

Mare Sacrum

COLECCIÓN SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Ferrer Albelda, Eduardo

SECRETARIAS DE LA COLECCIÓN

Oria Segura, Mercedes

Pliego Vázquez, Ruth

CONSEJO DE REDACCIÓN

Álvarez Martí-Aguilar, Manuel. Universidad de Málaga

Álvarez-Ossorio Rivas, Alfonso. Universidad de Sevilla

Beltrán Fortes, José. Universidad de Sevilla

Ferrer Albelda, Eduardo. Universidad de Sevilla

Garriguet Mata, José Antonio. Universidad de Córdoba

Moreno Megías, Violeta. Universidad de Sevilla

Oria Segura, Mercedes. Universidad de Sevilla

Pereira Delgado, Álvaro. Facultad de Teología San Isidoro. Archidiócesis de Sevilla

Pliego Vázquez, Ruth. Universidad de Sevilla

Vaquerizo Gil, Desiderio. Universidad de Córdoba

COMITÉ CIENTÍFICO

Arruda, Ana Margarida. Universidade de Lisboa

Bonnet, Corinne. Universidad de Toulouse

Cardete del Olmo, M.^a Cruz. Universidad Complutense de Madrid

Celestino Pérez, Sebastián. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

Chapa Brunet, Teresa. Universidad Complutense de Madrid

Díez de Velasco Abellán, Francisco. Universidad de la Laguna

Domínguez Monedero, Adolfo J. Universidad Autónoma de Madrid

Garbati, Giuseppe. CNR, Italia

Mora Rodríguez, Gloria. Universidad Autónoma de Madrid

Muñiz Grijalvo, Elena. Universidad Pablo de Olavide

Sala Sellés, Feliciano. Universidad de Alicante

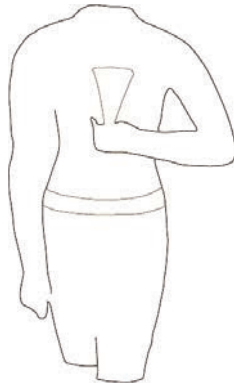
Tortosa Rocamora, Trinidad. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

ANA M.^a NIVEAU-DE-VILLEDARY Y MARIÑAS
VICTORIA PEÑA ROMO
NATALIA LÓPEZ-SÁNCHEZ
(coordinadoras)

Mare Sacrum

Religión, cultos y rituales fenicios en el Mediterráneo

SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA
N.º LXVII



UNIVERSIDAD DE SEVILLA
u eus
Editorial Universidad de Sevilla

Sevilla 2026

Colección: Spal Monografías Arqueología
Núm.: LXVII

COMITÉ EDITORIAL:

Elena Leal Abad
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)
Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
Marina Ramos Serrano
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Proyectos PGC2018-097481-B-I00 y PID2022-136275NB-I00 financiados por MICIU/AEI/10.13039/501100011033/ y por FEDER, UE



Motivo de cubierta: Reshef de Sancti Petri. Museo de Cádiz

© Editorial Universidad de Sevilla 2026
c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla
Tfnos.: 954 487 447; 954 487 451
Correo electrónico: info-eus@us.es
Web: <https://editorial.us.es>

© Ana M.^a Niveau-de-Villedary y Mariñas, Victoria Peña Romo y Natalia López-Sánchez, coords., 2026

© De los textos, los autores 2026

Impreso en España-Printed in Spain

Impreso en papel ecológico

ISBN: 978-84-472-2669-6

Depósito Legal: SE 2276-2026

Maquetación: Dosgraphic s.l. (dosgraphic@dosgraphic.es)

Impresión: Masquelibros

In memoriam José María Blázquez Martínez

ÍNDICE

<i>José María Blázquez Martínez in memoriam</i> (Oviedo, 7 de junio de 1926-Madrid, 27 de marzo de 2016) Carlos E. González Wagner.....	13
<i>Presentación</i> Ana M. ^a Niveau-de-Villedary y Mariñas / Victoria Peña Romo / Natalia López-Sánchez.....	17
 I. DIOSES, SANTUARIOS Y LUGARES DE CULTO	
<i>Los dioses fenicios en su versión occidental</i> M. ^a Cruz Marín Ceballos.....	29
<i>Astarte a Mozia nell'area sacra del «Kothon» e le origini della colonia fenicia</i> Lorenzo Nigro	49
<i>Labili dèi dal mare. I bronzetti gaditani e la «concordia» tra terra e acqua</i> Giuseppe Garbati.....	71
<i>Un templo del siglo IV a. C. en el sector norte de Utica</i> José Luis López Castro / Imed Ben Jerbania / Ahmed Ferjaoui / Eduardo Ferrer Albelda / Carmen Ana Pardo Barrionuevo / Victoria Peña Romo / Kaouther Jendoubi / Walid Khalfalli	97
<i>Los dioses de Tiro y la presencia de betilos fenicio-púnicos</i> <i>en la fachada atlántica de la península ibérica y litoral norteafricano:</i> <i>Galicia, Huelva, Gadir, Lixus, Mogador, Canarias</i> Alfredo Mederos Martín.....	125
<i>Simbolismo y sincretismo. Posibles evidencias de ritual y culto</i> <i>en el Cerro del Castillo de Chiclana, Cádiz</i> Paloma Bueno Serrano	153
<i>Nuevas aportaciones sobre la técnica de fundición de los bronce fenicios</i> <i>de Sancti Petri</i> Luis Carlos Zambrano Valdivia / María Dolores López de la Orden / Néstor F. Marqués / Francisco León Zacarías / Arturo Morgado-Estévez	173
<i>Astarté, protectora de navegantes. Análisis historiográfico y revisión crítica</i> <i>del santuario gaditano</i> Natalia López-Sánchez.....	185

II. CULTOS, RITOS Y PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS

<i>Dioses contra estados: prácticas religiosas fenicias y «el arte de no ser gobernados»</i> Josephine Crawley Quinn.....	207
<i>La baraka et la pratique sacrificielle des enfants dans les sanctuaires de Baʿl Hamon</i> Ahmed Ferjaoui.....	211
<i>Molk y tofet. Un recorrido de ida y vuelta</i> Luis A. Ruiz Cabrero / Victoria Peña Romo / Carlos E. González Wagner.....	221
<i>The sacred representation of a miniature world: rituals with figurines and small and miniaturized pottery at the cult place of Kharayeb</i> Ida Oggiano	251
<i>La epigrafía fenicia de tipo religioso hallada en Menorca: revisión de propuestas y estudio de una nueva inscripción votiva (Poenica Hispana III)</i> José Ángel Zamora López.....	267
<i>Sed libera nos a malo. Cuerdas y nudos apotropaicos en la cultura fenicia</i> José Luis Escacena.....	287
<i>Paisajes, sentidos y emociones en los cultos rurales púnicos</i> Mireia López-Bertran.....	319
<i>Prácticas rituales como respuesta a situaciones de crisis</i> Ana María Niveau-de-Villedary y Mariñas.....	339
<i>Evidências apotropaicas da Idade do Ferro em Lisboa (Portugal): o recipiente com oudjat do Convento de Corpus Christi</i> Ana Sofia Antunes / Cláudia Manso / José Miguel Oliveira.....	361

III. PRÁCTICAS RITUALES EN CONTEXTOS DOMÉSTICOS Y COTIDIANOS

<i>Más allá de la casa: cuidados y protecciones cotidianas en ámbito fenicio-púnico</i> Meritzell Ferrer	375
<i>Ritualidad doméstica de influencia fenicio-púnica en la Menorca postalayótica</i> Octavio Torres Gomariz / Joan Carles de Nicolás Mascaró.....	389
<i>Un «hogar ritual» en la ciudad orientalizante de Herna-Peña Negra (Crevillent, Alicante)</i> Alberto J. Lorrio Alvarado / Mariano Torres Ortiz / Sara Pernas García.....	401

<i>Los elementos púnicos del área sacra de la calle Sagunt 102 de la ciudad de Valencia</i> Albert Ribera i Lacomba / David Quixal Santos.....	415
---	-----

IV. RITUALIDAD FUNERARIA

<i>Corredi della Necropoli di Eretum. I vetri policromi di tradizione fenicia nella Sabina Tiberina tra la prima metà del VI e la metà del V sec. a. C.</i> Cecilia Guastella / Maria Schiera.....	427
<i>¿Asentamiento de fenicios en el traspáis costero? Evidencias de ritualidad funeraria semita en la Vega de Granada y su entorno</i> Alberto Dorado Alejos / Justo F. Sol Plaza	437
<i>Los ungüentarios de la necrópolis de Puente de Noy (Almuñécar): una aproximación a su producción</i> Alberto Dorado Alejos / Justo F. Sol Plaza / Andrés M. ^a Adroher Aurox / Julia García González / Iván Sánchez Marcos / Rosa M. ^a Maroto Benavides / Carmen M. ^a Román Muñoz / Roberto Larios Gutiérrez / Eva Urqujeta Castrillo	443
<i>Tres amuletos «púnicos» de la necrópolis de Olival do Senhor dos Mártires (Alcácer do Sal, Portugal)</i> Francisco B. Gomes	453
<i>Ritos para el mas allá en la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante)</i> David López Serrano / Adoración Martínez Carmona / Manuel Olcina Doménech / Feliciano Sala-Sellés / Ana Valero Climent.....	465
<i>L'emploi de l'outil photogrammétrique pour l'étude de l'architecture funéraire d'époque républicaine de la Silla del Papa (Tarifa, Cadix)</i> Agathe Desmars	477
<i>The sound of silence? Una aproximación al paisaje sonoro funerario y ritual fenicio-púnico</i> Ana M. ^a Abia Maestre / Ana M. ^a Niveau-de-Villedary y Mariñas / Natalia López-Sánchez.....	487

V. REPRESENTACIONES RELIGIOSAS E ICONOGRAFÍA

<i>«Rigido e immobile il demone tace»: seguire il Sileno nelle terre dei Fenici</i> Adriano Orsingher.....	521
<i>O molde com touro sagrado pastando flores de lótus da Azougada (Moura, Portugal)</i> Ana Sofia Antunes.....	547

<i>El corpus de terracotas púnicas de Ibiza de Augusto Fernández de Avilés. Una investigación inédita</i>	
Gabriela Polak / Jorge del Reguero González.....	559
<i>Amuletos de iconografía egipcia en el Mediterráneo occidental: una cuestión de reconocimiento iconográfico y de adopción cultural</i>	
Ana Díaz Blanco	571
<i>The case of the crescent moon and solar disk pendant: reading and understanding a symbol in the thyrranian area</i>	
Danilo de Dominicis / Francesco La Pastina	585
<i>La simbología de la diadema del tesoro de Ébora desde una perspectiva fenicio-púnica</i>	
Álvaro Gómez Peña	595
<i>El soporte de bronce de la colección Pilkes (Ámsterdam, Países Bajos): tipología y distribución de los soportes ceremoniales fenicios en el Mediterráneo</i>	
Javier Jiménez Ávila	607
<i>Astarté de El Carambolo: avance de la revisión iconográfica y caracterización metálica de la escultura en bronce</i>	
Ana D. Navarro / Simona Scrivano / Blanca Gómez-Tubío / Miguel A. Respaldiza	617
<i>As placas de osso decoradas da Travessa do Rato (Alcácer do Sal, Portugal)</i>	
Ana Margarida Arruda / Elisa de Sousa / Marisol Ferreira / Pedro Lourenço....	629

VI. PERVIVENCIAS RITUALES Y CONTINUIDAD RELIGIOSA

<i>Identidad y religión. Una reflexión sobre los cultos, ritos y santuarios fenicios en la Ulterior-Baetica</i>	
Francisco Machuca Prieto	641
<i>Banquete y sacrificio ritual en Augusta Emerita (Mérida, España). Analizando prácticas de posible ascendencia púnica</i>	
Francisco Javier Heras Mora / Macarena Bustamante Álvarez / Cleia Detry....	651
<i>Tsunamis y divinidades en Cádiz: catástrofes naturales y respuestas religiosas en la larga duración</i>	
Manuel Álvarez-Martí-Aguilar / Antonio de la Cruz Sastre	667

José María Blázquez Martínez *in memoriam*
(Oviedo, 7 de junio de 1926-
Madrid, 27 de marzo de 2016)

Querido Maestro:

Que tu recuerdo se conserve por largo tiempo. Que tu recuerdo perdure como perdura el olor del incienso de cedro entre los fieles que acuden al templo. Como perdura el recuerdo de las caricias en los enamorados y el de los abrazos en los viejos amigos. Que nunca se olvide, como nunca se olvidan las cálidas mañanas claras de verano y las frías noches estrelladas de invierno. Tú, querido Maestro, que nos abriste las puertas del conocimiento como si fuera la cosa más común del mundo, sin gestos grandilocuentes, sin frases complejas ni palabras arcanas, llevándolo de forma sencilla en la palabra amable y la observación certera. Tú, querido Maestro, que no necesitaste quebrar las alas de ningún viento ni encaramarte a ningún águila para terminar compareciendo ante la asamblea de los dioses. Ellos mismos deseaban conocerte y quedaron asombrados ante la presencia del hombre sabio y sencillo que convirtió la adquisición y difusión del saber en su oficio, su actividad más querida, en su forma de vida. ¿Para qué os necesito, oh dioses, si a mi lado camina siempre mi Maestro? Gracias por todo lo que me enseñaste, por tus certeros consejos, por tus cálidos ánimos.

Hoy brindo mi homenaje al filólogo clásico que se empeñó en que la historia antigua merecía una cátedra en la universidad española que, incomprensiblemente, carecía de ella, y lo consiguió; en que la Universidad Complutense de Madrid requería de un departamento de Historia Antigua, y lo consiguió ahora que, precisamente, las decisiones de nuestras autoridades académicas lo convierten en una simple área de conocimiento. Que se empeñó en que tal departamento, alumbrado bajo su gestión, requería de una revista puntera y lo consiguió. Y ahí está Gerión.

Brindo mi homenaje al Maestro de amplios conocimientos e intereses científicos y académicos: Tartesos, los fenicios y su colonización hacia Occidente; la Hispania romana, con especial énfasis en los aspectos económicos y sociales, las crisis del siglo III y las turbulencias económicas, sociales y políticas del Bajo Imperio; los estudios sobre religiones en el Mediterráneo antiguo y sus investigaciones sobre cristianismo primitivo; sus trabajos sobre mosaicos romanos, y, últimamente, la figura histórica del profeta Muhammad, que también había atraído su atención, por solo citar algunos de los más conocidos.

Brindo mi humilde homenaje al Maestro que realizaba investigaciones arqueológicas en Caparra, Cástulo, Huelva y tantos otros lugares de nuestra geografía. Donde muchos nos iniciamos en el trabajo de campo.



Figura 1. El profesor José María Blázquez Martínez durante su intervención en el homenaje a Fernando López Pardo (junio de 2012)



Figura 2. El profesor Blázquez en Ostia Antica (septiembre de 2013)



Figura 3. Visita del profesor Blázquez a las excavaciones del CEFYP en Útica (Túnez) durante el otoño de 2013

Pero, sobre todo, brindo mi humilde homenaje al Maestro cálido y cercano, al hombre inteligente y sabio, capaz de repensar sus ideas con las pequeñas, a veces casi insignificantes, aportaciones de sus discípulos. Al Maestro que no encendía su rostro de ira cuando osábamos discutirle algún aspecto de su trabajo, sino que, tras quedarse pensativo un momento, te decía: «Oyes, ¿sabes que vas a tener razón en esto?».

En definitiva, brindo hoy mi humilde homenaje al Maestro gracias al cual hoy soy quien soy. Que tu recuerdo perdure por siempre, don José María Blázquez, mi querido Maestro. Gracias por tus enseñanzas y tu afecto.

Carlos E. GONZÁLEZ WAGNER
Universidad Complutense de Madrid – CEFYP

Presentación

El presente volumen reúne en cuarenta capítulos las contribuciones de casi ochenta especialistas procedentes de España, Portugal, Francia, Italia, Reino Unido y Túnez en torno a un tema central: las expresiones y manifestaciones religiosas que tienen lugar en el Mediterráneo a lo largo del primer milenio antes de la era *–grosso modo–*, con alguna perduración posterior.

La idea de este monográfico surge a iniciativa del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos (CEFYP), organización de referencia sobre la civilización fenicia y púnica que aglutina desde su creación a la mayor parte de estudiosos e investigadores españoles y a muchos otros de fuera de nuestras fronteras, cuya actividad ha ido creciendo y consolidándose a lo largo de sus más de veinticinco años de historia. Entre las acciones con mayor impacto destacamos la celebración bianual de encuentros internacionales, la organización de ciclos de conferencias y seminarios, la colaboración en excavaciones, tanto en España como en el extranjero; además de una importante labor editorial que no se ha limitado a la publicación o coedición de las actas de los citados coloquios (Fernández Uriel, López Pardo y Wagner 2000; Gómez Bellard 2003; López Castro 2007 y 2020; González Antón, López Pardo y Peña 2008; Ferrer 2010; Mora y Cruz Andreotti 2012; Prados y Salas 2017; Costa, Ruiz Cabrero y Bofill 2021), sino que se ha extendido a la traducción de algunas obras en otros idiomas, concretamente del alemán (Eissfeldt 2002; Koch 2003). A dichos trabajos se une ahora este, cuyo germen está en las contribuciones presentadas en el X Coloquio Internacional que tuvo lugar a finales de 2017 entre Cádiz y San Fernando. Una ocasión que nos sirve para rendir homenaje al profesor José María Blázquez Martínez (Oviedo, 7 de junio de 1926-Madrid, 27 de marzo de 2016), catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid y presidente honorífico del CEFYP, cuya trayectoria científica estuvo ligada desde sus inicios a numerosos aspectos del universo fenicio y en la que destacan sus contribuciones en torno a la religión, a quien dedicamos la presente obra.

El número de trabajos incluidos en el volumen final denota la vigencia y la novedad de la temática planteada, así como el interés con el que fue acogida por los especialistas, pero al mismo tiempo da fe de la compleja labor que ha supuesto la edición de la obra. Las contribuciones se han articulado en torno a seis grandes bloques temáticos. El primero de ellos, bajo el título genérico de «Dioses, santuarios y lugares de culto», reúne ocho trabajos. Para comenzar, M.^a Cruz Marín Ceballos lleva a cabo una revisión y puesta al día de las principales deidades fenicias y su (re)interpretación y culto en el occidente mediterráneo: Melqart, Astarté, Baal Hammon y Tinnit, las dos parejas divinas. Al culto de Astarté y su relación con la colonización fenicia de la isla dedica también su aportación Lorenzo Nigro, en concreto, al santuario de la diosa excavado en Mozia,

que forma parte del complejo religioso del conocido como *kothon*, en realidad, una piscina sacra. Un papel que se repite en el extremo occidente, como ponen de manifiesto los trabajos de Natalia López-Sánchez y Paloma Bueno Serrano, que se centran en los indicios de culto a la diosa existentes en el entorno de La Caleta en Cádiz capital y en el Cerro del Castillo de Chiclana de la Frontera, respectivamente. Si el primero de los trabajos mencionados supone una revisión y puesta al día de lo conocido hasta ahora, en el segundo la autora propone la posible existencia de un edificio de culto dedicado a Astarté (u otra divinidad femenina) junto al tradicional santuario de Melqart. Al culto de este último dedica su contribución Giuseppe Garbati, que revisa los exvotos de bronce de procedencia submarina de la zona de Sancti Petri y su relación con el culto a Melqart desde los inicios de la implantación fenicia en la bahía de Cádiz. El análisis pormenorizado de una de estas figurillas sirve a los autores del siguiente trabajo (Luis Carlos Zambrano Valdivia, M.^a Dolores López de la Orden, Néstor F. Marqués, Francisco León Zacarías y Arturo Morgado Estévez) para la comprobación experimental, mediante la aplicación de tecnologías de virtualización (fotogrametría y reproducción 3D), de las técnicas utilizadas en la fabricación de estos objetos votivos en la Antigüedad. En un paso más allá, Alfredo Mederos Martín rastrea los posibles cultos a los dioses orientales en los límites entre el Mediterráneo y el Atlántico mediante la revisión de los hallazgos de betilos y su reflejo en la iconografía monetaria, como representaciones anicónicas de las divinidades. Cerrando este primer bloque, se presentan los dos templos monumentales, con evidentes paralelos orientales, exhumados en el transcurso de los trabajos arqueológicos llevados a cabo en estos últimos años en la antigua ciudad fenicio-púnica de Útica por parte del equipo tunecino-español que los ha excavado; aunque con los datos actuales los autores no se aventuran a adelantar la identidad de los titulares del culto.

El segundo bloque («Cultos, ritos y prácticas mágico-religiosas») recoge una serie de contribuciones de muy variada temática, aunque bajo un mismo denominador común: el de la puesta en práctica de las creencias religiosas, su expresión ritual y la vertiente «mágica» o apotropaica de estas. Abre la sección un breve resumen de las siempre polémicas (por poco ortodoxas) ideas de Josephine C. Quinn —en esta ocasión, centradas en las manifestaciones religiosas—, en su línea de negar la (auto)identidad del pueblo fenicio, al que reduce a un constructo académico moderno. En el extremo opuesto, Ana M.^a Niveau-de-Villedary defiende el peso de determinadas prácticas rituales atávicas en la construcción de las identidades culturales y ciudadanas autopercibidas, que se refuerzan (y exageran) en situaciones de crisis por oposición al contrario. Otro ejemplo de «alteridad ritualizada» nos la ofrece Ida Oggiano en su análisis sobre las miniaturas ofertadas en el santuario de Kharayeb que, en un paso más allá, sugiere que funcionaron también como vehículo de transformación de identidades en tiempos de cambio, ya que conjugan las prácticas ancestrales de estas comunidades rurales con las nuevas modas helenísticas que se introducen de forma imparable en lo que su autora describe como un «intriguing game of mirrors». También la contribución de Mireia López-Bertran abre, por su parte, una sugerente vía poco explorada aún en el ámbito académico mediterráneo (a diferencia del anglosajón): el papel del paisaje en la creación de experiencias sensoriales y emocionales, y su conexión con los peregrinajes o caminos rituales en contextos rurales extraurbanos. Desde un punto de vista más clásico, destacan las aportaciones de Ahmed Ferjaoui y Luis A. Ruiz Cabrero, Victoria Peña Romo y Carlos G. Wagner al siempre candente

debate en torno al sacrificio infantil. Mientras que el primero propone desde la epigrafía una nueva y sugerente interpretación (una especie de «vía intermedia») para la deposición de restos infantiles en los santuarios conocidos como tofets mediante la revisión y la contextualización de ciertas fórmulas votivas, los segundos llevan a cabo un exhaustivo recorrido historiográfico por los sucesivos paradigmas interpretativos que se han ido sucediendo desde una aproximación multidisciplinar, analizando desde las primeras críticas textuales del Antiguo Testamento hasta los análisis antropológicos y arqueozoológicos actuales, pasando por la documentación grecolatina, posicionándose una vez más, pese al sesgo moral presentista imperante en las interpretaciones más recientes, a favor del ritual sacrificial. Asimismo, la existencia de determinadas piezas, objetos o elementos mejor o peor contextualizados hacen posible la aproximación a ciertas prácticas rituales y mágicas. En este sentido destaca el trabajo de José Luis Escacena Carrasco que propone una función «de barrera» profiláctica, real o figurada, para las cuerdas y nudos que aparecen sobre objetos y sitios fenicios. La misma naturaleza apotropaica se reconoce en la representación de un *oudjat* sobre un recipiente cerámico local procedente de Lisboa, como se recoge en la contribución de Ana Sofía Antunes, Claudia Manso y José Miguel Oliveira. Por último, el epígrafe conservado sobre una placa de bronce procedente de Menorca, estudiado por José Ángel Zamora López, aunque posiblemente fuera de su contexto original, viene a sumarse a los hasta ahora escasos ejemplos de epigrafía votiva fenicia en Occidente.

Los siguientes cuatro trabajos (Bloque III, «Prácticas rituales en contextos domésticos y cotidianos») recogen ejemplos de prácticas religiosas y rituales cotidianos en contextos domésticos, haciendo hincapié, el primero de ellos, en el papel de la mujer en el desarrollo de la ritualidad doméstica y en el concepto antropológico amplio de «casa» como eje de la vida de las comunidades fenicio-púnicas (Meritxell Ferrer). La influencia de esta ritualidad doméstica se hace sentir también entre las poblaciones locales en contacto con los orientales, tratadas en los casos particulares de la Menorca postalayótica, de la que se ocupan Octavio Torres Gomariz y Joan C. De Nicolás Mascaró; Peña Negra –la posible *Herna* de las fuentes clásicas– de la mano de Alberto Lorrio Alvarado, Mariano Torres Ortiz y Sara Pernas García; y la *Valentia* prerromana por Albert Ribera i Lacomba y David Quixal Santos.

Al igual que en la doméstica, la esfera funeraria es otro ámbito donde las prácticas religiosas y rituales están muy presentes, hasta tal punto que muchas veces es difícil distinguir donde se encuentran los límites. En este cuarto bloque dedicado a la «Ritualidad funeraria» se incluyen algunos estudios de objetos de tradición fenicio-púnica depositados como ajuares tanto en enterramientos de la Etruria meridional en época «orientalizante» (Cecilia Guatella y María Schiera) como en el traspas de la Vega de Granada, lo que lleva a replantear a sus autores (Alberto Dorado Alejos y Justo F. Sol Plaza) el alcance de la influencia oriental en zonas limítrofes a los asentamientos fenicios de la costa. De igual modo, el estudio de tres amuletos de origen púnico hallados en las excavaciones de la necrópolis de Olival Do Senhor Dos Mártires en Alcácer Do Sal, en la desembocadura del Tajo, ahonda en esta misma línea de valoración de la influencia fenicio-púnica en la escatología y prácticas rituales de las comunidades locales. Por su parte, la revisión de materiales procedentes de excavaciones antiguas en las necrópolis de Almuñécar, la antigua *Seks*, por un equipo de la Universidad de Granada liderado por Alberto

Dorado Alejos, permite profundizar en la normalización del uso de sustancias y aceites aromáticos como parte del ritual funerario a lo largo de los siglos, y en la caracterización arqueométrica del importante conjunto de ungüentarios recuperado. El descubrimiento de parte de la necrópolis asociada a la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante) y el hallazgo de elementos rituales y de ajuares psicopompos y apotropaicos que remiten a la escatología oriental (huevos de avestruz, campanillas, cuentas de collar y algunos amuletos) refuerza la filiación fenicio-púnica del icónico asentamiento, como plantean los autores de la investigación (David López Serrano, Adoración Martínez Carmona, Manuel Olcina Doménech, Feliciano Sala Sellés y Ana Valero Climent). Por su parte, Ana M.^a Abia Maestre, Ana M.^a Niveau-de-Villedary y Natalia López-Sánchez proponen un análisis de los contextos funerarios y rituales de la necrópolis fenicio-púnica de *Gadir* desde los presupuestos metodológicos derivados de la arqueoacústica y la arqueología musical, poco explorados por ahora, para dibujar una primera aproximación al «paisaje sonoro» de esta. Para terminar con este bloque, el trabajo de Agathe Desmars muestra las posibilidades del uso de las técnicas fotogramétricas para la reconstrucción de las estructuras rituales y funerarias, aplicadas en este caso a la necrópolis prerromana de la Silla del Papa (Tarifa, Cádiz).

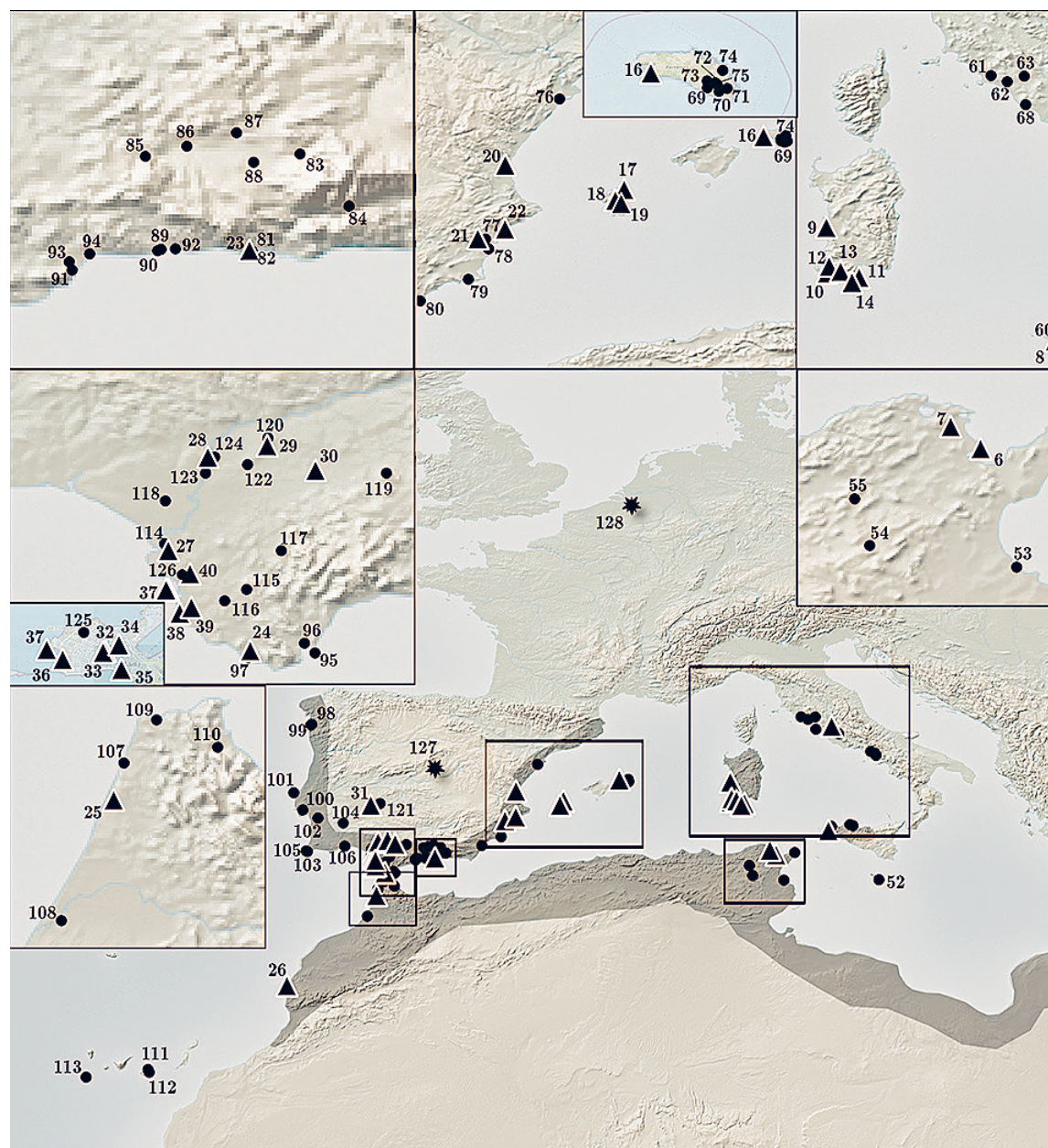
Dada la consabida carencia de fuentes escritas, las materialidades y, especialmente, la iconografía resultan una de las principales vías (a veces la única) que tenemos para acercarnos a la expresión de la religiosidad de las comunidades fenicio-púnicas, como se refleja en las nueve contribuciones que conforman el siguiente bloque, dedicado a las «Representaciones religiosas e iconografía». En el trabajo que nos presentan Ana D. Navarro, Simona Scrivano, Blanca Gómez-Tubío y Miguel Ángel Respaldiza, la revisión iconográfica de la estatuilla de la diosa Astarté de El Carambolo se acompaña de análisis arqueométricos para intentar dilucidar su origen. El estudio de un nuevo soporte fenicio de bronce proveniente de una colección privada permite al principal especialista que se ha ocupado de ellos, Javier Jiménez Ávila, ampliar no solo la nómina, sino también la tipología de estos objetos rituales que se distribuyen por todo el Mediterráneo en la época arcaica. Sátiros y silenos protagonizan el trabajo que firma Adriano Orsingher, una iconografía prestada de la griega –asimilada en cierto modo a Bes– ampliamente difundida por el Mediterráneo central en prótomos y máscaras, pero también sobre otros soportes: apliques, moldes, navajas de afeitar, terracotas y escarabeos, entre otros objetos. El hallazgo en el Alentejo de un molde cerámico con la representación de un toro sagrado o celeste remite de nuevo a iconografías orientales y se explica, asimismo, por el alcance de la influencia fenicia hacia tierras interiores, como bien señala su autora, Ana Sofía Antunes. Gabriela Polak y Jorge del Reguero González recuperan el estudio inédito de casi cuatrocientas terracotas púnicas procedentes de Ibiza realizado en los años sesenta por Augusto Fernández de Avilés de forma previa a su exposición temporal en el Museo Arqueológico Nacional, que forma parte del legado depositado en la Universidad Autónoma de Madrid por la familia del investigador. En un paso más allá del simple análisis iconográfico, Ana Díaz Blanco se plantea hasta qué punto el comercio de algunos objetos (en el presente estudio, los amuletos de iconografía egipcia tan frecuentes en contextos fenicio-púnicos) contribuye a forjar las identidades colectivas de las comunidades que los reciben de cara al exterior –en este caso, la identidad de la sociedad ebusitana frente a la cartaginesa– a través del papel que juegan las élites en la adopción de aquellos

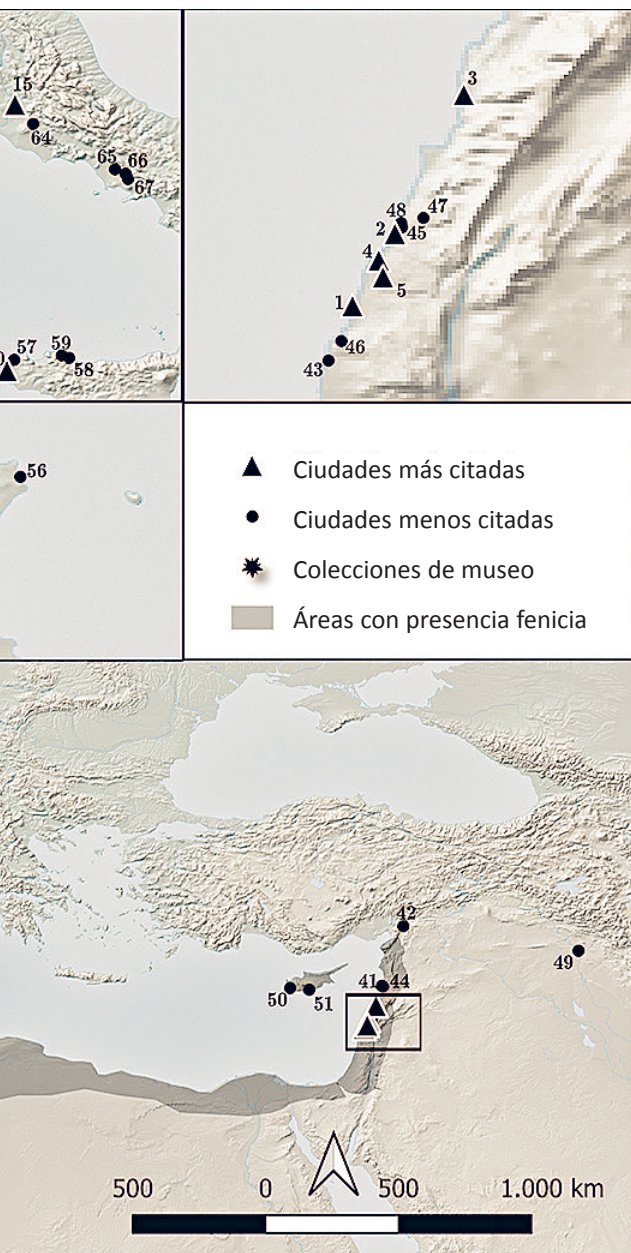
gracias a su capacidad de actuación local. En este mismo sentido de préstamos iconográficos entre sociedades, Danilo de Dominicis y Francesco La Pastina analizan la distribución en el área tirrénica de un elemento tan característico en el mundo semita como son los colgantes con representación del creciente lunar y el disco solar, en principio ajenos a la cultura etrusca, pero utilizados por las élites con la misma función apotropaica original. Álvaro Gómez Peña, por su parte, revisa las diferentes interpretaciones que se han hecho de la iconografía y simbología de las piezas que componen la diadema del tesoro de Ébora y propone una nueva lectura desde el punto de vista de la tradición religiosa fenicio-púnica para los elementos que la componen. Para terminar este apartado, Ana Margarida Arruda, Elisa de Sousa, Marisol Ferrerira y Pedro Lourenço presentan un conjunto de cinco placas de hueso con motivos orientales procedentes de un depósito intencional realizado en ámbito cultural en Alcácer do Sal fechado hacia el siglo V a. C., lo que permite reflexionar sobre el «conservadurismo» de la iconografía y simbología oriental en el Occidente atlántico.

El volumen se cierra con tres contribuciones que nos permiten reflexionar sobre las «Pervivencias rituales y continuidad religiosa» (Bloque VI). En primer lugar, Francisco Machuca Prieto profundiza en los aspectos (auto)identitarios de la religión y reflexiona sobre cómo estas identidades autopercibidas se potencian tras la conquista romana en lo que describe como el «proceso de construcción de una nueva “identidad fenicia” dentro del marco romano», con el caso de *Gadir* como paradigma y el culto a Melqart-Heracles como eje (aunque no exclusivamente). La continuidad de algunas prácticas rituales de posible raigambre fenicio-púnica quedan patentes en los estratos de amortización de un mausoleo turriforme en *Emerita Augusta*, donde se localizaron hasta cuarenta cánidos en conexión anatómica junto a algunos cráneos humanos, alternando con niveles colmatados de piezas de vajilla cerámica, «sellados» entre estratos, etc. Se trata de un depósito que remite al ritual característico de los pozos rituales de *Gadir*, como señalan sus autores (F. Javier Heras Mora, Macarena Bustamante Álvarez y Cleia Detry), que subrayan la dimensión del conjunto. En el último trabajo, Manuel Álvarez Martí-Aguilar y Antonio de la Cruz Sastre analizan diferentes episodios históricos en los que, a través de la religión, los hombres han intentado poner «límites» al mar y amansar las aguas para que vuelvan a su lugar en situaciones naturales críticas como maremotos y tsunamis; un relato que parte de la cosmogonía bíblica y oriental y llega hasta época moderna, en lo que los autores consideran un fenómeno de *longue durée* en términos braudelianos.

Finalmente, para concluir esta presentación, solamente nos queda agradecer a todas aquellas personas y entidades que han contribuido de alguna manera a que este volumen vea la luz.

Una mención especial va dirigida al Centro de Estudios Fenicios y Púnicos y a su presidente, Carlos G. Wagner, por confiar en la Universidad de Cádiz para la organización del X Coloquio Internacional del CEFYP, así como a todos los colegas y especialistas que acudieron a la llamada. Parte de los trabajos aquí reunidos fueron presentados entonces, muchos de ellos en formato póster por jóvenes investigadores, a los que hemos querido dar la oportunidad de verlos publicados junto a los de especialistas consagrados. Tampoco podemos olvidar a todas las entidades y colaboradores que contribuyeron al buen desarrollo de la reunión junto a la propia Universidad de Cádiz y al CEFYP: Ayuntamiento de San Fernando; Ayuntamiento de Cádiz; Diputación de Cádiz; Delegación Territorial





MAPA DEL MEDITERRÁNEO CON GEORREFERENCIACIÓN DE LOS YACIMIENTOS Y SITIOS MENCIONADOS EN LOS DISTINTOS CAPÍTULOS

1. Tiro. 2. Sidón. 3. Biblos. 4. Sarepta. 5. Kharayeb.
6. Cartago. 7. Útica. 8. Mozia. 9. Tharros. 10. Sulcis.
11. Nora. 12. Monte Sirai. 13. Pani Loriga. 14. Bithia.
15. *Eretum*. 16. Son Catlar. 17. Es Culleram. 18. Puig des Molins. 19. Ibiza. 20. *Valentia*. 21. *Herna-Peña Negra*. 22. Illeta dels Banyets. 23. Puente de Noy.
24. La Silla del Papa. 25. Lixus. 26. Mogador.
27. Cortijo de Ébora. 28. El Carambolo. 29. Carmona.
30. Montemolín. 31. Mérida. 32. Teatro Cómico.
33. Torre Tavira. 34. Oratorio Santa Cueva. 35. Casa del Obispo. 36. Playa de La Caleta. 37. Punta del Nao. 38. Islote de Sancti Petri. 39. Cerro del Castillo.
40. Sierra de San Cristóbal. 41. Arwad. 42. Ya' udi.
43. Achzib. 44. Amrit. 45. Bostan esh-Sheikh.
46. Umm el 'Amed. 47. Chhim. 48. Porphyreon.
49. Nimrud. 50. Pafos. 51. Amatonte. 52. Bahía de Marsaxlokk. 53. Susa. 54. Henchir el Hami/Zama.
55. Dougga. 56. Kerkouanne. 57. Erice. 58. Pizzo Cannita. 59. Palermo. 60. Birgi. 61. Marsiliana de Albegna. 62. Vulcis. 63. Bisenzio. 64. Preneste.
65. Capua. 66. Calatia. 67. Suessula. 68. Pyrgi.
69. Calescoves. 70. Biniparratx Petit. 71. Trepucó.
72. Sant Vicenç d'Alcaldús. 73. Torralba. 74. Sa Torreta de Tramuntana. 75. Talatí de Dalt. 76. Sant Jaume de Alcanar. 77. Elche. 78. La Fonteta. 79. Cartagena.
80. Baria. 81. Cerro San Cristóbal. 82. Sex. 83. Loma del Barranco de la Unión. 84. Loma de la Cañada del Palmar. 85. El Manzanil. 86. Cerro de la Mora. 87. Cerro de las Agujetas. 88. La Cuesta de los Chinos de Las Gabias. 89. Necrópolis Casa de la Viña. 90. Cerro del Mar. 91. Cortijo de Montañez.
92. Chorreras. 93. La Rebanadilla. 94. Malaka.
95. Cueva de Gorham. 96. Carteia. 97. Baelo Claudia.
98. Punta do Muiño de Vento. 99. Isla de Toralla.
100. Lisboa. 101. Isla Berlanga. 102. Travessa do Rato en Olival do Senhor dos Mártires. 103. Punta de Sagres. 104. Azougada. 105. Cabo de San Vicente.
106. Hoya de los Rastros. 107. Zilil. 108. Thamusida.
109. Tingi. 110. Tamouda. 111. El Tejar. 112. Los Majanos. 113. Alto de Malpaso. 114. La Algaida.
115. Lascuta. 116. Asido. 117. Iptuci. 118. Olontigi.
119. Cerro de San Cristóbal. 120. Necrópolis de Alcantarilla. 121. Medellín. 122. Mesa del Gandul.
123. Caura. 124. Spal. 125. C/ Hércules. 126. Castillo de Doña Blanca. 127. Museo Arqueológico Nacional/ Madrid. 128. Colección Pilkes de Limen/Amsterdam.

de Cultura de la Junta de Andalucía en Cádiz; CEIMAR; Aula Universitaria del Estrecho; Consejo Social de la UCA; Vicerrectorado de Investigación; Vicerrectorado de Responsabilidad Social; Departamento de Historia, Geografía y Filosofía; Grupo de investigación HUM-509; Editorial UCA; Gabinete de Comunicación y Marketing de la UCA; Proyecto PGC2018-093752-B-I00 (MCI/AEI/FEDER, UE); Bodegas Luis Pérez; Trip-milenaria Museum Store y Baetica Vinos, así como a sus responsables y técnicos.

No queremos dejar de pasar la oportunidad de agradecer a la Editorial Universidad de Sevilla, y, especialmente, a Eduardo Ferrer Albelda, director de la colección Spal Monografías, sus gestiones para que finalmente este volumen se haya publicado dentro de dicha colección, que en sus veinte años de existencia se ha convertido en referente de prestigio editorial y excelencia científica dentro y fuera de nuestras fronteras.

Este trabajo forma parte asimismo de los resultados del proyecto «Crisis&Ritual. Gadir Cartaginesa. Estrategias Sociales y Respuestas Rituales en Situaciones de Crisis» (PGC2018-097481-B-I00 - MCI/AEI/FEDER, UE), que ha contribuido a la financiación de la publicación.

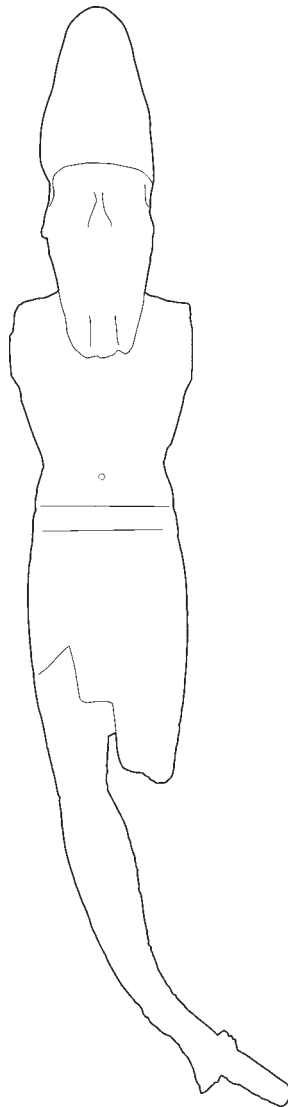
Finalmente, nuestro más sincero agradecimiento va dirigido a todos los autores, no solo por sus contribuciones sino también (sobre todo) por la paciencia y la colaboración mostradas en este arduo camino que suponen los procesos editoriales y sus plazos que, en esta ocasión, se han alargado más de lo deseable. Esperamos que el resultado final compense el tiempo de espera.

Ana M.^a NIVEAU-DE-VILLEDARY Y MARIÑAS
Victoria PEÑA ROMO
Natalia LÓPEZ-SÁNCHEZ
Coordinadoras del volumen

BIBLIOGRAFÍA

- COSTA RIBAS, B.; RUIZ CABRERO, L. A. y BOFILL, M. (coords.) (2021): *La muerte y el más allá entre fenicios y púnicos. Homenaje al profesor Manuel Pellicer Catalán. XI Coloquio Internacional del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos (Eivissa, 2019)* (Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera 82), Eivissa.
- EISSFELDT, O. (2002): *El molk como concepto del sacrificio púnico y hebreo y el final del dios Moloch*. Edición de C. G. Wagner y L. A. Ruiz Cabrero, Madrid.
- FERNÁNDEZ URIEL, P.; LÓPEZ PARDO, F. y WAGNER, C. G. (eds.) (2000): *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I Coloquio del CEFYP (Madrid, 1998)*, Madrid.
- FERRER ALBELDA, E. (ed.) (2010): *Los púnicos de Iberia: Proyectos, revisiones, síntesis (Mainake XXXII)*, 2 vols., Málaga.
- GÓMEZ BELLARD, C. (ed.) (2003): *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo (Oberta 95)*, Valencia.
- GONZÁLEZ ANTÓN, R.; LÓPEZ PARDO, F. y PEÑA ROMO, V. (eds.) (2008): *Los fenicios y el Atlántico. IV Coloquio Internacional del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos (Santa Cruz de Tenerife, 2004)*, Madrid.
- KOCH, M. (2003): *Tarsis e Hispania. Estudios histórico-geográficos y etimológicos sobre la colonización fenicia de la península ibérica*, Madrid.
- LÓPEZ CASTRO, J. L. (ed.) (2007): *Las ciudades fenicio-púnicas en el Mediterráneo Occidental. III Coloquio Internacional del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos (Adra, 2003)*, Almería.
- LÓPEZ CASTRO, J. L. (ed.) (2020): *Entre Utica y Gadir. Navegación y colonización fenicia en el Mediterráneo occidental a comienzos del I milenio a.C.* Granada.
- MORA, B. y CRUZ ANDREOTTI, G. (coords.) (2012): *La etapa neopúnica en Hispania y el Mediterráneo centro occidental: identidades compartidas (Málaga, 2011)*, Sevilla.
- PRADOS MARTÍNEZ, F. y SALA SELLÉS, F. (coords.) (2017): *El Oriente de Occidente. Fenicios y púnicos en el área ibérica. VIII Coloquio Internacional del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos (Alicante, 2013)*, Alicante.

I. DIOSES, SANTUARIOS Y LUGARES DE CULTO



Los dioses fenicios en su versión occidental

M.^a Cruz Marín Ceballos*

Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Intentamos en este texto reflexionar sobre algo que debería resultar obvio para cualquier historiador, pero que se reconoce, sobre todo, en los postulados de la Escuela Romana de Historia de las Religiones iniciada por Raffaele Pettazzoni y, muy especialmente, por Angelo Brelich. Frente a los excesos de la fenomenología religiosa de Van der Leew y Mircea Eliade, dicha escuela defiende que no existe una estructura común a todas las religiones, sino que cada una ha de ser entendida en su proceso histórico; no obstante lo cual propugnan la utilización del método comparativo histórico-religioso o histórico-comparativo –que contrapone al comparativismo fenomenológico– para poder entender cada hecho religioso (Brelich 2002; Lancellotti 2006).

Desde este punto de vista, y teniendo en cuenta las circunstancias históricas del que denominamos convencionalmente pueblo fenicio (dando por sabido que nunca existió como tal), esto es, la diáspora de las gentes de este origen por todo el Mediterráneo antiguo, difícilmente podríamos hablar de «religión fenicia», sino que habría que hablar de «religiones fenicias», del mismo modo que ocurre con la griega (Lévy 2000). Es evidente, no obstante, que existen factores comunes entre los cultos de todos los emplazamientos fenicios, pero no podremos entender el detalle de cada uno de ellos si no aplicamos el postulado historicista y tratamos de situar la religión de cada centro, y muy especialmente en el ámbito colonial, sin tener claras las circunstancias históricas que han intervenido en su conformación, los sustratos y los adstratos.

Me propongo, pues, examinar los factores de continuidad y cambio –que no ruptura– en los cultos fenicios del Mediterráneo, sirviéndome para ello de dos parejas de dioses que son referencia clave del devenir histórico-religioso de esta civilización mediterránea: de un lado, Melqart y Astarté, de otro, Baal Hammon y Tinnit.

* Profesora jubilada. Este trabajo se redactó originariamente a fines del año 2017, en el marco de las actividades del grupo Hum-650 del PAI. Posteriormente fue revisado en diciembre del 2022, añadiendo las publicaciones más recientes. Con posterioridad solo se han realizado correcciones mínimas.

2. MELQART (fig. 1)

A pesar de su carácter panfenicio, Melqart, rey de la ciudad, es sobre todo el dios de Tiro. No debemos olvidar, sin embargo, que en otras ciudades fenicias encontramos baales de tipología similar, con un avatar de muerte y resurrección: es el caso de Eshmun en Sidón o del que conocemos como Adonis, en Biblos (Ribichini 1985; Xella 2004).

Representa la realeza misma divinizada, como heredero del culto a los ancestros reales de épocas pasadas. Por tanto, está estrechamente unido a la monarquía, y, como tal, a la ciudad misma de Tiro, de la que, a través del mito, se muestra fundador: es el Baal ŠR o Señor de Tiro, como vemos en distintos epígrafes del entorno tirio (Amadasi 2005: 10-11). El resto de sus atributos se entienden desde esta misma perspectiva de rey-dios que, tal como se deja entrever en el tratado entre Asarhaddon y Baal de Tiro del 670 a. C., tiene como principal obligación la de proveer a las necesidades de su pueblo: el alimento, la salud, la seguridad ante sus enemigos; a lo que habría que añadir su relación con el descubrimiento y uso de la púrpura (Bonnet 1988: 74-77), así como la protección en sus actividades marítimas en general, incluida la fundación de colonias (*Heracles para tois apoikois*, D. S. XX 14, 1-3).

De dos de estas fundaciones se nos ha conservado un relato, sin duda legendario, que nos transmite Justino (44, 5) «Nam cum Gaditani a Tyro, unde et Karthaginensibus origo est, sacra Herculis per quietem iussi in Hispaniam transtulissent urbemque ibi condidissent...»¹. Lo que dice el texto expresamente es que se trasladan los *sacra Herculis*, sin que tengamos constancia clara de en qué consisten exactamente estos *sacra* (Bonnet 1988: 106 y 206; Marín Ceballos 2001: 319). Lo relevante es que este trámite parece requisito imprescindible para proceder a fundar una nueva ciudad, entendemos que para legitimar su conexión con Tiro, a través del culto a Melqart, como ocurre en el caso de Cartago. De tal manera que, como en la metrópoli (Hdt. II 44), la fundación del templo y de la ciudad van indisolublemente unidos.

Pero ¿qué papel ocupa Melqart en *Gadir*? Aquí no hay monarquía, sino, como en Cartago, probablemente un sufetado. Es importante además tener en cuenta que su templo está situado a 18 km en línea recta de la ciudad, e ignoramos si en la propia ciudad hubo alguno que le estuviera consagrado, como suele ocurrir en las metrópolis fenicias de Oriente. Por consiguiente, nos preguntamos si puede considerarse a Melqart la divinidad poliada de *Gadir*, como lo fue de Tiro, porque realmente el dios del templo de Sancti Petri parece haber tenido una dimensión muy superior. Representa los intereses

1. No comparto la interpretación de Álvarez Martí-Aguilar (2014), en el sentido de que en la cita se hace referencia a la fundación de una ciudad por parte de los gaditanos –en concreto, Carteia, según el citado autor–, que habrían traído para ello los *sacra* del santuario del dios en Tiro. Aduce por su parte la literalidad del texto (se entiende que los gaditanos no pueden haber fundado su propia ciudad), atribuible, en mi opinión, a un error de expresión, que no es el único, de Justino, así como razones de carácter cronológico, motivadas sin duda por la «epitomización» de la obra de Trogo. En contraposición, habría que alegar el peso del resto de las fuentes sobre la fundación de *Gadir*. Cf. Bonnet 2015: 77, nota 22. Por otro lado, recientemente se ha tenido constancia arqueológica de que la ciudad de Carteia en la desembocadura del Guadalquivir fue fundada realmente entre los siglos VIII-VII a. C., y no en el IV a. C. como se pensaba hasta ahora. Todo ello no quita para que realmente Carteia pudiese haber sido fundada por los gaditanos, cosa que entiendo probable, aunque dudo de que para ello hubiese que traer los *sacra* de Tiro, lo que seguramente era preceptivo para las colonias directamente fundadas desde la metrópoli.



Figura 1.
Escultura de
Heracles-Melqart,
Idalion (Chipre),
Museo del
Louvre.
Foto: S. Moscati
(dir.), *I Fenici*,
Milán 1988: 110

de Tiro en el extremo de la ecúmene, a manera de santuario de frontera. Pero, además, por sus circunstancias geográficas, Melqart es allí también protector de la navegación, como lo fue en Tiro, deidad protectora de una población de navegantes (Marín Ceballos 2011: 213-216)². Este culto se mantuvo, a través de los tiempos, hasta la época imperial romana, para ser útil a los intereses políticos, tanto de cartagineses como de los propios romanos matizando el dios sus caracteres esenciales (Marín Ceballos y Jiménez Flores 2004).

Como es bien conocido, la leyenda fundacional de Cartago es muy distinta de la de *Gadir*. Su protagonista, Elissa o Dido, está muy ligada a la figura de Melqart a través de su esposo, miembro de la familia real y sacerdote del dios, y también ella transporta sus *sacra* para fundar la nueva ciudad³, aunque las circunstancias aquí son muy distintas si pensamos que pudo haber ciertos trazos de realidad en el mito (Ribichini 2008). A pesar del episodio legendario de Elissa, no parece haber existido monarquía en Cartago, por lo que el dios pierde aquí su principal atributo originario. No hay duda de que Melqart tuvo su templo (CIS I 4894 y 5575), y fue muy popular entre la población, como se desprende de la onomástica (Bonnet 1989)⁴. De otra parte, contamos con el título *mqm 'lm mtrh 'štrny*, traducido comúnmente como «resucitador de la divinidad, esposo de Astarté», que llevan sufetas o personajes con cargos de relevancia, émulos quizá del papel del rey en relación con la fiesta de la *egersis* o resurrección del dios, en epígrafes de los siglos III-II a. C. (Zamora 2018). No olvidemos, por otra parte, los viajes anuales a Tiro de los *theoroi* cartagineses con motivo de la fiesta de Melqart (Plb. XXXI 12; D. S. XIII 108, 4 y XX 14; Curt. IV 2, 10; Arr. II 24, 5; Just. XVIII 7, 7-9) (Bonnet 2015 y 2016), aprovechando, quizá, la ocasión para entregar el diezmo a su santuario. Y precisamente esta circunstancia nos permite percibir lo que Melqart significa para los habitantes de la metrópoli occidental: justo el reconocimiento de esa conexión originaria con Tiro a través de la veneración por el dios que, junto con Astarté, preside los destinos de la ciudad. Añádase, por otra parte, la importancia de su figura para Aníbal y los Barca (Huss 1986). En definitiva, no creemos pueda dudarse (Garbati 2015: 197-199) de la estrecha relación que une a Melqart con los cartagineses. Es evidente que para ellos representa los orígenes tirios, y una de sus referencias religiosas sigue siendo el santuario de aquella ciudad.

En cuanto al resto de colonias, contamos con varios testimonios de los siglos IV-II a. C. que nos permiten una aproximación. En primer lugar los dos *agyei* o semicolumnas de Malta con inscripciones bilingües (CIS I 122 y 122 bis), datados en el 180 a. C., dedicados por dos hermanos tirios, donde aparece la epiclesis MLQRT B'L ŠR o Señor de

2. Recientemente Álvarez Martí-Aguilar (2021) ha destacado el papel protector del Melqart gaditano en relación con los tsunamis y otros acontecimientos marítimos catastróficos.

3. *Atque ita sacris Herculis, cuius sacerdos Acherbas fuerat, repetitis, exilio sedes quaerunt* (Just. XVIII 4, 15): «Y así, trasladados los *sacra* de Hércules, de quien Acherbas había sido sacerdote, buscaron sede en el exilio». Para una interpretación del término *sacris repetitis* en el sentido de restauración del culto véase Garbati 2015: 198-200.

4. Se ha puesto de relieve la referencia a Melqart en el complicado texto CIS 5510 (Amadasi 2006b; Garbati 2021: 93-95) donde el dios parece presentar un matiz guerrero. Destáquese, por otra parte, la expresión «el día del enterramiento de la divinidad», muy posiblemente Melqart, en el texto fenicio de Pyrgi, datado a fines del siglo VI a. C., así como las posibles representaciones heracleas en las antefijas del santuario (Torrelli 2016: 183-184), datos por el momento no concluyentes, pero que de confirmarse nos llevarían a considerar a la pareja Astarté-Melqart como representación del estado cartaginés aun en ese momento de la historia de Cartago.

Tiro (Amadasi y Rossignani 2002), que en el texto griego se muestra equivalente a Heracles ἀρχηγέτης o arquegeta, es decir, fundador, conductor, guía (Bonnet 2016: 28-31). En Cerdeña se han hallado tres epígrafes dedicados a MLQRT 'L H'SR, literalmente «Melqart sobre la roca» que, como se deduce del de Malta, habría que entender «de Tiro» o «que está sobre Tiro», la roca por antonomasia⁵. Por último mencionaremos la inscripción recientemente hallada en Ibiza (siglo III a. C.), dedicada al mismo MLQRT 'L H'SR (Amadasi 2006a)⁶. Si tenemos en cuenta lo dicho a propósito de Cartago, la conclusión acerca del papel de Melqart en las colonias es que representa la dependencia originaria con respecto a la metrópoli tiria, y, como bien subraya C. Bonnet (2009), la identidad étnica y religiosa de los fenicios en la diáspora⁷.

Así pues, podemos detectar en el culto a Melqart en Occidente una cierta continuidad, en el sentido de que las colonias reconocen en él la supremacía de Tiro y la autoridad de su dios principal, que sirve a la vez como factor de cohesión e identidad, lo que se evidencia especialmente en la epiclesis MLQRT 'L H'SR. No obstante, y en lo que se nos alcanza –conviene tener presente la precariedad de nuestras fuentes–, el dios se fue adaptando a las diversas circunstancias geográficas y geopolíticas, como es patente en el caso de *Gadir*⁸.

3. ASTARTÉ (fig. 2)

Como ocurría con Melqart, Astarté es la diosa soberana de Tiro y, del mismo modo que aquel, está estrechamente ligada a la monarquía, aunque es cierto que este aspecto está mejor documentado en otras ciudades, como Biblos, donde la diosa, bajo la forma local de B' LT GBL (Baalat Gebal), concede la realeza y protege al monarca, o Sidón, cuyo rey es ante todo su sacerdote (Elayi 1986). Quizá en Tiro la explícita implicación de Melqart con la realeza hace que lo sea menos la de su paredra. Por otra parte, el carácter panfenicio de Astarté es mucho más evidente, ya que recibe culto en todas las ciudades. A este propósito recordemos que, según Filón de Biblos (*apud* Eus. *PE I* 10, 31), la diosa reinaba en la región junto con Zeus Demarous o Adodos.

En el tratado entre Baal de Tiro y el asirio Asarhaddon (670 a. C.), aparece como deidad guerrera, en defensa, lógicamente, de su ciudad, de la que se muestra como diosa poliada. No está documentado en Tiro –aunque, sin duda, debió tenerlo– el aspecto de protección a la navegación, que en cambio encontramos en Sidón, aun en época tardía (Ach. Tat. *Leucipa* y *Clitofonte I*, 1, s. IV d. C.). Pero, a nivel popular, Astarté es sobre todo diosa de la vida, que propicia a través del amor y la fecundidad, como se manifiesta en las múltiples representaciones iconográficas en las que aparece desnuda, con o

5. Proceden de Tharros (*ICO Sard.* 32), Cagliari y Antas (Amadasi 2005: 16).

6. Recientemente se ha querido ver esta epiclesis como un rasgo propiamente occidental que enfatizaría el carácter cósmico de la divinidad (Garbati 2021).

7. Cf. Álvarez Martí-Aguilar 2018: 142.

8. Garbati (2021) ha hecho hincapié en la frecuencia con que el nombre del dios aparece asociado al de otras deidades, fenómeno ya conocido en Levante y Chipre, pero documentado también en el ámbito colonial, en especial Cartago e Ibiza. Se interpreta este rasgo como muestra de la fluidez y carácter poliédrico de la figura de Melqart. El problema es cómo interpretar estas divinidades dobles, de relaciones no siempre claras.

sin flores en las manos, acompañada a veces por el león, su animal símbolo, o de otros animales y plantas (Bonnet y Pirenne-Delfolgue 2004). Recordemos el doble teónimo Tinnit-Ashtart (KAI 285) que encontramos en Sarepta, ciudad a medio camino entre Tiro y Sidón, deidades a las que probablemente estuvo dedicado el templo (Pritchard 1978) que, a juzgar por el tipo de exvotos encontrados, debía acoger fundamentalmente a mujeres y niños. La diosa ejercía también, por tanto, la protección a la mujer y a la infancia, aspecto que no sabemos hasta qué punto compartía con Tinnit.

En cuanto al resto del Mediterráneo, no es posible generalizar dada la variabilidad de circunstancias. En *Gadir* se potencia su aspecto de protección a la navegación, es Venus Marina (Avien. *Ora*, 314-317), y parece haber sido deidad patrona de la ciudad a cuyo núcleo antiguo, la isla pequeña, da nombre (Plin. *Nat.* IV, 5, 12) (Marín 2011: 217). Existen indicios (Jiménez Flores 2001) de que en su santuario se practicaba la prostitución sagrada, lo que vendría a reafirmar tanto su aspecto de diosa del amor y la fecundidad como su protección a los navegantes. En este sentido, es probable que muchos de los enclaves del estrecho de Gibraltar consagrados a una diosa que se interpreta como Afrodita-Venus o como Hera-Iuno, lo estuvieran en realidad a Astarté en su doble acepción de patrona de *Gadir* y protectora de marinos (Marín 2010).

En Cartago debió ser igualmente importante y, con toda probabilidad, como en el caso de Melqart, representaba los orígenes tirios, aunque, como se ha indicado, ella es una deidad panfenicia, de ahí el epígrafe de Bordj Jedid (CIS I, 3914; KAI 81), donde se hace referencia a trabajos efectuados en los templos o capillas, seguramente vecinos, contruidos para Tinnit y Ashtart del Líbano, que no de Tiro. En todo caso fue una diosa muy popular, como se deduce de la onomástica. Tuvo templos en la ciudad (CIS I 3779) y aparece asociada, además de a Tinnit, al dios de origen chipriota PMY (Pumay) (KAI 73), y, en este caso como divinidad doble, a Eshmun (CIS I 245). Interesa recordar las inscripciones, etrusca y fenicia, de Pyrgi (actual Santa Severa), puerto de la etrusca Caere, en las que consta la dedicación por parte del rey o lucumón etrusco de Caere, Thefarie Velianas, de una capilla o *cella* a la diosa Astarté. La inscripción se dataría hacia el 500 a.C. y se interpreta como evidencia de las buenas relaciones diplomáticas existentes en este momento entre Cartago y el gobernante ceretano, así como de la especial relación que este mantuvo con la diosa, en lo que se manifiesta la vieja conexión oriental de Ashtart con la realeza. Pese a las muchas cuestiones que plantean los epígrafes y las construcciones a ellos asociados, queremos destacar que es la diosa Astarté, asimilada en el texto etrusco a Uni, la Iuno latina, quien aparece como divinidad representativa del estado cartaginés, junto, muy posiblemente, a Melqart⁹.

En el resto de los centros mediterráneos, Astarté muestra una tendencia a identificarse con deidades autóctonas de caracteres similares: es lo que ocurre en Chipre, especialmente en Pafos y Amatonte, antiguos centros del culto a la diosa chipriota. Aparece, además, interpretada como Afrodita, con rasgos propios de protección a la navegación, así como de la práctica de la prostitución sagrada (Bonnet 1996: 69-86). También en Malta parece identificarse con una antigua deidad femenina de rasgos esteatopígicos, por lo que resulta especialmente llamativo el aprovechamiento de un antiguo templo a

9. Véase n. 5. Para una visión actualizada de la documentación de Pyrgi, cf. los trabajos contenidos en Bellelli y Xella (coords.) 2016.



Figura 2. Astarté de El Carambolo, Sevilla, Museo Arqueológico de Sevilla.
Foto: A. Russo et al., *Carthago. Il mito immortale*, Milán 2019: 71

ella dedicado en la bahía de Marsaxlokk. La diosa es aquí también protectora de la navegación y fue interpretada por los griegos como Hera y Iuno por los romanos (Amadasi 2010). De gran relevancia fue igualmente el santuario de Eryx, la actual Erice, en Sicilia, en un promontorio espectacular sobre la costa. El estudio de Beatrice Lietz (2012) viene a constatar la ausencia de documentación para fechas anteriores al siglo V a. C., no obstante lo cual se admite de modo general que allí se dio culto a una deidad elimia que se identificó con la fenicia Astarté, la griega Afrodita y la romana Venus. La citada autora concluye que no hay datos para suponer –como se ha hecho hasta ahora– que se tratase de un culto propio de marinos, sino, en todo caso, por la situación estratégica del santuario, un lugar de control político-militar, de forma que la diosa se convirtió en patrona de toda la región elimia, cuyo centro más importante era Segesta. Se subraya sobre todo su carácter de divinidad del amor y la fecundidad, su posible carácter guerrero y su estrecha relación con el poder político, que deriva en definitiva de su ubicación.

Destacamos, por tanto, en la personalidad de Astarté, rasgos claros de continuidad con respecto a sus orígenes orientales: el amor y la fecundidad, el carácter de diosa poliada y soberana que defiende a sus súbditos, de ahí ese matiz guerrero; la protección a la navegación y la estrecha relación con el poder político de cualquier índole. Algunos de estos caracteres heredados se potencian u oscurecen en los establecimientos coloniales en función de las circunstancias geopolíticas de cada uno de ellos. Astarté cuenta, además, con un matiz que la distingue de su paradero en Tiro, Melqart. Quizá ese atributo de diosa de la fecundidad la hace fácilmente asimilable a otras deidades autóctonas del Mediterráneo, digamos que presenta una mayor ductilidad que la deidad masculina. Por eso sus epiclesis suelen ser toponímicas, porque ella se ha adaptado fácilmente a cada uno de esos ambientes.

La siguiente pareja de dioses se nos presenta con rasgos mucho más claros de ruptura con respecto a sus orígenes orientales, aunque una vez más se ha de tener presente la escasez de datos que de ellos tenemos para ese ámbito.

4. BAAL HAMMON (fig. 3)

Tras varias tentativas de interpretación que no han resultado convincentes, el término ha sido traducido por P. Xella (1991 y 2010) como «Baal de la capilla (o baldaquino)» donde solía guardarse su imagen, herencia de su pasado como dios dinástico y ancestral¹⁰. Son muy escasos los testimonios que nos han quedado de él en Oriente. Sin embargo sorprende que está ya presente en la famosa inscripción (*KAI 24*) del rey Kilamuwa de Sam'al, capital del reino arameo de Ya'udi, la actual Zinjirli, región del norte de Siria fuertemente influida en esta época por Tiro, inscripción que se data en la segunda mitad del siglo IX a. C.; en ella aparece mencionado junto con otras divinidades de carácter dinástico. Además, en el amuleto hallado en la región de Tiro y datado en el siglo VI a. C., se muestra, junto con Baal Safon, como deidad bendicente (Xella 1991: 157-160, pl. XI, 1). Con este escaso acervo documental resulta muy complicado explicar

10. Bonnet (2014: 73, n. 43) parece mostrarse partidaria de la interpretación «Baal del Amanus» por su asociación, junto a Baal Safon, también dios de la montaña, en el amuleto de la región de Tiro.



Figura 3. Figura de terracota de Baal Hammon, Susa (Túnez), Museo Nacional del Bardo, Túnez.
Foto: A. Russo et al., *Carthago. Il mito immortale*, Milán 2019: 165

su aparición a partir del siglo VII a. C. en las estelas de los tofets de Cartago y otros centros coloniales del Mediterráneo central y norte de África.

Pero es importante tener presente que, aun documentado en medida muy inferior, su culto no se limitó a los márgenes del tofet. Destaca, por un lado, su papel en la onomástica, si es que podemos verlo tras el nombre simplificado de Baal (Xella 1991: 83-84; Ferjaoui 1993: 464-465). Contamos también con el testimonio del periplo de Hannón, del siglo V a. C., cuyo relato habría sido depositado en el santuario de Cronos, *interpretatio graeca* de su nombre (Xella 1994: 169-170), lo que se entiende como reconocimiento a su papel como deidad principal de Cartago. En este sentido, la documentación hispana resulta de especial interés, ya que en nuestro territorio no se han documentado tofets. Citaremos el *Kronion* de Gadir (Str. III 5, 3) (Marín y Jiménez 2009) o la colina de Cartagonova consagrada a Cronos, que fue quizá sede de un templo (Pol. X, 10, 11). Pero también el *Promunturium quod Saturni dicitur* (Plin. Nat. III, 19), supuestamente el cabo de Palos, próximo a Cartagonova, y una serie de enclaves, puntos destacados –promontorios o islas– de la costa atlántica de la península ibérica dedicados a Saturno, que aparecen en la *Ora marítima* de Avieno: así la *insula pelagia sacra Saturno* (Ora 164-165), posiblemente la isla Berlanga, junto al cabo Carvoeiro, al norte del cabo de Roca, o la *cautes sacra Saturni* (Ora 215-216), que se cree la actual punta de Sagres. Se trata de referencias para los marinos cartagineses, que quizá tuvieran que ver con el viaje del cartaginés Himilcon, encargado, como Hannon, por el Gobierno de Cartago. Muy probablemente habría que considerarlos lugares frecuentados por los marinos de este origen, que de esta forma daban culto a su dios patrón, lo que no supone necesariamente la existencia de santuarios dedicados a esta divinidad, y tampoco su carácter marino (Xella 1994: 174, n. 23).

A la hora de valorar los factores de continuidad y cambio, en el caso de Baal Hammon nos encontramos con el hándicap de la escasez de testimonios en el área fenicia. El dios, de origen probablemente tirio, no parece haber tenido en Oriente un papel destacado. La razón por la que, a partir del siglo VII a. C. en los tofets del Mediterráneo central aparece como deidad principal a la que se dedican los más importantes sacrificios de estas comunidades cívicas, está muy probablemente relacionada con el origen mismo de esta costumbre, que sabemos también de origen oriental, aunque conozca su máximo desarrollo en esta región. La investigación actual cuestiona el papel de Cartago en el origen y difusión de la práctica del rito *mlk* en esta zona¹¹. Se habla ahora de «círculo del tofet» (D'Andrea y Giardino 2011, 2013; Quinn 2011, 2013 y 2018) para distinguir el área en que se da este tipo de santuario de aquella en la que, por el momento, no se han hallado, y que resulta, así, en un paisaje de «subhorizontes coloniales» (Melchiorri 2009: 512), término que alude también a otras diferencias entre las colonias. Como afirma Josephine Quinn (2013: 29), el círculo del tofet se manifiesta como una comunidad de práctica, unida por lazos sociales, culturales y religiosos, más que como un grupo etnocultural. Se constata así que este rito no es un signo de identidad de la cultura «púnica», término igualmente en discusión (Prag 2014), ni una consecuencia del imperialismo de Cartago,

11. Idea que se basa en la sincronía entre la fundación de las más antiguas colonias (Cartago, Sulcis, Mozia y Rabat en Malta) y la aparición del tofet en cada una de ellas, además de las diferencias en las características de su cultura material desde los comienzos: cerámicas, tipos de estelas, etc., lo que impediría ver tras ellas un centro direccional (D'Andrea y Giardino 2013; Quinn 2013).

aunque no se niega su influjo en los demás tofets, en especial a partir del siglo VI a. C., fenómeno que Quinn entiende como una red de interinfluencias mutuas más que como una estrategia direccional desde Cartago (2013: 34-37).

No hay duda de que el sacrificio infantil tiene su origen en Oriente (Stavrakopoulou 2013; Xella 2013: 263-265), pero su «institucionalización» parece haberse producido en el área comprendida dentro de este «círculo del tofet», ya que no se han encontrado estos recintos en el lado más occidental del Mediterráneo. La cuestión por dirimir es por qué razón se da en este círculo y no en la zona situada al oeste de Cartago, donde están comprendidas la península ibérica e Ibiza. Se han barajado diversas causas para intentar explicarlo (D'Andrea y Giardino 2011 y 2013; Quinn 2013 y 2018). Se plantea, entre otras, la posibilidad de la existencia de «subhorizontes metropolitanos» (Quinn 2013: 32) o de diferencias de tipo social o político, que se perciben, por ejemplo, en el mito de Elissa. Se suele hacer referencia al texto de Quinto Curcio Rufo (IV 3, 23), autor del siglo I d. C., quien, a propósito del asedio de Tiro por Alejandro Magno (332 a. C.), cuenta que, como medida extrema para exorcizar el peligro, algunos propusieron recuperar la antigua costumbre, olvidada desde hacía siglos, de sacrificar un niño a Saturno, uso que, trasladado a Cartago por sus fundadores, se había mantenido allí hasta la destrucción de la ciudad; no obstante, el consejo de ancianos rechazó tal propuesta¹². Tras esta noticia se perciben fluctuaciones en el criterio de la autoridad del estado tirio, que no nos deben de extrañar si las comparamos con las alternancias en el poder entre yaveistas y baalistas, a lo largo de la historia del Israel preexílico. Ciertamente, cualquier intento de reconstrucción resulta aventurado ante la falta de documentación, pero nos preguntamos, como una sugerencia más, si sería posible que determinadas fundaciones coincidieran con tendencias a favor o en contra de los sacrificios en el gobierno de Tiro. Resulta también de interés, en este texto, la referencia a Saturno, que coincidiría, en cierto modo, con la de Filón de Biblos (*apud* Eus. *PE* 1, 10, 44) que liga el sacrificio infantil con la figura de Cronos/El. En Occidente, como se ha dicho, es a partir de los siglos VII-VI a. C. cuando tenemos constancia epigráfica, en las estelas de los tofets, de la consagración del *mlk* a Baal Hammon. Nuestro desconocimiento de la personalidad del dios en el área fenicia nos impide percibir la razón última de esta elección, pero posiblemente se mostrara ya como deidad ancestral, garante de las tradiciones más antiguas y sagradas de los orígenes. Tras su adopción en estas regiones del Mediterráneo, Baal Hammon fue aumentando su poder, llegando a convertirse, especialmente en Cartago, en un gran dios de carácter uránico, cósmico, universal y, a la vez, en deidad nacional (Xella 1991: 88), el *deus pater* o *patrios* de Virgilio (*Aen.* IV 371-372) y Servio (*In Aen.* IV 680), como ha recordado Garbati (2015: 201), dios al que se venera en la casa, en el tofet o allí donde se encuentre un devoto suyo.

Pero no por ello se abandona el culto a Melqart, que sigue representando la conexión religiosa con la metrópoli, dios de Tiro con el que se tienen ciertas obligaciones que no conviene abandonar, como bien se demuestra en el texto de Diodoro (XX 14) en que

12. *Sacrum quoque, quod equidem dis minime cordi esse crediderim, multis saeculis intermissum rependi auctores quidam erant, ut ingenuus puer Saturno immolaretur, quod sacrilegium verius quam sacrum Carthaginienses a conditoribus traditum usque ad excidium urbis suae fecisse dicuntur. Ac nisi seniores obsitissent, quorum consilio cuncta agebantur, humanitatem dira superstitio vicisset.* Hist. Alex. Magn. IV 3, 23.

se narran las desgracias sobrevenidas a los cartagineses y, como consecuencia, la recuperación de la costumbre de enviar el diezmo anual al templo de Melqart en Tiro (Bonnet 1988: 167).

La situación de *Gadir*, sin embargo, es muy diferente. Aquí el patrón sigue siendo el «Melqart de *Gadir*»¹³, no tanto de Tiro. Por razones que se nos escapan (véase *supra*), aquí se mantuvo la prohibición de realizar los sacrificios del tofet, y, a partir de *Gadir*, el resto de las colonias de la Península y Baleares siguieron la misma tradición, como ocurriría a la inversa en el Mediterráneo central. Por eso, Baal Hammon, sea su santuario gaditano de época arcaica o promovido por los Bárquidas, como hemos apuntado en otro lugar (Marín y Jiménez 2009), tiene aquí un papel independiente del tofet.

Por tanto, en Baal Hammon hallamos también un elemento de continuidad, dado su origen oriental y su ligazón con las esencias patrias. Aunque no podemos precisar, de momento, sus atributos originarios, no tenemos constancia de su relación con el sacrificio *mlk* en Oriente (lo que en absoluto excluye la posibilidad de que ya la tuviera), por lo que parece haberse recuperado su figura –como en el caso de Tinnit– por parte de los colonos del Mediterráneo central, para ocupar el lugar de dios del tofet y, en especial, de la ciudad de Cartago. Percibimos en él, por tanto, el cambio con mucha mayor intensidad que en otros casos.

5. TINNIT (fig. 4)

Hoy día ha quedado bien establecido el origen oriental de la deidad vulgarmente conocida como Tanit¹⁴, gracias al hallazgo en 1974, en un templo de la ciudad de Sarepta (Sarafand), de la placa de marfil que se situaría al pie de una estatuilla, no conservada, con la dedicatoria a *TNT-ŠTRT* (KAI 285), datada entre el siglo VII y comienzos del VI a.C. Este epígrafe vino además a constatar su estrecha relación con *Ashtart*, la Astarté fenicia, relación, sin embargo, difícil de definir. Como en el caso de Baal Hammon, es muy poco lo que se puede deducir de sus atributos a través de los escasos testimonios hallados, hasta el momento, en Oriente. De un lado, su posible origen sidonio; de otro, la estrecha relación con Astarté y su muy probable vinculación con el mundo femenino¹⁵. Su *interpretatio* como Artemis en el teóforo de una estela bilingüe de hacia el 400 a.C. hallada en Atenas (CIS I, 116 = KAI 53), se justifica probablemente por su cualidad de «virgen», «joven doncella», que no hay que entender, como apunta Burkert (2007: 203-204), como asexual, sino como apoyo a las jóvenes «en su primer encuentro con el amor», alejando

13. Nos preguntamos si el *Hercules Gaditanus* de época romana, documentado, p. ej. en las siglas *H.G.* que presenta la figura de bronce hallada en el mar en Sancti Petri (León 2014), así como en un epígrafe votivo de Cartagena (CIL II 3409) no estaría traduciendo una epiclesis toponímica fenicia.

14. Así es como se vocalizaron aleatoriamente en un principio las consonantes fenicias *taw*, *nun*, *taw*, transliteradas como *tnt*, pero el hallazgo de ciertas inscripciones en el tofet de El Hofra (la antigua Cirte, actual Constantina) (Berthier y Charlier 1954: n. 1 gr y n. 3 gr. = KAI 175 y 176), permitió conocer la transcripción griega del teónimo, lo que ha dado lugar a la forma más correcta Tinnit. Sobre esta divinidad, véase Marín Ceballos 2021.

15. Lo que se deduce de los hallazgos de carácter votivo producidos en el templo de Sarepta, donde fue hallada la inscripción de Tinnit-Ashtart (Pritchard 1978: 139-147).



Figura 4. Figura de terracota de Thinissut, Túnez, Museo de Nabeul. Foto: S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milán 1988: 333

los peligros propios de este cambio decisivo en la vida de una muchacha. Y este es un rasgo que podría encajar con lo que sabemos de Tinnit. La relación con la luna, que también se ha considerado factor de equiparación entre ambas diosas, es más bien de carácter secundario, tanto en una como en la otra, por lo que no parece justificado recurrir a ella.

El grueso de la documentación epigráfica procede, no obstante, de los tofets de Cartago y del norte de África, y, en menor medida, de otros centros del Mediterráneo central. En el caso de Cartago, desde fines del siglo V a. C. el nombre de Tinnit *pn b'l* se antepone en las estelas al de Baal Hammon como objeto del rito *mlk*. Para intentar explicar esta súbita aparición, se piensa en la transformación de Cartago en una gran potencia mediterránea, fenómeno que se inicia ya a fines del siglo VI a. C. y que supone, en el plano religioso, la necesidad de adoptar como compañera/paredra de Baal Hammon a una deidad, como él, de origen oriental, para equiparar con los panteones de las otras grandes potencias mediterráneas. Esta deidad, transformada mediante una «relectura» de sus atributos, como es el caso probablemente también de Baal Hammon y otros dioses del occidente púnico (Garbati 2013: 532-537), no podía ser Astarté, estrechamente ligada a Melqart y a la monarquía de Tiro en especial.

En la documentación del tofet, Tinnit es sobre todo «Pene Baal», concepción teológica que subraya de manera especial su estrecha dependencia del dios. Ella es su «rostro», a manera de emanación o hipóstasis de este, rostro amable y maternal, más cercano, por tanto, a los hombres, lo que puede entenderse también como el aspecto cognoscible de una divinidad superior, con paralelos en los relatos bíblicos y del entorno semita. Este epíteto se emparenta con la expresión *šm b'l* (nombre de Baal) aplicada a Astarté en documentos tan distantes como los textos de Ugarit (*KTU* 1.16 VI 56) o la inscripción de Eshmunazor de Sidón, del siglo IV a. C. (*KAI* 14). Por tanto, tenemos aquí un elemento más que liga a Tinnit con el mundo oriental y, a la vez, con la diosa Astarté. Además, en dos ocasiones –siempre en el tofet de Cartago–, Tinnit es llamada madre, *'m* (*CIS I* 195 y 380), epíteto que se ha relacionado con su papel de mediadora entre Baal Hammon y los fieles, así como con algunas representaciones de madre amamantando a un niño¹⁶.

Según la documentación epigráfica, el culto de Tinnit se expandió por buena parte del norte de África bajo la influencia de Cartago, aunque siempre, y con gran diferencia, en menor medida que el de Baal Hammon. Como sucede en la capital, es en los tofets donde tenemos evidencia de su presencia, tanto en época púnica, tardopúnica, como en la primera época romana¹⁷. En todos los casos la diosa lleva el epíteto *pn b'l*. Después de Cartago, es en Susa (Hadrumentum) donde hallamos el mayor número de epígrafes en que se la menciona, incluso por delante de Baal Hammon, como en la metrópoli. En el resto de África se documenta de manera esporádica, generalmente en epígrafes neopúnicos. Del mismo modo, como *pn b'l*, aparece raramente en los tofets de Sicilia y Cerdeña, a veces también antecediendo a Baal Hammon, como receptora de la ofrenda del *mlk*.

16. Sorprende, sin embargo, que este carácter maternal no se muestre, a través de la documentación arqueológica, en la cueva santuario de Es Culleram, consagrada a Tinnit (véase Marín *et al.* 2020 y 2022).

17. Seguimos aquí la periodización utilizada por D'Andrea (2014: 17-18). Recuerda este autor (*ibidem*: 18, fig. 1.1) que las distintas fases difieren cronológicamente en cada una de las regiones, pero si seguimos la cronología aportada por la ciudad de Cartago, podríamos considerar que la etapa arcaica iría del s. VIII a la mitad del VI a. C.; la púnica, de mediados del VI a mediados s. II a. C.; y la tardopúnica de mediados del II a. C. al fin del I a. C. La primera época romana correspondería ya al s. I d. C. (*ibidem*: 292).

La diosa parece haber adquirido en Cartago rápidamente el carácter de deidad poliada. Mientras que Baal Hammon presenta un aspecto más cósmico, garante de la tradición y de los orígenes, Tinnit se muestra ligada a los destinos de la propia ciudad de Cartago, cualidad que alcanza rápidamente un peso considerable. En época helenística parece verse reflejada en el *daimon Karchedonion* del tratado entre Anibal y Filipo de Macedonia (215 a. C.) que nos ha sido transmitido por Polibio (VII 9, 2-3). Este término, *daimon*, está traduciendo al semítico *gd* (Gad), sinónimo de felicidad o buena fortuna, que con el tiempo acabará reflejándose en el aspecto protector que estas deidades ejercen sobre sus fieles, constituyan estos un clan, aldea, ciudad o nación (Ribichini 1995), concepto que, al menos desde el siglo IV a. C., se identifica en Oriente con la *Tyché* griega, y muy probablemente haya que verla en el *GTA*, leído como *G(enius) T(errae) A(fricae)*, del denario acuñado en África por *Q. Caecilius Metellus Pius Scipio*, datable entre el 48-46 a. C. (Marín 1995). Además, Tinnit parece haber ejercido también esta función de Gad en otras regiones bajo la influencia de Cartago, como puede constatarse en el caso del fragmento cerámico del tofet de Nora, Cerdeña (*ICO Sardegna* 25, 104) y, especialmente, por la documentación conservada, en Ibiza. Nos referimos, claro está, al santuario de la cueva de Es Culleram, situado en la ladera de una montaña que da hacia la cala de San Vicente, al noreste de la isla, y a cierta distancia de la ciudad de *Ebushim/Ebusus*. Entre el abundante material votivo de terracota hallado en la cueva, apareció la conocida inscripción, datada en la primera mitad del siglo II a. C. En ella, el sacerdote Abdesmun declara haber realizado una obra, indeterminada, en el santuario: «para Nuestra Señora, para Tinnit poderosa y buena Fortuna (Gad)» (*KAI* 72 B). Encontramos, pues, en Ibiza, un santuario consagrado a la diosa Tinnit Gad (¿protectora de la ciudad de *Ebushim*?) que allí recibe culto por sí sola, de manera independiente, tanto de Astarté como de Baal Hammón o cualquier otra divinidad. Este culto de Es Culleram, que presenta rasgos específicos y que, por el tipo de exvotos más característicos –la figura acampanada con manto de alas–, parece proceder directamente de Cartago, es posible que se haya expandido por algún otro punto de la isla, así como por la costa levantina de la Península, especialmente Elche, la antigua Ilici, y Villaricos en Almería. A través del material votivo hallado en la cueva, deducimos que la diosa presenta aquí rasgos, como la propiciación de la relación amorosa, la fecundidad, la protección en cualquier tipo de empresa y, quizá, en el momento de la muerte, lo que se deduce básicamente de la simbología de los exvotos de terracota (Marín *et al.* 2020 y 2022).

Un rasgo que entendemos fundamental es que, en la isla, como ocurre en la península ibérica, no hallamos tofets, lo que constituye una clara diferenciación con respecto al Mediterráneo central. Se plantea la cuestión de por qué no los hay. La investigación reciente ha venido a constatar que la más antigua presencia fenicia en la isla se produjo desde los enclaves situados en la costa mediterránea de la península ibérica (Ramon 1981; Barceló 1985; Costa y Fernández 1997). A fines del siglo VI a. C. sin embargo, la isla conoció una colonización por parte de Cartago (*D.S.* V 16, 2-3), que dejó una fuerte impronta en su cultura y que, sin duda, conllevó un fenómeno inmigratorio de mayor o menor entidad desde la metrópoli, lo que se produjo sobre una población preexistente constituida por los herederos de esos primeros ocupantes fenicio-occidentales, mezclados con gentes de procedencia indígena o local. Si entendemos que cada comunidad se conforma de forma independiente –lo que se manifiesta de forma especial en el plano

religioso—, podríamos explicar esta ausencia de tofets en la isla como consecuencia de la importancia de ese elemento previo que, como es palpable en los establecimientos fenicios de la península ibérica, no compartía la ideología implícita en ellos.¹⁸ Y, de otra parte, tal hecho vendría a demostrar la ausencia de imperialismo «ritual» por parte de la metrópolis púnica.

De este modo, hemos ahora de intentar explicar el porqué del culto de Tinnit en Es Culleram. El carácter de las fuentes, básicamente epigráficas, que nos ilustran sobre la diosa en Cartago, ha hecho, como en el caso de Baal Hammon, desviar la atención hacia su función en relación con el rito *mlk*, cuando con toda seguridad fue objeto de adoración por sí misma en la ciudad de Elissa. Los escasos testimonios conservados fuera del tofet testimonian que su culto fue frecuentemente compartido, ya con Astarté (inscripción de Bordj Djedid: *CIS* I 3914), ya con Sid, con quien comparte un templo como divinidad doble: *ŠDTNT* (*CIS* I, 247; 248; 249; 5145), ya con el propio Baal Hammon en el conocido como santuario Carton (Carton 1929). Algunos autores latinos mencionan un santuario de Iuno en Cartago (Plin. *Nat.* VI, 31, 200; Verg. *Aen.* I, 441-449). En todo caso es evidente que Tinnit fue venerada en Es Culleram de forma independiente siguiendo una tradición procedente de Cartago; así se muestra en su condición de Gad o deidad protectora de la ciudad y su territorio, como en los exvotos característicos de su culto: las conocidas figuras acampanadas con manto de alas (Marín *et al.* 2020 y 2022).

CONCLUSIONES

Ambas parejas divinas: Melqart/Astarté y Baal Hammon/Tinnit constituyen un claro ejemplo del carácter «histórico» de la religión fenicia, es decir, de cómo estos cultos, aun manteniendo sus rasgos orientales más característicos, se transforman al insertarse en ambientes coloniales diferentes, en todos los sentidos, de las áreas que los vieron nacer y desarrollarse. Melqart y Astarté, patrones de la metrópoli tiria, pierden en Occidente su conexión con la realeza y su condición de deidades poliadas, pero se convierten, especialmente Melqart, en representantes máximos de los orígenes tirios, constituyendo el traslado de sus *sacra* la principal sanción religiosa de los nuevos enclaves, al menos de los más antiguos y originarios. Astarté, en cambio, sin perder su conexión con la metrópoli, se presta más fácilmente, por sus características, a sincretizarse con las deidades femeninas locales, por lo general diosas de la fecundidad y protectoras de la navegación, con matices más o menos maternos. En el caso de Baal Hammon y Tinnit, aun siendo conscientes de que la escasez de documentación oriental no nos permite afirmaciones tajantes, todo parece indicar una manipulación teológica por parte de los sacerdotes de Cartago para convertir a dos figuras divinas de claros orígenes orientales en patrones de la ciudad y, más tarde, de su ámbito de influencia, y, como tales, en dioses soberanos del tofet.

18. De forma significativa, Costa y Fernández (1997: 415) llaman la atención sobre la perduración del rito de cremación en un momento de predominio de la inhumación, y se preguntan si no se deberá a la influencia de la tradición funeraria de los herederos de la población de ascendencia fenicio-occidental que aún conservarían sus ritos funerarios.

ABREVIATURAS

AEspA	Archivo Español de Arqueología. Madrid.
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum. París, 1881-1886.
ICO	M. ^a G. Amadasi Guzzo, <i>Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente</i> . Roma, 1967.
KAI	H. Donner y W. Röllig, <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften I-III</i> . Wiesbaden, 1966-1969.
KTU	M. Dietrich, O. Loretz y J. Sanmartín, <i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> . (AOAT 24, 1) Neukirchen-Vluyn, 1976.
MEFRA	<i>Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité</i> . Roma.
RStFen	<i>Rivista di Studi Fenici</i> . Roma.
SEL	<i>Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico</i> . Verona.
SMSR	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i> . Roma.
UF	<i>Ugarit Forschungen</i> . Münster.
VO	<i>Vicino Oriente</i> . Roma.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (2014): «Hijos de Melqart. Justino (44.5) y la *koiné* tiria entre los siglos IV y III a. C.», *AEspA* 87: 21-40.
- ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (2018): «The Network of Melqart: Tyre, Gadir, Carthage and the Founding God», en T. Naco del Hoyo y F. López Sánchez (eds.), *War, Warlords, and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean*: 113-150, Leiden-Boston.
- ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (2021): «Melqart-Heracles and the Edge of the World: Religious Reactions to the Threat of the Ocean among the Phoenicians of Iberia», en G. Garbati y T. Pedrazzi (eds.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean. «Identity» and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 5th-2nd Centuries BCE*: 279-300, Roma.
- AMADASI, M.^a G. (2005): «Cultes et épithètes de Milqart», *Transeuphratène* 30: 9-18.
- AMADASI, M.^a G. (2006a): «Un 'iscrizione fenicia da Ibiza», en P.G. Borbone, A. Mengozzi y M. Tosco (eds.), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*: 13-20, Wiesbaden.
- AMADASI, M.^a G. (2006b): «Epigrafia e storia politica fenicia e punica in Sicilia», en M. A. Viaggioli (ed.), *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a. C.): arte, prassi e teoria della pace e della guerra, Atti delle quinte giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo (Erice 2003)*: 693-702, Pisa.
- AMADASI, M.^a G. (2010): «Astarté a Malta: il santuario di Tas Silg», en M.^a L. de la Bandera y E. Ferrer Albelda (coords.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*: 465-489, Sevilla.
- AMADASI GUZZO, M.^a G. y ROSSIGNANI, M. P. (2002): «Le iscrizioni bilingüe e gli 'agyieî' di Malta», en M.^a G. Amadasi Guzzo, M. Liverani y P. Matthiae (eds.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, VO 3/1: 5-28, Roma.
- BARCELÓ, P. (1985): «Ebusus: ¿Colonia fenicia o cartaginesa?», *Gerion* 3: 271-282.
- BELLELLI, V. y XELLA, P. (eds.) (2016): *Le lamine di Pyrgi. Nuovi studi sulle iscrizioni in etrusco e in fenicio nel cinquantenario della scoperta*, SEL 32-33, Verona.
- BERTHIER, A. y CHARLIER, R. (1954): *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, Paris.
- BONNET, C. (1988): *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée (Studia Phoenicia 7)*, Louvain-Namur.

- BONNET, C. (1989): «L'onomastique de Melqart. En appendice: l'inscription punique CIS I, 4612», *RStFen* XVII (1): 31-40.
- BONNET, C. (1996): *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques* (Contributi alla Storia della Religione Fenicio-Punica II), Roma.
- BONNET, C. (2009): «L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens», en N. Belayche y S. C. Mimouni (eds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain* (Collection de la Revue des Études Juives): 295-308, Paris.
- BONNET, C. (2014): «La religion des Phéniciens», en C. Bonnet y H. Niehr, *La religion des Phéniciens et des Araméens dans le contexte de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible n.º 66): 13-210, Genève.
- BONNET, C. (2015): «Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des *aphidrymata* carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J. C.», *Mythos*: 71-86.
- BONNET, C. (2016): «Les voyages de Melqart. Du Rocher sacré de Tyr aux Colonnes d'Hercule», en C. Bonnet y L. Bricault, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*: 21-44, Genève.
- BONNET, C. y PIRENNE-DELFORGE, V. (2004): «Cet obscur objet du désir. La nudité féminine entre l'Orient et Grèce», *MEFRA* 116 (2): 827-870.
- BRELICH, A. (2002): «La metodologia della scuola di Roma», en P. Xella (ed.), *A. Brelich, Mitologia politeísmo magia e altri studi di storia delle religioni (1957-1977)*: 139-164, Nápoles.
- BURKERT, W. (2007): *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid.
- CARTON, L. (1929): *Sanctuaire punique découverte à Carthage*. Paris.
- COSTA, B. y FERNÁNDEZ, J. H. (1997): «Ebusus Phoenissa et Poena. La isla de Ibiza en época fenicio-púnica», *Espacio, Tiempo y Forma, serie I. Prehistoria y Arqueología* 10: 391-445.
- D'ANDREA, B. y GIARDINO, S. (2011): «“Il tofet: dove e perché”: alle origini dell'identità fenicia», *Vicino & Medio Oriente* 15: 133-157.
- D'ANDREA, B. y GIARDINO, S. (2013): «Il tofet dove e perché. L'identità fenicia, il Circolo di Cartagine e la Fase Tardo Punica», *Bollettino di Archeologia* IV: 1-29.
- D'ANDREA, B. y GIARDINO, S. (2014): *Il tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a. C.-II sec. d. C.)*. Studi archeologici, Pisa-Roma.
- ELAYI, J. (1986): «Le roi et la religion dans les cités phéniciennes à l'époque perse», en C. Bonnet, E. Lipiński y P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV)*: 249-261. Namur.
- FERJAOUI, A. (1993): *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, Friburgo.
- GARBATI, G. (2013): «Tradizioni, memoria e rinnovamento. Tinnit nel tofet di Cartagine», en O. Loretz, S. Ribichini, W. G. E. Watson y J. A. Zamora (eds.), *Ritual Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*: 529-542, Münster.
- GARBATI, G. (2015): «Tyre, the Homeland: Carthage and Cadiz under the Gods' Eyes», en G. Garbati y T. Pedrazzi (eds.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean. “Identity” and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th Centuries BCE*. (Suppl. RStFen XLII): 107-208, Pisa-Roma.
- GARBATI, G. (2021): «Forme del culto di Melqart in Occidente», *Byrsa* 39-40: 87-117.
- HUSS, W. (1986): «Hannibal und die Religion», en C. Bonnet, E. Lipiński y P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV)*: 223-238, Namur.
- JIMÉNEZ FLORES, A. M.^a (2001): «Cultos fenicio-púnicos de Gadir: Prostitución sagrada y *pue-llae gaditanae*», *Habis* 32: 11-29.
- LANCELLOTTI, M.^a G. (2006): «Il método storico-religioso di Angelo Brelich: le nozioni di “comparazione” e di “sopravvivenza”», en M.^a C. Marín Ceballos y J. San Bernardino Coronil (eds.), *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*: 147-173, Sevilla.
- LEÓN, P. (2014): «La transformación de la imagen de Hércules en la estatua del Museo de Cádiz», en P. Bádenas, P. Cabrera, M. Moreno, A. Ruiz, C. Sánchez y T. Tortosa (eds.),

- Homenaje a Ricardo Olmos. Per speculum aenigmate. Miradas sobre la Antigüedad*: 473-577, Madrid.
- LÉVY, E. (2000): «Peut-on parler d'une religion grecque?», *Ktema* 25: 11-18.
- LIETZ, B. (2012): *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C. (1995): «La diosa leontocéfala de Cartago», en A. J. de Miguel, F. E. Álvarez Solano y J. San Bernardino Coronil (eds.), *Arqueólogos, historiadores y filólogos. Homenaje a Fernando Gascó*, vol. II, *Kolaios* 4: 827-843, Sevilla.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C. (2001): «Les contacts entre Phéniciens et Grecs dans le territoire de Gadir et leur formulation religieuse: Histoire et Mythe», en S. Ribichini, M. Rocchi y P. Xella (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*: 315-331, Roma.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C. (2010): «Imagen y culto de Astarté en la península ibérica. I: Las fuentes griegas y latinas», en M.^a L. De La Bandera y E. Ferrer Albelda (coords.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*: 491-512, Sevilla.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C. (2011): «La singularidad religiosa de Gadir en el mundo fenicio-púnico», en M. Álvarez Martí-Aguilar (ed.), *Fenicios en Tartesos: nuevas perspectivas*: 213-222 (*BAR International Series* 2245), Oxford.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C. (2021): Voz «Tinnit» en H. Niehr y P. Xella (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture, II,1. Deities and Mythical Characters*: 227-235, Leuven.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C. y JIMÉNEZ FLORES, A. M.^a (2004): «Los santuarios fenicio-púnicos como centros de sabiduría: el templo de Melqart en Gadir», *Huelva Arqueológica* 20: 215-240.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C. (2009): «El Kronion de Gadir: Una propuesta de análisis», en R. Cruz y E. Ferrer (eds.), *Estudios de Prehistoria y Arqueología en Homenaje a Pilar Acosta Martínez*: 373-394, Sevilla.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C.; BELÉN DEAMOS, M.^a y JIMÉNEZ FLORES, A. M.^a (2020): «La cueva de Es Culleram (Ibiza). Un santuario singular en el Mediterráneo púnico», en S. Celes­tino Pérez y E. Rodríguez González (eds.), *Un viaje entre el Oriente y el Occidente del Mediterráneo. IX Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos* (Mérida 2018) I: 207-221, Mérida.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C.; BELÉN DEAMOS, M.^a y JIMÉNEZ FLORES, A. M.^a (2022): *La cueva santuario de Es Culleram (Ibiza)*, Sevilla.
- MELCHIORRI, V. (2009): «Le tophet de Sulci (S. Antioco, Sardaigne). État des études et perspectives de la recherche», *UF* 41: 509-524.
- PRAG, J. R. W. (2014): «Phoinix and Poenus: Usage in Antiquity», en J. C. Quinn y N. C. Vella (eds.), *The Punic Mediterranean. Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*: 11-23, Cambridge.
- PRITCHARD, J. B. (1978): *Recovering Sarepta, a Phoenician City*, Princeton.
- QUINN, J. C. (2011): «The Cultures of the Tophet. Identification and Identity in the Phoenician Diaspora», en E. S. GRUEN (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*: 388-413, Los Angeles.
- QUINN, J. C. (2013): «Tophets in the “Punic World”», en P. Xella (ed.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, *SEL* 29-30: 23-48.
- QUINN, J. C. (2018): *In Search of Phoenicians*, Oxford.
- RAMON, J. (1981): «Sobre els orígens de la colonia fenicia d'Eivissa», *Rev. Eivissa* 12: 224-31.
- RIBICHINI, S. (1985): «L'eroe divino», en S. Ribichini, *Poenus advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*: 43-73, Roma.
- RIBICHINI, S. (1995): voz «Gad», en K. Van Der Toorn, B. Becking y P. W. der Host, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*: 339-341, Leiden.

- RIBICHINI, S. (2008): «Didone l'errante e la pelle di bue», en I. Buttitta (ed.), *Mitti mediterranei. Atti del convegno internazionale (Palermo-Terrasini 2007)*: 102-114, Palermo.
- STAVRAKOPOULOU, F. (2013): «The Jerusalem Tophet. Ideological Dispute and Religious Transformation», en P. Xella (ed.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, *SEL* 29-30: 137-158.
- TORELLI, M. (2016): «La ricerca del charisma. Le ragioni della fondazione templare di Thefarie Velianas», en P. Xella y V. Bellelli (eds.), *Le lamine di Pyrgi. Nuovi studi sulle iscrizioni in etrusco e in fenicio nel cinquantenario della scoperta*, *SEL* 32-33: 173-201, Verona.
- XELLA, P. (1991): *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Roma.
- XELLA, P. (1994): «Baal Hammon nel pantheon punico. Il contributo delle fonti classiche», *SMSR* 60 n. s. XVIII, 2: 165-181.
- XELLA, P. (2004): «Una cuestión de vida o muerte. Baal de Ugarit y los dioses fenicios», en A. González, G. Matilla y A. Egea (eds.), *El mundo púnico. Religión, Antropología y cultura material (Estudios Orientales 5-6, 2002-2003)*: 33-45. Murcia.
- XELLA, P. (2009): «Sacrifici di bambini nel mondo fenicio e punico nelle testimonianze in lingua greca e latina I», *SEL* 26: 59-100.
- XELLA, P. (2010): «Sull'etimologia di (Baal) Hammon», *SEL* 27: 27-31.
- XELLA, P. (2013): «'Tophet'. An overall Interpretation», *SEL* 29-30: 259-281.
- ZAMORA, J. Á. (2018): «The *miqim elim*. Epigraphic Evidence for a Specialist in the Phoenician-Punic Cultur», *RStFen XLV*: 65-85.