

# Antigua

Historia y Arqueología de las civilizaciones

MIGUEL D.  
CERVANTES



## **Nuevas aportaciones a la religiosidad ibérica** **José María Blázquez Martínez**

**Antigua: Historia y Arqueología de las civilizaciones** [Web]



Página mantenida por el Taller Digital

## NUEVAS APORTACIONES A LA RELIGIOSIDAD IBÉRICA

JOSÉ M<sup>a</sup> BLÁZQUEZ MARTÍNEZ  
*Real Academia de la Historia*

En los últimos años han aparecido importantes trabajos sobre la religiosidad ibérica, que añaden nuevos puntos de vista fundamentales, complementan y corrigen otros anteriores. Se comentan brevemente los principales trabajos, que se refieren al área de la Península Ibérica no indoeuropea, o sea, el sur y el levante, dejando el resto para un segundo estudio.

Ces dernières années ont été publiées d'importantes études sur la religiosité ibérique. Elles apportent de nouveaux points de vue fondamentaux qui complètent et corrigent d'autres antérieurs. Brièvement, nous commentons les principaux travaux qui se rapportent à l'aire non indoeuropéenne de la péninsule ibérique, c'est-à-dire, le sud et le levant, laissant le reste pour une deuxième étude.

Es de gran importancia para el contenido de este trabajo el volumen 18, 1997 de los *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, dedicado a *Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico*, que significa un avance notable en el conocimiento de la religión ibera. Con este estudio continuamos otros *addenda* y *corrigena* que venimos publicando, principalmente dedicados a la religión hispana del área indoeuropea<sup>1</sup>.

Son significativas las conclusiones a las que llegan M.C. Belarte y J. Sanmartí (1997, 7-32) sobre los espacios de culto y prácticas rituales en la Cataluña protohistórica, tema que estaba prácticamente virgen. Los autores se ciñen a la documentación de los espacios urbanos, no a las necrópolis, ni a los santuarios, durante el final de la Edad del Bronce y la Edad del Hierro. Señalan M.C. Belarte y J. Sanmartí la dificultad de estudiar en esta zona, a diferencia de otras áreas geográficas, los edificios de culto. Analizaron todos los elementos relacionados con prácticas cultuales para poder definir el verdadero carácter de los cultos. A partir del examen de estos elementos intentan discernir si existían unos conjuntos dedicados al culto, o si las prácticas cultuales se podían ejecutar en diferentes tipos de espacios.

La primera práctica ritual documentada es la inhumación de animales bajo los pavimentos o los muros. Suele tratarse de cráneos

o extremidades de animales jóvenes, ovi-cápridos y principalmente suidos. Se trata, probablemente, de sacrificios de animales relacionados con la construcción de edificios, pero raramente vinculados con la presencia de bebés depositados bajo el pavimento de las casas u otros edificios.

Estos edificios se detectan durante la primera Edad del Hierro en Moleta del Remei (Alcanar); en Els Vilars d'Arbeca (Les Garrigues) en la fase I 650/625-550/525 a.C. y en el barranco de Gàfols (Ginestar). En la Moleta del Remei, las ofrendas de animales están dentro de una cista adosada al muro y delimitada por piedras clavadas.

En el periodo ibérico estas prácticas se han señalado en Ullastret, Puig de Sant Andreu y en Illa d'en Reixac. En Ullastret los sacrificios de animales van asociados a inhumaciones infantiles. Los restos de ovejas se depositaron en tres fosas.

En Illa d'en Reixac, los sacrificios animales aparecen en diferentes espacios urbanos. En Mas Castellar de Pontós, s. III a.C.,

<sup>1</sup> Blázquez, 1973, 705-828; *id.* 1975a; *id.* 1977; *id.* 1982, 261-321; *id.* 1983a; *id.* 1986, 164-275; *id.* 1991; *id.* 1994, 63-73; *id.* 1995, 33-43; *id.* 1999a; *id.* 2000c, 363-381; *id.* 2000a; *id.* 2001a; Blázquez y García-Gelabert, 1997, 105-115. Agradezco a los profesores J.M. Abascal, A.J. Domínguez Monedero, S. Montero, P. San Nicolás y a los doctores J. Cabrero, A. Perea y G. López Monteagudo la bibliografía que han suministrado.

el pórtico de la casa estaba dedicado a la molturación de cereales y a prácticas culturales. En Laietania se documentan bien los enterramientos de animales en Penya del Moro de San Just Desvern, con 22 deposiciones de partes seleccionadas de los animales colocados en pequeñas fosas talladas en la roca.

Aparecen siempre debajo de los pavimentos de las casas o de los muros, pero no parece que haya una ubicación prefijada. Las fosas están retalladas en el suelo o en la roca. Algunos restos fueron descarnados o quemados. Este yacimiento se fecha en la primera mitad del siglo IV a.C. Este tipo de deposiciones está documentado en Turó de Ca n'Olivé (Vallès Occidental), con un total de 22 colocadas en fosas ovaladas. Se fecha el yacimiento en el siglo IV a.C.

En Puig de Castellar de Santa Coloma de Gramanet, en la cavidad de un muro se depositaron un cráneo, diversos huesos de animales y 20 valvas de pectúnculo y en el poblado de Burriac el esqueleto de una cabra debajo del pavimento.

En la Cataluña central se han localizado estas deposiciones de animales en Turó del Montgròs del Brull, en Esquerda, entre el ángulo de dos torres, en Les Toixoneres, en Alorda Park (Calafell), con variedad de especies sacrificadas bajo el pavimento. Los animales sacrificados son 16, predominando el ganado ovino y los gallos. En algún caso estos sacrificios están relacionados con un hogar de fuego. Un número importante de deposiciones de animales en un recinto de finales del siglo V o comienzos del siglo IV a.C. se colocaron en tres cavidades. Algunas ofrendas de Alorda Park están vinculadas con las defensas del poblado.

Los enterramientos infantiles en casas son frecuentes en Cataluña, Languedoc, Aragón, el Reino de Valencia, Murcia, Navarra y País Vasco. Se colocan en el interior de los poblados, generalmente en casas. No van acompañadas de ofrendas. La mayoría de estos enterramientos infantiles son de época ibérica, pero se documentan también en la etapa protoibérica (La Pedrera, Tossal de les Tenalles y Els Vilars).

Pasan los autores a estudiar rituales relacionados con cráneos humanos clavados, documentados en cinco yacimientos de Cataluña. Alguna vez (Penya del Moro), pudo haber algún caso de descarnación de carácter ritual, bien documentada en Celtiberia (Sopeña, 1995, 198-262). En la Illa d'en Reixac, se ha

detectado un caso, posiblemente, de decapitación con abrasión intencionada de dos caninos y de los dos primeros premolares. M.C. Belarte y J. Sanmartí recogen otros elementos de posible carácter ritual, menos frecuentes que los anteriores, como valvas de moluscos en relación con el fuego (Penya del Moro, Burriac, Illa d'en Reixac y Ullastret). En Puig Castellar 20 valvas de pectúnculo van asociadas a otros huesos de animales en una fosa.

Ofrendas de gallinas destinadas a propiciar la perdurabilidad del habitat se han documentado en Penya del Moro y en Turó de Ca n'Olivé. Rituales de fundación se han detectado en la villa romana de Corbins (Segrià) con urna depositada en trinchera de fundación con huesos de gallina, granos y huesos y en Azaila (Teruel), junto a la Torre Occidental.

Un ritual de fundación de un muro de piedra, con posible ofrenda en Sant Andreu d'Ullastret, tiene cierta intención ritual, la deposición de varias cerámicas en relación con enterramientos infantiles o de animales (Vilars d'Aberca 650/625-550/525 a.C., o Illa d'en Reixac, s. III a.C.). En este último yacimiento una fosa contenía 8 vasos de cerámica, siete de tamaño muy reducido, próximos a tres fosas con ovicápridos.

De todos estos datos concluyen los autores que no existía una separación entre espacio sagrado y profano para las prácticas rituales durante la primera Edad del Hierro y el Bronce Final. En el periodo ibérico la mayoría de las veces son en espacios domésticos. En algunos casos las deposiciones infantiles (Illa d'en Reixac, Puig de Sant Andreu, Turó de Ca n'Olivé, Penya del Moro y Darró) no se encuentran en espacios especiales. En el yacimiento de la Moleta del Remei el enterramiento es en un recinto claramente doméstico, pero también en el acceso al poblado, que era un recinto ritual. En Tornabous los rituales se celebraban en una construcción de carácter religioso o en un edificio público que se purificó.

Las deposiciones de restos de animales se documentan en edificios de tipología muy diferente y en espacios abiertos también (Puig Castellar, Penya del Moro, Turó de Ca n'Olivé).

En Puig de Sant Andreu el recinto es de carácter ritual. En Alorda Park uno de los recintos tuvo carácter ritual, se fecha a finales del s. V o a principios del IV a.C. En este yacimiento, al igual que en la Illa d'en Reixac, al parecer había un altar. Algunos rituales se

celebraban en espacios comunitarios o de defensa (Moleta del Remei y Esquerda, en la zona de entrada al poblado).

Un recinto cultural se ha pensado encontrar en la Moleta del Remei. Un altar de mármol se ha creído descubrir en Pontós.

Un recinto de planta circular de Can Balençó (Maresme), podría tener un carácter cultural. Ninguno de estos recintos presenta una estructura arquitectónica peculiar, distinta de la de los poblados.

Las actividades rituales se detectan en función de las plantas o de la diferencia con otros edificios. En un caso, algún mobiliario parece indicar prácticas rituales (Alorda Park). En estos recintos no parece que se desarrollaran actividades domésticas. Templos, al parecer, hubo en Puig de Sant Andreu d'Ullastret, Burriac y Molí d'Espígol. De todos estos datos deducen los autores que los rituales más frecuentes eran los sacrificios de animales y las inhumaciones infantiles. Los enterramientos de animales en ciertos casos son rituales domésticos. La deposición de los restos es una ofrenda. Otros autores no aceptan la vinculación del sacrificio fundacional por aparecer varias ofrendas, pero estos sacrificios se podían repetir. Se realizaban en las habitaciones principales y podían ir precedidos de banquetes rituales, depositando las partes del animal con menos carne. Las inhumaciones infantiles debían ser prácticas funerarias más que sacrificios (Cortes de Navarra y la Hoya).

Las inhumaciones infantiles son esporádicas en el mundo ibérico. Cabe precisar si era un ritual de determinados grupos sociales o una práctica sacrificial. La mayoría de las inhumaciones no van acompañadas de ofrendas fúnebres. Estas inhumaciones infantiles no son provocadas. En algunos casos (Puig de Sant Andreu d'Ullastret, Turó de Ca n'Olivé), las inhumaciones infantiles van asociadas a sacrificios de animales, lo que indicaría que se trata de verdaderos sacrificios. La asociación de fetos humanos con sacrificios de animales (Alorda Park, Turó de Ca n'Olivé) no tiene carácter funerario. La relación de inhumaciones infantiles con estructuras constructivas, con banquetes, con escaleras o con muros, relacionan estas inhumaciones con rituales de fundación o protección de la casa. Algunas inhumaciones infantiles (Darró y Molí d'Espígol) pueden ser sacrificios fundacionales. Con frecuencia no se recupera la totalidad del esqueleto. No parece que hubiera sustitución de una práctica por otra.

La aparición de enterramientos infantiles es anterior a las ofrendas de animales. La distribución geográfica de ambos tipos de prácticas no es siempre conocida. Los sacrificios de animales son más bien de la zona costera y las inhumaciones infantiles son propias del interior del país.

Los cráneos clavados siguen una tradición céltica. Podrían tratarse de trofeos de guerra como en la Galia.

No se rastrea en el material arqueológico que exista un espacio cultural arquetipo, sino diversidad de manifestaciones. El trabajo de M.C. Belarte y J. Sanmartí recoge, por vez primera, un gran material, muy disperso y lo interpretan muy acertadamente en nuestra opinión. Deben examinarse muy detenidamente todas las excavaciones del levante ibérico para conocer si se repiten estos rituales o si son más bien propios del ángulo noreste de la Península Ibérica. De todos modos este trabajo significa un gran avance en un punto importante de la religiosidad ibérica.

M. Cura (1997, 33-42) ha estudiado un nuevo modelo poblacional a partir de su urbanismo: Molí d'Espígol (Tornabous, Lérida). Este poblado está formado por cuatro edificios, alguno de ellos de gran envergadura. Uno se ha supuesto que fuera la residencia de un poder temporal, con fortificación o torre adosada, fechado por la cerámica ática a partir del siglo IV a.C. Los otros tres no han dado vestigios claros de ser templos o recintos religiosos. Uno, el D, sigue las pautas constructivas del resto del poblado. Algunos elementos parecen indicar que se trata de un área sagrada, como la existencia de espacios abiertos, que se comunican a través de otros con pequeñas cellas. En una de ellas apareció un depósito votivo en el interior de un pequeño lóculo que contenía una pieza de cerámica Lamboglia 22, un aríbalo de importación, un vaso con tres cazoletas y una gran fíbula de La Tène. En el interior de una estructura cubierta había una piscina precedida de un vestíbulo, que por la estructura rectangular del paramento, muy cuidado, puede corresponder a un baño. M. Cura piensa en un baño ritual en relación con las fratrías guerreras de tipo céltico, lo que podría ser aceptable. Uno de los grandes descubrimientos realizados en los últimos decenios en la religiosidad hispana, es la importancia que en determinadas áreas podían tener unos rituales celebrados por ciertas agrupaciones de carácter guerrero, que se realizaban en edificios concretos.

A. Martín, M. Mataró y J. Caravaca (1997, 42-70) han analizado uno de los edificios culturales más importantes por su estado de conservación, hallado en la Illa d'en Reixac (Ullastret, Gerona), fechado en la segunda mitad del siglo III a.C.

El edificio cultural constituye una isla dentro del trazado urbano. Tiene una longitud de 44 m en su parte mayor, en una explanada que mide 20,50x23,50 m. La superficie total es de 1000 m<sup>2</sup>. La organización espacial del conjunto consiste en una serie de estancias que rodean por tres lados el gran patio central al que se accede por la parte noroeste de la calle, a través del eje de circulación, que forma dos sectores. La mayoría de las estancias se sitúan en la zona norte, limitando con la calle. Unas estancias se abren al patio y otras al eje de circulación interior del edificio, que en la fase más moderna de habitación del conjunto se abría directamente al exterior, a la plaza formada por las dos calles. Dos bloques de estancias dan al patio al que se accedía a través de una calle de unos 5 m de longitud. En una segunda fase se compartimentó la plaza con la construcción de dos muros perpendiculares. En la última se construyó una estructura circular de piedra, con una alineación de cerámicas colocadas verticalmente, combinadas con piedras de pequeñas dimensiones.

En el interior del semicírculo se depositó abundante material cerámico. La calle de acceso estaba enlosada y en el centro se abrió, posiblemente, una puerta. Las siete estancias de planta rectangular adosadas a la calle forman dos bloques arquitectónicos diferentes. En el extremo noreste se construyeron cuatro habitaciones, de medidas prácticamente idénticas, formando un bloque uniforme y adosadas al muro de la principal calle del poblado. Tres de estas habitaciones están precedidas de un pórtico, con columnas con basamento de piedra. El segundo bloque arquitectónico del lado norte de este edificio cultural está formado por dos grandes edificios adosados a la calle. Estas construcciones están separadas de las cuatro primeras por una gran estancia de planta rectangular. Los dos edificios de este segundo bloque arquitectónico están precedidos de una antesala porticada.

El patio central mide 269 m<sup>2</sup>, con una estructura porticada en cada extremo. El suelo del patio es de tierra. La zona este del patio no tiene habitaciones adosadas al muro. La zona sur tiene tres y una la norte. Al extremo sur de esta última habitación se ha descubierto una

estructura circular de piedra. En el interior y en el exterior se recogieron tierras quemadas y carbones. Se ha interpretado este círculo como el basamento de un altar.

Este edificio cultural es de gran novedad en el conjunto de yacimientos de Ullastret y de toda Cataluña. Las casas porticadas, fechadas en el siglo III a.C., están bien documentadas en Cataluña (Puig Castellet de Lloret de Mar).

En Ullastret y en la parte alta del *oppidum* de Puig de Sant Andreu se han descubierto restos de un templo *in antis*, junto a casas provistas de pórticos. El poblado de Fosca de Palamós tiene también un edificio porticado. Un elemento arquitectónico singular en el edificio cultural de la Illa d'en Reixac son las escaleras que podían dar acceso a una terraza, lo que probaría la existencia de casas de dos pisos, como las que había en Cádiz cuando Posidonio visitó la ciudad para estudiar el fenómeno de las mareas (Str. 3.5.8-9) y en Ostia, cuando Sila estableció una colonia de veteranos.

Una sala del lado noreste ha dado 314 piezas de vajilla fina, destacando los platos y copas, y 28 ánforas de diferentes procedencias. La mayoría de estos vasos son de producción indígena. También se han recogido productos de barniz negro de un taller de Rosas, importaciones itálicas (22 vasos de campaniense A y un ánfora itálica) y un importante lote de material púnico (7 ánforas púnico-ebusitanas, 11 del Mediterráneo Central, 5 fusayolas y una espada de La Tène I), así como otros objetos de menor tamaño.

Los huesos de los animales, que pertenecían a todas las especies de animales domésticos, se encontraron dispersos por el suelo, no depositados en fosas, y no habían sido descarnados. Se seleccionaban determinadas partes del animal. También se depositaban pequeños recipientes cerámicos de carácter ritual. Estos pequeños recipientes son muy típicos de los santuarios por todo el Mediterráneo. En L'Illa d'en Reixac se asocian estos vasos pequeños a ofrendas de animales. Sorprende la importante acumulación de ofrendas animales en espacios relativamente limitados.

En el sector 1 las ofrendas se depositaron en fosas; en el 2 sobre el suelo. En el sector 1 serían ofrendas de fundación, en el 2 serían ofrendas culturales, interpretación reforzada por la aparición de tres mandíbulas humanas. Restos humanos se encuentran también a la entrada del edificio y en el espacio de

circulación. Los cráneos humanos se asociaban, a veces, a columnas y se supone que se exponían sobre ellas, como en Pech-Maho. Restos de cráneo han aparecido en Ullastret y en otros yacimientos de la Península Ibérica, pero no en un edificio cultural de las características de la Illa d'en Reixac. En algunos restos humanos hay señales de violencia, lo que prueba que se trata de un ritual. Esta confirmación descarta en el caso de Ullastret que se trate de individuos notables expuestos al público, una vez muertos.

En opinión nuestra, estos restos humanos tienen que ver con los sacrificios humanos de los que habla César (*B.G.* 6.16) entre los galos, que cortaban la cabeza de los enemigos vencidos (*Str.* 4.4.5) y las colgaban de los caballos, de lo que son una confirmación las fíbulas de la meseta castellana con cabeza humana, debajo de la boca del caballo del guerrero, o las fijaban con clavos y se las enseñaban a los que visitaban las casas (*Diod.* 5.29). Una variante de esta costumbre son las estelas de Calaceite, con lanzas clavadas sobre las tumbas, o las estelas de Clunia y de Lougesterico, con jinetes rodeados de escudos pequeños, alusivos al número de enemigos matados en el combate.

Este trabajo de A. Martín, de M. Mataró y de J. Caravaca es de una importancia grande para conocer bien un edificio cultural y el tipo de ofrendas rituales de una población indígena. Como señalan los autores es importante este edificio para comparar la religiosidad a ambos lados del Pirineo y el que pueda tratarse de un modelo, que se repita en otros poblados. Se fecha este edificio cultural en el último tercio del siglo III a.C.

E. Pons (1997, 71-89) ha analizado las estructuras, objetos y fiestas culturales en el yacimiento protohistórico de Mas Castellar (Pontós, Gerona).

Este trabajo tiene el interés de analizar los cultos domésticos en una gran mansión agrícola. La casa que interesa al contenido de este trabajo es la llamada Casa 1, y dentro de ella, la estancia central. En la etapa más antigua estaba formada por 8 estancias separadas, parcialmente, por un espacio abierto, formando dos bloques de características arquitectónicas diferentes. El bloque norte consta de tres estancias delante de una cuarta o corredor, de 137 m<sup>2</sup>. Cada uno de estos bloques estaba formado por varias dependencias precedidas de un corredor porticado y dedicado a funciones metalúrgicas y a la

molienda de cereales. En una segunda etapa el edificio se remodeló en la zona norte. El corredor se amplió formando una estancia de 438 m<sup>2</sup>. La entrada principal se hacía por este corredor mediante una puerta. La habitación importante para el contenido de este trabajo es la central, de planta rectangular, de una extensión de 75,50 m<sup>2</sup>. Tiene dos puertas, una mira al norte y otra al sur. La estancia tiene una doble función sagrada y doméstica, que también se documenta en casas de Sicilia, de Italia y de Grecia. En la estancia número 3 se localizaron cinco hogares. Delante de uno de ellos había una fosa con agua. Los restantes hogares, más pequeños, se encontraban diseminados en la periferia de la habitación. En la zona oeste se encontraron los restos de dos molinos, que indican que era una zona dedicada a la molienda de cereales.

El material arqueológico se recogió, principalmente, en la zona sur y en la entrada del vestíbulo. La mayoría de los vasos cerámicos se dedicaban a los usos domésticos. Otros pertenecían a la vajilla de mesa. Los objetos metálicos servían para la construcción y para serrar. Entre el hogar cultural y los hogares se encontraba un altar de mármol y apoyado en el muro sur y debajo del altar, una concentración de huesos de animales sacrificados, seguida, junto al muro, de un hogar. Un gran espacio sobre el muro oeste interior se dedicaba a la molienda de cereales.

La habitación se caracterizó por la presencia de un gran hogar situado en el centro y de cinco hogares mucho más pequeños, de vasos de ofrendas, de un altar de mármol esculpido de estilo jónico, de una tinaja de aceite, de recipientes pequeños para quemar aromas y productos exóticos, de un gran hogar en el centro y de otro en la periferia, de una fosa con agua y de un área quemada con restos de fauna que son prueba de sacrificios de perros. Esto da a esta habitación una función religiosa doméstica. Destaca en este conjunto una mandíbula humana, prácticas todas relacionadas con un hogar de carácter sagrado. Sugerimos como hipótesis de trabajo que la presencia de huesos podría estar relacionada con sacrificios humanos, según se ha señalado antes, de cuya existencia se tienen tres datos en las fuentes literarias, si bien no entre los iberos, sino entre los pueblos del norte de la Península Ibérica (*Str.* 3.3.7) y entre los lusitanos (*Str.* 3.3.6), ambos de carácter religioso, y entre los bletonenses al firmar los pactos (*Plut. Quaest. Rom.* LXXXIII).

Mas Castellar está rodeado de 2 ha de silos, utilizados como almacenes de cereales y algunos de ellos con ofrendas votivas. Una fosa contenía 9 ánforas greco itálicas, 4 ánforas ibéricas, un *kalathos* pintado, un *askos*, un ungüentario, tres vasos de campaniense A, dos boles, varios objetos de bronce, un torques, una fíbula, un anillo, una arracada y otras varias piezas como hoces, podaderas, sierras, un rastrillo y una fusayola. La mayoría de los objetos estaban en perfecto estado de conservación y no habían sido usados previamente. Estos datos atestiguan, en nuestro criterio, un dato importante de la religiosidad ibera, creemos no señalado con anterioridad, o por lo menos al que no se ha prestado atención, como son las ofrendas en silos en honor de alguna deidad de carácter agrícola.

La fosa no contenía fauna. Este material, por la presencia de instrumentos agrícolas, hoces y podaderas, emparenta este santuario con el céltico de Gournay, e indica una vinculación de la fosa cultural con deidades agrícolas y de la vida doméstica. Entre el material combustible del hogar destacan la presencia de madera de abeto y de olivo, que se utilizaba en las prácticas culturales. Las ánforas greco itálicas transportaban vino, todo lo cual sugiere la existencia de rituales agrarios, en los que se ofrecían, posiblemente, libaciones de vino y aceite. Junto al hogar se recogió una terracota, que representa a una dama, que era una ofrenda votiva. La presencia de esta figura entre las cenizas de un hogar, la fusayola, los restos vegetales quemados, los instrumentos agrícolas de hierro, indican un culto ofrecido a una deidad femenina de carácter agrario, relacionada con la agricultura y descarta un culto heroico. También se localizaron enterramientos infantiles.

L. Abad y F. Sala (1997, 91-102) han estudiado en la Contestania ibérica varios edificios cuyos ajuares o recintos parecen indicar un uso cultural. Dos recintos se encuentran en El Oral. Se trata de dos grandes habitaciones, una muy grande y otra de menor tamaño. La grande carece de hogar y su lugar lo ocupa un elemento en forma de lingote embebido en el suelo. No hay huellas de combustión. La casa tiene dos puertas. Se conservan restos de pintura roja, típicos de las construcciones semitas religiosas, como la de Cancho Roano. Lingotes han aparecido en diferentes yacimientos de la Península: en el santuario del siglo VII-VI a.C. de Cástulo, con carácter votivo; en el recinto de Pozo Moro; en

cubiertas de tumbas de las necrópolis de los Villares y de Castillejos de los Baños; en los pectorales de El Carambolo, con sentido religioso, seguramente apotropaico; en las placas del Cortijo de Évora, con carácter apotropaico y en Pajares de Villanueva de la Vera, con posible carácter igualmente apotropaico; en marfiles de La Joya y en diferentes lugares de Andalucía con posible carácter suntuario, en Cancho Roano, en un pilar cuya base se apoya en un lingote de tipo chipriota, hallado en un edificio y en un segundo situado por debajo de él. Ambos lingotes indicarían el lugar donde debía colocarse el altar. La casa de El Oral, por la presencia de dos puertas, caso único en el poblado, de restos de revoque rojizo y su ubicación en el centro del poblado y en la manzana principal, es un edificio de culto de tipo fenicio, como lo indica el revoque rojizo. La ofrenda de lingotes se documenta en imágenes, masculina y femenina, de Chipre, que representan a dos dioses apoyados sobre ellos, identificados como los dioses que protegen las minas de cobre de Chipre y la diosa posible imagen de Astarté que se guarda en el Ashmolean Museum de Oxford (Karageorghis, 1982, 103; *id.* 1976, 128, figs. 55-58). También el lingote podía significar que dos dioses iban asociados a la extracción de minerales.

El edificio pequeño carece de hogar; no hay huella de combustión y no se limpió periódicamente, por lo que la potencia de cenizas alcanza casi 0,50 m. Nada de esto se detecta en ninguna casa del poblado. L. Abad piensa que se trata de un lugar relacionado con el fuego. Nos inclinamos, más bien, a que es un santuario fenicio dedicado a una deidad vinculada con la obtención de metales. En el santuario de Cástulo los lingotes votivos se recogen entre gran cantidad de escorias de mineral en el santuario. Al parecer, las cenizas se generaron en la propia habitación, a partir de un proceso de combustión. Se descarta la posibilidad de que sean actuaciones de tipo doméstico o artesanal. Los restos de materiales hallados, por su variedad y riqueza, son diferentes de los encontrados en el resto del poblado, lo que en nuestra opinión sería un argumento de peso a favor de que es un lugar sagrado. Se trata de cerámicas fragmentadas y también de alfileres y asadores, idénticos a los de la Baja Andalucía, que se consideran objetos de valor o de cambio o de uso litúrgico, y fragmentos de huevos de avestruz y de ánade. La cerámica fragmentada a propósito

recuerda las cerámicas de los santuarios fenicios de Cástulo y del Carambolo, estrelladas con intención contra el suelo. Se trata de un ritual fenicio documentado en los santuarios rurales de Chipre. La presencia de huevos de avestruz señala el carácter fenicio del edificio. Los asadores podían funcionar como moneda, como en Esparta. En Fonteta un lingote rectangular se ha interpretado como moneda. En las habitaciones próximas se hallaron fragmentos de vasos áticos, el 80% de los del poblado. Piensan los autores que se trata de un recinto de culto o una capilla doméstica. Creemos que es un lugar de culto más que una capilla doméstica. No se ha detectado el lugar del fuego, que estuvo en la parte occidental de la estancia. Tampoco hay que descartar, según los autores, que el lugar de combustión fuera un soporte móvil y exento. Un lugar dedicado al culto doméstico se documenta en poblados como El Castellet de Bernabé y en Corinto en el siglo V a.C., con ofrendas de frutos, de dulces y de huevos.

El santuario de La Escuera está vecino a la muralla meridional del poblado. Debió existir un espacio abierto, separado de la calle por un muro escalonado. El edificio cultural era de considerable importancia y el resultado de un planteamiento urbanístico predeterminado. Se trata de un edificio monumental, de distribución compleja e irregular, con cámaras semi-subterráneas, a las que se descendía por escaleras. Está ubicado en un lugar destacado próximo a la puerta de la ciudad. Se ha supuesto que es un edificio religioso con correspondencia en las viviendas del Cap Bon.

Los santuarios junto a las entradas de los poblados son bien conocidos en el Mundo Ibérico. Sin embargo, según estos autores, ningún aspecto los relaciona con los templos, de tipo clásico, de los poblados ibéricos: Campello (Alicante), Cerro de los Santos (Albacete), Caravaca de la Cruz (Murcia), Ullastret y La Escudilla (Castellón). L. Abad y F. Sala lo vinculan con estructuras del santuario de Kerkouane, lo que encontramos muy acertado.

El edificio de La Escuera cuenta con tres podios de construcción y alturas similares a los norteafricanos y con la pequeña grada de tres escalones. Se recogieron pequeñas páteras dispuestas a lo largo del suelo. Muchos vasos cerámicos, itálicos o púnicos, aparecen rotos *in situ*, pero completos, como en el *bothros* de Cástulo (Blázquez y Valiente, 1981; Blázquez, García-Gelabert y López Pardo, 1988) y de El

Carambolo (Blázquez, 1975b, 298-308). El ritual consistía en romper los vasos, que debían contener líquidos, contra el suelo; otras ofrendas eran un vaso de borde dentado, con friso de flores de loto en la base, una jarra con friso de hojas de hiedra y varios jarros y recipientes de perfumes. Estos dos santuarios creemos que son de influjo semita, como hemos afirmado.

El santuario del Castillo de Guardamar, en la vega alta del Segura, es un santuario al aire libre en un paraje elevado. Se ha pensado que fuera un *port of trade*, hipótesis que L. Abad y F. Sala desecharon con buenos argumentos, como son la ausencia de lugares públicos de reunión, de almacenes o de infraestructuras para firmar contratos o realizar transacciones comerciales. Más acertada es la tesis que los autores proponen de que se trata de un santuario ubicado en la desembocadura de un río, como el santuario de Monte Algaida en la desembocadura del Guadalquivir.

En la desembocadura del Ebro, en el Bordisal de Camarles, se han hallado una concentración de terracotas femeninas y de cerámicas de barniz negro interpretadas como un ritual en honor de Démeter, pero podría ser en honor de Astarté.

C. Aranegui (1997, 103-113) ha publicado la favissa del santuario urbano de Edeta, Liria (Valencia), tema ya de por sí de una importancia excepcional para el conocimiento de la religión ibera. Se ha identificado en el yacimiento de Tossal de San Miguel de Liria, la antigua Edeta, el lugar del santuario. La autora estudió el llamado "pozo votivo", que es una favissa de 1,60 x 2 m de lado, y 2 m de profundidad. Depósitos votivos de este tipo se han descubierto en El Amarejo, Bonete, con ofrendas similares a las de Liria: abundantes restos de carbones, un espacio a cielo abierto anexo a la dependencia, las ofrendas de cinco clases de platos, de *askoi* con figuras de aves y de lucernas, de jarros con decoración impresa y de objetos relacionados con el tejido, como agujas y punzones. El santuario a cielo abierto debe ser de tipo fenicio en nuestra opinión.

Parecida a la favissa de Liria sería la del Bordisal de Camarles (Tarragona), con 50 pebeteros de cabeza femenina, con otras terracotas y con cerámicas de barniz rojo.

En la favissa de Liria no han aparecido pebeteros para quemar sustancias olorosas como en la favissa de Cartago, de Es Cuiram, en Illa Plana en Ibiza, en Villaricos, etc. Sí se ha recogido un lote de terracotas de figuras



humanas, o de cabezas humanas deterioradas por la acción del fuego.

Cuatro vasos con decoraciones complejas se han recuperado en la favissa de Liria. Uno de ellos representa un combate naval con inscripción ibera. Un segundo vaso describe pictóricamente un desfile en el que participan seis jinetes y seis infantes, al trote ligero los primeros y a la carrera los segundos, que llevan un *scutum*.

Un fragmento de vaso está decorado con jinetes e infantes. Un *kalathos* está pintado con la llamada danza bastetana (Str. 3.3.7). Detrás de un *tibicen* y una *auletris* marcha un cortejo, en el que participan tres varones cogidos por las manos, saltando al vaivén, unidos a cuatro mujeres, dos de ellas muy enjovadas. Este *kalathos* lleva también inscripción. Vasos con decoraciones complejas han aparecido dentro de la favissa, en dependencias sacras y en viviendas.

Las decoraciones cerámicas de la favissa de Liria describen imágenes de la vida social de la ciudad, como la alusión al combate naval, a desfiles de guerreros y de civiles, hombres y mujeres. La opinión nuestra es que estas tres escenas de danzas tenían carácter religioso, como en origen lo tuvo la danza en todas las culturas. La religión ibérica, que presenta rasgos de gran arcaísmo, que se mantienen durante muchos siglos, no parece que evolucione en el sentido de desacralizar la danza.

Los lugares de culto edetanos han sido estudiados por H. Bonet y C. Mata (1997, 115-146). Antes de pasar al análisis del trabajo, muy completo y fundamental de estos autores, señalaremos que no parece que los dos templos de la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante), sean tales, según algunos investigadores. Señalan las autoras que los lugares de culto ibéricos son los únicos lugares relacionados con la esfera política simbolizada en su vertiente cultural.

Clasifican estos lugares sacros en santuarios, templos urbanos, cuevas, capillas domésticas y necrópolis. Las tumbas debieron ser lugares de culto más allá del funerario. Pero esta hipótesis de trabajo es muy difícil de demostrar en la religión ibérica. Durante los siglos VI y primera mitad del V a.C., las necrópolis son casi los únicos lugares religiosos que se conocen. Algunas cuevas santuarios se pueden datar en este periodo. En las provincias de Jaén, Granada, Almería, Albacete, Murcia y Alicante se conocen necrópolis con esculturas funerarias. Estamos totalmente de acuerdo en

que la escultura hallada en las necrópolis es de carácter funerario. Desde el Júcar hasta el río Herault se documentan menos necrópolis y más pequeñas, sin escultura y sin fechar. En las necrópolis se practicaba un culto funerario, que servía de aglutinación social. Existen tumbas monumentales, como en Pozo Moro, Chinchilla, en Albacete, Huelma y Obulco, en Jaén. En la segunda mitad del siglo V a.C., las tumbas monumentales se destruyeron, pero todavía en los siglos IV y III a.C. se construyeron algunas de ellas como en Galera, Los Villares, Huelma, Osuna, tumbas que matizan la opinión de estos autores. Los enterramientos se hicieron más sencillos. Las necrópolis dejaron de ser el único lugar donde reflejar el poder político y social, que es compartido por las cuevas santuario, por los templos y por los santuarios. En el levante ibérico los templos urbanos y las cuevas son los lugares sagrados por excelencia.

En el mundo ibérico no existe un tipo de templo único. Las plantas de los edificios sacros son iguales, muchas veces, a los domésticos. Algunas veces, la presencia de algunos elementos arquitectónicos señala la existencia de un templo, como terracotas arquitectónicas, columnas, bases de columnas, elementos decorativos y esculturas. También los altares, Mas Castellar en Pontós, Puig de Sant Andreu de Ullastret, pero son casos excepcionales, como las mesas de altar (La Alcudía de Elche, San Antonio de Calaceite), o los bancos adosados a la pared interpretados como mesas de ofrendas. Los bancos adosados a la pared no son mesas de ofrendas, sino el lugar donde se depositaban los exvotos, como en los santuarios de Chipre.

En una tumba de Cabezo Lucero una piedra sin labrar se ha interpretado como un betilo, lo que es muy probable, como los del templo de Tossal de San Miguel de Liria y del santuario castellanense de La Escudilla. El betilo se debería a influjo púnico. En una necrópolis de Cástulo apareció un campo de betilos cilíndricos que no se han publicado. Los betilos podían ser de formas diferentes: una piedra hincada, una estela, un ídolo, un bloque de piedra, etc. En estelas púnicas se representan frecuentemente. En *Hadrumetum* se esculpió una doble tríada de betilos. También se esculpieron en estelas votivas de Constantina, ss. IIII-I a.C., con tres betilos, de Mozia con un betilo, de Mora, con tres betilos, de Susa, con tres betilos, etc. Los betilos localizaban la presencia divina y señalaban los

emplazamientos de los lugares santos, según Filón de Biblos (Eus. *Praep. evang.* 110.23; Hipp. *Ref. haer.* V.71.10). Los templos de los obeliscos de Biblos, ss. XIX-XVIII a.C., de Mogador, de Monte Sirai y de Pafos tenían también betilos. Así mismo, betilos se levantaban en el altar de los sacrificios de Petra. En el desierto de Arabia Saudita hemos visto con frecuencia betilos esculpidos en la roca.

En todas las estancias cultuales hay un hogar, a veces casi idéntico a los de las casas y otras diferenciados (Castellet, La Escudilla).

Las autoras distinguen dos tipos de pozos votivos. Los pozos o cámaras subterráneas, de planta cuadrada, formando parte del edificio religioso (Tossal de San Miguel), o la cámara subterránea del templo de La Alcudia. Se conocen depósitos formando parte del área sacra (silos de Mas Castellar de Pontós, Amarejo).

En todos los lugares cultuales del Mediterráneo existen objetos litúrgicos como pebeteros, lucernas, terracotas, bronce, vasos de libaciones y *kernos*. Otros ajuares son complementarios como vasos de prestigio importados o indígenas, huevos, metales, objetos de pasta vítrea, etc. Están vinculados con lugares de culto los *kernos*, las páteras, los vasos de libaciones y los *thymateria* o quemaperfumes cuyo uso indica un ritual de quemar aromas. El uso de quemaperfumes en los rituales ibéricos se debe, en nuestra opinión, a influjo fenicio, como lo indica que en las escenas de culto representadas en los numerosos escarabeos púnicos, frecuentemente se representa al devoto de pie, en gesto de adoración, delante de la deidad entronizada, y entre ellos un *thymaterion* humeante. En el templo de Jerusalén los fenicios debieron introducir, según nosotros, el uso de rituales de sustancias olorosas, muy usadas también por los judíos (Ex. 30.35; Lv. 16.13). En el santuario dedicado a Baal Hammon en Meniko, había dos quemainciensos fechados en el s. VI a.C.

Los asadores de bronce parecen haber sido utilizados en los rituales de purificación o para recoger la carne de las víctimas. Los vasos plásticos se utilizaban en los sacrificios y en rituales funerarios. Las lucernas indican la importancia de la luz en los rituales. Otros instrumentos litúrgicos son el cazo (Tossal de San Miguel) para recoger líquidos, las jarras de asa sobreelevada (Tossal de San Miguel y Puntal dels Llops), el *pyxís* y la sítula hallados

en templos o necrópolis, que indican aspectos importantes y variados de los rituales.

Determinadas formas de la cerámica ibérica se utilizaron en el culto, como los vasos caliciformes, los microvasos, las pateras pequeñas y los platos y oinochoes en las libaciones. Todos estos tipos de vasos se utilizaban en los rituales del Mediterráneo, como en el templo de Astarté de Kitión, construido a final del siglo XIII a.C., y abierto al culto hasta la época romana, y probarían, en nuestra opinión, que los rituales ibéricos eran los mismos que los de otros pueblos del Mediterráneo. También podían ser utilizados, en opinión de varios autores, los braseros y los morillos. Igualmente se utilizarían en el culto de los santuarios y de las necrópolis, las imitaciones ibéricas de formas griegas como *kylikes* y cráteras. Las terracotas eran ofrendas depositadas en los lugares sagrados. Cuando se hallan en contexto doméstico, piensan las autoras que podían ser utilizados en honor de los antepasados o dioses Lares, hipótesis que encontramos poco probable. No encontramos huellas del culto a los antepasados en casas ibéricas.

Los quemaperfumes con cabeza femenina se han identificado con imágenes de la diosa Démeter/Koré o Tanit. En la cazoleta superior se colocaban las ofrendas de cereales, cuando llevaban agujeros, como espigas.

Los ajuares de prestigio, cerámicas importadas, vasos pintados, orfebrería, armamento, objetos de adorno personal, se depositaban en las tumbas. Cuando los objetos de prestigio están asociados a instrumentos litúrgicos es difícil precisar si son ofrendas o han sido utilizados en ceremonias de culto. También aparecen en contexto religioso objetos de carácter doméstico, que aparecen en santuarios y en pozos votivos, como fusayolas, pesas de telar, que son posibles ofrendas a una diosa. Los instrumentos agrícolas en recintos sagrados se interpretan como ofrendas para alcanzar la protección de los campos. Los cuchillos podían usarse en los banquetes. En los pozos votivos, frecuentemente, se recogen tejuelos, pero se desconoce su sentido. Se ofrecían a la divinidad animales y vegetales.

En Tossal de San Miguel se ha identificado un templo con dependencias anexas, formando un conjunto. El templo de planta rectangular mide 70 m<sup>2</sup> y se accede a él por medio de una escalera. Tenía un pozo votivo, espacios abiertos y un corredor. No tenía hogares. Entre los ajuares de prestigio destacan

las cerámicas importadas, mediterráneas o regionales, fechadas entre finales del siglo IV y el primer cuarto del siglo II a.C. También se depositaron *lebetes* en el templo, utilizados en actos litúrgicos. En el pozo se han hallado terracotas. En el templo nada indica que se trate de una rica vivienda y es un conjunto único en el poblado.

La ausencia de necrópolis cabría explicarla por la existencia de prácticas rituales que dejaron escaso registro arqueológico, como la deposición de cenizas en hoyos o la dispersión de las cenizas. En Edetania no se conocen lugares de culto externos al asentamiento. Tan sólo se han localizado posibles santuarios de carácter comarcal, un posible templo, que los indígenas dedicaron a Palas en la cima del Monasterio de San Miguel y un segundo próximo al manantial de Sant Vicent. Sólo se ha descubierto una cueva santuario, la Cueva Merinel en Burriana, en la que se depositaron fauna doméstica y gran número de vasos caliciformes.

Los abrigos con inscripciones ibéricas debieron ser lugares de culto, como el abrigo de Tarragón, Villar del Arzobispo.

En Puntal dels Llops se ha detectado un espacio cultural destinado a ceremonias de ámbito doméstico y familiar con carácter permanente, con objetos de culto o de prestigio, como terracotas y vasos rituales, junto a objetos artesanales de cocina y de transformación de alimentos. En un solo espacio se encontró la mayor parte de los elementos de prestigio y de culto, como importaciones mediterráneas, dos piezas de pasta vítrea, un juego completo de pesas y medidas, con sus correspondientes platillos, una sítula, etc. Objetos de culto serían las dos lucernas, una sítula, un *guttus* de cerámica ibérica, dos jarros de libaciones, muchos microvasos, dos pebeteros con cabeza femenina y un asador de bronce, objetos que no se hallan en las viviendas. Conviene añadir que las cerámicas que se ofrecen en los santuarios son de mejor calidad, generalmente, que las del poblado, por ello, igualmente se ofrecen objetos de lujo.

En el Castellet de Bernabé se ha excavado una gran vivienda de 170 m<sup>2</sup> separada del resto del poblado, compuesta por cinco estancias abiertas a un pasillo en forma de L con acceso al exterior y a la calle central a través de una puerta. El conjunto está formado por cinco habitaciones, una de las cuales se ha interpretado como capilla doméstica; es de planta rectangular y mide 15,75 m<sup>2</sup>. En el centro

de la habitación hay un hogar decorado con impronta de cuerda. En el ángulo noroeste se encuentra otro hogar de planta rectangular, todo él repleto de cenizas. En la pared sur hay una hornacina a modo de altar, probablemente, para depositar ofrendas. En esta estancia se recuperaron pesas de telar, fusayolas, microvasos caliciformes, pateras, vasos pequeños, vasos de barniz negro, vasos con decoración vegetal, una terracota, una imitación de pebetero con cabeza femenina. Somos de la opinión de que los vasos de ofrendas contenían líquidos siempre. Las pateras que llevan algunos exvotos iberos y etruscos, en rituales son probablemente de origen fenicio<sup>2</sup>. Este recinto, a juzgar por las ofrendas, estaría dedicado al culto de una diosa. Su carácter doméstico estaría señalado por la presencia del hogar, de recipientes de almacenaje, de una colmena y de cerámica tosca. Posiblemente las mujeres desarrollaban los cultos. En esta vivienda hubo inhumaciones infantiles. En ella queda claro la importancia que la religión desempeñó en la vida cotidiana de la sociedad ibera.

E. Díes y N. Álvarez (1997, 147-170) han examinado un conjunto del que cabe sospechar que tenía una funcionalidad cultural, excavado en la Bastida de les Alcuses (Mogente). El conjunto estaría formado por un amplio témenos, con dependencias auxiliares a ambos lados de un edificio formado por cella y un anexo. El edificio tuvo una entrada principal de gran anchura y una secundaria que daba acceso a la dependencia auxiliar. Los materiales recogidos son de importación, cerámica ática de barniz negro (tres piezas); cerámica ibérica (tinaja, lebes, vaso con pitorro); cerámica de mesa (platos, oinochoe, vaso caliciforme); microvasos; cerámica tosca (ollas, escudilla); objetos de hierro (punzones, punteros, agujas esparteras, navaja, hebillas de cinturón, varillas, clavos, planchuela, herraje, un estrígilo). Se nota la ausencia de útiles relacionados con la labranza, y son escasos los vinculados con armas

---

<sup>2</sup> Karageorghis, 2000, 180-189; Markoe 1984. Una pátera sostiene Ahiram de Biblos en su sarcófago, y el rey Yehaumilk ante un quemaperfumes en acto de ofrenda, en una estela del *tofet* de Susa, y una segunda de pie, en otra hallada en el *tofet* de Sulcis; un personaje sobre la cubierta del sarcófago de Baalshillek descubierto en la necrópolis de Cartago y un devoto en la placa del Louvre con escena de culto ante la diosa entronizada. Moscati, 1988, 436-447; Barnett, 1974, 11-33; Pasquier, 2000, 348-400. Estas páteras tan frecuentes en Etruria son desconocidas en Occidente. Una figura ha aparecido en Berzocana (Cáceres).

ofensivas. Entre los objetos de hierro destacan las fíbulas anulares. Entre el material lítico hay tres afiladeras, un percutor de piedra pulida, un canto rodado pulido y una piedra circular.

La malacofauna está formada por un *cardium* perforado y dos pectúnculos, uno de ellos también perforado, que serían objetos colgantes de adorno personal. En este edificio hay dos fases constructivas. Hay que descartar que este edificio sea una vivienda, pues no contiene ninguna de las áreas propias de éstas. No se han recogido molinos de cereales. Tampoco se han encontrado vasos de almacenamiento, como ánforas, tinajas, etc. Su situación dentro del poblado es destacada; todos estos datos apuntan a que el edificio estaba dedicado al culto.

F. Gusi (1997, 171-209) ha trazado una panorámica general sobre los lugares sagrados, divinidades, cultos y rituales en el levante de Iberia. Comienza el autor recogiendo la sistematización de los lugares sagrados, hecha por ocho arqueólogos. A título de ejemplo se recogen tres. Así, F. Gracia, G. Munilla y E. García clasifican los lugares sagrados en: templos de planta *in antis*; templos de planta cuadrangular / témenos; recintos religiosos de esquema semita; estructuras religiosas inclasificables; recintos comunitarios con carácter cultural.

Los autores consideran espacio público no sólo los poblados, sino también las necrópolis y los lugares sagrados, en lo que estamos totalmente de acuerdo. H. Bonet y C. Mata llegan a la siguiente sistematización: santuarios, templos urbanos, cuevas santuarios, capillas y altares domésticos, necrópolis y enterramientos aislados. Los autores clasifican las necrópolis como lugares de ritos funerarios, lo que consideramos muy acertado. M. Almagro Gorbea las relaciona con los monumentos funerarios, como lugares sacros dinásticos y míticos, lo que también es muy acertado. En los varios heroones de Obulco, de la segunda mitad del siglo V a.C., se celebraron con carácter funerario competiciones de soldados a pie o a caballo y, seguramente, carreras de carros, al igual que en los funerales de los etruscos<sup>3</sup>, competiciones y libaciones sobre las tumbas hechas por las damas, que se representan en los relieves de Urso en el s. III a.C. (Blázquez, 1983a, 35, 98, 109, 118, 152, 162, 169-170, García y Bellido 1963, 541-552, figs. 172-178). Un mito de origen del Norte de Siria se representa en un relieve de Pozo Moro, con banquete fúnebre (Blázquez, 1983a, 27-28.

Almagro Gorbea, 1978, 1978, 260-261, lám. IV.2; *id.* 1983, 197-200, lám. 23). La sistematización de A.J. Domínguez es la siguiente: lugares de culto urbanos, templos o santuarios cívicos, capillas domésticas, santuarios empóricos, lugares de culto extraurbanos, santuarios suburbanos o periurbanos, santuarios de carácter supraterritorial y santuarios rurales. Esta sistematización clasifica los recintos sagrados en relación a su ubicación en lugares de mayor o menor densidad demográfica y a su función específicamente socio-económica. Sistematización de F. Gusi: santuario, templo, edículo, lugar sagrado, recinto sagrado. Esta clasificación tiene la ventaja de la sencillez. Pasa el autor a tratar el desarrollo histórico del contexto socio-político y religioso ibero. Estoy de acuerdo con el autor en que es muy poco lo que se conoce acerca de la estructura social de los pueblos ibéricos. Sólo queda la posibilidad de buscar comparaciones con otras áreas mediterráneas.

En lo referente al sincretismo religioso no encontramos seguro que se diera. Sí aparecen diosas en la cerámica de Liria, de *Ilici* y de otros lugares de la costa ibérica (Plin. 4.120; Str. 3.2.11; Mel. 2.3.6; 3.4), ya solas, ya acompañadas de sus atributos, o estos últimos aislados. También aparecen en las terracotas de Alcoy y en pebeteros con busto femenino alado y los símbolos religiosos, sol, luna y caduceo sobre el pecho. A. Blanco (1988, 38-40) consideraba que eran imágenes de diosas las siguientes esculturas: la Dama de Baza, posiblemente una de Villaricos, la Perséfone de *Ilici*, las dos estatuas funerarias, una del Cabecico del tesoro de Verdolay (Murcia) y la otra del Llano de la Consolación; según este autor son las cinco estatuas que con mayores probabilidades de acierto hay que considerar como de diosas iberas, a las que hay que añadir las damas con serpiente al hombro y con niño de Olbuco y la *Dea Caelestis* de Torreparedones. Las esculturas sedentes del Cerro de los Santos, al no llevar atributos, según A. Blanco, no hay garantías de que representen diosas.

---

<sup>3</sup> Luzón y León, 1996, 583-613; Blázquez, 1983a, 103-105; *id.* 1992b, 387-421. Estos combates y carreras de carros con carácter funerario se documentan en tumbas de Paestum del s. IV a.C. (Portrandolfo y Rouveret, 1992, 91, 102-103, 109-111, 120, 134-139, 145, 149-151, 156-158, 188, 196-199, 202-203, 208, 210-212, 216-219, 251-254, 258-260, 262-265, 279-281, 284-285, 289, 296-297, 299; Zevi, 1990. Los rituales funerarios eran iguales en Grecia, en Etruria y entre los iberos en los entierros importantes.

A estas esculturas, que no han aparecido en santuarios, debe añadirse las Astarté de El Carambolo, de Cástulo, de Galera, y de Alcoy, las varias diosas metroacas, la diosa del pendiente de Santiago de la Espada; las varias fíbulas con escena de cacería y un busto femenino entre prótomos de caballo, todas las cuales deben ser Astarté o Tanit; los cuatro bronce del Berrueco y un peine de Medellín; la Astarté de Pozo Moro y una segunda alada delante de la esfinge de *Illici*. Estas imágenes no fueron copiadas en los santuarios ibéricos (Blázquez, 1988, 204-208). Pero en los exvotos ibéricos no aparece ninguna huella de sincretismo religioso o de aceptación de otros dioses, pues no se representa ningún dios semita o griego, al revés de lo que sucede con los exvotos etruscos, donde los dioses siempre van acompañados de sus atributos<sup>4</sup>. Estamos también de acuerdo con el autor en que durante el siglo VII-VI a.C., la influencia orientalizante fue asimilada por los grupos minoritarios que detentaban el poder, pero dudamos muchísimo de que este influjo pasara al pueblo. Aunque no lo rechazamos de plano, siguiendo a F. Presedo, no encontramos demostrable que se pueda hablar de monarquías sacras orientalizantes, que no las hubo ni en Etruria, ni en Roma, ni en Grecia, ni en Fenicia, ni en Israel. No hay rastro en las fuentes de ellas, aunque sí aceptamos que el guerrero de Pozo Moro (Blázquez, 1983a, 27, fig. 3; *id.* 2001b, 205-226; Almagro Gorbea, 1978, 260, lám. IV,1; *id.* 1983, 196-197, lám. 23b), el jinete de la placa de Cástulo (Luzón y León, 1996, 449-453), los jinetes de Los Villares (Blázquez, 1997, 218-221) y los personajes enterrados en Obulco, Urso y Huelma<sup>5</sup> estuvieron heroizados. Tampoco Habis (Pomp. Trog. *Epit. Hist. Phil.* XLIV, 4.1) fue divinizado, sólo indica el texto que, escapado de tantos peligros, se parecía a la majestad de los dioses. No creemos que el concepto griego de heroización fuera captado por los iberos, todo queda en superficie. Ni en Etruria ni en Roma hay testimonios de heroización. Las estelas arcaicas etruscas de perfil y lanza son señalizaciones de tumbas, pero no testimonios de heroización.

Sólo tenemos dos referencias en las fuentes literarias de divinización de humanos, ninguna de las cuales se refiere a reyes. Aletes, el descubridor de las minas de plata de Cartago Nova, fue divinizado según Polibio (10.10.9). No se trata de un dios semita como propuso Koch (1983, 101-113), pues el nombre es típicamente ibero, radical más sufijo. Q. Cecilio

Metelo, vencedor de Sertorio, recibió honores divinos, seguramente por parte de los indígenas (Sal. *Hist.* 2.70; Plut. *Sert.* 22; Val. Max. 9.1), aunque también pudo recibirlos de los romanos, pues en esta época los generales aclamados como *imperatores* recibían ya honores divinos en el Oriente (Jaczynowska, 1985, 285-296). El ritual seguido en el caso de Q. Cecilio Metelo, como en el heroon de Azaila, parece típico del Oriente. Los relieves de Pozo Moro, con una escena de la leyenda de Gilgamesh, con un banquete infernal típico del norte de Siria, con Enkidu y la ramera sagrada (Blázquez, 1983a, 30-31) serían, muy probablemente, incomprendibles para los indígenas. El relieve plano de los relieves de Pozo Moro, tan contrario a toda la escultura ibérica, etrusca, griega y romana, que es de bulto, lleva al norte de Siria. Pozo Moro, seguramente, es obra de artesanos sirios y es un *hapax* en el arte ibero. Cancho Roano, que se da como ejemplo paradigmático, es un lugar sagrado semita. La destrucción masiva de la escultura ibérica de Obulco, de Elche, de Huelma y en general de toda la escultura ibérica, que es de carácter religioso, no tiene que ver nada con una reacción social y religiosa, como consecuencia de nuevos intereses estratégicos e ideológicos foráneos, quizá griegos, que encontraron apoyo en las insatisfechas clases populares indígenas, como se pretende. Obedecen, sencillamente, a las continuas razzias de unas tribus sobre otras, mencionadas por Estrabón (3.4.5) como típicas y endémicas de la Península Ibérica, y de las que se tiene abundante documentación en el caso de los lusitanos y celtíberos (Blázquez, 1974, 191-217). Los cartagineses, en las guerras greco-púnicas de Sicilia, en el siglo V, destruyeron los monumentos funerarios de Gelón, el vencedor de la batalla de Himera en 480 a.C., y de su esposa y el santuario de Démeter (García y Bellido, 1978, 655).

Una reacción de carácter social y religioso no se dió en Etruria y en Roma antes de finales de la República, y menos pudo darse en la Península Ibérica, que estaba mucho más

<sup>4</sup> Cristofani, 1985, 277-287. Sobre los exvotos ibéricos en bronce: Blázquez, 1975a, 150-151, 157-160; *id.* 1983a, 105-109. Sobre la religión etrusca como punto de comparación con la ibera: Camporeale, 2000, 129-150. Pallotino, 1984, 323-346. Torelli, 2000, 273-289. Tan sólo en la época arcaica presentan paralelos ambas religiones (Colonna, 1985).

<sup>5</sup> AAVV 1998. Sobre la heroización ecuestre en la Península Ibérica: Blázquez, 1975a, 163-165; *id.* 1983a, 200-201.

atrasada en todos los aspectos. En los santuarios de Despeñaperros, del Cerro de los Santos, del Cigarralejo y de Alcoy no se detectan cambios en la religiosidad.

El ritual consiste en la ofrenda del exvoto, al igual que en la Etruria Arcaica, en la Roma Arcaica y en la Grecia Arcaica<sup>6</sup>, como se ve en los depósitos votivos del *Lapis Niger* en el Foro Romano, 550-500 a.C.; de Brolio en Val de Chiana 600-570 a.C.; de Fonte Veneziana (Arezzo), 580-s. V; de Faterona, 500-330; de Monte Acuto Ragazza (Grizzana, Bolonia), 480-s. V; de Mazzabotto, 480- s. V; de Villa Cassarani, 500-400 a.C. No hay entre los iberos imágenes de dioses, al revés que los exvotos etruscos (Cristofani, 1985, 277-288. Blázquez, 1992a, 21-29) que frecuentemente representan deidades: Tinia, 480-325; Laran 540-450; Menerva combatiendo 475-420; Iuno Sospita, 500-480; Hercle, 500-300; Fugluns, 480; Aplu, 375-250; Vanth como Furia y Salvans de Cortona, 300-250. O griegos: Apolo, s. VI; Zeus, final del s. VI, h. 530, 500, 490; Poseidón, 480-470; Dionisos 470-460. No hay pruebas de sacerdocio<sup>7</sup>, ni de altares. En el único bronce votivo, que representa un varón ofreciendo un sacrificio de cordero, en un puñal votivo oretano procedente, muy probablemente, de los santuarios de Despeñaperros, el sacrificador es un guerrero con casco. En Etruria, los exvotos de arúspices se detectan inmediatamente. Los únicos exvotos que casi con seguridad son figuras de sacerdotes, entre los ejemplares de Despeñaperros, como afirman J. Cabré, G. Nicolini y A. Blanco, con los cuales estoy completamente de acuerdo, son unos exvotos de varones, con el traje talar de los sacerdotes del Heracleion gaditano, tal y como lo describe Silio Itálico (3.23-29). De los numerosos bronce votivos etruscos publicados por Camporeale, que son los paralelos más próximos, por las actitudes, de los bronce ibéricos y por el tipo de religiosidad, ninguno representa a un sacerdote. Tan sólo se publican como imágenes de augures varios bronce, uno hallado en el Foro Romano, en el depósito votivo del *Lapis Niger*, fechado en torno al 550 a.C., con *lituus* en la mano, distintivo de los augures romanos; un segundo recogido en la orilla izquierda del Tíber, datado hacia el 350 a.C., un tercero de Verona, ss IV-III a.C.; otro del s III a.C., de Roma.

Los santuarios ibéricos, al igual que los etruscos, duraron varios siglos con el tipo de religiosidad primitiva. A partir del siglo VI a.C. aparecen las culturas turdetana e ibérica,

partiendo de la orientalizante. Estamos de acuerdo, siguiendo a M. Almagro Gorbea, en que las necrópolis son recintos funerarios, lo mismo sucedió en Etruria. El autor señala el cambio importante en la estructura socio-económica de la sociedad ibera, lo que creemos cierto, pero no en la religiosidad, que fue profundamente conservadora, como son todas las religiones en todas las épocas y más en un área marginal del Mediterráneo como fue la Península Ibérica.

F. Gusi señalaba que, quizá, se puede situar en el siglo V a.C., el santuario oretano del Collado de los Jardines y, a finales del mismo, el santuario bastetano de Coimbra del Barranco Ancho, pero los santuarios de Despeñaperros ya estaban abiertos al culto, posiblemente, en la segunda mitad del siglo VII a.C. La destrucción de los monumentos funerarios, como los heroones de Obulco y la escultura de Elche (Blázquez, 1992a, 189-195), y la aparición a finales del siglo de sepulturas tumulares escalonadas, no creemos que tuviera que ver con la existencia de luchas políticas entre las antiguas y nuevas estructuras del poder que, seguramente, no hubo, pues no se detectan ni en Etruria, ni en Roma, ni en Italia, sino a las razzias de unas tribus contra otras (Str. 3.4.5). Piensa F. Gusi que a lo largo del siglo IV aparecen diversos lugares sagrados de importancia como el recinto sagrado oretano de Castellar de Santisteban; los mastienos/bastetanos del Recuento; el Cigarralejo; la Encarnación; el contestano de La Serreta y, posiblemente, el edetano de San Miguel de Liria. También deben incluirse los conjuntos residenciales religiosos contestanos de la Escuela de San Fulgencio, que se han considerado como ejemplos de las nuevas

---

<sup>6</sup> Cristofani, 1985, 14-53, 74-121. Bronces de oferentes, también muchos de ellos en las mismas actitudes que los bronce iberos: 124-164. Papaioannou, 1972, figs. 304-321, de finales del siglo VI hasta el 500 a.C., 349-355. Hampe y Simon, 1980, 234-253, figs. 380-409.

<sup>7</sup> Ninguno de los bronce publicados por M. Cristofani se da como posible figura de sacerdote. No parece que el sacerdocio fenicio, frecuentemente hereditario, jerarquizado, con sacerdotisas y diferentes servidores, influyera en la religión ibera o turdetana, o por lo menos no hay pruebas. Una inscripción de Kition, de la mitad del siglo V a.C., menciona además de sacerdotes, cantores, matarifes, panaderos, esclavos, panaderos, aguadores y prostitución sagrada de ambos sexos. Ribichini, 1988, 116-118; Lancel, 1994, 196-198. Admiten la existencia de un sacerdocio ibérico Chapa y Madrigal, 1997, 187-204.

élites de poder. Creemos que esta aparición se podía demostrar con la presencia de los heroones de Obulco, de la segunda mitad del s. V, de Huelma, siglo IV y de los túmulos de los Villares, también del siglo V a.C., o la tumba con ricas ofrendas como la de Tutugi, Peal del Becerro (Cabré, 1925, 73-100), de la misma fecha. El s. IV a.C., en Oretania fue bueno, como lo indica la multitud de relieves de Cástulo y de otras poblaciones del sur (García y Bellido 1978, 122-437), fechados en esta época. Creemos que se debe hablar de antepasados heroizados, no divinizados, pues no somos partidarios de la divinización de los monarcas iberos, o por lo menos no hay pruebas de ello. La heroización se hacía a determinados personajes de la alta sociedad ibera, posiblemente grandes caudillos militares o reyes. No descubrimos huellas en el mundo ibero de un culto a los antepasados de tipo latino<sup>8</sup>. Ni los reyes de Etruria, ni los de Roma fueron divinizados (Rómulo, el fundador de Roma, sólo lo fue por su vinculación con Quirino) ni los de Grecia, ni los de Tiro o Sidón.

En este siglo se generalizaron como lugares de culto las cuevas-santuario en el País Valenciano. En el s. III a.C. continuó el culto funerario a personajes heroizados, con monumentos arquitectónicos de mayor importancia, como los de Urso, Pino Hermoso (Orihuela) y Mallà (Barcelona), pero estos heroones son continuación de los anteriores, incluso con parecidos rituales fúnebres, con la lucha de soldados y jinetes en Urso. Según hemos indicado, y en contra de la opinión de F. Gusi, no vemos prueba alguna de sincretismo religioso. En el santuario del Cerro de los Santos, que hoy se fecha a partir del siglo III a.C., no lo hay. Los Bárquidas (Blázquez, 1992b, 491-523), al casarse dos de ellos con mujeres iberas, se convertían en verdaderos reyezuelos, y como tales fueron saludados por los indígenas (Diod. 25.12; Liv. 24.41). Piensa F. Gusi que a partir del siglo I a.C., el dominio total de Roma del mundo ibero-púnico permitió un mayor sincretismo religioso, lo que nosotros no creemos seguro, pues no encontramos pruebas abundantes<sup>9</sup>, incluyendo creencias de origen itálico, sino una posterior y absoluta simbiosis, lo que sí aceptamos en el ámbito social y económico. Es importante en este sentido recordar el texto de Estrabón (3.2.15), que menciona una profunda romanización por parte de los turdetanos a finales de la República romana. En el Pajar de Artillo, en Itálica, fundación de Escipión el Africano en 206 a.C. para asentar a los soldados

enfermos después de la batalla de Baécula (Cabrero 2000, 89-96), el material romano sólo aparece a partir de César (Luzón, 1973), antes sólo hay una ciudad indígena.

Perviven, según este autor, lo que sí que parece seguro, a lo largo de centurias, ciertos centros sagrados indígenas, como el Cerro de los Santos, La Luz, La Serreta de Alcoy, Pilonet de Santa Bárbara La Vieja (Castellón), La Muntanya Frontera de Sagunto, e incluso por la presión de Roma, los recintos sagrados gentilicios o de tipo familiar, según la terminología de M. Almagro Gorbea, como Ullastret, La Forca de Lloret del Mar y el recinto sagrado del Cabezo de Alcalá de Azaila, que es un monumento en honor de un personaje heroizado (Blázquez, 1983a, 200-201), convertido en santuario de carácter público. La subdivisión que hace F. Gusi de la cultura es perfectamente aceptable: periodo formativo (c 600- c 550 a.C.), clásico (c 500- c 300 a.C.) y tardío (c 300- c 50 a.C.).

Coincidimos con F. Gusi en que el mundo propiamente ibérico se circunscribió a las tierras litorales levantinas, valencianas, catalanas y murcianas, junto con las del interior de Albacete y Jaén y que los grandes centros religiosos comprenden, por lo general, un territorio que orográficamente se sitúa dentro del sistema subbético y sus estribaciones nordorientales. Esta delimitación de lo ibérico hay que tenerla muy presente al referirse a la religión ibera. No creemos que en el periodo orientalizante se pueda hablar, o por lo menos no hay huellas en las fuentes literarias, de un culto a los antepasados mitificados, de lo que no hay huellas ni en Etruria, ni en Grecia, ni en Roma. El mito de Habis, que es el único mito de la Hispania Antigua, no menciona una monarquía divina, ni un culto a los antepasados mitificados, ni una mitología cosmogónica (Pomp. Trogo, *Epit. Hist. Phil.* XLIV.4). La figura cumbre de este periodo es Argantonio (Hdt. 1.163.2; 165.5; Str. 3.2.4), que no recibirá honores divinos como Aletes. Tampoco vemos claramente que en el monumento de Pozo Moro

---

<sup>8</sup> En las necrópolis ibéricas no aparecen bustos de los difuntos como en la de Benevento del s. I a.C. (Bianchi Bandinelli y Giuliano 1974, 332-333, figs. 382-385), ni en los poblados lararios con las imágenes de los antepasados, que sacaban en los entierros (Plin. 35.6; Pol. 6.53).

<sup>9</sup> Alguna se puede mencionar, como el templo de *Ilici*, dedicado a Iuno, de una moneda de la ciudad, que sin duda estaba consagrado a Tanit.

se represente una rica y compleja mitología cosmogónica esculpura, que alude a posibles diversos cultos de clara raigambre dinástica, que no descubrimos por ninguna parte. Los mitos representados en el banquete, Gilgamesh con los cedros al hombro, Enkidu y la ramera sagrada, están traídos por los fenicios, al igual que la diosa Astarté. Posiblemente estos mitos ni siquiera fueron conocidos por los reyezuelos iberos. No se alude a ellos en ninguna parte más. Seguramente hay que aceptar para los iberos lo que Camporeale<sup>10</sup> piensa de los etruscos, que copiaron mitos griegos sin conocerlos. En la cerámica etrusca, los mitos griegos, al revés que en la cerámica ibérica, fueron temas de las composiciones con mucha frecuencia. Baste recordar unos pocos ejemplos: Crátera de Cerveteri, 590-570 a.C., con escenas de la leyenda de Heracles; crátera de la misma procedencia, 580-560 a.C., con Heracles en lucha con el gigante Alcioneo; oinochoe del Pintor de París, 530-525 a.C., con Heracles y Deianira; ánfora de Vulci del Pintor de París, 550-540, con el Juicio de París, etc<sup>11</sup>.

Pozo Moro no es más que la estela de un reyezuelo o de un guerrero. Bien podía ser un relieve de un guerrero, como los representados en la estela de Aristión, en torno al 510 a.C.; de un atleta de la segunda mitad del siglo VI a.C.; de un hoplita corriendo, hacia el 520 a.C. (Papaioannou, 1972, 322-325); o del guerrero de Orvieto, de finales del siglo V a.C.<sup>12</sup>, etc. La noción de heroización y la categoría misma de héroe es un concepto de la religión griega, que no se puede aplicar a la religión fenicia. En Ebla, en Ugarit, en el *Antiguo Testamento*, quedan huellas de una ideología heroica que se manifiesta en el culto a los antiguos reyes divinizados, Rephaim (Del Olmo, 1992, 115-134). En Ugarit se divinizaron los reyes difuntos, pero Ahiram de Biblos, en torno a finales del primer milenio, no estaba divinizado ni heroizado (Parrot *et alii*, 1975, 76-80, figs. 77-78). Tampoco estamos de acuerdo en que estos cultos estén interconectados, al parecer, en una conversión de diversas divinidades guerreras (relieve de un posible dios de la guerra), fecundadoras (abrazo de una pareja como clara alusión a una escena de hierogamos<sup>13</sup>, así como un árbol de la vida con ramas adornadas con flores de loto, pájaros y personajes con horcas, además de figuras de monstruos benéficos de tipo apotropaico, infernales (monstruo bicéfalo con las bocas abiertas y cabeza de equido).

El guerrero de Pozo Moro quizá es un reyezuelo heroizado, pero no es un posible dios

de la guerra, citado por Livio (28.21.1-10), como el dios principal de los pueblos hispanos, con ocasión de los funerales de los hermanos Escipión. Astarté está representada en Pozo Moro por su carácter funerario. Estamos de acuerdo en que está sentada junto al árbol de la vida. No parece aceptable que haya un hierogamos, concepción oriental sobre las relaciones de los dioses de la que los iberos estaban totalmente alejados, sino una escena del *Poema de Gilgamesh*, al igual que el relieve de Gilgamesh con los cedros cortados del Líbano, donde anidaban las aves, llevados a hombro del héroe, con la ayuda de dos acompañantes, que sostienen en alto el árbol mediante palas, árbol defendido por monstruos que arrojan llamas por la boca; todo como lo describe el *Poema de Gilgamesh*, como señalamos ya en su día A. Blanco (García y Bellido 1980) y nosotros. Tampoco coincidimos con F. Gusi en que las escenas de Pozo Moro bien pudieron ser causa de una ulterior transformación ideológica, incorporada de

<sup>10</sup> Camporeale, 2000, *passim*, sobre el significado de los mitos griegos para los etruscos.

<sup>11</sup> Martellio 1987, 289-290, fig. 50; 291, fig. 86; 297-298, fig. 1; 300, fig. 102. Beazley 1947, *passim*. En Etruria, la introducción de mitos griegos es muy antigua. Baste recordar el olpe de bucchero con relieves de la tumba 2 de Cerveteri, en el que se representan tres grupos de personajes y una figura aislada, algunos identificables por las inscripciones. En el centro se encuentra Medea, acompañada de Jasón, saliendo del caldero según un escolio de Eurípides y de la Alexandria de Licofón; en el segundo grupo participan los argonautas en los juegos de Lemno según la IV Pítica de Píndaro. En el tercer grupo luchan dos púgiles, alusión a los juegos de Lemno. Una figura alada es Dédalo, en calidad de artífice e inventor. Estas escenas indican que la leyenda de los argonautas era bien conocida en la Etruria del ss. VII a.C. Nada de estas leyendas ni otras muchas se documenta en Iberia (Moretti 2001, 170-171).

<sup>12</sup> Sprenger y Bartolini 1981, fig. 190. Unos ejemplos: Richter 1961, 13 fig. 53; 22-23 fig. 81; 22, figs. 83 y 85; 220-221 fig. 86; 24 fig. 98; 23 figs. 99, 109. Estos guerreros son el paralelo más próximo iconográficamente para el relieve de Pozo Moro y se cree que podían tener un sentido de heroización.

<sup>13</sup> Un matrimonio sagrado está documentado, posiblemente entre los hebreos, celebrado en el *Cantar de los Cantares*, que formaría parte de un culto a la fertilidad en el momento de su sedentarización en Palestina, tomado de los antiguos cananeos, que a su vez lo habían recibido del culto mesopotámico a Tammuz-Ishtar, que derivaría de una liturgia sumeria de Dumizi-Inanna. En Ugarit está atestiguado, pero no hay pruebas de su existencia entre los iberos y los turdetanos. No nos inclinamos a que la escena de Pozo Moro represente un matrimonio sagrado, pero no hay que descartarlo de pleno. Del Olmo 1981, 430, 432, 434-438, 445-446. 455.



alguna manera a la mitología de las sociedades turdetanas e ibéricas del sudeste peninsular, al menos durante el siglo V a.C. e inicios del IV a.C. De esta incorporación no hay huellas en el mundo ibérico y turdetano. Las escenas de Pozo Moro son un *unicum*, no se repitieron jamás en el arte ibérico. Posiblemente son obra de artesanos llegados del Norte de Siria, como lo indica el relieve plano y el contenido de varios relieves. Las escenas de los bronzes de Maquiz no deben tener relación alguna con Pozo Moro (Blanco, 1981, 73-75). Según A. Blanco, los hipocampos podían aludir a un mito indígena en relación con la simbología, o sea, con el mundo de la ultratumba. Los hipocampos están muy representados en las tumbas etruscas. Otra escena podía representar la lucha de Hércules contra Tritón o la adoración de un árbol por ambos personajes. El mundo de la pátera de Perotitos es totalmente diferente<sup>14</sup>.

F. Gusi cataloga y describe los recintos sagrados levantinos, que son los siguientes: La Alcudia (Elche, Alicante), al que aludiremos a continuación; Illeta des Banyets (Campello, Alicante), dudoso según varios investigadores; El Oral (San Fulgencio, Alicante); La Serreta de Alcoy (Alicante), que se ha supuesto un santuario de origen oriental (el famoso grupo de la diosa entronizada entre músicos, apareció en el poblado); Tossal de San Miguel (Liria); Montanya Frontera (Sagunto), edículo dedicado a *Liber Pater* según las inscripciones, que se ha supuesto que es una transposición romana de una deidad agrícola indígena. Los conjuntos funerarios citados por F. Gusi son los siguientes: Zucaina (Castellón); La Escudilla; los Cabañides. A los que hay que añadir: el edificio del Perengil (Vinaroz, Castellón) y el edículo de Pilonet de Santa Bárbara (Villavieja, Castellón). Puntualiza F. Gusi, al referirse a las divinidades, que son casi inexistentes las referencias de nombres de divinidades en la zona del sudeste oriental y nordeste de la Península Ibérica.

En el País Valenciano no existe ninguna mención a deidades, al revés de lo que sucede en la región septentrional de Castilla-León, Galicia, Extremadura y Portugal. En época ibérica todavía se consideran lugares de culto los abrigos, como los yacimientos de Mas del Cingle en Ares del Maestre y La Covassa, en Culla (Castellón), con inscripciones en lengua ibérica; y las cuevas, muy abundantes en el País Valenciano. En la religiosidad ibérica se nota una persistencia de los cultos a de-

terminados lugares, en los que se manifiesta lo sagrado. Estamos totalmente de acuerdo con F. Gusi en que el culto primitivo ibérico y turdetano se dirigía a númenes afincados en lugares sagrados como fuentes, cuevas, bosques, montañas, todo igual que en la Etruria Arcaica (Pallotino, 1980, 323-338), en la que los númenes eran de sexo, número y carácter indeterminados; carecían de contornos definidos; muy posiblemente estos númenes se mantuvieron en los santuarios ibéricos, por eso no se los representa nunca. La religión ibera no evolucionó nada y se mantuvo en su primitivo arcaísmo, en opinión nuestra; parece segura la hipótesis de F. Gusi, expuesta en su excelente, completo y sugestivo artículo, que también se reverenciase a elementos cósmicos, como el árbol, la luna, el viento, el trueno, la lluvia, la tempestad, la bóveda celeste, determinados animales, como el ciervo, el uro, el lobo, el jabalí y la serpiente. Estos animales tenían carácter funerario y apotropaico, eran guardianes de las tumbas al igual que los leones en todo el mundo mediterráneo; ya en los sarcófagos de Ahiram de Biblos seis leones escoltan el sarcófago de la necrópolis chipriota de Golgoi, del segundo cuarto del s. V a.C. (Karageorghis, 2000, 204-206), pero no fueron objetos de culto. No creemos que se pueda hablar, al referirse a la religión ibera, de documentos teológicos. La mentalidad de los iberos en lo religioso es muy simple y primitiva y no evolucionó. El devoto ofrecía a los númenes exvotos para obtener favores tangibles y de ahí no pasó. Los santuarios ibéricos no son lugares de oración, ni de sacrificio de animales, aunque los númenes actuaban en determinados lugares, especialmente favorables a estas manifestaciones de lo sagrado, como las mencionadas cuevas, fuentes o montañas. No vemos que la religión romana o griega, salvo en la introducción de edificios de piedra en los lugares de culto como el Cerro de los Santos, influyesen en la religión ibera. Es muy probable que viejas creencias del II milenio a.C. estuvieran en las bases de la religión ibera, pero las diosas levantinas, como las representadas en la cerámica de *Illici* o en la terracota de Alcoy, la Dama de Baza, la Perséfone de Elche con ramo de adormidera,

---

<sup>14</sup> Olmos y Arce 1983. En la pátera de Perotitos y en la fíbula de Drieves se representa el tema decorativo típico del arte celta de cabeza humana mordida por un felino (Jacobsthal 1969, *passim*).

o la Tanit de esta misma ciudad delante de una esfinge<sup>15</sup> y los numerosos pebeteros (Blázquez, 1983a, 195-196) hallados en el levante ibérico, respondan a diosas introducidas por los pueblos colonizadores griegos, cartagineses y fenicios, aunque no hay que descartar que hubiera en la Edad del Bronce númenes con igual carácter, como los representados en Minateda y en la Cueva de los Letreros. Es aceptable la opinión de F. Gusi y también la crítica que hace a las opiniones de F. Gracia, G. Munilla y E. García, que describen el panteón ibérico formado principalmente por dos divinidades locales. La Señora de los animales o Pothnia Hippôn es Astarté, que como señora de los caballos aparece en Chipre en numerosas inscripciones egipcias y en una pintura vascular de Liria. El *despotes hippon* podía ser la misma diosa que en Egipto, es bixesual, pero estos relieves no tienen nada que ver con un dios genérico o de la guerra, ni con un paredro de la *Potnia Theron* que seguramente no tuvo, como sugiere F. Gusi. Tampoco es probable la teoría de que en el sureste y en el levante peninsular la *Potnia Theron* y el *Despotes Theron* fueran considerados como una unidad de los contrarios y que pudieran ser representaciones de las divinidades Tanit/Astarté y/o Artemisa y de Baal Hammon/Melqart y/o Heracles/Poseidón/Ares. De estos dioses masculinos no hay rastros en la religión ibera. Aparecen algunos de ellos en la *Carthago* de los Bárquidas (Pol. 10.11.1-4), pero no entre los iberos. No somos de la opinión de que la religión ibera, como indica F. Gusi, cambiara a lo largo de las circunstancias históricas. El ritual de los santuarios ibéricos siempre fue fundamentalmente el mismo: la ofrenda de exvotos, no se generalizaron altares ni imágenes de dioses. Es posible que se deba al influjo púnico el ritual de las libaciones en el santuario del Cerro de los Santos. En la Tarifa de Marsella, además del sacrificio de animales, bóvidos, ovinos y aves, se mencionan ofrendas de harina, de aceite, de leche y de repostería. Sí aceptamos que la raíz ancestral de tipo animista y naturalista pesó siempre demasiado. No encontramos segura la hipótesis de trabajo de que el poder de turno pesó en la religiosidad ibera. Coincidimos totalmente con F. Gusi en que las diosas vitales se convierten en diosas de la muerte, como Astarté.

R. Ramos (1997, 211-225) ha estudiado el templo ibérico de La Alcudia. Los restos del templo que estudia R. Ramos (Ramos, 1995), están asociados al antiguo templo ibérico de La Alcudia, construido a finales del siglo VI a.C.

y remodelado en los últimos años del siglo III a.C. Al final de la Antigüedad se levantó la basílica paleocristiana. El templo es de planta cuadrangular, de 8 m de lado y muros de adobe sobre una zapata de piedra en seco, además se construyó una torre adosada de 2,30x3,40 m de muros de adobe de 75 cm de espesor. Su puerta principal se hallaba en la pared sur y en la reconstrucción propuesta estaría flanqueada por pilastras coronadas por capiteles protoeólicos. Estas columnas indicarían que se trataba de un templo semita, en los que se documenta este tipo de columna en la puerta, como en el Heracleión Gaditano (Str. 3.5.5), en el templo de Jerusalén (2 Cro 3.14-17; 4.12-13; 1 Re. 7.18-22.41-42), en los templos de Kition (Karageorghis, 1970, 198), de Afrodita de Pafos (Karageorghis, 1970, 98, fig. 71), de Arad y de Melqart de Tiro y en el modelo de santuario de terracota hallado en Idalion (Karageorghis, 1970, fig. 106).

En el centro del edificio se colocó una mesa de ofrendas, de base cuadrada, de 0,90 m de lado, estucada en rojo, color típico de las construcciones fenicias, y a cielo abierto, como son los santuarios fenicios, generalmente, como el Heracleion gaditano, el templo de Biblos de los ss. XIX-XVIII a.C., etc. (Parrot *et alii* 1975). R. Ramos comparó el templo de La Alcudia con otros templos fenicios de Monte Sirai y Tamasos, a los que hay que añadir los datos que se añaden en este trabajo y que confirman la opinión de R. Ramos. Una pequeña capilla ocupa el ángulo noreste. El muro oeste tenía una bancada de piedra, recubierta de arcilla, que creemos servía para colocar ofrendas, como en los templos fenicios de Chipre. Según R. Ramos, sobre este muro se colocó un gran friso en altorrelieve con escenas de lucha, ya que en el interior del templo se halló algún fragmento escultórico. Sugiere este autor que los fragmentos de

<sup>15</sup> Blázquez 1999a, 175-199. Núñez Galiano 1985, 3-6. Pena 1987, 3-4; 349-356; *id.* 1991, III, 1109-1118, todos los autores defienden que los pebeteros son imágenes de Tanit; *id.* 1990, 55-66. Marín Ceballos 1987, 43-79. Estos símbolos están muy frecuentemente representados en estelas púnicas, como el caduceo en los edículos funerarios y estelas de Lilibeo, acompañados del siglo de Tanit; de Susa en compañía de tres betilos; de El-Hafra, junto al signo de Tanit, etc., al igual que el sol y la luna: estelas de Costantina; de Mozia; de Susa, sobre tres betilos y sobre el ídolo de forma de botella; de Cartago; de Tarros sobre un pilar central, etc. (Moscati 1972, 291, 304-305, 318-319, 537, 587, 590). Sobre Astarté o Tanit en la P. Ibérica: Blázquez 1975a, 30-30; *id.* 1983a, 140-144, 181-189.

escultura, que R. Folqués descubrió frente a la puerta sur, en el tramo de la calle, que hoy se guardan en el Museo Monográfico del yacimiento, debían pertenecer a este templo. En un templo fenicio se depositaban ofrendas grandes o pequeñas, como en el santuario de Agia Irini, ss. VII-VI a.C. (Karageorghis, 1982, 42), pero no encontramos paralelos de colocar en el interior de un templo fenicio o griego exvotos de escenas de lucha, ni el resto de la escultura, tendrían que estar fuera. Estas escenas de lucha son más propias de un heroon como los de Obulco y Osuna, y del friso o metopas de un templo griego, como las metopas del Tesoro de los Atenenses en Delfos (Papaioannou, 1972, figs. 336, 338), 490-480 a.C., del frontón del templo de Afaia en Egina (Papaioannou, 1972, figs. 339-342), 500-480, o del frontón del templo de Zeus en Olimpia, 470-456 a.C., con la lucha entre lapitas y centauros (Papaioannou, 1972, fig. 370), tema que se repite en las metopas del Partenón (Papaioannou, 1972, figs. 533-544), comenzado a construir en el 447 a.C., o del templo de Atenea Niké, 425-421, en Atenas (Papaioannou, 1972, figs. 574-576), y en Etruria las tégulas del frontón con guerreros de un templo de Arezzo de finales del s. VI a.C. (Sprenger y Bartolini, 1981, 121-122, fig. 136); de lo que no hay vestigios en el templo de Elche. Tampoco tiene explicación una imagen de Perséfone dentro de un templo fenicio.

En la puerta de acceso a la torre, bajo el nivel de pavimento se localizó la favissa circular rodeada de piedras, que contenía cerámica ibérica arcaica rota intencionalmente y elegido uno de los pedazos para ser depositado en la favissa. Este tipo de ritual es el mismo seguido en el santuario de los ss. VII-VI de Cástulo y de El Carambolo, que es otra prueba del carácter fenicio del templo. A la primera fase de la construcción corresponden las cerámicas ibéricas arcaicas y clásicas, los fragmentos escultóricos y la cerámica ática de figuras rojas, con total ausencia de cerámica campaniense. Esta primera fase del templo terminó en el último cuarto del s. III a.C., por destrucción violenta, con motivo de los acontecimientos de la Segunda Guerra Púnica. Los muros de adobe fueron derribados y se formó un estrato de escombros de 40 cm, que rellenó todo el recinto. El templo fue reconstruido a finales del siglo III a.C. Los materiales recogidos en esta segunda etapa son cerámicas ibéricas de tipo Elche, campaniense A, B, C y D, cerámica de Gnatia y sigillata

aretina. Su actividad cultural terminó hacia el año 10 a.C.

El último templo posiblemente se trasladó a otro lugar. A esta reconstrucción pertenecen los capiteles de orden corintio. La capilla interior se sustituyó por una cámara subterránea colocada detrás de la mesa de ofrendas. Opina R. Ramos que en esta cámara se celebraban escenificaciones rituales del descenso de los dioses al seno de la tierra y de su posterior subida a la superficie. Más bien cabe pensar en las cuevas vinculadas a los templos fenicios citadas con Astarté por Avieno (*OM.* 241-243, 314-315) (Corzo, 1996), pero no en ninguna celebración escenificada, ni ritual de descenso de las diosas al seno de la tierra y a su posterior subida a la tierra, de la que no hay huellas en la religión fenicia en ninguna parte. Ello es propio de los cultos de Core/Démeter de Sicilia, que son místéricos. La cripta del templo de *Illici* es, seguramente, oracular, como las citadas por Avieno.

R. Ramos piensa más bien en las criptas de varios santuarios de divinidades ctónicas de Sicilia, consagradas a Démeter o Core, o en el santuario de Afrodita de Amatunte, con gruta subterránea también. Este último paralelo es más aceptable por tratarse de un templo fenicio. En el fondo de la cámara subterránea y en el espacio comprendido entre las mesas de las ofrendas y las paredes oeste y norte se recogió abundante material cerámico. R. Ramos da importancia, igualmente, a un prótomo de caballo. No encontramos que tenga ninguna relación con el personaje humano con cabeza de caballo y con cuchillo en la mano del relieve de Pozo Moro. Los varones con cabezas de animales de este relieve son típicos del norte de Siria y menos con la bebida de la sangre de los caballos de los cántabros (*Hor. Carm.* 3.4.34), que es un rito mágico. De la existencia de un dios caballo no hay huellas en la religión ibera, celta, itálica o griega. Es acertada la opinión de R. Ramos de que la diosa venerada en este templo fuera Tanit, cuyo nombre se lee en forma de *Iuno* en el arquitrabe de un templo representado en monedas romanas de *Illici*. Es la misma diosa de la citada escultura de *Illici*, que alada se encuentra delante de una esfinge. Detrás de la mesa de ofrendas estaban colocadas dos grandes tinajas, llenas de cerveza según R. Ramos, aunque más probable es que contuvieran agua. En los templos semitas, y el de Elche lo era, por una serie de detalles ya apuntados, el agua desempeñaba un papel importante en los rituales: fuentes

había en el Heracleion gaditano (Str. 3.5.7), una canalización de agua en el santuario fenicio de Cástulo y recipiente de agua con el símbolo de Tanit (Huiderg-Hansen 1999, 1999, 240-241) en Cartago; un gran depósito de bronce sostenido por 12 toros en el Templo de Jerusalén (2 Cro. 4.1-3) y piscinas con agua junto a los betilos en los templos semitas de Biblos (Parrot *et alii*, 1975, 48, figs. 40-41), de Baalbeck (Jidejian, 1975, fig. 56) y de Bel en Palmira (Odenhal, 1989, 314). Dos datos recogidos por R. Ramos son de gran importancia, cual es que se rompían, cerca de las tinajas, los recipientes, ritual que como hemos dicho se documenta en Chipre, en los santuarios de Cástulo y de El Carambolo y que en esta zona se recogieron unos 209 pequeños vasos que también aparecen en los santuarios chipriotas. Todo lo cual confirma el carácter fenicio del templo de *Ilici* y los rituales.

F. Burillo (1997, 229-238) estudia los espacios cultuales, las relaciones étnicas y los espacios sacros localizados fuera de los núcleos de población. En la actual provincia de Teruel se ponen en contacto dos grandes grupos étnicos de la Península Ibérica: los celtas y los iberos. Señala el autor que tan sólo se han identificado dos tipos de rituales de carácter rural: el santuario al aire libre de Peñalba de Villastar y las cuevas-santuario. Nunca se ha dudado que Peñalba de Villastar sea un santuario céltico dedicado a uno de los grandes dioses del panteón celta: *Lug*. Recoge F. Burillo las varias interpretaciones propuestas sobre la inscripción. Para M. Lejeune se trata de ofrendas al dios *Lugus* (Marco, 1994, 329-332). *Enioresi* indicaría el carácter anual de las mismas. Para F. Marco el texto citaría la fiesta anual de *Lughnasada*, conocida en el ritual irlandés. Para A. Tovar *Enioresi* sería el nombre de un magistrado o sacerdote entre los celtas hispanos. La segunda mención se encuentra entre los lusitanos (Str. 3.3.6). Villar indica que se enumeran las ofrendas en un lugar, Orisio, ciudad no lejos de Peñalba que Meici cree alude a la deidad que reside en la montaña. El texto mencionaría al dios *Lugus* y la elevación de una techumbre para el *thiasos* por parte del caudillo de la comunidad. Junto a la inscripción corre un cuervo, ave vinculada a *Lugus*. La fecha sería para Mayer los inicios de la época flavia. Para Untermann los textos de Peñalba son todos del mismo momento, que fecha en el cambio de era y que el santuario no duró más que una generación, por lo que no perviviría en este lugar un ancestral ritual

indígena. En Peñalba se tendría un ritual celtibérico. El autor no descarta otra posibilidad, que es más que probable, la penetración y asimilación de una religión en fecha tardía a partir de la conquista romana. Acertadamente indica F. Burillo que el santuario de Peñalba de Villastar no tiene nada que ver con el de Panoias en Portugal, ni con el de Ulaca en Ávila, claro ejemplo este último de sacralización urbana. Con razón descarta F. Burillo, que las cazoletas de la roca de Peñalba tengan algo que ver con rituales de sangre. Es acertada la puntualización de F. Burillo de situar Peñalba en el lugar extremo de dos grupos étnicos que marca la frontera entre dos comunidades. Tesis que se ha sostenido con frecuencia.

La cueva santuario más occidental es la turolense cueva del Coscojar, lindando con Celtiberia, según el autor, el ritual de esta cueva estaría vinculado con el mundo funerario. Este ritual consistía en libaciones como lo indican los vasos caliciformes. Las libaciones serían de agua, lo que es muy probable. No parece segura la interpretación recogida por F. Burillo de que los vasos caliciformes sirvieran de lámparas, pues los llevaban las damas del Cerro de los Santos y las de Osuna. Tiene razón el autor al declarar que el ritual de la cueva turolense es propio del área levantina y que penetra en el área celtibérica.

J.M. García Cano, E. Hernández, A. Iniesta y V. Page (1997, 239-256) han publicado el santuario de Coimbra del Barranco Ancho, Jumilla, a la luz de los últimos hallazgos. El santuario se encuentra en una colina en el cruce de dos vías: la Heraklea y la que unía Cartago con *Complutum*. Carece el santuario de un edificio, lo que ya es una gran novedad. Se han descubierto una o varias favissas llenas de terracotas de rostros femeninos, realizadas a partir de moldes, de pebeteros, que representan el 76,42% de las piezas recogidas, y de imitaciones locales. Una favissa proporcionó mascarillas votivas de oro y plata, de pequeñas dimensiones; otra ofrenda es un exvoto de bronce que representa a un guerrero o un orante; también se recogieron algunas piezas metálicas como botones, fíbulas y un anillo. Entre las cerámicas depositadas en la favissa destacan diez platos y dos botellitas. Diferimos de los autores en la interpretación de los pebeteros, que creemos son imagen de Tanit y por eso aparecen en Ibiza y en número de más de cien en Baria, Villaricos, que es una fundación fenicia o cartaginesa y en gran número en Cartago. Démeter no tiene sentido

ni tampoco se rastrea su culto en el levante ibérico.

Varios prótomos llevan el sol, la luna y el caduceo, como atributos, que encajan perfectamente en la simbología cartaginesa de la diosa y se representan muy frecuentemente en el arte cartaginés de las estelas. Las tapaderas de los pebeteros con agujeros indicarían que se colocarían espigas, como ofrenda de un culto agrario. En la necrópolis del Cabecico del Tesoro varios quemaperfumes tienen la cazoleta superior quemada, posiblemente por utilizarse como quemaperfumes en los rituales funerarios. Las fíbulas y los botones, como en el caso del santuario de La Algaida y de otros, según se indicó ya, son los restos que quedan de ofrendas de vestidos.

A los casos citados por los autores del uso de las máscaras de los que el santuario de Artemis Orthia de Esparta fue el más importante, debe recordarse que el uso de las máscaras estuvo muy extendido en el mundo cartaginés (Ciasca, 1988, 359-369), en Samos y en Etruria<sup>16</sup>. En exvotos de santuarios chipriotas los sacerdotes y los devotos se cubren con máscaras de toro<sup>17</sup>. Estas terracotas se han hallado en el templo de Apolo en Kurion, fechadas en el siglo VI a.C. Los sacerdotes de un templo de Astarté, en el siglo IX a.C., se cubrían el rostro con bucráneos. Este ritual era muy antiguo, pues se documenta a comienzos de la Edad del Bronce, en el santuario de Vounos, donde tres figuras llevan máscaras de toro. En los santuarios de Enkomi y de Kition, de finales de la Edad del Bronce, los sacerdotes o devotos se cubren la cabeza con máscaras de toro. En una pintura de los Órganos (Jaén), de comienzos de la Edad del Bronce, un personaje cubre su cabeza con una máscara de toro, pero estos rituales no pasaron a la religiosidad ibera.

Sin embargo, nosotros nos inclinamos a creer que estas terracotas son exvotos. Están bien documentadas en Italia, principalmente en Calvi, en número ingente, y en otros santuarios itálicos, como Veio, ss. III-II a.C. Podría tratarse de un tipo de religiosidad de origen itálico (Blázquez, 1961, 25-42; *id.* 1963, 53-62; *id.* 1965, 20-39). No es probable que estas máscaras simbolizen a la deidad, como las máscaras de la cerámica ibérica, donde es la diosa. Esta tesis la recogen los autores de pasada.

No es seguro que la unión amorosa de Pozo Moro represente la unión de una diosa con un mortal, tesis recogida por los autores,

como tampoco el famoso relieve del beso de Osuna. En cambio, coincidimos con los autores en la interpretación del vaso de Elche, la máscara de la diosa en un lado y en el otro dos bustos barbados de perfil, que podían ser dos dioses, por la presencia de los símbolos, dos serpientes y un tallo. En cambio, no parece que tenga base alguna la relación que hacen de la divinidad del Barranco Ancho con manifestaciones de Dionisos. Del culto a Dionisos no hay huella en la religiosidad ibera y no es aceptable que los iberos, por depositar vasos con escenas dionisiacas en sus tumbas, barruntaran el carácter funerario del dios tracio. Tan sólo se podría demostrar por dos máscaras de la necrópolis de Baena y de Cástulo, pero no es probable que sean dionisiacas. Este santuario comienza a estar abierto al culto por lo menos desde el s. IV hasta su destrucción entre los años 190-180 a.C.

S.F. Ramallo y F. Brotons (1997, 257-268) han estudiado el santuario ibérico de la Encarnación, concretamente los exvotos hallados debajo del pavimento del templo romano, fechados a partir de finales del s. V o a comienzos del s. IV a.C. Los restos constructivos son ya de inicio del s. II a.C. Como señalaban los autores es significativa la continuidad del lugar de culto.

Los materiales del depósito eran fíbulas de diferentes tipos, láminas de oro y plata, cuentas de collar de pasta vítrea, cerámicas recortadas, vaso y plato de plata, fusayolas, fragmentos escultóricos en piedra, cerámicas ibéricas, exvotos parecidos a los de los otros santuarios ibéricos: Collado de los Jardines, El Cigarrallejo, Pinar de la Algaida y Cerro de Los Santos. Comentamos brevemente el significado de las fíbulas en los depósitos votivos. Seguramente, como se indicó ya, el exvoto no es la fíbula, sino un vestido con fíbula, de los que se conservan algunos testimonios. La tela se ha perdido. Otros exvotos son plaquitas. En otro depósito se colocaron laminillas de oro. También se depositaron exvotos toscos de piedra del tipo de los hallados en los santuarios jienenses de Torre Benzalá, de La Bobadilla y de Torreparedones (Córdoba). Sin embargo, el dato más importante recogido por S.F. Ramallo

---

<sup>16</sup> Goldscher 1941, 89, 93; Cristofani 1985, 216. En el Museo Provincial de Cádiz se guardan tres máscaras funerarias cartaginesas.

<sup>17</sup> Karageorghis 1970, 102, 105, 171, lám. XVI, figs. 79-82; *id.* 1982, 143, fig. 109; Moretti 2001, 182-184.

y F. Brotons en su trabajo, es el descubrimiento de un agujero oval, recortado en la roca del cerro bajo el umbral de la puerta de la *cella* del templo B. Un recorte artificial lo amplía y permite su uso a lo largo de todas las fases documentadas del lugar sacro. El estudio arqueobotánico y de indicadores bioquímicos ha permitido determinar la presencia en la muestra de restos de leche y de cera de abeja, utilizados en las libaciones. También se detectaron restos de cáscaras de cereales, probablemente de cebada, que indican la existencia de ofrendas de las primicias anuales de las cosechas. Salvo los vegetales, estos mismos componentes fueron identificados en la tierra que rellenaba una pátera de cerámica ibérica, cuyo contenido se vertería en una de las grutas existentes junto a la pared este de la *cella*.

Este descubrimiento es de una importancia excepcional, pues indica que además de exvotos de diferentes tipos, había libaciones de leche, posiblemente ovina o humana y de ofrendas de cereales; libaciones y ofrendas que presentaban, muy probablemente, las damas del Cerro de los Santos y los exvotos de bronce con pateras de los santuarios de Despeñaperros. Como muy bien puntualizan los autores, las ofrendas de leche y miel en el mundo clásico se realizaban en honor de las divinidades de carácter agrícola y ctónicas. En las sucesivas fases constructivas del templo romano B se incorporó este agujero, lo que señala que el ritual y el culto prerromano a los dioses se mantuvo. A este respecto recuerdan S.F. Ramallo y F. Brotons que en el santuario de La Luz, que se ha asociado recientemente con el culto de Démeter y de Perséfone (nosotros lo creemos de Tanit, aunque no hay que descartar que fuera esta diosa representada en una escultura de Elche, posiblemente, según A. Blanco), se recogen restos de sacrificios de animales domésticos, dato importante, pues de antiguo se admitía la inexistencia de sacrificios de animales en los santuarios ibéricos; también señalan los autores una posible gruta subterránea localizada en la parte alta del santuario, detalles que, como puntualizan estos autores, se repiten en centros itálicos relacionados con el carácter oracular o de extracción de *sortes*, como los de Praeneste, Tibur, Terracina e incluso en el Heracleion Gaditano. Es interesante señalar, como puntualizan estos dos autores murcianos, la presencia de mascarillas humanas de terracota, la mayoría femeninas, pero también mas-

culinas, que indicarían la existencia de un ritual parecido al del citado santuario espartano fechado en el 600 a.C., en los que los devotos se colocaban máscaras para danzar, dato muy novedoso en la religión ibérica, desconocido hasta el momento presente. También se recogieron en este santuario pebeteros con cabeza femenina, que muchos autores juzgan representaciones de Démeter, pero que nosotros creemos ser imágenes de Tanit, como ya afirmamos antes por aparecer en Ibiza y en Baria muchas de ellas y llevar las peninsulares los símbolos de la Tanit cartaginesa, el caduceo, el sol y la luna, muy frecuentes en la simbología religiosa cartaginesa de estelas, como se recalcó ya. Es seguro, como puntualizan estos autores, que el culto tendría un carácter agrario. Estas máscaras humanas se han encontrado en Guardamar del Segura, en la Albufereta de Alicante y en La Encarnación. En esta última una máscara humana se recortó de un vaso. Una procesión de guerreros cubiertos los rostros con máscaras, precedida por un aulista, decora un vaso de la necrópolis de El Cigarralejo, fechado en el siglo IV a.C. En este vaso el desfile de guerreros es de carácter fúnebre por haber aparecido depositado el vaso en una necrópolis.

El uso de máscaras humanas en los santuarios ibéricos es una de las aportaciones más importantes de los últimos años al conocimiento de la religión ibérica.

J.A. Morena (1997, 269-295) ha publicado un trabajo de gran interés y novedad, una síntesis de gran valor, por hallarse el material disperso sobre los santuarios ibéricos de la provincia de Córdoba. Estos santuarios son los de la Mesa del Luque, Cueva de la Murcielaguina (Priego de Córdoba) y, especialmente, el de Torreparedones (Castro del Río Baena). Recoge el autor también una serie de hallazgos de carácter votivo inéditos hasta el momento presente, que proceden de otros lugares de culto desconocidos hasta ahora. Destaca el autor las semejanzas entre la religiosidad antigua y la actual popular.

El santuario de La Mesa se encuentra sobre un espolón rocoso de elevada altura. Ha dado unos 20 exvotos de caballos. La Cueva de la Murcielaguina pertenece al Neolítico Medio y Final, ha proporcionado alguna cerámica ibérica y una escultura.

J.A. Morena ha recogido una cantidad notable de exvotos sueltos que podían proceder del culto doméstico según el autor, o ser objetos de comercio. También piensa en objetos de

carácter talismánico. Más probable parece que sean sencillos exvotos, descartamos que fueran del culto doméstico u objetos de comercio. Los hallazgos proceden de la mitad meridional de la provincia. Dos pies votivos proceden de Guadalcazar. El Museo de Montilla guarda un importante conjunto de figurillas humanas y de caballos, algunas semejantes a exvotos de la Serreta de Alcoy. El Cerro de La Alcoba (Montemayor), ha dado entre otras piezas dos figurillas varoniles que se parecen a los exvotos de Santa Helena, de Castellar de Santiesteban. En Ategua se encontraron unas piernas votivas, y en Santaella una estatuaria zoomorfa ibera e iberorromana y un relieve bifacial con équidos caminando en direcciones contrarias.

En Baena se recogieron varias figurillas hoy perdidas, y una de varón, con los brazos doblados y pegados al cuerpo y un molde de terracota de tipo griego, fechado en el s. IV a.C., con paralelos en los exvotos de La Encantada, lo que baja la cronología hasta el siglo II a.C. Una escultura de varón desnudo estaba en el Cerro de Los Molinillos, se ha considerado una estela, pero J. A. Moreno cree que podía ser un exvoto. Se ha supuesto que las tres esculturas del Cerro de San Cristobal fuesen exvotos de un santuario. El autor se inclina más bien a que proceden de la necrópolis, lo que es, posiblemente, más acertado, pues se documentan en Cástulo, sobre la escalinata de una tumba (Blázquez, 1979, 373).

En Fuente Tójar, había uno o varios santuarios. En el Cerro de las Cabezas se hallaron en el siglo pasado 40 losas cuadradas con relieves de animales, ciervos, caballos, yeguas con potrillos, toros y aves. Como escribe muy acertadamente J.A. Morena, no debían ser metopas de templo o palacio, como se interpretaron en principio, sino exvotos similares a los de la Vega de Granada, El Cigarralejo o Mesa de Luque. En Fuente Tójar han aparecido varias terracotas con un pie de bronce, recogidas en la zona de influencia del Cerro de las Cabezas y el Campillo, donde se supone existía un santuario. En Espejo se encontró un bloque antropomorfo. Por comparación con la escultura citada del Cerro de los Molinillos, se supone que tiene un carácter funerario, pero J.A. Morena, por la semejanza con los exvotos de los vecinos santuarios de Torre Benzalá y Torre Paredones, la cree más bien exvoto, lo que es muy posible.

Un grupo importante de exvotos de la provincia de Córdoba representan figuras de caballos. Sólo exvotos de équidos de carácter

rústico, parecidos, han proporcionado La Camorra de Las Cabezas, Ategua, las Añoras y La Mesa, y en el sudeste los santuarios del Cigarralejo y de Pino Hermoso. J.A. Morena piensa, lo que es muy aceptable, que estos exvotos estaban consagrados a una deidad protectora de los caballos. El toro sobre plinto de Baena no es una prueba del culto al toro, como sugiere J.A. Morena, sino más probablemente de carácter funerario, como otros muchos del mediodía echados sobre soportes. El único toro que pudo ser objeto de culto es el hallado en Obulco, publicado por A. Blanco (1988, 32-33). No hay que descartar que fuera símbolo de alguna deidad vinculada con el toro, como el toro de terracota hallado en el santuario de Cástulo, ss. VII-VI a.C. Las vacas, descendientes de las que regaló Heracles a un reyezuelo ibero (Diod. 4.18.2) eran animales sagrados pero no eran un dios toro. El mayor número de exvotos, sobre todo procedentes de Torreparedones, son antropomorfos, pero ello es una característica de la mayoría de los santuarios ibéricos, salvo unos pocos ya mencionados. Todos los exvotos catalogados por J.A. Molina están fabricados en piedra y ninguno es de bronce. También se han catalogado exvotos anatómicos de partes del cuerpo recogidos, igualmente, en el Cigarralejo, en Castellar de Santiesteban, en Nuestra Señora de la Luz y en el Collado de los Jardines, y con frecuencia por todo el Mediterráneo; baste recordar los de Italia que indican el carácter de la religión ibera, de obtener favores tangibles para los hombres y para los animales.

En Torreparedones ha aparecido una pieza bien valorada por los descubridores y por A. Molina entre otros, que es una cabeza femenina, con la inscripción sobre la frente *Dea Caelestis*, o sea, Tanit, que sería la diosa que recibía culto en el santuario, sería la única imagen de culto aparecida en un santuario ibérico. La presencia de esta imagen no tiene nada de particular, pues en Turdetania había una población cartaginesa numerosa según Estrabón (3.2.8) y Plinio (3.8). El sillar de esquina recogido en el pueblo representa la fachada de un edificio que seguramente es la de un templo, delante del cual dos figuras femeninas, al parecer, se disponen a hacer una libación, junto a una columna con basa ática, sin plinto y terminada en capitel zoomorfo. La parte superior es una franja decorada con flores de loto y palmetas. Esta pieza no pertenece, seguramente, a un monumento funerario

turriforme, como apuntó J.A. Morena, sino que sería la fachada de un edificio sagrado, como indica su parentesco con la placa cartaginesa del Museo del Louvre con devoto delante de una diosa entronizada, parentesco señalado por todos los que se han ocupado de este relieve. A. Blanco, J. Morena, M. Bendala, R. Lucas, E. Ruano, nosotros y otros coincidimos en ello. Es posible la opinión expuesta por J.A. Morena de que el relieve representa un edificio que existió en realidad.

Es acertada la idea de J.A. Morena de que los santuarios de La Mesa de Luque, con placas de figuras de caballos y los relieves con équidos de La Comorra de las Cabezas, de Ategua y de las Añoras, así como, añadimos nosotros, de los santuarios del Cigarralejo y de Pino Hermoso, estuvieron vinculados con una *Pothnia Hippon*, que era muy probablemente Astarté como señora de los caballos. No es probable que el *Despotes Hippon* estuviera relacionado con la muerte, ya que siempre aparece en relieve y en necrópolis. Tampoco que utilizara los caballos de su paredro como psicopompo. En el área ibérica y turdetana no se detectaron huellas del carácter funerario del caballo, salvo en los carros depositados en tumbas de Tutugi y de Huelva (Garrido y Orta, 1978) y aquí lo importante es el carro y no el caballo, al igual que en las estelas grabadas (Blázquez, 1992b, 137-182; Barceló, 1989, 189-208). En dos estelas perdidas de Clunia, con celtíberos rodeados de escudos, como la de Lougesterico y las de la Meseta con escenas de caza o de guerra, en las que intervienen caballos, el carácter funerario lo tiene la escena de caza, de guerra o el jinete, no el caballo. Sólo tendría el caballo carácter fúnebre en los dos prótomos de caballo de la estela de Lara de los Infantes (García y Bellido, 1948, 371-372, figs. 367-369) y en las estelas vadinenses (Blázquez, 1977, 261-277; Almagro Gorbea, 1999; Blanco, 1993, 83-97). Tampoco se puede hablar del carácter psicopompo del caballo entre los iberos, pues ello presupone el viaje a ultratumba en carro o en caballo, como en Etruria o en Grecia (Blázquez, 1977, 42-98), pero de esta creencia no hay huellas en la religión ibera, tan sólo en un relieve de Pino Hermoso el caballo podía tener un carácter funerario, por estar asociado a una figura alada, quizá una Lasa de tipo etrusco (Almagro Gorbea, y Rubio, 1980, 345-362). En cuanto a la cronología de los exvotos, las placas con équidos de Mesa de Luque se fechan entre los siglos IV a.C. y la época romana, al igual que

los exvotos de Las Añoras, de Ategua y de Camorra de las Cabezas. La mayoría de los exvotos de Torreparedones cabe fecharse entre los ss. II-I a.C., aunque el santuario estuvo abierto desde finales del siglo V o comienzos del IV a.C., y la época Julio-Claudia.

D. Vaquerizo (1997, 297-327) completa el trabajo anterior al estudiar la religión ibera en la provincia de Córdoba. Para los primeros siglos de la cultura ibérica, del s. VI a inicios del IV a.C., sólo se conoce documentación funeraria, no se ha detectado material que pueda pertenecer a un santuario. Ategua ha dado una estela con una posible danza fúnebre. De la plena época de la cultura ibérica, ss. V a los inicios del III a.C., es posible que pertenezcan a edificios sacros algunos capiteles hallados en Alcaudete y en Torreparedones, fechados en el siglo IV a.C. En esta época se generalizó la escultura zoomorfa, de carácter funerario, que no se detecta en la mitad norte de Córdoba y en la zona subbética. En cambio en Obulco, en la segunda mitad del siglo V se esculpió una magnífica escultura en la que se detectan varias manos, de influjo focense. Sólo se han descubierto dos necrópolis en el ángulo suroriental. En la Baja Época de la cultura ibérica ss. III-II a.C., aparecen en Córdoba las primeras manifestaciones claramente religiosas y la monumentalización de los santuarios. Pasa el autor a estudiar los santuarios urbanos: Torreparedones, Ategua, Mesa de Luque, Cerro de las Cabezas, Baena, La Camorra de las Cabezas; por habernos referido a estos santuarios al comentar el trabajo anterior, se prescinde de ellos. Una de las características de los santuarios ibéricos es su absoluta falta de uniformidad arquitectónica, afirmación que es cierta.

D. Vaquerizo señala, acertadamente, la importancia que debieron desempeñar en el santuario de Torreparedones las aguas sulfuradas e hipertermales, lo que explicaría el carácter anatómico de muchos exvotos. El Santuario del Cerro de los Santos también estaba próximo a aguas medicinales.

D. Vaquerizo acepta el influjo del elemento púnico en el sur, tema estudiado por L. Abad, M. Bendala, C. Fernández y A. Fuentes, A. García y Bellido. A nosotros nos parece incontrovertible, basados en dos textos de Estrabón y de Plinio, apoyado este último en el testimonio de Agripa, que conoce bien Hispania por haber venido a ella después de terminadas las Guerras Cántabras en el 19 a.C.



Es importante recordar algunas precisiones que recoge D. Vaquerizo en su síntesis sobre el aspecto religioso de la Cueva de la Murcielaguina, como que en el vestíbulo de la cueva se recogió una escultura antropomorfa ibérica, que es uno de los escasísimos ejemplares de escultura hallado en las tierras de la subbética cordobesa. Es interesante señalar, como hace el autor, el altísimo número de vasos caliciformes, rotos o no, encontrados en la cueva, que se utilizaban en los rituales. El autor parece rechazar que su función sea iluminar, lo que parece seguro. No es acertado y tampoco parece aceptarlo D. Vaquerizo, al referirse a las cuevas o a los santuarios ibéricos, identificarlos con el mundo subterráneo y menos con concepciones místicas, como se hace con cierta frecuencia, de lo que no hay pruebas. La religiosidad ibérica era muy primitiva, simple y totalmente incapacitada para estas concepciones religiosas, que ni barruntó seguramente.

La Península Ibérica es una zona marginal en el Mediterráneo y se mantuvo alejada de las grandes corrientes espirituales. Cuando Estrabón (4.1.4-5) escribe que que los focenses introdujeron entre los iberos el culto a Ártemis Efesia, y que le rendían culto con los mismos rituales que en la metrópolis, debe referirse a Ampurias y a Marsella. La primera era una dípolis (Str. 3.4.8), como lo era Baria, con un cementerio de más de 2000 tumbas de iberos.

La escultura de Córdoba, que representa a una dama que lleva en su mano un vaso caliciforme, es una oferente, y no puede considerarse ni sacerdotisa ni imagen de la divinidad, tema que cae fuera del contenido del trabajo de D. Vaquerizo.

J. González (1997, 329-343) ha estudiado la simbología de Tanit en la cerámica ibérica. Estamos totalmente de acuerdo con su tesis, tema que hemos examinado nosotros también en otro trabajo (Blázquez, 1998-1999, 93-116) y R. Ramos en varios trabajos referentes a la pintura vascular de *Ilici*. Tan sólo queremos añadir que la presencia del lobo, junto a otros símbolos de la diosa podía explicarse por tener Tanit, al igual que Astarté, un carácter funerario, como se demuestra por las imágenes de Tanit o de Astarté depositadas en tumbas, como las Damas de Baza, de Galera y las Astarté acompañadas de caballos de la boca del lebete de Cástulo; para este carácter del lobo, baste recordar la piel de lobo cubriendo el sarcófago de Iliturgi (Blázquez, 1983a, 146-150). El ibero estaba totalmente

inmerso en la religión como todas las culturas de la Antigüedad, por eso representa en su cerámica a Tanit, sus símbolos o rituales como danzas. Hay que recordar que toda esta simbología y las imágenes de la diosa sobre la cerámica ibérica se fechan en época helenística avanzada, ya pasado el dominio cartaginés, que duró 20 años, y cuando se habían asentado los libiofenicios en el sur<sup>18</sup>.

J. Aparicio (1997, 345-358) ha dedicado un excelente trabajo al culto en cuevas en el país valenciano. Ha sido un gran acierto la elección de este tema. Precisamente la religiosidad del país valenciano se caracteriza por este tipo de culto, culto que en otras regiones peninsulares es muy escaso. Algunas características son muy dignas de señalar. Ya lo hace el autor, como son la presencia de huesos de animales documentados en casi todas ellas, que prueban la existencia de ofrendas de carnes o que estas formaban parte del ritual. Los huesos y la cerámica están quemados junto a carbones y a cenizas, lo que parece indicar que había ritual en el que el fuego desempeñaba un papel importante, como parecen indicar los huesos o vasos quemados o que se celebraban banquetes rituales, pero los vasos quemados parecen indicar la primera hipótesis de trabajo. Este dato recogido por J. Aparicio es de gran novedad dentro de la religiosidad ibérica, pues no aparece en los santuarios mayores. Es importante recordar, como hace J. Aparicio, que el agua desempeñaba un papel ritual. Esto asemeja mucho el culto a las cuevas del País Valenciano a la religiosidad de Cerdeña, en la que el agua desempeñaba un papel importante (Blázquez, 1992a, 152-153). J. Aparicio insiste en la presencia de vasos caliciformes en las cuevas. Sin negar que el vaso caliciforme tiene uso doméstico, pues aparece también en poblados, es muy frecuente encontrarlos en cuevas y en los exvotos del Cerro de los Santos, o en el heroon de Osuna, lo que indicaría una especial forma usada en los rituales de libaciones. Esta forma de vaso la trajeron los fenicios a Occidente, ya que aparece en tumbas de la Ría de Huelva, fechadas en el siglo VI a.C. El hecho, que señala J. Aparicio, de que aparezcan con frecuencia vasos caliciformes de

<sup>18</sup> Domínguez Monedero 1995b, 107-116; *id.* 1995a, 223-239; Castro 1992, 47-65. Esta presencia de una colonización africana explica satisfactoriamente la extensión del culto a Tanit: García-Bellido 1987, 136-158. López Monteagudo 1996, 451-470.

pequeño tamaño, es interesante, pues esta es una costumbre que también se daba entre los fenicios de Chipre (Karageorghis, 1970, 108). Estos vasos tenían un uso ritual sólo. Es importante anotar que los vasos aparezcan fragmentados, lo que indicaría, en nuestra opinión, la existencia de rituales, al igual que en los santuarios de Cástulo y de El Carambolo, que consistían en romper el vaso, que es de suponer contenía algún líquido, contra el suelo. Este ritual también está documentado entre los fenicios de Chipre.

El culto persistía en estas cuevas, como indica el autor, pues las monedas romanas llegan hasta el s. III, cuando el culto en los grandes santuarios de El Cigarralejo, del Cerro de los Santos, o de Torreparedones, había ya desaparecido. Incluso se han encontrado cerámicas medievales, a veces, lo que indica que continuaban siendo las cuevas lugares de culto.

S. Celestino (1997, 359-389) lleva varios años excavando y estudiando de modo modélico el gran yacimiento de Cancho Roano, sobre el que ha publicado varios artículos fundamentales. Cancho Roano es una de las excavaciones más importantes, novedosas y originales de España y la que abre más horizontes sobre la religiosidad y la penetración fenicia en el interior de la Península Ibérica. La tesis que defendimos mi maestro A. Blanco y yo (Blázquez, 1983a, 149, 189, 235-238), cuando Cancho Roano estaba aún poco excavado, de que era un altar de sangre, no parece aceptable. Basados (Blázquez, 1999-2000, 367-379) en que la planta se parece a la de Pyrgi y por la presencia de filas de pequeñas habitaciones adosadas a la pared (en el santuario de Pyrgi se celebraba prostitución sagrada con seguridad), propusimos últimamente que fuera un santuario de este ritual, hoy lo encontramos discutible por aparecer ánforas en las habitaciones. S. Celestino no descarta que se practicara en Cancho Roano la prostitución sagrada, como parece indicar la pequeñez de las habitaciones. Hay tres lugares sagrados con altares situados en un mismo eje superpuestos. Santuarios que se destruyen y se reconstruyen sobre los antiguos son bien conocidos en el mundo antiguo. Baste recordar el Partenón de Atenas, construido por Pericles sobre el antiguo Partenón de los Pisistrátidas, destruido por los persas en 480 a.C., el Templo de Jerusalén, levantado después de la cautividad de Babilonia (Esd. 5.11) y varios santuarios fenicios de Chipre (Karageorghis,

1970, 97-98, 108, 117). El hecho de que las paredes estén pintadas de color rojizo y la presencia de una representación de un lingote, parece indicar que se trata de un santuario fenicio, rehecho varias veces. La presencia de las ánforas sugiere que el santuario desempeñaba un importante papel económico. En la región esto le diferencia de los restantes grandes santuarios ibéricos, que no hay pruebas de que fueran además de centros religiosos, grandes centros económicos y le asemeja a santuarios como Delfos, cuya importancia económica era grande, al templo de Jerusalén (*Mc* 11.15-19) de época de Jesús, que era un mercado y a otros santuarios como los de Comana (Str. 12.3.6) y de Pesinunte (Str. 12.5.3). La habitaciones podían estar en función del almacenamiento de mercancías, pero son excepcionalmente pequeñas; cabría esperar grandes espacios, no cuchitriles. Las ánforas podían contener ofrendas al santuario en especie. El Cerro de los Santos desarrolló unos talleres de labra de la piedra durante muchos siglos, y los santuarios de Despeñaperros de bronzistas, etc., pero no hay prueba de que fueran grandes centros económicos. Cancho Roano y otros grandes santuarios de sus proximidades y del Guadiana es posible que estuvieran levantados en función de la obtención de metales, al igual que los santuarios de Chipre, donde la obtención de metales era un monopolio de los santuarios (Karageorghis, 1970, 104). Precisamente Lusitania era rica en oro, estaño y otros metales (Str. 3.4.4; Plin. 4.15; 34. 156-158); con el contenido de las ánforas que podía ser vino o aceite, se pagaba los minerales entregados por los indígenas.

El origen oriental de la planta del edificio es seguro, y también que no es un palacio por la ausencia de poblado en los alrededores y por la pequeñez de las habitaciones.

A.J. Domínguez Monedero (1997, 391-404) clasifica los santuarios ibéricos en función de su ubicación física; esta clasificación es ya de por sí de una gran novedad. Es una clasificación muy simple y completa: lugares de culto urbano (templos o santuarios cívicos, capillas domésticas, santuarios empóricos) y lugares de culto extraurbanos (santuarios suburbanos o periurbanos, santuarios de carácter supraterritorial, santuarios rituales). No es fácilmente demostrable que los procesos de cambio dejaran su huella en la manifestación del fenómeno religioso.

La religión ibérica mantuvo un tipo de religiosidad primitiva que consistió en la ofrenda del exvoto y en no haber introducido las imágenes de dioses ni cellas. Hay que descartar que las damas sentadas del Cerro de los Santos sean diosas, al no llevar atributos. Los paralelos más próximos a estas damas son las *Matres* o *Matronae* de la cuenca del Rin en Germania, ya en época romana, que siempre llevaban sobre las rodillas frutos naturales, indicando su verdadero carácter. A finales de la República Romana, por influjo de Roma, los edificios sacros se monumentalizaron, como en el Cerro de los Santos, la Encarnación, donde el templo A reproduce la planta de un edificio *in antis* con *cella*. Estos templetos se ponen muy de moda en España desde el siglo primero, como lo indican los ejemplares de Ampurias y del cerro de Maquiz. El templo B de la Encarnación tiene placas de revestimiento decoradas con palmetas y flores de loto, y antefijas con bustos de sátiros y de ménades. En las necrópolis se notan ciertos cambios (Badajoz, Cigarralejo, Cabecico del Tesoro, etc.) que reflejan el proceso del cambio en la sociedad. El concepto de templo greco-romano no es aplicable a la religiosidad ibera, al no haber *cella* con la imagen del dios (Robertson, 1981). Habrá que hablar siempre del santuario sin negar que en los santuarios ibéricos pudiesen celebrarse fiestas religiosas comunitarias, de lo que no tenemos prueba alguna, salvo, quizá, las mencionadas representaciones de la favissa de Liria; la religiosidad ibera, al igual que la de la Etruria arcaica y la de la Roma arcaica y en parte de la Grecia arcaica se caracterizó por su individualismo. El devoto acude al santuario para ofrecer el exvoto personal y obtener favores tangibles para él o para su esposa, de ahí los exvotos de varón con su esposa del Cerro de los Santos. Son fiestas de comunidad las competiciones agonísticas de los heroones de Obulco y de Osuna, al igual que las de la religión etrusca<sup>19</sup>, en rituales funerarios como lo fueron los funerales de Patroclo, descritos por Homero en el último libro de la Iliada, tal como los pintó Sófilas en una crátera hallada en Farsalia (Robertson, 1959, 58) fechada en el primer cuarto del siglo VI a.C.; a diferencia de A. J. Domínguez Monedero, somos de la opinión de que el templo y el ritual del templo de la Alcuía es semita, por las razones ya aducidas. Estoy de acuerdo con el autor en que es muy arriesgado hablar de santuario doméstico, de lo que no encontramos prueba

alguna convincente. Ni en Etruria (Pallotino, 1980, 307-321; Camporeale, 2000, 154-155), donde hubo monarquía ni en Esparta o Macedonia, ni en la Roma de los reyes (Martínez-Pinna, 1996) hubo nunca un santuario dinástico. Un santuario dinástico sería el templo de Jerusalén, construido por Salomón, que era una dependencia real. Los sacerdotes, los profetas y todos los ayudantes eran funcionarios reales. El mundo descrito por Homero no tiene santuarios dinásticos. Estamos de acuerdo con A. J. Domínguez Monedero en que no hay un modelo único del templo urbano ibérico. Nunca hay que olvidar que en la antigüedad se elige el lugar sagrado en función de determinadas manifestaciones de lo sagrado, como lo indican los santuarios de Despeñaperros, Collado de los Jardines, y Castellar de Santiesteban, colocados en uno de los parajes más abruptos de Sierra Morena, sin poblado vecino, pues los restos de las habitaciones de Castellar de Santiesteban muy bien pueden ser dependencias vinculadas con el santuario. El santuario del Cerro de los Santos estaría en función del agua de sus proximidades. No creemos, como hemos afirmado ya, que los vasos caliciformes sean para aportar luz, son vasos de libaciones. Es perfectamente aceptable que los exvotos del Cerro de los Santos, de un buen arte en labra de las piedras, de damas ricamente enjoyadas y con vestidos lujosos, indican una sociedad de gran nivel económico, muy superior a la sociedad que ofrecía los toscos exvotos de piedra de Jaén o de Córdoba, pero no coincidimos con A. J. Domínguez Monedero en que en los santuarios con exvotos escultóricos tal vez se celebraban cultos específicos de carácter apotropaico y/o salutífero. Este último puede ser, perfectamente, el carácter del Cerro de los Santos por la proximidad de aguas medicinales, pero no apotropaico.

En este santuario el ritual consistía en la ofrenda del exvoto, y a veces de libaciones según se ha mencionado ya, pero no siempre, pues muchos de sus exvotos no llevaban vasos. La religiosidad ibera, al igual que la Etruria arcaica, como muy bien afirmó hace muchos años A. Álvarez de Miranda, y como ya se señaló, es una religiosidad evidentemente práctica. El devoto busca obtener favores

---

<sup>19</sup> Martorelli 1968. Tomba delle Olimpiadi, 103-115, fechada entre los años 530-520 a.C. Steingraber 1984, 353, figs. 123-126.

tangibles y no otra cosa. Es una religiosidad bien documentada en muchos pueblos. Por esto, encontramos seguro, en contra de la opinión de A. J. Domínguez Monedero, que en el culto a las cuevas se busque contrapartidas prácticas que se derivan del culto (curación, protección contra males concretos o protección general de la comunidad, protección a determinados animales específicamente importantes, como los caballos, etc.) más que una genérica necesidad de comunicación con la divinidad de la que procede la vida a la que se vuelve tras la muerte. Esto último posiblemente se escapa totalmente a la religiosidad ibera. Es posible que en los santuarios ibéricos fuera esencial el ritual del exvoto, de la ofrenda de libaciones, de cerámica y en algunos casos de sacrificios. Nos inclinamos a descartar totalmente, como sugiere este autor, que el devoto pudiera sólo visitar los santuarios. Es seguro que el tipo de religiosidad ibera con exvotos sea debido a influjo de los pueblos colonizadores. No parece que haya adopción de deidades extranjeras, sólo en época reciente en el caso de Tanit. Relatos míticos se documentan en el mundo ibero en número muy escaso, la gigantomaquia de Caudete de las Fuentes (Blázquez, 1983a, 179, 245, fig. 100), los citados relieves de Pozo Moro, la lucha de un hombre con un grifo de Obulco, que puede ser la lucha de los arimaspos contra los grifos, que defienden el oro de Escitia cantado por Aristeas de Proconeso en la segunda mitad del siglo VII, por Esquilo, por Píndaro, por Hecateo de Mileto, por Heródoto y por Helanio, y las representaciones de los bronce de Maquiz, donde según apuntó A. Blanco, en una escena se podría aludir a la lucha de Heracles con Trifón y las luchas míticas de hipocampos, y la pátera de Perotitos con centauros y centauresas. Una placa de bronce hallada en Cabezo Lucero, Guardamar del Segura, representa un mito, un varón apuñala con una espada a un grifo alado, debajo huye una esfinge (?).

No se observa en la cerámica ibérica la cantidad de leyendas y mitos griegos que se encuentran en el arte etrusco, aunque según Camporeale los etruscos no entendían el significado de los mitos griegos según se ha indicado ya.

M. P. García-Gelabert y M. García (1997, 405-416) han estudiado los enterramientos cenotáficos entre los iberos, tema que ha estado sin tratar, de ahí la gran importancia de este trabajo. Cuando se había perdido el

cadáver se hacía una tumba vacía. Es un fenómeno documentado en Grecia y en Roma.

M.P. García-Gelabert y J.M. Blázquez (1997, 417-442) han examinado el carácter del toro en la religión ibera, que al igual que en la indoeuropea peninsular es de carácter funerario, salvo los toros de Costig, el citado de Obulco y el del santuario de Cástulo. Defienden estos autores que es el guardián de las tumbas. Tiene el mismo carácter que los leones depositados en tumbas y sarcófagos, al igual que en todo el Mediterráneo. El carácter funerario del toro queda bien patente en los sarcófagos taumorfos de Mallorca. Posiblemente tiene razón F. Jordá (1978) que da una importancia grande al toro en la pintura levantina, desde el punto de vista religioso. Esta religiosidad pasaría del II milenio a.C., al I.

Piensa F. Jordá que en el arte levantino se introdujo el toro, en figuras de gran tamaño en Cantos de la Visera, Alpera y la Sarga (Alicante), que responden a un posible culto al toro introducido por colonos de origen anatólico afincados desde comienzos del Neolítico en Levante, como testimonian los trigos y cebadas de la zona. Estos adoradores del toro pintarían después los toros del Bajo Aragón y del Maestrazgo unidos a figuras femeninas.

F. García, G. Murillo, y E. García (1997, 443-460) se han fijado en el análisis de la estructura social, ideológica y económica en las prácticas religiosas. El estudio de los recintos religiosos debe plantearse también, en la medida de lo posible, partiendo de ciertos presupuestos sociales y económicos. La aportación ideológica en el caso ibero es muy difícil, si no imposible, de rastrear, en opinión nuestra. Sin embargo es un campo que debe ser tratado para completar aspectos fundamentales de la religión ibera.

M.C. Marín Ceballos y A. Padilla (1997, 461-494) han tomado por tema de su importante y completo trabajo el de los domadores de caballos, que han aparecido en la Encarnación, Mogón, Pixocol, Sagunto, Bancal del Tesoro, Villaricos y Llano de la Consolación.

Es seguro que estos relieves representan una deidad protectora de los caballos que es muy probablemente Astarté, que rodeada de caballos se la representa en un lebete de Cástulo<sup>20</sup> y entre prótomos de caballos en figuras con escenas de caza halladas en La Muela de Taracena, Cañete de las Torres, los

<sup>20</sup> Blázquez 1983a, 45, fig. 23. Sobre el *despótes hippon*, 189, fig. 112; *id.* 1975a, 80.

Villares y el Encarbo, fechados en los siglos III y II a.C. Astarté vinculada a caballos es bisexual en las inscripciones egipcias. Los domadores podían ser imágenes de Astarté. No parece aceptable que la Astarté de Liria entre caballos tire de un carro divino, del que no hay rastro en la pintura. No hay huellas en las religiosidad ibera de "Carros divinos". La figura alada que tira de las riendas de un caballo de un vaso de Elche de la Sierra, podía ser la misma diosa de Elche, que en este caso podía tener carácter funerario como Astarté. Tampoco hay huellas de divinidades psicopompas en la religión ibera, ni de la creencia en un viaje a caballo entre las creencias funerarias, al contrario de Etruria y Grecia, como ya indicamos.

A. Oliver (1997, 495-516) ha redactado un trabajo importante al ofrecer una visión general de la bibliografía sobre santuarios ibéricos, llenando un vacío en la investigación sobre el tema. Son importantes las reconstrucciones que presenta sobre templos, pero la de Cástulo no tiene base alguna, por ignorar todo sobre el santuario. La supuesta ventana para las prostitutas sagradas sería lateral y no en la fachada, pero se carece de datos.

J. Ruiz (1997, 517-531) se ha fijado en las relaciones entre santuarios y comercio marítimo, tema muy importante y sin tratar. Somos de la opinión de que el Heraclión gaditano, siguiendo a J. Alvar, funcionaba como *karum* y de que toda esa gigantesca exportación de metales al Oriente (Diod. 5. 35.3) por los fenicios, o del *garum* de la que se habla frecuentemente se hacía a través del Heraclión gaditano o a través de un segundo, que debió haber, según M. Pellicer<sup>21</sup> en Huelva. El santuario de Cástulo lleno de escorias de mineral, de un pico y de pequeños exvotos de lingotes<sup>22</sup>, debía monopolizar las explotaciones mineras de Oretania, como hacen los templos de Tinna (Dothenberg, 1992; Vabelle y Bonnet, 1996) en Palestina, de Kea en el Egeo a finales de la Edad de Bronce; de Myatoud Pigadhes (templo de Afrodita, con exvotos de galápagos), y de Kition donde los templos estaban en contacto con los trabajadores de las minas de Chipre. Ya se ha mencionado la figurilla de Astarté sobre un lingote del Ashmolean Museum de Oxford que muy probablemente es la misma diosa del templo de Salamina. En la mitología griega el dios de los fundidores Hefaios se asocia a Afrodita (Karageorghis, 1982, 104).

Estamos de acuerdo con el autor en que el Artemisión de Ampurias (Debord, 1982) pudo

figurar como centro de comercio. Del único santuario hispano del que hay certeza de que fuera un centro de comercio es del de Cancho Roano.

C. Vilà (1997, 537-567) analiza el concepto de templo en su relación con el proceso de antropomorfización de las divinidades. La autora parte para su investigación del concepto clásico de templo que es la casa de la imagen de la divinidad. Muy probablemente templos en el sentido griego y romano no hubo en la religión ibera, aunque sí llegaron a construir edificios, como en el Cerro de los Santos. En los exvotos ofrecidos a Atenea Partenos, de piedra, que representan *kouroi* y *korai* estudiados por G. Richler (1968 y 1970) del primitivo templo de la acrópolis de Atenas, construido por los Pisistrátidas y destruido por los persas en 480 a.C., enterrados por Temístocles, que son los paralelos en esculturas de varones y de damas para los exvotos del Cerro de los Santos, ninguna escultura representa a un dios, tampoco representan sacerdotes, sacerdotisas o arúspices. Lo mismo sucede con los citados exvotos arcaicos etruscos en las mismas actitudes que los bronce de Despeñaperros. Cuando empiezan a aparecer dioses en la religión etrusca llevan sus atributos, según se ha indicado ya. En Chipre los exvotos en escultura de hombres y de mujeres<sup>23</sup> no se consideran imágenes de dioses. Cuando llevan atributos sí<sup>24</sup>. El hispanista E. Kukahn comparaba la gran Dama de Cerro de los Santos y otras semejantes, con sus hermanas de Chipre por el hieratismo, por la túnica hasta los pies y por

---

<sup>21</sup> Pellicer 1996, 128. La Onoba fenicia estaba en función de los minerales de Riotinto/Andévalo.

<sup>22</sup> No se debe descartar que estos pequeños lingotes, que también aparecen en los santuarios de Chipre, pueden ser una forma arcaica de moneda.

<sup>23</sup> Karageorghis 2000, 118-119, s. VI a.C. Spitaris 1970, 96-97, 600-600 a.C.; 157-158; 170-171, 500-475 a.C.; 176-177, 600-475 a.C. No se puede descartar que las damas del Cerro de los Santos sigan modelos itálicos, como las damas de Lavinio, ricamente enjoyadas en la cabeza y sobre el pecho también con velo y colocadas de pie, aunque creemos más probable el influjo chipriota. (Moscati 1983, figs. 80, 86-87).

<sup>24</sup> Karageorghis 2000, 124-127, 530-520 a.C., y final del siglo VI a.C.; 128-129, segunda mitad del s. VI a.C.; 214, comienzos del s. V a.C., Spitaris 1970, 158, 600-500 a.C. Es interesante señalar que el mito de Gerión, que Estesícoro de Himera colocó en el Occidente (Blázquez 1983b, 21-78) se representó en una escultura chipriota, y nunca en Occidente hasta que lo fue en un mosaico romano de Málaga. (Blázquez 1981, 89, láms 72, 95).

las joyas del pecho y los adornos de la cabeza<sup>25</sup>. Estamos de acuerdo con C. Vilà en que en los exvotos las divinidades ibéricas no se encontraban en un grado de antropomorfismo. La religiosidad en los santuarios ibéricos no necesitó de las imágenes de culto, incluso durante la cronología más avanzada, cuando ya había imágenes de dioses en la escultura. Es cierto que la religiosidad del exvoto la trajeron los pueblos colonizadores y que algunos exvotos, como el guerrero de Medina de las Torres, que no apareció en un santuario, pueden ser imágenes de Hadad, pero de esta imagen no se deduce que los exvotos del tipo de los de Depeñaperros y otros parecidos tengan que representar algunos de esos dioses, por ser sus prototipos imágenes de dioses en el Oriente. Es muy probable que Samos (Jantzen, 1972) cuya religiosidad también utilizó estos exvotos de bronce, desempeñara un papel importante, debido a las relaciones de Iberia con la isla, como lo prueban el viaje de Colaio de Samos hacia el 625 a.C. (Hdto. 4.152.1) y los peines de Carmona aparecidos en un pozo del Heracleion de Samos. El tipo de religiosidad y los paralelos más próximos por las actitudes a los exvotos en bronce ibéricos son los etruscos, que no se publican como imágenes de dioses si no llevan los atributos. No creemos posible que entre los iberos haya un culto al caballo. No existe un dios caballo. En los santuarios, donde se depositaron exvotos de caballos, como el Cigarralejo, Pino Hermoso, se veneraba a un dios o diosa protector de los caballos. En otros santuarios, el Cerro de los Santos, Mesa de Luque, Camorra de las Cabezuelas, El Recuesto de Cehegín, la Encarnación de Caravaca y Zalamea de la Serena, se ofrecían exvotos de caballos para pedir favores tangibles sobre los équidos. No encontramos aceptable que los caballos sin atalaje de la pátera ibérica deban identificarse con la divinidad mencionada, como sugiere E. Vilà. Tampoco es un retrato la Dama de Elche u otras esculturas parecidas. El retrato comienza con Alejandro Magno, con Zeuxis, Apeles y el gemólogo Pirgoteles (Bieber, *passim*. Pollitt, 1989, 49-93, 113-140. Richter, 1965); como señaló E. Langlotz, A. Blanco, L. Abad y nosotros, el rostro la emparenta en grado muy cercano con la Hera de Selinunte del 460 a.C. Posiblemente es una obra de artesano griego. A este tema dedicaremos un próximo trabajo. No se puede hablar del toro como representación de una deidad masculina, salvo en el II milenio según

F. Jordá. Ya M. Nilsson, la gran autoridad en religión griega, rechazó que hubiera un dios toro en la religión micénica.

Los toros de Costig, quizá, recibieron culto o más bien fueron sagrados como el de Olbuco. El toro de Azaila es de carácter funerario por estar dentro de un heroon, donde al personaje heroizado le coronaba una Niké, como se hizo en Córdoba con Q. Cecilio Metelo en el año 74-73 a.C. El toro y el caballo serían de carácter funerario, en Azaila; el caballo de este heroon, como en el mundo griego, indicaría que el personaje está heroizado, es decir, muerto (aquí seguramente es una concepción griega). Encontramos muy peligroso y no aceptable el que el dios se conciba como animal. El animal puede ser símbolo de un dios e ir vinculado con él, como el toro con Baal Hammon, etc.

Terminamos aportando algún comentario a la mención importante de C. Vilà sobre los betilos. En Cástulo apareció y no se publicó, junto a la necrópolis, un campo de betilos circulares, perfectamente trabajados e hincados en el suelo.

M. Almagro Gorbea y L. Berrocal (1997, 567-589) examinaron la asimilación en los santuarios del área celtibérica de la Península Ibérica, denominados gentilicios y urbanos, de la estructura y función de los santuarios iberos, así como la evolución de los santuarios familiares dedicados al culto de los antepasados, hacia auténticos templos urbanos, influidos por la arqueología clásica. Se detectan, igualmente, tradiciones. El tema es de gran interés y novedad. Los primeros ejemplos que señalan de santuarios gentilicios y hogares-altar entre los celtíberos, son los de Azaila. Aceptan los autores que el edificio de la acrópolis es un santuario indígena, pero es más probable que sea un heroon de tipo griego, con una simbología importada.

Un santuario céltico más simple sería el del Castillo de Reillo, que interpretan acertadamente como un hogar ritual relacionado con cultos domésticos gentilicios. El santuario carpetano del Cerrón de Illescas es de planta rectangular, con hogar central. Un relieve de tipo orientalizante y posiblemente de carácter funerario se halló en el santuario. Es notable la similitud del hogar-altar con algunos santuarios ibéricos como Castellet de Bernabé.

---

<sup>25</sup> Sobre las relaciones entre la Península Ibérica y Chipre: Blázquez 1998, 595-603.

Otros edificios de carácter sacro han aparecido en Tiermes, Ulaca, Capote y Miróbriga. Los autores detectan una cierta evolución de formas sencillas de santuarios gentilicios de tipo familiar (Reillo y el Cerrón de Illescas), o de tipo comunal (Capote, Ulaca) hacia modelos más complejos (Azaila, Tiermes, Miróbriga) ya de época romana, pero que responden a rituales indígenas. Esta evolución es muy posible que se diera con los años, aunque este punto no lo juzgamos seguro en el santuario de Azaila, que sigue una concepción griega no sólo del edificio. Lo que consideramos más peligroso o que llevaría a confusión es calificar algunos santuarios como templos, pues el templo greco-romano es el lugar donde se encuentra la imagen del dios, como ya indicamos, y este dato fundamental no se observa ni en el mundo ibérico ni en el celtibérico. Es acertado en nuestra opinión, como hacen los autores, partir del concepto céltico del *nemeton*.

El santuario de Capote admite, en opinión nuestra, la interpretación que proponen los autores de ser un lugar sacro para ofrecer sacrificios y banquetes comunitarios. Es original y seguramente acertada la idea de vincular el santuario de Ulaca, tallado en la roca y con escalera de acceso en mitad del poblado, con la idea céltica del *nemeton*, y relacionarlo con otros del área céltica peninsular, en los que la roca parece desempeñar un papel importante de carácter religioso, como los de Cabeço das Fraguas, Panoias, Paços de Ferreira, Peñalba de Villastar, Rocha de Mira, con santuario dedicado a Endovellico, en el área que se extiende desde el noroeste peninsular, desde Galicia hasta Zaragoza, desde Guipúzcoa, Axtroiki, hasta el Alentejo Portugués. Ulaca y los santuarios célticos del sudoeste presentan ciertos paralelos señalados por los autores, lo que es muy probable, con otros ibéricos, caracterizados por el hogar-altar, ya de carácter doméstico, el Castañudo, ya de carácter comunal, Capote y Vaiamonte, ya de categoría templar, las dos Miróbrigas, la céltica y la túrdula.

La interpretación del santuario de Castrejón de Capote, que proponen ambos autores, es muy aceptable, aunque ellos la presentan como mera conjetura. Se trataría de un gran festín ritual que duraría varios días, con un hogar, auténtico altar, sobre un podio, rodeado en tres lados por un banco corrido. Han calculado que se sacrificaron 23 animales, los juegos de vajilla suman 300 unidades y los participantes ascienden a 15 personas. Se trata

de un rito comunal del que no hay huellas en la religiosidad ibera.

El volumen que se comenta aporta importantes novedades, e ideas sobre la religión del levante ibérico y otras discutibles. Hemos insistido en varios trabajos nuestros, en la aportación fenicia a la religión ibera (Blázquez, 1999b, 49-87; *id.* 1998-1999, 93-116; Blázquez y García-Gelabert, 2000, 551-560). Llama la atención que fenómenos tan típicos de la religión púnica como las estelas (Moscati, 1983, 304-327) o las navajas de afeitar (Acquaro, 1988, 423-435) no tuvieran aceptación en la religiosidad ibera, ni en los asentamientos púnicos. En cambio los huevos de avestruz (Moscati, 1983, 456-463) tuvieron gran aceptación en Baria.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, 1998: *El santuario heroico del Pajarillo (Huelma, Jaén)*, Jaén.
- ABAD, L. y SALA, F., 1997: "Sobre el posible uso cúltico de algunos edificios de la Contestania Ibérica", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 91-102.
- ACQUARO, E., 1988: *I Fenici*, Milán.
- ALMAGRO GORBEA, M., 1978: "Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro", *Tr. Pr.* 35, 251-270.
- ALMAGRO GORBEA, M., 1983: "Pozo Moro: el monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica", *MDAI(M)* 24, 177-293.
- ALMAGRO GORBEA, M., 1999: *El Rey Lobo de la Alcudia de Elche*, Alicante.
- ALMAGRO GORBEA, M. y BERROCAL, L., 1997: "Entre iberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicios en Hispania", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 567-589.
- ALMAGRO GORBEA, M. y RUBIO, F., 1980: "El monumento ibérico de Pino Hermoso (Alicante)", *Tr. Pr.* 37, 345-362.
- APARICIO, J., 1997: "El culto en cuevas y la religiosidad protohistórica", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 345-358.
- ARANEGUI, C., 1997: "La favissa del santuario urbano de Edeta-Liria (Valencia)", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 103-113.
- BARCELÓ, J.A., 1989: *Tartessos. Arqueología protohistórica del Bajo Guadalquivir*, Sabadell, 189-208.
- BARNETT, R.D., 1974: "The Nimrud Bowls in the British Museum", *RSF* II.1, 11-33.
- BEAZLEY, J.D., 1947: *Etruscan Vase-Painting*, Oxford.
- BELARTE, M.C. y SANMARTÍ, J., 1997: "Espais de culte i pràctiques rituals a la Catalunya protohistòrica", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 7-32.
- BIANCHI BANDINELLI, R. y GIULIANO, A. (1974): *Los etruscos y la Italia anterior a Roma*, Madrid.
- BIEBER, M., 1954: *The Sculpture of the Hellenistic Age*, Nueva York.
- BLANCO, A., 1981: *Historia del arte hispánico. I La Antigüedad*, Madrid.
- BLANCO, A., 1988: "La escultura ibérica. Una rein-

- interpretación", *Escultura Ibérica*, 38-40.
- BLANCO, A., 1988: "Escultura ibérica", Madrid.
- BLANCO, A., 1993: "El Carnassier de Elche", *Homenaje a Ramos Folqués*, Elche, 83-97.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1961: "Terracotas del santuario de Calés (Calvi), Campania", *Zephyrus* 12, 25-42.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1963: "Seis terracotas inéditas del santuario de Calés (Calvi), Campania", *Archivum* 12, 53-62.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1965: "Terracotas inéditas del santuario de Calés (Campania)", *AEA* 36, 20-39.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1973: "Die Mythologie der Althspanier", *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart, 705-828.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1974: *Ciclos y temas de la historia de España. La Romanización I*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1975a: *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1975b: *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1977: *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1979: *Cástulo II*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1981: *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1982: *Historia de España. España Romana II*, Madrid, 261-321.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1983a: *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1983b: "Gerión y otros mitos de Occidente", *Gerión* 1, 21-78.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1986: "Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit", *ANRW* II.18.1, 164-275.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1988: *Historia del Arte Hispánico. La Antigüedad 1*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1991: *Primitivas religiones en la España Antigua*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1992a: *Historia de las religiones de la España Antigua*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1992b: *Fenicios, Griegos y Cartagineses en Occidente*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1994: "Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania", *Mélanges Raymond Chavalier*, 2.1, Tours, 63-73.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1995: "Últimas aportaciones a las religiones ibéricas", *Ilu* 0, 33-43.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1997: "Caballos y aristócratas del siglo V a.C., en el mundo ibérico", *Iconografía Ibérica. Iconografía Itálica. Propuesta de interpretación y lectura*, Madrid, 218-221.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1998: "La Península Ibérica y Chipre antes de la romanización", *Wöff. Joachim Jungius-Gest. Wiss. Hamburg* 87, 595-603.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1998-1999: "Temas religiosos en la pintura vascular tartésica e ibérica y sus prototipos del próximo Oriente fenicio", *Lucentum*, XVII-XVIII, 93-116.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1999a: *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1999b: "El impacto de la religión fenicia y cartaginesa en la religión ibera", *Religión y Magia en la Antigüedad*, Valencia, 49-87.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1999-2000: "El Santuario de Cancho Roano (Badajoz) y la prostitución sagrada", *Aula Orientalis*, 17-18, 367-379.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 2000a: *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad. Estudios de Arqueología, historia y arte*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 2000b: *Fenicios, Griegos y Cartagineses en Occidente*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 2000c: "Últimas aportaciones al estudio de la religiosidad en la Hispania Antigua", *Scripta in honorem. Enrique A. Llobregat Conesa*, Alicante, 363-381.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 2001a: *Religiones, ritos y creencias funerarias en las religiones de la Hispania prerromana*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 2001b: "Algunos mitos y ritos orientales traídos por los fenicios a Occidente", en J.L. Montero, J. Vidal, F. Masó (eds.), *De la estepa al Mediterráneo*, Barcelona, 205-226.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup> y GARCÍA-GELABERT, M<sup>a</sup> P., 1997: "El culto a las aguas en la Hispania Prerromana", M.J. Pérex Agorreta, *Termalismo Antiguo*, Madrid, 105-115.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup> y GARCÍA-GELABERT, M<sup>a</sup> P., 2000: "El impacto fenicio en la religiosidad indígena", *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Madrid, 551-560.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup>; GARCÍA-GELABERT, M<sup>a</sup> P. y LÓPEZ PARDO, F., 1988: *Cástulo V*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup> y VALIENTE, J., 1981: *Cástulo III*, Madrid.
- BONET, H. y MATA, C., 1997: "Lugares de culto edetanos. Propuesta de definición", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 115-146.
- BURILLO, F., 1997: "Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turoloense durante la época ibérica", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 229-238.
- CABRE, J., 1925: "Arquitectura Hispánica. El sepulcro de Toya", *AEAA* 1, 73-100.
- CABRERO, J., 2000: *Escipión el Africano. La forja de un imperio universal*, Madrid.
- CAMPOREALE, G., 2000: *Gli Etruschi. Storia e civiltà*, Turín.
- CASTRO, J.L., 1992: "Los libiofenicios: una colonización agrícola cartaginesa en el sur de la Península Ibérica", *RSF* 20, 47-65.
- CELESTINO, S., 1997: "Santuarios, centros comarcales y paisajes sacros", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 359-389.
- CHAPA, T. y MADRIGAL, A., 1997: "El sacerdocio en época ibérica", *Spal* 6, 187-204.
- CIASCA, A., 1988: *I Fenici*, Milán.
- COLONNA, G. (ed.), 1985: *Santuari d'Etruria*, Milán.
- CORZO, R., 1996: *Venus marina y gaditana*, Cádiz.
- CRISTOFANI, M., 1985: *I Bronzi degli etruschi*, Novara.
- CURA, M., 1997: "El Molí d'Espigol (Tornabous, Lleida): una aproximació a un nou model poblacional a partir del seu urbanismo", *Quad. Prehist. Arq. Cast.* 18, 33-42.
- DEBORD, P., 1982: *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie greco-romaine*, Leiden.
- DEL OLMO LETE, G., 1981: *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, Madrid.
- DEL OLMO LETE, G., 1992: *La religión cananea según la liturgia de Ugarit. Estudio textual*. Sabadell.
- DIES, E. y ALVAREZ, N., 1997: "Análisis del conjunto 5 de La Bastida de les Alcuses (Mogente, Valencia): un edificio con posible funcionalidad cultural", *Quad. Preh. Cast.*, 18, 147-170.
- DOMINGUEZ MONEDERO, A., 1995a: "Libios, libiofenicios y blastofenicios: elementos púnicos y africanos en la Iberia bárquida y sus pervivencias", *Gerión* 13, 223-239.
- DOMINGUEZ MONEDERO, A., 1995b: "De nuevo sobre los libiofenicios: un problema histórico y numismático", en *La moneda hispánica. Ciudad y territorio*, Madrid, 107-116.
- DOMINGUEZ MONEDERO, A., 1997: "Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad", *Quad.*



- Preh. Arq. Cast.* 18, 391-404.
- DOTHENBERG, P., 1992: *Tinna Valley of the Biblical Copper Mines*, Londres.
- GARCÍA CANO, J.M.; HERNÁNDEZ, E.; INIESTA, A. y PAGE, V., 1997: "El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 239-256.
- GARCÍA GELABERT, M<sup>a</sup> P. y BLAZQUEZ, J.M<sup>a</sup>, 1997: "Carácter sacro y funerario del toro en el mundo ibérico" *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 417-442.
- GARCÍA GELABERT, M<sup>a</sup> P. y GARCÍA, M., 1997: "La religión en el mundo ibérico. Enterramientos cenotáficos", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 405-416
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1948: *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1963: *Historia de España. España primitiva*, Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1978: *Historia de España. España protohistórica*, Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1980: *Arte ibérico en España*, Madrid.
- GRACIA, F.; MUNILLA, G. y GARCIA, E., 1997: "Estructura social, ideológica y económica en las prácticas religiosas privadas o públicas", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 443-460.
- GARCÍA-BELLIDO, M<sup>a</sup> P., 1987: "Altars y oráculos semitas en Occidente, Melqart y Tanit", *RSF* 15,2, 136-158.
- GARRIDO, J.P. y ORTA, E.M., 1978: *Excavaciones en la necrópolis de "La Joya"*. Huelva II, Madrid.
- GOLDSCHDER, L., 1941: *Etruscan Sculpture*, Oxford.
- GONZÁLEZ, J., 1997: "Simbología de la diosa Tanit en representaciones cerámicas ibéricas", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 329-343.
- GUSI, F., 1997: "Lugares sagrados, divinidades, cultos y rituales en el levante de Iberia", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 171-209.
- HAMPE, R. y SIMON, E., 1980: Hampe, E. Simon, *Un millénaire d'art grec. 1600-600*, Friburgo.
- HUIDBERG-HANSEN, F.O., 1999: "Zur den Fussbodenemblem in der Hambruger Grabung: Tanit-zeichen und Sonnenemblem", *MM* 100, 240-241.
- JACOBSTHAL, P., 1969: *Early Celtic Art*, Oxford.
- JACZYNOWSKA, M., 1985: "La genesi republicana del culto imperiale. De Scipione l'Africano a Iulio Cesare", *Athenaeum* 73, 285-296.
- JANTZEN, V., 1972: "Ägyptische und Orientalischen Bronzen aus dem Heraion von Samos", *Samos VIII*.
- JIDEJIAN, N., 1975: *Baalbeck, Heliopolis. City of the Sund*, Beirut.
- JORDÁ, F., 1978: "Arte de la Edad de Piedra" en Jordá, F. y Blázquez, J.M., *Historia del arte hispánico I. La Antigüedad*, vol. 1, Madrid.
- KARAGEORGHIS, V., 1970: *Kition, Mycenaean and Phoenician Discoveries in Cyprus*, Londres.
- KARAGEORGHIS, V., 1976: *Mycenaean and Phoenician Discoveries in Cyprus*, Londres.
- KARAGEORGHIS, V., 1982: *Cyprus from the Stone Age to the Romans*, Londres
- KARAGEORGHIS, V., 2000: *Ancient Art from Cyprus. The Chesnoba Collection*, Nueva York.
- KOCH, M., 1983: "«Aethes», Mercurius und das phönikische-punische Pantheon in Neu Karthago", *MDA(M)* 23, 101-113.
- LANCEL, S., 1994: *Cartago*, Barcelona.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. y SAN NICOLÁS, P., 1996: "Astarté-Europa en la Península Ibérica. Un ejemplo de interpretatio romana", *Homenaje al prof. M. Fernández Miranda, Complutum* extra 6(1), 451-470.
- LUZON, J.M<sup>a</sup>, 1973: *Excavaciones en Itálica. Estratigrafía en el "Pajar de Artillo"*, Madrid.
- LUZON, J.M<sup>a</sup> Y LEÓN, P. (eds.), 1996: *Antonio Blanco Freijeiro. Opera minora selecta*, Sevilla.
- MARCO, F., 1994: "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", en Blázquez, J.M. *et alii, Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 313-400.
- MARIN CEBALLOS, M<sup>a</sup> C., 1987: "¿Tanit en España?", *Lucentum* VI, 43-79.
- MARÍN CEBALLOS, M<sup>a</sup> C. y PADILLA, A., 1997: "Los relieves del "domador de caballos" y su significado en el contexto religioso ibérico", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 461-494.
- MARKOE, G., 1984: *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley.
- MARTELLI, M., 1987: *La ceramica degli etrusci. La pittura vascolare*, Novara.
- MARTIN, A.; MATARÓ, M. y CARAVACA, J., 1997: "Un edifici cultural de la segona meitat del segle III a.C. a l'Illa d'en Reixac (Ullastret, Girona)", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 42-70.
- MARTINEZ-PINNA, J., 1996: *Tarquino Prisco*, Madrid.
- MARTORELLI, M., 1968: *Nuovi monumenti della pittura etrusca*, Milán.
- MORENA, J.A., 1997: "Los santuarios ibéricos de la provincia de Córdoba", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 269-295.
- MORETTI, A.M., 2001: *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Roma.
- MOSCATI, S., 1972: *I fenici e Carthagine*, Turin.
- MOSCATI, S., 1983: *Gli Italici. L'Arte*, Milán.
- MOSCATI, S., 1988: *I Fenici*, Milán.
- NÚÑEZ GALIANO, M.P., 1985: "El pebetero del Guadalhorce: Tanit", *Jabega*, 3-6.
- ODENTHAL, J., 1989: *Syrien*, Colonia.
- OLIVER, A., 1997: "La problemática de los lugares sacros ibéricos en la historiografía arqueológica", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 495-516.
- OLMOS, R. y ARCE, J., 1983: *Estudios de iconografía. La pátera de Santi Esteban del Puerto (Jaén). 2 La situla tardoromana de Bueña (Teruel)*, Madrid.
- PALLOTINO, M., 1980: *Etruscologia*, Milán.
- PALLOTINO, M., 1984: *Etruscologia*, Milán.
- PAPAIOANNOU, K., 1972: *Griechische Kunst*, Friburgo.
- PARROT, A.; CHEHAB, M.H. y MOSCATI, S., 1975: *Los fenicios. La expansión fenicia*. Cartago, Madrid.
- PASQUIER, A., 2000: "La coupe de bronze de l'ancienne collection Typzkiewicz", *CRAI* 2000, 348-400.
- PELLICER, M., 1996: "Huelva tartésica y fenicia", *RSF* 24.2, 119-140.
- PENA, M<sup>a</sup> J., 1987: "Los thymiateria en forma de cabeza femenina hallados en el noreste de la Península Ibérica", *Grecs et Ibères au IV<sup>e</sup> siècle avant J.C.: Commerce et Iconographie*, Bordeaux 1986, *REA* 89, 349-358.
- PENA, M<sup>a</sup> J., 1990: "Consideraciones sobre la iconografía mediterránea: los pebeteros en forma de cabeza femenina", en I. Moll Blanes (ed), *La Mediterrània. Antropologia i Història. VII Jornades d'Estudis Històrics Locals*, Palma, 55-66.
- PENA, M<sup>a</sup> J., 1991: "Considerazioni sulla diffusione nell Mediterraneo Occidentale dei bruciaprofumi a forma di testa femminile", *ACFP* 2, Roma, III, 1109-1118.
- POLLITT, J.J., 1989: *El arte helenístico*, Madrid.
- PONS, E., 1997: "Estructures, objectes i fets culturals en el jaciment protohistòric de Mas Castellar (Pontós, Girona)", *Quad. Preh. Arq. Cast.*, 18. 71-89.
- PORTRANDOLFO, A. y ROUVERET, A., 1992: *Le tombe*

- dipinte di Paestum*, Módena.
- RAMALLO, S.F. Y BROTONS, F., 1997: "El santuario ibérico de La Encarnación (Caravaca de La Cruz, Murcia)", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 257-268.
- RAMOS, R., 1995: *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*, Elche.
- RAMOS, R., 1997: "Vestigios culturales en el templo ibérico de La Alcudia (Elche, Alicante)", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 211-225.
- RIBICHINI, S., 1988: *I fenici*, Milán, 104-131.
- RICHLER, G., 1968: *Korai. Archaics Greek Maidens*, Londres.
- RICHLER, G., 1970: *Kouroi. Archaic Greek Youths*, Londres.
- RICHTER, G.M.A., 1961: *The Archaic Gravestones of Attica*, Londres.
- RICHTER, G.M.A., 1965: *The Portraits of the Greeks I-II*, Londres.
- ROBERTSON, D.S., 1981: *Arquitectura griega y romana*, Madrid.
- ROBERTSON, M., 1959: *La peinture grecque*, Ginebra.
- RUIZ, J., 1997: "Santuarios y comercio marítimo en la península ibérica durante la época arcaica", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 517-531.
- SOPEÑA, G., 1995: *Ética y ritual. Aproximación a la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- SPITARIS, T., 1970: *Art de Chipre des origines à l'époque romaine*, París.
- SPRENGER, M. y BARTOLINI, G., 1981: *Etruschi. L'Arte*, Milán.
- STEINGRÄBER, St., 1984: *Catalogo ragionato della pittura etrusca*, Milán.
- TORELLI, M., 2000: *Gli Etruschi*, Cinisello Bassano.
- VABELLE, D. y BONNET, Ch., 1996: *Le sanctuaire d'Hathor maître de la Turquoise. Srabit el-Khadim au Moyen Empire*, París.
- VAQUERIZO, D., 1997: "Testimonios de religión ibérica en territorios de la actual provincia de Córdoba", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 297-327.
- VILÀ, C., 1997: "Arquitectura templar ibérica", *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18, 537-567.
- ZEVI, F., 1990: *Paestum*, Nápoles.