

MONEDA CORRIENTE. DIOSES DE MANO EN MANO

Observaciones sobre los símbolos religiosos en las monedas romanas. Hercules gaditanus

CECILIA AMES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

comes@ffyh.unc.edu.ar

La religión se ofrece como una perspectiva para observar procesos sociales, indicando la naturaleza y distribución de la fuerza política y ejemplificando las relaciones de centro y periferia. Hercules Gaditanus es un ejemplo en el que confluyen elementos religiosos y étnicos, para cuyo estudio poseemos una variedad tipológica de fuentes. Base del trabajo es la contrastación de fuentes numismáticas y epigráficas, provenientes del lugar originario: Gades. Luego se considerarán los testimonios de Roma para analizar cómo aparece Hercules Gaditanus en la capital del imperio, es decir, cómo se refleja en el centro este fenómeno que tiene origen en la periferia.

religión | Hercules Gaditanus | provincia romana

Religions stand as a perspective to observe social processes, pointing out the nature and distribution of political forces while being at the same time an example of the center-periphery. Hercules Gaditanus is the case under study, an example in which converge ethnic and religious elements, and for which we have got a typological variety of sources. Numismatic and epigraphic sources are at the grounding testing, which come from an original locus: Gades. Afterwards are considered testimonies coming from Rome in order to analyze how Hercules Gaditanus makes its appearance at the imperial capital, that is, how does it mirror at the center this fact originated at the periphery.

religion | Hercules Gaditanus | Roman province

Las imágenes de dioses presentan múltiples funciones, adornan los templos, son objeto de culto, constituyen amuletos, conforman símbolos y, aún más, circulan de mano en mano como moneda corriente. Presentes por doquier en la cultura antigua, estas imágenes divinas remiten directamente a la cuestión de la significación simbólica y nos colocan frente al problema de cómo interpretar los símbolos religiosos dentro del marco de una historia social. Desde siempre, los símbolos religiosos han ejercido una atracción especial. La sola mención de la palabra "símbolo" seduce, evoca reminiscencias de lo exótico y oscuro, ejerce una suerte de fascinación y ofrece un espacio donde todo tipo de especulaciones encuentran tierra fértil, permitiendo un descanso a la inteligencia crítica agobiada por el rigorismo científico. "Símbolo religioso" invita a develar el misterio divino, esencia de toda religión, generando así múltiples expectativas que en el marco de nuestra investigación no encontrarán respuesta. Aquí nos limitaremos a hacer una reformulación operativa de los

términos que nos acerque a referencias concretas y nos permita abordar el tema de los símbolos religiosos desde otra perspectiva y en el marco de la relación entre religión y sociedad.

El presente trabajo se enrola dentro de la llamada ciencia empírica de la religión y tiene como finalidad mostrar cómo, dentro de una historia social, el factor religioso es un importante indicador de las relaciones y transformaciones en los procesos históricos.¹ El historiador, a diferencia del teólogo, del filósofo o del psicólogo, tiene que considerar las religiones como reflejos de estructuras sociales, y los cambios de la vida religiosa como reflejo de los cambios de dichas estructuras. Esto es particularmente válido para el estudio de las religiones del Imperio romano, cuya vida religiosa estaba fuertemente vinculada con la organización social y política. Así, desde un punto de vista sociológico, la religión constituye un camino para abordar temas como la naturaleza del orden social, la relación entre individuo y grupo, entre ideología y estructura social.

Eje principal de esta temática es el hecho de que la sacralización de las relaciones grupales, expresada a través de símbolos y prácticas rituales, juega un papel fundamental en todo proceso de integración social, así como también en la permanencia de grupos diferenciados. Entendida dentro de este contexto, religión no hace referencia a la creencia o sentimiento individual, sino que se enmarca dentro de las múltiples manifestaciones culturales, como factor de integración-desintegración social, y es por lo tanto expresión de una realidad social, que se estructura de un modo ordenado mediante la ritualización.

Punto de partida para una historia social de las religiones, en este caso de la religión romana, es el siguiente: religiones constituyen sistemas simbólicos culturales. En la antigüedad romana se presenta la religión como un subsistema claramente diferenciado, que se institucionaliza en formas sociales concurrentes, presentándose una fuerte interacción entre el subsistema político y el religioso. De allí que, concebido el sistema simbólico como un sistema social, una de las principales cuestiones sea la de la referencia y comunicación de los símbolos y la de la interacción de lo político y lo religioso. En esto no se trata de una hermenéutica de los símbolos, sino de la reconstrucción de las condiciones materiales y sociales de su transmisión.² En esta reconstrucción es importante la identificación de componentes no rituales del sistema, que actúan como canales de comunicación: un ejemplo de estos componentes son las imágenes acuñadas en monedas.

"Símbolo religioso" excede entonces en su significado la noción tradicional de religión e indica realidades políticas, económicas y sociales concretas, presentando también elementos de naturaleza étnica dentro de sociedades

¹ La metodología y los conceptos fundamentales de la Ciencia empírica de la Religión fueron expuestos de un modo sistemático en CANCIK y GLADIGOW (1988).

² RUPKE (1991).

multiculturales y ejemplificando las relaciones entre centro y periferia. Cuando reviste un carácter oficial, el símbolo religioso es en la mayoría de los casos símbolo de una clase social dominante, de poderío económico y de ideología política;³ cuando reviste un carácter privado, el símbolo, más allá de la creencia del individuo, tiene también un significado social, en cuanto indica pertenencia de ese individuo a un grupo y al consecuente sistema de valores representado. Un especial significado revisten las fuentes de carácter semioficial, entre las cuales ocupan un lugar destacado las referentes a las asociaciones privadas *-collegia-*, pues constituyen un indicador importante de relaciones sociales.⁴ También dentro de este fenómeno es de observar la presencia del símbolo religioso con un valor referencial múltiple que excede el ámbito de la práctica religiosa concreta e implica, por lo tanto, una reflexión metodológica.

Tradicionalmente, sin embargo, el estudio de la simbología religiosa y su relación con las estructuras sociales ha encontrado poco eco en los historiadores de la Antigüedad, y cada símbolo o representación de un dios ha sido considerada sólo como testimonio de una práctica religiosa concreta. Esta situación encuentra su explicación en el largo camino que ha debido recorrer el estudio del fenómeno religioso hasta encontrar un lugar dentro de las ciencias sociales.

El estudio de las religiones y especialmente de la Historia de las religiones comienza a ser desarrollado de un modo sistemático en el s. XVII dentro de la Teología y se ha visto signado durante mucho tiempo por el contexto dentro del cual se ha desarrollado, la ortodoxia teológica y su entrecruzamiento con el racionalismo filosófico. Considerado el cristianismo la religión por excelencia, las demás religiones han sido tratadas con referencia a ésta, ya sea como falsas o como preparatorias.⁵ De este modo y casi hasta mediados de nuestro siglo la religión fue objeto de estudio de la teología o en el mejor de los casos de la filosofía, que se interesa por el fenómeno religioso en sí mismo, cuando no de los amantes de lo exótico y misterioso. Las religiones antiguas despertaron el interés de la Filología y fueron abordadas dentro de esta disciplina de acuerdo a los lineamientos de la Lingüística comparada, sin una aplicación sistemática de la metodología de las ciencias históricas y sociales. Resultado de la investi-

³ Con esta mención se hace referencia a la compleja problemática de lo político imaginario, en la que se distingue el simbolismo, el mito y la utopía política, y a la cuestión de la función de los estereotipos en la formación de las identidades nacionales y del comportamiento político. Cf. LINK-WULF (1991).

⁴ La estricta clasificación tipológica de las fuentes es esencial. Un modelo claro de tipología de las fuentes se encuentra en CANKIK-LINDEMAIER (1990).

⁵ Esto explica el hecho de que el cristianismo no aparezca hasta mediados de este siglo en las obras generales dedicadas a la historia de las religiones, en lo cual subyace la antigua distinción entre 'la religión' y las religiones, pues el advenimiento de Cristo marcaría el fin de las religiones, cf. BRELICH (1977:3).

gación filológica fueron numerosos trabajos eruditos, enriquecidos por una serie variada de libres relaciones de carácter más intuitivo que científico, que encuentran una justificación sólo desde la perspectiva de una hermenéutica asistemática. Considerable ha sido dentro de este contexto la influencia ejercida por los románticos, Nietzsche y el postmodernismo, con la consecuente primacía del inconsciente por un lado, así como también los aportes que provienen del análisis del discurso.

Desde otras disciplinas, sin embargo, sobre todo desde la Antropología, la Sociología y la Psicología se va a ver enriquecido el estudio del fenómeno religioso, sus implicaciones y perspectivas, y esto va a traer aparejado que el tema religión ocupe cada vez más espacio dentro del ámbito de la ciencias sociales e históricas. Estas disciplinas han mostrado la necesidad de abordar el fenómeno religioso con una metodología precisa que lleve a la construcción de modelos que sean el resultado de la aplicación de categorías rigurosas. Surgen así la Ciencia de la Religión, la Historia de las Religiones⁶ y la Sociología de la Religión⁷ que van a desarrollar diferentes enfoques y orientaciones. Dado que la expresión Ciencia de la Religión se ha adaptado perfectamente para englobar los estudios filosóficos, especialmente la corriente fenomenológica, y la denominación Historia de las Religiones lleva el peso de la tradición historiográfica cristiana, los alemanes de la escuela de Tübingen han acuñado a partir de los años ochenta la expresión Ciencia empírica de la Religión, acentuando especialmente las exigencias de la historia social. De un modo conciso se puede decir que no se trata de una investigación histórica de las ideas religiosas, ni del desarrollo espiritual, sino más bien de los diferentes fenómenos, procesos y comportamientos humanos motivados por factores religiosos, que no se explican como una pura consecuencia del pensamiento o creencia religiosa.⁸

Casi ningún historiador actual desconoce hoy estas cuestiones y tiende por lo tanto, cada vez más, a la interdisciplina para el estudio histórico de los fenómenos religiosos de carácter social.⁹ Muchos proyectos contemporáneos, menos ambiciosos que la fenomenología de Van der Leew y menos complicados que la teoría sociológica de Weber, abordan aspectos circunscriptos y puntuales de los fenómenos religiosos de acuerdo a una línea de interpretación sociológica.¹⁰

Sin embargo, a pesar del largo camino recorrido, poco de estos avances se dejan ver en el ámbito de la historia antigua y se advierte una suerte de divorcio entre la teoría de la investigación de la historia social y la labor concreta

⁶ BRELICH (1977:69-97).

⁷ KEHRER (1988).

⁸ KEHRER (1993).

⁹ STONE (1986:29 y ss).

¹⁰ MOMIGLIANO (1992:50 y ss).

de investigación realizada por el historiador de las religiones de la antigüedad.¹¹ Un ejemplo ilustrativo de este divorcio entre teoría y práctica lo constituye la obra de José María Blázquez, *Religiones en la España Antigua*, publicada en 1991. El estudio no tiene pretensiones abarcadoras universales, sino que se concentra en la España Antigua; su autor es una de las principales figuras del Departamento de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid. Ya en la introducción del libro se pone de manifiesto que el autor parte de determinadas premisas antes de constatarlas. Expresiones como “*el sincretismo religioso, propio de todas las religiones de la Antigüedad*” y “*la magia, en la que degenera frecuentemente la religión*”¹² constituyen formulaciones apriori que ningún especialista en religiones antiguas aceptaría. El rigor metodológico y crítico que es de esperar en estudios de esta naturaleza, sobre todo después del enorme desarrollo que ha tenido la discusión en la Sociología y la Ciencia de la Religión, debería conducir a un análisis de las fuentes que superara la etapa de lo expositivo. Blázquez soslaya, por un lado, las precisiones terminológicas tan caras como necesarias para la Ciencia de la Religión actual. Por otro lado, el manejo acrítico de las fuentes históricas, sin distinguir su tipología y valor, lo lleva a hacer una reconstrucción ingenua, basada en numerosos relatos literarios, cuyo valor histórico requiere precisiones.¹³

Dentro de estos lineamientos, muchos historiadores, como se ha dicho, no reflexionan sobre los símbolos religiosos y los consideran simplemente como expresión de una práctica religiosa. Así, a modo de ejemplo, cuando el historiador encuentra que una ciudad determinada ha acuñado en cierto tiempo monedas con la figura de un dios, deduce generalmente que en esa ciudad el dios ha sido objeto de culto. Lo mismo que con las fuentes numismáticas ocurre frecuentemente en el tratamiento de las demás.

Si ciertas fuentes históricas son expresión de religión practicada y a qué hace referencia la presencia de un símbolo o representación religiosa, es lo que aquí se pretende poner en cuestión. Para ello haremos referencia de un modo

¹¹ En el primer volumen de la *Historia de las Religiones –Las Religiones Antiguas–* dirigida por PUECH (1977), encontramos un prefacio y un primer capítulo con una magnífica exposición del estado de la cuestión que incluye un panorama histórico de las investigaciones en todo lo que respecta a la Ciencia de la Religión y a una Historia de las Religiones. Una cita de C. Lévi-Strauss resume el concepto que debe guiar al historiador: “el aspecto religioso de la vida social contribuye a componer junto con los demás aspectos (económico, técnico, político, jurídico y estético) un conjunto significativo en el que es imposible comprender cualquiera de los factores si no se coloca en relación con los otros”. Ahora bien, al lector le sorprende que, al leer el resultado de la labor historiográfica concreta sobre la religión de Grecia o Roma, por ejemplo, no encuentre una exposición acorde con los presupuestos de los que se pretendía partir. Cabe señalar, sin embargo, que el planeamiento de obras de tal envergadura, en la que participan autores diversos, corre a menudo el riesgo de la incoherencia metodológica.

¹² BLÁZQUEZ (1991:14).

¹³ El mismo lineamiento se observa en RODRÍGUEZ CORTÉS (1991).

general a algún aspecto del simbolismo religioso y luego pasaremos al análisis de un caso concreto, el de Hercules Gaditanus, que constituye el punto central del trabajo.

Las sociedades antiguas ofrecen un variado material para la observación del fenómeno religioso y sus implicaciones,¹⁴ y numerosos trabajos han sido dedicados al tema de las relaciones entre religión, realidad social y propaganda política. Esta perspectiva de análisis de las sociedades antiguas ha sido desarrollada sobre todo tomando la temática de la religión oficial como instrumento de propaganda política. Si consideramos la cultura griega se nota este fenómeno de un modo ejemplar con sólo traer a consideración los nombres de Apolo y Dionisos,¹⁵ ya que se puede establecer un paralelismo entre el desarrollo de ambos cultos y las transformaciones sociales, de modo que en ellos encontramos de manera simbólica una transposición de situaciones sociales, conflictos y soluciones. De esta manera, la religión se presenta también como una perspectiva desde la cual se pueden observar los procesos sociales y los lineamientos políticos dominantes. Análogamente, al considerar la república romana tardía,¹⁶ se observa que en forma paralela a las transformaciones sociales que se originan desde las guerras púnicas suceden por su parte una serie de transformaciones en el orden religioso.¹⁷ La restauración del orden de Augusto abarca, de este modo, los dos niveles, restauración del orden social y restauración del orden religioso alterado por la helenización del culto tradicional romano. Esta restauración religiosa es muy significativa: la nueva instauración del culto de Apolo ejemplifica toda la política augustal y su posición frente a la influencia griega, y encauza así, dentro de lo romano, el supuesto peligro de la helenización del culto. Ante el desorden de cultos helénicos con las consecuentes expresiones sociales y la progresiva helenización en todos los niveles, Augusto escoge "un" culto helénico acorde con la ideología política que quiere instaurar, el de Apolo.¹⁸ La literatura de la época también refleja esta situación. Es interesante tener en cuenta la referencia que hace Virgilio en la *Eneida*,¹⁹

¹⁴ En las sociedades modernas también puede observarse el mismo fenómeno, aunque las formas de sacralización de las relaciones sociales difieren. Con respecto a esto resultan especialmente interesantes las observaciones hechas sobre la adaptación de las prácticas religiosas por parte de los actuales empresarios japoneses. Cf. FRISCHKORN (1993).

¹⁵ El tema ya ha sido en diversos aspectos estudiado. Cf. NILSSON (1955), BURKART (1977), SIMON (1985). Quedan sin embargo algunos aspectos importantes que aun no han sido tratados: las acuñaciones monetales de las ciudades griegas reflejan, además del aspecto económico-político, un "programa" religioso de la *polis*, que se inserta dentro de la antigua práctica de la propaganda de cultos; la competencia entre los centros de culto y la dinámica de cultos de significado regional y suprarregional requieren un análisis sistemático. Cfr. GLADIGOW (1992).

¹⁶ ALFÖLDY (1984:94 y ss).

¹⁷ WISSOWA (1912:60 y ss).

¹⁸ WISSOWA (1912:73 y ss).

¹⁹ Esta obra juega un papel fundamental en el intento de Augusto de dar al estado un fundamento

obra hecha por encargo de Augusto, a Baco y su culto en 7.341-434, donde esta divinidad aparece asociada al intento de impedir las bodas entre Lavinia y Eneas que tendrán como consecuencia las largas guerras en el Lacio hasta la instauración del reino de Eneas, esto es, del reino de la justicia.²⁰ Sin duda se puede colegir de este texto una alusión al escándalo de las bacanales y una solapada legitimación a la prohibición del culto a Baco-Liber (Dionisos) que tuvo lugar en el año 183 a.C., documentada por Livio, 39.8-9, de lo cual tenemos la versión oficial en la tabla de bronce con la famosa inscripción del *senatus consultus de bacchanalibus*.²¹ Aquí se pone de manifiesto cuál fue la actitud romana frente a la penetración de las religiones y costumbres griegas: contenerlas y aprovecharlas en beneficio de la clase gobernante. La mencionada prohibición del culto a Baco no constituye una excepción, sino que es indicio de lo que estaban dispuestos a aceptar los gobernantes romanos: ellos podían aceptar ideas extranjeras, siempre que no interfirieran con la estabilidad de la clase dominante.²² Con Apolo a la cabeza, Augusto emprenderá una serie de reformas cuyas implicaciones se dejan ver en todos los ámbitos, aun en la organización urbanística de la ciudad.²³

Los ejemplos aludidos²⁴ hacen referencia al uso de la simbología religiosa dentro del marco de la propaganda política –consolidación de un sistema– y nos informan en realidad sólo de una modalidad de uso de los símbolos religiosos por parte de las élites dominantes. Objetivo de este trabajo es encarar la problemática desde otra perspectiva, quizá mucho más modesta y puntual, y se fundamenta en la distinción entre religión practicada y religión como símbolo. Frente a una historiografía que, sin hacer distinciones exhaustivas, considera la sola presencia de la figura de un dios en un lugar como fuente suficiente para afirmar que el dios era efectivamente adorado en ese lugar, tomaremos una

mítico y constituye el ejemplo clásico de los llamados 'pseudomitos políticos'. Se los ha llamado así porque estos, aunque presentan ciertamente una estructura mítica, no han surgido en forma espontánea ni se han desarrollado históricamente, sino que han sido "hechos" o "revividos" de una manera "consciente" e intencional y artificialmente introducidos en la sociedad para el establecimiento de objetivos determinados. En la *Eneida* el mito, a pesar de la extraordinaria maestría, pierde el color y la fuerza original que tiene en Homero y se diluye en una obra de arte. Cfr. HÜBNER (1985), esp. cap. XXV: "Das Mythische in der Politik heute", ítem 4: Politische Pseudomythen, pp. 357 y ss.

²⁰ En la *Georgica* 4.521 Virgilio habla del *nocturnus Bacchus*, adjetivo que llama la atención y nos induce a contraponer a Baco con la luminosidad de Apolo-Sol.

²¹ CIL I^a 581 = ILLRP^a 511 = Degrassi: *Imagines*, Nr. 392; la tabla se encuentra en la actualidad en el Museo Histórico de Viena.

²² MOMIGLIANO (1993:21 y ss).

²³ Un aspecto importante es la integración de los libertos, que luego de la reforma de Augusto logran a través del desempeño de ciertos cargos religiosos una participación activa en la vida social.

²⁴ La referencia es sólo de carácter general y sintética sin ser el tema de la propaganda política objetivo de este trabajo.

actitud crítica, pues, apriori, no todo “testimonio religioso” es testimonio de “religión practicada”. Por medio de una comparación entre las fuentes históricas de diferente carácter –oficial y privado– y de distinta naturaleza –sobre todo epigráficas y numismáticas– se tratará de ver qué es lo que indica la fuente, esto es, cuándo es testimonio de práctica religiosa y cuándo es símbolo de carácter diferente al cultural. Para ello tomaremos a modo de paradigma un caso histórico concreto: el culto de Hércules en una provincia hispana del Imperio Romano, la Bética (hoy Andalucía), donde tomará la mención especial de Hercules Gaditanus.

El símbolo del llamado Melqart-Hercules Gaditanus constituye un ejemplo curioso, dado que en él confluyen elementos religiosos emparentados con caracteres étnicos. Se trata de un culto originalmente fenicio con marcadas características semíticas que habría continuado en la posterior versión griega –Heracles– y luego romana –Hercules–. La elección está determinada por la situación de las fuentes, ya que se trata de uno de los casos que ofrece mayor diversidad de fuentes que pueden ser contrastadas y analizadas.²⁵

Melqart es la divinidad fenicia más importante del mundo mediterráneo. Su significado especial está ligado al famoso santuario de Gades, uno de los más visitados en la Antigüedad.²⁶ El culto proveniente de Tiro²⁷ surge en forma paralela con la fundación de la ciudad de Gades, fechada generalmente entre el 1100 y el 900 a.C. (Strab. 3.5.3).²⁸ Este paralelismo denota ya una de las funciones del fenómeno religioso en el mundo antiguo, que excede el ámbito específico del culto y se une al fenómeno de lo urbano, con la consecuente incidencia de ser un factor político de múltiples implicaciones. Van Berchem ve en este paralelismo entre fundación de la ciudad e instauración de un culto un modo de actuar característico de la cultura fenicia,²⁹ que tiene como finalidad acentuar la soberanía de la nueva fundación.³⁰ A partir de su instauración en

²⁵ BLÁZQUEZ (1977).

²⁶ VAN BERCHEM (1967).

²⁷ El historiador suizo VAN BERCHEM (1967:307-336), ve aún en Roma que el culto tradicional del Hercules romano tiene un origen fenicio y que no se trata de una adopción del culto griego al héroe Heracles, como indica BAYET (1926), para quien el culto es de origen helénico y fue introducido en Roma a través de la Magna Grecia. Van Berchem expone en su investigación que el culto en el Ara Maxima originalmente estaba dirigido al Melqart fenicio, que posteriormente fue asimilado a Hércules. Los fundadores fenicios de este culto en el *Forum Boarium* fueron comerciantes; ya en los primeros tiempos recibió el Hercules del Ara Maxima la *decima*, es decir, la décima parte de las ganancias –diezmos–, como ofrenda. Cf. los testimonios arqueológicos en SIMON (1990:72 y ss).

²⁸ VAN BERCHEM (1967:75 y ss.).

²⁹ Sin embargo, este mismo fenómeno se observa en la colonización griega, romana y aun en la acontecida en tiempos modernos.

³⁰ Cf. VAN BERCHEM (1967:75-76): “Aux époques plus reculées, la fondation d’un sanctuaire semble avoir été, le premier souci de ceux qui avaient pour mission d’ouvrir un nouveau comptoir.

Gades, el culto se difunde a otras ciudades del sur de España, en la región que bajo el dominio romano recibirá el nombre de provincia Ulterior y luego Bética,³¹ y se conserva hasta el siglo IV d.C., es decir que tiene una duración de casi 1500 años. Al destacar la extraordinaria continuidad de este culto se ha dejado de lado que la datación de la fundación de Gades y, por lo tanto, la antigüedad del culto a Melqart-Hercules, no es en nada segura; los hallazgos arqueológicos se extienden en máximo al siglo VII a.C., mientras las fuentes literarias datan la fundación en el siglo XII al IX a.C. Sin embargo, y por una sobrevaloración de los testimonios literarios, esta cuestión ha sido ignorada³² y la historiografía española y europea no ha cesado de destacar la milenaria continuidad del culto a Hércules en la Península Ibérica, soslayando la tarea de analizar de qué continuidad se trata.

Los esmerados trabajos de los historiadores, que describen con lujo de detalles todo lo relativo al culto de Hercules y al santuario de Gades, se basan principalmente en los testimonios literarios de Silio Itálico³³ y Filóstrato,³⁴ en escasos testimonios arqueológicos³⁵ y en considerables materiales numismáticos. La situación de las fuentes desde una perspectiva histórico-metodológica rigurosa obliga a decir que sobre este Melqart fenicio en Gades no existe ningún conocimiento seguro, pues la única fuente de información sobre el antiguo culto fenicio son los testimonios literarios nombrados, todos ellos de confección tardía.³⁶ Las fuentes literarias nos informan de él ya bajo su aspecto griego y romano.³⁷ Los contactos con los griegos desde el siglo VI a.C. llevaron a una

En ces temps d'insécurité, où les titres de souveraineté étaient encore mal déterminés, la présence de leur dieu faisait du coin de terre qu'ils s'étaient approprié, île ou promontoire, un prolongement de la patrie. Elle légitimait leur établissement, et créait en même temps les conditions nécessaires à des rapports pacifiques avec les indigènes".

³¹ GARCÍA Y BELLIDO (1967:154).

³² Cf. VAN BERCHEM (1967:74): "La question phénicienne pourrait servir de prétexte à un beau débat de méthode. Il y aurait lieu de se demander, en particulier, dans quelle mesure les données de l'archéologie autorisent à corriger les affirmations des auteurs anciens." Discrepancias semejantes existen también con respecto a otras fundaciones fenicias como Lixus, Utica y Cartago. Con respecto a esto habría que distinguir las diferentes etapas de los asentamientos con relación a su función en el comercio exterior: factorías o emporios, estaciones, ciudades.

³³ Silio Itálico, *Punica*; sobre la imagen y función de Hércules en *Punica* de Silio Itálico cf. KISSEL (1979:153 y ss.).

³⁴ Filóstrato, *Vida de Apolonio*.

³⁵ El lugar donde habría estado emplazado el *Herakleion* gaditano permanece bajo las aguas y no ha podido ser debidamente excavado, además las expediciones de buzos han dado escasos resultados.

³⁶ A pesar de la falta de testimonios se han dedicado numerosos estudios a Melqart y su santuario de Gades. Uno de los más importantes es el de GARCÍA Y BELLIDO (1963), quien intenta reconstruir su localización geográfica, la forma arquitectónica del templo y la modalidad del culto allí practicado. Véase también BLÁZQUEZ (1977).

³⁷ GARCÍA Y BELLIDO (1963:100 y ss).

identificación del dios tirio Melqart con Heracles.³⁸ Melqart toma todas las características del semidiós griego, sobre todo las emparentadas con el sol y el mar. De este modo el culto habría pasado desde el s. XI a.C. por tres etapas diferentes hasta la instauración del cristianismo: una primera etapa fenicia, una segunda helenística-cartaginesa y una tercera romana. Su última transformación en el griego-romano Heracles-Hercules es la única forma reconocible del Melqart original. En época romana, período al que pertenecen las fuentes que se considerarán aquí, Melqart es conocido bajo la denominación de Hercules Gaditanus.

Desde el detallado estudio de A. García y Bellido la referencia a la "popularidad" del culto a Hércules en la Hispania romana, a la importancia del santuario de Gades y al sincretismo Hercules-Melqart ha tomado un carácter tópicico en la historiografía.³⁹ Para afirmar esta "popularidad" y "expansión" geográfica del culto se recurre siempre a los testimonios numismáticos, pues Heracles aparece en las representaciones monetales de cecas surhispánicas desde mediados del siglo III a.C.; estos testimonios numismáticos constituyen el único material de época republicana que ha llegado a nosotros.⁴⁰ La cabeza de Hércules aparece por primera vez en las acuñaciones de los Bárcidas antes del 236 y hasta el 206 a.C. y se mantiene en las emisiones púnico-romanas.⁴¹ El asentamiento en la Península Ibérica de la familia Bárcida⁴² impone en las acuñaciones una iconografía púnica con una ideología política muy precisa que se diferencia del tipo usual cartaginés⁴³ y en estas emisiones se destaca la figura de Melqart, divinidad patrona de la familia.⁴⁴ Todas las colonias púnicas, con excepción de Malaca, acuñaron monedas con la imagen de Hércules antes del 206 a.C.; asimismo colonias no fenicias, como Asido (Medina Sidonia), Lascuta, Baelo (Bolonia), Carmo (Carmona), Detuma y Salacia (Alcacer do Sal) acuñaron este tipo entre los años 132 y 82 a.C. y Carteia entre 82 y 40 a.C. De este modo encontramos en las acuñaciones hispano-cartaginesas entre el 237 y el 206 a.C. la primera iconografía oficial cartaginesa que se mantendrá durante el dominio romano hasta el primer tercio del siglo I a.C.

³⁸ DUSSAUD (1946-8).

³⁹ ALMAGRO BASCH (1982:339 y ss) afirma que esa fuerte popularidad en Hispania representa la continuación de la veneración rendida al héroe griego Heracles, sincretizado en España desde sus comienzos con el Melqart tirio.

⁴⁰ Todos los demás testimonios García y Bellido considera son de época imperial.

⁴¹ CHAVES - MARTÍN (1981).

⁴² Desde el 237 a.C. fue Gades el punto de partida de las campañas militares de Amilcar Barca (Diod. 25.10.1). Luego, en virtud de un convenio con P. Cornelius Scipio, cos. 218, se incorporó Gades al dominio romano, conservando su autonomía ciudadana. A partir del 206 a.C. es una *civitas foederata*.

⁴³ GARCÍA Y BELLIDO (1991:42).

⁴⁴ El nombre Amilcar (Hamil-qart), padre de los Bárcidas, significa precisamente servidor de Melqart.

Estos testimonios son siempre utilizados para hablar de la "expansión del culto" a Hércules desde Gades hacia el área geográfica circundante y de su importancia en la zona sur, en la provincia romana de la Bética, zona colonizada por los púnicos.⁴⁵ Sin duda, en la continuidad en época romana de la tipología iconográfica de Melqart-Hércules se pone en evidencia la supervivencia del substrato cultural púnico. Pero aquí cabe cuestionar si los testimonios numismáticos bastan para probar la práctica y expansión de un culto. Que una ciudad acuñe monedas con la imagen de un dios, no significa que los habitantes de esa ciudad en la práctica adoren a ese dios y le rindan culto. La moneda es testimonio de un culto oficial ciudadano y normalmente se efigia la divinidad patrona de la ciudad. Para hablar de culto practicado por los ciudadanos se hace necesario considerar otro tipo de fuentes. Las fuentes epigráficas, por ejemplo, son las que pueden contener información sobre la existencia de práctica religiosa, ya que se trata en muchos casos de dedicatorias hechas por particulares o por asociaciones y con frecuencia contienen información sobre la procedencia y status social de los dedicantes. Sin embargo, y sólo tomando en cuenta los testimonios numismáticos, la expansión del culto a Melqart-Hércules como consecuencia de la permanencia del elemento púnico de raíz semita en la Bética se ha convertido en un *locus communis* de la historiografía.

Una mirada al material epigráfico muestra una situación absolutamente diferente.⁴⁶ Es interesante analizar este material desde el punto de vista de la distribución geográfica.⁴⁷ Si observamos la localización de las ciudades donde se han encontrado epígrafes, vemos que el mayor número de ellos no se han encontrado en la Bética, donde se han hallado 14, sino en la provincia Tarraconense, donde se han hallado 22. Si bien de la cantidad y distribución de inscripciones encontradas no se puede inferir automáticamente la intensidad y expansión del culto y llegar a una diferenciación de las regiones, dado que el factor casualidad juega un gran rol en los hallazgos y además no todas las regiones han sido sistemáticamente excavadas con la misma intensidad, es preciso tener en cuenta la tendencia que se manifiesta en la distribución. Si ahora observamos el mapa con la localización de las ciudades que acuñaron monedas con la tipología Melqart-Hércules y comparamos con el de los epígrafes sacamos las siguientes conclusiones:

⁴⁵ Cf. GARCÍA Y BELLIDO (1963:134 y ss), esp. fig. 33, mapa con la localización de las ciudades que acuñaron monedas con la cabeza de Hércules. Cf. también RODRIGUEZ CORTÉS (1991:63 y ss)

⁴⁶ La afirmación de VAN BERCHEM (1967:82): "Enfin la fréquence des dédicaces à Hercule dans l'épigraphie de la province romaine de Bétique témoigne de son rayonnement dans l'arrière-pays. Nous avons donc là un exemple parfait d'un culte initialement phénicien, pratiqué avec une ferveur sans défaillance jusqu'à l'extrême fin de l'antiquité", no condice con los testimonios.

⁴⁷ ORIA SEGURA (1989) ofrece un catálogo actualizado del material epigráfico.

- Mientras los epígrafes se distribuyen en casi la totalidad de la Península Ibérica, las monedas se concentran en la zona sur.
- Excepto el caso de Carteia, ninguno de los lugares de aparición de inscripciones coincide exactamente con los lugares de aparición de las cecas.
- Ninguna inscripción procede de la propia Gades, el lugar del santuario.
- Las inscripciones no aparecen en los lugares donde el elemento púnico es más fuerte sino en los más romanizados. Los nombres de los dedicantes que se leen en los epígrafes son siempre latinos y todos ellos comparten rasgos comunes de gran simplicidad y fórmulas de dedicación habituales en la epigrafía votiva (ORIA SEGURA, 1989:272).

A estas consideraciones se debe añadir que en ninguna de las inscripciones de la Bética aparece la expresión *Hercules Gaditanus*, que podría confirmar la referencia del culto a las ya mencionadas raíces fenicio-púnicas y el mentado sincretismo Melqart-Hercules. Además sólo dos epígrafes mencionan un *sacerdos Herculi*: uno de Carteia,⁴⁸ donde se trata de un importante ciudadano de la tribu Galeria perteneciente al orden senatorial romano de origen bético, cuyo *cursus honorum* se describe,⁴⁹ y otro de Epora,⁵⁰ en el que se menciona el nombre de la madre del sacerdote, cuya familia pertenecería al orden decurional de la ciudad.⁵¹

Entonces, de acuerdo a los testimonios epigráficos, el culto a Hércules en Hispania es un culto más ligado a la romanización que al pasado prerromano y de ningún modo se testimonia continuidad cultural y religiosa proveniente del substrato fenicio-púnico.⁵² Por sus características, se halla más emparentado con un culto introducido desde la civilización dominante, la civilización romana, en la que se habría arraigado en el marco de la ideología imperial de la victoria por el prestigio de Hercules como dios de carácter oficial vinculado a los gobernantes, que con hipotéticas raíces prerromanas.

¿Qué explicación merece entonces la aparición de Melqart-Hercules en las acuñaciones monetales de las ciudades béticas aún en época romana? Con respecto a esto debemos recordar que las acuñaciones con la cabeza de Mel-

⁴⁸ Carteia, CIL II, 1929 (Vives, ILER, Nr. 1512 y J. González, IRPC, Nr. 85): Q(uinto) CORNELIO F(ilio) SENECONI / ANNIANO COS PROCOS / PONTI ET BITHYNNIAE / CURATORI VIAE APIAE / LEGATO LEGIONIS VII / GEMINAE FELICIS CURATORI / VIAE LATINAE PR(a)ETORI TRIBUN(o) / PLEBIS QU(a)ESTORI URBANO / SACERDOTI HERCULI. -Herculis en J. González, IRC n.85-. Datada en época anterior a Cómodo.

⁴⁹ Cfr. ÉTIENNE (1965:55-85).

⁵⁰ CIL II, 2162: ... / sacerdoti Her(culis) Modia Rusticula / mater d(edit). La madre del sacerdote, Modia Rusticula, sería según Hübner, CIL pág. 203, hija o hermana de L. Modius Priscus, CIL II, 2161, que tenía el cargo de duunvir.

⁵¹ ÉTIENNE (1965:67 Nr. 20).

⁵² Aquí no se pretende afirmar que el substrato púnico no continúe influyendo en época romana, sólo se afirma que el culto a Hercules no constituye un ejemplo de dicho fenómeno.

qart comenzaron con el dominio de los Bárcidas y que Melqart era la divinidad protectora de la familia. De allí es de esperar que las colonias púnicas, que fueron tan importantes para los Bárcidas en su lucha contra Roma, y especialmente su clase dominante, que representa al mismo tiempo la hegemonía púnica en España, acuñen tales monedas en el marco de la expresión y consolidación de su dominio. De este modo, los testimonios numismáticos no constituyen una prueba de práctica de culto, sino que se trata del símbolo religioso característico de la élite dominante. Que una ciudad emita monedas con la imagen de Hercules y con leyendas púnicas no significa que su población entera sea púnica y mucho menos que el dios representado sea objeto de culto, aunque sí es testimonio de que su clase dominante es de origen púnico o se enrola en esa tradición y que esta quiere representar sus intereses especiales y su posición hegemónica a través de ese símbolo religioso. De allí que las acuñaciones de las colonias púnicas en la Bética deben considerarse como testimonio de la distribución y naturaleza de la fuerza política y no de propagación del culto a Hércules.

Si se considera que durante el proceso de romanización los romanos se basaron en esas colonias púnicas e incorporaron las ciudades a su imperio mediante una alianza con las clases dominantes de cada una, modalidad típica romana en el proceso de consolidación de los nuevos territorios conquistados, entonces es comprensible que aparezcan los mismos símbolos de la misma clase dominante –no olvidemos que Gades fue una *civitas foederata* desde el 206 a.C. y que César, a quien los gaditanos ayudaron en su lucha contra Pompeyo (BC 2.18-21), concedió a sus habitantes la ciudadanía romana–.

La continuidad de la tipología púnica en las acuñaciones de monedas romanas no significa entonces de ningún modo continuidad de un culto, sino continuidad de una élite ciudadana, continuidad de intereses políticos y económicos, en suma, continuidad de poder. Por lo tanto, tampoco es posible hablar de “sincretismo” religioso Melqart-Heracles-Hercules. Hércules no es el resultado de un sincretismo religioso, es el Melqart romanizado, y esta romanización de Melqart, así como su posterior incorporación al culto imperial, no significa otra cosa que la romanización de la clase dominante púnica que, bajo dominio romano y aliado con él, continuará con su carácter de élite en las ciudades.

Hasta aquí hemos abordado el tema del Hercules Gaditanus desde su lugar de origen, Gades y la provincia romana de la Bética, esto es, desde la periferia del mundo romano. Resta considerar cómo aparece Hercules Gaditanus en la capital del Imperio, en Roma, es decir, cómo se refleja en el centro del imperio este fenómeno que tiene su origen en la periferia. Los historiadores mencionan que fue objeto de veneración por parte de César y los primeros

emperadores julio-claudios⁵³ y han llegado a afirmar que Melqart, bajo su denominación Hercules Gaditanus, fue incorporado en el panteón romano⁵⁴ y alcanzó un lugar relevante en la religión oficial romana,⁵⁵ sin embargo, ninguna de las fuentes en las que se basan permite tales afirmaciones.⁵⁶ Con testimonios seguros aparece Hercules Gaditanus en Roma recién bajo los emperadores de origen hispano Trajano y Adriano. Ambos nacieron en la ciudad bética Itálica, que queda aproximadamente a unos 100 km. de Gades. Estos acuñan monedas con la imagen del dios gaditano, que los acompaña desde el sur de Hispania a Roma como símbolo de poder, plasmando así una interesante aleación de lealtad hacia la tierra madre y la teología del principado.⁵⁷ Hercules Gaditanus aparece en las acuñaciones trajanas del año 100,⁵⁸ año en el que Plinio en su *gratiorum actio* (paneg. 14) compara a Trajano con Hércules. También en el arco trajano de Benevento (114 d.C.) se encuentra Hercules Gaditanus, acompañado del olivo y del caballo, los símbolos de la Bética.⁵⁹ En realidad, el Hércules Gaditanus, como dice Étienne, es la representación simbólica de las intenciones políticas de Trajano:

Trajan a infusé un sang neuf au culte traditionnel d'Hercule, il a romainisé le Melqart phénicien et a unifié des croyances qui consolident son autorité autant qu'elles éclairent sa définition de l'Optimus princeps, incarnation du courage militaire et du dépassement de soi-même.⁶⁰

La misma política y por lo tanto la utilización del mismo símbolo religioso continúa Adriano, siguiendo la línea de su antecesor y compatriota.⁶¹ Ya al comienzo de su gobierno, acuña monedas con la imagen de Hércules y con la leyenda *Herc(ul*) Gadit(ano)*.⁶²

La mayoría de los historiadores han interpretado la actitud de Trajano y Adriano del siguiente modo: los emperadores hispanos habrían introducido en el panteón romano al dios de su tierra natal y con esto casi fundado un nuevo

⁵³ GARCÍA Y BELLIDO (1963:136 y ss).

⁵⁴ BENDALA GALÁN (1986:349).

⁵⁵ RODRÍGUEZ CORTÉS (1991:63).

⁵⁶ Para el caso de César se recurre a Suetonio (Caes. 7.2), que narra la ida de César al templo de Gades para que el oráculo interprete su sueño. Para el caso de Augusto se recurre a las acuñaciones de Gades en tiempos de Augusto, en las que habría una asimilación de Augusto y Hercules Gaditanus, lo cual, de ser cierto, no indica que Augusto le haya rendido culto. Véase BENDALA GALÁN (1986:368).

⁵⁷ BÉRANGER (1965).

⁵⁸ STRACK (1931:1.95 y ss).

⁵⁹ SIMON (1990:85-86).

⁶⁰ ÉTIENNE (1958:471).

⁶¹ GARCÍA Y BELLIDO (1963:141 y ss).

⁶² STRACK (1931:2.85 y ss).

culto oficial. Sin embargo en Roma no se introdujo ningún nuevo culto, a Hercules Gaditanus no se le construyó jamás un templo donde se practicara su culto y no se ha encontrado ninguna inscripción que pruebe que en Roma fue objeto de veneración.

Una vez más la cuestión de las acuñaciones monetales debe ser considerada en un contexto diferente al de la práctica religiosa. La elección de los emperadores hispanos del Hercules Gaditanus como símbolo religioso es mucho más que una decisión sentimental por el dios de la tierra natal, cuyo culto se quiere instaurar en Roma. Es una elección que simboliza a una región de Hispania, la Bética, y sobre todo a sus ricas ciudades, antes púnicas, cuya clase dominante, bien romanizada como su dios mismo, ahora está presente en Roma, en el seno mismo del senado, con su fuerza política y económica. Una mirada a la distribución geográfica del origen de los senadores hispanos bajo el Imperio de Trajano y Adriano ilustra este fenómeno: 18 senadores romanos provienen de la Bética, 9 de la Tarraconensis y ninguno de Lusitania.⁶³

De este modo el Hercules Gaditanus resulta un ejemplo de símbolo social, que pone de manifiesto la función que ha cumplido la política religiosa romana en la inmensa tarea de la integración del Imperio y muestra que el ámbito de la escenificación de las relaciones de poder en un imperio organizado es tanto el centro Roma, como las regiones periféricas, las provincias.

Estos dos polos se relacionan a través del entrecruzamiento de tendencias centralizantes y descentralizantes que destacan la relación centro-periferia como el dinámico escenario dentro del cual deben ser considerados los testimonios que poseemos. Hercules Gaditanus constituye entonces un símbolo social con múltiples connotaciones: en las ciudades hispánicas periféricas representa la continuidad de una élite dominante de raíces púnicas, en Roma representa la presencia de estas élites foráneas en el centro del Imperio. Es símbolo del centro en la periferia y símbolo de la periferia en el centro de un imperio en el que fueron ganando cada vez más peso las élites provinciales. Las monedas con la imagen de Hercules Gaditanus circulan de mano en mano como moneda corriente, pero no testimonian una práctica religiosa.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALMAGRO BASCH, M. (1982) "Aportación al estudio del culto de Hercules en España: cuatro inscripciones de Segóbriga", *Homenaje a Saenz de Buruga*, Madrid, pp. 39-57.

⁶³ ÉTIENNE (1965:74-75) y PFLAUM (1965).

- ALFÖLDY, G. (1984) *Römische Sozialgeschichte*. Wiesbaden. Ed. castellana: *Historia social de Roma*, Alianza Editorial, 3. edición corregida y aumentada, Madrid 1987.
- BAYET, J. (1926) *Les origenes de l'Hercule romain*, BEFAR 132, Paris.
- BENDALA GALÁN, M. (1986) "Die orientalischen Religionen Hispaniens in vor-römischer Zeit", *ANRW*, II.18.1, Berlin, pp. 345-408.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1977) "El Herakleion gaditano, un templo semita en Occidente", *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, pp. 17-28.
- (1991) *Religiones de la España Antigua*, Madrid.
- BRELICH, A. (1977) "¿En qué consiste la Historia de las Religiones?" en PUECH, H.-CH. (ed) *Historia de las Religiones*, pp. 69-97.
- BURKART, W. (1977) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Die Religionen der Menschheit 15, Kohlhammer, Stuttgart.
- CANCIK, H. – GLADIGOW, B. (edd.) (1988) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Tomo 1-5, Kohlhammer, Stuttgart.
- CANCIK-LINDEMAIER, H. (1990) "Kultische Privilegierung und Gesellschaftliche Realität", *Saeculum*, 41, pp. 1-16.
- CHAVES, F. – MARTÍN, M. (1981) "Numismática y Religión Romana en Hispania", *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, pp. 25-46.
- DUSSAUD, R. (1946-48) "Melqart", *Syria*, 2, pp. 205-230.
- ÉTIENNE, R. (1958) *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris.
- (1965) "Les sénateurs espagnols sous Trajan et Hadrien", en PIGNIOL, A. – TERRASSE, H. (edd) *Les Empereurs romains d'Espagne*, Actes du Colloque International organisé à Madrid du 31 mars au 6 avril, Paris, pp. 55-85.
- FRISCHKORN, Th. (1993) "Management als Religion?", *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 1, pp. 50-78.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1963) "Hercules Gaditanus", *Archivo Español de Arqueología*, 36, pp. 70-154.
- (1967) *Les Religions orientales dans l'Espagne Romaine*, en VERMASSEREN, A. (ed) *Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romaine*, tomo V, Leiden.
- GARCÍA Y BELLIDO, M. P. (1991) "Las religiones orientales en la Península Ibérica: Documentos Numismáticos", *Archivo Español de Arqueología*, 64, pp. 37-81.
- GLADIGOW, B. (1992) *Schutz durch Bilder. Bildmotive und Verwendungsweisen antiker Amulette*, Tübingen.
- HÜBNER, K. (1985) *Die Wahrheit des Mythos*, München.
- KEHRER, G. (1988) *Einführung in die Religionssoziologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

- (1993) "Religionswissenschaftliche Überlegungen", *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 1, pp. 93-104.
- KISSEL, W. (1979) *Das Geschichtsbild des Silius Italicus*, Frankfurt a M.
- LINK, J. – WULF, W. (1991) *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- MOMIGLIANO, A. (1992) "Historiografía de la religión: concepciones occidentales", *De Paganos, Judíos y Cristianos, México*, pp. 25-55.
- (1993) "La culpa de los griegos", *Ensayos de historiografía antigua y moderna, México*, pp. 127-152.
- NILSSON, M. P. (1955) *Geschichte der griechischen Religion*. Handbuch der Altertumswissenschaft V, München.
- ORIA SEGURA, M. (1989) "El culto a Hércules en España según los testimonios epigráficos", *Habis*, 20, pp. 263-273.
- PFLAUM, H. J. (1965) "La part prise par le chevaliers romains originaires d'Espagne à l'administration impériale", *Les Empereurs romains d'Espagne*, Paris, pp. 87-121.
- PUECH, H.-CH. (1977) *Historia de las Religiones, México*.
- RODRÍGUEZ CORTÉS, J. (1991) *Sociedad y Religión Clásica en la Bética Romana*, Salamanca.
- RÜPKE, J. (1990) *Domi Militiae. Die Religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.
- (1991) *Der Einsatz der Prosopographie für eine Sozialgeschichte der römische Religion –Chancen und Probleme–*, Tübingen.
- SIMON, E. (1985) *Die Götter der Griechen*, München.
- (1990) *Die Götter der Römer*, München.
- STONE, L. (1986) *El pasado y el presente, México*.
- STRACK, P. L. (1931) *Untersuchungen zur römischen Reichprägung des zweiten Jahrhunderts*. I-III, Stuttgart.
- VAN BERCHEM, D. (1967) "Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée", *Syria*, 44, pp. 73-109 y 307-336.
- WISSOWA, G. (1912) *Religion und Kultus der Römer*, München.

