

Entre iberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicios en Hispania

Martín Almagro Gorbea*
Luis Berrocal Rangel**

Resumen

La profunda relación ideológica entre iberos y celtas hispanos parece reflejarse no solo en sus ritos funerarios, sino igualmente en otros aspectos, como los santuarios denominados "gentilicios" y "urbanos" emplazados en el interior de las poblaciones. El análisis de los escasos ejemplos conocidos de estos santuarios en las áreas de la Hispania céltica evidencia que los dichos santuarios pueden asimilarse sin dificultad a los ibéricos por su estructura y función, así como por evidenciarse en ellos el mismo proceso de evolución desde santuarios familiares dedicados al culto al antepasado hacia auténticos *templa* urbanos, que acaban siendo influidos por la arquitectura clásica. Sin embargo, se aprecian algunas peculiaridades, como la adaptación a tradiciones ancestrales de su propio substrato, hecho evidente en los casos de Tiermes y Ulaca, o en la tradición de ritos comunales que han podido ser analizados con particular detenimiento en el caso de Capote.

Abstract

Iberians and Celts in Iberia had a great ideological relation, as we can see in their common cremation ritual, originated in the Urns Field tradition, and in other religious aspects. A analysis of the "gentilicians" or familiars sanctuaries and of the "urban" sanctuaries, both types located in the interior of their oppida, confirms this interesting ideological relations. The few known sanctuaries in Celtic Iberia can be related with the Iberian ones, because they offer similar structures and functions and a parallel process of evolution from familiar sanctuaries dedicated to the ancestor to urban *templa*, that can show influences of Classical Architecture. Nevertheless, we can appreciate some peculiarities, as the adaptation to ancestral traditions from its own cultural substratum, as we can see in some "urban" sanctuaries as the rock-temple of Tiermes and the rock-altar of Ulaca, this one related to a solar cult. Very interesting is also the tradition of communal rituals very well documented in the sanctuary of Capote, belonging to a small "castro" or hill-fort.

INTRODUCCIÓN

Aunque la religión ibérica ha merecido desde hace tiempo la atención de los investigadores, sólo en los últimos años el interés se ha dirigido preferentemente hacia el estudio de las estructuras de función sacra, entre las que han destacado los llamados santuarios "urbanos", sobre los que parece interesante insistir en este trabajo.

En efecto, el fuerte incremento que la investigación reciente ha propiciado al conocimiento de los santuarios y los rituales ibéricos se manifiesta en completas sistematizaciones como las debidas a Lucas (1981), Domínguez Monedero (1993), Prados (1994), Gracia, Munilla y García (1994) o Moneo (1995) que, en última instancia, revelan una patente necesidad de trabajos integradores que ayuden a la comprensión profunda de la ideología religiosa hispana (Almagro, 1996a).

* Departamento de Prehistoria y Etnografía. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense. E-28040 Madrid.

** Departamento de Prehistoria y Arqueología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. Ciudad Universitaria de Cantoblanco. E-28049 Cantoblanco.

En esta línea se integra nuestra aportación para el presente número monográfico y, de acuerdo con ella, hemos querido abordar un problema que, estas generalizaciones, suscitan cada día más, como es la posible comunión ideológica entre iberos y celtas, comunión que parece reflejada en los aspectos rituales y en los tipos de santuarios que, recientemente, hemos venido a denominar "urbanos" y "gentilicios" (Moneo, 1995; Almagro, 1996a, 99).

Dichos santuarios se definen por sus emplazamientos en el interior de los poblados, lo que justifica la calificación de "urbanos" de forma matizada o ambigua, reservándose preferentemente para aquellos casos que corresponden a un contexto urbano preciso, emplazados en *oppida* o *civitates*. Pero, aunque resulta evidente que todos estos santuarios se localizan en la trama "urbana" de los poblados, en sus estructuras no muestran una diferencia especial respecto a las construcciones del entorno, más allá de la tendencia a ocupar áreas centrales.

Tales disposiciones, junto con la capacidad para acoger un cierto número de personas, ya en estancias o recintos suficientemente amplios, ya porque se encuentran abiertos a plazas o calles, identifican estos lugares sagrados, junto con un elemento interior en forma de hogar. Este es a menudo de estructura simple, sin diferencias formales frente a otros de uso más ordinario, aunque se conocen algunos ejemplos tallados en piedra o contruidos con sillarejo que refuerzan la singularidad de sus funciones y los definen, plenamente, como altares de sacrificio.

Tampoco es frecuente encontrar asociados materiales muebles suficientemente significativos y, por ello, la definición del carácter sacro de estas construcciones ha pasado por lo general inadvertida, aunque se van documentando hallazgos más concretos que, por su naturaleza, inciden en el carácter ritual de tales contextos. Entre éstos, cabe considerar ciertos conjuntos de vasijas cerámicas con un gran número de recipientes similares, escudillas, vasos y copas que parecen indicar relaciones con banquetes colectivos o festines, sin que manifiesten una implicación especial en boato social o religioso. El Amarejo o Alhonz, en el área ibérica, o Capote y Vaiamonte, en la céltica, pueden ser ejemplos de tales hallazgos y los morillos, parrillas, badilas, cuchillos, espetones, *aspergilla* o *thymiatéria* que pueden acompañarlos, implican una clara relación con rituales de ingesta y de convivialidad colectivas.

Por todo ello, estos ámbitos pueden concebirse como lugares de realización de actos colectivos definidos por la ingesta de carnes, absorción de líquidos y ejecución de un tipo de ritual, cuyo desarrollo concreto se escapa de los enfoques arqueológicos.

Cabe, sin embargo, buscar un ensayo de interpretación en la etnología, en las fuentes escritas o en la mitología, donde existen posibilidades de similitud formal y funcional, por lejanas en el tiempo y en el espacio que parezcan. Así en la religión romana y védica, como en la mitología céltica, se reconocen rituales asociados a fuegos sacros y a ingestas masivas en relación con las unidades básicas de su estructura social, ya sea clánica o gentilicia (por ejemplo, los *ignis Vestae*, *Sacra gentilicia*, etc.; R.V., 1, 164, 1; Brelich, 1988, 13 ss.; Fustel de Coulanges, 1864; Almagro, 1996a, 102).

En todos estos ritos resulta implícita la idea de advocación a los antepasados, reales o míticos, comunes de cada clan y compartidos por toda la población, como medio para fortalecer los vínculos de pertenencia a la comunidad y de asegurarse la propiedad y fertilidad de su territorio. Por ello, no es de extrañar que sus santuarios tengan una orientación hacia el poniente y que sus celebraciones se realicen hacia el final del verano, cuando tras la recolección, los días decrecen y se inicia la estación oscura (Markale, 1989, 183; Caro, 1992).

Esta naturaleza, comunitaria y ctónica, es la que permite clasificar como "gentilicios" y comunales a los rituales inferidos de los lugares protohistóricos donde se realizaban, en forma prácticas que favorecían la toma de decisiones compartidas y en las que, los representantes, manifestaban su propia representatividad social y sacra. Por otra parte, su dispersión, generalizada y doméstica, parece implicar una clara distinción respecto a los santuarios ibéricos denominados "dinásticos", entre los que inicialmente habían sido contemplados (Moneo, 1995, 247-248), aunque es evidente que los casos mejor documentados permiten precisar un largo proceso evolutivo por el que, unos y otros, pudieron acabar transformándose en verdaderos templos urbanos, fruto de las dinámicas evolutivas de las estructuras socio-ideológicas ibéricas y célticas.

Todo ello conforma un panorama de trasfondo que, con sus lógicas variantes formales, se reconoce entre los restos excavados ibéricos, celtibéricos, galos y ligures, así como recuerda a prácticas posteriores irlandesas y bretonas, sin alejarse de la ideología gentilicia romana.

Así interpretamos los hogares hallados en los poblados de Puntal dels Llops, del Castellet de Bernabé, o de San Miguel de Liria, ocupando posiciones centrales o dominantes, abiertas a calles y plazas principales (Moneo, 1995, 248). Mejor conocido es el caso del santuario doméstico de Alorda Park donde una estructura troncocónica de piedra, en el centro de una simple estancia, ha sido definida como altar por los restos de vasijas y animales hallados en su entorno (Sanmartí, Santacana, 1987, 162). De la misma manera pueden considerarse algunos ejemplos del interior peninsular, ya fuera de los ámbitos propiamente ibéricos, como los casos del Alto Chacón y de Azaila, en Teruel, o como el altar y banco decorado del santuario 2 del poblado del Cerrón de Illescas, los de Tiermes y Ulaca en la Meseta y, más al occidente, el documentado por el altar y banco corrido del Castrejón de Capote, entre los célticos de la Beturia.

Tal dispersión sorprende, si se observa desde parámetros de homogeneidad cultural, pero su comprensión debe relacionarse con su naturaleza extendida en lo social y en lo diacrónico. Y su rastreo es factible en diferentes manifestaciones a lo largo de un considerable período de tiempo, de un amplio ámbito espacial y de una notable diversidad cultural, como representan los contextos referidos. Quizá porque, entre ellos, ha debido existir un remoto trasfondo común, más ambiguo de lo que permite inferir la cultura material pero deducible de sus efectos, cuyas raíces arqueológicas más seguras parecen remontarse a los últimos movimientos de las poblaciones de "campos de urnas".

Sobre dichos substratos, la aparición de santuarios gentilicios del tipo *autel-foyer* del Languedoc se documenta hasta época romana por todo el golfo de León, en ámbitos celtoligures muy marcados por la presencia griega que supuso Massalia (Dedet, Duda, Fiches, 1968; Arcelin, Dedet, Schwaller, 1992). De manera similar, este tipo de santuario parece extenderse no sólo hacia el mundo ibérico levantino sino, proyectado por la cuenca del Ebro, hacia la Meseta y los confines meridionales atlánticos, -por ejemplo, Capote o El Castañuelo-, (Fig. 1). Iberos, celtíberos y célticos reflejan una diversidad cultural y étnica que, sin los parámetros eurocéntricos actuales, habría que matizar aunque, a lo largo de un milenio, dejarán otras manifestaciones cuyos resultados de trasfondo sí responden a tal diáspora cultural.

Y, con todo, el ejemplo del altar de Capote es prueba palpable, en pleno siglo II aC, de la capacidad de perduración que pueden alcanzar estas manifestaciones rituales. Incluso algunas de

éstas, ciertamente modificadas, han podido conservarse hasta nuestros días, como pueden reflejar algunas fiestas populares (Fernández, —; Almagro, 1995).

SANTUARIOS GENTILICIOS Y HOGARES-ALTARES ENTRE LOS ÍBEROS

El ámbito ibero ha sido pergeñado, recientemente, a partir de los trabajos de síntesis sobre los santuarios mediterráneos de la Península. Así se cuenta con excelentes trabajos, como los debidos a M^a Teresa Moneo (1995), donde se identifican estos altares integrados entre los santuarios dinásticos de los poblados "cerrados" del Nordeste.

Desde este panorama inicial de clara simplicidad formal, es posible que, a lo largo del siglo VI aC, los contactos con los pueblos coloniales mediterráneos hayan favorecido un proceso de complejidad y adaptación, manifestado por las nuevas estructuras arquitectónicas y por los cambios de planimetría que acompañan a tales santuarios con hogares-altares. Así interpretamos las apariciones de compartimentos en forma de *cella* o *adyton*, en convergencia con los llamados "santuarios dinásticos" del mundo ibérico meridional, donde tales elementos estructurales más complejos, y funcionales mas concretos, se acompañan de betilos, columnas y ornamentaciones diversas (Moneo, 1995, 247).

Dicha complejidad refleja, también, la importancia creciente de la colectividad participante, quizá menos numerosa pero siempre plural. Así interpretamos la definición del lugar comunal abierto, en forma de patio, vestíbulo o pórtico y, de la misma forma, la incorporación de nuevos materiales y formas de ofrendas, enriqueciéndose con la aceptación de variantes importadas, como los pebeteros ibéricos de "cabezas femeninas" (Muñoz, 1963; Pena, 1987; Ruiz de Arbulo, 1994).

En términos generales, este proceso se comprende dentro del desarrollo de las dinámicas étnicas y sociales que conducen a la formación y consolidación de las "culturas de los *oppida*", cuya velocidad y tiempo difieren desde el pleno siglo V aC entre los iberos del Levante, al siglo III aC entre los celtíberos o, incluso, a la plena irrupción romana en la Galia meridional, donde el santuario de Entremont se revela como paradigma de dicha complejidad (Benoit, 1955; Arcelin, Dedet, Schwaller, 1992; Almagro, 1996a, 100-101). Un proceso semejante, aunque aún más tardío, pudo dejar sus huellas en el mundo castreño galaico (Silva, 1985, 291).

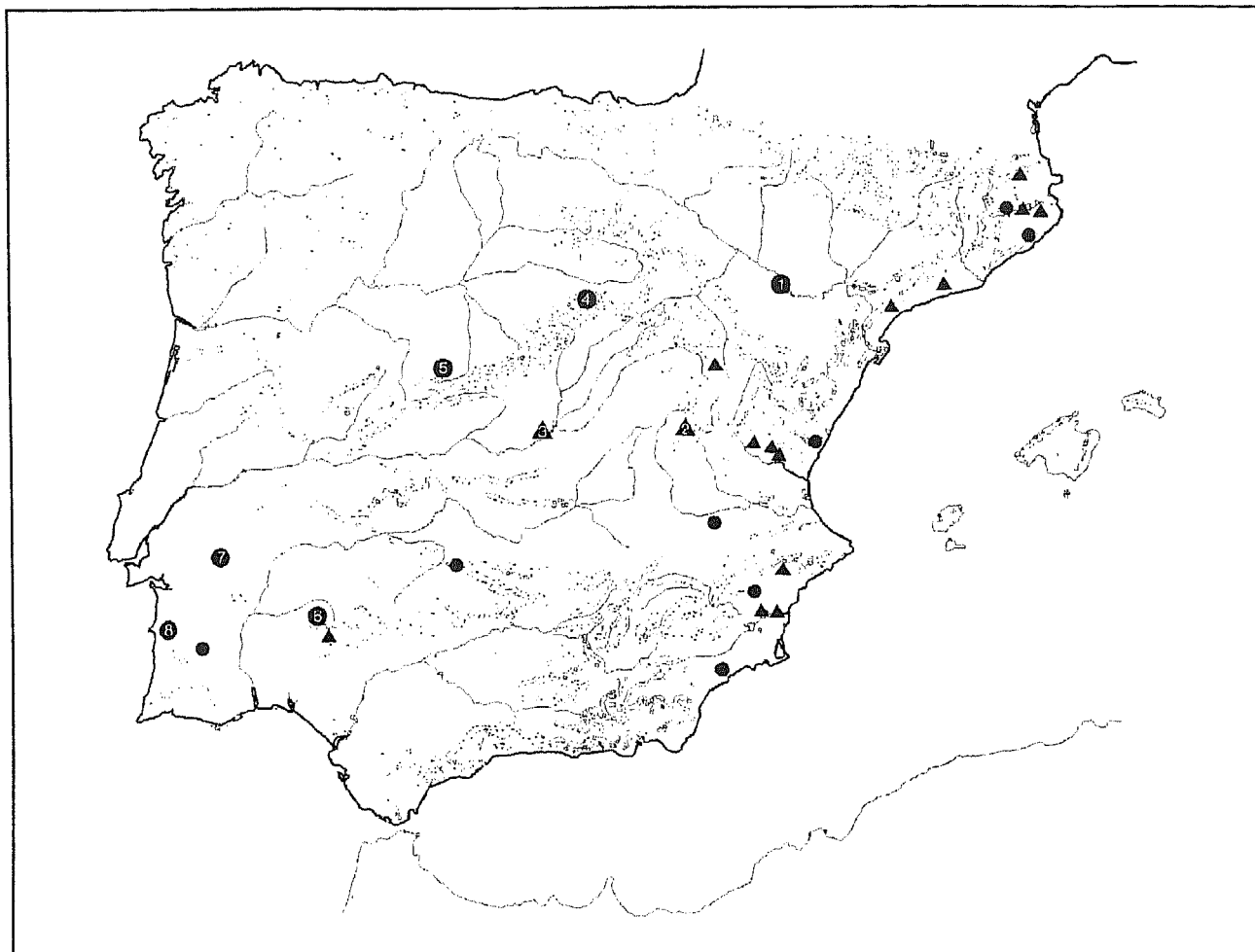


Figura 1. Dispersión peninsular de los santuarios domésticos y comunales prerromanos: ▲: santuarios gentilicios domésticos; ●: santuarios comunales y templos urbanos. Yacimientos estudiados: 1.- Azaila; 2.- Reillo; 3.- Illescas; 4.- Tiermes; 5.- Ulaca; 6.- Capote; 7.- Vaiamonte; 8.- Mirobriga *celticorum*.

Entre los pueblos ibéricos septentrionales, como entre sus vecinos celtibéricos, predomina el modelo derivado del santuario gentilicio de tipo simple, integrado en las estructuras ordinarias del hábitat y definido por un hogar relacionado con rituales colectivos de las fratias y clanes del mundo indoeuropeo (Dedet, Duday, Fiches, 1968; Dedet, Schwaller, 1990; Roth, 1992). Las diferencias se comprenden por la categoría de su uso, ya doméstico ya comunal, éste último en claro detrimento del cariz gentilicio originario.

Según los contextos más antiguos, los hogares-altares son relacionables con la fuerte transformación ideológica y social que manifiesta la introducción del rito de cremación entre las poblaciones de campos de urnas en el nordeste, que constituyen, a su vez, el substrato de las poblacio-

nes ibéricas y celtoligures de estos territorios (Ruiz, 1985; Almagro, Ruiz, 1991).

Además, este proceso ideológico entró en contacto con otros similares, más meridionales y mediterráneos, transmitiéndoles hábitos como la inutilización de armas en las sepulturas, característicos de una elite guerrera en desarrollo (Ruiz, Lorrio, 1991). De la misma manera, se contempla el ritual de la cocción, realizado sobre los referidos hogares-altares, que devendrá en símbolo ideológico de la organización social que se impone en gran parte del territorio peninsular (Almagro, 1996a, 103). En suma, compartiendo elementos ideológicos comunes en origen con el mundo ibérico, las comunidades meseteñas y atlánticas reflejarán unas dinámicas diferentes que vendrán a definir los llamados procesos de "celtización" peninsular (Almagro, 1993).

SANTUARIOS GENTILICIOS Y HOGARES- ALTARES ENTRE CELTÍBEROS Y CÉLTICOS

Tal problemática queda de manifiesto al analizar los santuarios "célticos" de la península Ibérica y sus posibles interpretaciones dentro de los esquemas actualmente contemplados para los santuarios ibéricos.

Todavía entre estos pueblos cabe señalar el ejemplo inicial de la importante población de Azaila, Teruel, ubicada en la margen derecha del río Aguasvivas, cuyo cauce domina. En ella se han identificado varios edificios como templos (Cabré, 1925, 4; Beltrán, 1976, 150), el primero de los cuales está situado extramuros junto a su acceso principal y puede considerarse como un santuario de entrada de tipo ibérico, comparable al de Torreparedones y quizás a otro inédito del Cerro de las Cabezas, Ciudad Real. Otro santuario, hoy prácticamente desaparecido, pudo jugar un papel principal en origen, emplazado en el extremo sur del poblado, mientras un tercero se ha considerado romano por su estructura de templo *in antis*, pese a que su situación en el interior de la acrópolis frente a la puerta principal y sus características hacen suponer que se trata del santuario indígena de un personaje heroizado (Fig. 2, 1).

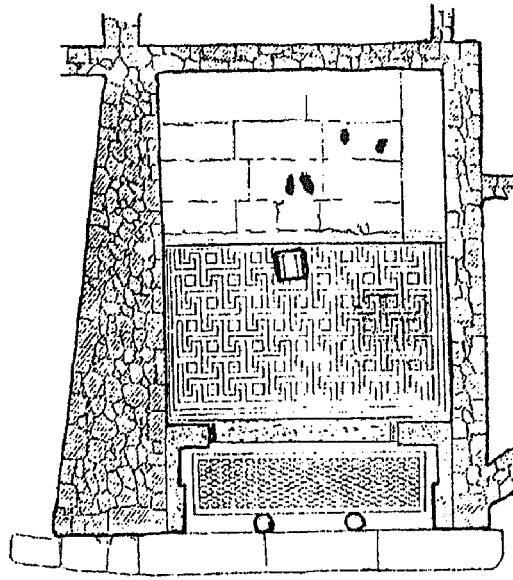
Este templo *in antis* se construyó en un complejo de viviendas situado en la desembocadura de la calle de acceso a la acrópolis, justo frente a la puerta principal y orientado 85° norte magnético, por lo que coincide con el este astronómico y con la salida equinoccial del sol. Su planta es rectangular, de 6,50 metros de largo por 4,10 metros de ancho, con una *pronaos* o vestíbulo de 1,20 por 3,56 metros y dos basas de arenisca toscanas con dos toros, quizás con fustes de madera y con muros de mampostería estucados al interior, imitando un aparejo isódomo (Cabré, 1925, 14). La parte más externa del santuario es de *opus signinum*, decorado con motivos geométricos de teselas blancas y negras, y emplazado como vestíbulo de una *cella* dividida en dos partes (Beltrán, 1976, 151). De ellas, la interior es un *podium* de 0,81 metros de alto, con un frente de sillares de arenisca moldurados en la hilera superior y con su suelo de losas de arenisca, de labra esmerada como las del resto del *podium*. En su pavimento conserva las huellas de los pies de un personaje situado justo en el eje del edificio, que cogería por las riendas un caballo emplazado a su izquierda, cuyos apoyos, con restos de plomo, se conservan igualmente.

Dicha actitud se manifiesta como apropiada para un personaje "heroizado", resaltada por su situación frente a la puerta principal de la población y por su intencionada orientación al orto solar. Restos de estas esculturas de bronce, de tamaño mayor al natural, aparecieron en el interior del edificio, como diversos fragmentos de caballo y de una figura varonil, a la que corresponden una cabeza, dos manos (la izquierda con una lanza y con un anillo en su anular y la otra semiabierta en actitud de declamar), dos pies con el *calceus senatorius* y fragmentos del manto (Cabré, 1929, 17). Además otra estatua femenina, de la que se conserva la cabeza, estaría situada igualmente sobre el *podium* a la derecha del varón, pues apareció caída bajo dicho sitio sobre el mosaico, de forma que el *equus* ocupaba la parte central del *podium* llevando por la brida a su izquierda el caballo y siendo coronado por una Victoria, o protegido por la diosa Juno.

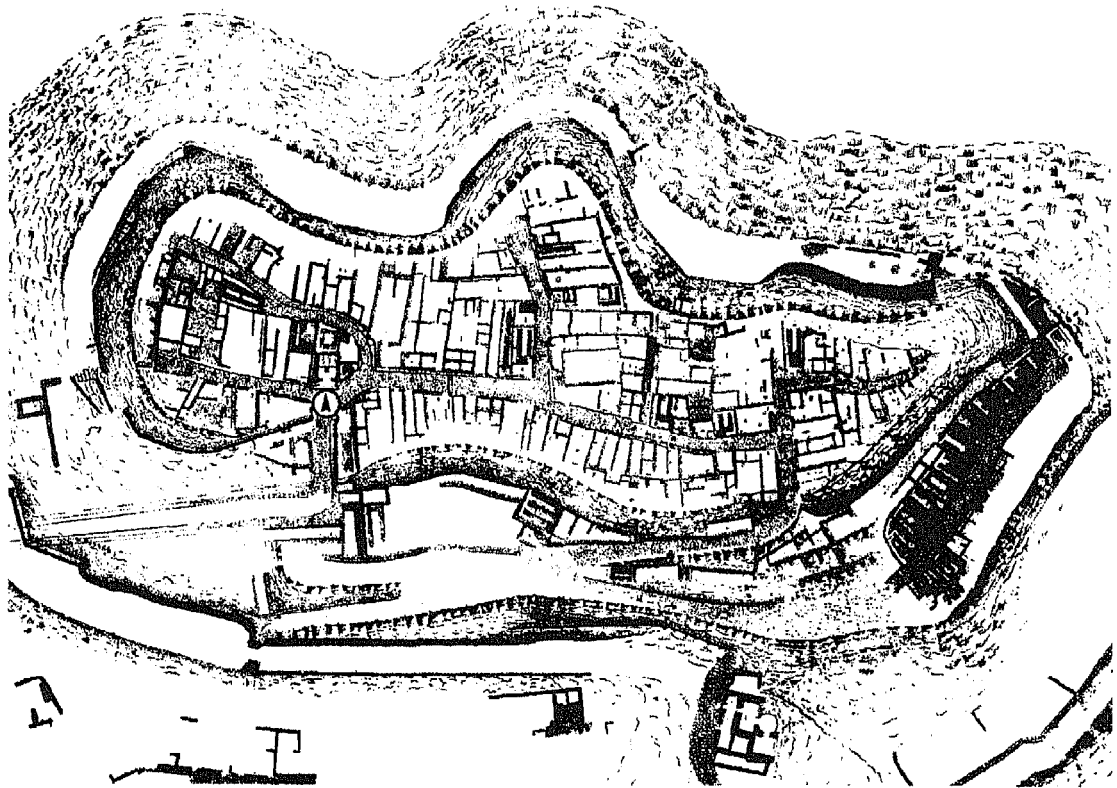
Junto al *podium*, pero justo delante de la figura del personaje, se halló *in situ* un ara de piedra arenisca de tipo clásico, de 0,79 por 0,38 metros, colocada casi en el centro de la *cella* y, a su derecha, una catapulta carbonizada, tal vez un trofeo de guerra, junto a restos de varias piezas de bronce, entre ellas un ponderal en forma de jabalí (Cabré, 1925, 13) y, repartidos por el suelo, vasos ibéricos (Beltrán, 1976, 166).

La identificación concreta de las estatuas de bronce y su significado plantea serias dificultades y ha sido objeto de diferentes interpretaciones. Beltrán (1976, 160 ss.) consideró a este personaje como lunio Hispano, heroizado en su patria tras la Guerra de las Galias, mientras que la figura femenina quizás fuera una Victoria, que le corona, con un ritual comparable al de la heroización de Marcelo en Corduba (Salustio, *Hist. Fr.*, 2, 70), que pudo inspirarse en modelos helenísticos (Coarelli, 1983, 215). No obstante, tampoco es descartada una identificación como representación de la diosa Juno, patrona de la caballería (Beltrán, 1976, 165). Su cronología no es del todo segura, pues se ha fechado del 54-53 al 49 aC, aunque Cabré lo situó entre el 43 y el 27? aC (Cabré, 1944, 4; Beltrán, 1976, 164).

Independientemente de quién haya podido ser el personaje en cuestión, lo que resulta evidente es que se trata de un *equus* heroizado, al que se dedica un templo en el lugar más visible de la población. Estas circunstancias nos inclinan a considerar un santuario urbano, ya con rasgos de un templo, dedicado a un héroe local que cabría identificar con el *heros ktistés* o *conditor* de la



1



2

Figura 2. Azila: planta del poblado (2) y del templo interior (1), según J. Cabré (1920 y 1929), modificado.

población (Almagro, 1996, 128 ss.), y que se debe poner en relación con la ideología de heroización ecuestre que revela la conocida iconografía de las monedas de jinete hispánicas (Almagro, 1995a; 1995c).

Ejemplo de una categoría diferente, menos compleja y concreta, sería el hallazgo registrado en el cerro del Castillo de Reillo, sobre la hoya que hacia el oriente se extiende hasta Carboneras, Cuenca. Cerca de la cumbre de este castro de la Celtiberia meridional, tras una prospección inicial de F. Suay, se llevaron a cabo trabajos de excavaciones entre 1976 y 1978, en los que aparecieron materiales de gran interés aunque su interpretación dista de ser satisfactoria, a pesar de haber sido repetidamente citados en la bibliografía.

En el nivel I, a 1,70 de profundidad, apareció una extensión de piedras de 1,15 metros por 1,70 metros, "...dispuestas a modo de túmulo [...] y, al levantar dichas piedras [...], una capa uniforme, aunque fragmentada, de adobe de un color amarillo fuerte, que adoptaba en algunas partes formas perfectamente escuadradas a manera de tapa..." (Maderuelo, Pastor, 1981, 174, fig. 9). Bajo el adobe se recogieron tres pequeños vasos incisos, uno de ellos con técnica de boquique, dos vasijas globulares, tres vasos menores y otro cilíndrico, sin que se documentaran restos de huesos que permitan suponer que se trate de una incineración, aunque se señala que "...en el mismo nivel aparecieron otras tumbas con características semejantes."

El nivel II, posterior y situado aproximadamente a 1 metro de profundidad, parecía ofrecer señales de destrucción con restos de pequeños muros y gran cantidad de cerámica ibérica, alguna con posibles motivos astrales, junto con vasos áticos de fines del siglo V aC y cerámicas a mano con cordones, estampillados y apliques con formas de serpientes y prótomos de carneros. Entre estos hallazgos destaca un morillo de gran calidad, en forma de cabeza de carnero y decorado con serpientes y motivos geométricos, que mide *circa* 40 centímetros de largo por 24,50 centímetros de alto y 10 centímetros de grueso (Maderuelo, Pastor, 1981, 163 ss., figs. 1-7).

Aunque la interpretación de este hallazgo es difícil por falta de documentación adecuada, su singularidad suscitó reticencias ante la ubicación en alto y dentro de poblado de la supuesta tumba del nivel I, tanto más por cuanto sus materiales parecen más propios de una facies de poblado. Esta interpretación quedaría confirmada por la aparición del morillo y otras cerámicas de tipo ritual, en las que las representaciones de cabezas

de carneros y serpientes permiten suponer que correspondan a cultos relacionados con concepciones al mismo tiempo solares-pastoriles, del ámbito del Apolo Karneios griego, y ctónicas, como evidencia la serpiente, bien documentada en cultos célticos (Green, 1992). Una interpretación que parecen confirman los conocidos paralelos de este tipo de morillo entre los ámbitos de La Tène.

En consecuencia, la asociación de cerámicas de calidad, evidentemente rituales, con el morillo del nivel I y el emplazamiento en el interior del poblado permiten inferir que el hallazgo del Reillo fue un hogar ritual relacionable con cultos domésticos gentilicios, quizá en una vivienda correspondiente a una familia de la elite del castro. A partir de este hecho, cabe suponer que también el nivel inferior pudiera tener una interpretación semejante, aunque su alta cronología, del siglo VIII o inicios del VII aC, añade dificultad e interés a este hallazgo. En efecto, la capa de adobe rectangular es extraña a una estructura tumular funeraria y, más bien, hace pensar en los *autel-foyer* del Languedoc y del ibérico temprano del nordeste (Dedet, Passelac, 1989; Moneo, 1995).

El poblado carpetano del Cerrón de Illescas, Toledo, ofrece un ejemplo intermedio entre los dos descritos con anterioridad. En este poblado, de características desconocidas y situado sobre un pequeño cerro ovalado, se ha documentado un santuario de planta rectangular con hogar central de adobe, quizá integrado entre otras habitaciones que no han sido excavadas. Los muros conservan en el interior restos de enlucido de cal, que en ciertas zonas ofrece un color rojizo, dato que puede recordar las paredes de Cancho Roano (Celestino, 1994), quedando el suelo también cubierto con capas de cal (Fig. 3).

El santuario, al parecer, ofrecía dos fases constructivas. La más antigua se fecha en el 330 aC, con agujeros en el suelo seguramente pertenecientes a una estructura de madera, habiéndose hallado una grapa junto a una tabla del posible techo o baldaquino (Valiente, 1994, 164; Balmaseda, Valiente, 1982, 589). Esta fase ofrece cerámicas a mano y a torno, algunas por su calidad quizás importadas, cerámicas "jaspeadas", plátitos pintados, etc., y un anillo de bronce.

En la segunda fase, fechada hacia el 210 aC, el muro occidental de adobe con zócalo de piedra ofrecía adosado un banco de adobe de 1,50 metros de longitud, 0,50 metros de altura y 0,70 metros de profundidad, mientras que en el suelo aparecía un hogar-altar y tres pequeñas losas de piedra, de

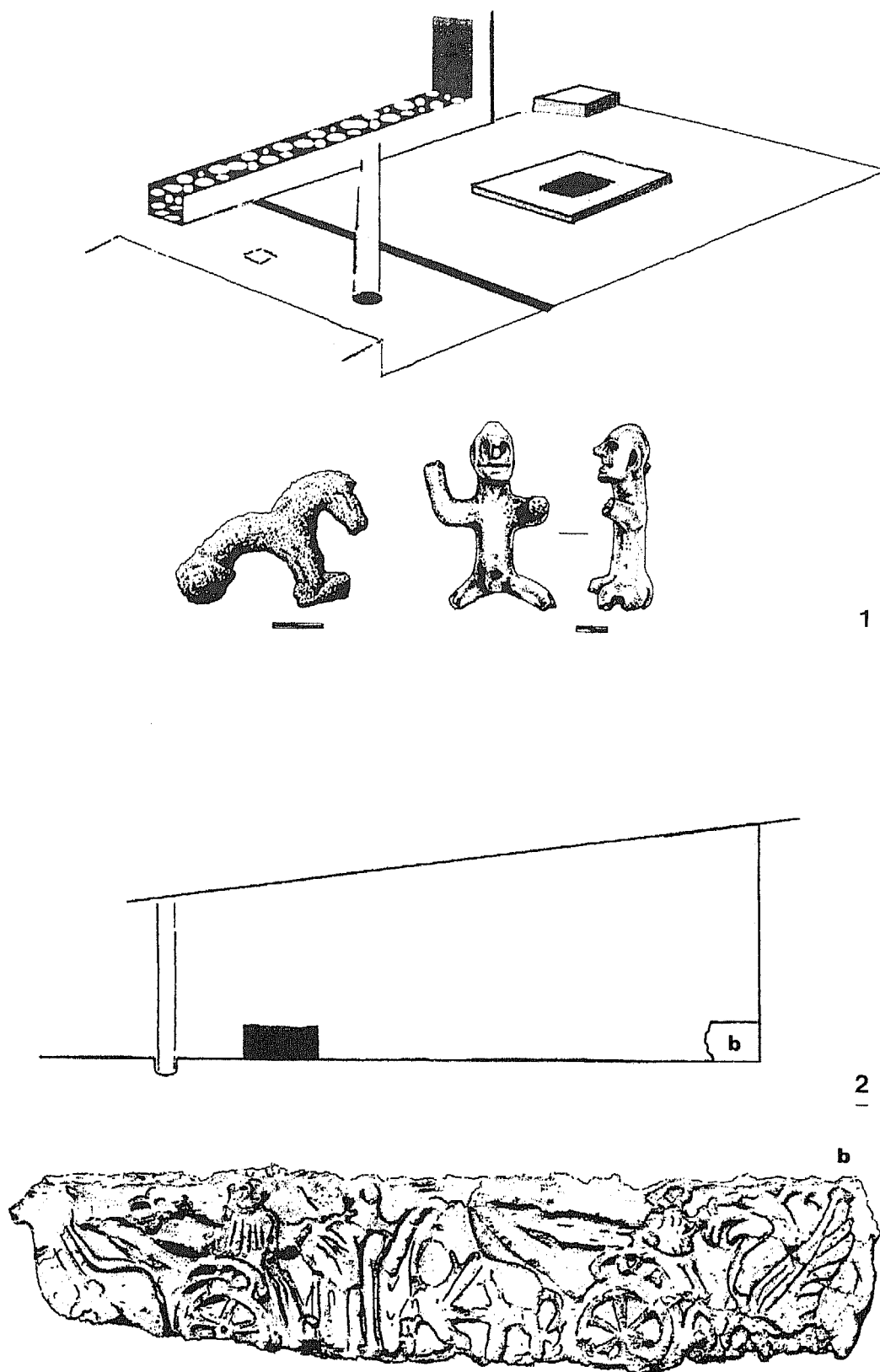


Figura 3. Cerrón de Illescas: 1.- Reconstrucción del santuario 1 y piezas metálicas relacionadas; 2.- Planta del santuario 2 del Cerrón de Illescas, con el relieve del banco (b), según Valiente (1994).

unos 18/20 centímetros de diámetro, posibles cuñas de alguna viga (Valiente, 1994, 171). El frente oriental del banco quedaba decorado con un conocido bajorrelieve que representa dos carros guiados por sendos aurigas tirados por caballos y seguidos de un grifo y un personaje con el brazo izquierdo alzado. La escena debe considerarse de indudable tradición orientalizante, pudiendo representar personajes heroizados en un viaje psicopompo, seguramente relacionables con el culto a los antepasados (Valiente, Balmaseda, 1982, 593). Entre cerámicas pintadas y jaspeadas típicas de la zona carpetana, el hogar-altar fue definido junto con significativas vasijas hechas a mano, entre las que destacan algunos "quemadores" (*foculi*) similares a los conocidos en ambientes vacceos y célticos (Barrio, 1987; Berrocal, 1992, 107-110). A esta fase corresponde un hoyo relleno de huesos de cabra y oveja, y restos cerámicos, entre otros uno ático, junto con una figura masculina de jinete, en bronce, que se documentó en sus proximidades (Fig. 3, 1).

Esta estructura fue acertadamente interpretada como santuario gentilicio doméstico, aunque posiblemente integrado en la *regia* de un régulo (Valiente, 1994, 182), lo que explica la similitud que su hogar-altar central muestra con algunos santuarios ibéricos, como Puntal dels Llops y Castellet de Bernabé. Y, sin embargo, el estilo y la iconografía del relieve indica un substrato orientalizante meridional, afín al mundo ideológico de Pozo Moro aunque sin relación funeraria alguna, pues es alusiva a la heroización de los antepasados, elemento característico del culto gentilicio bien documentado en ámbitos palaciales como se ha señalado a propósito del friso de terracota del palacio etrusco de Murlo (Torelli, 1985, 29).

Otras construcciones de funcionalidad y naturaleza ritual más compleja se reconocen en tierras no muy alejadas, ya en la Meseta septentrional, como los santuarios del *oppidum* arévaco de Tiermes, Montejo de la Sierra, Soria (Argente, 1980, 20 ss.).

De los dos posibles edificios de carácter sacro identificados (Fig. 4), el más importante se halla situado en la plataforma superior o acrópolis de la población, mientras el otro se localiza extramuros, relacionado con un posible *comitium* o "teatro" junto a una de las puertas de la ciudad, la llamada Puerta del Sol (Calvo, 1913, 379). Esta situación permitiría considerarlo santuario de entrada como los señalados en Azaila, Las Cabezas y Meca (Almagro, Moneo, 1996).

El santuario de la acrópolis de Tiermes fue interpretado como un templo indígena por Tara-

cena, quién lo describe situado "...en la pequeña terraza de la cumbre bajo ruinas posteriores..." (Taracena, 1941, 107). Su estructura corresponde a la "...excavación rupestre de un edificio indígena que después modificaron los romanos, acaso un templo, mas sin otro dato que su emplazamiento para suponerlo." Posteriormente esta idea fue recogida por Argente (1990, 60).

En efecto, el carácter sacro de este edificio parece seguro, pues incluso cabe precisar su aparente función como templo urbano. Es evidente su intencionada ubicación en la parte más elevada de la tercera terraza del gran afloramiento de rodeno que sirve de emplazamiento a la ciudad, donde pudiera considerarse integrado en una acrópolis sobre la cota de 1232 metros sobre el nivel del mar. Además, parece estar orientado al mediodía y, en todo caso, se sitúa frente al acceso a la segunda terraza que, tallada en la roca, queda ligeramente más al oeste, en situación parecida a la del templo de Azaila (Fig. 4).

Se trata de una construcción tallada en la roca arenisca y completada con mampostería. Su planta actual parece irregular, dividida en dos zonas desiguales, en una de las cuales destacan unos escalones tallados en la roca que darían acceso a la posible *cella*, mientras que, frente a ellas, se sitúa un altar cuadrado, igualmente rupestre, que obliga a pensar en el conocido "altar" del *oppidum* de Ulaca. Por todo ello, parece evidente que este edificio debe interpretarse como un templo poliádico dado su carácter urbano, como el de otras construcciones no menos monumentales del Tiermes prerromano, como las puertas y accesos, el *comitium* o "teatro" y las saunas de tipo *laconicum* (Argente, 1990; Almagro, Álvarez, 1991).

Más difícil es interpretar la construcción, de posible función sacra, situada en relación con el monumental *comitium* o "teatro", junto a la puerta meridional de la ciudad (Calvo, 1913, 380; Argente, 1980). Delante de las gradas centrales de éste aparecieron dos piedras que se interpretaron como destinadas a sacrificios, junto a objetos celtibéricos, pero no romanos, y restos óseos de cérvidos y bóvidos. Además, bajo de las gradas occidentales existe una pequeña cueva de 9,90 metros de boca, 4,60 metros de profundidad y 2,40 metros de altura, con un escalón en su entrada por el que se descende hacia una "piedra de sacrificios". Esta se comunica con otras tres piedras acanaladas, una de forma cuadrada de 1,80 metros y poca profundidad; otra irregular, más pequeña y profunda, mientras la cuarta piedra, situada a 32,50 metros de la

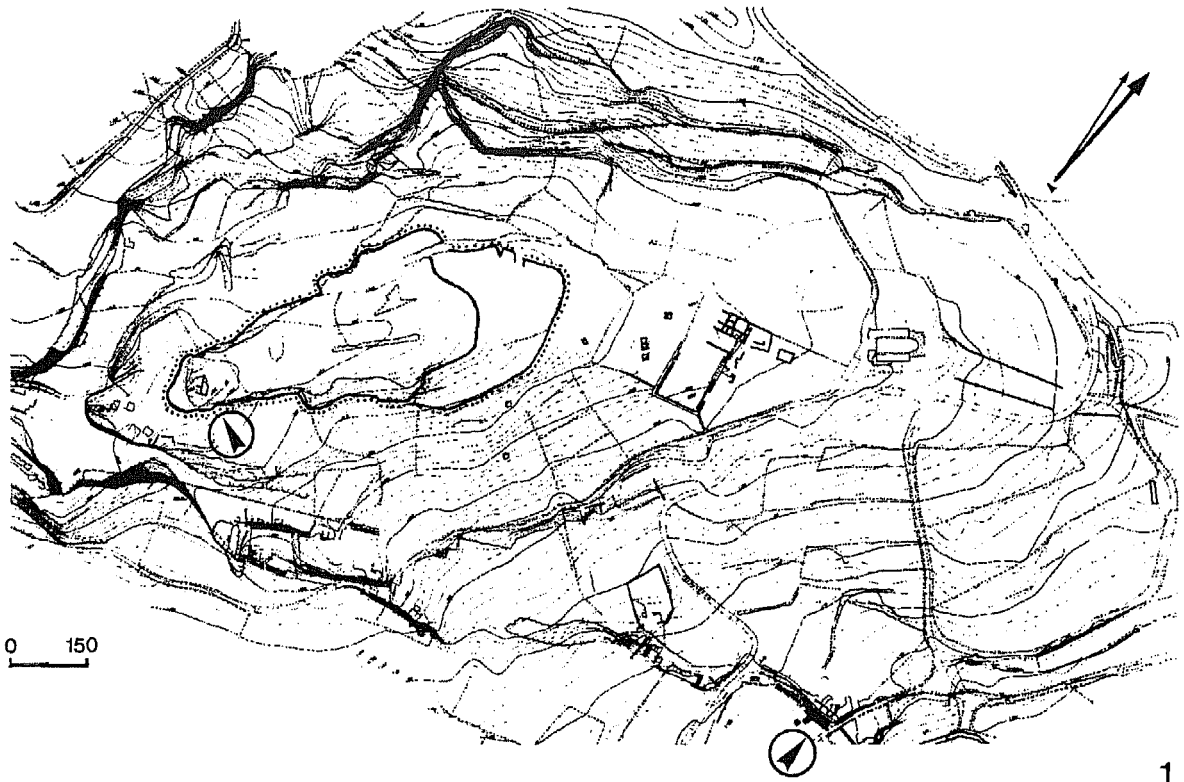


Figura 4. Tiermes: 1.- Planta, según Argente (1980), modificada; 2.- Vista del santuario de la acrópolis (fotografía Almagro).

entrada, ofrecía una canaletta descendente que termina en un pocillo de 0,20 metros de diámetro por 0,35 metros de fondo. Por su parte, en el fondo de la cueva aparecieron numerosos cuernos de toro, hojas de cuchillo y hachuelas corvas de dos cortes de hierro, probables instrumentos sacrificiales (Calvo, 1913, 376-380).

La interpretación del graderío monumental al que se asocia esta cueva ha sido siempre problemática, como lo es su cronología, pues se considera de origen indígena y en uso desde la segunda mitad del siglo I aC hasta inicios del siglo II dC. Ha sido catalogado como un simple anfiteatro, como un teatro, o como un recinto sagrado, bien un templo relacionado con ritos taurinos bien un *fanum* o lugar de sacrificios, así como un lugar de reunión pública (Taracena, 1934, 107; 1941, 229; Argente, 1990, 31-32, etc.). Recientemente hemos propuesto que tal construcción, situada junto a la puerta principal, fuera un *comitium* destinado a las asambleas urbanas (Almagro, 1994, 40, fig. 23A), lo que parece adecuado al desarrollo urbano de los *oppida* celtibéricos y a las noticias sobre estas organizaciones en las fuentes clásicas. Tal función implicaría un carácter ritual, lo que puede explicar la consideración sacra de la cueva asociada, tanto por su situación relacionada con santuarios de entrada como por su carácter ctónico, como en cuevas documentadas en las entradas de poblaciones ibéricas (especialmente en Meca (Almagro, Moneo, 1996).

A su vez, el templo del *arx* de Tiermes permite una interesante aproximación al conocido santuario abulense de Ulaca (Gómez-Moreno, 1983, 19 ss.). Este es un monumento único en su género, (Fig. 5) pues consiste en un gran berrueco de granito con una oquedad o pila en su parte superior, a la que se asciende por una escalinata tallada en su cara norte y que ha sido retallada al menos en tres ocasiones, lo que indica un largo uso. Dichas escaleras se dirigen, exactamente, hacia el pico más alto de la sierra de la Paramera, que cierra el horizonte por el sur y manifiesta una intencionada orientación topo-astronómica y una clara relación con creencias solares. A su vez, este "altar" es centro de un recinto cuadrado, parcialmente también tallado en la roca, a modo de *nemeton* que presenta una disposición similar al templo de Tiermes con el altar tallado en su interior.

Pero el santuario rupestre de Ulaca también se relaciona con las "rocas sagradas", a veces con inscripciones rituales como las de Cabeço de Fragoas, Panoias, Paços de Ferreira, etc., cuya dis-

persión ocupa la mitad noroeste peninsular, transversalmente, desde Galicia hasta Val Imaña, Zaragoza (Zapater, Navarro, 1990) y Peñalba de Villastar, Teruel (Marco, 1986, 746, lám. 1-4) y, longitudinalmente, desde Axtroki, Guipúzcoa (Almagro, 1976, fig. 6, 2) hasta el Alentejo, en Portugal, con el santuario de Endovélico en Rocha da Mina (Calado, 1996, 59). Aunque el significado de estas peñas sacras es difícil de precisar, cabe relacionarlas con puntos axiales y augurales del mundo indoeuropeo, así como con sacrificios rituales como evidencian las inscripciones a ellas asociadas (Marco, 1996; Almagro, 1996a).

Alguno de estos casos son considerados lugares onfálicos y de reunión, lo que podría adecuarse al caso de Ulaca si se interpreta como un *templum* céltico o *nemeton*, con su altar. Pero su posición en el centro del *oppidum* junto a la vía que une las dos puertas de acceso principales, evidencia su naturaleza urbana, tanto por su situación como por constituir el "centro" onfálico, sacro y ritual de la población, por lo que desde este punto de vista equivale a un templo urbano y hace referencia a monumentos rituales celtas como el estanque de Bibracte (Almagro, Gran-Aymerich, 1991).

Además, de este yacimiento procede un brazalete de oro de la edad del bronce (Delibes, 1995, fig. 27, 2), que cabe interpretar como parte de un depósito ritual, testimonio del uso prolongado del lugar, seguramente punto de reunión ancestral que se manifiesta en la abundancia de fuentes, en su topografía y en su dominio visual sobre el territorio circundante y sobre las principales vías de trashumancia. Así se comprende que, en un momento de la edad del hierro, fuera elegido como emplazamiento de un *oppidum*, pese a que su ubicación a más de 1500 metros sobre el nivel del mar y su difícil acceso parecen deberse más a motivos rituales que a motivos funcionales o estratégicos, lo que recuerda el caso parecido de Bibracte, situado en un punto culminante del Morvan eduo, con abundantes fuentes y peñas, algunas consideradas de tipo sacro y todas de difícil habitabilidad (Almagro, Gran-Aymerich, 1991).

Y sin embargo, lo paradójico de este análisis es que las singularidades estructurales de Ulaca y el largo uso ritual tienen una estrecha respuesta en santuarios "célticos" del suroeste, que sí se paralelizan con los modelos ibéricos de hogar-altar, ya domésticos (¿en El Castañuelo?), ya de carácter comunal (en Capote y Vaiamonte) o de categoría templar (en las Miróbrigas céltica y túrdula).

Sin olvidar los conocidos hogares del Castañuelo, entre los que Mariano del Amo excavó algu-

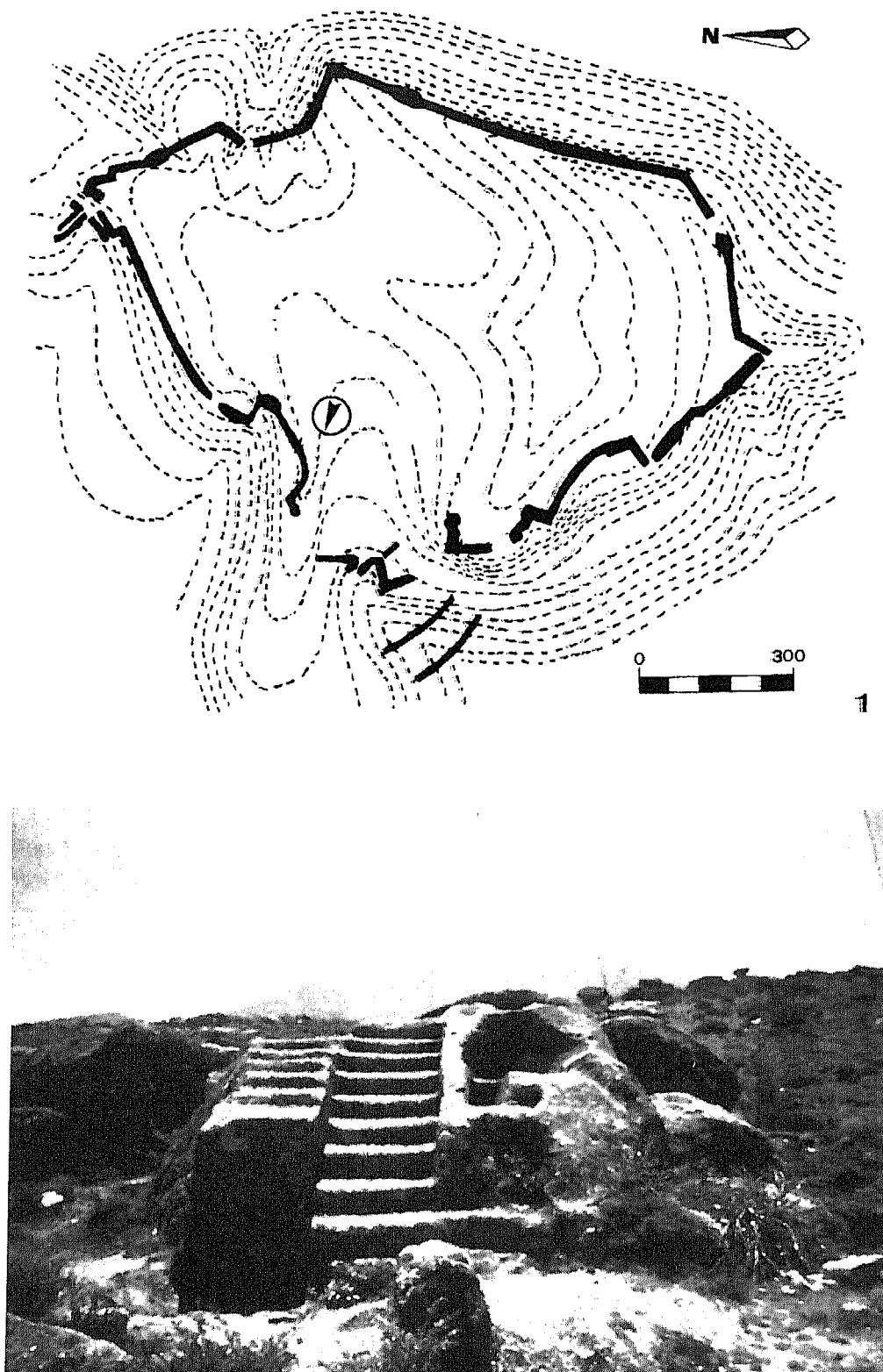


Figura 5. Ulaca: 1.- Planta, según Lantier y Breuil (1930), modificada; 2.- Escalinata tallada en su cara norte.

nos de construcción compleja y con materiales tan significativos como un morillo ornitomorfo junto con acumulaciones de vasijas en sus entornos, que nos llevan a considerar la definición posible de hogares-altares domésticos (Amo, 1978, 303, 315-317, lám. III.2), en el mismo ámbito de la *Baeturia celticorum* documentamos el santuario con hogar-altar del Castrejón de Capote, Higuera la Real, Badajoz (Berrocal, 1994).

El emplazamiento de este castro, pese a su cercanía al *oppidum* de Nertóbriga y la organización compleja de su hábitat, lo define como un poblado ribereño amurallado, de 3 hectáreas y una categoría inferior a los pequeños *oppida* célticos (Fig. 6). Sobre su santuario central proponemos una utilización a partir de los comienzos del siglo IV aC según su posición estratigráfica, aunque los materiales metálicos de su depósito lleguen a remontarse hasta el siglo VI aC, mientras que fue amortizado a mediados del siglo II aC, tras una acción que expolió parcialmente el instrumental, las ofrendas y los recipientes cerámicos usados para contenerlas o para celebrar el ritual (Berrocal, 1994; 1996; Quesada, 1994; Belén, Chapa, 1997).

Tal es la conclusión que se extrae de los numerosos elementos cerámicos, óseos, lígneos y metálicos documentados *in situ* y que han permitido recuperar un millar de vasijas cerámicas, siempre indígenas y a menudo ricamente decoradas y fabricadas a mano (departamento A). Un fragmento de parrilla, intencionadamente "cortado", una badila, un espetón, un posible extremo de cetro y tres cuchillos, junto a los restos de la tanaocenosis de 23, quizá 24 grandes mamíferos, cubrían entre cenizas una mesa-hogar y gran parte del suelo circundante, en el centro de una pequeña estancia de planta trapezoidal. En sus alrededores han aparecido otros elementos de trascendencia, entre los que se cuentan más de medio centenar de fíbulas, una gran falcata con empuñadura de ave y algunas piezas metálicas remontables al bronce final, así como la losa con escritura del suroeste que propició el descubrimiento de este poblado (Berrocal, 1987; 1994; Quesada, 1992, 211).

Este cúmulo de materiales, pero también la situación central de la estancia respecto al poblado; su única apertura a lo largo de uno de sus flancos a una calle que, quizá, se ensanchaba en plaza; su altura sobre podio y la mesa-hogar de sillarejo, con banco corrido a lo largo de las tres paredes, son rasgos razonables que permiten definir el lugar como santuario comunal, no exento de un cierto trasfondo ideológico gentilicio.

Pero sobre el ritual que en ella se realizaba todo son conjeturas. Todo menos el sacrificio sobre la mesa-hogar de los animales referidos, quizá formando parejas y tríos, y cuyas cabezas y pezuñas quedaron en el mismo suelo de la estancia, y la ingesta del resto en torno a la veintena de hogueras halladas sobre la calle o plaza a la que se abre la estancia (Fig. 6, 2).

De igual manera no hay dudas sobre las formas cerámicas que habían sido utilizadas en la comida (escudillas modeladas a torno o a mano, acompañadas copas hechas a mano, y algunos contenedores medios) que parecen indicar la existencia de unos trescientos juegos de "plato y copa", indicio del número de participantes en el ritual. Este debía ser dirigido desde el mismo podio junto a la mesa, donde el espacio sólo permite estar sentado en el banco corrido que le rodea, y no por más de una quincena de individuos, a juzgar por su longitud -criterio de 0,60 metros por asiento- (Berrocal, 1994, 48-51, 272).

En estudios anteriores hemos especulado con la celebración de un gran festín ritual que, a lo largo de varios días, suponía el final del verano y, con las hogueras, servía de introducción a los meses oscuros del invierno, al final del ciclo anual, como hacia al poniente se orienta el santuario. Recuerda en ello a fiestas celtas como la del Samonios, pero ello no implica que fuese tal el ritual utilizado ni que los restos del banquete correspondan al momento expresado, a comienzos del mes de noviembre del calendario cristiano. Porque, de la misma forma, podría corresponder a una celebración singular en el tiempo y en el significado, a modo del festín consumido por los numantinos antes de entrar en batalla contra las legiones sitiadoras, según refiere Orosio (Quesada, 1994, 108-113).

Sea como fuere no nos albergan dudas sobre la naturaleza sacra del lugar, su identificación con un hogar excepcional, auténtico altar construido con sillarejo, en forma ortoédrica, destacado sobre un podio y rodeado por tres de sus alzados por el banco corrido de igual aparejo. Como tampoco permiten dudas las cifras aproximadas sobre los animales sacrificados, claramente individualizados; las aproximaciones a los juegos de vasijas utilizados y el espacio limitado para sentarse en torno al altar. Esto es, 23, 300 y 15 unidades, respectivamente.

Al margen de algunos escasos, pero significativos, elementos metálicos, nada identificaba a los personajes destacados por la posibilidad de asiento en torno al altar. Y, sin embargo, el empla-

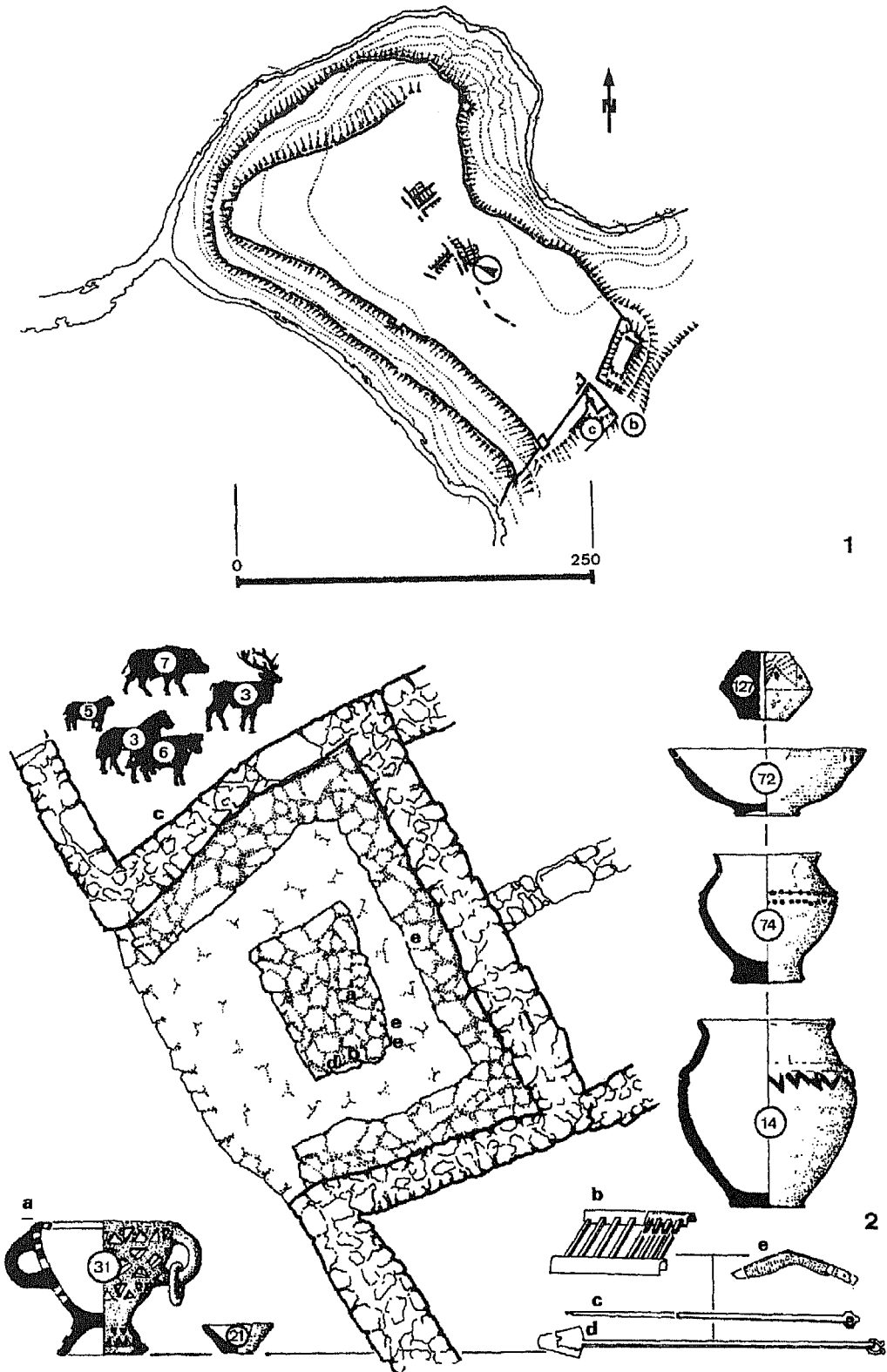


Figura 6. Capote: 1.- Planta del castro (b y c emplazamientos de los depósitos de la entrada); 2.- Planta del santuario central con representación del número mínimo de individuos de animales sacrificados y el número mínimo de individuos de tipos de vasijas identificadas, así como de los principales elementos metálicos hallados (b-e), según Berrocal (en prensa).

zamiento sobre podio y hacia la calle es el apropiado para la "presidencia" del grupo humano que participaba en el ritual, aunque sea una presidencia sin signos de primacía ni jerarquización relevante, de forma similar a la narrada para las fiestas célticas aludidas.

La naturaleza comunal del ritual es fácilmente deducible de las cifras, que arrojan interesantes relaciones matemáticas sobre los tipos de piezas del depósito y las probabilidades de uso, en un sentido que podría haber variado en el detalle pero no en lo sustancial, como el posible asiento destacado por cada 20 juegos cerámicos, y otras relaciones no menos significativas.

Así, entre las vasijas cerámicas localizadas, 42 piezas respondían al tipo de vasos calados que se conocen como "quemadores" (*foculi*) y cuya función como "salmuerio" o "incensario" es fácilmente conjeturable desde las formas tan concretas que presentan. Tras proceder a realizar una cotejación sobre los inventarios publicados en su fecha (Berrocal, 1994, 308-326) puede constatarse que, de las 42 piezas descritas, 31 responden al número mínimo de recipientes completos o semi-completos (NMI), es decir, ofrecen una relación de multiplicidad con el resto de cifras aproximadas: 300 juegos de copa y plato, 15 asientos posibles en el banco corrido (Fig. 6, 2).

¿Fueron los quemadores, símbolos y recipientes del "fuego doméstico", aportado al "fuego comunal" en tal ocasión? Así podría suponerse de la existencia de tal costumbre en los rituales relacionados con Vesta (Dumezil, 1977, 277 ss.).

Se puede reconocer en estos vasos-quemadores, tan frecuentes en los grandes depósitos rituales del suroeste peninsular (pero también en número aislado en ámbitos ordinarios), una función similar a los *foculi* u hornillos latinos que transportaban el "fuego doméstico", destinado a recibir el incienso y las libaciones del vino (*Serv. Ad. Aen.*, 3, 134: "...*nec licere vel provata vel publica sacra sine foco fieri...*"), frente al fuego vestal que, sobre el altar, servía para quemar las ofrendas sacras. Ambos venían a representar el concepto gentilicio de la estructura social, ya doméstica o comunal, y en tal sentido tienen su contrapartida indoeuropea entre los rituales helénicos de Hestia y védicos de Agni (Almagro, 1996a, 103).

En suma, todas estas conjeturas pueden interpretarse como un "juego de aproximación", un ejercicio de simulación que podría, o no, reflejar la realidad ocurrida en tal evento, pero en todo caso manifiestan con cierta solidez la estructura paritaria y clánica de poblaciones que se identificaban

con un ritual gentilicio, un ritual que parece derivar con asombrosa exactitud de los hogares-altares documentados siglos antes entre los substratos de campos de urnas que se asentaron en las tierras del Languedoc y del bajo Ebro.

En proceso de excavación integral, el castro de Capote no ha dejado de aportar otros materiales y hallazgos que, significativamente, vienen confirmando tanto la imagen paritaria de las gentes que lo habitaron como la antigüedad de sus relaciones humanas anteriores. Nos referimos a los materiales que, revueltos entre los bien conservados niveles prerromanos, remontan su "ocupación" hasta épocas del bronce antiguo: puntas derivadas de los tipos "Palmela", hoces del bronce atlántico y elementos de boato "colonial" se unen a la losa con escritura del suroeste y posible estela de guerrero. Todo ello localizado en los alrededores del altar, muy cerca de un afloramiento cuarcítico que, no sin asombro, se conservó junto al centro del entramado urbano aunque, quizá en momentos de su ocupación final, este promontorio comenzó a ser desmantelado para ser usado como cantera.

Justo en el extremo este del poblado, otros dos dispositivos sacros se han localizado alrededor de la entrada principal, revelando la posible existencia de un santuario junto a ella. Así, al pie de la plataforma superior (Fig. 6, 1) de la puerta de la fortaleza de acceso, documentamos una fosa rectangular de 2 por 1,60 metros irregularmente definida por piedras y apoyada por el sur en la pared de la citada plataforma. En su interior apareció un depósito de materiales (departamento B) con signos evidentes de haber sufrido la acción de un fuego concentrado, probablemente alimentado con combustibles oleaginosos (Berrocal, 1991, 336).

El depósito estaba compuesto por pequeños vasos de paredes finas, por copas y platos de *terra sigillata* itálica y por otros recipientes de vajilla común, junto a *dolia* y morteros, vasos altos de vidrio, una treintena de lucernas de volutas y pico triangular decoradas y un número similar de terracotas "a molde", así como por un objeto anular y dos fíbulas de bronce, un vástago de hierro de 1 metro de longitud, una lámina de oro en forma de hoja de laurel y seis ases correspondientes a Augusto y Claudio. En función de éstos, el depósito se data antes del 45 dC (Berrocal, 1991, 343).

El conjunto de terracotas, que estaban dispuestas de pie, está constituido por una treintena de figuritas hechas a molde en las que predominan las representaciones de personajes femeninos reconocibles como Venus, Minerva y Cibeles, habiendo también interpretaciones de aspecto más

indígena y figuras masculinas imberbes tocadas con gorro frigio, que se han interpretado como Attis (Berrocal, 1991, 336).

En términos generales, este depósito se interpreta como los restos de un acto cultural asociado a la idea de un lugar sagrado, o a un gesto singular, quizá motivado con el ánimo de apaciguar a las divinidades adoradas en el poblado (Berrocal, 1989, 259 ss.). En todo caso, este culto estaría relacionado con divinidades indígenas (¿Ataegina?) asociadas al concepto de "renacer" de la naturaleza y asimiladas en la iconografía clásica a las imágenes de Cibele y Attis, e iría acompañado de un culto imperial, deducible de las imágenes de Venus, madre de la gens Iulia, y comprensible por la vinculación de la Beturia y la Lusitania con la obra de Julio César (Berrocal, 1991, 343).

Por último, el tercer depósito (Fig. 6, 2 c) se documentó a pocos metros de dicha entrada, también al exterior del poblado aunque protegido por un antemuro o *proteichisma*. En proceso de estudio, no parece relacionarse con estructura arquitectónica alguna, pero sí con una densa hoguera, u hogar, repleto de vasijas estampilladas, fusayolas y quemadores, así como de pequeños elementos metálicos. A falta de finalizar su excavación, los materiales recuperados abogan por una fecha contemporánea con el depósito A, quizá emplazada entre los siglos III y II aC.

De su registro podría inferirse que nos encontramos con los restos de un ritual parecido, como recientemente nos ha sido comentado para uno de los principales *oppida* célticos, El Cabeço de Vaia-monte, en Monforte, Portugal. Este emplazamiento, que fue excavado de forma irregular por Manuel Heleno hace varias décadas, y dado a conocer por un trascendente artículo sobre sus cerámicas estampilladas (Arnaud, Gamito, 1974-1977), está siendo revisado íntegramente por Carlos Fabião, quien nos ha informado de un destacado depósito de materiales similares a los del altar de Capote (comunicación personal que le agradecemos).

La mayor complejidad de los santuarios del suroeste lo representa el templo indígena de Mirobriga *celticorum*, Santiago do Caçém, Portugal y, en la misma línea, podría estar el templo republicano de la homónima Mirobriga túrdula, en la cercana Beturia pacense, Capilla, Badajoz, (Pastor, Pachón, 1991, 350-355).

Hace ya medio siglo, en la Mirobriga céltica se excavó el emplazamiento de un santuario protohistórico sobre la cima del cerro (Biers, 1988, 15), al norte de los cimientos del templo romano imperial que preside el foro (Fig. 7).

Esta estructura se reconoce como un edificio sacro de planta similar a la de un templo grecolatino y se fechó con claridad en pleno siglo I aC. Su emplazamiento, central, parece ocupar el lugar de anteriores construcciones domésticas cuya fecha se remontan al siglo IV aC, muy cercanas al recinto murado interior que parece haber defendido y definido una especie de "acrópolis" castreña. El santuario se construyó en planta rectangular, con dos estancias principales y orientación hacia el sur (Biers, 1988, 18 ss.) -y documentación museo de Santiago-. Reconocido como un verdadero "templo republicano", fue sucedido por otro imperial, sucesión que podría comprenderse como el mantenimiento de la función ritual del lugar según creía su excavador, Almeida (1964, 71-72), quién lo suponía bajo la advocación de un Esculapio indígena, pese a que nada se prueba en la bibliografía publicada.

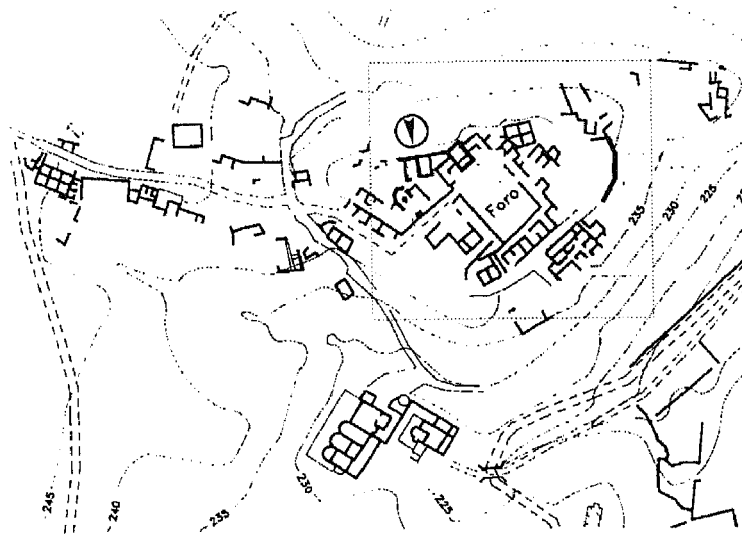
Desgraciadamente, las excavaciones de Almeida nunca fueron publicadas en detalle, ni sus restos arqueológicos han sido clasificados con clara procedencia, pese a los loables trabajos monotemáticos sobre materiales prerromanos de autores como C. Tavares da Silva, J. Soares, S. da Ponte o J. U. Smit Nolen, entre otros (Soares, Silva, 1979; Nolen, 1979; Ponte, 1979).

Según las anotaciones de Almeida, estos materiales procederían mayoritariamente de lo que denominaba *torreaô*, identificado con el templo republicano según Soares y Silva. En su base se localizaron numerosos carbones, entre cenizas y diversos objetos de hierro, como puntas de lanzas, una hoja de espada, un puñal y varios cuchillos afalcatados (Almeida, 1964, 26-28).

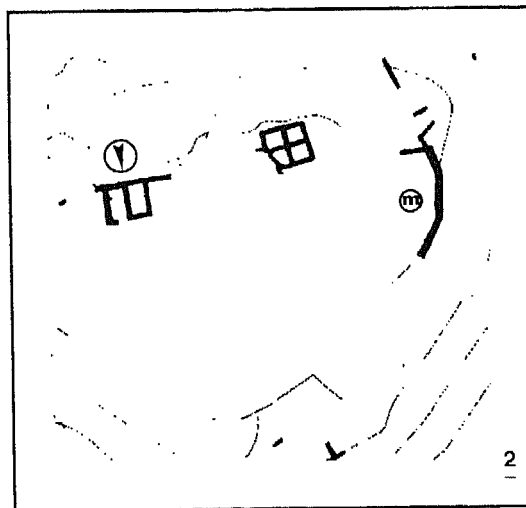
Todo este panorama, no sin acusar las fuertes remodelaciones de la ocupación romana y medieval posterior, y las carencias propias de las actuaciones arqueológicas antiguas, manifiesta la existencia de un posible lugar de culto urbano y centralizado, en forma de templo grecolatino que, en pleno poblado indígena, debe entenderse dentro de la dinámica de revitalización del hábitat favorecida por el inicial dominio romano, en forma de la configuración de un *oppidum*, la Mirobriga *celticorum*.

CONCLUSIONES

Como resultado del análisis comparativo de los santuarios "urbanos" de la Hispania céltica con los ibéricos, y pese al grado de conocimiento muy inferior que se tiene sobre los primeros, se puede



1



2

Figura 7. Miróbriga: 1.- Planta del *oppidum*; 2.- Detalle de los restos prerromanos, con localización del templo dentro de las murallas (m), según Biers (1988), modificados.

colegir que gran parte de las estructuras sacras en ambas áreas compartían significativas analogías y concomitancias.

Entre ambos es fácil definir una línea evolutiva hasta cierto punto paralela a la que, desde formas sencillas de santuarios gentilicios ya de tipo familiar (como los de Reillo y El Cerrón de Illescas) como de tipo comunal (Capote, Ulaca), avanza hacia modelos más complejos, hasta adoptar las formas y funciones de los templos clásicos, aunque sin perder los grados de originalidad propios de la naturaleza indígena. Así se constata en los templos

republicanos de Azaila, de Tiermes o de Miróbriga, tradicionalmente considerados romanos por la época de construcción y uso, pero culturalmente insertos en las consecuencias del desarrollo social, ideológico y ritual de las poblaciones protohistóricas. Con ellos perduraron en uso los modelos domésticos y comunales hasta entrada la romanización.

Este modelo de transformación ritual y religiosa parte desde los principios ideológicos de la estructura social gentilicia, dentro la evolución del culto doméstico de origen indoeuropeo, probable-

mente relacionable con la extensión de los campos de urnas (Almagro, 1996a).

Ello explicaría su aparición tanto en el área septentrional del mundo ibérico como en el mundo celtibérico, pues ambos debieron recibir de dichas poblaciones una concepción cosmológica y una estructura social que implicaría tales cultos domésticos, seguramente vinculados al *pater familia*, junto con el desarrollo del rito funerario de incineración, asociado a la heroización y, ambos conceptos, seguramente relacionados en el plano ideológico y en su expansión paralela por la península Ibérica. En todo caso, la proximidad ideológica de celtíberos e iberos septentrionales parece explicarse desde dicho substrato cultural común, evidente en el plano religioso y particularmente en el socio-ideológico y, por lo mismo, estrechamente relacionado con el mundo celtoligur.

En el extremo de la complejidad ritual, se configurarían santuarios urbanos de tipo *templum*, aunque mantienen estructuras que reflejan el indigenismo del ritual, como los altares tallados en la roca, que parecen proceder y estar relacionados con cultos ancestrales a las peñas (Almagro, 1996a). En todo caso, si se compara Azaila con Tiermes y Mirobriga, resulta evidente la paulatina extensión de este tipo de templos hacia el interior, pues hasta ahora sólo se habían localizado en la zona nordeste de la península Ibérica (Moneo, 1995).

Pero también es evidente que estos *templa* ofrecen una gradación progresiva. Templos como el interior de Azaila responden a una estructura clásica, consecuencia de la generalización de la arquitectura helenisticorromana en la última etapa del mundo ibérico, a pesar de que posiblemente estuviera dedicado a un héroe local (Almagro, 1990). Pero otras estructuras, como la cueva de Tiermes y, con seguridad, el santuario de Ulaca resultan más próximas a un *nemeton* céltico, relacionadas con peñas de carácter onfálico y con cultos naturalistas, a juzgar por las preocupaciones topoastronómicas que parecen reflejar, pudiéndose considerar como un indicio de la pervivencia de ritos y creencias mucho más arcaicas, quizás originadas en substratos remontables a la edad del bronce peninsular, aunque evidentemente ya adaptados al ámbito urbano.

Un aspecto de particular interés es la concepción ideológica que dejan traslucir todos estos tipos de templos. Por una parte, generalmente se sitúan en la zona más alta de la población, que cabe identificar con el *arx*, lo que parece reforzar su relación con los cultos urbanos. Pero en ellos destaca más, si cabe, la orientación astronómica

que ofrecen y que refleja un concepto del espacio sagrado que permite considerar tales construcciones como auténticos *templa* en el sentido etimológico de este término.

En efecto, la problemática conceptual de estas construcciones se comprende mejor desde el complejo concepto de *templum* en la lengua y la cultura latinas (Nissen, 1869; Valetón, 1889; Weinstock, 1932; Catalano, 1960; 1978; Cipriano, 1983; etc.), edificio sacro orientado de acuerdo con la bóveda cuatupartita celeste en el cruce de los ejes cósmicos norte-sur y este-oeste, como indica Varrón (*De ling. lat.* 7,6-7). Dicho lugar, de claro carácter onfálico por ser el punto de unión del cielo, tierra e infierno, era el adecuado para celebraciones sacras y rituales pero, por el mismo motivo, también tendría carácter augural, por lo que servía para interpretar los signos celestes y, en consecuencia, ofrecería connotaciones jurídicas.

Por lo tanto, parece evidente que todas estas estructuras astronómicamente orientadas, características tanto de la cultura ibérica como del mundo céltico, desarrollaron el mismo concepto de *templum* que el mundo etrusco y romano, aunque originariamente parece proceder del concepto céltico de *nemeton* (Almagro, Gran-Aymerich, 1991, 192 ss.; Marco, 1993), originario del mundo ritual indoeuropeo, tanto por sus características como por el contexto cultural en el que aparecen.

Finalmente, un caso particularmente interesante es el santuario central de Capote, por ahora aislado por falta de estudios parangonables, aunque su naturaleza comunal y posible largo uso lo aproximan al de Ulaca. Al margen de las interesantes evidencias de tipo ritual y sacro que ofrece, con algunos detalles de difícil interpretación, tal vez su mayor interés estriba en plantear su relación con costumbres de sacrificio en actos de convivialidad ritual, que hacen pensar en tradiciones de banquetes festivos propios de sociedades de estructura comunal y fuerte sentimiento gentilicio, de cuya lógica existencia en época prerromana podría considerarse uno de los más seguros indicios. Pero, por otra parte, el santuario de Capote parece documentar a nivel de castro el tipo de santuario colectivo que en los *oppida* está representado por los *templa* de carácter urbano, lo que denotaría la misma forma de estructura social comunitaria adaptada a las diferentes categorías de poblaciones. Dicha estructura sólo ha podido surgir con el proceso de jerarquización del hábitat constatado a partir de la edad del hierro.

En conclusión, la interpretación de todas estas estructuras permite encuadrarlas en su

correspondiente marco socio-ideológico, lo que facilita comprenderlas mucho mejor. La evolución de tales estructuras sacras evidencia cómo el santuario dedicado al culto al antepasado, en un principio incluido en la vivienda doméstica gentilicia, acabaría pasando a ser una construcción independiente que, en los casos más complejos, ofrece características de verdaderos *templa*, contruidos *ex profeso* con rituales de fundación que incluían una orientación astronómica basada en concepciones cósmicas de tipo augural. Esta evolución refleja un paso paulatino de los cultos privados gentilicios hacia un culto público, bien conocido en diversas culturas del mundo antiguo, proceso que permitirá un mejor conocimiento de los pueblos hispánicos, especialmente en lo que respecta a su evolución ideológica y a sus procesos de etnogénesis, aspectos hasta ahora mucho peor conocidos que su cultura material, a pesar de que su interés histórico es, indudablemente, muy superior.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO, M. (1990): *L'Hellénisme dans la Culture Ibérique*. XIII. Congress für Klassische Archäologie. (Berlin, 1988), pp. 113-127. Berlin.
- ALMAGRO, M. (1992): *Las necrópolis ibéricas en su contexto mediterráneo*. En Antona, Blánquez (eds.). Congreso de Arqueología Ibérica. Las necrópolis, pp. 37-76. Madrid.
- ALMAGRO, M. (1994): *El urbanismo en la Hispania Céltica: castros y oppida en la Península Ibérica*. En ALMAGRO, M. (ed.). Castros y oppida de Extremadura, pp. 13-75. Madrid.
- ALMAGRO, M. (1995a): *Iconografía numismática hispánica: jinete y cabeza varonil*. La moneda hispánica: ciudad y territorio. Anejos de Archivo Español de Arqueología, 14, pp. 53-64. Madrid.
- ALMAGRO, M. (1995b): *Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: Las serranías de Albarracín y Cuenca*. El poblamiento celtibérico. Actas del III Simposio sobre los celtiberos (Daroca, 1991), pp. 433-446. Zaragoza.
- ALMAGRO, M. (1995c): *La moneda hispánica con jinete y cabeza humana ¿Tradición indígena o creación romana? Zephyrus*, Salamanca (en prensa).
- ALMAGRO, M. (1996a): *Ideología y Poder en Tartessos y el mundo ibérico*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (Madrid, 1996). Madrid.
- ALMAGRO, M. (1996b): *Sacred places and cults of the Late Bronze Age tradition in Celtic Hispania*. Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas (Regensburg, 1993), pp. 43-79.
- ALMAGRO, M., ÁLVAREZ, J. (1991): *La "Fragua" de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico*. Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra, 1, pp. 177-253. Pamplona.
- ALMAGRO, M., GRAN-AYMERICH, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia)*. Complutum Extra, 1. Madrid.
- ALMAGRO, M., RUIZ, G. (1991): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Complutum, 2-3. Madrid.
- ALMEIDA, D. F. (1964): *Ruínas de Miróbriga dos Célticos (Santiago do Caçém)*. Boletín Junta Distrital de Setúbal.
- AMO, M. del (1978): *El Castañuelo. Un poblado céltico en la provincia de Huelva*. Huelva Arqueológica, IV, pp. 299-340. Huelva.
- ARCELIN, P., DEDET, B., SCHWALLER, M. (1992): *Espaces publiques, espaces religieux protohistoriques en Gaule méridionale*. Documents d'Archéologie Méridionale, 15, pp. 181-242. Lattes.
- ARGENTE, J. L., CASA, C. de la, DÍAZ, A., IZQUIERDO, J. M., JIMENO, A., REVILLA, M. L. (1980): *Tiermes I. Excavaciones Arqueológicas en España*, 111. Madrid.
- ARGENTE, J. L. (1990): *Tiermes. Guía del yacimiento y Museo*. Soria.
- MORAIS, J., JÚDICE, T. (1974-1977): *Cerâmicas estampilhadas da Idade do Ferro do Sul de Portugal, I. Cabeça da Vaiamonte - Monforte*. O Arqueólogo Português, série III, 7-9, pp. 165-202. Lisboa.
- BALMASEDA, L. J., VALIENTE, S. (1982): *El relieve de Illescas*. Archivo Español de Arqueología, 54, pp. 215-238. Madrid.
- BARRIO, J. (1987): *Los vasos trípodes de las necrópolis de Las Erijuelas de San Andrés (Cuéllar, Segovia)*. O Arqueólogo Português, série V, 5, pp. 101-123. Lisboa.
- BELÉN, M., CHAPA, T. (1997): *La Edad del Hierro*. Historia Universal de Síntesis. Prehistoria, 11. Madrid.
- BELTRÁN, M. (1976): *Arqueología e historia de las ciudades antiguas del Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)*. Monografías Arqueológicas IX. Zaragoza.

- BENOIT, F. (1955): *Les sanctuaire aux esprits d'Entremont*. Cahiers Ligures de Prehistoire et d'Archeologie, 4, pp. 38-69.
- BÉRARD, C. (1982): *Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité*. La mort, les morts dans les sociétés anciennes. Cambridge University Press, pp. 89-105.
- BÉRARD, C. (1983): *L'héroïsation et la formation de la cité: un conflit idéologique*. Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la République Romaine. Colection de l'École Française de Rome, 66, pp. 43-62. Rome.
- BERROCAL, L. (1992): *Los pueblos célticos del Suroeste peninsular*. Extra Complutum, 2, 386 pp. Madrid.
- BERROCAL, L. (1994a): *La falcat de Capote y su contexto. Anotaciones sobre la Fase tardía de la cultura céltico-lusitana*. Madrider Mitteilin-gen, 35, pp. 258-292. Mainz.
- BERROCAL, L. (1994b): *El Altar prerromano de Capote. Ensayo etnoarqueológico sobre un ritual céltico en el Suroeste Peninsular*. 450 pp. Universidad Autónoma de Madrid.
- BERROCAL, L. (1996): *Fortificación, guerra y poblamiento en la Beturia: consideraciones sobre el Altar de Capote y la conquista del Suroeste*. Revista de Estudios Extremeños. Homenaje a Álvarez Sáez de Buruaga, pp. 357-387. Badajoz.
- BERROCAL, L. (—): *Celtic Identity in the South-western Iberian Peninsula: Cumulative and/or migrations?* En GILLIES, HARDING, RALSTON, (eds.). Celtic Connections, II, Edinburgh (en prensa).
- BIERS, W. R. (1988): *Mirobriga. Investigations at an Iron Age and Roman site in Southern Portugal*. British Archaeological Reports, International Series, 451. Oxford.
- BONET, H., MATA, C., GUÉRIN, P. (1990): *Cabezas votivas y lugares de culto edetanos*. Verdolay, 2, pp. 185-199. Murcia.
- BRELICH, A. (1988): *Prolegomini a una storia delle religioni*. Religione e storia delle religioni. Roma.
- CABRÉ, J. (1925): *Los bronce de Azaila*. Archivo Español de .Arqueología, Arqueología, 3, I. Madrid.
- CABRÉ, J. (1929): *Azaila*. IV Congreso Internacional de Arqueología. Barcelona.
- CABRÉ, L. (1944): *Corpus Vasorum Hispanorum. Cerámica de Azaila*. Madrid.
- CALADO, M. (1996): *Carta arqueológica de Alandroal*. Alandroal.
- CALVO, I. (1913): *Termes. Ciudad celtibero-arévaca*. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 29, pp. 374-387. Madrid.
- CARO, J. (1992): *El Estío Festivo*. El Año Festivo III. Madrid.
- CATALANO, P. (1960): *Contributi allo studio del diritto augurale I*. Torino.
- CATALANO, P. (1978): *Aspetti spaziale del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager. Latinum, Italia*. ANRW, II, pp. 374-387. Roma.
- CELESTINO, S. (1994): *Los altares en forma de lingote chipriota de los santuarios de Cancho Roano*. Revista de Estudios Ibéricos, 1, pp. 291-309. Madrid.
- CIPRIANO, P. (1983): *Templum*. Roma.
- COARELLI, F. (1983): *Architettura sacra e architettura privata nella tarda repubblica*. Architecture et société de l'Archaïsme grec à la fin de la République Romaine. Collection Etudes Françaises, 66. Roma.
- DEDET, B., PASSELAC, M. (1989): *Les formes de l'habitat durant l'age du fer en Languedoc*. Habitats et structures domestiques, pp. 52-53. Arles.
- DEDET, B.; SCHWALLER, M. (1990): *Pratiques cultuelles et funeraires en milieu domestique*. Documents d'Archéologie Méridionale, 13, pp. 137-161. Lattes.
- DEDET, B., DUDAY, H., FICHES, J.-L., PY, F., PY, M., RICHARD, J.-M.C. (1968): *Les autel-foyer en Languedoc. Omaggio a F. Benoit*, II, pp. 35-56. Bordighera.
- DELIBES, G. (1995). *Ávila, del Neolítico al Bronce*. Historia de Ávila I. Prehistoria y Antigüedad, pp. 21-90. Ávila.
- DOMÍNGUEZ, A. J. (1993): *Religión, Rito y Ritual durante la Protohistoria Peninsular: El fenómeno religioso en la Cultura Ibérica.*, En WALDREN, ENSENYAT, KENNARD (eds.). Ritual, Rites and Religion in Prehistory, II, British Archaeological Report. International Series, 611. Oxford.
- DUMEZIL, G. (1977): *La religione romana arcaica*. Milano.
- FERNÁNDEZ, F. J. (—): *La federación celtibérica de Santerón*. Actas del VII Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Zaragoza, 1997) (en prensa).
- FUSTEL, N. D. (1864): *La ciudad antigua*. (Edición facsímil de 1984). Madrid.
- GRACIA, F., MUNILLA, G., GARCÍA, E. (1994): *Models d'anàlisi de l'arquitectura ibèrica. Espai públic i construccions religioses en*

- medis urbans*. Cota Zero, 10, pp. 90-101. Vic.
- GREEN, M. J. (1992): *Animals in Celtic Life and Myth*. London.
- LANTIER, R.; BREUIL, H. (1930): *Villages Pré-romains de la Péninsule Ibérique*. Revue Archéologique, XXXII, pp. 209-216.
- LUCAS, M. R. (1981): *Santuarios y dioses en la Baja Época de la Cultura Ibérica*. La Baja Época de la Cultura Ibérica, pp. 233-293. Madrid.
- MADERUELO, M., PASTOR, M. J. (1981): *Excavaciones en Reillo (Cuenca)*. Noticiario Arqueológico Hispánico, 12, pp. 159-185. Madrid.
- MARCO, F. (1986): *El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar*. Homenaje a A. Beltrán, pp. 731-759. Zaragoza.
- MARCO, F. (1987): *La religión de los Celtíberos*. I Simposium sobre los Celtíberos, pp. 55-74. Zaragoza.
- MARCO, F. (1993): *La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico*. Religio Deorum, pp. 317-324. Barcelona.
- MARCO, F. (1996): *Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales*. En REBOREDA, LÓPEZ (eds.). *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, pp. 81-100. Xinzo de Limia.
- MARKALE, J. (1989): *Druidas. Tradiciones y dioses celtas*. Madrid.
- MONEO, M. T. (1995): *Santuarios urbanos en el Mundo ibérico*. Complutum, 6, pp. 245-255. Madrid.
- MUÑOZ, A. M. (1963): *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina*. Barcelona.
- NISSEN, H. (1869): *Das Templum*. Berlin.
- PASTOR, M., PACHÓN, J.-A. (1991): *Excavación arqueológica en Miróbriga: campañas de 1987-1988*. Extremadura Arqueológica, II, pp. 347-360. Mérida-Cáceres.
- PENA, J.M. (1987): *Los thymiateria en forma de cabeza femenina hallados en el Nordeste de la Península Ibérica*. Grecs et Ibères au IV^e siècle avant Jésus-Christ. Revue des Etudes Anciennes, 89, pp. 349-358.
- PONTE, S. da, (1979): *As fíbulas de Miróbriga*. Setúbal Arqueológica, V, pp. 195-202. Setúbal.
- PRADOS, L. (1994): *Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una Arqueología del culto*. Trabajos de Prehistoria, 51, 1, pp. 127-141. Madrid.
- QUESADA, F. (1991): *Arma y Símbolo: la falcata ibérica*. Alicante.
- QUESADA, F. (1994): *Vinos, aristócratas, tumbas y guerreros en la Cultura ibérica (ss. V-II a. C.)*. Verdolay, 6, pp. 9-124. Murcia.
- ROTH, A. (1992): *Le centre monumental de Glanum ou les dernières feux de la civilisation salyenne (Saint-Rémy-en-Provence)*. Marseille grecque et la Gaule, pp. 255-357. Lattes.
- RUIZ, G. (1981): *Morillos prismáticos de la Edad del Hierro*. Bajo Aragón, Prehistoria, 3, pp. 52 ss. Zaragoza.
- RUIZ, G. (1985): *Los Campos de Urnas del NE. de la Península Ibérica*. Madrid.
- RUIZ, G., LORRIO, A. J. (1995): *La muerte en el Norte peninsular durante el I milenio a.C.* Arqueología da morte na Península Iberica desde os Orixes asta o Medioevo, pp. 223-248. Xinxo de Limia.
- RUIZ DE ARBULO, J. (1994): *Los cernos figurados con cabeza de core*. Saguntum, 27, pp. 155-171. Valencia.
- SANMARTÍ, J., SANTACANA, J. (1987): *Un recinte cultual al poblat ibèric d'Alorda Park (Calafell, Baix Penedès)*. Fonaments 6, pp. 157-169. Barcelona.
- SILVA, F. da (1986): *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira.
- SMIT-NOLEN, J. U. (1979): *Ampurian gray ware from Mirobriga*. Conimbriga, XVIII, pp. 105-112. Coimbra.
- SOARES, J., SILVA, C., TAVARES da (1979): *Cerámica pré-romana de Miróbriga (Santiago do Caçém)*. Setúbal Arqueológica, V, pp. 159-181. Setúbal.
- TARACENA, B. (1941): *Carta Arqueológica de España*. Soria. Madrid.
- TORELLI, M. (1985): *Introduzione*. En Stopponi, S. *Casa e palazzi d'Etruria*, pp. 21-40. Roma.
- VALETON, I. M. J. (1889): *De modis auspicandi Romanurum*. Mnemosyne, 17, pp. 275 ss., pp. 418 ss.
- VALETON, I. M. J. (1890): *De modis auspicandi Romanurum*. Mnemosyne, 18, pp. 208 ss., pp. 406 ss.
- VALETON, I. M. J. (1891): *De modis auspicandi Romanurum*. Mnemosyne, 19, pp. 75 ss., pp. 229 ss., pp. 405 ss.
- VALETON, I. M. J. (1892): *De modis auspicandi Romanurum*. Mnemosyne, 20, pp. 338 ss.
- VALETON, I. M. J. (1893): *De modis auspicandi Romanurum*. Mnemosyne, 21, pp. 62, pp. 397 ss.
- VALETON, I. M. J. (1895): *De modis auspicandi Romanurum*. Mnemosyne, 23, pp. 15 ss.

VALETON, I. M. J. (1897): *De modis auspicandi Romanurum*. Mnemosyne, 25, pp. 93 ss.

VALETON, I. M. J. (1898): *De modis auspicandi Romanurum*. Mnemosyne, 26, pp. 1 ss.

VALIENTE, S. (1994): *Excavaciones Arqueológicas en El Cerrón, Illescas (Toledo)*. Patrimonio Histórico - Arqueológico Castilla- La Mancha. Albacete.

WEINSTOCK, S. (1932): *Templum*. Römische Mitteilungen, 47, pp. 95-121.

ZAPATER, M. A., NAVARRO, F. J. (1990): *Prospecciones arqueológicas en el término municipal de Escatrón, Zaragoza. Campaña 1987*. Estado actual de la Arqueología en Aragón, 2. Comunicaciones, 1. Zaragoza.