

CULTOS FENICIO-PÚNICOS DE GADIR: PROSTITUCIÓN SAGRADA Y *PUELLAE GADITANAE*

Ana M^a Jiménez Flores

Universidad de Sevilla

Revisamos en este artículo el tema de las *puellae gaditanae* y la posible supervivencia de la institución oriental de la prostitución sagrada. En esta ocasión adoptamos un punto de vista orientalista, considerando las fuentes literarias clásicas y los restos epigráficos y arqueológicos. Desde los orígenes de la institución en Oriente nos remontamos hasta el período colonial y la época romana. Por último, intentamos ver su evolución histórica a lo largo de este período.

In this paper we re-examine the subject of the *Puellae Gaditanae* and the probable survival of the institution of sacred prostitution. This institution is re-considered from an orientalist perspective, analyzing the classical literary sources, as well as the archaeological and epigraphical remains from its Oriental origins down to the Colonial Period and Roman times. Finally, we attempt to trace its historical evolution throughout this period.

No deja de ser paradójico que uno de los centros fenicios mejor conocidos por las fuentes clásicas, como es el caso de Gadir, sea, al mismo tiempo, tan desconocido en muchos de sus aspectos no ya políticos o administrativos, sino sociales y culturales¹. La paradoja es aún más sangrante cuando nos remitimos al campo de las expresiones culturales, ya que, si bien la mayor parte de la documentación arqueológica referente al Gadir fenicio-púnico es de origen sacro o se inserta en un marco de expresión religiosa, su difícil interpretación conduce a

¹ Un estado de la cuestión con los datos más relevantes hasta ahora obtenidos acerca de la colonia en época fenicio-púnica se puede consultar en M^a C. Marín Ceballos, "Cádiz fenicio-púnico", *D. Arch* 10, nº 1-2 (1992) 129-143.

una inevitable dependencia de las fuentes de época clásica o la literatura de los tradicionales enemigos de Canaan².

A pesar de estos obstáculos, se cuenta con suficiente apoyo documental para constatar la presencia de determinadas divinidades semitas (Melqart, Astarté), en convivencia con otras figuras divinas a las que la *interpretatio* clásica ha transfigurado hasta el punto de no ser viable la reconstrucción de su origen púnico³. Sin embargo, cuando nos centramos en los ritos y cultos que se practicaron en estos ámbitos, los textos literarios se convierten, en ocasiones, en anecdóticos gravemente condicionados por la alteridad estereotipada atribuida a todo lo que “huele a oriental”⁴. Así, los esfuerzos por intentar definir y clarificar la naturaleza de los cultos practicados en el Gadir fenicio-púnico o, simplemente, la identificación de los cargos sacerdotales y los funcionarios del culto han dado hasta ahora frutos muy parcos. Para estos casos, las citas clásicas tienden a apuntalarse con datos extraídos de la arqueología o la epigrafía, con toda la dificultad que entraña la descontextualización de buena parte de estos documentos. Los hallazgos de Punta de la Nao son sólo el ejemplo más llamativo de esta situación, y lamentablemente no el único.

La revisión de las cuestiones referentes al sacerdocio parece oportuna, en tanto los avances propiciados por la epigrafía han favorecido un mejor conocimiento de la jerarquía sacerdotal y del funcionariado templar⁵, un colectivo cuya importancia social deja entrever la documentación literaria y arqueológica para el caso de Gadir⁶. En este sentido, tampoco la investigación deja de estar mar-

² Este handicap es común a todos los estudios sobre la religión fenicio-púnica, difícilmente superable en algunos casos. En este sentido, las puntualizaciones de P. Xella señalan acertadamente la utilidad y los riesgos de la manipulación de estas fuentes, siempre supeditadas a una *interpretatio* [“Aspetti e problemi dell’indagine storico-religiosa”, *La Religione Fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali* (Roma 1981) 23-24].

³ Un claro ejemplo de esta dificultad es la figura del Kronos gaditano mencionada por Estrabón (3.5.3), venerado en el *Kronion*, y bajo el cual pueden esconderse divinidades semitas tan dispares como El o Baal Hammón [M^o C. Marín Ceballos, “La religión fenicia en Cádiz”, *Cádiz en su Historia. II Jornadas de Historia de Cádiz* (Cádiz 1984) 30 ss]; o la resuelta escasez de documentos acerca de un culto a la diosa Tanit, paredra del anterior y presente en todo el Mediterráneo púnico [M^o C. Marín Ceballos, “¿Tanit en España?”, *Lucentum* 6 (1987) 51; *eadem*, “Cádiz fenicio-púnico”, 142].

⁴ S. Ribichini, “Mito e storia: L’immagine dei Fenici nelle Fonti Classiche”, *I ACFP*, II (Roma 1987) 443 ss.

⁵ Estos progresos no han dependido tanto del descubrimiento y publicación de nuevos epígrafes como de la revisión y documentación de estos aspectos. Las inscripciones votivas, a pesar de su estructura reiterativa, se han mostrado especialmente ilustrativas, así como las llamadas Tarifas, objeto de reinterpretación en trabajos recientes, que ayudan a clarificar otros puntos oscuros del culto. Ello ha favorecido la publicación de varias obras de síntesis que ofrecen una visión más globalizadora de los fenómenos religiosos, menos sometida a la pesada dependencia de los textos bíblicos: S. Ribichini-P. Xella, *La religione fenicia in Italia* (Roma 1994); E. Lipiński, *Dieux et déesses dans l’Univers phénicienne et punique. OLA 64* (Leuven 1995).

⁶ El estudio de la documentación cartaginesa ha dejado entrever que son las clases sociales más altas las que ocupan y desempeñan las funciones de culto más importantes, acaparando los grandes sacerdocios [S. Ribichini, “Temple et sacerdoce dans l’économie de Carthage”, *II Colloque International sur l’Histoire et l’Archéologie de l’Afrique du Nord* (Grenoble 1983). *BCTH N. Sér.* 19

cada por la desigualdad: la mayor atención recae en los sacerdotes y funcionarios adscritos al renombrado templo de Melqart o Hércules Gaditano, mientras el personal de los santuarios restantes nos es casi desconocido, en base a unas fuentes que sólo permiten deducir la existencia y posible localización topográfica de los mismos. Así, con el propósito de documentar e identificar a algunos de estos funcionarios hemos recalado en un “viejo” tema, ya tratado, aunque con muy diferentes ópticas, en las últimas décadas: *la cuestión de las puellae gaditanae*.

Salvando las primeras noticias “rigurosas” de J. Costa, alejadas ya de la simple anécdota, el tratamiento más serio que conoce el tema, y que de hecho impulsará su posterior revisión, corresponde a A. García y Bellido⁷. De los trabajos de este autor cabe destacar el haber proporcionado la recopilación más completa de textos relativos a estas bailarinas gaditanas⁸, lo que ha facilitado análisis ulteriores y la incorporación de nuevos datos de origen arqueológico. J. M^a Blázquez sumó a las fuentes clásicas unas posibles representaciones de bailarinas sagradas o heteras, localizadas en contexto ibérico⁹, aunque en su interpretación no logra abandonar la concepción etnologista de corte nacionalista que animaba a su predecesor. El salto cualitativo en el tratamiento del tema se produjo más recientemente con la aportación de R. Olmos¹⁰, quien se propone una lectura del fenómeno desde la perspectiva de las instituciones religiosas panmediterráneas, en el marco de desarrollo de las colonizaciones. Su análisis le lleva a relacionar las *puellae gaditanae* con la institución de la **hetería**, bien conocida en el mundo helénico y que en contexto semita puede vincularse con la denominada **prostitución sagrada**. De aceptar esta hipótesis, podríamos, de tal modo, individualizar en Gadir una categoría de funcionarios del culto bien conocida en el mundo fenicio-púnico; con este objetivo, comenzaremos por reseñar lo que sobre esta institución se conoce en Oriente y el mundo colonial, a fin de contrastar dichos datos con la situación del centro gaditano.

I. LA PROSTITUCIÓN SAGRADA EN LOS DOCUMENTOS ORIENTALES

El desarrollo de la práctica cultural conocida como prostitución sagrada aparece ampliamente documentada en Oriente y buena parte del Mediterráneo occi-

(París 1985) 29-37] y se ha presupuesto, a la luz de los restos funerarios, una situación similar en Gadir [M^a C. Marín Ceballos, “Cádiz fenicio-púnico”, 136].

⁷ Sobre la producción historiográfica referente al tema: R. Olmos, “‘Puellae Gaditanae’: ¿Heteras de Astarté?”, *AEA* 64 (1991) 99-103.

⁸ Estas fuentes están recogidas en un pequeño capítulo incorporado a su trabajo “*Icosae Gades*” [BRAH 129 (1951) 97-101], luego incluido en obras posteriores: “Las bailarinas gaditanas” en *La Península Ibérica en los comienzos de su historia*. Ed. facsímil de 1953 (Madrid 1985) 618-621, y en *Veinticinco estampas de la España Antigua* (Madrid 1967) 102-105.

⁹ J. M^a Blázquez, “Música, danza, competiciones e himnos en la Hispania antigua”, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas* (Madrid 1977) 338-339, fig. 127 y 342, fig. 131.

¹⁰ R. Olmos, “*Puellae Gaditanae*”, 101-103.

dental, aunque la disparidad y naturaleza de las fuentes ha propiciado una clara confusión a la hora de emprender su análisis. La mayor proporción de datos corresponde a los textos literarios, ya sean éstos religiosos, legislativos o históricos. Pero la naturaleza de las prácticas citadas varía según nos remitamos a las fuentes orientales o a las clásicas.

En el contexto oriental, encontramos referencias en documentos de muy distinta intencionalidad. Por una parte, los textos de mayor antigüedad que hacen referencia a las prostitutas sagradas corresponden a la literatura épica sumeria, transmitida y reinterpretada a lo largo de siglos¹¹. En la epopeya de Gilgamesh es una prostituta sagrada, una *narimtu*, quien logra “civilizar” a Enkidu (*ANET*, 75). Moviéndose también en un paisaje liminar, surge la figura de Asuû-namir, “Su apariencia es deslumbrante”, creación del propio Ea y destinado a rescatar a Ištar de los Infiernos (*ANET*, 108); su función es la seducir por medio de su aspecto, convertido en prototipo de los individuos de su género. En ambos casos, tales personajes se encuentran revestidos de sacralidad y su comportamiento responde a la voluntad inmediata de los dioses. A pesar de su inclusión en un colectivo religioso, la legislación les reconoce una serie de derechos y obligaciones de tipo fiscal o económico; así, el Código de Hammurabi menciona algunas de estas categorías sociales, con derechos específicos de propiedad y sucesión, y las cartas y documentación administrativa mesopotámica nos muestran la aplicación de dicha normativa y las actividades económicas de este grupo¹². A partir de los datos recopilados se puede deducir que estos hombres y mujeres¹³ se incluían entre el personal del templo, de por vida o durante un largo periodo de tiempo, ejerciendo la prostitución en sus instalaciones. A cambio de este servicio, eran mantenidos por el santuario, donde residían, y los ingresos obtenidos con sus prácticas pasaban a engrosar el erario del centro religioso. Su actividad, puesta bajo la advocación de la diosa Inanna/Ištar, se encuadraba dentro del ejercicio de cultos a la fertilidad propiciados por la divinidad titular, aunque los textos dejan entrever una compleja jerarquía en la que se reconocían muy diversas situaciones¹⁴. La realización periódica y continuada de estos ritos de *re-*

¹¹ Una visión crítica de los documentos mesopotámicos lleva a situar el origen de la tradición literaria en un momento reciente, hacia mediados del II milenio a.C., coincidiendo con el creciente papel de la mujer en las actividades culturales [D. Arnaud, “La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?”, *RHR* 183 (1973) 111-115].

¹² E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (Paris 1945) 153 ss.; W. Kornfeld, “Prostitution Sacrée”, *DBS VIII* (1972), col. 1359-1362; E. M. Yamauchi, “Cultic Prostitution”, *Oriental and Occident. Essays Presented to C.H. Gordon (AOAT 22)* (Kevelauer-Neukirchen-Vluyn 1973) 214 ss.

¹³ Acerca de la prostitución masculina, más escasamente documentada: J. Bottéro-H. Petschow, “Homosexualität”, *RIA IV*, 463-467.

¹⁴ En Mesopotamia se conoce una media docena de grupos dedicados a la prostitución femenina; de ellos, las *qadišum*, o consagradas, las *ištaritum*, o devotas de Ištar, y las *kulmašitum*, habitualmente asociadas a éstas, denotan un claro carácter sagrado. En otro grupo más profano se incluirían las *kezertum*, que deben su nombre a un característico peinado, las *šamhatum*, cuyo nombre alude a su aspecto lujoso, y el término común de *harimtu*, “las que están aparte”. Este último colectivo ejercería su profesión en las calles, plazas y establecimientos públicos, aunque no se descarta

*novatio*¹⁵ constituye la imitación regularizada de un modelo transhumano, el rito supremo de *renovatio mundi* implícito en el *hieros gamos* de Año Nuevo. Esta repetición se desarrolla además en un escenario ejemplar, el templo, y fuera del tiempo profano y el marco social ordinario.

De muy distinta naturaleza son las citas presentes en los libros del Antiguo Testamento, especialmente las recogidas por los libros deuteronomícos, de etapa postexilíca¹⁶. Estas menciones testimonian la existencia de esta práctica entre los fenicios y los cananeos, y su amplia aceptación entre el pueblo hebreo. En este caso, las condenas de la práctica no se dirigen sólo hacia los individuos dedicados a la prostitución en los templos o lugares altos, sino también a todos los hebreos que entregaban a sus hijas a la prostitución. Es probable que nos encontremos ante otra práctica, englobada también dentro de este comportamiento, y que afectaba no a las prostitutas habituales, sino a todas las mujeres y que implicaba el ejercicio de la prostitución antes de contraer matrimonio. La desfloración de las vírgenes, primicia de la castidad ofrendada a la divinidad, debía ser ejecutada por un extranjero, excluido del orden social, en un marco o espacio religioso como el santuario o templo; tras esta ofrenda, la mujer regresaba a su casa para contraer matrimonio. Podemos entender así esta costumbre como un rito de paso ocasional, único¹⁷, del que no quedaría constancia, ya que como práctica consuetudinaria no exige su registro y como hecho puntual no supone una transformación jurídica de su protagonista.

La excepcionalidad de estos comportamientos alentó la curiosidad de los etnógrafos e historiadores clásicos quienes nos proporcionan un retrato más detallado de la costumbre, siempre recogida como ejemplo de la inmoralidad y mollicie del mundo oriental¹⁸. A pesar del interés despertado, los autores clásicos no logran discernir la diferencia entre las dos prácticas mencionadas, el rito de paso

el que se dirigieran al templo de su patrona con el mismo objetivo. Entre los hieródulos se identifican los *assinnu*, los *kurgarru* y los *kulu'u*, de significado incierto [J. Bottéro, "L' 'amour libre' et ses désavantages" en *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux* (Paris 1987) 228-231]. Estos devotos convivían con otros colectivos de consagrados cuya dedicación imponía comportamientos sexuales muy distintos; el caso más ejemplar es el de las *naditu* o enclaustradas, que pasaban buena parte de su vida en las dependencias del templo, y su servicio u ofrenda a la divinidad tutelar se centraba en la conservación de la castidad. Las divinidades a las que iba destinada dicha ofrenda presentan un perfil muy diferente al de Ištar; se documentan *naditu* en los templos de la diosa Zababa en Kiš, de Samaš en Dūr-Rimuš y Sippar, y de Ninurta en Nippur [R. Harris, "The *naditu* women", *Studies to A.L. Oppenheim* (1964) 106-135; *idem*, "Hierodulen", *RIA IV*, 391-393].

¹⁵ S. N. Kramer, *Le Mariage Sacré à Sumer et Babylone* (Paris 1983) 65.

¹⁶ En este momento el propio verbo "prostituirse" (*znḥ*) equivale a "postrarse" ante los falsos ídolos y prestarse a las exigencias de su culto; en muchos pasajes, el vocablo responde a esta interpretación, aportando un matiz peyorativo y denigrante a la "infidelidad" a Yahveh [W. Kornfeld, "Prostitution Sacrée", col. 1365-1366; J. A. Soggin, "La religione fenicia nei dati della Bibbia", *La Religione Fenicia. Matrici Orientali e Sviluppi Occidentali* (Roma 1981) 85 ss].

¹⁷ W. Kornfeld, "Prostitution Sacrée", col. 1357-1358; E. M. Yamauchi excluyó esta costumbre de su estudio al tratarse de una situación temporal ("Cultic Prostitution", 213).

¹⁸ S. Ribichini, "Mito e storia: L'immagini dei fenici", 446-448; *idem*, "Adonis: connotati 'orientali' e tradizione classiche", *La Religione Fenicia. Matrici Orientali e Sviluppi Occidentali* (Roma 1981) 94-95.

y la prostitución sagrada, y sus relatos se caracterizan por la mezcla de ambas, íntimamente relacionadas entre sí, pero protagonizadas por colectivos sociales muy distintos¹⁹. Menciona E. Lipiński la confusión entre las prácticas del *hierogamos*, la prostitución sagrada ejercida en los templos por personal adscrito al mismo y los ritos de iniciación de las doncellas poco antes de contraer matrimonio. El desconcierto se agrava especialmente entre los dos últimos casos. Los autores clásicos hacen hincapié, sobre todo, en las prácticas más puntuales, desarrolladas en tiempos o momentos cargados de sacralidad, o caracterizados por la transgresión del orden social normal. Reciben bastante atención los ritos de iniciación de las vírgenes, cuya práctica se constata en Lidia, Babilonia, Hieràpolis-Baalbeck, Chipre y Sicca Veneria²⁰; de igual modo, el comportamiento de las mujeres durante las célebres Adonías, desde las más conocidas de Biblos a otras difundidas por todo el Mediterráneo, desde Jonia hasta Roma, llama la atención por la promiscuidad y el desenfreno provocados, a pesar del carácter casi privado del culto²¹. En todos estos relatos se deja ver la impronta moralizante que anima tales escritos, y que lleva a recoger dichos comportamientos como paradigma de inmoralidad y barbarie. No es tanto el ejercicio de la libertad sexual como el que ésta sea asumida por matronas y doncellas lo que escandaliza a sus detractores.

La más clara evidencia de dicha concepción radica en la poca atención dirigida al personal de los templos y santuarios semitas que se prostituían de forma habitual en sus instalaciones, un comportamiento al que no eran, en absoluto, ajenos los historiadores grecorromanos. La vinculación de Afrodita-Venus con la prostitución, de la que era protectora bajo la advocación de *Afrodita Hétaíra* o como *Venus Ericina* en su templo romano de la *Puerta Collina*²², justifica la escasa relevancia dada a la práctica llevada a cabo en centros como el santuario de Éryx²³. La mayoría de las menciones sólo hacen alusión a las riquezas del santuario y sus valiosos *exvotos*, siendo sintomático el eufemismo *homíllia* empleado por Diodoro para describir las relaciones mantenidas por los funcionarios romanos con las hieródulas del templo siciliano (4.83). En el caso de los templos orientales de Ascalón, Pafos y Cythera, la conciencia de encontrarse ante unos ritos ajenos a la moralidad helénica condujo el interés de los estudiosos a inten-

¹⁹ E. Lipiński, "Prostitution sacrée", *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique* (Brepols 1992) 362; *idem*, "Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique", J. Quaegebeur ed., *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. OLA 55* (Leuven 1993) 272-274.

²⁰ Hdt. 1.93 y 1.199; Str. 16.1.20; Eus. *Vit. Const.* 3.58; Socrates. *Hist. Eccl.* 1.18.7-9; Clem. Al. *Protr.* 2.13.4; Just. 18.5.4; Val. Máx. 2.6.15; cf. Solin. 27.8.

²¹ S. Ribichini, *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco* (Roma 1981) 27-34.

²² Como diosa de la sexualidad, Afrodita-Venus es la divinidad tutelar, por excelencia, de las prostitutas quienes celebraban fiestas en su honor tanto en Grecia [Apoll. 244F 112J cit. Athen. 13.571c; V. Pirenne, "Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes", *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. Studia Phoenicia V. OLA 22* (Leuven 1987) 147] como en Roma [R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus* (París 1982) 260-262].

²³ Thuc. 6.46.3; Pol. 1.155; Diod. 4.83.4; Str. 6.2.6.

tar identificar al más antiguo de éstos, a fin de localizar el origen remoto de los cultos. La tradición clásica establecía éste en el mundo oriental y, concretamente, en el culto de la *Afrodita Pafia*²⁴. El ingreso de los beneficios de esta actividad en las arcas de los templos, en calidad de “ofrenda”, no sorprende tanto como en el caso precedente, cuando eran mujeres en edad de contraer matrimonio las que emprendían esta práctica y conseguían de este modo una dote.

Las prostitutas sagradas debían además, como personal del templo, intervenir en los grandes eventos y fiestas anuales; su participación en las celebraciones no nos es bien conocida, salvo en el caso mesopotámico cuando se menciona a la gran sacerdotisa interviniendo en el *hieros gamos* de la diosa. Para el resto del colectivo de prostitutas sagradas hemos de pensar en la participación en las ceremonias como parte de los cortejos, durante los cuales desarrollarían un papel consecuente con su posición dentro de la jerarquía del santuario²⁵. Las descripciones proporcionadas por el Antiguo Testamento y los relatos clásicos sobre los cultos orientales destacan la realización de cortejos rituales donde son esenciales la presencia de instrumentos musicales, címbalos, timbales, etc., acompañados de danzas rituales desenfundadas²⁶. En el mundo fenicio-púnico las escasas referencias conocidas parecen incidir en la importancia del elemento musical, especialmente los instrumentos de percusión que favorecerían las danzas de tipo extático²⁷. El ejercicio de la danza ritual alcanza también a la actividad económica, en la que, a decir de Heliodoro (*Aethiop.* 4.17), los comerciantes tirios ejecutaban danzas después de realizar las ofrendas debidas a Melqart tras la consecución de un acuerdo comercial; constituiría de este modo una forma de refrendo bajo auspicio divino²⁸. Las danzas ejecutadas por prostitutas no dejarían de hacer alusión a su actividad habitual, sobre todo cuando buena parte de los cortejos rituales en los que participaban correspondían a cultos de fertilidad²⁹.

²⁴ Hdt. 1.105.2-3; Paus. 1.14.7; C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques* (Roma 1996) 75 ss.

²⁵ En el marco ritual fenicio-púnico se puede distinguir por un lado el cuerpo de sacerdotes, destinado a presidir y llevar a cabo las ceremonias y ritos de culto habituales (E. Lipiński, *Dieux et déesses dans l'Univers*, 451-463), y por otro lado el grupo de funcionarios, asalariados o esclavos, dedicados al mantenimiento y provisión de los centros de culto (M. Delcor, “Le personnel du Temple d’Astarté à Kition d’après une tablette phénicienne”, *UF* 11 [1979] 147-164).

²⁶ Entre los relatos del Antiguo Testamento cabe recordar la descripción de las ceremonias realizadas ante el becerro de oro, donde las danzas siguieron a las ofrendas habituales de carne (*Ex.* 32: 6 y 19) o las danzas del rey David ante el arca durante su traslado, acompañado de música de timbales (*2 Sam.* 6: 14-16) y los bailes de naturaleza extática efectuados por los profetas de Baal en el Monte Carmelo para atraer a su dios [*I Re.* 18: 26; R. P. de Vaux, “Les Prophètes de Baal sur le Mont Carmel”, *BMB* V (1941) 11-13]. En el mundo clásico las descripciones más ilustrativas son las referidas a los cultos de la Dea Syria proporcionadas por Luciano (*Dea Syria* 43) y Apuleyo (*Met.* 8.27-28).

²⁷ W. Röllig, “Danse rituelle”, *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique* (Brepols 1992) 127.

²⁸ C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée. Studia Phoenicia* 8 (Leuven 1988) 67-68 y 255-256.

²⁹ Dentro de los cultos de fertilidad se pueden inscribir también la danza de las viñas, recogida en un episodio del libro de los Jueces (21: 19-23) que culmina con varias uniones matrimonia-

Como ilustración de este tipo de procesiones contamos con la decoración de los cuencos metálicos, con procesiones de oferentes entre los que es frecuente encontrar músicos y danzantes cogidos de la mano, que se dirigen a la divinidad³⁰. El caso más elocuente es la figura central de un cuenco conservado en el Museo de Cleveland, de procedencia desconocida, en el que se representan dos figuras de danzantes, en postura forzada, dentro un ambiente de culto³¹. La confirmación de este tipo de comportamientos puede encontrarse en una pieza escultórica proveniente de Tharros, Cerdeña. Se trata de un cipo piramidal, realizado en roca arenaria local, perteneciente a la Colección Gouin y conservado en el Museo de Cagliari; presenta todos sus lados esculpidos en relieve con una escena de danza protagonizada por cuatro individuos, tres mujeres y un hombre³². Las mujeres están desnudas y se muestran de lado, mientras el hombre, provisto de una faldilla y una máscara de toro, aparece de espaldas; todos ellos se mueven y giran en torno a un pilar de clara inspiración fálica. El carácter ritual de la danza se infiere no sólo de la imagen, donde la presencia de un pilar y de máscaras nos conducen a un contexto de sacralidad³³, sino también de la misma tipología del soporte. Su único paralelo es un cipo similar, perteneciente a dicha colección, en cuyas caras se representa un tema épico, la lucha de un hombre contra un monstruo³⁴.

En contraste con las prácticas ejercidas por las vírgenes o durante los festivales religiosos, al tratarse de una función regularizada que se desempeñaba probablemente a lo largo de toda la vida, incluida en las categorías del personal de culto de los santuarios, es más fácil rastrear su presencia a través de la documentación administrativa de los templos o las inscripciones privadas. Para el primer caso, la epigrafía fenicio-púnica, a pesar de sus limitaciones, nos ofrece un documento excepcional, el registro de las cuentas del templo de Kition³⁵. Este epígrafe, hallado en 1879 en el emplazamiento de Bamboula y conservado en el

les, o los bailes y danzas obscenas celebradas durante las Adonías (Luc. *De Dea Syria* 43; Agustín. *De Civitate Dei* 2.4).

³⁰ G. Markoe, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean* (Berkeley-Londres 1984) 57-58, Cy3, Cy5, Cy6, G3, G8 y U6.

³¹ W. Culican, *The First Merchant Venturers* (Londres 1966) 113, Ill. 127; G. Markoe, *Phoenician Bronze and Silver Bowls*, 58, U7.

³² G. Pesce, *Sardegna punica* (Cagliari 1960) fig. 71; S. Moscati, "Stele monumentali puniche a Tharros", *RAL*, s. 8^a, 35 (1980) 558; L. I. Manfredi, "Su un monumento punico da Tharros", *SEAP* 3 (1988) 93-109, Tav. I-II; S. Ribichini-P. Xella, *La religione fenicia in Italia*, Tav. 32.

³³ P. Cintas, "Sur une danse d'époque punique", *RAfr* 10 (1956) 275-283, pl. I-III; C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien*, 255-256. Uno de los documentos más antiguos sobre el uso de las máscaras en contextos religiosos cananeos lo constituye un colgante de plata, procedente de Ugarit, en el que se reproduce una triada formada por dos individuos ataviados con alta tiara y manto largo y abierto que flanqueaban a un tercer personaje provisto de una máscara de toro [C. F. A. Schaeffer, "Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Huitième Campagne", *Syria XVIII* (1937) 146-147, pl. XVIII]; algo posteriores son los documentos citados por L. I. Manfredi, procedentes en su mayoría de emplazamientos chipriotas ("Su un monumento punico da Tharros", 94, Tav. III).

³⁴ S. Moscati, "Stele monumentali puniche", 558, Tav. VII.

³⁵ *CIS* I, 86A-B; *KAI* 37; *IFO* n^o 83; *Kition III*, C.1, B9-10; *TSSI* III, 123-131.

British Museum, recoge en cada una de sus caras el registro de los salarios y pagos mensuales destinados al personal adscrito al santuario³⁶. El texto nos proporciona una vívida descripción de la jerarquía y complejidad del funcionariado del templo así como una imagen detallada de las distintas actividades desempeñadas en el mismo. Entre los funcionarios citados se encuentran los *klbm*, literalmente “perros”, y los *grm* (líneas A15 y B10), quienes ejercían la prostitución masculina³⁷. En la línea 9 de la cara B se mencionan dos categorías de servidoras, *lmt* y *lmt zbrh*, cuya interpretación ha sido controvertida. La traducción más literal es la de “muchachas núbiles”³⁸ y por extensión ha designado también a las bailarinas, músicas, cantantes y prostitutas; entre los orientales modernos *lmt* identifica a la vez a la bailarina y la prostituta. El amplio campo semántico que ofrece el término ha facilitado la distinción aleatoria de las dos categorías. En el CIS son cantantes; para Van den Branden son prostitutas y cantantes, prostitutas y músicas en la traducción de Peckham y vírgenes y prostitutas según Healey; la interpretación más convincente parece la de Masson-Szzyner, que se limita a traducir como prostitutas y “prostitutas en el sacrificio”. Sin embargo, a pesar de esta diversidad de traducciones, todos los autores están de acuerdo en ver aquí una mención de las prostitutas sagradas, seguidas de sus homólogos masculinos.

Sin embargo, el término más frecuente para definir a los funcionarios del templo es el más genérico de *bd (bt) šrt*, “siervo (del templo) de Aštar” o *mt (š) šrt*, “servidora del templo de Aštar”. Un buen medio para identificarlas es examinar las inscripciones votivas del tofet de Cartago³⁹, entre las que se en-

³⁶ Esta circunstancia explica el interés despertado entre epigrafistas e historiadores de las religiones, convertida en fuente de información excepcional para el conocimiento de los templos orientales; de la amplia bibliografía inspirada por este epigrafe citamos a continuación los trabajos más recientes: A. van den Branden, “Elenco delle spese del tempio di Cition CIS 86 A et B”, *B&O* 8 (1966) 245-262; J. B. Peckham, “Notes on a Fifth-Century Inscription from Kition”, *Orientalia N.S.* t. 37 (1968) 304-324; O. Masson-M. Szzyner, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre* (Paris 1972) 21-69, pl. IV-V; J.P. Healey, “The Kition Tariffs and the Phoenician Cursive Series”, *BASO* 216 (1974) 53-60; M. Delcor, “Le personnel du Temple d’Astarté”, 147-164.

³⁷ Lejos de ver en la locución “perro” un matiz peyorativo, como parece desprenderse de las menciones bíblicas (*Deut.* 23:19), hemos de entenderlo como referencia a la fidelidad y lealtad de este animal, a quien se equipara el devoto respecto a la divinidad [F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Roma 1972) 331]. Ello explica su inclusión en nombres teóforos documentados en Chipre (CIS I, 49 = *Kition III*, B33) o Cartago [A. Ferjaoui, *Recherches sur les relations entre l’Orient phénicien et Carthage. OBO 124* (Friburgo 1993) 420-421]. A propósito de uno de estos teóforos (CIS I, 5772), G. Halff apuntaba la posibilidad de que se tratara de un hieródulo (“L’onomastique punique de Carthage”, *Khartago* 12 [1963-64] 79). Por lo que respecta a *grm*, descartada su interpretación como siervo o cliente, la traducción más aceptada es la de “joven”, equivalente al francés “minet”, según Masson-Szzyner, o a nuestro vocablo “cachorro”; se definirían así dos categorías de hieródulos en función de la diferencia de edad.

³⁸ El punto de referencia es el hebreo *almah*, que designa a la muchacha núbil, es decir, apta para cumplir el acto sexual, y distinta de la *betulah*, la virgen (O. Masson-M. Szzyner, *Recherches sur les Phéniciens*, 64); en esta línea, la traducción del KAI, siguiendo la interpretación de Lidzbarski (*Kanaanäische Inschriften* [Giessen 1907] 29), recoge el término *Jungfrauen*.

³⁹ En el examen de esta documentación, M.G. Guzzo ha localizado un buen número de dedicatorias hechas por mujeres, un 10% del total, afectando a todos los estratos sociales (“Dédicaces de femmes de Carthage”, *Carthago. Studia Phoenicia VI. OLA 26* [Leuven 1988] 144-145).

cuentran citados individuos pertenecientes a ambos colectivos⁴⁰. Sin embargo, el carácter genérico de la expresión, ampliamente extendido y con frecuencia empleado en los nombres teóforos como signo de devoción a la divinidad⁴¹, dificulta la plena identificación de las prostitutas en estas inscripciones. Como dato determinante debemos contar sólo con aquellas inscripciones donde la devoción o servidumbre esté dirigida a una divinidad de la que se conozca con seguridad su vinculación con esta práctica cultural. En el Mediterráneo es la Aštart venerada en el santuario de Érice la divinidad que reúne estas condiciones, por cuanto es sobradamente conocida la presencia de prostitutas sagradas en su recinto⁴²; los epígrafes de época púnica que mencionan a la divinidad se reducen a una inscripción púnica datada en los siglos III-II a.C., hoy perdida, aunque la pervivencia del culto nos es conocida por las posteriores inscripciones latinas⁴³. Fue un culto que, además, alcanzó gran difusión en la cuenca mediterránea durante los siglos III a I a.C., constatándose la devoción a la Aštart *ʾrk* o Venus Ericina en Cerdeña, Cartago y Arcadia⁴⁴. Centrándonos en las dos primeras regiones, la epigrafía se muestra algo más explícita. En Cerdeña contamos con la inscripción de Carales, en el cabo S. Elias (Cagliari)⁴⁵; para Cartago, donde la difusión del culto de Aštarté presenta una documentación más tardía⁴⁶, nuestra más impor-

⁴⁰ En *CIS I*, 11=*Kition III*, A1; *CIS I*, 255, 263, 3776, 4842 y 4843 el dedicante es un *ʿbd (bt) ʿšrt*; mientras encontramos citadas a dos *ʿmt (š) ʿšrt* en *CIS I*, 2632, 3-4, y 3776, 4.

⁴¹ Sólo en la onomástica cartaginesa, G. Halff había recogido unas 1600 referencias de nombres contruidos con este término (“L’onomastique punique de Carthage”, 76 y 127-133), datos completados recientemente por A. Ferjaoui (*Recherches sur les relations*, 416-419). Entre las inscripciones documentadas se encuentra otra serie de exvotos realizados por devotos o funcionarios de otras divinidades que se definen a sí mismos como *ʿbd* o *ʿmt*: como funcionario podríamos citar a dos *ʿbd bt htrmskr* (*CIS I*, 253 y 254), siervos del templo de Hathor Miskar; y entre los devotos tenemos a fieles de Aštart la Potente (*ʿbd ʿšrti h ʿdri*, *CIS I*, 255), Sid Melqart (*ʿbd šd mlqrt*, *CIS I*, 256) y otros términos algo más confusos, como el de una posible devota de Tanit (*ʿmnt*, *CIS I*, 2632) y una sierva de los dioses (*ʿmt ʿlm*, *CIS I*, 378). Un documento aleccionador es la inscripción recogida en una estela del tofet de Soussa; en ella el dedicante se define como *ʿbd ʿšrti bšʿr hqdš*, “siervo de Aštart en la puerta del santuario”, según la revisión que realiza G. Garbini (*Venti anni di epigrafia púnica nel Magreb (1965-1985). Suppl. RSF XIV [1986] 53*) sobre la lectura avanzada por M. Fantar (“Récemment découvertes dans les domaines de l’archéologie et de l’épigraphie puniques”, *BCTH*, NS 7, 1971 [1973] 262-264).

⁴² Diod. 4.83; Str. 6.2.6; S. Ribichini-P. Xella, *La religione fenicia in Italia*, 74-79; C. Bonnet, *Astarté*, 116.

⁴³ *CIS I*, 135 = *ICO Sic.* 1; *CIL VIII*, 24528; *IX*, 7253-55.

⁴⁴ S. Moscati, “Sulla diffusione del culto di Astarté Ericina” en *OA* 7 (1968) 92 ss.; C. Bonnet, *Astarté*, 116-119.

⁴⁵ El epígrafe, de finalidad votiva, cita la ofrenda de un altar de bronce para Aštart *ʾrk* (*CIS I*, 140 = *ICO Sard.* 19).

⁴⁶ Salvo el conocido medallón de Yahawmilk (*KAI 73=TSSI III*, n^o 18, 68-71), la mayoría de la documentación y menciones de la diosa fenicia se datan a partir del siglo III a.C. C. Bonnet atribuye esta circunstancia al hecho de que la diosa fenicia debió adaptarse, en el caso de la colonia norteafricana, a un contexto socio-político muy diverso del oriental, donde su culto estaba profundamente enraizado con la institución monárquica, por lo que su devoción tuvo que buscar nuevos puntos de apoyo; algunos trazos del tejido cultural fenicio resistieron mejor esta adaptación, y así el teónimo Aštart está muy presente en la onomástica cartaginesa, frente a las escasas referencias al nombre de Tanit. En cambio, las dedicatorias a la diosa son pocas (*CIS I* 3914 = *KAI* 81 = *RES* 17)

tante fuente de información son las inscripciones votivas del *tofet* datadas en los siglos III-II a.C., en las cuales es frecuente que el oferente mencione su ocupación o devoción religiosa. La presencia entre estos casos de mujeres calificadas como *'mt 'štrt 'rk* (CIS I, 3776) nos indicaría que podría tratarse de prostitutas sagradas; como confirmación de esta actividad hemos de contar con la ausencia de patronímicos y la mención en su lugar del nombre de la madre, considerado indicio de su pertenencia al ámbito templar durante varias generaciones. Este mismo origen determina la adopción de nombres muy concretos alusivos a su nacimiento: *'štrtyt, 'm'štrt, 'mmlqrt, 'rštb^{cl}, 'ršt, 'bb^{cl}*⁴⁷. Aunque el culto de Venus Ericina continúa vigente en Sicilia (CIL VIII 24528; X, 7253-55 y 7257) y en Sicca Veneria (CIL VIII, 15881 y 15894), la perduración de esta práctica es difícil de detectar en época romana, una vez perdida esta fuente de datos, y, en este sentido, A. Verger ha querido ver una pervivencia de la misma en la gran inscripción de Mactar, donde entre los componentes de los *collegia* se citan individuos identificados por su matronímico⁴⁸.

Pero la información epigráfica es excepcional; frente a la aportación de los textos, las inscripciones confirman y reflejan casos específicos. Algo muy diferente ocurre con la arqueología, que puede dar a conocer vestigios antes no conocidos; en centros como Bamboula o Érice, a pesar de la ejecución de campañas exhaustivas, las excavaciones no han sacado a la luz las instalaciones dedicadas a estas prácticas. En el primer caso, los avances han permitido identificar dos áreas de culto, una dedicada a una divinidad masculina, probablemente Rešeph Mikal, y otra bajo la advocación de Aštar, caracterizada ésta por una iconografía hathórica, y donde el elemento líquido es esencial⁴⁹. Para Érice, sin embargo, las campañas arqueológicas sólo han permitido localizar algunos restos murarios del santuario⁵⁰. Ofreció, sin embargo, unas conclusiones más sorpren-

y las menciones de su culto se reducen a devotos o funcionarios de su templo que realizan ofrendas a Tanit y Baal Hammón en el *tofet* (CIS I, 245, 255, 3779, 4842 y 4843; C. Bonnet, *Astarté*, 97 ss.). Esta interpretación descarta la hipótesis de S. Moscati quien entendió este hecho como consecuencia de una reintroducción posterior de su culto, impulsada sobre todo por el santuario siciliano ("Sulla diffusione del culto di Astarté", 92-93).

⁴⁷ En este sentido, M. G. Amadasi Guzzo hacia notar la diferente grafía que adopta este último antropónimo; en las inscripciones donde la dedicante es citada por su matronímico y se le puede presuponer una función cultual en el templo su nombre es *'bb^{cl}*, mientras en el caso de presentar una genealogía completa, con patronímicos, excluida, por tanto, de estas funciones religiosas, el nombre es *'b^{cl}* [CIS I, 1901; G. Halff, "L'onomastique punique de Carthage", 85 y 92; M. G. Amadasi Guzzo, "Dédicaces de femmes de Carthage", 146].

⁴⁸ A. Verger, "Note di epigrafia punica giuridica I: Matronimici e ierodulie nell'Africa punica", *RSO* 40 (1965) 261- 265.

⁴⁹ Las piezas más sobresalientes extraídas hasta la fecha de este santuario son los pilares hathóricos recuperados en las sucesivas excavaciones, y que fueron objeto de culto con la celebración de ceremonias en su entorno: A. Caubet-M. Pic, "Un culte hathorique à Kition-Bamboula", *Archéologie au Levant. Recueil à R. Saidah* (Lyon 1982) 237-249; A. Caubet, "Les sanctuaires de Kition à l'époque de la dynastie phénicienne", *Religio Phoenicia. Studia Phoenicia IV*. C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti, eds. (Leuven 1986) 155-159.

⁵⁰ Sobre el emplazamiento del santuario se levantó el posterior castillo normando, lo que ha limitado el conocimiento de las estructuras templarias a un muro megalítico, de probable origen eli-

dentés la excavación del centro de Pyrgi, en Italia. Renombrado por las famosas láminas de oro inscritas, en las que se menciona a la diosa fenicia junto a divinidades etruscas⁵¹, las excavaciones posteriores emprendidas por G. Colonna sacaron a la luz una serie de pequeñas estancias, hasta una veintena, distribuidas en torno al área sacra B, que fueron interpretadas por su excavador como los espacios habilitados para el desarrollo de la prostitución⁵². Tal hipótesis, aceptada por investigadores posteriores, se fundamentaba en la misma distribución de las instalaciones, todas ellas de iguales dimensiones y con un pequeño altar a la entrada, y en la mención en un pasaje perdido de las sátiras de Lucilio de las *scorta Pyrgensia*⁵³. Las terracotas que constituían la decoración del templo B ofrecieron también una serie iconográfica muy sugestiva: entre las mismas se localizaron imágenes y elementos que no encontraban correlato con el programa dominante relativo a los trabajos de Hércules; entre éstos se encontraba parte de la decoración de las antefijas del arquitrabe, consistente en prótomos femeninos y de etiípicos, y que fueron interpretadas como representación de esclavos e hieródulas pertenecientes al templo⁵⁴. En las terracotas restantes se recogen escenas de danzas rituales con un individuo enmascarado y otro conjunto con danzarinas; en su análisis, M. Verzár pone en relación estas prácticas culturales con la vinculación del santuario a los centros chipriotas, donde aparece constatada esta costumbre⁵⁵. Por nuestra parte, no podemos pasar por alto las coincidencias con la escena figurada en el cipo tharrensé ya mencionado y la amplia tradición de

mio, y algunos restos cerámicos de época púnica (S. Moscati, *Italia púnica* [Roma 1986] 102); a ello habría que sumar las piezas conservadas en las colecciones locales, terracotas y vasos esencialmente [A. M. Bisi, "Testimonianze fenicie-púnice ad Erice", *OA* 5 (1966) 238-248; *eadem*, "Catalogo del materiale archeologico del Museo Civico A. Cordici di Erice", *SA* 8 (1969) 7-43] y la representación del santuario recogida en el denario acuñado por C. *Considius Nonianus* en el 60 a.C. (R. Zucca, "Venus Erycina tra Sicilia, Africa e Sardegna", *L'Africa romana* VI, 2 [Sassari 1989] 771-772, Tav. II).

⁵¹ Una puesta al día de la investigación sobre estos textos, con amplia bibliografía de los mismos, se puede consultar en G. Garbini, "L'iscrizione di Pyrgi", *RSF* XVII, 1 (1989) 179-187.

⁵² G. Colonna, "Il santuario de Pyrgi alla luce delle recenti scoperte", *SE* 33 (1965) 211-212; *idem*, "Novità sui culti di Pyrgi", *RPAA* 57, 1984-85 (1987) 64-68.

⁵³ La cita fue recogida por Servio en sus *Comentarios a la Eneida* (*Aen.* 10.84). S. Moscati aceptó esta teoría e interpretó la difusión de esta práctica como consecuencia de la expansión del culto de Venus Erycina [S. Moscati, "Sulla diffusione del culto d'Astarté Erycina", 94; *idem*, "La Sicilia tra l'Africa fenicio-púnica e il Tirreno", *Kokalos* 26-27 (1980-1981) 94]; también G. Garbini, aunque niega la realización de un *hieros gamos*, tal como proponen J. Ferron o M. Delcor, defiende la existencia de prostitución sagrada a la luz de los hallazgos de Colonna ["Culti fenici a Pyrgi", *La Religione dei Fenici in Occidente. Studi Semitici* 12 (Roma 1994) 59]. Estos espacios se podrían poner en relación con un pasaje de la Biblia en el que se localizan en el interior del complejo del templo ierosolomita las estancias donde los *q'dešim* ejercían su trabajo (*2 R.* 23: 7). Como contrapunto, P. Xella y S. Ribichini muestran sus dudas acerca de esta interpretación, a la vista de la debilidad de los argumentos, aunque no ofrecen ninguna teoría sobre la finalidad de estas estancias (*La religione fenicia in Italia*, 134), mientras C. Bonnet apunta que podría tratarse de estancias habilitadas para acoger a los comerciantes orientales, en consonancia con la hospitalidad del santuario (*Astarté*, 124).

⁵⁴ M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite di Cipro", *MEFRA. Antiquità* 92 (1980) 82.

⁵⁵ M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite", 83-84, figs. 1 y 2; L. I. Manfredi, "Su un monumento púnico da Tharros", 94-95.

las danzas rituales semitas, especialmente en fiestas relacionadas con el culto de la fertilidad⁵⁶.

Otro de los campos de investigación que ocupa a la arqueología es el iconográfico; multitud de objetos votivos o de uso cultual recogen en imágenes convencionales las creencias y prácticas articuladas en torno al culto. Los documentos más antiguos corresponderían a las figuritas con representación de los amantes realizando el acto sexual⁵⁷, aunque en ellas no es posible atribuir una iconografía definida a la prostituta. En relación con la prostitución sagrada y las mujeres y hombres dedicados a esta función, R. D. Barnett identificó en el conocido tema de la mujer en la ventana, presente en los marfiles de Nimrud, una imagen de este colectivo⁵⁸; tal figura representaría a las hieródulas alojadas en el templo, que se exhibirían a los viandantes y fieles entre los pórticos y las instalaciones del *témenos* del santuario⁵⁹. Una segunda expresión iconográfica vinculada a estos cultos está constituida por las figurillas femeninas representadas en pendientes y colgantes, recuperadas en emplazamientos sacros, caracterizadas por la desnudez, los objetos de ofrenda o símbolos de la diosa Aštart que portan y el tocado de tipo hathórico⁶⁰. Tales figuras han sido interpretadas como *exvotos* o imágenes de las propias hieródulas o la diosa, dentro de los comportamientos adscritos al culto de fertilidad desarrollado en su entorno⁶¹.

II. LOS DATOS PENINSULARES: UN DIFÍCIL RASTREO

Ya apuntamos al principio las dificultades que entrañaba el estudio de los comportamientos religiosos en las colonias fenicio-púnicas de la Península Ibérica. En el caso de la prostitución sagrada, cuya presencia en otros contextos me-

⁵⁶ El resto de la decoración de estas terracotas recoge el tema de la *potnia hippón* o la divinidad subiendo al carro (M. Verzár, "Pyrgi e l' Afrodite", 86 ss., fig. 3), imágenes también vinculadas a Aštart (C. Bonnet, *Astarté*, 150-153). La asociación, por otra parte, de esta divinidad con Hércules-Melqart ya es un hecho constatado en Tiro, Chipre y otros santuarios mediterráneos, mientras su vertiente como diosa de la fertilidad y el carácter astral la relaciona con la etrusca Uni, la latina Juno y la estrella matutina (G. Garbini, "Culti fenici a Pyrgi", 60 ss.).

⁵⁷ El catálogo de estas representaciones está recogido en *RIA* IV, 259 ss.; J. Bottéro, "L' amour libre' et ses désavantages", 230; S. N. Kramer, *Le Marriage Sacré*, 78-80, 87, 97 y 110.

⁵⁸ R. D. Barnett apuntó la vinculación de esta imagen con la *Kilili ša apāti* babilonia y la chipriota *Parakypousa*, la *Venus prospiciens* de las fuentes clásicas (*A Catalogue of the Nimrud Ivories* [Londres 1975] 145-151), teoría seguida por E. Lipiński y sólo aceptada con reservas por C. Bonnet, quien rechaza la relación con la divinidad babilonia, al tratarse de una figura maléfica, muy distinta de Ištar, pero acepta la segunda posibilidad (*Astarté*, 129).

⁵⁹ En el Antiguo Testamento, se nos presenta a las prostitutas ofreciéndose en los caminos, las intermediaciones del templo o en los accesos del mismo (*Ez.* 16: 25; *Bar.* 6: 42 ss.; *Ex.* 38: 8; *I Sam.* 2: 22), y Heródoto indicaba acerca de la prostitución en el templo de Mylitta en Babilonia que las mujeres se sentaban en los escalones del templo o esperaban junto a éste la llegada de los extranjeros (1.199).

⁶⁰ F. A. Schaeffer, "Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra", *Syria* 10 (1929) 289, pl. LIV, 2; *idem*, "Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra. Troisième campagne", *Syria* 13 (1932) 8, pl. IX, 1.

⁶¹ E. M. Yamauchi, "Cultic Prostitution", 218-219.

diterráneos no está exenta de enigmas, estos obstáculos se agravan. Si comenzamos por la arqueología, nuestra principal fuente de información para este período, son escasos los datos referentes a las áreas de culto; de hecho, son mejor conocidos los centros culturales del interior, donde la componente indígena se deja sentir con más fuerza que los de las colonias. Un dato que no debemos pasar por alto es la identificación en el complejo de Cancho Roano (Badajoz) de unas naves, construidas al norte, oeste y sur del edificio central, separadas de éste por un corredor de 2 m. de ancho y divididas en pequeñas estancias, similares a las localizadas en Pyrgi. Sin embargo, el análisis funcional de los ajuares recuperados en éstas llevan a M. Almagro a la conclusión de que debieron servir de alojamiento al harén del *dominus* del palacio⁶². Esta circunstancia avala el desarrollo en el territorio peninsular de unas formas constructivas y funcionales, derivadas de modelos orientales, y susceptibles de servir tanto a las necesidades de las uniones poligámicas como al ejercicio de la prostitución sacra. Pero Cancho Roano es un caso excepcional dentro de la arqueología orientalizante, donde la ausencia de excavaciones en extensión de los centros identificados, limitados en buena medida por el propio desarrollo urbano posterior de los emplazamientos⁶³ reduce las posibilidades de localizar restos de esta práctica al análisis de los exvotos y objetos de culto.

Atendiendo a los parámetros apuntados para la documentación oriental, son escasas las piezas que pueden sernos de utilidad. E. Lipiński señaló, a propósito de la Astarte de Sevilla, sus posibles conexiones con la iconografía de la mujer en la ventana, provista de un peinado hathórico y desnuda; esta misma relación le llevó a considerar la posibilidad del desarrollo de alguna práctica de prostitución⁶⁴. Tal práctica coincide en el mundo colonial con los santuarios del tipo internacional, centros puestos bajo la advocación de Melqart y Astarte⁶⁵, de las características del centro de Pyrgi, donde conflúan diversos grupos culturales y se realizaban intercambios comerciales. A esta categoría se pueden adscribir el *Herakléion* gaditano y con toda seguridad el templo de Astarte citado por los autores clásicos⁶⁶; desde estos dos centros, se produciría una irradiación económica

⁶² M. Almagro, “¿Harenes en Tartessos? En torno a la interpretación de Cancho Roano”, *El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente. Sapam. Publicaciones en Internet* (Madrid 1998) 9-12.

⁶³ Áreas como la de El Carambolo o el Palacio de Saltillo en Carmona, con claros elementos de culto oriental, constituyen importantes centros donde el factor intercambio debió ser esencial (M. Belén-J. L. Escacena, “Testimonios religiosos de la presencia fenicia en Andalucía occidental”, *SPAL* 6 [1997] 104-115), así como el santuario de Coria del Río (Sevilla), aún no excavado en su totalidad.

⁶⁴ E. Lipiński, “Vestiges phéniciens dans l’Andalousie”, *OLP* 15 (1984) 114; el paralelismo con los marfiles asirios y la imagen de la mujer en la ventana ya había sido apuntado por G. Quatrotrochi Pisano (“A proposito dell’Astarte di Siviglia”, *RSF* II, 1 [1974] 110-111).

⁶⁵ C. Grotannelli, “Santuari e divinità delle colonie d’Occidente”, *La Religione Fenicia. Matrici Orientali e Sviluppi Occidentali* (Roma 1981) 116 ss.

⁶⁶ Av. *O.M.* 305-317; Plin. *N.H.* 4.120. M^a C. Marín Ceballos, “La religión fenicia en Cádiz”, 15-26.

y comercial pareja a la de los cultos y creencias⁶⁷. El ejercicio de prácticas sexuales con las esclavas del templo formaría parte del ceremonial de hospitalidad e intercambio que regía en estos centros y no estaría exento de valor propiciatorio; aseguraría de modo simbólico el éxito de las transacciones, refrendadas con estas uniones, y el beneplácito de la divinidad tutelar. El pago de los servicios quedaría traducido, de este modo, en ofrenda o don.

Siguiendo las rutas de estas transacciones, jalonadas por centros culturales de esta naturaleza, encontramos otras piezas a las que sus editores han relacionado con la prostitución sagrada. En el centro de Cástulo, una figura de terracota que reproducía a una mujer, provista de un vestido con volantes y con las manos alzadas, en actitud de bailar, fue interpretada por J. M^a Blázquez como la imagen de una hieródula, una danzarina sagrada, antecesora de las *puellae gaditanae*⁶⁸. Algo más alejado de este centro, en el santuario de La Quéjola (Albacete) se halló la representación más elocuente. Se trata de un timiaterio de bronce provisto de una cazoleta sostenida por un vástago esculpido en forma de cariátide. Ésta representa a una muchacha joven desnuda que en su mano sostiene una paloma y está tocada por el tradicional peinado hathórico⁶⁹. Sus editores vieron en esta imagen la representación de una hieródula de Astart, a la que relacionaron con el centro gadirita. De aquí irradiaría una práctica cuyos reflejos alcanzan hasta época imperial a través de las actividades de las *puellae gaditanae*⁷⁰.

Los datos referentes a estas bailarinas “impúdicas y obscenas” proceden esencialmente de menciones casi anecdóticas y alusiones vagas. El texto más antiguo corresponde a Estrabón, quien al relatar la expedición de Eúdoxos de Cízico, destinada a circumnavegar África, episodio que se data a fines del siglo II a.C., nos informa de los preparativos que hizo en Gadir (2.3.4). Entre los técnicos y especialistas que embarcan se citan también “muchachas músicas”, *mousikáí paidiskária*, de la misma Gadir, destinadas a servir de regalo u obsequio a los gobernantes de las tierras que encontrarán en su viaje⁷¹. Los vocablos empleados

⁶⁷ M^a C. Marín Ceballos, “Reflexiones en torno al papel económico-político del templo fenicio”, *Homenaje a J. M^a Blázquez II* (Madrid 1993) 357-361. Acerca de la vinculación de Melqart-Astart, C. Bonnet ha adelantado la opinión de que la forma Milkašstart, recogida en el anillo de oro de Gadir (*Hispania 12; ICO Spagna 12*) sería la expresión teocrática de la asociación de ambas divinidades, en una simbiosis que hunde sus raíces en el propio culto tirio (*Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien*, 210).

⁶⁸ J. M^a Blázquez, *Imagen y mito*, 342, fig. 131. También interpreta en el mismo sentido otras escenas de danza realizadas por mujeres (*ibidem*, 338-339, fig. 127), teoría rechazada por otros estudiosos que sólo ven en esta escena una reproducción de las danzas rituales tan caras a los pueblos ibéricos [E. M^a Maestro Zaldívar, *Cerámica ibérica decorada con figura humana. Monografías Arqueológicas n^o 31* (Zaragoza 1989) 104-108, fig. 28, B.2; 139-141, fig. 42, B.17 y 162-164, fig. 52, B.27].

⁶⁹ M. Fernández Miranda-R. Olmos, “El timiaterio de Albacete”, *AEA* 60 (1987) 215-216, figs. 2-3.

⁷⁰ M. Fernández Miranda-R. Olmos, “El timiaterio de Albacete”, 216; R. Olmos, “*Puellae Gaditanae: ¿Heteras de Astarté?*”, 108-109.

⁷¹ A. García y Bellido, “Bailarinas gaditanas”, 619; R. Olmos, “*Puellae Gaditanae: ¿Heteras de Astarté?*”, 108.

para su designación insisten en su juventud, casi niñas, y su condición de servidumbre, y, al mismo tiempo, en sus habilidades musicales, aunque no debieron ser sólo éstas las que determinaron su inclusión en la tripulación. R. Olmos las considera un bien de lujo, destinado a ser intercambiado durante las transacciones con los dirigentes indígenas⁷². El objetivo de estas “músicas”, identificadas con las posteriores *puellae*, también iría encaminado a distraer a los propios navegantes, sobre todo durante un viaje tan largo y penoso, y entre estas distracciones los favores sexuales serían uno más de sus atractivos⁷³. Ante la incertidumbre de la duración del periplo y las consiguientes tensiones surgidas por este aislamiento, los servicios de estas profesionales facilitaban la larga convivencia y aliviaban conflictos.

Las *puellae gaditanae* mencionadas en textos posteriores han adquirido ya una fisionomía definida. Las alusiones que Marcial y Juvenal hacen de éstas en sus sátiras nos presentan a unas jóvenes bailarinas que actuaban en el curso de los banquetes y cenas privados, y se caracterizaban por ejecutar danzas obscenas, con descarados contoneos y movimientos de caderas⁷⁴, tan lascivos que “haría masturbarse al propio Hipólito” (Mart. 14.203). Sus bailes eran acompañados por canciones de un tono similar⁷⁵ y de instrumentos musicales propios como las castañuelas o los címbalos⁷⁶. Plinio el Joven cita también a estas bailarinas incidiendo en su actividades más lascivas⁷⁷, mientras Estacio las equipara por sus danzas y actividades a otros grupos de artistas y danzarinas de origen oriental, en concreto lidias y sirias (*Silv.* 1.6.70 ss.). Sobre su organización los textos no permiten conocer mucho, aunque se puede inferir el inicio de estas jóvenes en la profesión a muy temprana edad, quizás en plena pubertad o antes; actuaban en grupos o compañías dirigidas por un maestro que probablemente las explotaba (Mart. 1.41) y se encargaría de contratar las actuaciones con los organizadores del banquete.

Las referencias específicas a este grupo lo definen como un colectivo muy concreto que incluso contaba con unos homólogos masculinos, los *cinaedi*, dedicados a una actividad similar⁷⁸. Frente a otras profesionales, dedicadas a to-

⁷² R. Olmos, “Puellae Gaditanae: ¿Heteras de Astarté?”, 108. Acerca de la función económica de la mujer como bien de intercambio: M. Dalton Palomo, *Mujeres, diosas y musas. Tejedoras de la memoria* (México 1996) 135-140.

⁷³ En el relato de la fundación de Cartago recogido en la Epítome de Justino se refiere la escala de Dido en Chipre y la incorporación allí a la expedición de un grupo de 80 doncellas, que en aquel momento cumplían con el rito de la prostitución prenupcial, con la finalidad de asegurar las posteriores uniones matrimoniales de los exiliados más jóvenes (*Epit.* 18.5.4).

⁷⁴ Mart. 3.63; Mart. 3.78; *Iuv. Sat.* 11.162 ss.

⁷⁵ Según Juvenal, estas canciones eran tan subidas de tono que sus palabras ofendían incluso a la prostituta de más ínfima categoría (*Sat.* 11.174).

⁷⁶ Mart. 6.71; *Iuv. Sat.* 11.174; *Stat. Silv.* 1.6.70 ss.

⁷⁷ El vocabulario empleado por Plinio en su epístola no deja lugar a dudas, al incluir a las gaditanas entre una serie de platos de clara connotación sexual: “*At tu apud nescio quem ostrea, vullas, echinos, Gaditanas maluisti*” (*Ep.* 1.15).

⁷⁸ Estos bailarines ejecutaban igualmente danzas lascivas acompañadas de canciones obscenas durante los banquetes y celebraciones de la aristocracia o la alta burguesía; de forma ilustrativa es-

car instrumentos determinados (*citharaedi, lyristae, tibicines, cymbalistrinae, crotalistrinae*) y las bailarinas o acróbatas (*petauristarii*), las danzarinas de Gadir, o del mediodía peninsular, pues cabe pensar que el calificativo de *gaditanae* haya llegado a ser genérico, se caracterizan por su juventud y la naturaleza de sus danzas. La correlación con las antiguas prostitutas sagradas se ha basado sobre todo en este último aspecto y en la ulterior práctica de prostitución que seguiría a estas exhibiciones. Pero, si bien ejercen una actividad muy concreta, no difiere en gran medida de las prácticas de las tocadoras de lira o címbalos u otras bailarinas y artistas, entre las que era habitual prostituirse con los comensales tras su actuación, actividades todas ellas igualmente objeto del desprecio social⁷⁹.

No obstante, a partir de los datos expuestos acerca del mundo oriental, podemos extraer algunas concomitancias sobre los aspectos más característicos de estas artistas que pueden ser útiles para sustentar su relación. Así, en el caso de las danzas, citamos previamente el lugar destacado que la danza ritual ocupaba en el ámbito de las expresiones sagradas fenicio-púnicas y la ejecución de bailes descarados o de claras connotaciones sexuales en el curso de las celebraciones destinadas a Astart o los cultos de fertilidad. El carácter de éstas despertó el interés de los autores clásicos, llegando a incorporarse pronto al marco mitológico oriental creado por la mentalidad grecorromana⁸⁰. La obscenidad de sus movimientos y la inmoralidad de quienes los efectuaban es un lugar común de la literatura clásica, que atribuirá a los pueblos orientales este tipo de danzas⁸¹. La vinculación de las mismas con los cultos de fertilidad seguirá vigente durante etapa imperial en los festivales de las Adonías, ampliamente extendidas, o en cultos orientales como el de Dea Syria. Con todo, su conexión con estas danzarinas, inmersas en situaciones plenamente profanas, es difícil de sostener habida cuenta del mismo debilitamiento de la institución de la *hierodulía*.

El único rasgo que nos quedaría por analizar sería el del vocabulario. *Puella* se presenta como un término específico empleado para describir a estas bailarinas, individualizándolas de otros grupos similares. La acepción más elemental del vocablo hace referencia a las mujeres jóvenes, niñas o en edad núbil; por extensión puede aludir también a la hija, la esposa joven y, más raramente, a la

tán presentes en la cena de Trimalción y el mismo término *cinaedus* pasó a definir a los sodomitas (Petr. 21.2; Iuv. Sat. 2.10 y 14.30) e impúdicos (Mart. 6.39.12).

⁷⁹ La valoración social de estos oficios los coloca entre los de carácter más degradante, enmarcados en una mentalidad, la romana, que tachaba de denigrante todas las actividades vinculadas a las representaciones escénicas. Como actividad artística, la profesión de las *puellae* se englobaba en esta categoría, lo que explica su baja condición social [J. M. Colubi Falcó, "Condición social y jurídica de la puella gaditana", *Habis* 30 (1999) 307-314]. La danza y el baile tampoco gozaban de mejor consideración, siendo estimados un ejercicio inmoral y licencioso, un vicio (Nepot. *Epam.* 1.2; Cic. *In Pis.* 18 y 22).

⁸⁰ S. Ribichini, "Adonis: connotati orientali", 97.

⁸¹ Así, Estacio mencionaba conjuntamente a las bailarinas lidias, sirias y gaditanas (Stat. *Silv.* 1.6.70 ss.), y en Marcial son las danzarinas y cantantes egipcias las más próximas a éstas últimas (Mart. 3.63).

esclava⁸². Los textos en los que puede interpretarse como prostituta⁸³ o bailarina son, por contra, muy escasos; de tal modo, la expresión *puellae* con este significado se limita casi exclusivamente a este colectivo. Si nos remitimos a la documentación oriental previamente analizada, observamos que en la inscripción de Kition las prostitutas vienen definidas como *lmt*⁸⁴. Su paralelo más próximo se encuentra en la tarifa fiscal de Palmira, datada en el 137 d.C.⁸⁵; en ésta aparecen recogidos los tributos y pagos que han de efectuar los comerciantes y artesanos que trabajan en la ciudad caravanera. Entre los oficios sometidos a contribución se señala el de la prostitución y, así, se citan las prostitutas empleando los términos *z'nyt*, de uso frecuente, y *lymt*⁸⁶. En su traducción, el padre Chabot se remitió al sentido más elemental del término, el de muchacha joven y núbil, y el texto del CIS recoge la voz *puellis*; sin embargo, consciente de su significación en este contexto, lo matizó sugiriendo la traducción opcional de *ancillis*.

Este documento deja entrever dos hechos a tener en cuenta. Por un lado, el dato más obvio, la vigencia de una terminología semita, cuya correlación con la *interpretatio* griega o latina siempre deja resquicios; ello es debido, no tanto al desconocimiento de las estructuras religiosas orientales, como a la propia evolución de éstas, que determina la transformación de las prácticas rituales mientras reminiscencias del vocabulario sacro perduran en la vida cotidiana. Y en segundo lugar, la sujeción a tributo de las *lymt* nos indica hasta qué punto su función se

⁸² En este último caso, los ejemplos conocidos proceden de la poesía lírica y están cargados de connotaciones afectivas (Hor. C.4.11.10).

⁸³ Los vocablos empleados para mencionar a la prostituta son muy diversos, en función de sus diferentes categorías, el tipo de servicios que prestaban o el lugar donde ejercían su trabajo (J.-N. Robert, *I piaceri a Roma* [Milán 1985] 235 ss.); se puede citar así desde la *meretrix*, que correspondería a la prostituta de más alto valor, hasta otras de condición inferior (*togata*, *lupa*, *poseda*, *alicaria*, *ambubaia*, *bustuarua*, *scortum*) y que formarían parte del colectivo de marginados (J. L. Ramírez Sádaba, "La prostitución: ¿un medio de vida bien retribuido?", *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinar* [Madrid 1986] 225-235).

⁸⁴ Dicho calificativo contrasta con la "consagrada", la *q'dēsāh* hebrea, *qašittu* asiria y *qdš* ugarítica, citadas en los textos orientales, o las siervas de Aštar, *bd širt*, de los epígrafes púnicos; en el primer caso, se alude al carácter sacro de la función mientras en el segundo es la posición de servidumbre respecto a la divinidad la que se resalta.

⁸⁵ Este documento aparece recogido en un epígrafe bilingüe, escrito en griego y palmireno, constituido por cuatro grandes losas de mármol conservadas en el Museo del Ermitage; de ellas, las mejor conservadas son las correspondientes al texto semita, publicado en el CIS por el Abad Chabot (CIS II, 3913). El texto griego se encuentra más dañado (IGRR n° 1056), por lo que su traducción está supeditada a la lectura del palmireno [D. Schlumberger, "Réflexions sur la loi fiscale de Palmyre". *Syria* 18 (1937) 271-297; H. Seyrig, "Le statut de Palmyre", *Syria* 22 (1941) 155-175; J. Teixidor, "Le Tarif de Palmyre I. Un Commentaire de la Version Palmyrénienne", *AuOr* I, 2 (1983) 235-251].

⁸⁶ El *vectigal* sobre las *lmt* corresponde a las líneas 125-126 del texto palmireno (CIS II, 3913 II, 125-126; DISO 214; IGRR n° 1056, IVb, 5-10), referente a la denominada ley antigua, mientras en la versión de la ley nueva se cita en las líneas 47-52 a las *z'nyt* (IGRR n° 1056, IIIb, 27-34). Esta ley nueva corresponde a una revisión o precisión añadida a la normativa anterior aún vigente (H. Seyrig, "Le statut de Palmyre", 155-158), siendo significativa la pervivencia del vocablo en una etapa tan avanzada.

ha desacralizado, con la extensión del término a colectivos de ámbito profano, en un momento en el que la institución que les dio vida se ha perdido⁸⁷.

III. CONCLUSIONES

Este largo recorrido por la documentación nos ha permitido observar la lenta evolución que conoció la institución religiosa oriental a lo largo de todo el período colonial. Desde un marco cultural, el mesopotámico, que consideraba la Prostitución un “logro de la civilización”, invención o don de los dioses⁸⁸, pasó a ser instrumento de la expansión colonial. Como comportamiento integrado en los cultos de fertilidad, puestos al servicio de divinidades asociadas al fenómeno colonizador, constituyó una forma de intercambio y contacto bajo el control ideológico de los santuarios. Ello explica su presencia en lugares y centros neurálgicos del comercio colonial, en estrecha relación con las poblaciones autóctonas: Chipre, Grecia, Sicilia, Cerdeña, Italia y Norte de África. La inclusión de la Península Ibérica en este marco de expansión parece obligatoria, y podríamos aventurar la existencia de dicha institución en los santuarios directores de Gadir con sus posteriores irradiaciones a los centros de intercambio del interior.

La evolución de las instituciones coloniales marcará la misma conversión de estas “consagradas”, cuya condición económica y religiosa les reportaba un estatus reconocido social y jurídicamente, en esclavas⁸⁹. Este segundo estadio de su evolución socio-jurídica estaría ilustrado por las *paidiskária* citadas por Estrabón, en un momento, el siglo II a.C., en el que el templo ha dejado de ejercer un papel económico director y ha sido relevado de sus funciones por la dirección privada. La última etapa, correspondiente a época altoimperial, asiste a la inmersión de este colectivo en el marco socio-ideológico romano, lo que conlleva su incorporación a los grupos sociales marginales y su plena desvinculación del contexto religioso púnico. Sus actividades habituales, el comercio carnal y la danza, no conocen grandes modificaciones, salvo en el cambio del sistema de explotación, dentro de un modelo socio-económico completamente distinto del que dio origen a la institución.

⁸⁷ Un ejemplo elocuente de la pérdida de vigencia de esta institución es la propia ruina o transformación de los santuarios que la desarrollaban; en el caso de Venus Ericina, con el proceso de romanización y la importación del culto, las menciones referentes a la prostitución sagrada escasean (R. Zucca, “Venus Erycina tra Sicilia, Africa e Sardegna”, 774 ss.). En época imperial, en cambio, sólo se citan los ritos celebrados durante las Adonías o los correspondientes a las muchachas antes del matrimonio y las dos únicas menciones acerca del templo de Venus en Érice sólo se hacen eco de su ruina y los intentos de restauración de Tiberio (Tac. *Ann.* 4.43.4) y Claudio (Suet. *Claud.* 25.5).

⁸⁸ B. R. Foster, “Gilgamesh: Sex, Love and the Ascent of Knowledge” en J. H. Marks-R. Good ed., *Love and Death in the Ancient Near East* (Guilford 1987) 21-42. Ello no implicaba una situación social más privilegiada que la de sus homólogos clásicos, ya que su profesión les situaba al margen de una sociedad de base patriarcal, y su destino les deparaba una suerte muy diversa (J. Bottéro, “L’‘amour libre’ et ses désavantages”, 233 ss.).

⁸⁹ J. M. Colubi Falcó, “Condición social y jurídica de la *puella gaditana*”, 310-311.