

UN INTENTO DE ANALISIS ETNOARQUEOLOGICO DEL SANTUARIO TALAYOTICO MALLORQUIN

VICTOR M. GUERRERO AYUSO

ANTECEDENTES

Una de las cuestiones que parece fuera de toda discusión entre los investigadores dedicados al estudio de la cultura talayótica es el carácter de recinto sacro de algunas construcciones indígenas cuya morfología arquitectónica trataremos más adelante¹. En principio, es obligado señalar que en ningún caso constituye el único lugar sagrado adoptado por los indígenas mallorquines del Talayótico-IV², antes al contrario, con toda seguridad los lugares de culto presentan una multiforme pluralidad de ambientes³, entre los que tienen no poca importancia los espacios naturales que, sin aditamentos antrópicos, debían tener una especial significación religiosa para la comunidad indígena. Ello es una constante en todas las religiones mediterráneas y nada tiene de original su existencia en la cultura talayótica, aunque su documentación arqueológica tiene dificultades serias derivadas precisamente de su configuración natural y de la falta, por consiguiente, de estructuras arquitectónicas de materiales no perecederos que nos permitan identificar con claridad este tipo de yacimientos.

Muchos de los paralelos utilizados en este estudio lo son, como es obvio, sólo a título ilustrativo y no en calidad de pruebas ni documentos, sin embargo pensa-

1. Este mismo tema fue objeto de una conferencia bajo el título *Observaciones sobre los santuarios talayóticos mallorquines* en la "II Deya International Conference of Prehistory" (1988), recientemente publicada (1991) en B.A.R. int. series XVI, Oxford, sin que se nos haya dado oportunidad no sólo a actualizarlo, sino siquiera a corregir las erratas tipográficas del original.
2. G.ROSELLO, *La prehistoria de Mallorca. Rectificaciones y nuevos enfoques al problema*, en Mayurqa, 7, págs. 115-156. 1972, ID., *La cultura Talayótica en Mallorca*, Palma, 1979; J.M.GUAL, V.M.GUERRERO, A.LOPEZ, B.PONS, *Mallorca en la Prehistoria*, en Revista de Arqueología, 63, págs 29-40 y 64, págs. 7-16. 1986.
3. V.M.GUERRERO, *Indigenisme i colonització púnica a Mallorca*, págs. 126-132, Palma, 1985, ID., *El impacto de la colonización púnica en la cultura talayótica de Mallorca*, en Los Fenicios en la Península Ibérica, Aula Orientalis, 4, págs. 339-3775. 1986.

mos que pueden ser útiles, sugestivos e iluminadores. A veces estarán muy alejados en el tiempo, pero reflexiónese sobre el diferente ritmo evolutivo de la instancia ideológica y sobre todo téngase en cuenta como mitos de origen ancestral quedan "fossilizados" incorporándose a religiones más modernas, e incluso actuales, para valorar el interés de unos paralelos aparéntemente descontextualizados, pero muy útiles como herramienta en el trabajo de interpretación, en un campo en el que la documentación arqueológica es manifiestamente insuficiente.

El santuario talayótico, es uno más de los lugares de culto en la sociedad protohistórica mallorquina, sin embargo no tiene precedentes, desde un punto de vista formal, en la arquitectura talayótica de las fases I, II y III. Esta situación nos lleva a pensar que su aparición obedece a cambios profundos en el sistema ideológico de las comunidades talayóticas. Estas innovaciones en el campo ideológico constituyen siempre el reflejo seguro de transformaciones en el entramado socioeconómico de la comunidad. La cuestión está en saber que cambios debieron producirse en la estructura social talayótica y cuales fueron los motivos que los produjeron, o al menos los estimularon y aceleraron desde fines del siglo VI a.C.

La aparición de una arquitectura sacra específica no es, desde luego, el único síntoma de cambio. A partir del siglo VI a.C. la sociedad talayótica experimenta importantes transformaciones en el subsistema ideológico funerario y en otras manifestaciones mitológicas, así como en la cultura material que no son tratados aquí⁴, pero que en conjunto se inscriben en un complejo proceso que convencionalmente conocemos como aculturación o respuesta indígena a su inclusión en las estrategias coloniales cartaginesas.

El factor clave de este proceso de aculturación, aunque tal vez no el único, es la entrada de las Baleares en la órbita colonial fenicio-cartaginesa, que, en Mallorca, cristalizará con la aparición de los asentamientos costeros estables fundados por los semitas ebusitanos, sin duda, después de una larga fase de contactos que hemos denominado precoloniales⁵, los cuales se remontan, como poco, al siglo VI a.C.

LA MORFOLOGIA ARQUITECTONICA

Una de las características comunes a todos los edificios talayóticos, hasta ahora identificados como santuarios, es que se trata de construcciones exentas, es decir, aparecen aisladas y sin adosamientos en el interior de los poblados, seguramente debido a que los exteriores y principalmente la fachada formaban parte del "área sacra" y eran utilizados en celebraciones litúrgicas, como está poniendo en evidencia la excavación del santuario de Son Más en Valldemosa.

Ahora centramos nuestra atención exclusivamente en las edificaciones exentas, generalmente conocidas como santuarios talayóticos, pero existe en la cultura talayótica otro tipo de recintos que con toda seguridad tenían también una fina-

4. GUERRERO, *Indigenisme...*, citado; ID. *El impacto...*, citado.

5. V.M.GUERRERO, *Algunas cuestiones sobre los intercambios en la fase precolonial de Mallorca (550-450 a.C.)*, en *Rivista Studi Fenici*, XVII, 2, págs. 213-238. Roma, 1989; ID. *Precisiones en torno a la colonización púnica de Mallorca*, La prehistòria de les Illes de la Mediterrània occidental, en *X Jornades d'Estudis Històrics Locals*. 1991, (en prensa).

lidad sacra, se trata de construcciones adosadas o que forman parte de estructuras arquitectónicas más complejas, en esencia no presentan ninguna característica formal que las diferencie de otras edificaciones con funciones domésticas; sólo la naturaleza de los hallazgos nos permite asegurar que estamos ante un recinto sacro, el ejemplo más elocuente es el de Son Favar⁶ y es posible que también sea el caso de Son Carrió⁷ entre otros.

El número de santuarios por poblado no sigue una regla fija, aunque éste de todas formas es una cuestión difícil de tratar debido al escaso número de poblados que han sido exhaustivamente explorados en su integridad. En muchos poblados no ha sido posible constatar la existencia de santuarios, pero este dato no puede tenerse por definitivo por la razón antes expuesta. En otros poblados, como Ses Antigors⁸, Son Oms⁹, o Es Fornets¹⁰ está plenamente confirmada la existencia, al menos, de un santuario. En el poblado de S'illot se ha identificado la existencia segura de dos construcciones¹¹, aún por excavar, con sus fachadas enfrentadas, que responden perfectamente a la morfología arquitectónica del santuario talayótico, pero el caso más singular de todos lo constituye el poblado de Almallutx¹² que dispone de tres santuarios, uno de ellos ubicado extremuros, idénticos entre sí, aunque con notas peculiares que los diferencian de los hasta ahora conocidos en el resto de la isla, como es el caso de su única columna central, rematada por un tosco capitel que recuerda en su concepción vágamente a la taula menorquina.

La concentración de tres santuarios en un asentamiento, sumamente pobre en otras estructuras arquitectónicas y que debió estar muy escasamente poblado, tiene, a nuestro juicio, una importancia notable, pues se hace difícil pensar que responda a las necesidades de culto exclusivas de una comunidad asentada en plena montaña, con escasísimos recursos agrícolas, dedicada con toda probabilidad a un pastoreo extensivo itinerante y con escasas relaciones de intercambio con otras comunidades, como lo demuestra el hecho de que sólo se pudieron recuperar ocho fragmentos de cerámica a torno en el ámbito del poblado. La única explicación viable es que admitamos que todo el asentamiento de Almallutx cumpliera funciones de lugar sacro colectivo para diferentes comunidades indígenas de la isla. El paraje de alta montaña, donde se sitúan estos tres santuarios, pudo tener ya de forma natural una fuerte connotación mítica, en la línea de los "altos lugares" de las religiones semitas y especialmente de la fenicia, aunque la ubicación de lo divino en las alturas es un principio bastante generalizado en muchas mitologías que no han tenido posibilidad de contacto alguno. Esta cuestión nos

6. L. AMOROS, A. GARCIA BELLIDO, *Los hallazgos arqueológicos de Son Favar (Capdepera-Mallorca)*, en *Archivo Español de Arqueología*. XX, n. 66, págs. 3-27. Madrid, 1947.
7. L. AMOROS, *Nuevos hallazgos en Son Carrió*, en *Boletín Sociedad Arqueológica Luliana*, XXIX, págs. 359-364. Mallorca, 1944-46.
8. J. COLOMINAS, *Habitación romana del Antigors a les Salines de Santany*, en *Anuari Institut d'Estudis Catalans*, págs. 725-726. Barcelona, 1915-1920.
9. G. ROSSELLO, *Son Oms: El santuario talayótico, su traslado y reposición*, en *Mayurqa*, 20, págs. 3-32. Mallorca, 1984, con bibliografía anterior sobre el yacimiento.
10. V.M. GUERRERO, *Los núcleos arqueológicos de Calviá*, Palma, págs. 161-166. 1982.
11. G. ROSSELLO/O.H. FREY, *Levantamiento planimétrico de S'illot (San Lorenzo, Mallorca)*. Madrid, 1966.
12. M. FERNANDEZ MIRANDA, C. ENSEÑAT, B. ENSEÑANT, *El poblado de Almallutx (Escorca, Baleares)*. Madrid, 1971.

introduce en la problemática de la estructuración social de las comunidades talayóticas, pues este dato, entre otros, vendría a afianzar la idea de que las comunidades indígenas estaban articuladas en algún tipo de organización supra tribal¹³, tal vez alguna forma de jefatura basada en el linaje.

El santuario de Son Mas de Valldemosa ha venido a confirmar que también es posible la existencia de estos edificios sacros aislados y alejados de núcleos poblados.

En sociedades contemporáneas a la talayótica, estructuradas jerárquicamente en jefaturas principescas y con relaciones basadas en el linaje, la "fides" u otras formas de dependencia personal equivalentes, y con similares influencias culturales, es un fenómeno bastante extendido la existencia de lugares sagrados utilizados conjuntamente por diferentes comunidades, aunque seguramente ligadas por una superestructura político-ideológica común. Este podría ser el caso de algunos santuarios rurales ibéricos¹⁴, cretenses¹⁵ y chipriotas¹⁶; fenómeno que también está presente en la religión fenicio-púnica¹⁷, en Ibiza podría señalarse la existencia del santuario rupestre de Es Cuieram¹⁸, o Grotta Regina¹⁹ en Sicilia. El paralelo más próximo al caso mallorquín lo tendríamos en el yacimiento talayótico menorquín de So Na Caçana²⁰, con varios recintos de taula, buen ejemplo de "territorio sagrado" que seguramente debió de ser utilizado de forma conjunta por diversas comunidades indígenas.

El santuario talayótico mallorquín es una edificación de planta cuadrada o ligeramente rectangular con los ejes poco diferenciados, sin subdivisiones internas, es decir de una sola cámara. Este simple esquema arquitectónico presenta modificaciones que afectan sobre todo a la fachada posterior, unas veces marcadamente absidal, como el de Son Marí²¹, o Son Mas, en vías de excavación por el equipo que dirige W. Waldren; otras totalmente rectas como en los casos de Almallutx. Entre esos dos extremos se dan también los ejemplares de planta absidal atenuada, como los de S'Illot, o simplemente con las esquinas posteriores romas como los casos de Ses Antigors y Es Fornets, ya citados.

El portal se abre siempre en la fachada frontal, en ocasiones de forma excéntrica, como ocurre en Almallutx y en Es Fornets. La entrada se marca siempre con unas losas a modo de umbral o varios escalones descendentes como en Son Marí²².

13. M.D. SAHLINS, *Las sociedades tribales*. Barcelona, 1984.

14. J.M. BLAZQUEZ, *Primitivas religiones ibéricas*. Madrid, 1983.

15. P. FOURE, *Nouvelles recherches sur trois sortes de sanctuaires crétois*, en Bulletin de Correspondance Hellénique, 91. 1967.

16. V. KARAGEORGHIS, *Two religious documents of the Early Cypriote Bronze Age*, en Report of the Department of Antiquities of Cyprus. 1970; ID., *Contribution to the Religion of Cyprus in the 13th. and 12th. Centuries b.C.*, en The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean, págs. 105 y 117. 1973.

17. C.GROTANELLI, *Santuari e divinità delle colonie d'Occidente*, en Religione Fenicia. Matrice Orientale e Sviluppo Occidentale, págs. 109-133. Roma.

18. M.E.AUBET, *El santuario de Es Cuieram*, en Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza, 8. Ibiza, 1982.

19. A.M.BISI, M.G.GUZZO, V.TUSA, *Grotta Regina-I*. Roma, 1969.

20. L.PLANTALAMOR, *El santuario de So Na Caçana y las relaciones con el Mediterráneo Central y Oriental*, Selargius-Cagliari, págs. 533-546. 1986.

21. V.M.GUERRERO, *El santuario talayótico de Son Marí (Mallorca)*, en Boletín Sociedad Arqueológica Luliana, 39, págs. 293-336. Mallorca, 1983.

22. GUERRERO, *El santuario...*, citado, lám. 4-35.

La construcción misma del santuario, que por analogía puede tener el carácter de una recreación de mitos cosmogónicos, así como sus elementos, en apariencia, más insignificantes están sujetos en todas las religiones antiguas a prescripciones muy rigurosas y poseen un alto valor simbólico. Así, por ejemplo, el umbral tiene una gran importancia simbólica por su función delimitadora entre lo profano, al exterior, y lo sagrado en el interior. Es proverbial en las religiones semitas el complicado ritual y las estrictas normas relativas a la entrada en los templos²³.

Algunos santuarios, como Son Mas o el Pla de Ses Arenes de Formentor²⁴, tienen la fachada principal cóncava, detalle arquitectónico que los aproxima al recinto de *taula* menorquín.

Este esquema arquitectónico se rompe con el santuario de Son Oms cuya planta tiene forma rectangular irregular y el portal se abre en uno de los lados mayores del edificio.

Ningún santuario talayótico ha conservado elementos estructurales que nos permitan aventurar una hipótesis fundada sobre el tipo de cubierta. Los dos únicos ensayos elaborados sobre este tipo de aspecto no pasan de ser elucubraciones sobre posibilidades técnicas²⁵ sin confirmación arqueológica y además no tienen en cuenta que el culto, la liturgia, que se desarrolla en su interior, como luego veremos, condiciona forzosamente el factor arquitectónico de la cubierta. Las columnas, por las razones que luego se expondrán, no son por sí solas un dato suficiente para presuponer la existencia de una cubierta, como tampoco lo es, por las mismas razones, *la taula*²⁶.

A nuestro juicio, como ya argumentamos al estudiar Son Marí²⁷, los santuarios talayóticos debieron constituir recintos a cielo descubierto, característica que constituye, por otro lado, una tradición genuina de los recintos sacros semitas²⁸, esta tradición se extiende posteriormente a todas las zonas geográficas de influencia fenicia y púnica²⁹. La estructura arquitectónica de estos recintos sacros es sumamente sencilla, en esencia no son otra cosa que un espacio sacro delimitado por un muro de altura variable y en cuyo interior se instala un ara y varios betilos en forma de tambores de columna. Dentro de este recinto se realizaban las ofrendas, libaciones, sacrificios animales, etc..., en cuya liturgia está siempre presente el fuego, necesario para la incineración de ofrendas animales o la cocción de los mismos, que luego serán consumidos en el "*refrigerium*" sacro, según unas reglas canónicas muy rigurosas.

23. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, págs. 370 y ss, Madrid, 1981.

24. J.A. ENCINAS, *Pollença. Semblanza de un pueblo*, pág. 129. Palma, 1981.

25. J. SANZ, *Análisis constructivo comparado de la taula*, en XI Congreso Nacional de Arqueología, págs. 375-384. Zaragoza, 1969; G. ROSSELLO, *Son Oms: El santuario...*, citado, págs. 3-32, fig. 5.

26. J. SANZ, (cit., pág. 382, fig. 16) pudo consultar la obra de Waldemar Fenn (*Gráfica prehistórica de España y el origen de la cultura europea*, Mahón, 1950, cuya hipótesis sobre la función de las taulas como observatorio de medición astronómica debería ser tenido en cuenta), sin embargo la desaprovecha, ya que, de verificarse como cierta, implicaría necesariamente la configuración de la taula como recinto sacro a cielo descubierto. La representación que J. Sanz y W. Fenn toman de Roeder, es la diosa egipcia Nut, diosa del cielo, arqueada sobre la tierra simboliza la bóveda celeste y vendría a confirmarnos que la cubierta de la taula es precisamente el firmamento, la bóveda celeste, y no la pesada cubierta de losas que Sanz propone.

27. GUERRERO, *El santuario...*, citado, pág. 326.

28. S. MOSCATI, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, pág. 117. Barcelona, 1960.

29. F. BARECA, *La Sardegna fenicia e punica*, págs. 249 y ss. Sassari, 1987.

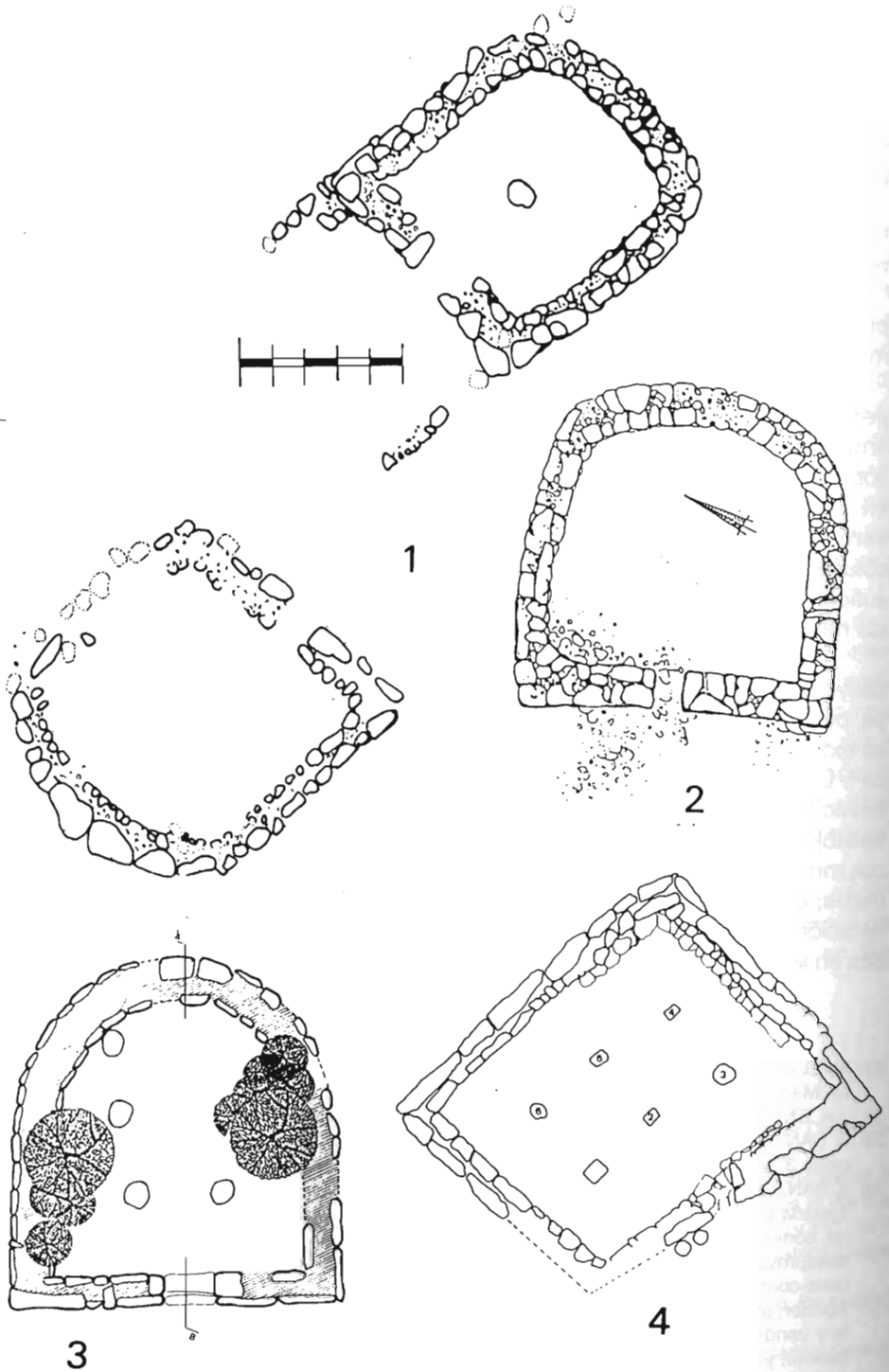


Fig. 1. Planta de los santuarios del poblado de S'Illot (1); de Formentor (2); de Son Marí (3) y de Son Oms (4).

Seguramente el santuario talayótico obedece a este esquema, que en realidad es la arquitectura sacra más elemental, generalizada y antigua que se conoce. Naturalmente la religión fenicio-púnica cuenta también con otro tipo de santuarios arquitectónicamente más complejos, con disposición tripartita y cubierta, que en época helenística sobre todo incorporarán elementos típicos de la arquitectura sacra griega. Este otro tipo de santuario se extiende también de Oriente a Occidente, en parte ligado al culto a Melqart-Herakles³⁰, de los que el Herakleion gaditano constituirá uno de los más afamados³¹, pero otros más anónimos están también presentes en el área de dominio cultural púnico, y por supuesto en las islas próximas de Ibiza³², Sicilia³³, Cerdeña³⁴ y Malta³⁵, entre otras. Pero aún así, la combinación de estructuras cubiertas y áreas arquitectónicas a cielo descubierto es una constante en los santuarios donde se celebraban ofrendas de animales en cuyo ritual debían de ser quemados o cocinados. En los santuarios púnicos siciliotas de Monte Adranone esta situación está bien documentada³⁶; la gran nave central del templo de la acrópoli es una estancia rectangular a cielo descubierto con grandes pilastras rituales en el centro. Las salas anexas, donde no tenían lugar sacrificios, disponían de una cubierta a doble vertiente, como lo indica el hallazgo de tégulas, un fragmento de tímpano y un elemento de gola egipcia. El segundo complejo sacro de Monte Adranone estaba también compuesto por un templo con una gran nave rectangular a cielo descubierto, de igual forma tenía dos betilos en forma de pilastra sobre base cuadrada de arenisca y un ara³⁷.

En cualquier caso, esta arquitectura sacra más compleja no parece tener ninguna influencia en la cultura talayótica, aunque si es necesario recordarla a propósito de la relación que existe entre los sacrificios con fuego y la necesidad de recinto a cielo descubierto.

Reconduciendo el tema hacia los santuarios talayóticos y la cuestión de su cubierta. En todos los santuarios talayóticos, que se han excavado con rigurosidad metodológica, están bien documentados los restos de cremaciones rituales que se extienden a todo el ámbito del recinto sacro; por ello la naturaleza del edificio a cielo descubierto no obedece sólo a prescripciones y/o tradiciones de orden mítico, sino, y muy especialmente, a cuestiones de necesidad física, que hacen muy difícil o imposible, sin peligro para los oficiantes, consumir cremaciones de ofrendas en el interior de un espacio reducido y cerrado.

30. C. BONNET, *Melqart. Cultes e mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, en *Studia Phoenicia* VIII. Leuvent, 1988.
31. A. GARCIA BELLIDO, *Hércules gaditanus*, en *Archivo Español de Arqueología* 36, págs. 70-153. Madrid, 1958; J.M. BLAZQUEZ, *El Herakleion gaditano. Un templo semita en Occidente*, en *Imagen y Mito*, págs. 17-28. 1977.
32. E. HACHUEL, V. MARI, *El santuario de la Illa Plana (Ibiza). Una propuesta de análisis*, en *Trabajos del museo Arqueológico de Ibiza*, 18. Ibiza, 1988, con bibliografía anterior; J. RAMON, *El recinto púnico del Cap des Llibrell (Ibiza)*, en *Saguntum*, 21, págs. 267-293. Valencia, 1987-88.
33. F. FIORENTINI, *Santuari púnici a Monte Adranone di Sambuca di Sicilia*, en *Miscellanea di Studi Classici in Onore di E. Manni*, t.III, págs. 906-915. Roma.
34. F. BARRECA, *La colonizzazione fenicio-punica in Sardegna alla luce delle nuove scoperte*, en *Simposio de Colonizaciones*, págs. 1-13. Barcelona, 1971; E. ACQUARO, *Nuove ricerche a Tharros*, en *I Congreso Internazionale di Studi Fenici e Púnici*, págs. 623-631. Roma, 1983.
35. G. BUSUTTLI, ET AL., *Missione archeologica italiana a Malta*. Roma, 1969; M. CAGIANO DE AZEVEDO, ET AL. *Missione archeologica italiana a Malta*. Roma, 1972.
36. FIORENTINI, *Santuari...*, citado.
37. FIORENTINI, *Santuari...*, citado, pág. 913, fig. 16.

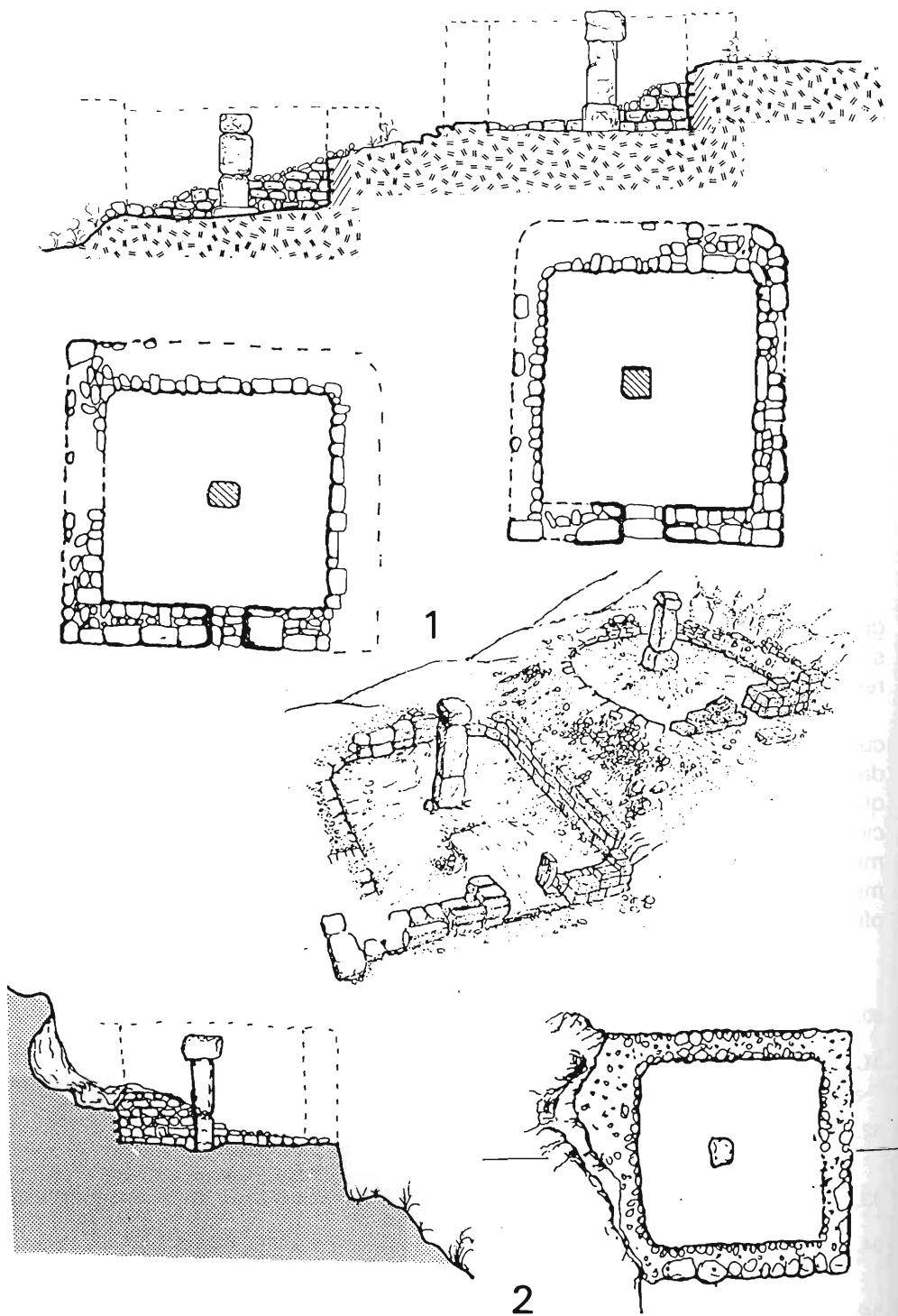


Fig. 2. Santuarios del poblado de Almallutx: 1.- alzado, planta y perspectiva de los edificios 1 y 2; 2.- alzado y planta del edificio 3.

La necesidad de observar el firmamento y eventualmente predecir determinados fenómenos astrales, es también una preocupación generalizada entre los pueblos de economía agraria de todas las latitudes, la hipótesis de la taula como observatorio astronómico, que planteada hace más de medio siglo por Waldemar Fenn³⁸, no es en absoluto descabellada, pero no ha sido tomada jamás en cuenta en trabajos posteriores, hasta que muy recientemente ha vuelto a plantearse cierta relación entre los santuarios menorquines y las cuestiones astrales³⁹. También esta finalidad del recinto sacro, tanto o más que las anteriores, abogaría por su configuración de edificio a cielo descubierto.

En relación directa con el problema de la existencia o no de cubierta están las columnas. En la mayor parte de los santuarios es muy dudoso que tengan una función arquitectónica de sosten de la cubierta, salvo excepciones, sólo se ha podido documentar la existencia del tambor inferior. En muchos santuarios la disposición y número de las columnas es totalmente caprichosa y su situación nos indica que no constituían un elemento de necesidad arquitectónica, así, por ejemplo, el santuario de Son Corró de Costitx disponía de trece columnas, mejor dicho de trece bases de columna, de las cuales once se sitúan en la mitad oeste del pequeño recinto⁴⁰. En Son Marí y en Ses Antigors algunas de estas bases de columna aparecen adosadas a los muros, con lo que su funcionalidad arquitectónica de sosten es nula. Para el santuario de Son Oms se ha planteado la hipótesis de una cubierta arquivada con losas planas sostenidas por muros y columnas⁴¹, siguiendo básicamente la solución propuesta por Sanz Roca para la taula menorquina⁴², que a nosotros no nos parece convincente. Las objeciones a la posible cubierta del santuario de Son Oms, en parte admitidas por Roselló⁴³, se basan en que las supuestas losas halladas en el interior pudieron corresponder a un enlosado construido en las readaptaciones tardías del edificio y no a elementos de cobertura. De las columnas documentadas en Son Oms, seis en total, una sólo era monolítica con una altura de 2,30 m., de las otras cinco sólo se ha documentado la existencia de un tambor, con dimensiones muy discretas para aguantar una cubierta de losas. En torno a estos tambores aparecieron numerosas ofrendas de cuernos de cápridos⁴⁴, lo que, a nuestro juicio, acentúa claramente el carácter de elemento ritual y no arquitectónico de las mismas.

Con referencia a las columnas, un caso excepcional viene representado por los santuarios de Almallutx, los tres disponían de una sola columna central trilitica, compuesta por dos grandes tambores y un tercer bloque a modo de rústico capitel, en los tres santuarios sobrepasan los tres metros de altura. La excavación no proporcionó ningún rastro de cubierta y los autores de la misma mantienen la

38. FENN, *Gráfica prehistórica...*, citado, págs. 153-204.

39. M. HOSKIN, *The orientations of the taulas of Menorca (1): The Southern Taulas*, en *Archaeoastronomy*, 14, *Journal for the History of Astronomy* XX, págs. 118-135. Cambridge, 1989.

40. B. FERRA, hallazgos arqueológicos en Costitx, en *Boletín Sociedad Arqueológica Luliana*, págs. 85-89. 1895-96.

41. ROSSELLO, *Son Oms: el santuario...*, citado, págs 8-10, fig. 5.

42. SANZ ROCA, *Análisis constructivo...*, citado.

43. ROSSELLO, *Son Oms: el santuario...*, citado, págs 8 y 15.

44. G. ROSSELLO, J. CAMPS, *Las excavaciones de Son Oms (Mallorca). 1969-71*, en XII Congreso Nacional de Arqueología págs. 301-306. 1971.

hipótesis de que las columnas constituyen un elemento de culto y no arquitectónico⁴⁵, con la que estamos plénamente de acuerdo.

La columna, como es bien sabido, tiene en las religiones orientales un significado mítico bien determinado que arrancarí­a del "Djed" o columna sagrada egipcia, adoptada por los fenicios, su simbolismo mitológico se extendió por todo el Mediterráneo desde Oriente al extremo Occidente. A nuestro juicio, los tambores de columna que frecuentemente aparecen en los santuarios indígenas tendrían una función ritual y no arquitectónica, tal vez más próximos a la idea del betilo fenicio que de ninguna otra. Columnas con función ritual están documentadas a través de las fuentes escritas en el Herakleion de Tiro, donde Herodoto⁴⁶ pudo verlas personalmente y nos confirma sin ningún género de dudas que no tenían ninguna función arquitectónica, sino votiva. Siguiendo la tradición tiria el Herakleion gaditano también las tendrá⁴⁷. Arqueológicamente se conocen ejemplares sin contexto que se han interpretado como aras⁴⁸; también en Ibiza existen pequeños monolitos de arenisca en forma de columnas o aras rituales⁴⁹. Los dos edificios sacros de Monte Adranone disponían en la sala de los sacrificios de sendas parejas de "tambores de columnas" con señales de cremación en el plano superior de los mismos⁵⁰, lo que indica claramente su función de elemento litúrgico y no estructural. En la iconografía religiosa púnica, manifestada en las estelas, es frecuentísimo el tema de la tríada de betilos en forma de pilastras.

La liturgia sacra no se celebraba exclusivamente en el interior del santuario, sino que con toda seguridad los exteriores del mismo cumplían un papel importante. Desgraciadamente son muy escasos los santuarios excavados y nada sabemos de los resultados de la excavación en el exterior, en los casos que ésta tuvo lugar. En el estudio de Almallutx, ya citado, no se menciona nada referente a la excavación del área externa, todo parece indicar que no se llegó a excavar. El estudio de Son Oms permanece aún inédito⁵¹. El resto de los santuarios conocidos, o no han sido excavados, o lo fueron en una época en la que el rigor metodológico, tanto de la excavación como de la publicación de resultados, no era precisamente la nota característica de la actividad arqueológica. Por ello todas nuestras esperanzas están centradas ahora en los resultados de la excavación del santuario de Son Más por el equipo de W.Waldren que, con buen criterio, ha prestado igual atención al interior del recinto que a su área circundante. La excavación no está concluida y es prematuro opinar sobre los hallazgos, por lo que amablemente nos ha podido mostrar sobre el terreno W.Waldren, parece fuera de toda duda que los sacrificios de animales con ritual de fuego se celebraban igualmente en el área externa de la fachada. Algunos grandes bloques de roca natural,

45. FERNANDEZ MIRANDA, ENSEÑAT, ENSEÑAT, *El poblado...*, citado, págs 110-111.

46. ... "Me embarqué para Tiro de Fenicia, porque oí decir que allí había un santuario venerable de Heracles. Lo vi, ricamente adornado de muchas ofrendas, y entre ellas dos columnas, la una de oro acendrado, la otra de piedra esmeralda..." (HERODOTO, II, 44).

47. GARCIA BELLIDO, *Hércules...*, citado.

48. J.M. BLAZQUEZ, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, lám. 156b. Salamanca, 1975; P.CINTAS, *Manuel d'archéologie punique*, vol.II, lám. XC, 10-11. Paris, 1976.

49. J.H. FERNANDEZ, *Guía del Puig des Molins*, lám. IV. Ibiza, 1983.

50. FIORENTIN, *Santuari...*, citado, pág. 910.

51. L. PLANTALAMOR, *El santuario de Son Oms y su marco cultural*. Memoria de Licenciatura. Univ. Central de Barcelona, 1973.

varios de los cuales aparecen unidos por un murete de baja altura, en torno a los cuales se acumulaban ofrendas y señales de fuego intenso, debieron tener un claro simbolismo sacro.

La inclusión de bloques de roca natural sin retocar entre los elementos rituales del recinto sacro es una nota frecuente en los santuarios púnicos, está muy bien documentado en las estructuras sacras de Monte Adranone⁵², su valor simbólico, por analogía, puede ser equivalente al de los betilos. También en Monte Adranone varias de estas rocas están unidas por muretes que delimitan un área de utilidad sacra. En la gruta de Eileithya (Knossos, Creta) se construyó un recinto sacro de planta rectangular, que mantenía como motivo central del mismo una estalagmita⁵³, en torno a la cual se habían realizado numerosas ofrendas.

Entre los elementos auxiliares, que suelen aparecer en el área externa de los santuarios púnicos, no falta la cisterna; cada santuario disponía al menos de una, normalmente de forma rectangular, poco profunda. La tienen los dos recintos de Monte Adranone, ya citados, e igualmente la tenía el santuario rupestre de Es Cuieram⁵⁴. El agua y el fuego constituyen dos de los factores más constantes de la liturgia semita. Los pozos sagrados (*bothroi*) o fosas rituales, junto con la cisterna, constituyen otros elementos frecuentes entre las estructuras complementarias de los recintos sacros púnicos. En Ibiza el santuario desaparecido de la Illa Plana lo tenía⁵⁵. Por el momento no sabemos si los santuarios indígenas adoptaron estos elementos, pero entraría dentro de lo posible.

LA LITURGIA

Uno de los elementos comunes en todos los santuarios talayóticos es el sacrificio de animales con la presencia de fuego en el ritual. En Ses Antigors los restos de sacrificios correspondían exclusivamente a mandíbulas de verracos y machos cabríos⁵⁶, las mismas especies fueron sacrificadas en Son Mari⁵⁷, en Son Oms se ofrendaron básicamente cuernos de machos cabríos, entre otras especies que restan por identificar⁵⁸. En Almallutx son también los restos de cápridos los más abundantes, algunos de los cuales aparecieron en el interior de vasijas indígenas. Del santuario 1 de Almallutx disponemos del único estudio estadístico realizado hasta el presente, que arroja los siguientes resultados:

Fragmentos identificables:

- Cabeza de fémur de cerdo
- Fragmento de mandíbula inferior de oveja con cuatro piezas dentarias
- Gran número de incisivos de cabra y oveja

52. FIORENTINI, *Santuari...*, citado.

53. M. ANDRONICOS, *Musée d'Hérakleion et sites archéologiques de la Crète*, pág. 31, fig. 31. Athènes, 1978.

54. J. RAMON, *Es Cuieram 1907-1982: 75 años de investigación*. Ibiza, 1982; ID. *Es Cuieram 1981*, en *Noticario Arqueológico Hispánico*, 20, págs. 227-253.

55. HACHUEL, MARI, *El santuario...*, citado, págs. 23-27.

56. COLOMINAS, *Habitació...*, citado, pág. 725.

57. GUERRERO, *El santuario...*, citado.

58. ROSSELLO, CAMPS, *Las excavaciones...*, citado, pág. 302.

- Molares de cerdo
- Fémur de roedor
- Cinco costillas de oveja
- Ocho vértebras dorsales de oveja
- Gran abundancia de huesos de extremidades de cabra y oveja
- Varios fragmentos indeterminados de bóvido

Porcentajes:

Oveja	67,5%	Cabra	14,2%
Cerdo	17,1%	Bóvidos	2,5%

El estudio de los restos de sacrificios de Son Más arrojará, sin duda, datos muy reveladores, aunque en líneas generales parece seguir la misma tónica ya expuesta para otros santuarios en cuanto a especies presentes en los sacrificios. Convendrá prestar mucha atención a la estadística relacionada con las partes de los animales que aparecen en mayor porcentaje, pues todos los datos apuntan a que, entre las especies más aptas para los sacrificios (ovicápridos y verracos), algunas porciones del animal revestían especial importancia en el ritual. Sin duda los cráneos, mandíbulas inferiores de verracos y cuernos, son los restos más frecuentes y los que aparecen depositados con mayor esmero alrededor de las supuestas bases de columna, en el interior de vasos y en las aras de piedra.

Es característico de muchas religiones antiguas la existencia de determinados tabues que impiden sacrificar algunas especies animales, o determinadas partes de un animal, y aún dentro de una misma especie los ejemplares destinados al sacrificio deben reunir determinadas condiciones, de lo contrario son considerados impuros. Así, sabemos por Herodoto, que los egipcios sacrificaban toros y terneros puros, nunca una hembra que estaban consagradas a Isis⁵⁹. Dentro del mismo Egipto en cada nomo regían diferentes tabues, así en Tebas no se podían sacrificar ovejas, pero si cabras, mientras que en el nomo "mendésio" ocurría exáctamente lo contrario⁶⁰.

En el ritual como ya se ha dicho, intervenía el uso del fuego, así lo indican las potentes señales de cremación que aparecen en el interior de todos los recintos sacros talayóticos hasta ahora excavados y, a juzgar por lo que ocurre en Son Mas, este ritual se celebraba también en la explanada que se extiende ante la fachada del santuario.

Es difícil entrar en la dinámica, y sobre todo en el significado de estos rituales y sólo el recurso de los paralelos etnoarqueológicos nos podrán ilustrar algo. El sacrificio de determinadas especies animales por medio del fuego es un ritual bastante generalizado en las culturas mediterráneas orientales y difundido en Occidente a partir, sobre todo, de la expansión fenicia que obra de agente catalizador en muchos de estos procesos de sincretismo. Todo ello sin perjuicio de que determinados rituales, con sacrificios de animales machos, ligados tal vez a mitos de la fertilidad de los ganados y las tierras, estuviesen ya enraizados en los cultos indígenas anteriores al proceso de colonización más tardío.

59. HERODOTO, II, 41.

60. HERODOTO, II, 42.

Por lo que respecta a dos de las especies más significativas sacrificadas en los santuarios talayóticos, ovejas y cabras, vale la pena recordar su permanente presencia en el rito fenicio-cartaginés del *mlk*, celebrado en los tofets, bien sea acompañando a neonatos humanos o como elemento sustitutorio de los mismos. Decisivos análisis realizados no hace mucho en Cartago y Tharros⁶¹ ponen en evidencia varias cuestiones a destacar: en primer lugar que los animales sacrificados son siempre, salvo rarísima excepción, un ovicaprino o un cordero (*ovies aries 1.*) neonatos de 0 a más o menos 6 meses. Otra cuestión remarcable es el carácter estacional de la celebración ritual, en concreto la primavera, el 91% de los sacrificios se celebraron en torno a los 50 días tomando como centro el uno de marzo. Parece imponerse la idea de una celebración anual regida por el calendario lunar, tal vez en estrecha relación con el carácter astral de la divinidad y sus atributos referidos al ciclo vital de vegetación y de la fecundidad. El idéntico ritual empleando en el sacrificio, tanto si se trata de neonato humano como animal, aboga en favor del carácter sacro del tofet y no funerario. La polémica en torno al verdadero carácter del tofet fenicio-cartaginés esta lejos de poderse considerar cerrada. Además de otras antiguas interpretaciones, que vieron sólo el aspecto religioso de la cuestión, otra vía de análisis se ha abierto camino con posterioridad: la que viene a considerar el sacrificio humano infantil como una práctica de control demográfico, común a muchas culturas y encubierta bajo formas religiosas distintas, de las que el *mlk* y el tofet sería una de ellas. La cuestión es muy compleja y nos remitimos a los trabajos ya publicados para su valoración más concreta⁶². Algún autor ha señalado también que el *mlk* debía ser una celebración nocturna⁶³, lo que en cierta forma enlazaría con la celebración periódica según el calendario lunar y tendría su reflejo iconográfico o simbólico en la proliferación sobre las estelas de los tofets del creciente lunar.

Como ya hemos visto en el caso de los tofets de Tharros y Cartago, también en los santuarios sería de vital importancia conocer, no sólo las especies sacrificadas, sino la edad de las mismas y la época del año en que el sacrificio pudo tener lugar. Los interesantes resultados de los análisis de restos de la Taula de Torralba, donde los animales fueron sacrificados en torno a noviembre y cuando estaban en la segunda mitad de primer o segundo año de vida, no parece ser una

61. F. FEDELE, G.V. FOSTER, *Tharros: ovicaprini sacrificali e rituale de tofet*, en Rivista di Studi Fenici, XVI, 1, págs. 29-46. Roma, 1988.

62. De forma general M. HARRIS, E.B. ROSS, *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Madrid, 1991. De forma no exhaustiva, trabajos monográficos más recientes que recogen un *status quaestionis* y bibliografía anterior: C.G. WAGNER, *El sacrificio del moloch en fenicia: una respuesta cultural adaptativa a la presión demográfica*, en II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, vol. I, págs. 411-416. Roma, 1991. ID., *Problemática de la difusión del Molk en Occidente fenicio púnico*, (en prensa), con exhaustiva bibliografía anterior y selección de fuentes escritas; C. PICARD, *Les sarifices Molk chez les puniques: certitudes et hypothèses*, en Semítica, XXXIX, Hommage à M. Szyzner, II, págs. 77-88. 1990; G. del OLMO, *Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio-II. El culto "mlk"*, en Semítica, XXXIX, Hommage à M. Szyzner, cit. págs. 67-76. 1990; S. MOSCATI, S. RIBICHINI, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, Accademia Nazionale dei Lincei, n. 266, Roma, 1991; V.M. GUERRERO, *Posibles sacrificios infantiles en la cultura talayótica de Mallorca*, en Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (s.VII a.C. al II d.E.), en Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses, 14, págs. 191-209. Castellón, 1989.

63. F. BARRECA, *La Sardegna fenicia e púnica*. pág.158. Sassari, 1987.

cuestión casual para M.Hoskin⁶⁴, sino uno de los hechos que a este autor le confirman la relación de los cultos celebrados en la misma con el calendario helíaco de Sirius, la propia taula estaría orientada en función de Sirius y las necesidades de su observación.

Tomemos algunas descripciones como ejemplos posibles de la mecánica litúrgica en la que está presente el sacrificio de animales. Un poema ugarítico nos refiere como el rey Keret ofrece al Dios un sacrificio propiciatorio:

"...Tomó un cordero de sacrificio en una mano,/
un cabrito en entrambas,/
todo el resto de pan;/
tomó las vísceras de un pájaro de sacrificio,/
en una taza de plata derramó vino,/
en una copa de oro miel;/
...levantó sus manos al cielo/
*y sacrificó al toro...*⁶⁵

En esencia todos los elementos ofrendados, incluida la libación de vino y miel, se repiten, juntos o por separado, en muchos pasajes bíblicos, en uno de ellos, por ejemplo, se relata un sacrificio relacionado con la fertilidad de la mujer, en agradecimiento por la concepción de un hijo. Se sacrifica, en este caso, un toro de tres años acompañado de una ofrenda de harina y vino⁶⁶. En los santuarios chipriotas son frecuentes los sacrificios de animales con cuernos, como Ayia Irini y Enkomi, igual ocurre en los santuarios rurales cretenses, como Dreros donde se localizó un depósito de cuernos de cabra. En Occidente se documenta una liturgia muy similar, con toda seguridad influida por la liturgia fenicia, bien documentada en el santuario de Cástulo⁶⁷. El mismo ritual a base de uso intenso de fuego y numerosas ofrendas de animales, aunque desconocemos las especies concretas sacrificadas, se observa en los dos santuarios púnicos sicilianos de Monte Adranone⁶⁸. También el santuario rupestre púnico ebusitano de Es Cuieram⁶⁹ registró una gruesa capa de cenizas y carbones con restos de animales procedentes de sacrificios, mezclados con las conocidas terracotas de Tanit propias de este santuario.

Parece claro que el ritual sacro celebrado en los santuarios talayóticos, al igual que ocurre en otras regiones mediterráneas de formaciones sociales equivalentes, estaba sujeto a unas reglas muy precisas y estrictas, cuyos detalles se nos escapan, aunque, con muchas reservas, se puede recurrir a ciertos paralelos para ilustrarlo. Desde un punto de vista gráfico, resulta interesantísima la escena reproducida en la terracota chipriota de Vounous, que representa un recinto sacro a cielo descubierto, donde varios oficiantes se disponen a sacrificar dos toros⁷⁰. Otra

64. HOSKIN, *The orientations...*, citado.

65. Recogido en J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, pág. 144. Princeton, 1955.

66. SAMUEL, 1, 20-28.

67. J.M. BLAZQUEZ, *La colonización fenicia en la Alta Andalucía (Oretania). S. VIII-VI a.C.*, en *Rivista di Studi Fenici*, XIV, 1, págs. 53-80. Roma, 1986.

68. FIORENTINI, *Santuari...*, citado.

69. M.E. AUBET, *El santuario de Es Cuieram*, en *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza*, 8. Ibiza, 1982.

70. V. KARAGEORGHIS, *Musée de Chypre et sites archeologiques de Chypre*, pág. 35, fig. 23. Athènes, 1978.

terracota, también chipriota, procedente de la necrópolis de Kotchati, reproduce una escena ritual en la que aparecen tres pilastras (o tríadas de betilos) coronadas por cabezas de toros, entre ellas, y sobre la pared del santuario, se sitúan dos cuernos sueltos de toro. A los pies del betilo central, un oficiante efectúa libaciones en una gran vasija⁷¹. Esta tríada taurolátrica se repite también en un carro votivo cretense de terracota⁷². No es posible dejar de recordar aquí, a propósito de la terracota de Kotchati, los hallazgos de las tres cabezas de toro de bronce de Costitx, acompañadas también de cuernos sueltos, cuya disposición en el santuario talayótico pudo ser efectivamente similar. J.M. Luzón ha planteado una sugestiva hipótesis que identifica las cabezas de toros de Costitx como trofeos náuticos (*akroteria*) capturados por los indígenas a barcos que se aventuraban a navegar por la costa balear, siguiendo una tradición bien atestiguada en el mundo griego⁷³, ofrendados después en el santuario talayótico y/o utilizados como imágenes representativas de la epifanía de algún mito indígena cuyo significado se nos escapa y que tenía sin duda al toro como elemento iconográfico concreto.

Otra ilustración gráfica interesante sobre el sacrificio de animales está reflejada en el *pinax* votivo de la gruta corintia de Pitsa, datada hacia el 540-500 a.C. y conservada en el Museo Nacional de Atenas⁷⁴. Representa una ceremonia sacrificial celebrada en el interior de una gruta, la escena se desarrolla frente a un ara, seguramente de piedra, ante la que se sitúa un cortejo de tres damas ataviadas con el *peplos* azul y mantos rojos, acompañadas de efebos, la primera de las damas oficiantes, que parece dirigir la ceremonia, arroja sobre el ara un líquido con un enócoe que porta en la mano derecha, sobre la cabeza y sujetándola con la mano izquierda aguanta una gran bandeja con otras vasijas. Les sigue el más joven de los efebos que conduce un carnero para el sacrificio, los otros efebos tocan instrumentos musicales, una flauta doble y un arpa de mano respectivamente; las otras damas y un personaje incompleto que les sigue portan palmas o ramas de olivo en las manos, todos los personajes van tocados con coronas de laurel u olivo.

Entre los abundantes pasajes bíblicos que relatan escenas de sacrificio, merece la pena recordar las reglas del sacrificio eucarístico⁷⁵, según las cuales las reses a sacrificar son degolladas a la entrada del tabernáculo, la sangre se derrama en torno al altar. El sebo, junto con los riñones y el lomo se incineran en honor a Yhavé; si el animal sacrificado es un cordero, a ello se le añadirá el rabo. En otras celebraciones en las que se sacrifica un novillo se sigue básicamente el mismo ritual, pero la piel, las carnes, la cabeza, las patas, las entrañas y los excrementos se quemarán fuera "en el lugar donde se tiran las cenizas"⁷⁶. El relato, que es muy minucioso y contempla sacrificios por diferentes causas, nos pone

71. KARAGEORGHIS, *Musée ...*, citado, fig. 22.

72. M. ANDRONICOS, *Musée d'Herakleion et sites archéologiques de la Crète*, pág. 55, fig. 56. Athènes, 1978.

73. J.M. LUZÓN, *Los hipoi gaditanos*, en Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar, vol. I, págs. 445-458. 1988; ID., *Las relaciones marítimas en el Mediterráneo Occidental durante la Edad del Bronce*, en X Jornades d'Estudis Històrics Locals, La Prehistòria de les Illes de la Mediterrànea Occidental, oct. 1991, (en prensa).

74. S. KAROUZOU, *Musée National. Guide illustré du Musée*, n. inv. 16465, págs. 133-134. Atenas, 1980.

75. *Levítico*, 3, 1-17.

76. *Levítico*, 4, 3-12.

en guardia sobre la necesidad de investigar detenidamente las partes de los animales sacrificados en el interior de los recintos sacros talayóticos y su distribución microespacial. Igualmente convendrá saber si los restos de sacrificios en el exterior del santuario coinciden o complementan las proporciones del animal sacrificado en el interior. Por desgracia estos datos se han perdido en las excavaciones antiguas, pero afortunadamente podrán documentarse en la excavación del santuario de Son Mas.

La cocción de los animales para su consumo en el ágape ritual por los oficiantes y fieles está también documentado en el santuario de Cástulo⁷⁷, e igualmente pudo ser el origen de las señales de cremación que aparecen en los santuarios talayóticos, donde seguramente no todo el animal era incinerado, pues los restos de sacrificios que hemos podido estudiar en Son Marí no presentan señales de incineración, aunque tal vez pudieron ser cocinados y comidos *in situ*. Los cuchillos de hierro que aparecieron entre el ajuar litúrgico de este santuario pudieron usarse efectivamente en el despiece de las reses sacrificadas⁷⁸.

Es seguro que junto con el sacrificio de animales se hacían también ofrendas de alimentos vegetales y líquidos. En Son Mas ha aparecido un rústico molino compuesto por una piedra de superficie muy alisada y un percutor esférico, que seguramente habría que relacionar con la preparación de ofrendas relacionadas con cereales, ¿harina?, o en la preparación del ágape litúrgico. La libación es también un acto ritual bastante universalizado, que consiste en la ofrenda de líquidos mediante su vertido sobre el ara, el betilo, o directamente asperjándolo sobre la tierra, los ganados o la comunidad de fieles; muchas veces se procede después a romper intencionadamente los vasos usados en la libación, arrojándolos contra el suelo. Es posible que el vaso talayótico empleado en este ritual sea la copa crestada, que constituye el más característico y abundante elemento del ajuar litúrgico cerámico, no aparece en los lugares de habitat. La configuración especial de su borde dentado no lo hace especialmente útil para beber de él, lo que acentúa su carácter de elemento básicamente litúrgico, seguramente relacionado con las libaciones efectuadas en los santuarios.

Tiene interés señalar el hallazgo de un crisol en el Santuario 1 de Almallutx⁷⁹, pues las actividades metalúrgicas tienen también su reflejo en el plano mitológico con la aparición de una sacralidad de carácter telúrico reflejada en divinidades protectoras de las minas y de los procesos de fundición⁸⁰, los cuales tienen un profundo carácter esotérico. Esta relación de posibles ritos de la fertilidad con otros propiciatorios de la metalurgia están bien documentados en el santuario de Cástulo, donde se han hallado tortas de fundición e instrumentos mineros⁸¹. Tiene paralelos en los santuarios chipriotas, como es el caso de Enkomi⁸² donde, además de las representaciones de divinidades protectoras de la metalurgia, se documentaron ofrendas de lingotes de carácter votivo.

77. BLAZQUEZ, *La colonización...*, citado, págs. 56-62.

78. GUERRERO, *El santuario...*, citado, pág. 303, fig. 20.

79. FERNANDEZ-MIRANDA, ENSEÑA, ENSEÑAT, *El poblado...*, citado, pág. 44, fig. 23.

80. M. ELIADE, *Herreros y alquimistas*. Madrid, 1974.

81. BLAZQUEZ, *La colonización...*, citado, pág. 60.

82. V. KARAGEORGHIS, *Kition. Mycenaean Phoenician Discoveries in Cyprus*, pág. 74 y ss. London, 1976.

Entre los elementos de uso ritual tienen especial interés las urnas de arenisca que aparecen en algunos santuarios. En el recinto de Ses Antigors se hallaron 11 ejemplares situados a lo largo de uno de los lados y parte del ábside⁸³, son idénticas a las urnas que contenían las inhumaciones infantiles de los yacimientos de Cas Santamarier⁸⁴ y Sa Marina Grand de Ses Salines⁸⁵. También la sala contigua a la de los sacrificios de Monte Adranone disponía de una serie de urnas de arenisca⁸⁶ cuya función no está del todo clara. La posibilidad de que las urnas de Ses Antigors contuviesen restos de niños de corta edad, como ocurre en Cas Santamarier y Sa Marina Grand, no se ha podido comprobar, parece que no fueron extraídas del santuario ni comprobado su contenido, según nos deja entrever la foto de la excavación. En Almallutx, el Santuario 1 proporcionó el hallazgo de una mandíbula humana infantil en el interior de un vaso. La ofrenda de los despojos de niños muertos prematuramente a la divinidad entra dentro también de los esquemas rituales propiciatorios de la fecundidad. La posible existencia de infanticidio ritualizado ya la habíamos planteado con anterioridad⁸⁷, aunque nunca ligada a los santuarios. Está bien documentado en el mundo ibérico, el ejemplo más claro lo tenemos en el recinto rectangular de La Escudilla⁸⁸, que dispone de un ara central cuadrado delimitado por losas, donde se preparaban las ofrendas, así como un betilo delante de este hogar sacrificial. Las inhumaciones se habían efectuado en urnas que contenían entre dos y cinco neonatos que oscilaban entre escasas horas y los tres meses de vida, no sobrepasando en ningún caso el año de edad, circunstancia que coincide plenamente con los datos obtenidos en los estudios de los restos de los tofets de Cartago y Tharros ya citados.

En Thysdrus un recinto funerario estaba reservado a los niños⁸⁹, los cuales eran inhumados bajo la advocación de una diosa protectora que podría identificarse con una Tanit romanizada.

Sin duda, la dificultad mayor se presenta en el momento de intentar comprender el trasfondo mitológico de todo este complejo y rico ritual, seguramente nunca saldremos del todo de la penumbra, pero vale la pena hacer algún esfuerzo en este sentido. Hace años G. Roselló proponía una posible trilogía cultural⁹⁰ que, según él, se evidenciaba en tres manifestaciones distintas:

a) Taurolatría, documentada a partir de Son Corró, Talapí, Capocorp-Vell, Can Peloni, Lluccamar y Cas Concos.

b) Culto a una divinidad guerrera manifiesta en el "*Mars Balearicus*".

c) Un culto a los antepasados, al que estarían dedicados los santuarios de Son Marí, Antigors y Son Oms.

83. GUERRERO, *Indigenisme...*, citado, figs. 60 y 62.

84. G. ROSSELLO, V.M. GUERRERO, *La necrópolis infantil de Cas Santamarier (Son Oms)*, en Noticiario Arqueológico Hispánico, 15, págs. 407-448. Madrid, 1983.

85. G. ROSSELLO, *Nueva necrópolis en Ses Salines (Mallorca)*, en Noticiario Arqueológico Hispánico VII, 1-3, págs. 184-187. Madrid, 1965; GUERRERO, *Indigenisme...*, citado, fig. 58, 4.

86. FIORENTINI, *Santuari...*, citado, figs. 12 a 14.

87. GUERRERO, *Posibles sacrificios infantiles...*, citado.

88. F. GUSI, *Posibles recintos necrolátricos infantiles ibéricos en Castellón*, en Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d.E.), en Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses, 14, págs. 19-42. Castellón, 1989.

89. L. SLIM, *L'univers des morts à Thysdrus*, Histoire et Archeologie, 69, págs. 74-85. 1982.

90. ROSSELLO, *La prehistoria...*, citado.

Por nuestra parte pensamos que las manifestaciones iconográficas de toros y guerreros son sin duda epifanías de mitos más complejos, sobre los que ahora no entraremos y por lo que respecta al culto a los muertos parece difícil admitirlo relacionado con santuarios desvinculados de lugares funerarios. La religión indígena talayótica no se articula ni organiza en función del santuario, como se pretende en esa "trilogía", el santuario es sólo una de las muchas concreciones posibles del espacio sagrado en las que se manifiesta la religiosidad indígena.

Todas las religiones antiguas se estructuran en torno a una serie de mitos que pueden agruparse de la siguiente manera⁹¹:

- 1) Mitos sobre los orígenes o cosmogónicos.
- 2) Mitos relacionados con la organización y el orden natural.
- 3) Mitos referentes a las epifanías divinas o al contacto de los dioses con los hombres.
- 4) Mitos de heroización de determinados personajes.
- 5) Mitos sobre el más allá y su relación con los difuntos.

La estructura ideológica es, por otro lado, un reflejo directo de la formación social y, como dice Sahlins, "*los dioses, mitos y prácticas rituales simbolizan los principales valores y relaciones sociales; todas las creencias y prácticas religiosas contribuyen a integrar la sociedad, le proporcionan cohesión, fomentan la solidaridad y mantienen la continuidad*"⁹², por ello es imprescindible referirnos a determinados aspectos de la estructura social talayótica que pudieron tener una incidencia más o menos directa en la aparición de este espacio arquitectónico sacro que ahora nos ocupa.

EL SANTUARIO EN SU MARCO Y SOCIO-ECONOMICO

La aparición de las estructuras arquitectónicas que hemos identificado como santuarios talayóticos son un fenómeno tardío en la prehistoria insular. Por un lado constituye la fase culminante de un proceso de sincretismo en el que se funden sustratos mitológicos ancestrales con formas religiosas más propias de sociedades en vías de superar el status de organización tribal.

Al menos a partir del 800 a.C. la sociedad indígena talayótica se concentra en poblados fortificados, con una organización espacial destinada más a un control de la propia población, que a la defensa de un potencial enemigo exterior. La estructura del poblado talayótico de Torre d'en Gaumés, con los dos grandes *talaiots* y la *taula*, tal vez plasmación arquitectónica y espacial del poder político y religioso, dominando todo el poblado es paradigmática en este sentido⁹³. Todo parece indicar que la jerarquización propia de la estructura social tribal talayótica está cristalizando en algún tipo de formación social supratribal organizada en torno a linajes y regida por alguna forma de jefatura. Es difícil, a partir exclusivamente de la información arqueológica, identificar el tipo de jerarquía social impe-

91. Propuesta de F. LARA PENINADO, *Mitos sumerios y acadios*, Editora Nacional. Madrid 1984; M. ELIADE, *Morfología y función de los mitos*, en *Tratado de Historia de las religiones...*, citado, págs. 411-434.

92. M.D. SAHLINS, *Las sociedades tribales*, pág. 152, Barcelona, 1984.

93. G. ROSSELLO, *El poblado prehistórico de Torre d'en Gaumes (Alaior)*. Palma, 1986.

rante, desconocemos los mecanismos de adquisición de *status*⁹⁴ de los individuos y su articulación con el linaje o fratría. La densidad de poblados, sin apenas territorio posible de captación de recursos para cada uno de ellos, es otro dato más que incide sobre una organización social supratribal en la que también los distintos asentamientos debían estar articulados según un orden jerárquico y seguramente con un cierto grado de especialización económica.

Sobre esta formación social, hacia mediados del siglo VI a.C., comienza a incidir el comercio precolonial o intercambio sin mercado ni contrapartidas económicas⁹⁵, seguramente en un nivel de "reciprocidad equilibrada"⁹⁶ en la que los aspectos sociales del intercambio son cuanto menos tan importantes o más que el valor material del producto intercambiado, generalmente objetos de prestigio. Una de las finalidades estratégicas de los contactos precoloniales sería estimular, provocar o acelerar los imprescindibles cambios en las estructuras socio-económicas indígenas que permitiesen después una rentabilidad colonial, "reciprocidad negativa" en terminología de Sahlins⁹⁷, de los asentamientos costeros púnicos. Ello sólo es posible en el marco de una estructura social con un poder supratribal claramente consolidado que garantice la producción y concentración del excedente, y con la autoridad suficiente para asegurar la eficacia, estabilidad y continuidad de los intercambios. Los mercaderes semitas, en efecto, debieron incentivar y apoyar las estructuras de poder indígena, tal vez ya en estos momentos plasmadas en formas de jefatura compleja⁹⁸, con el objetivo de acomodar la formación social talayótica a formas organizativas e institucionales favorables a la dinámica económica del intercambio colonial. Ello terminaría incentivando o acelerando los procesos de jerarquización social y concentración del poder que la propia dinámica interna de la formación social talayótica había puesto ya en marcha tiempo atrás. La forma culminante de este tipo de poder supratribal tiene su mejor paradigma en la aparición de las monarquías sacralizadas de inspiración oriental. Es un fenómeno generalizado y bien estudiado en la respuesta tartésica al proceso precolonial⁹⁹. En la documentación arqueológica este fenómeno se corresponde con el horizonte proto-orientalizante de las comunidades indígenas asentadas en las cuencas del Guadalquivir y Guadiana.

Esta formación social, a la que nos hemos referido, es la que permite la producción y control del excedente, al mismo tiempo que hace posible el establecimiento de fórmulas de acuerdo institucional entre el poder indígena y los comerciantes extranjeros, a los que se les garantiza la estabilidad y continuidad de los intercambios. Esta fórmula de acuerdo tácito o expreso, pueden incluir la ocupación de determinadas unidades territoriales en un *status* jurídico, que J.P. Morel ha

94. M. FRIED, *The evolution of Political Society*. Nueva York 1967; SAHLINS, *Las sociedades tribales*, citado.

95. V.M. GUERRERO, *Algunas cuestiones sobre los intercambios en la fase precolonial de Mallorca (550-450 a.C.)*, en *Revista di Studi Fenici*, XVII, 2, págs. 213-238. Roma, 1989.

96. SAHLINS, *Las sociedades tribales*, citado, págs. 129-137.

97. SAHLINS, *Las sociedades tribales*, citado.

98. E.R. SERVICE, *Los orígenes del Estado y de la civilización*, Alianza, pág. 34. Madrid, 1984.

99. M. ALMAGRO-GORBEA, *El período Orientalizante en Extremadura*, en *La Cultura Tartésica y Extremadura*, en *Cuadernos Emeritenses*, 2, págs. 85-125. Mérida, 1990; ID., *Palacio y monarquía en la cultura tartésica-ibérica*, en *V Coloquio Internacional de Lengua y Culturas Paleohispánicas*. Köln, 1989 (en prensa).

denominado "en precario"¹⁰⁰, es decir, detentando sólo la *propietas* de la factoría (*inquilini*), sin ejercer dominio territorial alguno, o lo que es lo mismo sin *chora*.

En el plano ideológico esta situación se refleja en la aceptación de una entidad religiosa comúnmente reconocida por ambas partes, a la que se invoca como garante último de los acuerdos establecidos. Estaríamos, no ante el abandono del sustrato mitológico indígena, sino de un esfuerzo de sincretismo para llegar a una manifestación religiosa perfectamente reconocida y aceptada por colonos e indígenas. Hemos de convenir que la iconografía del *Mars Baleáricus*, o *Smiting God* según otra interpretación, así como la epifanía del toro, etc., pudieron ser perfectamente reconocibles por ambas partes; sin que entremos ahora en la discusión sobre su origen iconográfico, ni su significación exacta.

También la aparición de una arquitectura sacra específica, los santuarios, como plasmación espacial del fenómeno que exponemos, es otro rasgo característico de este contexto histórico. Su origen respondería, entre otras, a estas necesidades "protocolarias" propias de las relaciones precoloniales. Cuando la presencia colonial se consolida y el control territorial y/o el de la población y sus excedentes de producción, o ambos se hacen efectivos por otras vías coercitivas, los santuarios pueden dejar de tener la utilidad y función que tuvieron en el momento precolonial como lugar de encuentro pacífico y acuerdos pactados, en "reciprocidad equilibrada", al amparo de una divinidad mutuamente reconocida y venerada. Así mismo, la aparición de los santuarios coincide precisamente con la presencia de multitud de objetos suntuarios¹⁰¹, como las conocidas estatuillas de bronce de las *athenas* de Porreras y Santany, el *toxotes* de Lluçmajor, el guerrero de Son Gelabert, el protomo felino de Son Marí, etc, la aparición de las primeras cerámicas a torno y otros productos (vinos, aceites, ungüentos perfumados, etc.) propios de los intercambios de bienes de prestigio.

Una de las funciones típicas del santuario como institución económica con cobertura religiosa, es la de servir de almacén y centro redistribuidor, de determinados productos excedentarios de las comunidades aldeanas, así como ser el depositario y garante del sistema de pesas y medidas¹⁰², no ha podido ser documentada en el mundo talayótico, pero ello no invalida en absoluto la hipótesis planteada. Los paralelos de algunos casos en los que tenemos mejor información nos permitirá apuntalar la idea expuesta.

En Cerdeña, con la cultura nurágica, se produce un proceso similar: algunos santuarios como en Santa Vittoria di Serri, cuya fase final, coincidente con los inicios de la colonización fenicia, acusa la presencia de protomos taurinos, columnas-betilo, etc¹⁰³, lo cual denota claramente cambios sustanciales, no sólo en la arquitectura edilicia, sino también y sobre todo en el orden ideológico, con la introducción de formas litúrgicas e iconográficas claramente emparentadas con la religión fenicia, seguramente en un claro intento de aproximación sincrética, paralelamente entran

100. J.P. MOREL, *Les relations économiques dans l'Occident grec*, en *Forme de contatto e processi di trasformazione nelle società antiche* (Cortona, 1981) págs. 549-580. Roma, 1983.

101. GUERRERO, *Algunas cuestiones sobre los intercambios...*, citado.

102. V.M. GUERRERO, *El palacio-santuario de Cancho Roano (Badajoz) y la comercialización de ánforas fenicias indígenas*, en *Rivista di Studi Fenici*, XIX, 1, págs. 49-82. Roma, 1991.

103. V. SANTONI, *Osservazioni sulla protostoria della Sardegna*, en *Melanges de l'Ecole Française de Rome*, 89, págs. 407-470. 1977.

en retroceso los componentes animistas y megalíticos de la religión sarda. En esta misma línea es necesario recordar que el templo sardo de Antas estaba dedicado a la divinidad de Sid, seguramente un sincretismo indígena-fenicio vigente en los siglos IV-III a.C. como parece indicarlo que su culto latinizado lo reconozca como el *Sardus Pater*¹⁰⁴. El santuario prehistórico maltés de Tas Silg¹⁰⁵ es reocupado y adaptado al culto fenicio y es frecuentado desde el siglo VII a.C. por indígenas y colonos.

ENCUADRE CRONOLÓGICO

Es necesario señalar la más que posible perduración de lugares sacros, cuya frecuentación con fines rituales puede remontarse a fases arcáicas de la prehistoria isleña, en este sentido tiene un extraordinario interés las últimas revelaciones proporcionadas por la excavación del santuario de Son Más de Valldemosa¹⁰⁶, según las cuales, la frecuentación del lugar con fines sacros parece iniciarse en la fase pretalayótica (2000-1700 a.C.), así parece indicarlo la extraordinaria abundancia y calidad de las cerámicas incisas halladas en el lugar, que no parecen tener una utilidad doméstica, sino ritual. Queda, por el momento, más oscura la frecuentación del lugar en época talayótica inicial, aunque algunas formas cerámicas pueden corresponder efectivamente a las fases Talayótico I y II. No sabemos si podrán documentarse fases de abandono o cambio de función del lugar sacro sobre el que, en un momento ya tardío de la cultura talayótica, se erigirá el santuario.

No es tarea fácil precisar el momento de aparición de este tipo de arquitectura sacra, que algunos investigadores estiman bastante árcica¹⁰⁷, no obstante la cuestión queda pendiente de documentar arqueológicamente. El hallazgo de un fondo de pátera ática en el recinto sacro de Son Carrió, aunque no constituye el modelo arquitectónico ortodoxo que estudiamos aquí, es un dato objetivo importante que nos señalaría el siglo IV a.C. como un momento seguro en el que este tipo de santuarios debía de estar ya en uso. Las circunstancias en que apareció este resto cerámico, muy fragmentado y deteriorado, parece indicar que se trata de una pieza amortizada de antiguo en alguna reforma o acondicionamiento de suelo del recinto.

En las fechas de la conquista romana de la isla (130-120 a.C.), de forma generalizada todos estos santuarios y otros recintos sacros están en pleno uso. La conquista de la isla por las tropas de Q. Cecilio Metelo y el afianzamiento posterior del poder romano supone el abandono, cuando no la destrucción violenta y seguramente intencionada, de algunos de ellos. Los ajueres litúrgicos del momento de destrucción y/o abandono de Son Favar, Son Carrió y Roca Rotja se fechan sin dificultad en la segunda mitad del siglo II a.C.¹⁰⁸.

104. F. BARRECA, *La colonizzazione fenicio púnica in Sardegna alla luce delle nuove scoperte*, en Simposio de Colonizaciones, págs. 1-14. Barcelona, 1974.

105. G. BUSUTTIL ET AL, *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1968*. Roma, 1969; M. CAGIANO DE ACEVEDO, *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1969*, Roma, 1972.

106. W. WALDREN, J. ENSENYAT, C. MORELL, *Son Mas: A New Mallorcan Prehistoric Sanctuary*, en *11nd Deia Conference of Prehistory*. 1988, (en prensa).

107. PLANTALAMOR, *El santuario...*, citado, pág. 542.

108. V.M. GUERRERO, *Problemas en torno al inicio de la romanización de Mallorca*, en *Saguntum*, 23, págs. 225-242. Valencia, 1990.

Otros santuarios como Ses Antigors y Son Marí siguen en uso hasta la primera mitad del siglo I a.C.¹⁰⁹. Mientras que el santuario de Son Oms llegaría en uso como recinto sacro hasta época augústea, abandonándose hacia la primera mitad del siglo I de la Era¹¹⁰.

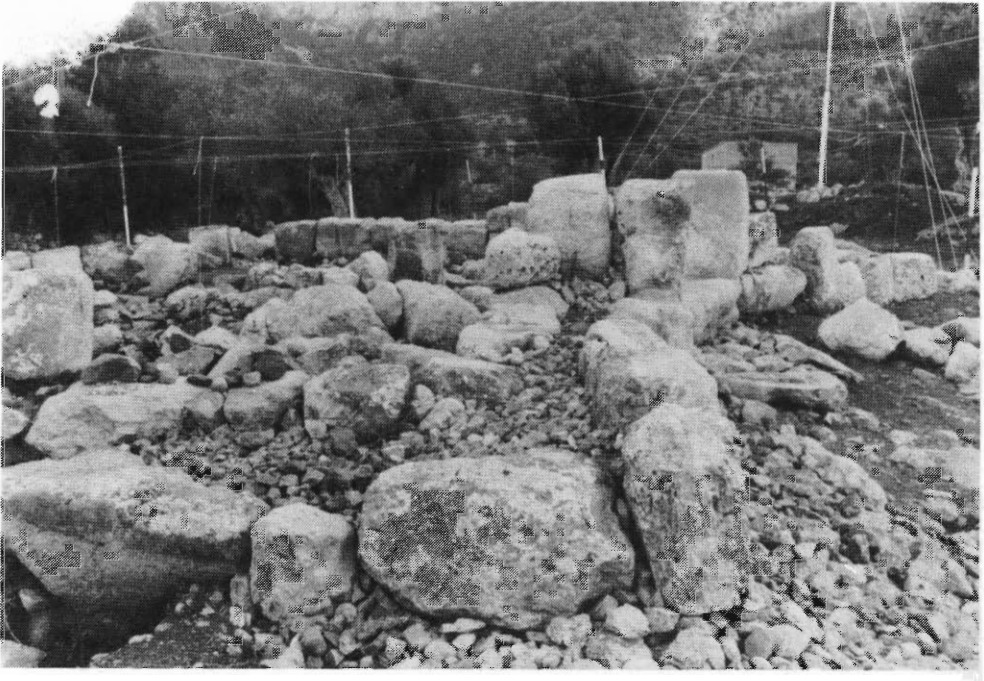
La cuestión de la perduración de determinados recintos sacros prerromanos, extraurbanos y situados en lugares altos, está también documentada en Ibiza a partir de la excavación del yacimiento del Cap des Llibrell¹¹¹. Su construcción y uso se desarrolla con una cronología estrictamente paralela a la época álgida de los santuarios talayóticos (siglo II a.C.). El lugar sacro ebusitano sufre un reacondicionamiento hacia época augústea que no parece cambiar su concepción de lugar sacro; la frecuentación del lugar, ya en ruinas, con deposición de lucernas como ofrendas se prolongará a lo largo de toda la época imperial romana (100-400/450 d.C.). Cuestión que coincide, al menos hasta época augústea con las fases de utilización de Son Oms.

109. GUERRERO, *El santuario...*, citado.

110. ROSSELLO, CAMPS, *Las excavaciones...*, citado.

111. RAMON, *El recinto...*, citado.

LAMINA I



Santuario de Son Mas: A.- fachada; B.- la fachada desde un ángulo, observese la disposición cóncava de la misma.

LAMINA II



A



B

Santuario de Son Mas: A.- lateral izquierdo; B.- interior con dos columnas/betils *in situ*.

LAMINA III

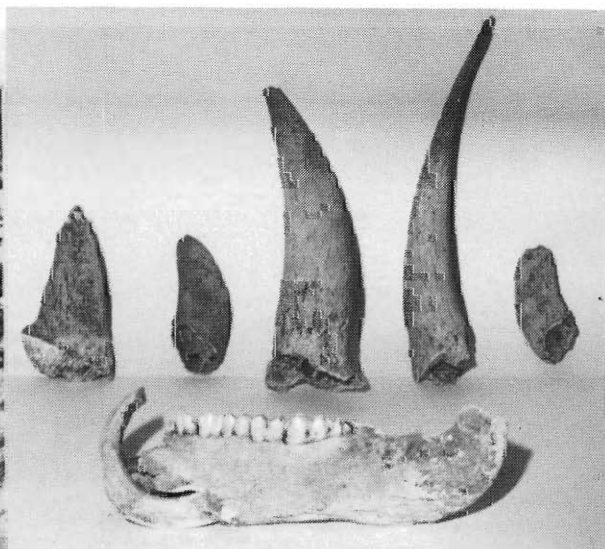
A



B



C



Santuario de Ses Antigors A.- con las urnas de arenisca y la columna/betilo; Columna/betilo B.- de uno de los santuarios de Almallutx; C.- restos de ovicápridos y mandíbula de verraco del santuario de Son Mari.

LAMINA IV

**A****B**

Son Mas: A-B.— estrato de cenizas con restos de animales troceados.