

Καρχηδονίων θεωροί. El vínculo sagrado entre Tiro y Cartago a propósito de Melqart-Heracles

Gabriel Rosselló Calafell¹

Recibido: 17 de octubre de 2023 / Aceptado: 12 de enero de 2023

Resumen. Los historiadores antiguos informan que entre los siglos VI y II a.C. diversas embajadas viajaron de Cartago a Tiro para llevar a cabo ofrendas al templo de Melqart. Los componentes de estas delegaciones son definidos por Flavio Arriano como θεωροί según el marco conceptual griego, por lo que nos encontraríamos ante personajes de naturaleza sagrada. Esta idea, unida a diversos hallazgos epigráficos que hacen alusión a individuos entre cuya titulación aparece “resucitador del dios”, induce a considerar que estos comisionados fueron en realidad los representantes del estado púnico en la famosa ἐγέρσις tiria. Un análisis comparativo de las fuentes literarias y arqueológicas que poseemos en la actualidad pretende arrojar algo de luz sobre este fenómeno.

Palabras clave: *theoroi*; *egérsis*; diplomacia cartaginesa; religión púnica; *mqm 'lm*.

[en] Καρχηδονίων θεωροί. The sacred bond between Tyre and Carthage regarding Melqart-Herakles

Abstract. Ancient historians report that between the 6th and 2nd centuries BC embassies travelled from Carthage to Tyre to make offerings to the temple of Melqart. Flavius Arrianus define the members of these delegations as θεωροί according to the Greek conceptual framework, so that we would be dealing with people of sacred nature. This idea, together with various epigraphic findings that allude to individuals whose titles include “resurrector of the god”, leads us to consider that such commissioners were in fact the representatives of the Punic state in the famous ἐγέρσις of Tyre. A comparative analysis of the literary and archaeological sources now in our possession is intended to provide answers to these questions.

Keywords: *Theoroi*; *Egérsis*; Carthaginian Diplomacy; Punic Religion; *mqm 'lm*.

Sumario: 1. Introducción. 2. Embajadas cartaginesas al Melqart tiro en las fuentes. 3. La ἐγέρσις de Tiro como dispositivo de cohesión del mundo fenicio. 4. Características de las θεωρίαι cartaginesas. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Rosselló Calafell, G. (2023): Καρχηδονίων θεωροί. El vínculo sagrado entre Tiro y Cartago a propósito de Melqart-Heracles, en *Gerión* 41/1, 9-33.

¹ Universitat de les Illes Balears. Grupo de investigación Civitas

E-mail: gabriel.rossello@uib.cat

ORCID: [0000-0002-1150-8235](https://orcid.org/0000-0002-1150-8235)

1. Introducción

La diplomacia del estado cartaginés constituye un campo de estudio relativamente desconocido entre la comunidad científica, en parte como consecuencia del trato circunstancial, sesgado y capcioso que de esta hacen los autores clásicos.² A menudo, los embajadores púnicos aparecen representados bajo el arquetipo de la astucia y el engaño (*fides Punica*), por lo que resulta complejo disociar la realidad histórica de la construcción literaria³. No obstante, a partir de un análisis atento de las fuentes es viable establecer diferentes categorías y ciertas características a propósito de los legados y delegaciones de Cartago.⁴

Entre las comisiones cartaginesas testimoniadas, aquellas que fueron destinadas a Tiro aparecen siempre ligadas al ámbito religioso. El templo de Melqart, como veremos, es el destino de las ofrendas remitidas por el estado púnico a través de unos personajes a los que Arriano define como θεωροί, es decir, “embajadores/peregrinos sagrados” según la cosmovisión griega.⁵ Fundamentalmente gracias al análisis de paralelos helenos, sabemos que estos individuos eran enviados por unas ciudades a otras para representarlas oficialmente en festivales, ceremonias y templos como marca de piedad, respeto y vinculación cultural.⁶ Cabe preguntarse, en consecuencia, si tales fueron las funciones de los embajadores que Cartago despachó a su metrópoli, donde se celebraba una festividad conocida como ἐγέρσις, que tal y como refleja Flavio Josefo conmemoraba la muerte y resurrección simbólica de Melqart.⁷ Tras este punto cardinal, indagaremos sobre otras cuestiones que ayuden a desenmascarar las características de las θεωροί y de sus componentes, y analizaremos en qué medida nos hallamos ante un fenómeno que operó como enlace cultural en el mundo fenicio-púnico. Con este fin, consideraremos también hasta qué punto el registro epigráfico puede contribuir a arrojar luz sobre esta materia.

2. Embajadas cartaginesas al Melqart tirio en las fuentes literarias

Melqart, interpretado por griegos y romanos como Heracles y Hércules, fue – reproduciendo una afirmación de Quinn⁸ – una divinidad “fácilmente traducible” o

² Trabajo realizado en el ámbito de los Subproyectos PGC2018-096415-B-C21 “La expresión diplomática en el Mediterráneo occidental bajo la expansión romana: el regalo en su contexto ideológico y cultural (siglos III-I a.C.)” y PGC2018-096415-B-C22 “La expresión diplomática en el Mediterráneo central y oriental bajo la expansión romana: el regalo en su contexto político e institucional”, subvencionados por la Agencia Estatal de Investigación, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Gobierno de España.

³ A propósito de los gentilicios “cartaginés”, “púnico” y “fenicio”, que no son propiamente sinónimos, utilizaremos para este trabajo los dos primeros a menudo para definir a los ciudadanos de Cartago. Para describir el panorama mixto de Occidente procuraremos usar el compuesto: “fenicio-púnicos”. “Fenicios”, en definitiva, se esgrimirá para designar a los habitantes de Tiro y otras ciudades levantinas. Sobre esta compleja cuestión, véase: Prag 2014.

⁴ Cf. Rosselló Calafell 2022.

⁵ Arr. An. 2.24.5.

⁶ Sobre esta cuestión, véanse, entre otros: Dyllon 1997, 16; Dimitrova 2008; Marín Ceballos 2011, 213-216; Rutherford 2013; Bonnet, 2014; Cardete del Olmo 2017.

⁷ I. AI 8.144-146; Ap. 1.118-119.

⁸ Quinn 2018, 126. Cf. Garbati 2021.

identificable por diversos pueblos de la Antigüedad.⁹ Un dios ampliamente difundido en la cuenca del Mediterráneo, ciertamente complejo, y poliádico en muchas ciudades.¹⁰ Representado y concebido de forma diversa, tal y como se desprende de Heródoto, quien en el siglo V a.C. comparaba al Heracles tirio con otros paralelos griegos,¹¹ sus características lo convirtieron en una deidad sincrética en el seno de un marco común politeísta, donde la religión a menudo fue un lenguaje universal.¹²

En relación con la expansión fenicia, Diodoro presenta a Melqart como responsable de aquellos que se establecen en el extranjero (*παρὰ τοῖς ἄποίκους*) y, de hecho, la divinidad aparece como punto de encuentro de una red panfenicia en Occidente liderada por Tiro a partir del siglo IV a.C.¹³ Entonces, un conjunto de ciudades del ámbito cultural fenicio-púnico habrían reconocido a la ciudad levantina como fuente de la legitimidad política y religiosa de sus propias comunidades, lo que habría implicado una serie de obligaciones inherentes de ayuda y apoyo.¹⁴ Entre estas ciudades estaría Cartago que, como observaremos, entre los siglos IV y II a.C. parece haber patrocinado una identidad cívica relativamente potente como colonia tiria.¹⁵

Esta cronología no encuentra concomitancia con la información conferida por la tradición literaria, que adelanta el contexto de las relaciones exteriores entre Tiro y Cartago a propósito de Melqart hasta época arcaica.¹⁶ Esta idea puede colegirse, por ejemplo, del relato de Justino.¹⁷ El epitomador de Trogo nos transmite una narración en la que la princesa tiria Elisa se ve obligada a exiliarse a causa del asesinato de su esposo Aquerbas (*sacerdos Herculis*), por parte del rey Pigmalión, celoso de su poder y fortuna.¹⁸ Este escritor sugiere además, que la “madre fundadora” habría escapado de su hermano tras renovar los sacrificios a Hércules.¹⁹ Estas informaciones, que abonan la hipótesis de unas relaciones continuadas entre tirios y cartagineses desde el mismo establecimiento de la colonia, deben ser, sin embargo, puestas en cuarentena, habida cuenta de que nos hallamos ante una tradición recogida o elaborada *a posteriori*. A esto hay que sumar que el grueso de las evidencias arqueológicas testimonia la

⁹ El nombre del dios, Melqart, parece derivar de *MLK QRT*, que se traduciría como “Rey de la Ciudad”. Véase: Lipiński 2002, 235.

¹⁰ Mastino 2005, 12.

¹¹ Hdt. 2.44. Sobre las conexiones entre Melqart y Heracles, véanse, entre otros: Bonnet 1988, 346-371; Miles 2010, 105; Malkin 2011, 119-141.

¹² Quinn 2018, 120.

¹³ D.S. 20.14.1.

¹⁴ Álvarez Martí-Aguilar 2014.

¹⁵ Malkin 2005, 243.

¹⁶ Cf. Alvar Ezquerro – González Wagner 1985; Frutos Reyes 1987-1988.

¹⁷ Iust. *Epit.* 18.4.

¹⁸ Iust. *Epit.* 18.4.5-7.

¹⁹ Iust. *Epit.* 18.4.15: “*Iunguntur et senatorum in eam noctem praeparata agmina, atque ita sacris Herculis, cuius sacerdos Acherbas fuerat, repetitis exilio sedes quaerunt*”. “Se une también un grupo de senadores que se había preparado para aquella noche y así, después de renovar los sacrificios a Hércules, del que Aquerbas había sido sacerdote, buscan otra patria en el exilio”. Trad. Castro Sánchez 1995: 309-310. Quinn (2018, 115) ha sugerido que este pasaje podría tratar de reflejar una transferencia del culto a la divinidad a la futura colonia, considerando que Elisa huyó de Tiro con los *sacra* del dios, es decir, los símbolos u objetos asociados con sus ritos. Cf. Álvarez Martí-Aguilar 2017, 126-127. Un marco mental parecido es planteado por Estrabón (3.5.5) a propósito de la fundación de Cádiz, donde la transmisión del culto a Heracles se habría materializado a partir de la construcción de un templo que revistió enorme importancia hasta la época romana.

presencia inequívoca de Melqart en Occidente solo a partir del siglo IV a.C.,²⁰ y que el de Justino no es ni el único, ni el más antiguo de los relatos fundacionales.²¹

En la actualidad la principal hipótesis de trabajo se basa en que la identidad tiria de los cartagineses, asentada principalmente en el culto a Melqart, debió de haberse forjado más probablemente en un contexto histórico posterior al siglo V a.C., en conexión con la red panfénicia.²² Esta identidad habría sido reforzada en tiempos posteriores, especialmente durante las guerras púnicas, gracias al elevado protagonismo de los Bárcidas, que hicieron de la deidad su emblema. Tal percepción se habría filtrado a la tradición literaria, que difundiría indiscriminadamente tanto el origen netamente tirio de Cartago, como su conexión a través de Melqart.²³

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, ni la ausencia de representaciones de Melqart frente a otras divinidades como Baal Hamón,²⁴ ni la inexistencia de un cuadro arqueológico evidente, constituyen pruebas irrefutables de que las relaciones comerciales, políticas y religiosas entre tirios y cartagineses habían sido débiles, inconstantes o inexistentes hasta el siglo IV a.C.²⁵ El templo gaditano de Melqart, por ejemplo, parece haberse convertido desde sus primeros tiempos en modelo de difusión cultural en el extremo Occidente.²⁶ Algo similar pudo haber sucedido en Cartago donde, si bien es cierto que no tenemos constancia de un recinto religioso de igual importancia que el de Cádiz,²⁷ el registro histórico constata que su culto estuvo ampliamente extendido entre sus habitantes.²⁸ Que este fenómeno pueda retrasarse a época arcaica es un debate quizá infértil al que nos abocan las fuentes literarias, pero no es implausible. Cabría demandarse, en este sentido, si los habitantes de Cartago y otros fenicio-púnicos occidentales se limitaron a adorar al Melqart de Tiro durante sus primeros siglos de existencia, circunscribiendo este culto a la comisión de embajadas de carácter ritual –periódicas o excepcionales– hasta el templo de la divinidad en Oriente.²⁹ Las noticias sobre tales delegaciones aparecen referenciadas en diversos episodios narrados por historiadores grecolatinos.

Si nos regimos por un orden cronológico de los pasajes con los que contamos, la primera de las informaciones que conservamos sobre el envío de una embajada

²⁰ Abundan a partir de entonces las representaciones de la divinidad. En Sicilia, por ejemplo, la ciudad de Rosh Melqart (Heraclea Minoa), con presencia cartaginesa, habría emitido monedas con su efigie. Asimismo, también encontramos toda una serie de evidencias en Cerdeña, Sicilia y Malta. Por el contrario, hay que señalar que existen algunos hallazgos anteriores relacionados con la deidad que, en todo caso, no son determinantes, como por ejemplo el descubrimiento en Ibiza de una inscripción en una tableta ósea de mediados del s. VII a.C. que hace referencia a Eshmún-Melqart. Véanse: Amadasi Guzzo – Xella 2005; Quinn 2018, 116.

²¹ Papel que podemos conferir a una tradición emanada justamente en la IV centuria a.C. a partir de Filisto de Siracusa y Eudoxo de Cnido (FGrH 566 F47).

²² Álvarez Martí-Aguilar 2014; 2017; Quinn 2018.

²³ Álvarez Martí-Aguilar 2017.

²⁴ Cuyas estatuillas sí aparecen en Occidente entre los siglos VII y VI a.C. Quinn 2018, 127.

²⁵ Cf. Blázquez *et alii* 1992; Aubert 1994.

²⁶ Bondí 2005, 260; González Wagner 2009.

²⁷ Únicamente algunas inscripciones de época helenística mencionan un “templo” o “casa” de Melqart (*BT MLQRT*): *CIS I*, 4890, 4894, 5575. Por otra parte, existe una inscripción del tofet, probablemente del siglo III a.C., que cita específicamente el nombre de la deidad: *CIS I*, 5510. Véanse: Bonnet 1988, 169-170; Garbati 2015, 40; Quinn 2018, 116.

²⁸ No olvidemos que “Melqart” forma parte de más de 1.500 nombres púnicos testimoniados, como tampoco el hecho de que fue el identificativo escogido por los Barca en su propósito de conquistar alianzas entre los griegos. Cf. Bonnet 1988, 170-171; Barceló 2001; Rawlings 2005; Quinn 2018, 116.

²⁹ Cf. Bonnet 1986.

cartaginesa a Tiro nos sitúa en la segunda mitad del siglo VI a.C. Justino mantiene que por aquel entonces los cartagineses habían comisionado a Tiro un sacerdote con objeto de ofrecer a Hércules el diezmo del botín de la campaña militar en Sicilia.³⁰ Tanto la historicidad de este acontecimiento, como la del principal protagonista de estos años, el mítico general Malco, han sido ampliamente discutidas por la historiografía.³¹ Es igualmente significativo que el religioso y el líder cartaginés sean padre e hijo en este relato, de la misma manera que el nombre del primero, Cartalón, sea un derivado de Melqart.³² Tales datos contribuyen a la posibilidad de que nos hallemos ante una construcción literaria elaborada sobre una tradición preexistente.³³

Entretanto Cartalón, hijo de Malco, general de los exiliados, según pasaba delante del campamento de su padre a su regreso de Tiro, adonde los cartagineses lo habían mandado para ofrendar a Hércules el diezmo del botín tomado por su padre a los sicilianos, al ser llamado por este, contestó que cumpliría los deberes de la religión del estado antes que los privados del amor filial.³⁴

Para la centuria siguiente conservamos a propósito del envío de embajadas cartaginesas a Tiro una somera e indirecta referencia de Diodoro Sículo, el cual se hace eco del transporte a la metrópoli de una estatua de Apolo de grandes dimensiones sustraída por el general Himilcón en 404 a.C. a los gelenses.³⁵ El agirita se muestra parco en detalles. La relación con Melqart, sin embargo, puede intuirse en una noticia posterior de Curcio, que advierte de que una imagen de Apolo se encontraba sujeta con una cadena de oro al altar del templo de Hércules en 332 a.C.³⁶ Esta circunstancia, sumada al hecho de que Diodoro redunde en la idea del envío de una parte del botín siciliano por parte de los cartagineses, podría resultar indicativa de que nos hallamos ante una ramificación del mismo fenómeno.

A continuación, [Himilcón] marchó contra Gela y estableció su campamento junto al río del mismo nombre. Fuera de la ciudad los gelenses tenían una estatua de bronce de Apolo, de dimensiones extraordinarias, y los cartagineses se apoderaron de ella y la enviaron a Tiro.³⁷

³⁰ Iust. *Epit.* 18.7.7.

³¹ El propio nombre de Malco, (*MLK*), conduce sospechosamente al término fenicio “rey”. Esto podría deberse, no obstante, a un error de transcripción, siendo la denominación más apropiada Mizeus o Maleus, quizás derivado de “buena fortuna” (*MZL*). Véanse: Ameling 1993; Lancel 1994, 110-111; Krings 1998, 33-92; Krahmalkov 2000, 273; Acquaro 2001, 120-121; Hoyos 2010, 124-127.

³² Del fenicio *QRTHLS*, es decir, “salvado por Melqart”. Véanse: Huss 1985, 562; Geus 1994, 23-24.

³³ Acquaro 2001.

³⁴ Trad. Castro Sánchez 1995, 313. “*Interea Carthalo, Malchi exulum ducis filius, cum praeter castra patris a Tyro, quo decimam Hercules ferre ex praeda Siciliensi, quam pater eius ceperat, a Karthaginiensibus missus fuerat, reverteretur accessitusque a patre esset, prius se publicae religionis officia executurum quam privatae pietatis respondit*”.

³⁵ D.S. 13.108.3-4.

³⁶ Curt. 4.3.22. Este autor indica que, en el contexto de la toma de Tiro por parte de Alejandro, los defensores amarraron una imagen de Apolo al altar de Hércules con la esperanza de que este último, a quien estaba consagrada la ciudad, retendría al anterior. La única discordancia radica en que, según Curcio, la imagen había sido traída por los cartagineses desde Siracusa. Ello podría deberse a que el historiador se refiere al puerto de embarque, o a un simple error de interpretación. Una versión alternativa puede leerse en Plutarco (*Alex.* 24.4-7).

³⁷ Trad. Torres Esbarranch 2008, 236. “*μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ Γέλαν πορευθεὶς παρὰ τὸν ὁμώνυμον ποταμὸν τῆ πόλει κατεστρατοπέδευσεν. ἐχόντων δὲ τῶν Γελάων ἐκτός τῆς πόλεως Ἀπόλλωνος ἀνδριάντα χαλκοῦν σφόδρα*

Quizás el texto fundamental respecto a la relación entre Cartago y Tiro a propósito de Melqart sea el que Flavio Arriano introduce en el contexto de la conquista de la ciudad fenicia por parte de Alejandro Magno.³⁸ El historiador relata que el macedonio, una vez derrotadas las defensas enemigas, condonó a todos aquellos que se habían ocultado en el templo de Heracles. Entre ellos se encontraban —señala este autor— algunos cartagineses que habían acudido a la ciudad para reverenciar a la divinidad siguiendo una tradicional práctica.

Alejandro otorgó el perdón a todos los que habían ido a refugiarse al templo de Heracles, entre ellos estaban los tirios más influyentes y el rey Acemilco, así como algunos cartagineses que habían venido a Tiro, su metrópoli, como teoros a rendir culto a Heracles, siguiendo una antigua costumbre.³⁹

Arriano, que parece inspirarse en Quinto Curcio Rufo para este capítulo,⁴⁰ ofrece una primera clave al referirse a los africanos como θεωροί (“embajadores/peregrinos sagrados”) según la cosmovisión griega,⁴¹ y otra al recalcar que su estancia en Fenicia no era eventual, sino que se trataba de una costumbre. El propio Curcio, por su parte, refuerza esta percepción al puntualizar que los delegados púnicos se encontraban celebrando un sacrificio periódico de carácter “nacional”.⁴² Con su narración, ambos historiadores estarían alimentando la idea que Justino planteaba para el siglo VI a.C., fundamentada en el hecho de que Cartago envió, más o menos regularmente, embajadores a Tiro con la intención de preservar los lazos entre los dos estados a través de ofrendas a Melqart.

Entretanto una circunstancia insignificante reavivó la confianza de los tirios. Habían venido de Cartago unos legados con el fin de celebrar, siguiendo la costumbre nacional, un sacrificio anual, ya que Cartago, fundada por colonos tirios, había considerado siempre a Tiro como a su madre patria.⁴³

En la misma línea, otros historiadores podrían estar sustentando esta posición al pronunciarse sobre hechos temporalmente posteriores. Así, Diodoro Sículo declara que, angustiados por la campaña de Agatocles en el norte de África (310-307 a.C.), los cartagineses se deshicieron en todo tipo de súplicas a su divinidad tutelar, Heracles. El agiritita subraya, de hecho, que Cartago se había impuesto desde sus orígenes el hábito de enviar al dios la décima parte de todo lo recaudado en las arcas públicas. Esta práctica —prosigue Diodoro— había ido atenuándose con el tiempo, y en aquellos años los púnicos expedían ya pocas riquezas. Nuestra fuente concluye

μέγαν, συλήσαντες αὐτὸν ἀπέστειλαν εἰς τὴν Τύρον”.

³⁸ Arr. *An.* 2.24.5.

³⁹ Trad. Guzmán Guerra 1982, 231-232. “τοῖς δὲ ἐς τὸ ἱερόν τοῦ Ἡρακλέους καταφυγοῦσιν ἦσαν δὲ αὐτῶν τε τῶν Τυρίων οἱ μάλιστα ἐν τέλει. καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀζέμιλκος καὶ Καρχηδονίων τινὲς θεωροὶ ἐς τμήν τοῦ Ἡρακλέους κατὰ δὴ τι[να] νόμιμον παλαιὸν εἰς τὴν μητρόπολιν ἀφικόμενοι τούτοις ξύμπασιν ἄδειαν δίδωσιν Ἀλέξανδρος”.

⁴⁰ Curt. 4.2-4. Y de manera menos evidente —en relación con este pasaje— en Diodoro de Sicilia. Cf. Guzmán Guerra 1982, 42.

⁴¹ Dyllon 1997: 20; Marín Ceballos 2011, 215.

⁴² Curt. 4.2.10.

⁴³ Trad. Pejenaute Rubio 1986, 142. “*Inter quae parva dictu res Tyriorum fiduciam accendit. Carthaginiensium legati ad celebrandum sacrum anniversarium more patrio tunc venerant: quippe Carthaginem Tyrii condiderunt semper parentum loco culti*”.

que las autoridades cívicas dedujeron que las desgracias causadas por la agresión siracusana en 310 a.C. estaban relacionadas con esta incuria y que, con el objetivo de mejorar su fortuna, decidieron reparar al Melqart tirio remitiendo, ahora sí, grandes cantidades de dinero y lujosas ofrendas.⁴⁴

El pasaje de Diodoro incide en la existencia de la costumbre de enviar el diezmo, y de su narración se infiere que las ofrendas se llevaban a cabo a través de embajadas, sobre las que no aporta información.⁴⁵ El historiador incide, asimismo, en que estaríamos ante un fenómeno relacionado con la fundación de Cartago, lo que encajaría con el cuadro planteado también por Justino.

Por ello, los cartagineses, creyendo que esa desgracia provenía de los dioses, se deshicieron en todo tipo de súplicas a su divinidad tutelar y, ya que creían que era, sobre todo, Heracles, el dios traído por los colonos desde la metrópolis, quien estaba encolerizado con ellos, enviaron una gran cantidad de dinero y no pocas lujosas ofrendas. Al principio, nada más llegar como colonos desde aquella ciudad, se habían impuesto la costumbre de enviar al dios un diezmo de todo lo que se había recaudado en las arcas públicas. Pero después, cuando ya estaban en posesión de grandes fortunas y recaudaban impuestos de mayor cuantía, mandaban muy poco, menospreciando al dios. A causa de esta desgracia y en señal de arrepentimiento, reverenciaron a todos los dioses de Tiro.⁴⁶

Menos evidente en relación con esta cuestión, pero también de interés, es un pasaje de Livio a propósito del exilio forzoso de Aníbal tan solo un año después de haber ejercido el sufragio. El historiador señala que en el año 195 a.C. el Bárcida, perseguido por el gobierno de la ciudad, llegó a la isla de Cercina, donde encontró en el puerto varias naves fenicias de transporte. Al reconocerle, el gentío se arremolinó para saludarle, y a los que preguntaban por el motivo de su estancia allí el veterano general ordenó responderles que había sido enviado a Tiro como embajador.⁴⁷ La referencia de Livio es poco explícita, pero nos mantiene sobre la pista de las relaciones diplomáticas entre los tirios, representados en este episodio por los marineros que se aglomeran alrededor de Aníbal, y el propio vástago de Amílcar, que finge viajar a Fenicia en misión diplomática oficial. La utilización de este ardid por parte del protagonista de la Segunda Guerra Púnica es indicativa de que Cartago pudo haber seguido destinando con frecuencia legaciones a su metrópoli. En contrapartida, la noticia del escritor romano no hace mención alguna de la religión, por lo no resulta posible saber si Aníbal se hizo pasar realmente por un θεωρός como los que cita Arriano.

⁴⁴ D.S. 20.14.1-2.

⁴⁵ Es importante señalar que a continuación Diodoro Sículo (20.14.4-7) se pronuncia también sobre otra divinidad a la que habrían acudido los cartagineses en aquellos momentos: Kronos (Baal Hamón), cuyos ritos eran también pretéritos.

⁴⁶ Trad. Sánchez 2014: 195. “Διόπερ οἱ Καρχηδόνιοι, νομίσαντες ἐκ θεῶν αὐτοῖς γεγονέαι τὴν συμφορὰν, ἐτράπησαν πρὸς παντοίαν ἰκεσίαν τοῦ δαιμονίου καὶ νομίσαντες μάλιστα μηνίειν αὐτοῖς τὸν Ἡρακλέα τὸν παρὰ τοῖς ἀποίκους, χρημάτων πλῆθος καὶ τῶν πολυτελεστάτων ἀναθημάτων ἐπεμψαν εἰς τὴν Τύρον οὐκ ὀλίγα. Ἀποικισθέντες γὰρ ἐκ ταύτης εἰώθεισαν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις δεκάτην ἀποστέλλειν τῷ θεῷ πάντων τῶν εἰς πρόσοδον πιπτόντων· ὕστερον δὲ μεγάλους κτησάμενοι πλοῦτους καὶ προσόδους ἀξιολογωτέρας λαμβάνοντες μικρὰ παντελῶς ἀπέστελλον, ὀλιγοῦντες τοῦ δαιμονίου. Διὰ δὲ τὴν συμφορὰν ταύτην εἰς μεταμέλειαν ἐλθόντες πάντων τῶν ἐν τῇ Τύρῳ θεῶν ἐμνημόνεον”.

⁴⁷ Liv. 33.48.3.

Aquel mismo día hizo la travesía hasta la isla de Cercina. Allí encontró en el puerto varias naves fenicias de transporte cargadas de mercancías, y en cuanto desembarcó, se arremolinó la gente para saludarlo, y a los que preguntaban mandó responderles que lo habían enviado a Tiro como embajador.⁴⁸

El último rastro en el testimonio literario de una embajada cartaginesa a Tiro con ofrendas lo encontramos en Polibio.⁴⁹ El escritor griego afirma que en el año 163-162 a.C. había anclada en el Tíber una nave sagrada que los cartagineses expedían a los dioses en Tiro. Aunque el megalopolitano no hace mención explícita de Heracles, sí que indica en cambio que se trataba de un transporte de carácter religioso, esclareciendo que este tipo de barcos se escogían previamente en Cartago. Su relato nos devuelve a la idea, recurrente en Diodoro, Arriano, Curcio y Justino, de una costumbre (*mos*, νόμιμον) vernácula enraizada en la historia y la cultura cartaginesas.

Había encontrado en la boca del río Tíber fondeada, una nave sagrada cartaginesa y la flató: de hecho, estas naves de carga se eligen ya en Cartago y, en ellas, los cartagineses expiden hacia Tiro las primicias de trigo destinadas a los dioses.⁵⁰

No hallamos otras alusiones a este tipo de comisiones en las fuentes literarias. Tampoco poseemos confirmación epigráfica para la existencia de viajes periódicos de θεωροὶ cartagineses a Tiro. Ahora bien, aunque en este terreno las invocaciones directas a Melqart en Cartago son más bien escasas, es importante señalar que en más de treinta inscripciones de época helenística se ha encontrado la fórmula “resucitador del dios” (*MQM 'LM*),⁵¹ un título que probablemente estaría directamente relacionado con la ἐγέρσις, el ritual de muerte y renacimiento de la deidad.⁵² Sabemos que esta práctica religiosa se desarrollaba periódicamente en la metrópoli fenicia, con lo que no es descartable que nos hallemos ante el registro documental de algunos de los

⁴⁸ Trad. Villar Vidal 1993, 215. “*eodem die in Cercinam insulam traiecit. ubi cum in portu naves aliquot Phoenicum onerarias cum mercibus invenisset et ad egressum eum e nave concursus salutantium esset factus, percunctantibus legatum se Tyrum missum dici iussit*”.

⁴⁹ Plb. 31.12.11-12.

⁵⁰ Trad. Balasch Recort 1983, 357-358. “οὗτος μὲν οὖν εὐρών ἐν τῷ στόματι τοῦ Τιβέριος ὁρμοῦσαν Καρχηδονίαν ναῦν ἱεραγωγόν, ταύτην ἐναυλώσατο: συμβαίνει δὲ τὰ πλοῖα ταῦτα λαμβάνεσθαι κατ’ ἐκλογὴν ἐκ τῆς Καρχηδόνας, ἐφ’ οἷς εἰς τὴν Τύρον ἐκπέμπουσιν οἱ Καρχηδόνιοι τὰς πατρίους ἀπαρχὰς τοῖς θεοῖς: ἐναυλοῦτο δὲ φανερώς εἰς τὴν ἰδίαν ἀνακομιδὴν”.

⁵¹ Aunque el registro epigráfico alusivo a este fenómeno se ubica principalmente en Cartago, existen otras evidencias diseminadas a lo largo del mundo fenicio-púnico. En Oriente la fórmula aparece en dos testimonios, uno en Chipre (*Larnax tes Lapethou* n.3) y otro en Rodas (*KAI* 44). En la Cartago púnica lo hallamos en una veintena de textos votivos en el tofet (*CIS* I 227, 262, 377, 3351-52, 3788, 4863-72, 5903) y funerarios (*CIS* I 5950 [= *KAI* 93], 5953 [= *KAI* 90], 5979-80, 6000 bis, *KAI* 70). Un último epigrafe de época neopúnica se localiza en la inscripción funeraria de Micipsa en Cesarea, lo que atestigua que la función se extendió hasta la dominación romana. Véase: Zamora López 2018.

⁵² Lipiński 1970; Bonnet 1986; Bonnet 1988, 174-179; Garbati 2015, 40; Quinn 2018, 116. El término *MQM 'LM* estaría compuesto por *MQM* (“levantar/alzar”) y *'LM* (“divinidad”), con lo que se interpreta como “aquel que levanta a la divinidad”, lo que metafóricamente encajaría con el ritual de la resurrección en la ἐγέρσις. Una explícita relación de este título con el dios aparece únicamente en una inscripción púnica de la necrópolis de Sainte Monique en Cartago (*CIS* I 5980), en la que figura *MQM 'LM MLT*, donde se sospecha que *MLT* podría ser una abreviatura de *MLQRT* (Melqart). Por otra parte, especial vinculación votiva con la deidad se observa en un epigrafe chipriota (*Larnax tes Lapethou* n.3). Véase: Zamora López 2018, 66-76.

personajes que durante su vida desempeñaron la función de “embajadores/peregrinos sagrados” (θεωροὶ) y que, por consiguiente, viajaron al templo de Melqart tiro en representación de su estado.

3. La ἐγέρσις de Tiro como dispositivo de cohesión

Aunque no es descartable que los “resucitadores” de Melqart que figuran en las citadas inscripciones operaran exclusivamente en Cartago, donde posiblemente existía un santuario, la conjunción de nuestras fuentes y la difusión de este título a lo largo del Mediterráneo empujan a preguntarse si tales individuos pudieron ser, en efecto, quienes alguna vez emprendieron la travesía hacia Tiro.⁵³ En tal caso, su objetivo habría sido el de participar como θεωροὶ en la festividad de la ἐγέρσις, que se celebraba probablemente una vez al año entre los meses de enero y marzo.⁵⁴

Frente al silencio de la arqueología, el testimonio literario sustenta que las relaciones entre metrópoli y colonia fueron intensas desde el principio.⁵⁵ Ya hemos señalado que podríamos hallarnos ante una idea derivada del escenario geopolítico configurado a partir del siglo IV a.C., pero no es descartable que el templo de Melqart en Tiro pudiera haber sido determinante ya en época arcaica, no solo para el sustento de los vínculos con Cartago, sino también con otros establecimientos tirios en Occidente.⁵⁶ Por ende, tanto el recinto sagrado como la propia deidad pudieron haber cumplido la función de representación de la monarquía y de la ciudad.⁵⁷ Como contrapartida, una

⁵³ Cf. Zamora López 2018, 77-78.

⁵⁴ Aunque autores como Rigsby (1997, 482), defienden, basándose en ciertas festividades panhelénicas, una periodicidad de 4 años, la opinión mayoritaria entre los miembros de la comunidad científica es que la ἐγέρσις de Tiro tenía lugar anualmente: Goldsworthy 2000, 27; Marín Ceballos – Jiménez Flores 2004, 234; Martín Ruíz 2010, 13; Quinn 2011, 389. Respecto a la época del año, Flavio Josefo (*AI* 8.144-146; *Ap.* 1.118-119) apunta que esta costumbre fue instituida por Hiram I en el mes de Περίτιος, que se correspondería con la cuarta mensualidad del año macedonio (Liddell – Scott 1940). Nos hallaríamos, según nuestro calendario, entre enero y febrero (Lipiński 1995, 233; Stieglitz 2000, 691), o entre febrero y marzo (Dussaud 1946, 207; Martín Ruíz 2010, 13; Kormikiari 2015, 115; Araujo de Lima 2019, 171). Bonnet (1988, 37) es más concreta en sus cálculos y nos ubica en la franja del 16 de febrero al 17 de marzo.

⁵⁵ Justino (*Epit.* 18.4) y Virgilio (*En.* 1-11) presentan a la fundadora Elisa-Dido como miembro de la familia real tiria. Apiano (*Pun.* 1) –que sigue la tradición de Filisto de Siracusa y Eudoxo de Cnido (FGrH 566 F47)–, ofrece, en cambio, los epónimos Zoros y Carchedón (Tiro y Cartago), estableciendo un nítido nexo entre ambas ciudades. En todos los casos los orígenes de la ciudad revisten gran antigüedad. Virgilio y Apiano la ubican en el horizonte cronológico de la Guerra de Troya, mientras la tradición de Timeo, que afirmaba haber consultado los registros de Tiro, (BNJ 566 F 60; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.74.1) la fecha en 814 a.C. Josefo (*AI* 8.144), por su parte, afirma que la misma historia fue relatada en el siglo II a.C. por Menandro de Éfeso, que habría traducido los documentos fenicios al griego. Véase: Quinn 2018, 114.

⁵⁶ Sobre la trascendencia de Melqart como deidad panfenicia, véanse: Hdt. 1.105.33, 2.44; D.S. 5.20; Vell. Pat. 1.2.3.; Str. 1.3.2, 3.5.5.; Plin. *HN* 16.40, 19.63; Mela 3.6.46; Paus. 5.25.2, 7.5.5, 9.27.6-8; Lemaire 1984; Lipiński 1995, 230. Cf. Rigsby 1997, 483-485; Álvarez Martí-Aguilar 2014; 2017; Ordóñez Fernández 2019, 220.

⁵⁷ Cf. Dussaud 1946; Bonnet 1988, 399-415; Burgaleta Mezo 1995, 57-58. Siguiendo nuevamente a Josefo (*AI* 8.144-146; *Ap.* 1.118-119) Hiram I habría asociado a Melqart con la monarquía y, en consecuencia, con la metrópoli. El nombre de la divinidad, como sabemos, significa “rey de la ciudad”. No es de extrañar, por lo tanto, que en realidad su templo se haya identificado como una dependencia del propio palacio real. Debemos señalar, no obstante, que la tendencia a considerar el santuario como un gran centro económico-comercial está siendo hoy ampliamente contestada. Véanse: Marín Ceballos 2016; Oggiano 2018; Ribichini 2018; González Wagner 2009, 11. Cf. Katzenstein 1987; Houtart 1989, 111-112, 224-225; Aubet 1994, 108; Lipiński 1995, 227;

parte o la totalidad de las colonias tirias quizás decidieron preservar las relaciones con la “madre patria” a través de un tributo anual ofrendado en el festival de la ἐγέρσις.⁵⁸ En el caso del estado africano, aunque estamos ante una práctica evidente a partir del siglo IV a.C., no es descartable que la participación de los cartagineses en la festividad hubiera sido promovida inicialmente por las autoridades de Tiro en el siglo IX a.C. Sustenta esta última conjetura la idea transmitida por Josefo respecto a que la ἐγέρσις se originó durante el reinado de Hiram I,⁵⁹ monarca vinculado con la navegación.⁶⁰ De ser así, y si damos crédito a Diodoro, es posible que esta antigua tradición hubiera ido decayendo con el paso del tiempo hasta casi diluirse.⁶¹

Más allá de su etapa de inicio, la festividad, dedicada a una divinidad ampliamente reconocida y reverenciada en la cuenca del Mediterráneo, pudo servir para generar cierta cohesión.⁶² Por una parte, entre los miembros de la esfera colonial fenicio-púnica, como Cartago, promocionada como colonia tiria más exitosa, y que por tanto habría impulsado el envío de “embajadores/peregrinos sagrados”. Por otra parte, sabemos que los festivales contaron también con representantes de otros lugares de la órbita griega, que asociaban a la divinidad con Heracles y los ritos desarrollados con el mito sobre su apoteosis.⁶³

Respecto al desarrollo de la ἐγέρσις, vagamente descrita por los autores clásicos, se ha considerado que podría estar representado con mayor fidelidad en el vaso de Sidón, un objeto ritual de mármol publicado por Barnett con cuatro escenas talladas cuya interpretación podría habernos transmitido la secuencia de las fases del rito, que duraría tres días.⁶⁴ Las correspondencias entre una y otras fuentes son, en todo caso, arriesgadas, pero no inverosímiles. Así, por ejemplo, en la que ha sido entendida como la primera escena, bajo la presunta efigie de Melqart ardiendo sobre una pira, aparecen un ancla entre dos palmas y una embarcación, elementos que han sido relacionados con el viaje al Más Allá.⁶⁵ En relación con el testimonio literario, cabría preguntarse si podría existir cierta correspondencia entre el barco que se observa en el vaso y la nave sagrada (ναῦς ἱεραγωγός) que, según Polibio, se escogía y preparaba en Cartago.⁶⁶

Por otro lado, en las que ha sido juzgadas como la segunda y la tercera escenas, que aludirían al segundo día de festejos, pueden apreciarse lo que parecen ser unos sacerdotes ataviados con largas túnicas, tiaras y bastones con remate curvo.⁶⁷ Nos

Goldsworthy 2000, 27; González Wagner 2009, 11-25; Martín Ruíz 2010, 13; Aubet 2012; Kormikiari 2015.

⁵⁸ Tiro habría jugado durante algunos siglos un papel similar al de otras metrópolis como Atenas, cuyas colonias enviaban también ofrendas durante las principales festividades: Rutherford 2013, 60.

⁵⁹ I. *AI* 8.144-146

⁶⁰ En el marco de las relaciones con Salomón, atestiguadas en la Biblia (I *Reyes* 10.21-22; II *Crónicas* 9.20). Véase: Torres Ortiz 2002, 25, 84 y 89.

⁶¹ D.S. 20.14.1-2. Bonnet (2014, 292), por el contrario, acota cronológicamente la afirmación de Diodoro sobre el declive de las aportaciones cartaginesas a los años 332-310 a.C., sosteniendo que el envío del diezmo a Melqart pudo haberse interrumpido solo a partir de la conquista de Tiro por parte de Alejandro Magno.

⁶² Houtart 1989: 111-112, 224-225; Bonnet 2005, 19-20; Araujo de Lima 2019, 170.

⁶³ Cf. Lipiński 1970; Bonnet 1988, 79; López Castro 1997, 56-57; Aubet 2001, 153-154; Miles 2011, 266; Kormikiari 2015, 115; Araujo de Lima, 2019, 170-173.

⁶⁴ Barnett 1969. Hay que señalar, no obstante, que nos hallamos ante representaciones muy esquemáticas que sugieren una relativa fiabilidad de las interpretaciones. Cf. Lipiński 1970, 43-47; Bonnet 1988, 78-82.

⁶⁵ Bonnet 1988, 79.

⁶⁶ *Plb.* 31.12.11-13.

⁶⁷ Bonnet 1988, 79.

preguntamos, en este caso, si alguno o algunos de los individuos que aparecen podrían estar representando a los θεῶποι citados por Arriano, asistentes quizás únicamente en calidad de meros espectadores,⁶⁸ o bien como oficiantes en algunos de los sacrificios. A propósito de esta última conjetura, cabe señalar que el espacio de los sacerdotes es compartido en las representaciones por lo que se ha identificado como una mujer con un tocado con cuernos, que se ha asociado a una representación de Astarté. En relación con esto último, es importante resaltar que se han documentado ciertos epígrafes en los que la fórmula *MTRH* ᾿*STRNY* aparece después de *MQM* ᾿*LM*. Interpretada como “esposo astroneo” (de Astarté), la expresión que sigue a “resucitador del dios” podría ser indicativa de que una de las obligaciones de los “embajadores/peregrinos sagrados” consistía en representar simbólicamente una hierogamia durante los sacrificios.⁶⁹

Asimismo, en la tercera escena se puede observar también a un personaje con una túnica larga y un tocado cuyo velo cae hacia atrás, que ha sido identificado con el soberano de Tiro a partir de una representación análoga de Yehawmilk en la estela de Biblos.⁷⁰ Si estamos ante la interpretación correcta significaría que el rey participaba en los sacrificios, lo que nos trasladaría al contexto planteado por Arriano. Este historiador señala que durante la conquista de Tiro Alejandro encontró en el templo de Heracles a los tirios más influyentes junto con el monarca Acemilco y algunos cartagineses que habían acudido a la urbe para rendir culto a la divinidad como θεῶποι.⁷¹ A todos les perdonó la vida, coincide el autor nacido en Nicomedia con Curcio, y este último añade que a los púnicos les entregó una declaración de guerra (*Carthaginiensium legatis pepercit addita denuntiatione belli, quod praesentium rerum necessitas moraretur*).⁷² A partir de esta información se ha propuesto que la toma de Tiro tuvo lugar durante la celebración anual de la ἐγέρσις,⁷³ y que los embajadores de Cartago salvaron sus vidas en parte por ser miembros de una θεωρία.⁷⁴ No es esta nuestra postura, pues, como discutiremos más adelante, la narración de Curcio evidencia que la festividad se había desarrollado precedentemente, y que los indultados eran diplomáticos de perfil estrictamente político.

Sea como fuere, con su relato Curcio y Arriano no hacen otra cosa que difundir la propaganda desarrollada por parte de Alejandro, cuya iconografía se asoció indiscutiblemente a Heracles, algo que constatan sus acuñaciones.⁷⁵ Las fuentes literarias, de hecho, vinculan la conquista de Tiro a la devoción del macedonio por la divinidad recordando que, antes de lanzarse a su asedio, había solicitado permiso al gobierno tirio para brindar un sacrificio a Heracles.⁷⁶ La negativa por parte de las autoridades cívicas, que posiblemente consideraron la petición como una injerencia

⁶⁸ No debe pasársenos por alto que el propio vocablo griego significa literalmente “espectador”. Véase: Dyllon 1997, XVI.

⁶⁹ Lipiński 1970; Bonnet 1988, 110. En relación con la epigrafía, ejemplos del uso de esta fórmula son relativamente frecuentes, como puede observarse en *KAI* 44, *CIS* I 260-61, 3351-52, 4864-71, 5903, 5950 [= *KAI* 93], 5979-80. Véase: Zamora López 2018, 75.

⁷⁰ Bonnet 1988: 79.

⁷¹ Arr. *An.* 2.24.5.

⁷² Curt. 4.4.18.

⁷³ Kowalzig 2005; Quinn 2018, cap. VI; Bonnet 2014, 291.

⁷⁴ Ferjaoui 1993, 42-46; Dyllon 1997, 56. Sobre la inmunidad de los embajadores púnicos no ligados a un contexto religioso: Rosselló Calafell 2022, 132-142.

⁷⁵ Campus 2005.

⁷⁶ Curt. 4.2.2; Arr. *An.* 2.16.7; Iust. *Epit.* 11.10.10-11.

hegemonista, habría impulsado a Alejandro a asediar la ciudad durante siete meses.⁷⁷

Del episodio anterior no solo puede extrapolarse el carácter sincrético de Melqart en el siglo IV a.C., sino también el hecho de que la ἐγέρσις de Tiro era una celebración reconocida y considerada por los griegos, algo que sería evidente en tiempos de la *koiné* helenística.⁷⁸ Eso significa que, amén de los embajadores de Cartago, se personaban en los ritos otros asistentes externos.⁷⁹ Prueba de ello podrían ser ciertas evidencias epigráficas en el mundo griego que aluden explícitamente a “resucitadores”.⁸⁰ La misma idea se desprende del segundo libro de los Macabeos que relata que, en el año 173 a.C., siendo rey de Judea el soberano Antíoco IV Epífanes, una delegación de θεωποὶ procedente de Jerusalén y comisionada por el sumo sacerdote Jasón se presentó en la ciudad durante las fiestas para ofrecer un tributo de 300 dracmas al templo de Heracles.⁸¹ Otra prueba la tendríamos en la novela *Aitia* de Calímaco, escrita en la primera mitad del siglo III a.C., que nos presenta a un personaje llamado Calístenes liderando una θεωρία que se encuentra en Tiro ofrendando a Melqart.⁸²

Las evidencias analizadas nos inclinan a considerar que la ἐγέρσις operó como un mecanismo de atracción hacia Tiro, no solo de parte del mundo fenicio-púnico occidental, sino también de ciertos habitantes de la órbita griega. Su importancia, si nos regimos a las relaciones entre cartagineses y tirios, podría medirse en términos de solidaridad étnica y cultural, lo que se habría traducido en la regularidad de las θεωρίαι probablemente hasta el siglo II a.C.⁸³

4. Características de las θεωρίαι cartaginesas

La suma y contraste de los datos aportados por las diferentes fuentes permiten esbozar algunas de las peculiaridades que pudieron definir a las “embajadas/peregrinaciones sagradas” cartaginesas. En primer lugar, si bien no podemos descartar la existencia

⁷⁷ Bosworth 1980; Amitay 2008.

⁷⁸ Bonnet 1988, 226-228; Marín Ceballos – Jiménez Flores 2004; Campus 2005.

⁷⁹ Como señala Risby (1997, 482), hay pruebas (*IGLSy*: IV.1265) que sostienen que el festival de Tiro era panhelénico en época imperial romana. Por otra parte, también sabemos que los tirios tomaron parte en celebraciones del ámbito griego. Una inscripción en Delos (*ID50*) confirma la llegada de “marineros sagrados” a la isla a mediados de la IV centuria a.C. Asimismo, el epitafio de un tal Antípatro-Shem de Ascalón en El Pireo menciona una nave sagrada, lo que ha llevado a suponer que el individuo era un θεωρός. *IGIP*8388. Cf. Stager 2005; Rutherford 2013, 278.

⁸⁰ En este sentido, el posible vínculo con Melqart ha sido sugerido a partir de un epígrafe de Ramlah (Palestina). El texto registra la existencia de un operador de culto particular con funciones similares a las del *MQM 'LM*, mencionado explícitamente a los “resucitadores de Heracles”. Una inscripción de Amman (Filadelfia, Jordania) cita, en cambio, solo a los “resucitadores”, sin indicar la figura heroica o divina de referencia (Bonnet 1988, 146). Por otra parte, el término también está atestiguado en tres inscripciones de Ascalón (Ashkelon), una de las cuales, registrada en un tímpano de mármol, se relaciona, sin embargo, con Dionisos. Véase: Ecker *et alii* 2018. Cf. Lipiński 1970; Bonnet 1988, 79; López Castro 1997, 56-57; Aubet 2001, 153-154; Miles 2011, 266; Kormikiari 2015, 115; Araujo de Lima, 2019, 170-173.

⁸¹ 2 *Macc.* 4.18-20. La embajada está conectada con la presencia en Jerusalén de un grupo filoheleno. El relato dice que finalmente la suma no fue entregada al templo de Heracles, y que en su lugar se dedicó a la construcción de naves, probablemente para la flota del rey. Cf. Dyllon 1997, cap. VI; Rigsby 1997, 483; Rutherford 2013, 60 y 277.

⁸² Call. *Ait.* 2.15, 8.10. Cf. Rutherford 2013, 276.

⁸³ Kowalzig 2005.

de algún otro destino, tenemos constancia de que las θεωρίαι fueron constituidas para viajar principalmente con rumbo a Tiro.⁸⁴ Su objetivo allí sería realizar ofrendas y sacrificios en el templo de Melqart, siendo su ubicación, insular o continental, una cuestión problemática. Si nos remitimos a Curcio y Justino, el santuario de Hércules se hallaba en Tiro la Vieja, un lugar al que los propios fenicios se referían como PaleoTiro (*templum Herculis extra urbem in ea sede, quam Palaetyron ipsi vocent*).⁸⁵ El pasado de este recinto debía de ser pretérito si tenemos en cuenta que Heródoto, cuando lo visitó, constató por boca de los sacerdotes que su antigüedad se remontaba a los mismos orígenes de la ciudad, hacía 2300 años.⁸⁶ Tal perspectiva es confirmada por Arriano cuando, por su parte, declara que era el más antiguo santuario de Heracles de cuantos recuerda la memoria humana (ἔστι γὰρ ἐν Τύρῳ ἱερὸν Ἡρακλέους παλαιότατον ὃν μνήμη ἀνθρώπινη διασώζεται).⁸⁷

Sin embargo, las informaciones que apuntan a un templo milenario en Tiro la Vieja contrastan con otros datos del testimonio literario. Flavio Josefo, por ejemplo, establece que la ἐγέρσις fue instaurada a consecuencia de la erección de un segundo recinto en Tiro la Nueva.⁸⁸ El emplazamiento insular es también reivindicado en los tratados asirios,⁸⁹ y a ello podemos sumar que la negativa por parte del gobierno tirio a la petición de participar en los sacrificios cobraría sentido si el macedonio hubiera pretendido penetrar en la isla. Esta conjetura, unida a una noticia de Arriano, que apunta que los últimos supervivientes de la conquista se refugiaron en un templo de Heracles, sustentaría que tal era el lugar donde se desarrollaba la ἐγέρσις, al menos en el siglo IV a.C.⁹⁰

Llegados a Tiro, es posible que los θεωροὶ cartagineses se alojasen en las propias dependencias del templo, pues como hemos visto, unos embajadores de tal procedencia se hallaban allí durante la conquista macedonia. Esa hipótesis podría relacionarse con las prácticas de hospitalidad y asilo que han sido propuestas, por ejemplo, para el santuario de Melqart en Cádiz.⁹¹

Respecto a los orígenes de las delegaciones cartaginesas, ya hemos observado que las fuentes literarias remiten a época arcaica. Así, mientras Diodoro Sículo relacionaba la práctica de enviar el diezmo con los primeros colonos, Justino esgrimía la muerte del sumo sacerdote de Hércules como el detonante del viaje a Africa. Por el contrario, el hecho de que las representaciones de Melqart en

⁸⁴ D.S. 13.108.4, 20.14.1-2; Curt. 4.2.10; Arr. *An.* 2.24.5; Iust. *Epit.* 18.7.7. Rawlings (2005, 157, 164 y 172 n.14), por su parte, se pregunta si la ἐγέρσις pudo celebrarse en otros santuarios del Mediterráneo central y occidental. Así, por ejemplo, sabemos que el culto a Melqart se extendió más allá de las proclamadas colonias tirias. La mejor evidencia de ello se halla en Cerdeña, donde una inscripción de Tharros (siglos III-II a.C.) registra la construcción de un templo de la divinidad. Los funcionarios de este santuario son citados como *QRTHDŠT*, lo que podría sugerir una conexión ritual con Cartago, aunque también se ha relacionado con la denominación griega de la ciudad, Neápolis. Véanse: Bonnet 1988, 254-255; Bernardini 2005, 126.

⁸⁵ Curt. 4.2.4-5. Justino (*Epit.* 11.10.10-11) apunta concretamente que Tiro la Vieja se hallaba a unos 30 estadios (5,5 km.) al sur de la ciudad nueva.

⁸⁶ Hdt. 2.44.3-4. La cronología de Heródoto, que nos hace retroceder hasta el siglo XXVIII a.C., ha sido confirmada hasta cierto punto por el testimonio arqueológico: Burgaleta Mezo 1995, 50; Bikai 1978, 72.

⁸⁷ Arr. *An.* 2.16. También dan testimonio de la antigüedad del templo Luciano de Samosata en *de Dea Syria* 3 y Aquiles Tacio en *Leucipa y Clitofonte* 2.14.

⁸⁸ I. *AI* 8.144-146; *Ap.* 1.118-119. Cf. González Wagner 2009, 24; Araujo de Lima 2019, 171.

⁸⁹ Bonnet 1988, 49.

⁹⁰ Arr. *An.* 2.24.5. Cf. Curt. 4.2.2-4; Arr. *An.* 2.16.7; Iust. *Epit.* 11.10.11.

⁹¹ Arr. *An.* 2.24.5; Aubet 1994, 239-241. Cf. Neville 2007, 87.

Occidente sean posteriores, unido a que el conjunto de evidencias epigráficas que citan a un “resucitador” de la divinidad se concentre en época helenística, podría resultar indicativo de que nos hallamos ante un fenómeno acotado a los siglos IV-II a.C. Esta realidad posterior pudo haber influido en la percepción de los historiadores clásicos, que la habrían anticipado históricamente.

En lo referente a la regularidad de las misiones procedentes de Cartago existe cierto consenso en la consideración de la ἐγέρσις y, en consecuencia, las θεωρίαι eran anuales (*sacrum anniversarium more patrio*), por lo que pudieron haber viajado entre enero y marzo, tal y como se desprende de Josefo.⁹² Esta suposición puede apoyarse además en la referencia de Polibio que afirma que Cartago escogía naves para enviar sus primicias, con lo que el evento podría estar vinculado de alguna manera con el ciclo de la cosecha.⁹³

A propósito de la identidad de estos “embajadores/peregrinos sagrados”, si nos apoyamos en la epigrafía –y considerando que θεωρος y *MQM 'LM* podrían aludir a una misma realidad– podría señalarse que estamos ante personajes, varones de edad avanzada, que fueron honrados con la designación de “resucitadores” en sus epitafios.⁹⁴ Entre los autores antiguos solamente Justino identificaba al vástago del general (*ducis filius*) de los cartagineses,⁹⁵ algo que podría casar con la elevada dignidad de los personajes que ostentaron el cargo según las inscripciones, algunos de los cuales aparecen vinculados con relevantes responsabilidades políticas como el sufetado. De hecho, la última mención a un sujeto relacionado con esta función corresponde nada menos que a Micipsa, vástago de Masinisa.⁹⁶ Se trata de una referencia interesantísima, que no solo acredita la naturaleza helenística de la monarquía masilia a partir de sus relaciones diplomáticas con Roma y con Cartago, sino que también revela que tras la Segunda Guerra Púnica los reyes nómidas trataron de arrogarse ciertas competencias culturales propias de los cartagineses.⁹⁷ Asimismo, la distinción de un individuo perteneciente a la realeza como *MQM 'LM* podría resultar indicativa de que nos hallamos ante una designación plenamente honorífica.

Si nos referimos a la denominación que de estos individuos aparece en las fuentes literarias, cabe señalar que para Curcio son sencillamente *legati*; θεωροί para Arriano; y que Justino vincula a uno de ellos al sacerdocio.⁹⁸ Polibio, por su parte, al citar explícitamente una nave sagrada, nos traslada a otro marco conceptual, el de los ἱερναῦται, o “marineros sagrados”, que sabemos que operaron entre los fenicios.⁹⁹ La disparidad terminológica podría ser indicativa de diferentes factores, que entrañarían desde una evolución de las funciones de los comisionados, hasta un erróneo manejo del vocabulario específico por parte de nuestros informadores. Nos inclinamos por otra idea: es perfectamente viable que todos los embajadores

⁹² Curt. 4.2.10; I. *AI* 8.144-146.

⁹³ Plb. 31.12.12. Sin embargo, el carácter agrícola de los ritos es actualmente muy discutido, pudiendo proponerse alternativamente una dimensión cósmica de la celebración, tal y como se aprecia en otras festividades similares. Cf. Xella 2001; Mettinger 2013; Corrente 2021.

⁹⁴ Título que posiblemente adquirirían después tras sus servicios, por lo que figuraba en sus estelas funerarias: Marín Ceballos 2011, 216. Los rangos de edad, por otra parte, se hallan presentes en el registro epigráfico, donde no se ha encontrado ninguna referencia femenina: Zamora López 2018, 80-82.

⁹⁵ Iust. *Epit.* 18.7.9.

⁹⁶ *KAI* 161. Cf. Zamora López 2018, 78-80.

⁹⁷ Walsh 1965.

⁹⁸ Curt. 4.2; Arr. *An.* 2.24.5; Iust. *Epit.* 18.7.9.

⁹⁹ Rutherford 2013, 276. A nivel epigráfico, aparecen testimoniados en diversas ocasiones: *ID*50, *IGII* 8388.

comisionados por Cartago para la ἐγέρσις fueran θεωροί, “embajadores/peregrinos sagrados” –lo que conlleva que el término *legati* no sea incorrecto–, y que estos viajaran acompañados en sus travesías por ἱεροναῦται. Esta hipótesis cobra más fuerza si tenemos en cuenta que θεωροί y ἱεροναῦται tirios y sidonios parecen haberse asociado en otras ocasiones, tal y como se infiere de la lectura de algunas inscripciones.¹⁰⁰

No poseemos noticias a propósito de la composición y el número de este tipo de comisiones. En la narración de Curcio a propósito de la toma de Tiro podemos leer que en el año 332 a.C. llegaron de Cartago treinta legados (*Isdem forte diebus Carthaginiensium legati XXX superveniunt*),¹⁰¹ pero no debemos confundir esta embajada con una θεωρία precedente, también mentada por el historiador romano, que tenía como propósito realizar la tradicional ofrenda a Melqart. Este es justamente el error de Arriano, que las asocia, en una probable tergiversación de su fuente, y considera en consecuencia que ambas delegaciones son la misma, lo que le lleva a afirmar que los comisionados a quienes Alejandro perdonó la vida eran los θεωροί. Sin embargo, una detenida lectura del relato de Curcio desmiente esta aseveración. El romano escribe que en un primer momento llegaron de Cartago unos legados con el fin de celebrar un sacrificio anual. Los comisionados, prosigue nuestra fuente, alegaron que en breve su estado mandaría refuerzos (*brevi Carthagine auxilia ventura*) para la defensa frente a los macedonios.¹⁰² Después de cumplir sus votos –información que Curcio obvia–, los componentes de la “embajada/peregrinación sagrada” regresaron al norte de África, y algún tiempo más tarde arribó a Tiro una segunda delegación compuesta por los treinta personajes a los que ya hemos aludido. Uno de los elementos que distinguen esta embajada con mayor claridad de la primera es que sus propósitos eran exclusivamente políticos. De hecho, los nuevos legados cartagineses se excusaron por no haber traído consigo los refuerzos prometidos por los θεωροί, aduciendo que se hallaban inmersos en una guerra interna (*bellum domesticum*) contra los siracusanos, pero en cambio se ofrecieron a aportar recursos para evacuar a las esposas e hijos de los tirios.¹⁰³ Poseemos información suficiente para considerar que esta segunda embajada se corresponde en realidad con la Comisión de los Treinta, un consejo político conformado por una treintena de representantes del Consejo de Ancianos, cuyo rango de actuación se sitúa en momentos de gran trascendencia histórica para Cartago.¹⁰⁴ No en vano, el propio Alejandro Magno, posiblemente reconociendo la entidad de esta institución, perdonó la vida a sus integrantes, y lo que es más representativo: hizo entrega a sus componentes de una declaración de guerra que la situación del momento obligaba a dejar en suspenso.¹⁰⁵

Todo lo anterior respaldaría nuestra hipótesis de que las θεωρίαι constituyen un fenómeno radicalmente distinto de otras delegaciones con fines políticos, como la Comisión de los Treinta. Así, aunque albergamos algunos datos a propósito de los

¹⁰⁰ Lipiński 2004, 166-171; Rutherford 2013, 179, 276, 380.

¹⁰¹ Curt. 4.3.19.

¹⁰² Curt. 4.2.10-11.

¹⁰³ Curt. 4.3.19-20.

¹⁰⁴ Rosselló Calafell 2020; Rosselló Calafell 2023, 54-59.

¹⁰⁵ Curt. 4.4.18. De hecho, sabemos por otros autores que la declaración de guerra llegó a las autoridades cartaginesas, las cuales, con objeto de impedir una futura campaña de Alejandro en África, le enviaron como embajador a un personaje llamado Amílcar Ródano. Véanse: Iust. *Epit.* 21.6; Oros. 4.6.21-22.

transportes diplomáticos que utilizaba el estado de Cartago,¹⁰⁶ debemos considerar que en el ámbito religioso estos eran diferentes, y que la nave sagrada que menciona Polibio luciría una imagen específica con ciertos ornamentos que desconocemos.¹⁰⁷ En contraste, tenemos algunos indicios sobre la indumentaria de los “embajadores/peregrinos sagrados”, si nos atenemos a lo escrito por Justino, el cual describe a Cartalón, de regreso de ofrendar al Hércules tirio, ataviado con púrpura, oro, coronas y bandas del sacerdocio (*purpura et auro ornatus... tu in purpura ista coronisque*).¹⁰⁸ Los elementos citados por el epitomador son perfectamente identificables con la simbología de poder y estatus en la Antigüedad,¹⁰⁹ lo que podría resultar una señal de que según la percepción grecolatina las θεορῳίαι cartaginesas estaban dirigidas por personas eminentes vinculadas a la religión.¹¹⁰ Una vinculación, por otra parte, que no debió de revestir compromiso de exclusividad, a tenor de lo que revela la arqueología, donde frecuentemente los individuos titulados como *MQM* *LM* aparecen ligados a responsabilidades diferentes, algunas de carácter político.¹¹¹ Hasta ocho de los epígrafes parecen indicar que el “resucitador del dios” ejerció también el sufetado, algo que podemos relacionar con el viaje de Aníbal a Tiro, cuando, tras detentar el cargo, el Bárcida se habría hecho pasar por embajador ante una audiencia fenicia.¹¹²

En consecuencia, y principalmente gracias a la epigrafía, se ha sostenido que los personajes señalados como *MQM* *LM* procederían de estratos sociales aristocráticos con capacidad de encargar inscripciones. Algunos de estos próceres cartagineses se habrían dotado de un halo sagrado únicamente durante el ejercicio de esta función, pues no todos aparecen asociados al sacerdocio. Asimismo, para respaldar la hipótesis de que nos hallamos ante una distinción honorífica que dotaba de reputación a las personas y a su entorno, es preciso señalar que se han identificado dieciséis familias que además del cargo de “resucitador” poseen miembros que ostentaron magistraturas. Por otra parte, aunque la arqueología demuestra que ser “resucitador” no era hereditario, sí que sabemos que en algunos casos lo ejercieron padres e hijos, lo que corroboraría la vinculación entre este honor y un elevado rango social. La epigrafía evidencia, en definitiva, que para una dinastía de Cartago contar con un *MQM* *LM* entre sus antepasados era un signo de respeto, y de hecho numerosas líneas familiares se remontan expresamente a uno.¹¹³

¹⁰⁶ Rosselló Calafell 2022, 110-115.

¹⁰⁷ Plb. 31.12.12; IGIF 8388.

¹⁰⁸ Iust. *Epit.* 18.7.9-14; Acquaro 2001.

¹⁰⁹ La púrpura, por otra parte, se asocia con la identidad púnica y parece reservada en Cartago a circunstancias de gran solemnidad institucional, como pone de manifiesto Polibio (38.1-2) en relación con las entrevistas entre Asdrúbal el Boetarca y Gulusa. Véase; Acquaro 2001, 122 n.13. Cf. Oggiano 2008, 291-293; Elliot 2008; Reinhold 1969, 301-303.

¹¹⁰ No olvidemos que este Cartalón era supuestamente el hijo de Malco, nada menos que el general en jefe de los cartagineses, cuya historicidad, como hemos apuntado, es ciertamente discutible. Por otra parte, aunque los θεορῳίαι no fueran estrictamente sacerdotes, sabemos que en Cartago la dignidad religiosa era un privilegio de las familias aristocráticas. Poseemos también algunas representaciones en relieves que inducen a considerar que iban ataviados con largas túnicas, quizá de púrpura, si seguimos a Justino. Véase: Lancel 1994, 196-198. Cf. Maes 1989; Acquaro 2001; Jiménez Flores — Marín Ceballos 2004; Hoyos 2010, 100-104.

¹¹¹ De más de treinta individuos identificados como “resucitadores”, solo seis figuran ligados al sacerdocio, siete combinan el sacerdocio y el sufetado, y solo uno de ellos amalgama el cargo de sumo sacerdote, sufete y *MQM* *LM*. Véase: Zamora López 2018, 79-82.

¹¹² Liv. 33.48.3.

¹¹³ CIS I 260, 277, 377, 3352, 4864, 4865, 4868, 4869, 4870, 5903, 5953, *KAI* 161. Véase: Zamora López 2018,

Además de representantes de su estado, las θεωρίαι serían portadoras, según las fuentes literarias, de interesantes tributos. Diodoro Sículo y Justino coinciden al señalar que Cartago enviaba el diezmo del botín, lo que ha llevado a especular que se trataría de contribuciones extraordinarias efectuadas como consecuencia de éxitos militares.¹¹⁴ El epitomador escribe que en el siglo VI a.C. los cartagineses enviaron la décima parte de lo saqueado en Sicilia (*decimam Herculis ferre ex praeda Siciliensi*), mientras que el agirita afirma que unos cien años más tarde se apoderaron de una gran estatua de bronce de Apolo que había en las afueras de Gela y la enviaron a Tiro. Ambas noticias inducen a considerar que, efectivamente, nos hallamos ante ofrendas al templo de Heracles en agradecimiento por la victoria. Pero estos datos contrastan con la idea de que los púnicos enviaban ofrendas periódicamente durante la ἐγέρσις, algo que se infiere especialmente en Polibio, que sugiere que remitían anualmente las primicias del trigo.¹¹⁵

El debate sobre la regularidad y el montante de las aportaciones por parte del estado de Cartago al templo de Melqart sigue presente entre los investigadores,¹¹⁶ y quizás la respuesta se encuentre en el análisis de un texto de Diodoro Sículo referido a los acontecimientos de finales del siglo IV a.C.¹¹⁷ Desde nuestro punto de vista, el historiador podría estar especificando cuál pudo haber sido la evolución del tributo a Tiro. Diodoro apunta que desde el origen de la ciudad los colonos se impusieron enviar a Heracles el diezmo (δεκάτη) de todo lo recaudado en las arcas públicas. Sin embargo, esta costumbre había ido perdiendo entidad con el tiempo debido a la codicia de las élites gobernantes, y en aquella época se menospreciaba a la divinidad expidiendo contribuciones exiguas. Del texto del agirita puede colegirse que en una primera etapa una vinculación más sólida entre metrópoli y colonia fomentó que los cartagineses enviaran tributos de mayor categoría. Es posible que estos lazos hubieran ido deteriorándose, tal vez como consecuencia de la evolución política de Tiro en Oriente, y a finales del siglo IV a.C. la relación podría ser ya muy frágil, por lo que también habría menguado la cantidad de las aportaciones.¹¹⁸ Por desgracia no poseemos en los historiadores clásicos referencias de θεωρίαι cartaginesas en el siglo III a.C., pero sí que sabemos que el culto a Melqart en Cartago, especialmente por parte de los miembros de la familia Bárcida, persistió intensamente.¹¹⁹ El dios, por ejemplo, aparece como uno de los estandartes del estado en el famoso tratado entre Aníbal y Filippo V de Macedonia,¹²⁰ por lo que es de suponer que las ofrendas a su templo en Tiro perseveraron.

Por otra parte, la evolución del diezmo expuesta por Diodoro no contradice la noticia de Polibio respecto a la II centuria a.C. Es probable que por aquel entonces el gobierno púnico, cuyo acuerdo de paz con Roma le impedía emprender cualquier

79-83.

¹¹⁴ D.S. 13.108.4; 20.14.1-2. Iust. *Epit.* 18.7.7; Bonnet 1988, 166.

¹¹⁵ Plb. 31.12.12.

¹¹⁶ Dyllon 1997, 215.

¹¹⁷ D.S. 20.14.1-2.

¹¹⁸ Es fundamental remarcar que el panorama planteado por Diodoro se circunscribe a la última década del siglo IV a.C., pues, entre otras cosas, a mediados de esa centuria los vínculos entre Tiro y Cartago deben de haber sido estrechos, tal y como revelaría, por ejemplo, la aparición de la ciudad fenicia en la nómina de los aliados de los cartagineses en el segundo tratado romano-púnico del 348 a.C. (Plb. 3.24).

¹¹⁹ Barceló 2001; Campus 2005; Rawlings 2005; Miles 2011.

¹²⁰ Plb. 7.9.2.

acción militar,¹²¹ se limitase a enviar únicamente ofrendas menores de carácter vegetal, con el fin único de preservar una antigua tradición. También nos parece viable que estas primicias del trigo hubieran sido expedidas regularmente desde antaño, y que a las mismas se añadiesen eventualmente otros gravámenes destilados de las empresas militares o de otros ingresos, pues el historiador de Sicilia alega explícitamente que en los primeros tiempos se enviaba la décima parte de lo que recaudaban las arcas públicas. Cabe la posibilidad, en definitiva, que las θεωρίαι comisionadas para participar en la ἐγέρσις fuesen portadoras tanto de ofrendas vegetales como de un tributo regular o eventual. La embajada despachada al Heracles tirio por el sumo sacerdote Jasón desde Jerusalén demuestra, por otra parte, que las contribuciones puntuales existieron, sin condicionar nuestra percepción de la anualidad de las embajadas cartaginesas a Tiro.¹²²

5. Conclusiones

Las fuentes analizadas sustentan un marco de relaciones más o menos intensas entre Cartago y Tiro hasta mediado el siglo II a.C., cuyo apogeo habría sido alcanzado en época helenística. Es posible que las tempranas relaciones entre metrópoli y colonia de época arcaica sean solo una distorsión del testimonio literario, y quizás haya que retrasar el inicio de la colaboración al siglo IV a.C.¹²³ En esta dirección apuntan tanto el panorama arqueológico como los hallazgos epigráficos. De ser esto cierto, estaríamos también ante la constatación de que el mundo fenicio-púnico coexistió en el marco de la *koiné* helenística. No solo por el hecho de fomentar festivales aglutinadores similares a los que se llevaban a cabo en Grecia, sino también porque algunas inscripciones sugieren que tanto helenos como fenicio-púnicos participaron respectivamente en celebraciones ajenas a su propio ámbito cultural.

Si nos hallamos ante un fenómeno acotado a los siglos IV a II a.C. forjado a partir de una pretendida autoproclamación de Cartago como colonia tiria y alimentado por el testimonio literario, es difícil saberlo.¹²⁴ Lo que parece incuestionable es que los cartagineses se implicaron durante esta época en los asuntos políticos de Tiro, evacuando, por ejemplo, a sus mujeres y niños en el año 332 a.C.¹²⁵ Por su parte, la ἐγέρσις habría sido el mecanismo que conservó con mayor solidez el anclaje entre

¹²¹ Plb. 15.18.

¹²² 2 *Macc.* 4.18-20

¹²³ La insistencia en lo contrario por parte de los historiadores antiguos, sin embargo, no debería ser menospreciada. A la información de Diodoro sobre un tributo originado con la etapa colonizadora hay que sumar el viaje de Cartalón en el siglo VI a.C., y posteriormente, en las primeras décadas de la siguiente centuria, dos pasajes de estos mismos autores revelan que los grandes reyes Darío y Jerjes enviaron sendas embajadas a los cartagineses, sobre quienes consideraban poseer autoridad como consecuencia de la hegemonía del imperio persa sobre los tirus. Iust. *Epit.* 19.1.10-13; D.S. 11.1.4-5.

¹²⁴ Cf. Bonnet 2009; Álvarez Martí-Aguilar 2014; Bonnet 2021. Quinn (2018, 115), por su parte, sospecha que los cartagineses pudieron promover su imagen como colonia tiria a través de la acuñación de tetradracmas de plata en Sicilia en las que aparece una mujer elegante con una tiara frigia que podría representar a Elisa.

¹²⁵ Un modelo posterior de esta relación lo encontramos en la llegada en 193 a.C. a África de un comisionado de Anibal llamado Aristón el Tirio, cuya integridad personal el Consejo de Ancianos decidió respetar para no deteriorar las relaciones con Tiro. Véanse: Liv. 34.61.10-15; Iust. *Epit.* 31.4.1-2.

metrópoli y colonia.¹²⁶ Con esta festividad, Tiro se habría convertido no solo en un centro de atracción panfénico, como espólón de una red de solidaridad, sino también en un atractivo para los habitantes de la *koiné*.¹²⁷ En este sentido, la identificación de Melqart con Heracles habría funcionado a la perfección como dispositivo propagandístico en un Occidente cada vez más helenizado.¹²⁸

En el caso cartaginés, considerando que el Consejo de Ancianos alimentó las relaciones políticas con su metrópoli,¹²⁹ nos parece perfectamente viable que sus *θεωροὶ* asistiesen regularmente a la *ἐγέρσις* de Tiro portando las primicias del trigo y el diezmo de todo lo recaudado u otros tributos circunstanciales. No podemos saber si estos personajes pertenecían a un órgano colegiado, pero sospechamos que estamos en realidad ante una designación honorífica destinada a individuos de especial prestigio, y entendemos que su responsabilidad era digna de admiración, tal y como revela la epigrafía. Sus atribuciones, que los hacían portadores de importantes dedicatorias para los sacrificios, en los que tal vez participaban como “esposos astroneos”, fueron percibidas por los griegos como análogas a las de sus propias *θεωρίαι*,¹³⁰ por lo que cabe la posibilidad de que las “embajadas/peregrinaciones sagradas” de Cartago visitasen también otros festivales a lo largo del Mediterráneo.¹³¹ También parece evidente, a partir de la lectura de Curcio, que sus facultades a nivel de representación se limitaban al campo de la religión y la ritualidad y que, como el resto de miembros del cuerpo diplomático –seguramente en mayor grado–, eran personas inviolables en el tiempo que duraba su desempeño.

A nuestro modo de ver, los *θεωροὶ* o *legati* citados por Arriano y Curcio se corresponden con aquellos individuos designados con el título *ΜΟΜ ΛΜ* en el campo de la epigrafía. La traducción de esta fórmula como “resucitador del dios” encaja a la perfección con las funciones que pudieron desempeñar en el festival de la *ἐγέρσις*. Se trataría de personas con elevada consideración social, ligadas o no al sacerdocio, que eventualmente viajaron a Tiro para participar en la festividad de Melqart. Algunos de ellos ostentaron el sufetado, por lo que sospechamos que en la noticia que transmite Livio a propósito del artificio de Aníbal ante unos marineros fenicios, el Bárcida –sufete el año anterior– se hizo pasar por un “embajador/peregrino sagrado” como maniobra de distracción.¹³²

Por otra parte, a partir de un texto de Justino nos preguntamos si efectivamente estamos ante una designación que requería una vestimenta específica, aunque también podría ser que el Cartalón citado por el epitomador fuera, en efecto, el sumo sacerdote de la ciudad además de *θεωρός*. Aun así, la púrpura y el oro son elementos perfectamente asociables al alto estatus que detentaban los personajes asociados a esta función. A tenor de esto, es posible que viajasen acompañados de una comitiva,

¹²⁶ Quinn 2011, 116; Marín Ceballos 2011, 215.

¹²⁷ Bonnet (2014, 293), sin embargo, se pregunta si el papel de Tiro como punto neurálgico de los fenicios occidentales es en realidad una construcción de las fuentes griegas a partir de su propia cosmovisión sobre las relaciones entre colonias y metrópolis. Cf. Bonnet 2009; Bonnet 2021.

¹²⁸ Prag – Quinn 2013.

¹²⁹ Rosselló Calafell 2023, 31-39.

¹³⁰ Dyllon 1997, 20.

¹³¹ De la misma manera que encontramos *θεωρίαι* tirias y sidonias en Delos (*ID50*).

¹³² En este sentido, cabría preguntarse si el vástago de Amílcar asistió también a una *ἐγέρσις* cuando visitó el templo de Heracles en Cádiz poco antes del inicio de la Segunda Guerra Púnica, aunque lo más probable, como declara Livio (21.21.9) es que simplemente acudiese para dedicar a la divinidad parte del botín de Sagunto. Cf. *Sil. Ital. Pun.* 3.14.6; Auien. *Ora.* 358.

entre la que se encontrarían los ἱεροναῦται a bordo de naves sagradas que se elegían y ornamentaban previamente en Cartago, tal y como se infiere en Polibio.

Respecto al cargamento que transportaban hacia Tiro, que según Diodoro Sículo menguó con el tiempo, es posible que en una primera etapa llevaran hasta una décima parte de todo lo recaudado en las arcas públicas, pudiéndose añadir el fruto de lo saqueado en campañas militares, además de las primicias del trigo e incluso ofrendas animales para los sacrificios en Tiro.¹³³

Las θεωρίαι cartaginesas constatarían, en definitiva, que a pesar del paso del tiempo el estado de Cartago trató de conservar sus raíces culturales y sus lazos con los fenicios del Este. Esta hipótesis no surge únicamente a partir de la observación de las relaciones diplomáticas directas, sino que también se halla presente en otros testimonios transversales que relatan que en el siglo III a.C. los embajadores púnicos todavía escenificaban la προσκύνησις, un ritual de origen persa que probablemente habían heredado de su vinculación con los tirios.¹³⁴ Como consecuencia, cierto sedimento cultural de cartagineses y tirios terminaría por convertirse en un mecanismo de aculturación, por lo que la tanto la prosternación protocolaria como el culto a Heracles son elementos que se extenderán hasta los confines de su hegemonía en Occidente.¹³⁵

6. Referencias bibliográficas

- Acquaro, E. (2001): “Karthalo... Ornatusque purpura et infulis sacerdotii”, *Gerión* 19, 119-125.
- Alvar Ezquerro, J. – González Wagner, C. (1985): “Consideraciones históricas sobre la fundación de Cartago”, *Gerión* 3, 79-96.
- Álvarez Martí-Aguilar, M. (2014): “Hijos de Melqart. Justino (44.5) y la koiné tiria entre los siglos IV y III a.C.”, *Archivo Español de Arqueología* 87, 21-40 (<https://doi.org/10.3989/aespa.087.014.002>).
- (2017): “The Network of Melqart: Tyre, Gadir, Carthage and the Founding God”, [en] T. Naco del Hoyo (ed.), *War, Warlords, and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean*, Leiden, 113-150 (https://doi.org/10.1163/9789004354050_008).
- Amadasi Guzzo, M. G. (2005): “Melqart nelle iscrizioni fenicie d’Occidente”, [en] Bernardini – Zucca (eds.), 2005, 45-52.
- Amadasi Guzzo, M. G. – Xella, P. (2005): “Eshmun-Melqart in una nuova iscrizione fenicia di Ibiza”, *Studi epigrafici e linguistici* 22, 47–57.
- Ameling, W. (1993): *Karthago: Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft*, München.
- Amitay, O. (2008): “Why did Alexander the Great Besiege tyre?”, *Athenaeum* 96/1, 91-102.
- Araujo de Lima, R. (2019): “Heracles/Melqart: a face grega de uma divindade fenícia”, *Hélade* 5/2, 169-185.
- Aubet Semmler, M. E.

¹³³ La fórmula epigráfica *MQM* ‘*LM BŠ* ‘*RM* localizada en una inscripción (*CIS* I 4872), donde Š ‘*R* se relaciona con la palabra “carne”, sugiere la posibilidad de que la participación de los θεωροὶ en los ritos de la ἐγέρσις pudo incluir la realización de sacrificios animales. Asimismo, esta segunda expresión se ha encontrado en otros epígrafes asociados a Melqart (*CIS* 4894, 5575). Véase: Zamora Álvarez 2018, 74-76.

¹³⁴ Cf. *Plb.* 15.1.6-7; *Liv.* 43.22.1-10.

¹³⁵ Cf. Álvarez Martí-Aguilar 2014; Sánchez Moreno – García Rianza 2012.

- (1994): *Tiro y las colonias fenicias de occidente*, Barcelona.
- (2001): *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies and Trade*, Cambridge (<https://doi.org/10.1525/aa.1994.96.3.02a00730>).
- (2012): “El barrio comercial fenicio como estrategia colonial”, *Rivista di Studi Fenici* 4/2, 221-236.
- Balusch Recort, M. (1983): *Polibio. Historias. Libros XVI-XXXIX*, Madrid.
- Barceló Batiste, P. (2001): “Aníbal y los griegos”, *Millars: Espai i historia* 24, 9-24 (<https://doi.org/10.6035/Millars.any.número>).
- Barnett, R. D. (1969): “Ezekiel and Tyre”, *Eretz Israel* 9, 6-13.
- Bernardini, P. (2005): “Il Melqart Sardò”, [en] Bernardini –Zucca (eds.), 2005, 125-142.
- Bernardini, P. – Zucca, R. (eds.) (2005): *Il Mediterraneo di Herakles. Studi e ricerche*, Sassari-Roma.
- Bikai, P. (1978): *The Pottery of Tyre*, Warminster.
- Blázquez, J. M. – Alvar Ezquerro, J. – González Wagner, C. (1992): *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid.
- Bondi, S. F. (2005): “Il Mediterraneo di Herakles-Melqart: conclusioni e prospettive”, [en] Bernardini – Zucca (eds.), 2005, 259-263.
- Bonnet, C.
- (1986): “Le culte de Melqart a Carthage: un cas de conservatisme religieux”, *Studia Phoenicia* 4, 209-22
- (1988): *Melqart: Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven.
- (2005): “Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione”, [en] Bernardini – Zucca (eds.), 2005, 17-27.
- (2009): “L'identité religieuse des Phéniciens dans la Diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens”, [en] N. Belayche – S. C. Mimouni (eds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. “Paganismes”, “judaismes”, “christianisme”*, Paris, 295-308.
- (2014): “Phoenician Identities in Hellenistic Times: Strategies and Negotiations”, [en] J. C. Quinn – N. Vella (eds.) *The Punic Mediterranean. Identities and identification from Phoenician settlement to Roman rule*, Cambridge, 282-298 (<https://doi.org/10.1017/CBO9781107295193.018>).
- (2021): “I viaggi di Melqart. Dalla Rocca sacra di Tiro alle Colonne d'Ercole”, [en] C. Bonnet – L. Bricault (eds.), *Divinità in viaggio. Culti e miti in movimento nel Mediterraneo antico*, Bologna, 19-40.
- Bosworth, A. B. (1980): *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander. Vol. 1, Commentary on Books I-III*, Oxford.
- Burgaleta Mezo, F. J. (1995): “Melkart y el politeísmo tirio. Apostillas al trabajo de C. Bonnet (1988)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 8, 37-60 (<https://doi.org/10.5944/etfi.8.1995.4256>).
- Campus, A. (2005): “Herakles, Alessandro, Annibale”, [en] Bernardini – Zucca (eds.), 2005, 201-222.
- Cardete del Olmo, M. C. (2017): “La religión como criterio de identidad en la Grecia clásica”, *Gerión* 35/1, 19-40 (<https://doi.org/10.5209/GERI.56953>).
- Castro Sánchez, J. (1995): *Justino. Epítome de las “Historias Filípicas” de Pompeyo Trogo*, Madrid.
- Corrente, P. (2021): *Dioniso e gli dèi morenti. Storia della morte e resurrezione divina nelle antiche mitologie mediterranee*, Milano-Udine.
- Dyllon, M. (1997): *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London-New York.

- Dimitrova, N. M. (2008): *Theoroi and Initiates in Samothrace: The Epigraphical Evidence*, Princeton.
- Dussaud, R. (1946): “Melqart”, *Syria* 25/3, 205-230.
- Ecker, A. – Cotton, H. M. – Ganor, S. – Wasserstein, D. J. (2018): “A Dedication of a Naos to Skorpon’s Ourania in Ascalon (Ashkelon)”, *Kernos* 31, 111-118.
- Elliot, C. (2008): “Purple Pasts: Color Codification in the Ancient World”, *Law & Social Inquiry* 33/1, 173-194 (<https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2008.00097.x>).
- Ferjaoui, A. (1993): *Recherches sur les relations entre l’Orient phénicien et Carthage*, Paris.
- Fernández Flores, A. - Rodríguez Azogue, A. (2005): “El complejo monumental del Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Un santuario orientalizante en la paleodesembocadura del Guadalquivir”, *Trabajos de Prehistoria* 62, 111-138 (<https://doi.org/10.3989/tp.2005.v62.i1.58>).
- Frutos Reyes, G. (1987-88): “Sobre la fecha de la fundación de Cartago y sus primeras proyecciones por el occidente”, *Habis* 18-19, 215-230.
- Garbati, G.
 (2015): “Tyre, the Homeland: Carthage and Cadiz under the Gods’ Eyes”, [en] G. Garbati – T. Pedrazzi (eds.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean: “Identity” and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th– 8th Centuries BCE. Proceedings of the International Conference Held in Rome, CNR, May 8– 9, 2013*, Pisa, 197-208.
 (2021): “Forme del culto di Melqart in Occidente”, *Byrsa* 39-40, 87-117.
- Geus, K. (1994): *Prosopographie der Literarisch Bezeugten Karthager* (=Orientalia Lovainensia Analecta 59, Studia Phoenicia 13), Leuven.
- Goldsworthy, A. (2019): *La caída de Cartago. Las Guerras Púnicas, 264-146 A.C.*, Barcelona.
- González Wagner, C. (2009): “Tiro, Melkart, Gadir y la conquista simbólica de los confines del mundo”, [en] G. González Antón – F. López Pardo – V. Peña Romo, (eds.), *Los fenicios y el Atlántico. IV Coloquio del CEFYP*, Madrid, 11-30.
- Guzmán Guerra, A. (1982): *Arriano. Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III*, Madrid.
- Houtart, F., (1989): *Religión y modos de producción precapitalistas*, Madrid.
- Hoyos, D. (2010): *The Carthaginians*, London-New York (<https://doi.org/10.4324/9780203851326>).
- Huss, W. (1985): *Geschichte der Karthager*, München.
- Jiménez Flores, A. M. – Marín Ceballos, M. C. (2004): “Jerarquía social y sacerdocio fenicio-púnico. Apuntes sobre su relación”, [en] J. Alvar Ezquerra – L. Hernández Guerra (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX: Valladolid, 7-9 de noviembre 2002*, Valladolid, 77-86.
- Katzenstein, H. J. (1987): “The Phoenician Term Hubur in the Report of Wen-Amon”, *Atti I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma, 599-602.
- Kormikiari, M. C. N. (2015): “Expansão fenício-púnica no Mediterrâneo Central e Ocidental: realidades próximas e distintas”, *Phoînix* 21/1, 86-101 (<https://doi.org/10.26770/phoînix.v21.1.n6>).
- Kowalzig, B. (2005): “Mapping out Communitas: Performances of Theōria in their Sacred and Political Context”, [en] J. Elsner - I. Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 41-72 (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199237913.003.0002>).
- Krahmalkov, C. R. (2000): *Phoenician–Punic Dictionary* (=Studia Phoenicia 16), Leuven.
- Krings, V. (1998): *Carthage et les Grecs, c. 580–480 av. J.-C. Textes et histoire*, Leiden.
- Lancel, S. (1994): *Cartago*, Barcelona.

- Lemaire, A. (1984): “La stele arameéne de Barhadad”, *Orientalia* 53, 337-349.
- Liddell, H. G. – Scott, R. A. (1940): *Greek-English Lexicon. Revised and augmented*, Oxford.
- Lipiński, E.
 (1970): “La fête de l’ensevelissement et de la résurrection de Melqart”, [en] A. Finet (ed.), *XVIIè Rencontre assyriologique internationale. Bruxelles, 1969*, Ham-sur-Heure, 30-58.
 (1995): *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique*, Leuven.
 (2002): *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (=Orientalia Lovaniensia Analecta 80), Leuven.
 (2004): *Itineraria Phoenicia*, Leuven.
- López Castro, J. L. (1997): “Los héroes civilizados: Melqart y Heracles en el extremo occidental”, [en] J. M. Blázquez Martínez – J. Alvar Ezquerro (coords.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 55-68.
- Maes, A. (1989): “L’habillement masculin à Carthage à l’époque des guerres puniques”, [en] H. Devijver – E. Lipinski (eds.), *Punic wars. Proceedings of the Conference held in Antwerp from the 23th to the 26th of November 1988 in cooperation with the Department of History of the ‘Universiteit Antwerpen’*, Leuven, 15-24.
- Malkin, I.
 (2005): “Herakles and Melqart: Greeks and Phoenicians in the Middle Ground”, [en] E. S. Gruen, *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart, 238-57.
 (2011): *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford.
- Marín Ceballos, M. C.
 (2011): “La singularidad religiosa de Gadir en el mundo fenicio-púnico”, [en] M. Álvarez Martí-Aguilar (ed.), *Fenicios en Tartesos: nuevas perspectivas*, Oxford, 231-222.
 (2016): “El santuario de Melqart en Gadir, dudas y certezas”, [en] A. Russo – F. Guarneri (eds.), *Santuari Mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali. Atti del Convegno Internazionale, Civitavecchia - Roma 2014*, Roma, 299-308.
- Marín Ceballos, M. C. – Jiménez Flores, A. M. (2004) “Los santuarios fenicio-púnicos como centros de sabiduría. El templo de Melqart en Gadir”, *Huelva Arqueológica* 20, 215-239.
- Martín Ruiz, J.A. (2010): “Hiram I, rey de Tiro”, *Herakleion* 3, 7-35.
- Mastino, A. (2005): “Introduzione”, [en] Bernardini – Zucca (eds.), 2015, 11-16.
- Mettinger, T. N. D. (2013) *The Riddle of Resurrection: “Dying and Rising Gods” in the Ancient Near East*, Stockholm.
- Miles, R.
 (2010): *Carthage Must Be Destroyed: The Rise and Fall of an Ancient Mediterranean Civilization*, London (https://doi.org/10.1111/j.1540-6563.2012.00322_63.x).
 (2011): “Hannibal and Propaganda” [en] D. Hoyos (ed.), *A Companion to the Punic Wars*, Oxford, 260-269 (<https://doi.org/10.1002/9781444393712>).
- Navarro Ortega, A. D. – Ferrer Albelda, E. (eds.) (2018): *Trabajo sagrado. Producción y representación en el Mediterráneo Occidental durante el I Milenio a.C.*, Sevilla.
- Neville, A. (2007): *Mountains of Silver & Rivers of Gold: The Phoenicians in Iberia*, Vancouver.
- Oggiano, I.
 (2008): “Lo spazio fenicio rappresentato”, [en] X. Dupré Raventós – S. Ribichini – S. Verger (eds.), *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 283-300.

- (2018): “Produrre nel santuario e produrre per il santuario. Il Levante tra fine II millennio ed età ellenistica”, [en] Navarro Ortega –Ferrer Albelda (eds.), 2018, 11-38.
- Pejenaute Rubio, F. (1986): *Quinto Curcio Rufo. Historia de Alejandro Magno*, Madrid.
- Prag, J.R.W (2014): “Phoinix and Poenus: usage in antiquity”, [en] J. Quinn – N. Vella (eds.), *The Punic Mediterranean: identities and identification from Phoenician settlement to Roman rule*, Cambridge, 11-23 (<https://doi.org/10.1017/CBO9781107295193>).
- Prag, J. R. W. – Quinn, J. C. (eds.), (2013): *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139505987>).
- Ordóñez Fernández, R. (2019): “Hércules-Melkart y la integración de la identidad fenicia en el mundo romano”, [en] J. I. San Vicente González de Aspuru – C. Cortés Bárcena – E. González González, (eds.), *Hispania et Roma. Homenaje al profesor Narciso Santos Yanguas*, Oviedo, 207-218.
- Quinn, J. C.
 (2011): “The Cultures of the Tophet. Identification and Identity in the Phoenician Diaspora”, [en] E. S. Gruen (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles, 388-414.
 (2018): *In Search of the Phoenicians*, Princeton-Oxford (<https://www.jstor.org/stable/j.ctvc77kkd>).
- Rawlings, L. (2005): “Hannibal and Hercules”, [en] L. Rawlings – H. Bowden (eds.), *Herakles and Hercules: Exploring a Graeco-Roman Divinity*, Cardiff, 153-184 (<https://doi.org/10.2307/j.ctv1n357sj>).
- Reinhold, M. (1969): “On Status Symbols in the Ancient World”, *The Classical Journal* 64/7, 300-304.
- Ribichini, S. (2018): “Vita laboriosa nei santuari fenici”, [en] Navarro Ortega –Ferrer Albelda (eds.), 2018, 39-64.
- Rigsby, K. J. (1997): *Asyilia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, California (<https://doi.org/10.1525/9780520916371>).
- Rosselló Calafell G.
 (2020): “La Comisión de los Treinta: ¿un instrumento excepcional de la diplomacia cartaginesa?”, *Studia Historica: Historia Antigua* 38, 5-19 (<https://doi.org/10.14201/shha202038519>).
 (2023): *Relaciones exteriores y praxis diplomática cartaginesa. El período de las guerras púnicas*, Zaragoza, en prensa.
- Ruiz Cabrero, L. A. – González Wagner, C. (2005): “David, Salomón e Hiram de Tiro”, *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad* 8, 107-112.
- Rutherford, I. (2013): *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theôriá and theôroi*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139814676>).
- Sánchez Hernández, J. P. (2014): *Diodoro de Sicilia. Biblioteca Histórica. Libros XVIII-XX*, Madrid.
- Sánchez Moreno, E. – García Riaza, E. (2012): “La interacción púnica en Iberia como precedente de la expansión romana: el caso de Lusitania”, [en] M. Bastiana Cocco – A. Gabini – A. Ibba (eds.), *Atti del XIX convegno di studio Sassari, 16-19 dicembre 2010*, Roma, 1249-1260.
- Stager, J. M. S. (2005): “Let No One Wonder at This Image: A Phoenician Funerary Stele in Athens”, *Hesperia* 74, 427-449
- Stieglitz, R. R. (2000): “The Phoenician-punic Calendar”, [en] M. Barthélemy – M. E. Aubet Semmler (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. II, Cádiz, 691-695.

- Torres Esbarranch, J. J. (2008): *Diodoro de Sicilia. Biblioteca Histórica. Libros XIII-XIV*, Madrid.
- Torres Ortíz, M. (2002): *Tartessos* (=Biblioteca Arqueológica Hispana 12, Studia Hispano-Phoenicia 1), Madrid.
- Villar Vidal, J.A. (1993): *Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación. Libros XXXI-XXXV*, Madrid.
- Walsh, P. G. (1965): “Massinissa”, *Journal of Roman Studies* 55/1-2, 149-160 (<https://doi.org/10.2307/297437>).
- Xella, P.
(2001): “Baal di Ugarit e gli dèi fenici: una questione di vita o di morte”, [en] P. Xella (ed.), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, 73-96.
(2004): “Una cuestión de vida o muerte. Baal de Ugarit y los dioses fenicios”, [en] A González Blanco – G. Matilla Séiquer – A. Egea Vivancos (eds.), *El Mundo Púnico. Religión, antropología y cultura material, Actas II Congreso Internacional del Mundo Púnico, Cartagena, 6-9 de abril del 2000* (=Estudios Orientales 5-6), Murcia, 33-46.
- Zamora López, J. A. (2018): “The Miqim Elim. Epigraphic Evidence for a Specialist in the Phoenician-Punic Cult”, *Rivista di Studi Fenici* 45, 65-86.