

Santuarios y comercio marítimo en la península Ibérica durante la época arcaica

Joaquín Ruiz de Arbulo Bayona*

Resumen

Se presentan los contactos entre el comercio marítimo semita y foceo y las poblaciones indígenas de la península Ibérica a partir del fenómeno religioso.

Resumé

On examine les contacts entre le commerce maritime méditerranéen semite et phocéén et les populations indigènes de la péninsule Ibérique à partir du phénomène religieux.

“En el extremo derecho (de la colina de Halicarnasso) se halla el templo de Venus y Mercurio junto a la fuente de Salmacis, respecto a la cual por cierto corre una falsa leyenda. Se dice de ella que pone enfermos de amor a quienes beben sus aguas... La verdad es que no solo no puede ser, como se dice, que el agua de esta fuente convierta a los hombres en impúdicos y afeminados sino que es una fuente de agua limpia y muy buen sabor. El hecho es que, cuando Melantes y Arevanias trasladaron allí una colonia de habitantes de Argos y de Trezene, expulsaron a sus habitantes cretenses y lelegos. Estos, por su parte, refugiándose en los montes, se reunían y hacían correrías y cometían latrocinios, devastaban el país y saqueaban cruelmente a aquellos colonos. Al cabo de no sé cuanto tiempo, uno de los habitantes, seducido por la bondad de las aguas y con la esperanza de sacar provecho, instaló junto a la fuente una tienda provista de toda clase de vítuallas: esto fue incentivo para atraer aquellos bárbaros, que dieron en acudir a ella primero aisladamente y luego en grupos, cele-

brando convites o asambleas. Así, poco a poco, abandonaron sus rudas y agrestes costumbres reduciéndose por su propia voluntad a la dulzura y cortesía de los griegos. De ahí nació que aquellas aguas alcanzasen esta fama, por haber ablandado los ánimos de aquellos hombres, no inclinándoles a pasiones impúdicas sino a las dulzuras de la civilización.” (Vitruvio, II, 8).

“Nunca temí a unos hombres que tienen en medio de sus ciudades un lugar espacioso donde se reúnen para engañar a otros con sus juramentos, y desde ahora les aseguro que si los dioses me conservan la vida yo haré que se lamenten no de las desgracias de los jonios sino de las suyas propias. Este discurso iba dirigido contra todos los griegos que tienen en sus ciudades una plaza destinada para la compra y venta de sus cosas, costumbre desconocida entre los persas que no tienen plazas en las suyas.” (Herodoto, I, 153).

Aunque sea de forma superficial, la bella leyenda de la fuente de Salmacis en Halicarnaso podría servirnos para ilustrar la génesis de los pue-

* Institut Universitari d'Arqueologia i Estudis del Mon Antic. Universitat Rovira i Virgili. Comte de Rius, 2. E-43003 Tarragona. Email: infourv@urv.es

blos ibéricos: la profunda transformación de las distintas sociedades costeras del bronce final en la península Ibérica, desde los Pirineos a la costa lisoeta, a través del contacto con el comercio marítimo practicado por semitas, helenos y etruscos. Un lento proceso de aculturación que las convirtió finalmente en sociedades "históricas" dotadas de escrituras propias.

Y sin embargo, esta visión "civilizadora" del comercio encuentra su contraste en la respuesta amenazadora del rey persa Ciro ante Lacrines, mensajero de los espartanos, que le conminaba a no agredir a las ciudades jonias. El monarca muestra una dura prevención ante esta actividad comercial, auténtico motor económico de las grandes urbes costeras e insulares de la Jonia en el siglo VI aC. Ciertamente, un desdén tan rotundo ante el comercio del ágora ("*...un lugar donde se reúnen para engañar a otros con sus juramentos.*"), no hacía sino manifestar una imagen fija en toda la tradición antigua transmitida por legisladores, filósofos y poetas: el desprecio ante el comercio como actividad innoble y carente de moralidad, aunque desgraciadamente imprescindible, frente a las virtudes emanadas de un monarca conquistador, un aristócrata terrateniente o un ciudadano/soldado campesino; en realidad, la tradición griega encabezada por Píndaro o Aristóteles (Polibio VII, 12, 1331) siempre intentó aunque sin éxito separar las ágoras comerciales de las ágoras de los hombres libres, centros de reunión política de la comunidad. En la ley gimasiárquica de Beroa (Macedonia), del siglo II aC, publicada por Gauthier y Hatzopoulos (1993) quedan expresamente excluidos del gimnasio, institución central del cuerpo de ciudadanos, el esclavo, el liberto, el prostituido, el impedido físico y "*aquellos que ejerzan un oficio de ágora*". Un decreto de Histieia, en Eubea (IG XII,9,1186), separa claramente en torno al 220 aC la *polis* del *emporion*. De cualquier forma, los bornes (*horoi*) que delimitaban el *emporion* en el Pireo ateniense no impidieron que en la práctica toda Atenas se convirtiera en un mercado abierto (Arist. Pol. VII, 5, 1327). La romana *Lex Claudia de nave senatorum* (219 aC) al prohibir a los senadores la posesión de naves de transporte, reflejaba la misma tradición.

Pero además, en la apreciación del monarca persa, el aspecto que aparece como particularmente odioso es la utilización de los dioses como testigos y garantes de los siempre engañosos tratos comerciales. Una práctica que sabemos esencial en el comercio antiguo, por cuanto la esencia misma de toda relación comercial estable radicaba en asegurar el cumplimiento de los tratos mediante

tales juramentos. Una costumbre que precisaba necesariamente que el espacio comercial estuviera de alguna forma presidido o controlado por las divinidades -este era el papel que según Arriano (*Annab*, XXIII) jugaba en la helenística Alejandría el altar de Hefestión, cuyo nombre debía figurar en todo documento comercial para ser reconocido como válido-.

A esta cuestión, al papel de los dioses como garantes y tutelares de las actividades comerciales y a su importante papel como generadores de contactos en el marco de las colonizaciones en la península Ibérica queremos dedicar estas páginas.

COMERCIO MARÍTIMO EN EL OCCIDENTE MEDITERRÁNEO

Toda la tradición antigua es unánime al señalar que en la península Ibérica los contactos entre las poblaciones indígenas y los expedicionarios semitas y griegos poco tuvieron que ver con la aventura colonial de poblamiento que contemplamos en Sicilia y Magna Grecia. No se trató pues de una "conquista heroica" por parte de tal o cual expedición de colonos armados al mando de un *oikista* como guía y líder, sino del paulatino acercamiento a los pobladores indígenas mediante la fundación de enclaves cuyas características y lógica de funcionamiento tratamos de delucidar.

Los modelos de aproximación, tomados del Mediterráneo oriental, han sido tanto el *kar*, puerto de rivera de las fuentes babilónicas del II milenio, como el *emporion* o mercado aristotélico, ambos abarcables dentro de un marco económico global de referencia (aplicado a todo tipo de culturas y épocas) que Karl Polanyi (1957) propuso denominar puerto de comercio (*port of trade*). Concepto matizado, discutido y enriquecido por aportaciones posteriores: "*The port of trade was often a neutrality device, a derivative of silent trade, of prehistoric Mediterranean low-walled emporium, open to the sea, and of the neutralized coastal town... Ports of Trade were in evidence on the north Syrian coast ever since the second millennium B.C. in some Greek city-states of Asia Minor and the Black Sea in the first millenium... This we find the port of trade as a universal institution of overseas trade preceding the establishment of international markets.*" (Polanyi, 1963-1968, 239); ver discusión conceptual en McC Adams (1974); Silver (1983); Mathew, Neali y Tandy (1985) que hemos conocido gracias a la amabilidad de C. Gómez-Bellard. Sobre el comercio marítimo griego, Bravo (1977); Mele

(1979); Velissaropoulos (1980); Leppore (1987); Bresson y Rouillard (1993). Una clara síntesis sobre las cuestiones comerciales en el Próximo Oriente del II milenio y su compleja documentación se verá en Aubet (1994, 92 ss., con amplia bibliografía, pp. 330-337)-.

Emporion, la *polis* greco-ibérica desarrollada en la costa sur del golfo de Rosas a partir de una expedición focense o massaliota de principios del siglo VI aC, evidenciaría con la elección de su nombre un ejemplo remarcable de este modelo económico, desgraciadamente todavía mal conocido en sus detalles.

Siendo todavía difícilmente evaluables por su carácter esporádico y mínimo la presencia de materiales micénicos en la península Ibérica y las Baleares (contrastando con su importante presencia en las culturas surítálicas y sardas de la edad del bronce), el inicio de los contactos marítimos estables de la península Ibérica con el Mediterráneo oriental se inician con la fundación en las paleoislands gaditanas de una colonia tiria, que la tradición antigua situaría, al igual que las de Utica y Lixus, a fines del II milenio aC; valoración crítica de las fuentes en Bunnens (1986). Síntesis a partir de las evidencias arqueológicas recientes en Escacena (1985); Marin y Lomas (1992); Ruiz Mata (1993). De nuevo el libro de M. E. Aubet proporciona una cómoda visión de conjunto con bibliografía actualizada (Aubet, 1994, 225 ss.).

Ya sea cierta esta fecha o situándola en el siglo VIII aC en base a las evidencias arqueológicas hasta ahora disponibles, la visión estratégica del oráculo de Melkart, generador de la empresa, no deja de llamar la atención. En otro trabajo ya intentamos señalar como el acceso tirio hasta la entrada del océano no puede explicarse como una empresa aislada (Ruiz de Arbulo, 1991).

Desde el punto de vista náutico, al igual que Lixus, situada en plena costa atlántica de Marruecos, no puede entenderse sin la existencia precedente de Gadir, tampoco Gadir puede explicarse como asentamiento estable sin la coexistencia de otros enclaves intermedios en la ruta marítima entre oriente y occidente: Utica y Cartago en la costa tunecina y Aiboshim/Ebusos en la isla de Ibiza.

Desde su asentamiento insular y costero, Gadir aparece como la responsable última de toda la red de pequeños asentamientos fenicios que jalonan las costas desde Almería a Lisboa y también por la consolidación de una imprescindible base intermedia en la navegación entre oriente y occidente como fue la ocupación fenicia de la isla

de Ibiza. Aiboshim, metrópoli de esta isla, protagonizó a su vez la exploración de las tierras septentrionales del Levante, Cataluña y Languedoc. La investigación arqueológica en la isla, tanto en torno a la necrópolis de Puig des Molins como en el importante asentamiento de Sa Caleta, excavado por J. Ramón, ha permitido superar las limitaciones de la cita de Diodoro (V, 16) sobre la fundación de Ebusos como colonia cartaginesa en el 654 aC, para relacionarla plenamente con el horizonte fenicio de las costas andaluzas. No obstante, los materiales más antiguos no sobrepasan todavía el siglo VII aC; vease al respecto los distintos trabajos en las reuniones anuales que organiza el Museu d'Eivissa: VV.AA. (1991a); VV.AA. (1991b); también la síntesis de C. Gómez-Bellard (1989) y el trabajo de Ramon (1992, no consultado). Síntesis y bibliografía actualizada en Costa y Fernández (1995). Se trató de un proceso similar al de las exploraciones semitas desde Utica y Cartago en dirección al sur de Cerdeña, Sicilia occidental y las costas campanas, laciales y etruscas, donde coincidieron con la primera colonización eubea en enclaves como Pithecusae y poco después en los nuevos mercados portuarios etruscos y laciales; sobre la presencia fenicia en yacimientos relacionados con la colonización eubea, Ridway (1994); Coldstream (1994); ver también una síntesis sobre el comercio marítimo en el siglo VIII aC y su documentación arqueológica en Cabrera (1994).

A partir de estas cabezas de puente, los mercaderes marítimos pudieron explorar las costas y entrar en contacto con las poblaciones con técnicas repetidamente señaladas. Se ha destacado quizás en exceso la práctica del "comercio silencioso" de invención cartaginesa que nos describe Herodoto en su descripción de la Libia: el intercambio mudo de productos entre el barco mercante y los indígenas por exposición repetida de los productos sin que llegara a existir contacto físico entre ambas partes: "*Otra historia nos refieren los cartagineses que en Libia, más allá de las Columnas de Hercules, hay cierto paraje poblado por gente donde suelen ellos llegar y sacar a tierra sus generos y luego dejarlos a orillas del mar, embarcarse de nuevo y desde sus barcos dar con humo la señal de su arribo. Apenas lo ve la gente del país, cuando llegados a la ribera dejan al lado de los generos el oro, apartandose otra vez tierra adentro. Luego, saltando a tierra los cartagineses hacia el oro si les parece que el mismo es el precio justo de sus mercaderías, llevanselo, se retiran y marchan; pero si no les parece bastante, embarca-*

dos otra vez se sientan en sus naves; al ver esto los naturales vuelven a añadir oro hasta que sus aumentos les llegan a contentar, pues sabido es que ni los unos tocan el oro hasta llegar al precio justo de sus cargas ni los otros las tocan hasta que les lleven el oro." (Herodoto IV, 196, traducción P. Bartolomé).

Pero si intentamos imaginar esta escena surge inmediatamente la duda. ¿A que mercader le podía gustar comerciar así, sin conversar a gestos, sin explicar personalmente la belleza y habilidades de una esclava, los poderes mágicos de una joya, la sutilidad de un perfume, el tacto de un tejido o la calidad de un arma. Sin poder tampoco razonar el dolor que le suponía desprenderse de objetos tan difíciles de obtener, queridos y atesorados? Pese a la fama del episodio y su generalización para el comercio oriental del II milenio, no creemos personalmente que el "comercio silencioso" pudiera ser algo más que una anécdota.

Un trato comercial precisa necesariamente de un contacto largo y estrecho entre las partes. En realidad, las primeras prácticas comerciales se explican mucho mejor amparadas en la práctica del "comercio del don" (*gift trade*). Una técnica de tradición prehistórica, bien estudiada, que encontramos tanto en las dádivas a modo de salutación entre los príncipes de época homérica como en el *potlach* de los pueblos del noroeste del Pacífico en el siglo XIX; para una valoración desde la antropología, vease: Benedict (1967); Cheal (1988); Harris (1983, 245 ss.). Para la época que nos ocupa resulta esencial el trabajo filológico de Mele (1979) referido a las fuentes helénicas; ver igualmente Cristofani (1975) y VV.AA. (1994) especialmente útil para la formación de las culturas principescas etruscas y tartésicas en la etapa que denominamos orientalizante (siglos IX-VII aC).

En realidad eran regalos de hospitalidad con que se recibía al recién llegado o se aceptaban del mismo como muestra de pleitesía. Regalos con los que el comerciante marítimo podía atraerse el interés de la autoridad local. A cambio, se obtendría un permiso de acceso a los nuevos territorios, el conocimiento de sus recursos (esencialmente la minería de la plata y el estaño) o bien directamente la explotación de sus excedentes, como el utillaje metálico atesorado en depósitos de bronce convertidos en materia prima reciclada por chatarreros y fundidores embarcados. En esta fase, en la que debían explorarse los recursos potenciales de los territorios, siempre nos hemos preguntado por el papel intermediario jugado por mercaderes retrasados al acabar el verano, sin posibilidad de

embarcar y obligados a una larga convivencia invernal; por aquellos esclavos ofrendados a las élites indígenas como los médicos, bailarinas, músicos y técnicos que el aventurero Eudoxos embarcó como regalos en su expedición africana y por la instalación individual cerca de las élites indígenas de exploradores y aventureros que pasarían a actuar como intérpretes y mediadores. Desgraciadamente en la península Ibérica estos aspectos humanos de la "aculturación" nos son totalmente desconocidos.

Llegados a este punto era ya necesario favorecer el establecimiento de puntos de contacto permanente. El mercader marítimo no podía arriesgarse a atracar en una costa extranjera cargado de mercancías sin saber si el buen rey benefactor había muerto atacado por un belicoso pueblo vecino o si había sido sucedido por un familiar poco amigo de los extranjeros. Era necesario poseer en occidente puntos de contacto estables, abiertos y permanentes. Desgraciadamente, las fuentes enmudecen cuando intentamos imaginar algunos detalles tan obvios como esenciales de este proceso: cómo se sobrevivía al primer invierno, quien formaba los matrimonios y cómo se criaban las primeras generaciones nacidas en la nueva tierra; cual era la naturaleza étnica de la población al cabo de un siglo o dos de existencia del núcleo, cómo y cuando el asentamiento pudo ya considerarse una comunidad urbana. Sabemos tan solo que con el tiempo muchos de ellos se extinguirían dejando tan solo un recuerdo mítico de su existencia como Pyrene, Cypsela, Callípolis o Mainake o bien se consolidarían y convertirían en auténticas poleis con siglos de historia como Gadir, Rhode, Aibos-him o Emporion.

SANTUARIOS Y NAVEGACIÓN

Pero volvamos al principio. La elección de determinados lugares estratégicos para la fundación de bases permanentes no pudo deberse tan solo a los signos favorables de los dioses ante los sacrificios inaugurales como los que recoge la tradición sobre Gadir, sino que tuvo que ir precedida de un proceso de exploración de las costas de cuya duración y detalle nada sabemos. Podemos tan solo intuir el funcionamiento de estas expediciones a partir de las narraciones sobre algunos famosos viajes de exploración por las costas africanas como los protagonizados por Hannón, Himilcón y Eudoxos y por el posterior testimonio de los

periploi jonios, con su paciente descripción de costas y distancias (Müller, 1965).

En estos últimos tratados, llegados a nosotros por vías indirectas, encontramos abundantes topónimos que sacralizaban los accidentes costeros.

Promontorios, islotes y desembocaduras fluviales aparecen denominados como sagrados u ocupados por santuarios de tipo muy diverso. En la península Ibérica, excluyendo los cultos urbanos, podemos destacar los santuarios de Afrodita que señalaban el extremo de los Pirineos y el cabo de Gata, o el existente en las cercanías de Sagunto; islotes diversos consagrados a Hera, Hércules y Saturno; el oráculo de Menesteo y el santuario del Lucero (*Phosphoros*) en la desembocadura del Guadalquivir, hasta el "Cabo Sagrado" (*Hieron Akroterion*) que en el cabo de San Vicente señalaba el extremo occidental del mundo conocido. Sobre éstos últimos, consúltese a Salinas (1988) con amplia valoración de las fuentes. No contemplamos aquí otros cultos no costeros como el problemático santuario de Atenea en *Odyseia/Ulisi*, cerca de Abdera (Estrabón, III, 4, 3).

Aunque lo tardío de las fuentes (Estrabón, Mela, Plinio y Ptolomeo) nos impide conocer detalles del origen de estos topónimos, podemos interpretar en parte este fenómeno de sacralización de las costas como un mecanismo de orientación y frecuentación marítimas. La helenización de estos topónimos, en su mayoría interpretaciones de cultos semitas, tendría su origen como propone Salinas en un probable carácter propagandístico de las fuentes geográficas frente a la expansión general romana (Salinas, 1984).

El reconocimiento de las costas resultaba fundamental no ya para desarrollar una futura política de asentamientos sino como un medio imprescindible que asegurara la continuidad y seguridad en las rutas de navegación. La primera obligación de un navegante en viaje de exploración era la búsqueda de referencias que le permitieran tomar de nuevo la ruta, señalizaran las zonas de peligro (bajíos, escollos), los puntos de escala (fondeaderos y puntos de aguada) y los refugios en caso de temporal (bahías abrigadas).

Poner estos lugares bajo la protección de los dioses aseguraba su necesaria neutralidad como puntos de escala y facilitaba los contactos con las poblaciones próximas. Cada santuario, no obstante, tendría una trayectoria independiente y diversa en base a circunstancias particulares, a lo estratégico de su posición o a la fama alcanzada por los poderes de su divinidad.

En cuanto a su evolución hemos de tener en cuenta que las poblaciones próximas podían utilizar estos santuarios aislados como lugares de encuentro en ocasión de las fiestas anuales, convergencia que en grados de urbanización más desarrollados podía alcanzar el carácter de sede de una confederación, como el santuario de Poseidón Eliconio para los jonios del siglo VI aC, o el de Hera Lacinia para la liga italiota en el siglo V aC.

Al mismo tiempo, en base al proceso de urbanización de las costas próximas, la evolución podía conducir hacia su conversión en santuarios de frontera, exponentes del dominio territorial de tal o cual ciudad. Sabemos que Argos, Megara y Corinto compitieron por el control del *Heraion* de Perachora, protector de la navegación en el golfo de Corinto. El cabo Sunion, extremo oriental del Atica y punto de orientación marítima por excelencia en el Egeo occidental, no era tan solo la sede de un famoso santuario, morada de Atenea y Poseidón, sino que ya en la *Odisea* (III, 278) es además mencionado como "el cabo sagrado de Atenas". Tampoco los famosos santuarios extraurbanos itálicos de la Hera "salvadora" en la desembocadura del Sele o el ya mencionado del cabo Lacinio pueden separarse de la historia de las vecinas ciudades de Poseidonia y Crotona; sobre los santuarios como exponentes territoriales, entre otras funciones, vease Polignac (1984) y Malkin (1987).

SANTUARIO, PUERTO Y TRATO COMERCIAL

Cuando uno de estos fondeaderos se convertía en un punto estratégico por intereses comerciales pasaba a convertirse en un puerto. En la navegación antigua debemos pensar que la noción de puerto no tiene que ver tan solo con unas condiciones geográficas favorables que definan un fondeadero protegido de vientos y corrientes. Un puerto sería en realidad aquel fondeadero donde un barco podía acercarse sin temor a ser recibido con una lluvia de piedras o flechas.

Desde la prehistoria, la lógica de la vida en la costa ha sido hasta fechas muy recientes la vigilancia permanente de la mar ante la llegada imprevista de una embarcación enemiga o de un barco pirata. Por otra parte, los usos marítimos consagraron tradicionalmente el derecho de las poblaciones costeras a desvalijar y esclavizar al navegante naufragado o simplemente al barco varado y averiado en sus cercanías; veáse el tratamiento de la cues-

tión en la jurisprudencia latina en Rouge (1966, 335 ss.). Ante ambas situaciones resulta evidente la necesidad de asegurar las formas de contacto entre mar y tierra.

El puerto sería pues aquel lugar que un navegante reconocía como terreno neutral y hospitalario. Una ciudad costera, vigilada y defendida por sus murallas, podía no serlo y por ello su puerto era conveniente que apareciese como un espacio independiente; ya fuera por una evidente separación física como en los casos de Atenas y Corinto respecto a sus puertos respectivos o bien, como en Cartago y Halicarnaso, por una clara distinción entre los muelles militares y civiles.

Para crear un puerto, para identificar y asegurar la neutralidad del lugar, la única herramienta disponible y aceptable por todos era su consagración a las divinidades. Bajo estas premisas de neutralidad y apertura, es evidente que todo puerto se convertía al mismo tiempo en un espacio comercial.

Un santuario se nos revela como el elemento central, primordial y necesario que permitía articular el funcionamiento de los puertos de comercio: delimitaba un espacio neutral, servía de marco a los juramentos, proporcionaba autoridad y justicia, aseguraba por su concentración de recursos sacros el flujo continuo de los abastecimientos y en último lugar permitía superar las costumbres arcaicas de represalia (*syle*) que dificultaban el trato comercial estable.

Si la primera premisa del puerto de comercio era la neutralidad únicamente la consagración del suelo a los dioses permitía obtener esta con garantías. Toda nación antigua respetó como inviolables los témenos sacros, propiedad directa de las divinidades que en ellos moraban y cuya protección se ampliaba a las instalaciones cercanas que dependían de una u otra forma de los mismos. A pesar de que conocemos repetidos casos de pillaje en estos lugares, las fuentes recuerdan por igual las maldiciones y desgracias que tales actos acarreaban.

Sabemos además que el trato comercial de una cierta complejidad se basaba en contratos y préstamos realizados a crédito ante testigos. Sobre el préstamo marítimo (el *fenus nauticum* de los latinos) y sus conflictos en el siglo IV aC nos informan con detalle diversos pleitos atenienses en los que intervino Demóstenes: Contra Zenothemis; Contra Phormion, Contra Lacrito, Contra Dionisodoros; véase una síntesis general en Rouge (1966, 345-360). Para tales actos, y como nos recordaba al inicio la anécdota de Ciro, tan solo los

juramentos ante un altar consagrado garantizaba los cumplimientos.

Toda relación comercial estable precisaba del reconocimiento de una autoridad que controlase la fiabilidad de las pesas y medidas y pudiera juzgar en caso de conflicto o denuncia. Los sacerdotes, mejor que cualquier otro cargo público arcaico, garantizaban esa duplicidad de autoridad y neutralidad justiciera al mismo tiempo.

Al mismo tiempo, los depósitos sagrados lentamente atesorados y acumulados en el santuario eran probablemente la mejor prueba de solvencia económica que asegurara un flujo continuo de abastecimientos, otra de las condiciones básicas del puerto de comercio.

En último lugar, una de las primeras reglas consuetudinarias del tráfico marítimo fue la *syle* o derecho de represalia: conseguir el saldo de la deuda no pagada, ya fuera con la carga de un compatriota del deudor e incluso con una actividad pirática directamente dirigida contra los intereses de su ciudad. En Samos, el trono de la diosa Hera fue consagrado *circa* 500 aC por Aeakes, hijo de Brychon, sobre el producto de la *syle* por él amasada. Sobre el derecho de represalia (Dareste, 1889; Velisaropoulos, 1980).

Contra esta práctica se desarrollaron entre ciudades tratados específicos de *asyllie*, o bien se otorgaba esta prerrogativa de protección a determinados santuarios, como el de Melkart en Tiro.

Como en toda religión antigua, el carácter de las divinidades garantes de estos puertos comerciales fue en extremo variada y compleja. Los cultos de los mercaderes están protagonizados básicamente por sus respectivos "panteones nacionales", protagonistas de diferentes marcos ideológicos de afirmación y reconocimiento ciudadanos, entremezclados por sincretismos e interpretaciones diversas. En ellos podemos evidenciar además la existencia de dos esferas de competencias muy concretas: en primer lugar el santuario nacional definido como entidad económica, regulador de tributos y tasas y con ello acumulador de bienes y capitales. En segundo lugar el santuario nacional emplazado en suelo extranjero como centro de albergue y reunión para los compatriotas, lugar de mercado y bolsa de contratación.

COMERCIO MARÍTIMO Y OFRENDAS SACRAS

Pese a su autonomía e individualidad todo comerciante marítimo sabía que las ganancias efectuadas por una venta o compra afortunadas

podían convertirse en nada si el viaje de vuelta a casa terminaba en naufragio o con el ataque de unos piratas. Asegurarse la protección de los dioses "tanto en el viaje de ida como en el de vuelta" por utilizar la expresión romana, resultaba esencial y como toda relación con una divinidad esta protección exigía, cabalmente, el pago de un tributo a modo de agradecimiento.

Una tradición cuyos detalles desconocemos pero que pareció aplicarse a ámbitos muy diversos cifró este tributo debido a la divinidad protectora en el diezmo de las ganancias. También las ofrendas de la Acrópolis ateniense estaban a menudo valoradas en base al diezmo sobre las ganancias de una determinada actividad artesanal como fue la producción cerámica en las ofrendas de Peichon, Aischines y Eufronios (Webster, 1972, 5 ss.).

Un precioso ejemplo para el ámbito y época que nos ocupa, por todos conocido, viene dado por el casual y afortunado viaje a Tartessos del *naukleros* samio Colaíos. A su vuelta a Samos, Colaíos ofreció el diezmo de sus ganancias en una magnífica ofrenda a la diosa Hera, patrona de la ciudad: "...los samios, descontando el beneficio, que subió a seis talentos, hicieron con él un caldero de bronce a manera de pila argólica; alrededor de él había unos grifos mirándose unos a otros y era sostenido por tres colosos puestos de rodillas, cada uno de siete codos de alto: fue erigido en el *Heraion*." (Herodoto, IV, 152).

Aunque puntual, la anécdota demostraría que el santuario nacional de Samos se beneficiaba directamente de todo negocio ventajoso e importante realizado por los comerciantes marítimos de la ciudad en sus actividades privadas. Al mismo tiempo, la inversión de estos porcentajes en obras artísticas consagradas a la divinidad demuestra la existencia junto a los santuarios de importantes actividades artesanales que facilitarían a los devotos la elección del tipo de donario que ofrecer. Los artesanos especializados en bienes santuarios de prestigio (oro, plata, bronce, marfil, etc.) precisaban a su vez de materias primas y el flujo mercantil de productos se incrementaba en función de la importancia del santuario.

Ya fuera por las ofrendas de la piedad particular, por las debidas a consultas oraculares o por normas consuetudinarias como la ahora descrita, todos los grandes santuarios de las metrópolis semitas y jonias se fueron convirtiendo así en importantísimos centros de atesoramiento. El control sacerdotal de sus crecientes fondos sacros pasó a ser pues una actividad delicada y compleja. Aunque las ofrendas pertenecieran a la

divinidad, los ritos necesarios para su consagración (sacrificios, etc.) precisaban el pago de tarifas o porcentajes a los sacerdotes del santuario. Conforme aumentaba la fama de un santuario crecía su frecuentación, aumentaban sus fondos, recursos y personal adscrito y su funcionamiento pasaba a ser un tema complejo de administración. En el mismo *Heraion* de Samos, el análisis reciente de un decreto helenístico (circa 246-221 aC) relativo al alquiler de cuatro locales comerciales (*chapeleia*) en el interior del santuario, resulta una buena muestra de esta situación, al evidenciar la existencia de un reglamento sacro, unos magistrados (*neopoiar*) responsables de la administración del santuario y su relación con la ciudad, un tesorero de los bienes sagrados, siervos del templo, la habitación de los mercaderes en los propios locales, sus diversas obligaciones y las normas de control para ejercer su actividad (Soverini, 1991).

El listado de cuentas pintado a principios del siglo IV aC sobre placa de alabastro encontrado en el templo de Astarté en Kition/Bamboula (Chipre), son las cuentas de gastos mensuales mencionando retribuciones a diversos personajes: magistrados de la neomenia, constructores del templo, guardianes, músicos y poetas residentes en el templo al servicio de la diosa, servidores, sacrificadores, panaderos de las ofrendas sacras, barberos, jefe de escribas, obreros especializados, prostitutas sacras, un maestro del agua, "gatos" y "perros", etc. (Yon, 1982).

Con una lectura pragmática de la anécdota de Colaíos, podemos interpretar la inversión de un porcentaje sobre los beneficios de una empresa comercial privada en una ofrenda a la divinidad nacional, no como una muestra de piedad sino como una tasa revertida en la comunidad impuesta por la tradición. Al fin y al cabo en caso necesario, las posesiones de estas divinidades nacionales podían ser utilizadas en préstamo o cesión por parte de la comunidad. En Locri, el hallazgo de 39 tablas de bronce del archivo del santuario de Zeus datables en los siglos IV-III aC documentan los préstamos que la ciudad toma del tesoro sacro para trabajos de fortificación o contribuciones al rey, Pirro o Agatocles, (Franciscis, 1965).

EL COMERCIO SEMITA. MELKART Y ASTARTÉ

Recientemente han sido diversos los trabajos que han llamado la atención sobre la actividad económica ligada a los santuarios semitas, especial-

mente al famoso *Heracleion* gaditano (Berchem, 1967; Grotannelli, 1981; Bunnens, 1986a; Bonnet, 1988; Alvar, 1991; Chaves, Garcia, 1991; Vázquez, 1992; 1993; Marin, 1994; Aubet, 1994, 238-241).

En realidad, es posible enmarcar estas evidencias en un proceso más general que afecta globalmente a las ciudades implicadas en el tráfico marítimo en época arcaica.

La expedición tiria llegó a las islas gaditanas portando con ella sus cultos "nacionales": Melkart, en primer lugar, dios principal de Tiro, su consorte Astarté y también el múltiple Baal, dios del cielo y las tormentas. Son estos cultos "nacionales" la esencia misma de la colectividad, tanto en el concepto griego de la *polis* como en la menos conocida organización social de las ciudades semitas arcaicas de dominio real: el reconocimiento como tal de la comunidad de ciudadanos a través del culto a unas divinidades propias, cuyos mitos explican la historia de la comunidad y en cuyas fiestas el cuerpo cívico se reconoce como tal. Como sabemos, el concepto griego de la *polis* implica una colectividad política de hombres libres unidos por la defensa del territorio que ocupan y por intereses comunes cimentados por cultos y leyes propias, independientemente del tipo de asentamiento que ocupen (Biscardi, 1983). El que una colonia tiria llevara con ella sus cultos era pues un acto tan lógico como imprescindible.

Sabemos que el Melkart de Tiro no era tan solo una divinidad protectora sino el auténtico "rey de la ciudad", garante de la dinastía gobernante y patrono de las principales actividades económicas de la villa como la explotación de la púrpura. Expresaba su poder mediante un famoso oráculo y estaba dotado del derecho de *asilye* o protección comercial antes mencionado. La relación entre santuario y ciudad quedaba de cualquier forma garantizada, como resultó habitual en las monarquías arcaicas, por el papel de sumo sacerdote inherente a la figura real o por el propio carácter divino o semidivino atribuido a la realeza. La estrecha relación entre los dioses y el poder político eran una garantía de estabilidad y perpetuación para las élites detentadoras del poder.

Pero en la colonización tiria el culto de Melkart tendría también una serie de implicaciones económicas y comerciales deducibles de una breve cita de Diodoro (XX, 14, 2) según la cual Cartago, en los inicios de su existencia, enviaba al Melkart de Tiro el diezmo de sus ganancias públicas y por la constancia, siglo tras siglo, del envío anual de una delegación hasta la ciudad madre para par-

ticipar en las fiestas del dios (Berchem, 1967; Bonnet, 1983; 1988; Bonnet, Jourdain-Annequin, 1992; Bunnens, 1986a).

Considerando de forma amplia la breve cita de Diodoro se ha considerado que los santuarios de Melkart en colonias como Gadir, Cartago o Lixus, garantizaban una relación económica de dependencia entre la monarquía tiria y las nuevas élites urbanas de ultramar, obligadas a pagar un diezmo justificado y amparado en motivaciones religiosas. Piezas esenciales en el funcionamiento de este sistema de relación serían sin duda una sagaz elección en las castas sacerdotales y en una estrecha relación familiar entre éstas y las élites urbanas locales a imitación del modelo real tirio.

Como en la metrópoli, también el santuario gaditano fue oracular. Además de la recogida del diezmo comercial, su protección (y por tanto su porcentaje en los beneficios) se extendía a las principales actividades de la urbe: la salazón de pesca, el tráfico y transformación del mineral onubense y atlántico, la producción de artesanías de metal, vidrio, marfil y cerámica, la actividad textil y el comercio en general. Sabemos además que en época clásica estuvo dotado del poco usual privilegio de aceptar herencias: "...no podemos instituir herederos a los dioses exceptuando aquellos respecto a los cuales esta permitido por senadoconsulto o por constituciones de los príncipes como son el Capitolio en Roma, Apolo en Dídima, Minerva en Troya, Hércules en Gades, Diana en Efeso, Némesis en Esmirna, Caelestis en Cartago, Marte en la Galia y la Magna Mater en Sypilos." (Ulpiano, XXII, 6). La mejor síntesis sobre las fuentes relativas al santuario gaditano sigue siendo García y Bellido (1963), por todo lo cual se convertiría en un importante centro generador y acumulador de riquezas.

Cuando Estrabón nos describe como elementos más destacables del santuario las dos columnas de bronce a imitación del santuario central en Tiro con la anotación de los gastos de construcción, uno imagina más estar ante un cuerpo de sacerdotes contables que no de orgullosos evergetas o piadosos iniciados. Y ciertamente los numismáticos han venido considerando recientemente, a partir de otros ejemplos evidenciados en santuarios itálicos, que el *Heracleion* de Gadir habría actuado como ceca monetaria de la ciudad en el siglo III aC con anterioridad a la dominación romana (Chaves, Garcia, 1991).

Si este santuario gaditano actuó así como el instrumento de acumulación y vehiculización de excedentes por parte de las élites gadeiritas y

tirias, las evidencias arqueológicas y diversas tradiciones permiten proponer además que el marco religioso potenciado por los fenicios para la consolidación de puntos de mercado estables fue precisamente el de los cultos entrelazados de Melkart y Astarté.

Como ya hemos comentado, el punto central de la organización de un mercado pasó a ser la presencia de un altar que garantizara los juramentos en los pactos comerciales y permitiera por tanto pedir cuentas en caso necesario. En Roma, la tradición sobre los orígenes urbanos de la ciudad recordaba la existencia primigenia de un mercado nacido junto a las orillas del Tíber, en el vado existente junto a la isla tiberina y el puerto fluvial aquí situado (el *Portus Tiberinus* junto al Foro Boario). Las actividades de este mercado arcaico quedaban garantizadas por la presencia de santuarios de diversas divinidades: Portunus, Fortuna y Mater Matuta, Diana, Ceres, Lîber y Libera, Mercurio y, sobre todos, Hércules (Coarelli, 1988a; 1988b).

En esta zona se situaba un famoso monumento, el Ara Máxima o gran altar de Hércules de datación antiquísima ya que su tradición recoge que habría sido incluido por Rómulo dentro del pomerio urbano al trazar los límites de la nueva ciudad. Incorporado a los *sacra* públicos desde el siglo IV aC el recuerdo sobre sus orígenes pasó a ser explicado por mitos específicos sobre el paso del semidios por la ciudad (Virgilio, *Eneida*, 8; Livio I, 7, 15, Ovidio *Fast*, I, 54). Ver recopilación de fuentes y análisis topográfico en Coarelli (1988, 60 ss.) Las míticas familias de los Poticios y Pinarios eran responsables de los sacrificios hasta la censura de Appio Claudio Ciego (312 aC) en que el culto pasó a ser público provocando la colera del dios. El sacrificio anual mencionado por las fuentes era una vez más la décima y la expresión consagratória *decimam profanare* (Sabatucci, 1988, 262-264); explica este verbo como la evidencia de una arcaica ofrenda de primicias, ofertadas a los dioses para poder utilizar sus productos. Esta tradición tendría también una explicación en el contexto que estamos exponiendo.

Sobre los orígenes del culto, Van Berchem propuso ya considerarlo en realidad un Melkart fenochipriota protector del mercado fluvial (Somme-la, 1968; Somme-la, Mura, 1981); ver síntesis en VV.AA. (1981, 115-149).

Precisamente en esta zona del Foro Boario, las excavaciones en el área sacra de San Omobono documentaron bajo el doble templo ofrendado a Fortuna y Mater Matuta, una importante frecuentación comercial con materiales griegos

eubóicos del siglo VIII aC unidos a evidencias votivas en fosa. En una fase posterior, aparecieron los restos de un primer templo de fines del siglo VI aC presidido por dos magníficas acróteras de terracota: una figura masculina con *leonté* y una divinidad femenina armada; motivo iconográfico presente por ejemplo en los relieves de un fragmento de frontón de la Acrópolis de Atenas datado en torno al 570 aC. La iconografía de Herakles con túnica corta y *leonté* anudada sobre el pecho y sujeta con fibula triangular es sin embargo la fenochipriota (Yon, 1986, 147-149), presente también en bronce etruscos tardoarcaicos (Somme-la, Mura, 1981; VV.AA. 1981, 122). El análisis iconográfico de Hércules se encuentra actualizado en la voz correspondiente del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

Una lectura helénica de estas figuras, acorde con la tradición latina, las relacionaría con Herakles y Atenea, considerando la escena como la apoteosis de Herakles (Coarelli, 1988a, 232-233). Coarelli no excluye un posible grupo Herakles/Hera a partir de la presencia conjunta en las metopas del *Heraion* del Sele, contra C. Bonnet (1992) "*Il est peut-être le dieu enseveli de Pyrgi mais l'hypothèse de son implantation à Rome ne semble pas credible.*" Lamentamos no haber podido consultar los argumentos de C. Bonnet para manifestar esta opinión contraria a la propuesta de Van Berchem retomada por Coarelli. Sin embargo, la reconocida iconografía oriental de la estatua masculina y la evidencia del santuario de Pyrgi a la que nos referiremos más adelante permite también identificar al tirio Melkart acompañado de una Astarté armada, siguiendo una magnífica sugerencia de P. Coarelli. De aceptarse la hipótesis, el mercado fluvial romano estaría pues tutelado, al menos en parte, por la pareja divina tiria.

También en la Pompeya arcaica podemos reconocer una estructura de culto semejante. A principios del siglo VI aC la ciudad era tan solo una pequeña aglomeración portuaria de fuerte componente etrusca, consolidada en torno a un templo oracular de Apolo de introducción cumana. La investigación urbanística y los posteriores estudios estratigráficos permitieron documentar que este primer núcleo contaba con un inmediato santuario suburbano presidiendo la hondonada portuaria. La denominada *Altstadt* por Haverfield y Von Gerkan, claramente reconocible en los barrios de las regiones VII y VIII que rodean el Foro. Según H. Eschenbach (1970) sería posible reconocer una primera "*Urbs quadrata*" en torno al foro con el santuario del Foro Triangular en posición suburbana. Según la

hipótesis de Von Gerkan y Ward Perkins, el Foro Triangular estaría ya incluido en esta primera ciudad (Ward, Perkins, 1984; Caro, 1992; Mar, 1995) y ver los sondeos estratigráficos en la *regio VI* de Bonghi Jovino (1984). Una reflexión histórica sobre los orígenes de la ciudad se verá en Leppore (1984, 15-16).

Este santuario (en el denominado Foro Triangular) contaba con un templo dórico (muy reformado en fechas posteriores) acompañado de diversos altares, recintos y pozo. Las excavaciones en el templo han proporcionado un horizonte fundacional de fines del siglo VI aC, seguido de una reforma en el siglo IV aC de nuevo junto a una iconografía que identifica a Herakles junto a una divinidad femenina, en este caso como decoración de las antefijas (Richardson, 1974; Vos, 1982, 60-63). A partir de estas antefijas se ha propuesto para el santuario una advocación a Herakles y Atenea que a partir del caso romano podríamos discutir. Existen no obstante otras referencias para imaginar un ténenos compartido. Delante del templo se sitúa un doble recinto que se ha relacionado con el *heroon*, o tumba del fundador heroizado. Una inscripción osca de la vía de la Abundancia señala en esta zona "*un edificio público anexo al templo de Minerva*", templo que se ha sugerido podría haber sido éste. Aunque en los frisos y antefijas los personajes y escenas representados no tienen porque implicar directamente a la divinidad venerada, sino que a menudo ilustran ciclos o temas complementarios, la posición asimétrica de la basa de culto conservada en el templo y el número impar de columnas propuesto para la fachada, permiten proponer la existencia de un culto doble, relacionable con Melkart/Hércules y Atenea o Astarté (?).

Los contactos entre las poblaciones de la zona y el comercio mediterráneo, favorecidos por la fama oracular y curativa del dios Apolo, encontrarían en este santuario una garantía complementaria de los tratos comerciales en el puerto pompeyano. De aceptarse la situación suburbana inicial se podría tratar incluso de la propia sede de tratos y juramentos. También podemos preguntarnos si una estructura de culto semejante estuvo en los orígenes de la vecina Herculano, cuya etimología nos conduce de nuevo a Hércules. Estrabón (V, 4, 8) se limita a proporcionar una famosa pero escueta referencia de Herculano y Pompeya como ocupadas étnicamente por oscos, etruscos, pelagos y por último samnitas. Esta explicación étnica no impide valorar Herculano como la ocupación de un promontorio entre dos torrentes a los pies del Vesubio como un punto de contactos protegido por

la divinidad (ver Dionisio de Halicarnaso, I, 44). Una estructura de culto semejante, en este caso con seguridad ofrendada a Hércules aparece igualmente en la colonia de Ostia en los siglos IV/III aC. Vecino al *castrum* urbano, el importante santuario de Hércules aparece como un culto suburbano y dotado al menos en su fase tardorepublicana de un carácter oracular testimoniado por el famoso donario marmóreo del arúspice C. Fulvio, relieve de mármol del siglo I aC, (Museo Ostiense inv. 157) con texto *C. Fulvius Salvis Haruspex DD* e imagen del hallazgo de una gran estatua del dios por parte de un grupo de pescadores; en el centro, el propio Hércules extrae la tablilla de vaticinio o *sors* de la caja marcada *sort(es) H(erculis)* manejada por un niño; a la izquierda, el arúspice o *sortilegus* comunica el vaticinio al devoto (no conservado) coronado por una victoria. La escena se ha interpretado como un hallazgo milagroso que permitiría al arúspice vaticinar acertadamente una victoria militar (Pavolini, 1983, 115-117).

En Pyrgi, el puerto de la etrusca Caere, las excavaciones en un famoso santuario costero (saqueado en el 348 aC por Dionisio de Siracusa) atribuido por las fuentes griegas a Ilithia o Leucothea, proporcionaron el excepcional hallazgo de dos famosas láminas votivas de oro con texto bilingüe etrusco y púnico, datables en el siglo VI aC, mencionando una consagración del monarca de Caere, Thefarie Velianas, a su diosa nacional Uni, identificada en el texto púnico con la semita Astarté; para consultar las excavaciones, véase Pallotino (1972), para la síntesis, VV.AA. (1985), para explicación de los sincretismos consultar Bloch (1975) y su interpretación, en Coarelli (1988, 328-363). En el texto, se cita además una ceremonia descrita como "*el día del entierro de la divinidad*". Una mención que acredita el rito característico de la pareja divina Melkart/Astarté en ámbito tirio: la muerte del dios por el fuego y su resurrección por su matrimonio con la diosa.

Asimilada con la griega Afrodita, la diosa semita Astarté, proporcionaba a sus santuarios una fama especial nacida de la práctica de la prostitución sacra. Amparados en los ritos hierogámicos que celebraban la *egersis* de Melkart (Lipinski, 1969), su muerte ritual por el fuego y su resurrección posterior mediante su matrimonio con Astarté, estos santuarios recogían una vieja tradición babilónica que nos describe un escandalizado Herodoto (I, 199) obligando anualmente a las matronas a prostituirse al servicio de esta divinidad.

Esta costumbre, desarrollada esencialmente en las fiestas anuales habría sido ampliada con

una prostitución profesional, masculina y femenina, ligada a los santuarios de forma permanente y justificada por ritos propiciatorios de fecundidad. La fama internacional de algunos santuarios de Astarté/Afrodita como los de Pafos y Kition en Chipre, Eryx en Sicilia, o los cultos de la diosa en Corinto, Locri o Gadir, habría estado motivada precisamente por esta actividad permanente de las hieródulas prostituidas al servicio de la diosa: sobre la Afrodita helénica, consultar Pirenne-Delforge (—); para los santuarios chipriotas véase Burgaleta (1989); referente a la Afrodita Ericina, Diodoro IV, 78 y 83, y también Coarelli y Torelli (1984, 56-58).

Es de nuevo esta actividad, enmascarada bajo ritos diversos, la que nos justifica la presencia de los *Afrodisia* costeros, sobre todo si tenemos en cuenta que una de las normas consuetudinarias vigentes durante toda la antigüedad fue la prohibición expresa de tener relaciones sexuales a bordo de los barcos.

La asociación entre una divinidad garante de los juramentos y otra que sirviese de amparo a las licencias expansivas de los navegantes pudo ser sin duda un medio no desdeñable de asegurar la frecuentación de los puertos comerciales (sobre esta asociación sacra en los puertos itálicos del arcaísmo y su relación con el comercio de perfumes y de sal véase Torelli (1993), no consultado pero de título explícito).

No obstante, ritos y sincretismos específicos en las distintas poblaciones y áreas geográficas introducirían numerosas variantes en estos cultos imposibilitando lecturas de conjunto.

LA COLONIZACIÓN FOCEA Y LA ARTEMIS DE EFESO

Estrabón nos describe a los focenses y massaliotas navegando en sus empresas colonizadoras acompañados por un *xoanon* de la Artemis efesia, su patrona y protectora a partir del mito nacional sobre la fundación de Massalia. Su presencia, recuerda Estrabón, era obligada en las colonias massaliotas: "*En todas las colonias de Massalia se venera a Artemis por encima de cualquier otra divinidad y se conserva su ídolo con la misma actitud y su culto se celebra con los mismos ritos que en la metrópoli...*" (IV, 1, 4) [...] Los massaliotas "*...desplegaron en esta conquista (de la chora que rodeaba la ciudad) el mismo poder militar que en la fundación más antigua de ciudades que le sirven de bastiones, unas en el lado de Ibe-*

ria contra los íberos a los cuales han transmitido su culto nacional de la Artemis de Efeso de manera que los íberos sacrifican según la manera griega..." (IV, 15).

La versión clásica de la fundación de Emporion, transmitida por Estrabón, describe un pequeño asentamiento insular (la posterior *palaia-polis*) junto a una aglomeración indígena, seguida de la formación de una ciudad común, pero doble, más tarde unificada. La arqueología, por su parte, en espera de la publicación de las recientes e importantes excavaciones en la *palaiaopolis* de San Martín de Ampurias, muestra en los ajuares de las necrópolis arcaicas y en las estratigrafías de *neápolis* y *palaiaopolis* la evidencia de un asentamiento indígena del bronce final frecuentado libremente en el siglo VI aC por mercaderes marítimos portadores de materiales griegos, etruscos y semitas (Sanmartí, 1982; 1992). Cuestiones relativas a la elección del asentamiento, véase Mar, Ruiz de Arbulo (1993); sobre la problemática territorial y la relación con la vecina Rhode consúltese Ruiz de Arbulo (1992).

La consolidación focense o massaliota de este enclave, relacionable con las tribulaciones posteriores a la caída de Focea y la batalla de Alalia, encuentra su contrastación en las fuentes escritas que definen a la ciudad como una fundación massaliota (Scylax, Estrabón) o focea (Livio) y por la mención de Estrabón de que en la ciudad, y en la vecina Rhode, se adoraba a la Artemis de Efeso siguiendo la tradición antes expuesta. En cualquier caso, el asentamiento emporitano del siglo V aC se nos presenta ya como un enclave amurallado que debemos suponer dotado de su propio ordenamiento jurídico. Una *polis*, aunque de ínfimo tamaño, que acuñará moneda desde mediados del siglo V aC. Para la topografía emporitana en el siglo V aC, ver Sanmartí (1992); las primeras acuñaciones emporitanas son pequeños obolos arcaizantes de imitación massaliota que a partir de fines del siglo V aC portan ya las iniciales EM o EMP (Campo, Sanmartí, 1994).

Los dos cultos nacionales de Massalia, el Apolo délfico, común a las ciudades jonias y el particular de la Artemis de Efeso son explicados por Estrabón (IV, 1, 3) con una leyenda propia de fundación: la incorporación a la expedición focea de Aristarque, una noble efesia, acompañada por los *sacra* de la diosa (incluyendo un modelo del santuario y de su particular estatua de culto) cumpliendo así un mandato obtenido en sueños. Fundada la ciudad, Aristarque pasaría a ser la primera sacerdotisa del culto a la diosa (Pralon, 1992; Salviat, 1992).

Al carácter federativo de ambos cultos y su relación con otras ciudades jonias como Mileto (Apolo) y Efeso (Artemis), podemos añadir algunas semejanzas con el caso semita antes expuesto.

Sabemos que el Apolo de Delfos jugó en el mundo helénico un destacadísimo papel oracular, a la vez generador, protector y guía de las expediciones marítimas y de la colonización griega, aspectos estos en los que coincide plenamente con el Melkart tirio. Por su parte, la Artemis de Efeso fue una muy compleja divinidad anatólica, de ritos y fiestas característicos, entre cuyos ámbitos de actuación destaca su carácter de diosa de la fecundidad, a la vez selvática y cazadora, diosa de los animales y las fronteras, pero también protectora de la vida cívica y social (la voz Diana/Artemis del DA sigue siendo una síntesis útil); iconografía, en Kahil (1978; 1984).

En su santuario efesio, extraurbano y portuario, se practicaban ritos fuertemente marcados por la influencia oriental, y sabemos por los dones votivos que fue intensamente frecuentado por los comerciantes marítimos fenicios a lo largo del siglo VII aC (Bammer, 1985).

Pero además, un aspecto que nos interesa remarcar de este importantísimo santuario fue su utilización desde época helenística como entidad bancaria y lugar de asilo, documentándose préstamos sagrados desde el 85 aC y siendo mencionados los depósitos sacros almacenados en su templo y la extensa y variada nómina de servidores anexos al culto (Bogaert, 1966, 1970; Vázquez, 1993, 93).

Es cierto que la primera y básica explicación del culto de Artemis en las colonias focenses era la necesidad de un culto nacional (como hemos explicado para la fundación de Gadir) que diese coherencia a las nuevas comunidades. Pero además, nos preguntamos a partir de esta tardía evidencia helenística, si no podríamos también explicar la presencia obligada de los *artemisia* ligados la colonización focense como una fórmula equivalente a la utilizada por los tirios con los altares de Melkart: una fórmula sacra que permitía en primer lugar la apertura de puntos de contacto neutrales, que ligaba los mismos con una patria común (Massalia), pero que además actuaba como una entidad económica, garante de los tratos y acumuladora de bienes y rentas, cubriendo así todos los espectros necesarios para la estabilidad y buen funcionamiento de un emporion.

Los tres *artemisia* de segura fundación focense en Emporion, Rhode y Hemeroskopeion, uniéndoles quizás el santuario de la diosa mencio-

nado por Plinio al pie de Arse/Saguntum. Plinio reconoce su fama y antigüedad, aunque atribuyéndolo con Boco a la mítica fundación zacintia (XVI, 79, 216). A unos cuarenta estadios de la ibérica Arse sitúa además Polibio (III, 97, 2) un templo de Afrodita, donde acamparon los Escipiones: "...un lugar muy estratégico porque les ofrecía seguridad contra el enemigo y además era apto para que les aprovisionaran desde el mar." Parece pues tratarse de un santuario portuario relacionable con todo el panorama que acabamos de exponer. El puerto de Sagunto está siendo investigado por C. Aranegui en el sector del Grau Vell pero todavía no se han alcanzado, que sepamos, niveles anteriores al siglo III aC, habrían actuado así como elementos de una misma política que podríamos ampliar a otras costas del Mediterráneo, como el *artemision* del Aventino romano de directa inspiración focense. De cualquier forma, es preciso reconocer que no existen datos para hipotetizar aquí la presencia de lazos de dependencia bajo la forma de contribuciones sacras que ligasen estos santuarios con el santuario central massaliota.

La evolución de Emporion muestra sin embargo como el paso del tiempo fue provocando cambios en la organización de los intercambios. La arqueología ha demostrado como la conversión de Emporion en ciudad a lo largo del siglo V aC incluyó la delimitación periurbana, junto a la muralla sur de la *neápolis*, de un área sacra ocupada por dos recintos de culto y, según han documentado las nuevas excavaciones, quizás también un templo en piedra testimoniado por dos magníficas antefixas y un acroterio; ver una propuesta de fases a partir de las excavaciones antiguas, en Mar, Ruiz de Arbulo (1993). Los resultados de las nuevas excavaciones entre 1986 y 1992 pueden consultarse en Sanmartí, Castanyer, Tremoleda (1988; 1990). Amplias referencias en Sanmartí (1990; 1992).

A principios del siglo II aC y formando parte de la total renovación urbanística de la *neápolis*, esta área sacra pasó a ser integrada en el recinto murado, los edificios anteriores fueron enterrados y el nuevo santuario pasaría a ser un *asklepieion* o mejor, si se acepta nuestra propuesta, un *témenos* compartido por Asklepios, Isis y Serapis (Ruiz de Arbulo, 1996).

En espera de la publicación detallada de las recientes excavaciones, la atribución de este santuario en su primera fase monumental resta imprecisa. Podríamos pensar en el santuario de Artemis pero entonces resultaría imposible su conversión posterior en un santuario compartido por Askle-

pios, Isis y Serapis, por cuanto sabemos que la primera característica de un santuario como lugar sagrado era precisamente su inamovilidad. Si ésta hubiera sido su sede, la diosa nacional emporitana hubiera continuado siempre aquí presente. La otra posibilidad es considerar que el santuario de Artemis se situó en el corazón de la ciudad, en una acrópolis sacra que hemos de situar necesariamente en la *palaiapolis* insular.

La posición periurbana del santuario pero fuera del recinto murado, responde bien a la salvaguarda de un punto de encuentro, exterior e inmediato, donde situar las relaciones comerciales entre los emporitanos, los comerciantes marítimos y las poblaciones íberas del entorno. Precisamente uno de los recintos que componen el santuario en su fase inicial es un témenos dotado de gradas y organizado en torno a un altar elevado dotado de dos aras paralelas en su coronación. Sabemos que los recintos abiertos organizados en torno a altares eran característicos del mundo semita. Un culto doble de tipo olímpico (deducible del carácter monumental y elevado del altar), sin presencia de templo y presidiendo un espacio de reunión, Bosch-Gimpera (1945) llegaría a considerar este recinto como un *bouleuterion*, lo cual invita a pensar, entre otras posibilidades y como simple sugerencia, en los cultos paralelos de Melkart/Astarté o Herakles/Afrodita.

LOS SANTUARIOS NACIONALES COMO CENTROS DE REUNIÓN Y BOLSAS DE CONTRATACIÓN

A partir del siglo VI aC, precisamente en el momento en que se van definiendo a lo largo de las costas las evidencias culturales que definimos como "ibéricas", el comercio marítimo se nos plantea en buena parte como un mercado abierto en manos privadas. Sus protagonistas, los mercaderes marítimos, practicaban individualmente o formando parte de "casas comerciantes" la compra de todo tipo de productos donde su precio fuera más barato, vendiéndolos al precio más alto posible allá donde se conociera su necesidad.

Esta técnica de la *emporía* representa un problema irresoluble a la hora de intentar valorar la cultura material presente en los asentamientos. ¿Fueron focenses o fenicios quienes llevaron a Huelva las preciadas cerámicas áticas allí encontradas?, ¿cómo llegaron las cotilas protocorintias a la tumba fenicia de Almuñecar, las cerámicas samias a la factoría fenicia de Guadalhorce o las

cerámicas áticas a los túmulos funerarios albaceños?, ¿venían directamente de Atenas las ánforas de aceite ático que Kiprios compró en Emporion y revendió en Pech Mahó?, ¿que lengua hablaba el capitán del barco del Sec, naufragado en el siglo IV aC cerca de Aiboshim, en un barco repleto de ánforas y cerámicas griegas? y sus tripulantes ¿eran todos compatriotas o como hiciera el aventurero Eudoxos (Estrabon, II, 3, 4, 5) habían sido reclutados en un puerto cualquiera a toque de heraldo?

Desgraciadamente no creemos que se pueda responder de forma precisa o única a estas cuestiones (Ruiz de Arbulo, 1994).

En el comercio marítimo sabemos que los productos, fuera cual fuera su lugar de origen, se concentraban en los almacenes de los grandes mercados portuarios, para redistribuirse posteriormente en una red capilar en la que los enfrentamientos étnicos y políticos que nos describen las fuentes no parece que jugaran ningún papel de relieve. Los mercaderes marítimos vivían en sus barcos y aunque en caso de necesidad se pusieran al servicio de sus ciudades de origen era ya esta una opción individual. Los nobles poseedores de flotas mercantes propias en Sidón y Tiro que encontramos descritos en el relato de Unamón (Aubet, 1994, ap. 1), tendrían su equivalentes griegos en los *naukraroi* atenienses, los *alienautai* eretrios y los *naukleroi* samios con sus barcos característicos (Velisaropoulos, 1980). Las cartas sobre plomo de la *neápolis* de Ampurias y de Pech Mahó nos muestran la intensa actividad de estas casas comerciantes en el siglo V aC y el funcionamiento del sistema capilar de compra en el *emporion* y reventa a los intermediarios en los asentamientos indígenas costeros (Santiago, 1991).

En su conjunto, los comerciantes marítimos no tenían más patria ni ley que la realización de beneficios.

Estas consideraciones nos recuerdan en conclusión que los *emporía* eran necesariamente lugares abiertos. Conforme aumentaba su complejidad, poseemos más datos sobre sus formas de organización y de nuevo apreciamos la importancia del fenómeno de los santuarios. Atraídos por la importancia del puerto comercial y de las actividades que se desarrollaban en el mismo, poco a poco se fueron estableciendo de forma permanente grupos de artesanos, mercaderes y comerciantes de diferentes nacionalidades. Aunque mal conocidas en sus detalles resulta evidente que las formas de organización de estas comunidades al alcanzar una cierta entidad, giraban en torno a su constitu-

ción como asociaciones religiosas ligadas al culto de sus divinidades nacionales. En lo posible, levantando santuarios que además pasaban a actuar como centros de acogida y bolsas de contratación.

La fundación del *emporion* urbano de Naukratis, en el delta del Nilo, tal como nos es transmitida por Herodoto (II, 178, 179) nos permite evidenciar esta situación. El asentamiento fue fundado a partir de una invitación del faraón Amasis en torno al 560 aC a todo griego que allí quisiera establecerse, otorgando al núcleo el monopolio del tráfico marítimo con el río Nilo. Sobre la fama del *emporion* dan buena prueba sus importantes producciones artesanales en cerámica vidriada o sus tejidos de lino, su mediación en el tráfico de papiro, oro, marfil, alabastro, perfumes, etc. En un contexto así no resulta casual que Herodoto (II, 135) la proclamara la ciudad de las prostitutas más hermosas: "*Es antigua costumbre que sienten en Naukratis su tienda las cortesanas más insignes por donaire y belleza.*"

La forma de organización conjunta del asentamiento fue la construcción de un santuario común, el Helenion. Entre las ciudades que según Herodoto concurren a su construcción (Críos, Teos, Focea, Clazomene, Rodas, Cnido, Halicarnaso, Faselis y Mitilene) se escogían (anualmente) las autoridades de la plaza de comercio, responsables y árbitros de su actividad. Pero al mismo tiempo otras ciudades erigieron libremente los santuarios de sus cultos propios: los eginetas a Zeus, los samios a Hera, los milesios a Apolo.

No poseemos información epigráfica directa para entender la lógica de estos cultos nacionales, si como actos de simple piedad, como necesidad obligada de rendir culto a sus dioses propios o bien por otros usos complementarios. Ahora bien, el contraste con un fenómeno equivalente como es el de las comunidades semitas establecidas en puertos griegos desde el siglo IV aC, nos permite imaginar que estos santuarios implicaban al mismo tiempo el carácter de casas de acogida, bolsas de contratación y de depósito.

Aunque Herodoto (II, 49) reconocía a los fenicios la introducción en Grecia del alfabeto por obra de Cadmo y en Corinto está documentado el establecimiento estable de una comunidad fenicia desde época arcaica, no será hasta el siglo IV aC cuando se posea información epigráfica precisa sobre estas comunidades fenicias viviendo en puertos griegos, como los metecos de Sidon, de Kition y de Salamina instalados en el Pireo ateniense bajo la advocación de Afrodita (Baslez, 1986).

Un famoso decreto del Pireo datable en el 333 aC (Vidman, 1969) autorizaba a los mercaderes de Kition a levantar un templo a la Afrodita chipriota recordando que los mercaderes egipcios ya habían recibido idéntica autorización para levantar un templo a Isis. En Delos, los herakliastas de Tiro, erigidos en asociación, dedicaron una lápida a Patron (*CIG* 2271) por sus gestiones ante la autoridad ateniense para conseguir delimitar y consagrar un témenos a Melkart, reuniéndose con anterioridad la asociación en el gran templo de Apolo. También en Delos, ya en el siglo II aC bajo la dominación romana, con la ciudad convertida en el principal mercado del Egeo, la excavación de la sede de los poseidoniastas de Beritos (Beirut) ha permitido conocer la organización de una de estas sedes nacionales (Bruneau, 1978).

Datable en el 110 aC, el edificio incluía un peristilo dórico, con cisterna inferior, salas de almacenaje, gran sala de reuniones y en un lateral una estructura de culto con cuatro capillas dedicadas a Herakles/Melkart, Afrodita/Astarté, Poseidón y la Diosa Roma. Las funciones del edificio parecen claras: residencia, sede, lonja de contratación amparada por altares y almacén. Esta elección de las divinidades como patronas de sedes comerciales, muy bien documentada en el comercio marítimo del siglo II aC continuó vigente en época imperial romana. Gracias a diversos epígrafes que recogen correspondencia con la ciudad madre, conocemos la actividad de las asociaciones de comerciantes tirios establecidos en Neápolis y Roma. En Neápolis, conocemos igualmente la actividad de comerciantes nabateos por sus característicos altares de Dusares dotados de siete betilos, siete piedras sagradas en torno a las cuales Herodoto (III, 8) nos describe los juramentos árabes (Tran Tam Tinh, 1972).

Todo este contexto, de amplio lapso cronológico, se corrobora en suelo itálico con los *emporion* establecidos en la costa etrusca en época arcaica. Las excavaciones en Gravisca, el puerto de Tarquinia, han documentado en el siglo V aC un famoso *emporion* compuesto por distintos edificios sacros encerrando numerosísimas ofrendas cerámicas de los comerciantes griegos a diversas divinidades: Hera, Afrodita, Demeter, Apolo y Adón, incluyendo la famosa ancla de piedra ofrendada al Apolo egineta por un Sostratos sin duda emparentado con el riquísimo mercader de Egina; ver análisis de las ofrendas y estudio prosopográfico de los dedicantes en Torelli (1984).

Necesariamente debemos imaginar un panorama semejante en los puertos hispanos.

Entre los "...numerosos bárbaros de todas clases, principalmente fenicios..." que Diodoro (V, 16) menciona en Aiboshim, el sículo omite a los mercaderes griegos que debían igualmente residir, como los que sabemos establecidos en Cartago a principios del siglo IV (la introducción en la ciudad del culto a Demeter y Koré como expiación por el desastre sufrido ante Siracusa se realizaría según Diodoro XIV, 77, 4-5 asignando al culto de las diosas "...a los de mayor prestigio entre los griegos que vivían entre ellos.") y otro tanto debería ocurrir en Gadir, aunque la falta de datos epigráficos y la tradición de estudios relativa al "cierre del Estrecho" ha enmascarado largo tiempo su comprensión. Inversamente, y en pura lógica, también en Emporion y Massalia debían estar instalados fenicios aunque nada sepamos sobre su número ni organización.

En todos estos casos, los santuarios proporcionaron el mecanismo de relación con mayores garantías de funcionamiento. Cuando la actividad comercial se desplazó desde las costas a las tierras interiores el fenómeno fue añadiendo nuevos elementos. En el siglo V aC, el gran edificio de Cancho Roano (Zalamea de la Serena), actuó a la vez como lugar sacro y como centro de actividades palaciales, incluyendo la residencia de un dinasta, la actividad artesanal y el acaparamiento de productos procedentes del comercio mediterráneo (Almagro, 1993). Los ejemplos etruscos de Acquarossa, Murlo, Ficana, Montetosto y la propia *Regia* de Roma ilustran suficientemente esta imagen del *anaktoron* o *regia*, a la vez palacio y santuario siguiendo la tradición cretense y oriental (Stopponi, 1985; VV.AA, 1987; VV.AA. 1994).

A principios del siglo II aC la destrucción violenta del yacimiento indiceta de Mas Castellar de Pontós (Adroher, Pons, Ruiz de Arbulo, 1993) equidistante de Emporion y Rhode, muestra en su extenso campo de silos, en la arquitectura de sus casas, con abundantes elementos santuarios de carácter religioso y en las ofrendas votivas, un carácter singular frente a otros poblados ibéricos que hemos propuesto identificar como un santuario empórico: un pequeño pero rico asentamiento donde se concentrarían los excedentes del cereal ibérico para exportarse en dirección a Emporion y Rhode. También en estas fechas del siglo II aC el santuario de La Encarnación (Caravaca), monumentalizado "a la romana" y situado en posición suburbana junto a un importante *oppidum*, controlaría el paso de productos entre la vega del Segura y las tierras giennenses y granadinas, actuando en

la práctica como un *portorium* o peaje de carácter sacro (Ramallo, 1992; 1993; Brotons, Ramallo 1993).

Parecida función interpretamos en el campo de silos excavado recientemente al pie del *oppidum* fortificado de Sant Julià de Ramis (Gerona), junto a la garganta del río Ter, en un punto estratégico de circulación que podemos entender como un mercado pero nunca como un simple lugar de almacenaje. El relleno de uno de estos silos proporcionó el hallazgo excepcional en cerámica ibérica, tanto por su temática como por su técnica decorativa, de un fragmento de *kálathos* con decoración aplicada en relieve representando a Triptolemo. Se trata de un vaso con toda probabilidad decorado con el conjunto de las divinidades eleusinas siguiendo el esquema de la *hydria* de Cumas en el Hermitage de Leningrado, (Agustí, Burch, Merino 1995). Nos resulta imposible no relacionar su hallazgo con las ofrendas a Demeter y Koré evidenciadas en el santuario empórico (según nuestra interpretación) de Mas Castellar de Pontós.

Los santuarios, en fin, seguirían sirviendo de marco de referencia a buena parte del tráfico comercial en los territorios ibéricos hasta bien entrada la romanización. Cada caso, sin embargo, presentará matices propios que será necesario distinguir.

BIBLIOGRAFÍA

- ADROHER, A. M., PONS, J., RUIZ DE ARBULO, J. (1993): *El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode*. Archivo Español de Arqueología, 66, pp. 31-70. Madrid.
- AGUSTÍ, B., BURCH, J., MERINO, J. (1995): *Excavacions d'urgència a S. Julia de Ramis. Anys 1991-1993*. Girona.
- ALMAGRO, M. (1993): *Tarteso desde sus áreas de influencia: la sociedad palacial en la Península Ibérica*. En ALVAR, BLÁZQUEZ (eds.). Los enigmas de Tarteso, pp. 139-158. Madrid.
- ALVAR, J. (1991): *La religión como índice de aculturación: Tartessos*. Atti del II Convegno Istituto di Studi Fenici e Punici. Roma.
- AUBET, M. E. (1994): *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Editorial Crítica. Barcelona.
- BAMMER, A. (1985): *Spuren der Phoniker im Artemision von Ephesos*. Anatolian Studies, 35, pp. 103-108.
- BASLEZ, M. F. (1986): *Cultes et devotions des Phéniciens en Grece: les divinités marines*. Stu-

- dia Phoenicia, IV. Religio Phoenicia (Naumur, 1984), pp. 289-305.
- BENEDICT, R. (1967): *El Hombre y la Cultura*. Buenos Aires (edición original publicada en 1934).
- BERCHEM, D. van (1967): *Sanctuaires d'Hercules-Melquart. Contribution à l'étude de l'expansion phenicienne en Mediterranee*. Syria, 44, pp. 73-109; 307-336.
- BISCARDI, A. (1983): *La citta antica come fatto di cultura nei suoi aspetti giuridici: introduzione, La Citta Antica come fatto di cultura* (Como, 1979), pp.177-184. Como.
- BLOCH, R. (1975): *Processus d'assimilations divines dans l'Italie des premiers siecles*. En DUNAND, LEVEQUE (dirs.). Les syncretismes dans les religions de l'Antiquité, (Besançon, 1973), pp. 112-122. Leyden.
- BOGAERT, R. (1966): *Les origines antiques de la banque de depot*. Leyden.
- BOGAERT, R. (1970): *Banques et banquiers dans les cités grecques*. Leyden.
- BONNET, C. (1988): *Melkart. Cultes et mythes de l'Heracles tyrien en Mediterranee*. Leuven-Naumur.
- BONNET, C. (1992): *Melkart*. En LIPINSKY, E. (dir.). Dictionnaire de la Civilisation Phenicienne et Punique. Editions Brepols.
- BONNET, C. (1983): *Le Dieu Melkart en Phenicie et dans le bassin Méditerranéen: culte national et officiel*. Studia Phoenicia, I-II, pp. 195-207. Leuven.
- BONNET, C., JOURDAIN-ANNEQUIN, C. (dirs.) (1992): *Heracles. D'une rive à l'autre de la Mediterranee. Bilan et perspectives* (Roma, 1989), E. Ph. Arch. H. A. I. H. Belge de Rome, 28. Roma.
- BRAVO, B. (1977): *Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque*. Dialogues d'Histoire Ancienne, 3, 1, pág. 59.
- BRESSON, A. (1989): *Aristote et le commerce extérieur. Grecs et Iberes au IV s. Commerce et iconographie* (Burdeos, 1986), pp. 217-238. Paris.
- BRESSON, A., ROUILLARD, P. (eds) (1993): *L'Emporion*. Paris.
- BROTONS, F., RAMALLO, S. (1994): *Un santuario suburbano: la Encarnación de Caravaca*. Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica (Tarragona, 1993), pp. 74-75. Tarragona.
- BRUNEAU, PH. (1978): *Les cultes de l'établissement des Poseidonias de Berytos à Delos*. Hommages à Maarten J. Vermaseren, I, pp. 160-190.
- BRUNEAU, PH. (1970): *Recherches sur les cultes de Delos à l'époque hellenistique et à l'époque romaine*. Paris.
- BUNNENS, G. (1986a): *Aspects religieux de l'expansion phenicienne*. Studia Phoenicia, IV. Religio Phoenicia (Naumur, 1984), pp. 119-125.
- BUNNENS, G. (1986b): *Le role de Gades dans l'implantation phenicienne en Espagne*. Aula Orientalis, 4, pp. 187-199.
- BURGALETA, J. (1989): *Santuarios y entornos sagrados en Chipre del periodo geométrico al final del clasicismo*. Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua, II, pp. 39-68. Madrid.
- CABRERA, P. (1994): *Comercio internacional mediterráneo en el siglo VIII a.C*. Archivo Español de Arqueología, 67, pp. 15-30. Madrid.
- CAMPO, M., SANMARTÍ, E. (1994): *Nuevos datos sobre la cronología de las monedas fraccionarias de Emporion (revisión del tesoro de la Neapolis 1926)*. Iberos y Griegos: lecturas desde la diversidad (Ampurias, 1991), Huelva Arqueologica XIII,1, pp. 151-170. Huelva.
- CARO S. de (1992): *Lo sviluppo urbanistico di Pompei*. Atti e Memorie della Societa Magna Grecia, III, serie, 1, pp. 67-90.
- CHAVES, F., GARCÍA, E. (1991): *Reflexiones en torno al area comercial de Gades: estudio numismatico y económico*. Alimenta. Estudios en Homenaje al Dr. M. Ponsich. Anejos a Gerion, III, 139-168. Madrid.
- CHEAL, D. (1988), *The Gift Economy*. London.
- COARELLI, F. (1988a): *Il Foro Boario*. Roma.
- COARELLI, F. (1988b): *I Santuari, il fiume, gli empori*. Storia di Roma 1. Roma in Italia, pp. 127-152. Editore Einaudi. Roma.
- COARELLI, F., TORELLI, M. (1984), *Sicilia*. Guida Archeologica. Laterza. Bari.
- COLDSTREAM, J. N. (1994): *Prospectors and pioneers: Phithekoussai, Kyme and Central Italy*. The Archaeology of Greek Colonisation. Essays dedicated to Sir John Boardman, pp. 47-59. Oxford.
- COSTA, B., FERNÁNDEZ, J. H. (1995): *Ibiza y Formentera de la Prehistoria a la época islámica*. Guia para la visita del Museo Arqueológico. Ibiza.
- CRISTOFANI, M. (1975), *Il "dono" nell'Etruria Arcaica*. La Parola del Passato, 161, pp. 132-152. Napoli.
- DARESTE, R. (1889), *Du Droit de represalies principalement chez les Grecs*. Revue d'Etudes Grecques, pp. 305-321.

- ESCACENA, J. L. (1985): *Gadir*. Aula Orientalis, 3, pp. 39-58. Barcelona.
- ESCHEBACH, H. (1970): *Die Stadtebauliche Entwicklung des antiken Pompeji*. Heidelberg.
- FRANCISCIS de, A. (1965): *L'Archivio del Tempio di Zeus a Locri*, Congresso Internazionale di Numismatica (Roma, 1961), pp. 117-129. Roma.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1963): *Hercules gaditanus*. Archivo Español de Arqueología, 36, pp. 70-153. Madrid.
- GAUTHIER, PH., HATZOPOULOS, M. B. (1993): *La Loi Gymnasiarchique de Beroia*. Athènes.
- GÓMEZ-BELLARD, C., COSTA, B., GÓMEZ F, GURREA, R., GRAU, E., MARTÍNEZ, R. (1990): *La colonización fenicia de la Isla de Ibiza*. Excavaciones Arqueológicas en España, 157. Madrid.
- GROTANELLI, C. (1981): *Santuari e divinita delle colonie d'Occidente*. La Religione Fenicia (Roma, 1979), pp. 109-133. Roma.
- HARRIS, M. (1983): *Introducción a la Antropología general*. Alianza Universidad (2ª edición, 1971). Madrid.
- KAHIL, L. (1978): *La deesse Artemis: Mythologie et Iconographie*. Greece and Italy in the Classical World. XI Classical Archaeological International Congress, (London), pp. 73-87. London.
- KAHIL, L. (1984): *Artemis*. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II-1, 737 ss.
- LEPPORE, E. (1984): *Il quadro storico*. En ZEVÍ, F. (dir.). *Pompei*, 79, pp. 13-24. Napoli.
- LEPPORE, E. (1989): *L'Emporium: problemi storiografici e metodologici*. *Marines marchandes et commerce grec, carthaginois et étrusque dans la Mer Tyrrhenienne* (Ravello, 1987). Bruxelles.
- LIPINSKY, E. (1969): *La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melkart*. Actes de la XVII Recontre assyriologique internationale, Ham-sur-Heure, pp. 30-58.
- LIPINSKY, E. (1992): *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*. Editions Brepols. Bruxelles.
- MALKIN, I. (1987): *Religion and colonization in Ancient Greece*. Leyden.
- MAR, R. (1995): *Riflessioni sull'Urbanistica di Pompei*. Napoli Nobilissima, 34, I-II, pp. 19-36.
- MAR, R., RUIZ DE ARBULO, J. (1993): *Ampurias Romana. Historia, Arquitectura y Arqueología*. Editorial Ausa. Sabadell.
- MARÍN, M. C. (1994): *Reflexiones en torno al papel económico-político del templo fenicio*. Home-naje a J. M. Blázquez, vol. II, pp. 349-362. Madrid.
- MARÍN, M. C., LOMAS, F. J. (1992): *Cádiz fenopúnico y romano*. *Conquista Romana y modos de intervención en la organización urbana y territorial* (Elche, 1989), *Dialoghi di Archeologia*, 10,1-2, pp. 129-154.
- MATHEW, A., NEALE, W., TANDY, D. (1985): *Markets in the Ancient Near East: a challenge to Silver's argument and use of evidence*. *The Journal of Economic History*, 45, 1, pp. 127-137.
- Mc ADAMS, R. (1974): *Anthropological Perspectives on Ancient Trade*. *Current Anthropology*, 15, 3, (reedición *Current Anthropology*, 33, suppl, pp. 141-160).
- MELE, A. (1979): *Il commercio greco arcaico, prexis ed emporie*. Napoli.
- MELE, A. (1983): *Modes de Contacts et Processus 1983. de Transformation dans les Societes Anciennes* (Cortona, 1981). Pisa-Roma.
- MÜLLER, C. (1965), *Geographi graeci minores*. Hildesheim. (edición original, Paris, 1887).
- PALLOTINO, M. (1972): *Pyrgi. Scavi nel santuario etrusco 1959-1967*. *Notizia di Scavi*, supplemento VIII, vol. XIV, 1970; II Supplemento. Roma.
- PIRENNE-DELFORGUE, V. (—): *L'Aphrodite Grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le pantheon archaïque et classique*. Supplement à Kernos. (en prensa). Liège.
- POLANYI, K. (1963): *Ports of Trade in Early Societies*. *The Journal of Economic History*, 23, 1, pp. 30-45. (reedición en, *Primitive, archaic and modern economies: essays of Karl Polanyi*, pp. 238-260. New York, 1968).
- POLANYI, K., ARENSBERG, C. M., PEARSON, H.W. (1976): *Comercio y mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona (edición original publicada en 1957).
- POLIGNAC, F. de (1984): *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et société VIII-VII s. av. JC*. Paris.
- PRALON, D. (1992): *La légende de la fondation de Marseille*. *Marseille Grecque et la Gaule* (Marsella, 1990). *Etudes Massaliotes*, 3, pp. 51-55. Aix-en-Provence.
- RAMALLO, S. (1992): *Un santuario de época tardorepublicana en la Encarnación, Caravaca, Murcia*. *Templos Romanos en Hispania*. En *Cuadernos de Arquitectura Romana*, 1, pp. 39-65. Murcia.
- RAMALLO, S. (1993): *Terracotas arquitectónicas del santuario de la Encarnación (Caravaca de*

- la Cruz, Murcia*). Archivo Español de Arqueología, 66, pp. 71-97. Madrid.
- RAMÓN, J. (1992): *La colonización arcaica de Ibiza. Mecánica y proceso*. La Prehistoria de les Illes de la Mediterranea Occidental. Actes de les X Jornades d'Estudis Històrics Locals (Palma, 1991), pp. 453-478. Palma de Mallorca.
- REVERE, R. B. (1976): *Tierra de nadie: los puertos comerciales del Mediterráneo oriental*. En POLANYI, ARENSBERG, PEARSON (dirs.). Comercio y mercado en los Imperios Antiguos, pp. 87-109. Barcelona. (Edición original publicada en 1957).
- RICHARDSON, L. (1974): *The Archaic Doric Temple of Pompeii*. La Parola del Passato, 29, pp. 281-290. Napoli.
- RIDWAY, D. (1994): *Phoenicians and Greeks in the West: a view from Pithekoussai*. The Archeology of Greek Colonisation. Essays dedicated to Sir John Boardman, pp. 35-46. Oxford.
- ROUGE, J. (1966): *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain*. Paris.
- RUIZ DE ARBULO, J. (1994): *Puertos hispanos y rutas marítimas en el Mediterráneo antiguo. Cuestiones en torno a los intermediarios en el comercio de materiales áticos*. En RAMALLO, S. (coord.) Aulas del Mar. Arqueología Subacuática, pp. 133-145. Cartagena.
- RUIZ DE ARBULO, J. (1996): *El santuario de Asklepios y las divinidades alejandrinas en la Neapolis de Ampurias (s. II-I a.C.)*. Nuevas hipótesis. Homenaje a A. M. Muñoz. Verdolay, 8. Murcia.
- RUIZ DE ARBULO, J. (1991): *Rutas marítimas y colonizaciones en la Península Ibérica. Una aproximación náutica a algunos problemas*. Cuadernos TEEHAR, 18, pp. 79-115. Madrid-Roma.
- RUIZ DE ARBULO, J. (1992): *Emporion. Ciudad y territorio (s. VI-I a.C.)*. Algunas reflexiones preliminares. Revista d'Arqueologia de Ponent, 2, 59-73. Lleida.
- RUIZ MATA, D. (1993): *Los fenicios de época arcaica (s. VIII-VII) en la bahía de Cádiz. Estado de la cuestión*. Estudios Orientalis, IV, pp. 23-72.
- SABATUCCI, D. (1988): *La Religione di Roma Antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Milano.
- SALINAS, M. (1994): *Sobre las fundaciones de heroes griegos en Iberia en el libro III de la Geografía de Estrabón*. En SAEZA, ORDOÑEZ (eds.). Homenaje al Profesor Presedo, pp. 203-215. Sevilla.
- SALINAS, M. (1988): *El Hieron Akroterion y la geografía religiosa del extremo Occidente*. En PEREIRA, E. (ed.). Actas del I Congreso peninsular de Historia Antigua (Santiago, 1986). Santiago de Compostela.
- SALVIAT, F. (1992): *Sur la religion de Marseille Grecque*, Marseille Grecque et la Gaule (Marseille, 1990). Etudes Massaliètes, 3, 141-149. Aix-en-Provence.
- SANMARTÍ, E. (1990): *Emporion. Port grec à vocation iberique*. La Magna Grecia e il lontano Occidente. XIX Congresso sulla Magna Grecia (Taranto, 1989), pp. 389-409. Taranto.
- SANMARTÍ, E. (1982): *Les influences méditerranéennes au nord-est de la Catalogne à l'époque archaïque et la réponse indigène*. I Focci dall'Anatolia all'Oceano (Napoli, 1982). La Parola del Passato, 37, pp. 281-303. Napoli.
- SANMARTÍ, E. (1992a): *Massalia et Emporion: une origine commune, deux destins différents*. Marseille Grecque et la Gaule (Marseille, 1990). Etudes Massaliètes, 3, pp. 27-41. Aix-en-Provence.
- SANMARTÍ, E., CASTANYER, P., TREMOLEDA, J., (1990): *Emporion, un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana. Los santuarios helenísticos de su sector meridional*. Stadtbild und Ideologie (Madrid, 1987), pp. 117-143. München.
- SANMARTÍ, E., CASTANYER, P., TREMOLEDA, J., (1988): *La secuencia historico-topográfica de las murallas del sector meridional d'Emporion*. Madrider Mitteilungen, 28, pp. 191-200. Mainz.
- SANTIAGO, R. A. (1991): *Presencia ibérica en las inscripciones recientemente recuperadas en Ampurias y Pech Mahó*. Iberos y griegos: Lecturas desde la diversidad (Ampurias, 1991), Huelva Arqueológica, XIII, 2, pp. 215-229. Huelva.
- SILVER, M. (1983): *Karl Polanyi and markets in the Ancient Near East: the challenge of the evidence*. The Journal of Economic History, 43, 4, pp. 795-829.
- SOMMELLA, P. (1968): *Area Sacra de S. Omobono. Contributo per una datazione della platea dei templi gemelli*. Quaderni de l'Istituto di Topografia, 5, pp. 63-70.
- SOMMELLA-MURA, A. (1981): *Il grupo di Eracle e Atena*. La Parola del Passato, 36, pp. 59-64. Napoli.

- SOVERINI, L. (1991): *Il "Commercio nel tempio": osservazioni sul regolamento del chapeloi a Samo (SEG XXVII, 545)*. Opus, IX-X, 1190, pp. 59-121.
- STOPPONI, S. (1985): *Casa e Palazzi d'Etruria*. Regione Toscana/Electa. Milano.
- TORELLI, M. (1984): *Per la definizione del commercio greco-orientale: il caso di Gravisca*. I Focei dall'Anatolia all'Oceano (Napoli, 1982). La Parola del Passato, 37, pp. 304-325. Napoli.
- TORELLI, M. (1993): *Gli aromi e il sale. Afrodite ed Eracle nell'emporio arcaica dell'Italia*. En MASTROCINQUE, A. (ed.). Ercole in Occidente. Laberinti, 2, pp. 91-117. Trento.
- TRAN TAM TINH, V. (1972): *Le culte des divinités orientales en Campanie*. Leyden.
- VÁZQUEZ, A. M. (1992): *Lixus y el panorama religioso fenicio en Occidente*. Lixus (Larache, 1989), Collection de l'Ecole Française de Rome, 166, pp. 103-113. Paris-Roma.
- VÁZQUEZ, A. M. (1993): *El Templo de Heracles Melkart en Gades y su papel económico*. Estudios d'Historia Económica, 1993/1, pp. 91-111.
- VELISSAROPOULOS, J. (1980): *Les naucles grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grece et dans l'Orient hellénisé*. Gêneve-Paris.
- VIDMAN, L. (1969): *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Serapicae*. Berlin.
- VOS, A. de, VOS, M. de (1982): *Pompei, Ercolano, Stabia* Guida Archeologica. Laterza. Bari.
- VV. AA. (1981): *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*. Catalogo Mostra. (Roma, 1981), Roma.
- VV.AA. (1985): *Santuari d'Etruria*. Milano.
- VV.AA. (1987): *Le système palatial en Orient, en Grece et à Rome* (Strasbourg, 1985). Strasbourg.
- VV.AA. (1991a): *I-IV Jornadas de Arqueologia Fenicio-Punica* (Ibiza, 1986-1989). Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa, 24. Eivissa.
- VV.AA. (1991b): *V Jornadas de Arqueologia Fenicio-Punica* (Ibiza 1990). Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa, 25. Eivissa.
- VV.AA. (1994): *Aspetti delle aristocrazie fra VIII e VI sec. AC* (Roma, 1984), Opus, 3.
- WARD-PERKINS, J. B. (1984): *Note di topografia e urbanistica*. En ZEVI, F. (dir.). Pompei 79, pp. 25-39. Napoli.
- WEBSTER, T. B. L. (1972): *Potter and Patron in Classical Athens*. London.
- YON, M. (1982): *Le maitre de l'eau à Kition*, Archeologie au Levant. Recueil R. Saidah, pp. 251-263. Lyon.
- YON, M. (1986): *Cultes phéniciennes à Chypre. L'interprétation chypriote*. Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia (Naumur, 1984), pp. 127-152. Naumur.

