup>6</sup>. Un buen ejemplo de ello lo hallamos en la Argólide y en Mesenia, donde diferentes comunidades independientes se hallaban en situación de constante conflicto entre los siglos VIII y V a.n.e. Dentro de ese contexto el vínculo con el pasado que ofrecía el culto a las tumbas se convirtió en una importante estrategia de legitimación<sup>7</sup>.

Sin embargo, y como veremos a continuación, esta forma de culto a las tumbas no fue un fenómeno exclusivamente griego. Determinadas evidencias arqueológicas procedentes de yacimientos como Azor, Jerablus Tahtani o Tell el Umayri atestiguan la existencia en la región sirio-cananea de un fenómeno muy similar al documentado en Grecia<sup>8</sup>. En el presente artículo, además de repasar esas evidencias arqueológicas, analizaremos dos ejemplos de culto a las tumbas recogidos en la tradición hebrea (Cueva de Macpela) y en un ritual de Ebla (Mausoleo de NEnaş).

## 2. EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS

Evidencias arqueológicas de culto a las tumbas se han creído identificar en Azor y Tell el Umayri, aunque, quizás, uno de los ejemplos más significativos sea la Tumba 302 de Jerablus Tahtani<sup>9</sup>. Se trata de un monumento funerario construido a mediados del tercer milenio a.n.e., y situado muy cerca del río Éufrates, de tal forma que resultaba visible al tráfico fluvial. La tumba, para la cual se han identificado tres fases arqueológicas distintas, tenía una planta rectangular (6.6 x 3.5 m) con un pequeño anexo (2 x 3.2 m) en la cara oeste. Dicha planta es muy similar a las del hipogeo de Tell Ahmar y la tumba real hallada bajo la habitación 5 del palacio de Tell Bi'a. Esta circunstancia y la calidad de algunas de las ofrendas depositadas (marfiles, oro, plata, cristales de roca, huevos de avestruz, etc.) señalan la relevancia social de los individuos allí enterrados. Pero el aspecto que aquí más nos interesa es la evidente discontinuidad que se observa entre las fases 1 y 3. En esa última fase, ya no se atestiguan enterramientos sino únicamente ofrendas. Ello significa que muchas generaciones después, cuando la tumba

<sup>5</sup> Cf. Osborne 1996: 104.

<sup>6</sup> Cf. Antonaccio 1995: 263.

<sup>7</sup> Cf. Whitley 1995: 56; Osborne 1996: 104.

<sup>8</sup> Cf. Ilan 2002: 101.

<sup>9</sup> Para el caso de Azor, cf. Ben-Tor 1975; para Tell el Umayri, cf. Herr et al. 1997; para la Tumba 302 de Jerablus Tahtani, cf. Peltenburg 1999.

ya había dejado de utilizarse, los miembros de la comunidad continuaron acercándose hasta el lugar para depositar sus ofrendas.

El ejemplo de Jerablus Tahtani atestigua desde un punto de vista material lo que parece ser una evidencia de culto a una tumba de remotos ancestros. Sin embargo, son los casos que trataremos a continuación los que mejor ilustrarán el significado de esta práctica en la región del Levante Mediterráneo.

### 3. LA CUEVA DE MACPELA

En la Biblia Hebrea son muy escasas las referencias al culto a los difuntos, como consecuencia del rechazo de este tipo de prácticas por parte de la religión yahwista oficial<sup>10</sup>. Sin embargo, la arqueología ha demostrado el desarrollo de cultos alrededor de determinadas cuevas utilizadas como sepulturas (Khirbet Beit Leit, Tell ʿEton)<sup>11</sup>. En el presente apartado analizaremos la posible existencia de un antiguo culto popular centrado en la cueva donde la tradición sitúa las tumbas de los patriarcas de Israel.

Macpela, la actual El-Khalil (Hebrón), era el campo con una cueva que Abrahán compró a Efrón, con el fin de utilizarlo como lugar de enterramiento de los miembros de su familia (Gen 23). Según el libro del Génesis allí se enterró a Sara (Gen 23), Abrahán (Gen 25: 9), Isaac (Gen 39: 29, 49: 31), Rebeca, Lía y Jacob (Gen 49: 31, 50: 13). La Biblia no menciona el lugar en el que fueron enterrados el resto de los miembros de la familia de Abrahán, aunque Flavio Josefo (Ant. II.viii.2), el Testamento de los Doce Patriarcas y el libro de los Jubileos (46: 9-10) sostienen que también ellos fueron enterrados en Hebrón.

Por desgracia, hasta época medieval prácticamente no existen referencias a las tumbas de los patriarcas. Por tanto, carecemos de fuentes que confirmen o desmientan la existencia de alguna forma de culto popular desarrollado en torno a ese lugar. Un posible indicio acerca del desarrollo de dicho culto lo hallamos en el Libro de los Jubileos, donde con cierta frecuencia se menciona la presencia de una torre o casa de Abrahán (29: 17-19, 31: 5, 33: 21, 36: 20), lo que se ha interpretado como una alusión a algún tipo de monumento situado en las proximidades de la tumba de los patriarcas<sup>12</sup>, y que quizá sea el reflejo de la existencia de alguna forma de culto.

<sup>10</sup> Cf. Albertz 1999:81s.

<sup>11</sup> Cf. Zevit 2001: 242ss; 405ss; 652ss.

<sup>12</sup> Cf. Gold 1962: 219.

Más abundantes son los testimonios tardíos, de época medieval, acerca del desarrollo de ese culto popular, culto que adoptó forma de ofrendas, plegarias y peregrinaciones, y que se practicaba no sólo en torno a las tumbas de Hebrón, sino también a las de José, Raquel, Zabulón, etc. Aquí únicamente recogeremos uno de esos testimonios, por cuanto contiene referencias que apuntan a la existencia de un antiguo culto a las tumbas de los patriarcas.

Benjamín de Tudela (s. XII), rabino originario de Navarra, en su *Sefer Masa'ot* describe la afluencia de peregrinos hacia los cenotafios de Abrahán, Sara, Isaac, Rebeca, Jacob y Lía, situados en una antigua sinagoga en Macpela. En el interior de la cueva, el lugar en el que se hallarían los 'auténticos' sepulcros de los patriarcas, Benjamín de Tudela constata además la existencia de numerosas urnas antiguas con los restos de israelitas que quisieron ser enterrados junto a los ancestros epónimos de la comunidad hebrea. Finalmente, y de manera sumaria, relata la existencia de varias personas encargadas del cuidado de las tumbas (control de acceso, iluminación, etc.), así como la existencia, como veíamos ya mentada en el Libro de los Jubileos, de una casa de Abrahán en el campo de Macpela, lugar en el que estaba prohibido realizar cualquier otra edificación en señal de respeto<sup>13</sup>.

Por otra parte, resulta muy significativa la existencia de una tradición paralela en torno a la localización de la tumba de los patriarcas. Esteban (Hechos 7: 15-16), contradiciendo lo apuntado en Génesis, afirma que el cuerpo de Jacob volvió de Egipto para ser enterrado en la tumba que Abrahán había comprado a los Jamoritas, y que se hallaba no en Hebrón sino en Siquén<sup>14</sup>. De esta forma Esteban asumía que también Abrahán estaba enterrado allí. Diversos autores han interpretado esta segunda versión como el reflejo de una antigua tradición samaritana<sup>15</sup>.

Los samaritanos desarrollaron un culto propio en el monte Garizim, cerca de Siquén, opuesto al de Jerusalén, culto que culminó con la construcción de un templo el 328 a.n.e. Con el fin de legitimar su movimiento, la comunidad de Siquén desde un primer momento apeló a antiguas tradiciones locales, como la relativa a la fundación del reino de Siquén por parte de Josué<sup>16</sup>. Si la interpretación arriba apuntada es correcta, entonces otra de las tradiciones

<sup>13</sup> Cf. Magdalena 1989: 80.

<sup>14</sup> Según el libro de Josué (Jos 24: 32) el personaje enterrado en Siquén no era Jacob sino José. También Jerome (Epistles 47: 10; 108: 13) afirma que las tumbas de los patriarcas se hallaban en Siquén.

<sup>15</sup> Cf. Gold 1962; Spiro 1967. También Esteban fue un samaritano, según recoge una tradición recogida por Abul-Fath, cf. Spiro 1967: 285.

<sup>16</sup> Cf. Sacchi 2004: 169ss.

esgrimidas fue la relativa a la presencia de la tumba de los patriarcas en Siquén. Este hecho subraya de nuevo la efectividad vinculada a las tumbas de legendarios ancestros para la configuración de una identidad propia y de una asociación territorial determinada. De todas formas, son diversos los autores que rechazan la existencia de cualquier vínculo entre la localización de la tumba de los patriarcas en Siquén y el grupo de los samaritanos<sup>17</sup>.

#### 4. EL MAUSOLEO DE NENAŠ

En el ritual real de Ebla ARET XI se describe la peregrinación que el rey y la reina de la ciudad, con motivo de su matrimonio, realizaban hasta el lugar donde se consideraba que estaban enterrados los ancestros de la dinastía. Dicho lugar no se hallaba en el interior de la ciudad, sino en la localidad de NENAŠ, topónimo del que se desconoce su ubicación concreta. Cuando la pareja había llegado hasta NENAŠ el Mausoleo (é *ma-dím/tim*) era purificado, al tiempo que se realizaban ofrendas a Kura y Barama. Una vez allí, y antes de abandonar el lugar, se realizaban nuevas ofrendas a los ancestros divinizados Ibbini-Lim, Sagisu e Išrut-Damu, así como al predecesor del rey que protagonizaba la acción<sup>18</sup>.

El Mausoleo de NENAŠ ha sido interpretado por Matthiae como el lugar en el que tradicionalmente fueron enterrados los ancestros de la dinastía real eblaíta de la segunda mitad del tercer milenio a.n.e., tal vez porque ese fue también su lugar de origen<sup>19</sup>. Sin embargo, existen algunos datos que cuestionan esta posibilidad, abriendo nuevas perspectivas de interpretación en torno al ritual descrito en ARET XI.

Recientemente, Bonechi<sup>20</sup>, en su estudio sobre los orígenes de la dinastía de Ebla, proponía una nueva interpretación de la lista real TM.74.G.120. Archi, el editor del texto, leía *sa-kùn-e* al final de la primera parte de la tablilla, término que entendía como un nombre propio<sup>21</sup>. Bonechi, en cambio, leía *sa-gáz* ég, traduciendo “(5<sup>7</sup> kings who were) wanderers of the (land of the) levee(s)”. A partir de aquí Bonechi planteaba la posibilidad de que los ancestros de los reyes de Ebla que ocuparon el Palacio G hubieran sido antiguos jeques semi-nómadas.

<sup>17</sup> Cf. Bowman 1967: 72; Lowy 1977: 53.

<sup>18</sup> Cf. Fronzaroli 1992; Archi 2001: 4s.

<sup>19</sup> Cf. Matthiae 1997: 273.

<sup>20</sup> Cf. Bonechi 2001.

<sup>21</sup> Cf. Archi 1988: 212ss; Archi 2001: 13.

De acuerdo con ese posible origen semi-nómada de la dinastía, y retomando el relato de Gen 23, el Mausoleo de NEnaş podría haber sido el lugar escogido por esos ancestros de los reyes para enterrar a sus muertos, sin que necesariamente deba guardar ninguna relación con el (desconocido) lugar de nacimiento de aquellos hombres. De todas maneras, no puede asegurarse que la expresión identificada por Bonechi hiciera referencia también a los ancestros enterrados en NEnaş.

Más allá de este aspecto concreto, resulta plausible que en el s. XXIV a.n.e. la peregrinación real hasta el Mausoleo de NEnaş poseyera una profunda significación política. Según describe Archi<sup>22</sup>, Ebla, hacia el final del período que cubren los archivos, había pasado de ser una ciudad-estado a convertirse en un auténtico estado regional que se extendía a lo largo de unos 200 km de norte a sur, y que alcanzaba la llanura de Antioquía hacia el oeste y el área de Yabbul hacia el este. Paralelamente y como consecuencia de esa transformación, la ciudad de Ebla experimentó un proceso de centralización administrativa (creación de una corte, establecimiento en la capital de funcionarios y personal vinculado al palacio, etc.) que también afectó a la esfera religiosa. En la ciudad proliferaron lugares de culto dedicados a divinidades como Adda, Dagan, o Ištar que convivían con el gran santuario de Kura, un lugar también de gran significación política dentro de la vida de la ciudad.

Pero además de esa centralidad política, administrativa y cultural, la monarquía de Ebla precisaba de instrumentos, no sólo coercitivos sino también ideológicos, que le garantizaran el control efectivo de un amplio territorio indispensable para la obtención, sobre todo, de productos agrícolas. Un territorio, por tanto, que resultaba vital para garantizar la subsistencia de esa nueva organización política. Uno de esos instrumentos pudo haber sido la peregrinación real hasta el Mausoleo de NEnaş. Tanto si efectivamente se trataba del lugar en el que descansaban los restos de los ancestros de la dinastía, como si la identificación entre tumba y dinastía era ficticia, una vez establecida dicha identificación el culto al Mausoleo ofrecía a la monarquía un poderoso argumento sobre el que fundar su legitimidad en el control del territorio. La ubicación de los orígenes de la dinastía más allá de los estrictos límites de la ciudad posibilitaba una efectiva representación ideológica del vínculo establecido entre territorio gobernado y monarquía. De esta manera en el caso de Ebla las relaciones sociales de autoridad se fundaban, entre otras, sobre una adscripción ideológica al territorio a través de los (supuestos) ancestros del grupo dominante<sup>23</sup>. Es precisamente la importancia política atribuida al Mausoleo de

<sup>22</sup> Cf. Archi 1992.

<sup>23</sup> Cf. Porter 2002: 6.

NENaš la que ayuda a comprender la vigencia de su culto, en un momento en el que los reyes de Ebla eran enterrados en el interior del palacio<sup>24</sup>, y donde la práctica totalidad de la vida religiosa se desarrollaba en el interior de la ciudad.

Por desgracia, no se puede determinar si en torno al Mausoleo de NENaš se desarrolló un culto popular paralelo al practicado por la familia real. Obviamente, en función de su naturaleza, ARET XI no menciona la realización de ninguna acción ritual distinta de las protagonizadas por la pareja real. Pero en ningún caso este silencio del texto descarta que los habitantes del lugar manifestaran alguna forma de devoción hacia el lugar. De hecho, el Mausoleo de NENaš pudo haber reunido una serie de condiciones que favorecieran la existencia de dicho culto. Al tratarse de una estructura funeraria posiblemente monumental, ubicada fuera de los muros del palacio y de la ciudad, gozaba de una evidente visibilidad y, quizá, de una relativa accesibilidad, lo que, como mínimo potencialmente, le proporcionaba la posibilidad de una amplia recepción. Como se aprecia en el ejemplo de la Tumba 302 de Jerablus Tahtani, la visibilidad de la estructura funeraria era un factor fundamental para el desarrollo de un culto en torno a la misma por parte de las generaciones posteriores. Además, en caso de existir dicho culto, la vinculación con la tumba que explícitamente esgrimía la dinastía de Ebla deviene un instrumento ideológico mucho más efectivo. De todas maneras, sólo el conocimiento arqueológico del lugar permitiría aclarar la posibilidad de un culto popular en el Mausoleo de NENaš.

## 5. CONCLUSIONES

Los ejemplos hasta aquí recogidos demuestran la existencia de un culto a las tumbas de (legendarios) ancestros en la región sirio-cananea, practicado como mínimo desde mediados del tercer milenio a.n.e..

Los testimonios escritos (Cueva de Macpela, Mausoleo de NENaš), que son los que nos permiten mejores posibilidades de análisis, en nuestra opinión sirven para explicitar la importancia atribuida al culto de esas tumbas como mecanismo de cohesión social a través del cual vehicular la creación de una identidad colectiva y, sobre todo, de reforzar la asociación con un territorio concreto. El culto a las tumbas de los ancestros otorgaba una gran profundidad cronológica a esos grupos (continuidad en el tiempo), contribuía a su identificación colectiva, y servía para sancionar el orden político y territorial vigente<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cf. Matthiae 1997.

<sup>25</sup> Cf. Jonker 1995: 187ss.

Es muy posible que, como mínimo en el ámbito del Levante Mediterráneo, la importancia territorial atribuida a las tumbas de los ancestros y el culto profesado hacia ellas tenga su origen entre las prácticas tradicionales de los grupos semi-nómadas. Es bien sabido que las tumbas eran uno de los elementos utilizados por dichos grupos para visualizar la idea de propiedad y control del territorio<sup>26</sup>. En este sentido no podemos terminar sin recordar que la tradición hebrea y quizá también la eblaíta vincularon la cueva de Macpela y el Mausoleo de NENaš con unos ancestros fundadores de sus respectivas comunidades que se hallaban ellos también relacionados con el mundo semi-nómada.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALBERTZ, R., 1999 [1992], *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (2 vols.), Madrid, Trotta.
- ANTONACCIO, C.M., 1995, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, London, Rowman & Littlefield.
- ARCHI, A., 1988, *Archivi reali di Ebla. Studi*, Roma, Missione archeologica italiana in Siria.
- ARCHI, A., 1992, "The City of Ebla and the Organization of the Rural Territory", en *Altorientalische Forschungen* 19, pp. 24-28.
- ARCHI, A., 2001, "The King-Lists from Ebla", en T. Abusch *et al.*, eds., *Historiography in the Cuneiform World*, Bethesda, CDL Press, pp. 1-13.
- BEN-TOR, A., 1975, "Two Burial Caves of the Proto-Urban Period at Azor", en *Qedem* 1, pp. 1-54.
- BONECHI, M., 2001, "The Dynastic Past of the Rulers of Ebla", en *Ugarit Forschungen* 33, pp. 53-64.
- BOWMAN, J., 1967, *Samaritanische Probleme: Studien zum Verhältniss von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum*, Stuttgart, Kohlhammer.
- FRONZAROLI, P., 1992, "The Ritual Texts of Ebla", en *Quaderni di Semitistica* 18, pp. 163-185.
- GOLD, V.R., 1962, "Machpelah", en: *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (vol. 3), New York, Abingdon Press, pp. 218-220.
- HERR, L.-GERATY, L.T.-LABIANCA, O.S.-YOUNKER, R.W.-CLARK, D.R., 1997, "Madaba Plains Project 1996: Excavations at Tall al-'Umayri, Tall

<sup>26</sup> Cf. Liverani 1976: 4s.

- Jalul and Vicinity”, en *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 41, pp. 145-167.
- ILAN, D., 2002, “Mortuary Practices in Early Bronze Age Canaan”, en *Near Eastern Archaeology* 65/2, pp. 92-104.
- JONKER, G., 1995, *The topography of remembrance: the dead, tradition and collective memory in Mesopotamia*, Leiden, Brill.
- LIVERANI, M., 1976, “Il modo di produzione”, en S. Moscati, ed., *L'alba della civiltà* (vol. II). Torino, UTET, pp. 3-126.
- LOWY, S., 1977, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden, Brill.
- MAGDALENA, J.R., 1989, *Libro de viajes de Benjamín de Tudela*, Barcelona, Riopiedras.
- MATTHIAE, P., 1997, “Where Were the Early Syrian Kings of Ebla Buried?”, en *Altorientalische Forschungen* 24, pp. 268-276.
- OSBORNE, R., 1996, *Greece in the Making, 1200-479 BC*, London-New York, Routledge.
- PELTENBURG, E., 1999, “The Living and the Ancestors: Early Bronze Age Mortuary Practices at Jerablus Tahtani”, en G. del Olmo-J.L. Montero, eds., *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrin Dam Area*, Sabadell, AUSA, pp. 427-442.
- PORTER, A., 2002, “The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria”, en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 325, pp. 1-36.
- SACCHI, P., 2004 [1994], *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta.
- SNODGRASS, A., 1982, “Les origines du culte des héros dans la Grèce antique”, en G. Gnoli-J.P. Vernant, eds., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 107-119.
- SPIRO, A., 1967, “Stephen's Samaritan Background”, en J. Munck: *The Acts of the Apostles*, New York, Doubleday, pp. 285-300.
- STEADMAN, L.B.-PALMER, C.T.-TILLEY, C.F., 1996, “The Universality of Ancestor Worship”, en *Ethnology* 35/1, pp. 63-76.
- WHITLEY, J., 1995, “Tomb Cult and Hero Cult. The uses of the past in Archaic Greece”, en: N. Spencer, ed., *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology*, London-New York, Routledge, pp. 43-63.
- ZEVIT, Z., 2001, *The Religions of Ancient Israel*, London-New York, Continuum.