

# Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad

Adolfo J. Domínguez Monedero\*

## Resumen

El presente trabajo aborda una propuesta de clasificación de los lugares de culto conocidos en el mundo ibérico, basada fundamentalmente en la ubicación física de los mismos (dentro o fuera de los poblados). Ello permite establecer seis grupos principales: lugares de culto urbanos: templos o santuarios cívicos; capillas domésticas; santuarios empóricos. Lugares de culto extraurbanos: santuarios suburbanos o periurbanos; santuarios de carácter supraterritorial; santuarios rurales. Una vez argumentada esa clasificación, incido en el significado de esa multiplicidad de lugares de culto dentro de las estructuras sociales y políticas ibéricas, de base netamente urbana.

## Abstract

This article presents a proposal for the classification of the cult-places so far known in the Iberic world. It rests mainly on their actual placing (within or outside the town). Thus can be proposed six main groups: urban cult-places: civic temples or sanctuaries; domestic shrines; emporic sanctuaries. Extra-urban cult-places: suburban or peri-urban sanctuaries; sanctuaries of a supra-territorial kind; rural sanctuaries. Once proposed that classification, I study the meaning of this multiplicity of cult-places in the context of the political and social structures of the Iberian world, which has a mainly urban base.

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años han proliferado los estudios centrados en los santuarios ibéricos, pero no sólo desde un punto de vista estrictamente descriptivo de sus restos materiales sino también desde el de su integración en el tejido social y político de las sociedades indígenas. Naturalmente, y dadas las escasas informaciones que los autores antiguos proporcionan sobre los aspectos religiosos del mundo ibérico, la arqueología de los santuarios y de todos los aspectos materiales vinculados con ellos se ha convertido en la principal fuente de información para profundizar en el conocimiento de las prácticas religiosas ibéricas.

Mucha menos información fiable, salvo que nos arriesguemos bien a vagas generalizaciones

sobre el carácter de los dioses de los iberos, bien a peligrosas extrapolaciones que no conducen a ningún tipo de información válida (Ramos, 1991-1992, 95), podemos extraer acerca de la naturaleza de las divinidades que recibían culto en esos centros religiosos. Es por ello por lo que en el presente artículo centraré mi atención en primer lugar en el aspecto material de los lugares de culto para, a continuación, aplicar esas informaciones al conocimiento de aspectos religiosos y sociales.

En un reciente trabajo, y a partir de la documentación en ese momento existente, a la que habría que añadir alguna otra aportación posterior, elaboré lo que pretendía ser una primera aproximación tipológica a los lugares de culto ibéricos a partir, fundamentalmente, de su relación con los

\* Departamento de Historia Antigua. Universidad Autónoma de Madrid. Ciudad Universitaria de Cantoblanco. E-28049 Madrid.

centros habitados (Domínguez, 1995, con buena parte de la bibliografía anterior). Mi esquema, evidentemente deudor de los estudios realizados sobre la ubicación de los lugares de culto en otras culturas mediterráneas, partía de una primera división entre aquéllos que se hallaban integrados en los núcleos habitados y aquéllos que, según toda apariencia, se hallaban fuera de los mismos. De ahí el calificativo de "urbanos" y "extraurbanos", respectivamente; no se prejuzgaba, con esa terminología la mayor o menor organización "urbana" de los centros en los que se ubicaban los lugares de culto, sino que se pretendía dar cuenta únicamente de su relación con tales núcleos de habitación. Dentro de cada uno de estos dos grandes grupos proponía, a su vez, una la existencia de diversos tipos de lugares culturales en donde era ya necesario tomar una cierta postura a la hora de su definición. En mi opinión, pues, cabría hablar de los siguientes tipos de centros religiosos en el mundo ibérico (Domínguez, 1995, 35):

Lugares de culto urbanos:

- Templos o santuarios cívicos.
- Capillas domésticas.
- Santuarios empóricos.

Lugares de culto extraurbanos:

- Santuarios suburbanos o periurbanos.
- Santuarios de carácter supraterritorial.
- Santuarios rurales.

A tenor de esa primera clasificación he tratado de integrar, dentro de alguna de esas categorías, los lugares de culto conocidos (seguros, presuntos y probables en cada caso). Fui, y soy, consciente de las ventajas e inconvenientes de una clasificación limitada a tan sólo seis variables. Entre los inconvenientes, el principal es, sin duda, tener que englobar bajo una misma rúbrica fenómenos en muchas ocasiones dispares (o, al menos, dispares para muchos de los estudiosos que previamente se habían ocupado del tema) con lo que ello implica de generalización. Entre las ventajas de esa aproximación la mayor es que, una vez que se ha podido integrar, razonablemente, cada uno de los centros culturales en un epígrafe, se observa cómo el número de posibilidades es, en efecto, no sólo reducido sino, ante todo, equiparable a lo que sabemos de otras culturas mediterráneas paralelas, como puede ser la helénica o la etrusca.

Las diferencias cronológicas entre las manifestaciones analizadas son otro factor que, meto-

dológicamente, conviene ser tenido en cuenta. Toda sociedad humana está sometida, en su desarrollo, a procesos de cambio y, en el mundo ibérico (al menos en alguna de sus regiones), los mismos empiezan a ser conocidos razonablemente bien, siquiera en sus tendencias generales sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo V aC en adelante. Esos procesos de cambio provocan y son provocados por diversos factores: transformaciones económicas, transformaciones ideológicas, aparición de estrategias diversas de acceso a los bienes de consumo y al control de las materias primas, inserción de Iberia en las grandes corrientes político-económico-militares del momento (por ejemplo, el fenómeno del mercenariado), etc. Las necrópolis ibéricas, especialmente las más excavadas (Baza, Cigarralejo, Cabecico del Tesoro...), han dejado testimonio de que esos procesos han existido y han provocado también interesantes transformaciones en la lógica que domina la composición y selección de los ajueres funerarios (Quesada, 1994). Ni qué decir tiene, esos procesos de cambio han dejado, necesariamente, su huella en la manifestación del fenómeno religioso que, en aquellos casos en los que pueda establecerse una cronología ajustada, debe ser tomada en cuenta. Naturalmente, es difícil admitir una inmutabilidad en el comportamiento religioso (por más que se tienda a considerar estas manifestaciones como intrínsecamente conservadoras) a lo largo de varios cientos de años, máxime cuando en otros aspectos de la cultura sí se observan tales cambios.

Igualmente relevante es el aspecto geográfico. El mundo que conocemos como "ibérico" se extiende por una serie de territorios que distan mucho de ser homogéneos desde varios puntos de vista. Aparte de la propia controversia sobre el sentido a dar al término de "Iberia" y a sus habitantes los "iberos", tema sobre el que por el momento no deseo volver (Domínguez, 1983) parece, a tenor de recientes interpretaciones, que ni tan siquiera un factor tan aparentemente caracterizador de una cultura como puede ser la lengua es algo que compartan, más allá de su uso instrumental, todas las poblaciones "ibéricas" (Hoz, 1993). Por ello, dentro de este mosaico de poblaciones, genéricamente consideradas "ibéricas" existen, sin duda, formas y modos distintos de aproximarse al fenómeno religioso, por no mencionar ni tan siquiera las casi indudables diferencias que tienen que existir dentro del propio fenómeno religioso entre ámbitos culturales en ocasiones totalmente incomunicados entre sí.

Sin embargo, y a pesar de tener presentes estos elementos, y como de lo que se trata es de elaborar una especie de tipología de los lugares de culto ibéricos, la incidencia de los factores cronológico y geográfico no puede convertirse en una causa que impida el análisis de conjunto, el único posible si queremos llegar a percibir en su complejidad la ritualidad de la religión ibérica.

## LOS LUGARES DE CULTO URBANOS

Pero volvamos ahora al detalle de la clasificación propuesta páginas atrás. Empezando por los lugares de culto urbano, podrían distinguirse en un primer lugar los templos o santuarios cívicos. Yo incluiría en este grupo a aquellos lugares de culto, ubicados en el interior de centros urbanos, que bien por sus características arquitectónicas o por el número o calidad de sus hallazgos insinúan un uso comunal; es cierto, como sugiere Renfrew, que los rituales comunales no tienen por qué ser públicos y pueden ser, incluso, secretos si bien parece preferible pensar también con dicho autor que "*...communal religious rituals are carried out, either by groups of people, or by designated individuals acting on the communal behalf, and often doing so in a communally recognised sacred area.*" (Renfrew, 1985, 21). Simplemente, y para realzar el carácter urbano del mundo ibérico, prefiero el matiz ulterior que implica el término "cívico" puesto que tales rituales comunales acaso se realicen en beneficio de una comunidad ciudadana. Del mismo modo, yo no incidiría tanto en la cuestión terminológica a la hora de referirnos a estos lugares de culto, ya que si bien el concepto de "templo" puede ser apropiado en algunos casos (Vilà, 1994; Moneo, 1995), acaso el más genérico de "santuario" tampoco les sea ajeno por completo, incluso dentro de un ambiente urbano.

El siguiente tipo, dentro de los lugares de culto urbano, estaría representado por lo que podríamos llamar "capillas domésticas". Se trataría de estancias no muy diferentes de las demás conocidas en el respectivo poblado en el que se encuentran pero que han revelado algún objeto o conjunto de objetos (pebeteros o "quemaperfumes", vasos rituales como, por ejemplo, *kérna*) o restos de algún ritual (sacrificios de animales, enterramientos infantiles) que permiten sugerir la celebración en ellos de algún tipo de ritual, ya sea habitual o esporádico, debido al carácter sacral que el lugar tiene, al menos para aquéllos que van a vivir en su proximidad

inmediata. Por su propio carácter, no parece que el desarrollo de tales ceremonias haya incurrido al conjunto de la comunidad, quedando reducidas a un nivel estrictamente privado o, como mucho, familiar.

Un rasgo bastante común a ambos tipos de santuarios, cívicos y domésticos es que, salvo excepciones (Ullastret, La Alcudia de Elche, sobre todo), se trata de estructuras que no suelen destacar demasiado del resto de las conocidas en el hábitat en el que se integran, si bien suele haber algún rasgo, especialmente en el caso de los santuarios cívicos, como su tamaño, su decoración, o los materiales que en ellos aparecen que marcan, precisamente, su carácter de "singulares", por más que este último concepto no deja de ser impreciso y poco descriptivo (Vilà, 1994, 127). En el caso de las "capillas domésticas", como he mencionado, los elementos perceptibles arqueológicamente y que marcan su singularidad son mucho menos vistosos.

En cuanto a las excepciones a este modelo, representadas fundamentalmente por los ejemplos de La Alcudia y de Ullastret (el caso de la Illeta dels Banyets de Campello merece un tratamiento diferenciado), ambos responden a unas concepciones de la ubicación del lugar sagrado que, acaso, procedan de influencias foráneas, posiblemente helénicas en el caso de Ullastret y quizá semíticas en el de La Alcudia, como han sugerido algunos autores (Moneo, 1995, 249), aun cuando en este último caso quizá tampoco sea necesario postular este origen semítico, puesto que las plantas publicadas para cada una de las dos fases detectadas (Ramos, 1991, 92; 1995) no indican, necesariamente, un origen oriental, sino que pueden explicarse a partir de modelos indígenas. En efecto, mientras que en el caso de Ullastret parece claro un desarrollo local de formas griegas, habida cuenta la proximidad del Puig de Sant Andreu a *Emporion*, menos seguros estamos en cuanto al ejemplo de La Alcudia, ya que no queda nada clara la relación del entorno sacro con el tejido urbano de la ciudad (al menos, a partir de lo publicado), más allá de la relación con una calle, excavada en los años cuarenta (Ramos, 1991, 36), en la que apareció, formando parte del empedrado de la misma, un amplio conjunto de esculturas ibéricas, que Ramos sugiere que procedían de dicha estructura sagrada (Ramos, 1991-1992, 92). En cualquier caso, lo poco que podemos saber del entorno de la estructura de La Alcudia (Ramos, 1995) sugeriría, más bien, una integración en el tejido urbano de la ciudad.

Naturalmente, esta fuerte integración de los lugares de culto de ambiente urbano dentro del trazado general del poblado, resultando en ocasiones indetectable *a priori*, puede ser un dato valioso a la hora de entender la plasmación física de las concepciones religiosas de los iberos.

En todo caso, un problema se plantea en ocasiones a la hora de establecer las diferencias entre los santuarios cívicos y las capillas domésticas, ya que si bien en algunos casos parecen más claras, en otros no lo son tanto y pueden depender, más bien, de la postura que el espectador actual asuma de cara a tales estructuras. Por si fuera poco, mucho más arriesgado me parece considerar a algunas de estas estructuras "santuarios dinásticos" (Moneo, 1995, 247; Almagro, 1996, 94-95), máxime cuando no queda demasiado claro ese componente dinástico en las ciudades iberas, frente a la situación acaso existente en la fase previa. Y, por ende, aun cuando pudiera admitirse esta vinculación, no tenemos por qué dudar de la trascendencia cívica de los cultos desarrollados en tales santuarios, lo que lleva a la cuestión de la proyección de dichos cultos fuera del culto restrictivo de la familia. Es decir, ¿cuándo, a partir de la documentación arqueológica, podemos asegurar que nos hallamos ante un culto de índole familiar y, en cierto modo, privado y cuándo ese culto, si bien manteniendo las formas de un culto familiar (quizá más gentilicio que dinástico), se ha convertido en una manifestación asumible por el conjunto de la comunidad cívica, es decir, en un culto de carácter público?

Naturalmente, es difícil dar respuestas precisas, habida cuenta el estado de nuestros conocimientos sobre las estructuras urbanas del mundo ibérico. Sin embargo, algunos casos mejor conocidos, como pudiera ser el del poblado del Molí d'Espígo! (Tornabous, Lérida), donde se han podido detectar, al menos cinco fases de ocupación, y donde se ha identificado uno (o dos) "edificios singulares" sugieren un proceso de paulatina sacralización de unos espacios, ya destacables del resto de las estancias del poblado, pero que quizá no siempre hayan gozado de ese carácter sacro. En el caso de Tornabous, el conjunto de estancias que se abren en la confluencia de las calles 5 y 3 recibe una entrada monumental a esta última en la fase III b (siglo IV aC), constituida por dos fustes de columna cilíndricos, tal vez reaprovechados del edificio de la fase anterior al que se superpone (Cura, Principal, 1993; Cura, 1992-1993). No parece haber indicios de que tal edificio tenga especiales connotaciones sacrales, aun

cuando tampoco podemos descartarlo por completo. Sin embargo, será en la fase siguiente, III a (en torno al 300 aC) cuando empiece a complicarse la estructura de este conjunto de habitaciones y cuando aparezcan dos enterramientos infantiles debajo del piso de una de las estancias (la número 65), en la que, además, se hallaron restos de estucos pintados que decoraron las paredes, lo que la convierte en un caso único dentro de todo el poblado (Cura, 1989, 177-179). En las fases siguientes el panorama de esas construcciones alcanza su madurez, ampliándose su superficie y surgiendo frente a él, al otro lado de la calle 3 otro conjunto de estancias igualmente de carácter singular (Cura, 1992-1993; Cura, Principal, 1993).

En síntesis, la interpretación que se podría proponer es la de la existencia de una estructura de prestigio, quizá más vinculada a algún personaje con poder y relevancia dentro del poblado, y ya existente durante el siglo V, que se remodela desde inicios del siglo IV manteniendo el mismo carácter y que a partir de la primera mitad del siglo III adquiere, además, un carácter sacral y cultural, marcado por la construcción de la estancia estucada, y en la que se han producido dos enterramientos de sendos individuos en torno al momento perinatal (Domínguez, 1995, 59-60). Naturalmente, no podemos valorar la eventual trascendencia comunitaria o cívica que ese presunto lugar de culto ha tenido para el resto de la comunidad pero no puede dejar de observarse la singularidad del espacio y su prestancia, superior a la habitual, previas en todo caso al momento en el que tenemos indicios incontrovertibles de la existencia de un acto ritual concreto, centrado en el acto del enterramiento de dos bebés en una estancia posiblemente construida al efecto.

Lamentablemente, en pocos poblados excavados disponemos de un conocimiento diacrónico como el que Tornabous nos brinda, lo que impide que podamos valorar adecuadamente cuándo y cómo surgen las posibles manifestaciones religiosas conocidas.

En otro orden de cosas, con frecuencia se ha utilizado una aproximación arquitectónico-cultural para intentar penetrar en el sentido de estas construcciones. Así, se ha hablado de templos de origen clásico, o de origen semita contraponiéndolos a templos dinásticos (Moneo, 1995, 253), o de templos de planta *in antis*, de planta cuadrangular y de esquema semita (Gracia, Munilla, García, 1994, 94), aun cuando sólo un pequeño grupo de ejemplos conocidos pueden integrarse, y no siempre sin dificultad, en ese esquema. Lo cierto es

que, salvo casos aislados, es difícil establecer un esquema general al que se adecuen los cada vez más numerosos edificios conocidos. Seguramente ello se debe al hecho de que la conformación de una religiosidad de carácter cívico es el resultado del proceso político, social y económico que experimenta el mundo del ibérico pleno y que determina la conversión de determinados espacios en lugares de culto comunitario, bajo la tutela efectiva de aquellos miembros de la comunidad seleccionados para dirigirla. Y serán los espacios domésticos poseídos por estos individuos los que acaben promocionándose a lugares de culto (templos o santuarios) cívicos.

Quizá un argumento más a favor de esta sugerencia venga dado por la ausencia de una norma común a la hora de ubicar el lugar de culto. Así, los hay en posición preeminente dentro del poblado (en la parte más alta), pero no son la mayoría; otros están integrados, como apuntábamos antes, dentro de la trama urbana y aun cuando algún autor sugiere la existencia de barrios o áreas específicas destinada a espacios cultuales (Gracia, Munilla, García, 1994, 92) el caso mencionado de Tornabous podría sugerir, precisamente, que es la conversión de un área de vivienda en área cultural la que hace que en torno a ella surja toda una serie de estructuras anejas de carácter tanto cultural como de representación y, tal vez, económico.

Por lo tanto, en este contexto la adopción de un tipo u otro de estructura arquitectónica en la que albergar el lugar de culto acaso haya que interpretarla simplemente como consecuencia de las preferencias de la "autoridad" o del grupo encargado de la gestión del culto en cuestión. No hay un modelo único de templo urbano ibérico, ni en cuanto a su aspecto, ni en cuanto a sus estructuras cultuales, ni en cuanto a su ubicación dentro del recinto urbano. Ello es consecuencia, en mi opinión, de la atomización del mundo ibérico, que accede a la iberización en momentos distintos y bajo condicionamientos e impulsos distintos. En cada caso, y de entre las opciones posibles, se hace uso de aquella que en la zona geográfica en cuestión goza de un mayor aprecio o prestigio. Pero ni tan siquiera cuando el prototipo arquitectónico pudiera apuntar claramente (lo que es excepcional) al ámbito griego o al ámbito fenicio-púnico estamos autorizados a afirmar que con dicho prototipo se ha asimilado una concepción religiosa del mismo origen y ni tan siquiera una práctica ritual determinada. Que las concepciones religiosas de los distintos pueblos ibéricos se han mantenido en buena medida ajenas a las eventua-

les influencias culturales recibidas lo muestra la pervivencia de prácticas rituales propias como, por ejemplo, la costumbre, relativamente habitual, de los enterramientos infantiles bajo el piso de las viviendas, uso cuyo origen no puede buscarse ni en el mundo fenicio ni en el griego y que en algunos casos, como los de La Escudilla y Los Cabañiles (Zucaína, Castellón), contienen agrupaciones considerables de estos enterramientos (Gusi, 1989; 1993).

Un estudio, hasta donde yo sé, aún por realizar, consistiría en analizar las manifestaciones culturales ibéricas, tanto urbanas como extraurbanas, teniendo en cuenta los diferentes pueblos que componen el conglomerado ibérico: contestanos, edetanos, ilerconvones, etc. Tal vez así se pudieran ir definiendo rasgos generales de comportamiento a la hora de establecer los lugares de culto dentro del espacio constituido por el poblado y el territorio circundante.

De cualquier modo, un presupuesto inicial para tal estudio vendría dado por una definición precisa, en cada ámbito, de los modelos urbanísticos aplicados a la hora de diseñar los diferentes poblados, puesto que, como se ha visto, los lugares de culto se insertan plenamente dentro de la trama urbana. Sin embargo, ni en las áreas edetana y contestana, de las mejor conocidas desde el punto de vista del desarrollo urbano de sus poblados (Guérin, Bonet, Mata, 1989; Bonet, Guérin, 1989; Bonet, Guérin, Mata, 1994), pueden establecerse pautas de validez general acerca del carácter de los lugares de culto detectados en ellos. Del mismo modo, tampoco puede observarse un comportamiento preciso a la hora de ubicar el lugar de culto dentro del poblado, dando la impresión de que la elección del mismo, en cada caso, se debe a criterios arbitrarios, que eluden, al menos por el momento, cualquier intento de sistematización. Así, por ejemplo, en el poblado de La Quéjola (San Pedro, Albacete), con una sola fase de ocupación, el lugar de culto no rompe el esquema general de esa parte de la trama urbana, aun cuando esté dotado de elementos arquitectónicos y decorativos que resalten su singularidad (Blánquez, 1993; Blánquez, Olmos, 1993; Blánquez, 1995). Por otro lado, propuestas de una agrupación urbana de tipo gentilicio clientelar como las avanzadas para Puente Tablas, con la existencia de un "edificio singular", claramente distinguible al oeste del poblado (Ruiz, 1994, 150-151) necesitan multiplicarse en otros yacimientos para poder considerarlas como un modelo de asentamiento, al menos para el mundo ibérico de la alta Andalucía.

Por lo que se refiere a un tercer tipo de lugares de culto urbanos, cabría citar el santuario empórico. Quizá el único ejemplo relativamente identificable de este tipo de lugar de culto pueda ser el conjunto de l'Illeta dels Banyets, en Campeño (Alicante), según sugirió su propio excavador (Llobregat, 1985; 1988; 1993). Un grupo compuesto por dos templos (o una residencia principesca y un templo) y un almacén, en el centro de una isla adyacente a la costa parece un buen escenario para admitir esta sugerencia. Su cronología, desde fines del siglo V a fines del siglo IV, lo sitúa en un momento inicial del ibérico pleno en el que la apertura comercial del mundo ibérico, atestiguada por el inicio de la presencia masiva de cerámicas griegas en Iberia (Rouillard, 1991, 123-126), sugiere el desarrollo de mecanismos de intercambio del tipo del *emporion* (Bresson, Rouillard, 1993). Aun cuando es posible que otros lugares de culto urbanos hayan podido ejercer también este papel de protectores de los intercambios, la ubicación de l'Illeta lo hace, por el momento, el único lugar de culto relativamente bien conocido adyacente a la costa. Es también probable, en mi opinión, que centros como Cancho Roano o el santuario de La Muela, en Cástulo, hayan podido desempeñar, entre otras, también esta función de proteger los intercambios si bien en momentos anteriores al ibérico pleno (Domínguez, 1995, 63-64) y recientemente se ha planteado la posibilidad de que el santuario detectado en el Mas Castellar de Pontós haya podido desempeñar también este papel (Adroher, Pons, Ruiz de Arbulo, 1993). En cualquier caso, parece que esta función de lugar neutral de cara a los intercambios pueden haberlo ejercido, ante todo, los santuarios extraurbanos.

### SANTUARIOS EXTRAURBANOS

Con respecto a estos últimos, los tipos que pueden distinguirse, a mi juicio, son, como ya apuntaba anteriormente, los siguientes (Domínguez, 1995, 64):

- Santuarios suburbanos o periurbanos.
- Santuarios de carácter supraterritorial.
- Santuarios rurales.

Esta clasificación combina por una parte la ubicación física del santuario, en su relación con algún centro habitado, con una toma de postura en cuanto a su posible ámbito de actuación. Aun cuando todo santuario, especialmente si se halla fuera del recinto amurallado de un poblado, puede

estar *a priori* abierto a su uso por una pluralidad de gentes, parece razonable pensar que su propia proximidad física a un hábitat implica un mayor control por parte del mismo. Así, un ejemplo de santuario suburbano sería el de La Luz, cuya relación y cercanía al poblado ibérico de Verdolay (prácticamente destruido) y a su necrópolis del Cabecico del Tesoro ha sido señalada en numerosas ocasiones (Ruiz, 1988; Quesada, 1989; Lillo, 1991-1992). Por ende, las recientes excavaciones han mostrado, además del desarrollo de actividades económicas en la zona del santuario, algunas de las prácticas rituales empleadas en el mismo, especialmente por lo que se refiere a la existencia de eventuales sacrificios de animales y a la deposición y amortización de los exvotos (Lillo, 1991-1992). También podríamos aplicar esta consideración de santuario suburbano al del Cigarralejo, como el anterior vinculado a un poblado y a una necrópolis (Cuadrado, 1950; Domínguez, 1995, 65-66) y al de Coimbra del Barranco Ancho, cuya cronología coincide exactamente con la del poblado del que depende (Molina Grande, Molina García, 1991, 154-162; García, Iñiesta, Page, 1991-1992).

Quizá del mismo tipo, aunque en relación mucho más estrecha con el poblado estaría el santuario de Torreparedones, adyacente al bastión meridional del recinto amurallado, y cuya utilización va del siglo IV al I aC (Morena, 1989; Fernández, 1995, 302-307; Domínguez, 1995, 68).

Por lo que se refiere a los que hemos denominado santuarios de carácter supraterritorial y aun cuando sin duda algunos de los anteriormente considerados han podido también desempeñar esta función, en el estado actual de nuestros conocimientos los que mejor encajan dentro de esa clasificación son el Cerro de los Santos, Montealegre del Castillo, Albacete (Ruano, 1988; Ruiz, 1989; Castelo, 1993) y los del Collado de los Jardines (Nicolini, 1969, 37-43) y Castellar de Santisteban (Nicolini, 1969, 43-46; Nicolini, 1983, 443-486; Nicolini, 1987, 55-61; Nicolini, Ruiz, Zafra, 1987, 216-220), ambos en la provincia de Jaén (Domínguez, 1995, 69-71). Aun cuando conocidos desde antiguo, lo que ha hurtado a la investigación informaciones sin duda relevantes acerca de los mismos, parece indudable la importancia e intensidad de su uso, a juzgar por la presencia abundante de exvotos, bien en bronce, como en el caso de los dos santuarios giennenses (Nicolini, 1969; Prados, 1992), bien en piedra como en el albacetense (Ruiz, 1989). No se tienen datos acerca de los eventuales núcleos habitados próximos, aunque las excavaciones en el Castellar de Santisteban han sacado a la luz restos

de habitación, seguramente vinculadas con el santuario (Nicolini, 1983; 1987; Nicolini, Ruiz, Zafra, 1987).

Este carácter supraterritorial les vendría conferido, en parte, por la desvinculación (al menos hasta donde se sabe) de cualquier centro habitado próximo, en parte por la abundancia de exvotos, que en el caso de los giennenses se cuentan por millares, y en parte también por la existencia de relaciones, atestiguadas arqueológicamente, entre las distintas tradiciones que confluyen en cada uno de esos centros (Ruiz, 1988a, 70; Ruano, 1988, 262-265) lo que viene a mostrar, precisamente, la amplitud del radio de acción de sus influencias.

A esta posición, sin duda, no son ajenos, además de otros factores más difícilmente evaluables (mayor o menor fama, propiedades curativas reales o supuestas, etc.) su vinculación con rutas de comunicación relevantes que, en cualquier caso, facilitan el uso de las instalaciones cultuales por un número importante de fieles de diferentes procedencias.

Por fin, y en la escala inferior dentro de la clasificación que hemos propuesto se hallarían los que podríamos definir como santuarios rurales (Domínguez, 1995, 72-76). Situados, obviamente, en el campo aprovechando determinados ambientes en los que se consideraría más aprehensible la presencia divina (bosques, lagos, ríos, montañas, etc.) representarían una de las formas más simples de la religiosidad ibérica, pero a la vez de mayor pervivencia en el tiempo, y que serviría, perfectamente, a las necesidades de la totalidad de la población ibérica, volcada a las actividades productivas, agricultura y ganadería. De todos estos lugares de culto posibles, los únicos en los que la arqueología puede detectar la existencia de rituales o, cuanto menos, de frecuentación en época ibérica, son las cuevas, ya que su carácter cerrado ha permitido una mejor conservación de los restos de los rituales celebrados en ellas. Varios han sido los autores que han tratado monográficamente la religiosidad ibérica centrada en las cuevas (Tarradell, 1973; Gil-Masarell, 1975; Aparicio, 1976; Vega, 1987), y gracias a ellos hoy conocemos un número ciertamente considerable de ellas (Domínguez, 1995, 72-75), aun cuando sólo un pequeño número ha sido objeto de alguna investigación. Las que lo han sido, como la de La Murcielaguina, Priego de Córdoba (Vaquerizo, 1985), La Nariz, Salchite, Moratalla, (Lillo, 1983), Merinel, Bugarra, Valencia (Martínez, 1992), Puntal del Horno Ciego, Villargordo del Cabriel, Valencia (Martí, 1990), Cerdaña, Pina de Montalgrao, Castellón (Palomar, Oli-

ver, 1985) o, más recientemente, Les Encantades de Montcabrer, Cabrera de Mar, Barcelona (Coll, Cazoria, Bayes, 1994), o las que simplemente han sido prospectadas muestran un panorama bastante similar, consistente en la aparición, sobre todo, de cerámicas, fundamentalmente de tipo ibérico, aun cuando ocasionalmente también aparecen de importación. Una forma cerámica de muy frecuente aparición son los llamados caliciformes, quizá vasos para realizar libaciones o, como se ha sugerido recientemente, para aportar luz (Martínez, 1992, 271-275). En cualquiera de los casos, da la impresión de que el rito desarrollado en esos santuarios naturales consistía, básicamente, en la realización de libaciones y, eventualmente, en algún otro tipo de sacrificio cruento, si bien este último aspecto no queda demostrado en todos los casos (Blay, 1992). Igualmente, este fenómeno de las cuevas-santuarios, especialmente frecuente en la región valenciana, no era desconocido en otras partes del territorio ibérico, aun cuando en aquellos lugares en los que la naturaleza no permite el desarrollo de cuevas la divinidad se podía hacer presente en otros lugares.

#### **LUGARES DE CULTO Y RELIGIOSIDAD IBÉRICA. UN INTENTO DE RECONSTRUCCIÓN**

Si hay algo que resulta evidente del panorama cultural ibérico es, precisamente, la dualidad entre las manifestaciones religiosas de ubicación urbana y las de ubicación no urbana o rural. Claramente, cada una de ellas obedecía a necesidades distintas aunque de ello no se siga automáticamente que sus fieles respectivos procedan de ámbitos diferentes. Aunque no conocemos con suficiente detalle la articulación centro urbano-territorio agrícola en el mundo ibérico, la imagen que la propia sociedad ibérica proyecta de sí misma es, sin duda, la de un mundo urbano, por más que las bases económicas del mundo ibérico sean agrícolas. Las estructuras religiosas urbanas son, ante todo, ambientes de representación, ya sea comunal, ya aristocrático-gentilicia, aspectos ambos que de por sí no se excluyen mutuamente. La tumba y el lugar de culto son los lugares en que la comunidad, representada en su élite guerrera, se proyecta de cara al exterior y regula, internamente, las relaciones jerarquizadas entre sus miembros. El templo o santuario cívico y las capillas domésticas representan diferentes niveles en la visualización de esta gradación social y es razonable sugerir para cada uno de esos ámbitos una clientela diferente, general en el caso de los



santuarios cívicos, particular (familiar o incluso gentilicia) en el de las capillas domésticas.

Más que las ofrendas en sí, habitualmente de un valor no demasiado elevado a juzgar por los depósitos votivos que conocemos, Alhonz, El Amarejo (López, 1981; Broncano, 1989; Domínguez, 1995, 48-56), lo realmente importante dentro del santuario cívico es el mismo santuario, plasmación permanente, para todos aquéllos que tienen que acudir al mismo, de la jerarquía imperante dentro del poblado. La permanencia, a lo largo de varias generaciones, de ese lugar de culto acaba por focalizar en el mismo los intereses generales de la comunidad a la que sirve y, al tiempo, el poder y el prestigio de los propietarios del culto y posibles gestores del mismo, seguramente identificables con los propios dirigentes de la comunidad.

Si evidente es esta proyección urbana de la religión ibérica, igual de clara es su proyección extraurbana. Y también en ella encontramos varios niveles, a juzgar por los restos materiales que de estos lugares de culto han pervivido. Prescindiendo de los santuarios que pueden tener una proyección extraterritorial, no es, obviamente, comparable un santuario como el del Cigarralejo, con decenas de esculturas equinas esculpidas en piedra, algunas de las cuales muestran una maestría indudable, fruto seguramente de la existencia de talleres especializados, con cualquiera de las numerosísimas cuevas-santuarios conocidas, en las que como únicos objetos reseñables aparecen pequeños vasitos, los llamados caliciformes. En ambos casos se trata de expresiones religiosas que se hallan focalizadas fuera del recinto urbano y, sin embargo, su carácter es sumamente diferente. Pero no obstante, ni tan siquiera entonces podemos asegurar que su práctica corresponde, necesariamente, a grupos diversos dentro de la sociedad ibérica, puesto que la diferente naturaleza de los objetos hallados en cada caso puede que no obedezca tanto a una desigual riqueza de los fieles cuanto a la existencia de ritos diferenciados en cada caso.

Lo más que podemos sugerir es que en el caso de los santuarios con exvotos escultóricos tal vez nos hallemos ante cultos específicos, de carácter apotropaico y/o salúfero dotados de una cierta especialización, la cual es la que determina, en líneas generales, la ofrenda a realizar, especialmente por aquellos devotos que poseen más medios, llamémosles aristócratas, élite guerrera o círculos dirigentes; en ese sentido, serían una prolongación, más allá de los límites físicos del propio poblado de la organización del espacio religioso impulsada desde el mismo.

Por lo que se refiere a los otros, sobre todo a las cuevas, y el resto de los santuarios rurales indudablemente existentes, obedecerían a una religiosidad diferente, quizá centrada menos en las eventuales contrapartidas prácticas que se derivarían del culto (curación, protección contra males concretos o protección general de la comunidad, protección a determinados animales especialmente importantes como los caballos, etc.) cuanto en una genérica necesidad de comunicación con la divinidad de la que procede la vida y a la que se vuelve tras la muerte. Esas viejas divinidades, que seguían residiendo o se seguían manifestando en aquellos parajes naturales en los que lo habían hecho desde tiempo inmemorial acaso no requiriesen complejos rituales ni tan siquiera la deposición de especiales ofrendas sino tal vez sólo la visita de aquéllos que creían en ellas, los cuales como mucho depositaban en el lugar en el que habían realizado la libación líquida la vasija con la que la habían efectuado o con la que, en el caso de las grutas, se habían iluminado en su camino hasta el lugar en el que la divinidad se hacía presente.

Naturalmente, este carácter coincide bien con la observación que realizó Gil-Mascarell en su clásico trabajo sobre las cuevas-santuario acerca de que cada una de las mismas se constituyó en polo de atracción de toda la comarca circundante (Gil-Mascarell, 1975, 322-325). Por lo que sabemos hoy día, no parece que el poblamiento ibérico haya sido especialmente disperso, y aunque existe una clara jerarquización del hábitat (Santos, 1992; Bonet, Guérin, Mata, 1994), incluso centros menores, como pudieran ser La Seña, El Puntal dels Llops o El Castellet de Bernabé, disponen de su recinto amurallado (Guérin, Bonet, Mata, 1989, 196). Esto quiere decir que, muy posiblemente, desde estos centros menores se pone en explotación el territorio próximo sin necesidad de la existencia de granjas desprotegidas y desperdigadas por el campo. Por ello mismo, las prácticas culturales desarrolladas en estos pequeños santuarios rurales no parecen estar confinadas a gentes que viven en el campo. Es decir, el culto en las cuevas no es seguramente sólo una manifestación popular desvinculada de las manifestaciones aristocráticas centradas en otros santuarios, especialmente aquéllos dotados con estructuras arquitectónicas y en los que han aparecido notables colecciones de exvotos. El distinto nivel que representa cada santuario no tiene por qué ser, necesariamente, social sino, más bien, religioso. Cada santuario requiere un ritual diferente y atiende a unas necesidades diferentes.



Sí que es cierto, sin embargo, que en aquellos provistos de esculturas destacables centran su actividad religiosa aquellos miembros de la comunidad bien situados social y económicamente, los cuales exhiben ante la divinidad hasta dónde llega su agradecimiento y devoción a la misma en respuesta a sus actos benéficos o como ofrenda previa a la petición de determinado beneficio material; sin embargo, el hecho de que los exvotos escultóricos no sean los únicos existentes sugiere que la aristocracia no es la única que realiza allí sus ofrendas.

Un dato que no podemos perder de vista es que todo ese tipo de manifestaciones religiosas, urbanas y extraurbanas son estrictamente contemporáneas, dentro de un marco genérico que se sitúa entre los siglos IV y I aC, por más que no en todos los casos asistamos a claras romanizaciones de determinados cultos indígenas, como en el santuario de La Encarnación (Ramallo, 1993), el del Cerro de los Santos (Ruiz, 1989) o en el de Torreparedones (Morena, 1989), entre otros. Esta contemporaneidad de fenómenos religiosos lo que indica es que la religiosidad ibérica se manifiesta, al tiempo, en los templos o santuarios cívicos, en las capillas domésticas, en los santuarios extraurbanos con exvotos figurativos y en los santuarios rurales. Y, como hemos apuntado anteriormente, no es necesario pensar en un tipo de fieles distinto para cada uno de estos lugares de culto sino, más bien, en los diferentes roles que cada sujeto puede desempeñar ante las diferentes divinidades a lo largo de las distintas etapas de su vida. Esta multiplicidad de lugares de culto, cada uno con su peculiar vocación, su ritual distintivo y, posiblemente, su propia divinidad, nos hablan, más que de un primitivismo defendido a ultranza por muchos autores (Blázquez, 1991, 24), de una sociedad de carácter complejo y multiforme, con una ideología religiosa igual de elaborada. Como consecuencia de ello, cada uno de los tipos de lugares de culto mencionados (sin olvidar los de carácter supraterritorial y los empóricos) obedece a una determinada representación y proyección social.

A mi juicio, los santuarios cívicos son, de todos los mencionados, los más "artificiales", en el sentido de que parecen vincularse más con la proyección política de la comunidad, representada en sus círculos dirigentes que con una verdadera devoción. Los dioses a quienes se rinde culto en esos templos o santuarios protegen a la comunidad organizada y puesto que la forma de organización, unánimemente reconocida, es el *oppidum*,

sea el tamaño de éste mayor o menor, esos lugares de culto pertenecen al *oppidum* y garantizan la necesaria cohesión social de todos los residentes en el mismo. No es por ello raro que en cada uno de estos *oppida*, poblados o ciudades haya (o tenga que haber) al menos uno de estos templos o santuarios y que la ubicación de los mismos sea contemporánea a la planificación urbana del asentamiento, generalmente ya desde inicios del ibérico pleno. Igualmente como proyección de ese orden social y político establecido habría que considerar los santuarios suburbanos o periurbanos, generalmente depositarios de ofrendas de cierto precio y calidad, especialmente esculturas, que proyectan, de cara al exterior y más allá del propio límite del asentamiento, el prestigio del mismo y el poder de los grupos dirigentes, manifestado en la dedicatoria de esculturas en piedra. Se ha producido, sin duda, un proceso de transferencia, económica y simbólica, desde el ámbito de la necrópolis al del santuario. Sin que desaparezca por completo del ámbito funerario, la escultura toma carta de naturaleza, a partir del siglo IV, en los recintos cultuales frente al uso del siglo V en el que habían sido las necrópolis quienes habían recibido masivamente monumentos escultóricos. Los círculos dirigentes, las aristocracias del ibérico pleno, hacen pública exhibición en los santuarios suburbanos del nuevo orden social vigente. Por ello mismo, y al tiempo que manifestación del mismo, pueden interpretarse también, en cierto modo, como un contrapunto al relativo monopolio que, dentro del núcleo habitado, ha obtenido el templo o santuario cívico. Si dentro del *oppidum* el santuario cívico, seguramente único, simboliza la cohesión social y el orden jerarquizado que impera en la comunidad, en sus inmediatas cercanías el santuario suburbano o periurbano representa el medio de que dispone el resto de los individuos que son "algo" para hacer exhibición de su importancia, social y simbólica.

Junto a esos lugares de culto, claramente entendidos por la comunidad como puntos de referencia común, existen y persisten otros, reflejo de unas creencias más personales, entre los que pueden figurar tanto las capillas domésticas, frecuentemente consagradas por medio de sacrificios o enterramientos infantiles rituales, cuanto los santuarios rurales, lugares donde la comunicación con la divinidad allí manifestada es mucho más directa y, tal vez, personal.

Es esta tensión constante del individuo entre su pertenencia a una estructura (política, prepolítica o como queramos llamarla) cada vez más organi-

zada y jerarquizada, y su deuda constante a los favores o protección de la divinidad en su actividad cotidiana (ya sea ésta la guerra, la agricultura, la ganadería, o la artesanía) la que obliga a la existencia de diferentes lugares de culto en que aliviar tales tensiones. En el momento de formación de la cultura ibérica plena, sin duda la proyección del poder emergente requiere su plasmación en lugares de culto de carácter urbano o cívico y en su configuración acaso no hayan sido ajenas las viejas tradiciones forjadas durante el período orientalizante, tal y como ha sugerido Almagro (1996). En relación con ello hay que situar el auge de los santuarios provistos de exvotos escultóricos, que representan, si no una novedad sí, al menos, y como hemos sugerido ya, un cambio de énfasis, de la necrópolis al santuario, de la religiosidad de los círculos dirigentes, ahora ya urbanos.

Por otro lado, el esplendor que experimenta la religiosidad centrada en los santuarios emplazados en ambientes naturales habla de la perduración de antiguos rituales que acaso habrían permanecido impermeables a la eventual influencia de esa intuida religiosidad de época orientalizante. Es esta dualidad de manifestaciones, presente ya desde los inicios del ibérico pleno, la que garantiza el marcado carácter político de los cultos cívicos (urbanos y suburbanos). Es, seguramente, en esta transferencia al campo religioso de mensajes de tipo político (o, tal vez, meramente coercitivo) en donde podemos rastrear el peso de los ambientes coloniales sobre el mundo ibérico. Un peso, sin embargo, que difícilmente podemos admitir en el terreno de las prácticas rituales o en el de la identificación de las divinidades veneradas. Y a este respecto querría hacer algunas observaciones, para concluir este estudio.

Se observa con demasiada frecuencia el hecho paradójico de que, mientras que habitualmente defendemos la originalidad de la cultura ibérica y rechazamos, a veces de forma furibunda, cualquier posible influencia o préstamo foráneo (fenicio o griego) en determinadas manifestaciones materiales de esa cultura (plástica, urbanismo, fortificaciones, etc.) no es infrecuente leer que en tal o cual santuario se venera a Tanit, a Deméter, a Astarté, a la Ártemis Efesia, a la Magna Mater, o a cualquier otra divinidad que pueda parecer pertinente (Domínguez, 1995). La base para semejante sugerencia suele proceder de la utilización de una serie de objetos (máscaras, "quemaperfumes", etc.) que en los lugares de los que proceden los prototipos (habitualmente el mundo griego siciliano o el púnico, en ocasiones

helenizado formalmente) pueden representar a alguna de esas divinidades. Sin embargo, la utilización en el mundo ibérico de tales objetos no implica, como no podía ser menos, no sólo la adopción de una divinidad extranjera, sino tan siquiera la asimilación de la propia divinidad indígena con la foránea. Lo único (y no es poco) que la utilización de algunos de esos objetos implica es la introducción de un lenguaje iconográfico mediterráneo (de raíz grecopúnica) para expresar algunas de las ideas religiosas de las poblaciones ibéricas, y quizá también una contribución al proceso de antropomorfización de esas mismas concepciones religiosas (Olmos, 1992). A partir de ahí, y con el desarrollo del lenguaje figurativo por parte del mundo ibérico, y sobre todo en sus fases más tardías, surgirán lo que pudieran ser representaciones de divinidades, por ejemplo en las cerámicas del estilo de Elche-Archena (Olmos, 1992a; 1992b) o, tal vez, relatos míticos en los que personajes de lo más variopinto aparecen en abigarradas combinaciones con animales, seres monstruosos, motivos vegetales, etc. (Olmos, 1989; Kurtz, 1993; Tortosa, 1996). Independientemente de que hayamos perdido las letras de esos relatos, lo que nos fuerza a elaborar mecanismos interpretativos si no para recuperarlas, sí al menos para descodificar sus símbolos, lo que parece claro es que tales relatos responden a tradiciones propias del mundo ibérico, quizá poco o nada contaminadas por las leyendas de los ámbitos griego o púnico. Por todo ello, es algo en mi opinión poco útil aplicar nombres como Tanit, Deméter o similares a las presuntas divinidades que la iconografía ibérica nos va revelando.

Que la realidad es más compleja lo podemos observar en aquellos casos en que los lugares de culto iberos perviven y perduran hasta época romana, y poseemos datos, a veces epigráficos, que sugieren cuál es la *interpretatio* romana de esos cultos prerromanos como, por ejemplo, la Dea Caelestis en Torreparedones (Morena, 1989, 48-49; Marín, 1994). En otros casos no tenemos tantos datos pero poca duda puede haber de que la divinidad ibérica adorada en el santuario de La Encarnación acabó recibiendo un nombre y un aspecto romano junto con la construcción de dos templos de tipo romano en el siglo II y su decoración con terracotas arquitectónicas traídas de Italia (Ramallo, 1993; Ramallo, Arana, 1993). La elección de la divinidad romana correspondiente, seguramente diferente de un caso a otro, nos debe alertar a la hora de pensar que antes de la llegada de los romanos se había

producido ya una cierta unificación religiosa centrada en Tanit y/o Deméter. El complejo panorama de la religiosidad de época romana sugiere, precisamente, que en época ibérica no había existido tampoco una única asimilación, ni formal ni conceptual, con divinidades derivadas del panteón púnico o del griego.

El fenómeno religioso ibérico fue, sin duda, mucho más complejo que el que sugieren quienes aceptan fáciles sincretismos en el campo religioso, que no van acompañados de otros indicios significativos de cambios culturales en otros aspectos menos problemáticos como son los de las creencias. Así, y del mismo modo que había ocurrido en Tartesos (Alvar, 1991), la religiosidad ibérica se desarrolló, sobre todo en su fase plena, a la sombra de los profundos cambios que ese mundo iba a experimentar desde finales del siglo V aC. Esos cambios, fruto de un complejo proceso histórico en el que no vamos a insistir aquí, fueron los responsables últimos de la multiforme realidad de las manifestaciones religiosas ibéricas, focalizadas en una amplia gama de lugares de culto, urbanos y extraurbanos. Ni los púnicos, ni los griegos, parecen haber hecho mucho más en este terreno religioso que proporcionar parte de los elementos iconográficos con los que el mundo ibérico acabaría completando su proceso de dotar de forma humana a una parte de sus divinidades, traduciendo a imágenes todo un complejo sistema de símbolos que hasta entonces habían tenido sólo a la lengua como vehículo. La temprana romanización de ese mundo, con la pérdida de la lengua y de las claves para descodificar sus mensajes iconográficos impiden que podamos penetrar más profundamente en las concepciones religiosas ibéricas.

Por lo tanto, el análisis de los lugares en los que se plasmó buena parte de esa religiosidad ibérica, los santuarios y lugares de culto, seguirá siendo uno de los medios más importantes para intentar conocer no sólo el aspecto externo de esa religión sino también para tratar de penetrar en el mundo de sus creencias y, sobre todo, para indagar en la relación entre esas manifestaciones religiosas y su uso por los diferentes grupos sociales -y no sólo los emergentes- (Aranegui, 1994, 126-127) que configuran el mundo social ibérico. En cualquier caso, y es mi opinión, sólo estudios de ámbito macroespacial, que engloben todos los posibles lugares de culto dependientes o vinculados a cada unidad político-cívica en que se fragmentaban las poblaciones ibéricas podrán contribuir de forma cierta a conocer cómo articu-

laban su espacio religioso los iberos, lo que es un medio para saber cómo organizaban su sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADROHER, A.M., PONS, E., RUIZ DE ARBULO, J. (1993): *El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode (ss. IV-II a.C.)*. Archivo Español de Arqueología, 66, pp. 31-70. Madrid.
- ALMAGRO, M. (1996): *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*. Madrid.
- ALVAR, J. (1991): *La religión como índice de aculturación: el caso de Tartessos*. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, I, pp. 351-356. Roma.
- APARICIO, J. (1976): *El culto en cuevas de la región valenciana*. Homenaje a García y Bellido, I. Revista de la Universidad Complutense, 25, pp. 9-30. Madrid.
- ARANEGUI, C. (1994): *Iberica Sacra Loca. Entre el Cabo de la Nao, Cartagena y el Cerro de los Santos*. Revista de Estudios Ibéricos, 1, pp. 115-138. Madrid.
- BLÁNQUEZ, J. (1993): *El poblado ibérico de La Quéjola*. Homenaje a D. Raúl Amitrano. Patina, 6, pp. 99-107.
- BLÁNQUEZ, J. (1995): *El poblado ibérico de La Quéjola (San Pedro, Albacete)*. El Mundo Ibérico. Una nueva imagen en los albores del año 2.000. Toledo, pp. 191-200. Madrid.
- BLÁNQUEZ, J., OLMOS, R. (1993): *El poblamiento ibérico Antiguo en la Provincia de Albacete: el timiaterio de la Quéjola (San Pedro) y su contexto arqueológico*. Arqueología en Albacete, pp. 85-108. Toledo.
- BLAY, F. (1992): *Cueva Merinel (Bugarra). Análisis de la fauna*. Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester, pp. 283-287. Valencia.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1991): *Los santuarios ibéricos de la provincia de Jaén*. Religiones en la España Antigua, pp. 19-27. Madrid.
- BONET, H., GUÉRIN, P., MATA, C. (1994): *Urbanisme i habitatge ibèrics al País Valencià*. Cota Zero, 10, pp. 115-130. Vic.
- BONET, H., GUÉRIN, P. (1989): *Habitats et organisation du territoire édétanien jusqu'au début du IIe s. av. J.-C.* Habitats et Structures Domestiques en Méditerranée Occidentale durant la Protohistoire, pp. 80-84. Arles.

- BRESSON, A., ROUILLARD, P. (1993): *L'Emporion*. Paris.
- BRONCANO, S. (1989): *El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete (Albacete)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 156. Madrid.
- CASTELO, R. (1993): *El templo situado en el Cerro de los Santos, Montealegre del Castillo, Albacete*. Verdolay, 5, 1993, pp. 79-87. Murcia.
- COLL, R., CAZORLA, R.; BAYÉS, F. (1994): *El santuari ibèric de la Cova de les Encantades del Montcabrer (Cabrerad de Mar, El Maresme)*. *Estudi Preliminar*. Laietania, 9, pp. 35-86. Mataró.
- CUADRADO, E. (1950): *Excavaciones en el santuario ibérico del Cigarralejo (Mula, Murcia)*. Madrid.
- CURA, M. (1989): *Enterraments infantils al Molí d'Espigol de Tornabous (Urgell, Lleida)*. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses, 14, pp. 173-181. Castellón de la Plana.
- CURA, M. (1992-1993): *El poblado pre-romà del Molí d'Espigol (Tornabous, Urgell)*. *Noves constatacions arqueològiques després de les actuacions del Servei d'Arqueologia de la Generalitat de Catalunya (1987-1992)*. Tribuna d'Arqueologia, pp. 73-84. Barcelona.
- CURA, M., PRINCIPAL, J. (1993): *El Molí d'Espigol (Tornabous): noves constatacions arqueològiques i noves propostes interpretatives entorn del món pre-romà*. Laietania, 8, pp. 63-83. Mataró.
- DOMÍNGUEZ, A. J. (1983): *Los términos 'Iberia' e 'Iberos' en las fuentes greco-latinas: estudio acerca de su origen y ámbito de aplicación*. Lucentum, 2, pp. 203-224. Alicante.
- DOMÍNGUEZ, A. J. (1995): *Religión, rito y ritual durante la protohistoria peninsular: El fenómeno religioso en la cultura ibérica*. Actas del IIIrd Deya International Conference of Prehistory. British Archaeological Report. International Series, 611, pp. 21-91. Oxford.
- FERNÁNDEZ, M. C. (1995): *Iberia in Prehistory*. Oxford.
- GARCÍA, J. M., INIESTA, A., PAGE, V. (1991-1992): *El santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)*. Anales de Prehistoria y Arqueología, 7, pp. 75-82. Murcia.
- GIL-MASCARELL, M. (1975): *Sobre las cuevas ibéricas del País Valenciano. Materiales y problemas*. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia, 11, pp. 281-332. Valencia.
- GRACIA, F., MUNILLA, G.; GARCIA, E. (1994): *Models d'anàlisi de l'arquitectura ibèrica. Espai públic i construccions religioses en medis urbans*. Cota Zero, 10, pp. 90-101. Vic.
- GUÉRIN, P., BONET, H., MATA, C. (1989): *La deuxième guerre punique dans l'Est ibérique à travers les données archéologiques*. Punic Wars. Studia Phoenicia, 10, pp. 193-204. Louvaine.
- GUSI, F. (1989): *Posibles recintos necrolátricos infantiles ibéricos en Castellón*. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses, 14, pp. 19-42. Castellón de la Plana.
- GUSI, F. (1993): *Noves puntualitzacions entorn dels establiments ibèrics amb enterraments infantils*. Homenatge a Miquel Tarradel, pp. 463-473. Barcelona.
- HOZ, J. de (1993): *La lengua y la escritura ibéricas, y las lenguas de los iberos*. Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana. Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica, pp. 635-666. Salamanca.
- KURTZ, W. S. (1993): *Un posible tema heroico ibérico*. Saguntum, 26, pp. 239-245. Valencia.
- LILLO, P. A. (1983): *Una aportación al estudio de la religión ibérica: la diosa de los lobos de la Umbría de Salchite, Moratalla (Murcia)*. Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología (Murcia-Cartagena, 1982), pp. 769-787. Zaragoza.
- LILLO, P. A. (1991-1992): *Los exvotos de bronce del santuario de la Luz y su contexto arqueológico (1990-1992)*. Anales de Prehistoria y Arqueología, 7-8, pp. 107-142. Murcia.
- LLOBREGAT, E. A. (1985): *Dos temples ibèrics a l'interior del poblado de l'Illeta dels Banyets*. Fonaments, 5, pp. 103-111. Barcelona.
- LLOBREGAT, E. A. (1988): *Un conjunto de templos ibéricos del siglo IV a.C. hallado en las excavaciones de la Isla del Campello (Alicante)*. Homenaje a Samuel de los Santos, pp. 137-143. Albacete.
- LLOBREGAT, E. A. (1993): *L'Illeta dels Banyets (El Campello, Camp d'Alacant)*. ¿Fou un empòrion?. Homenatge a Miquel Tarradell, pp. 421-428. Barcelona.
- LÓPEZ, L. A. (1981): *Alhonz: Excavaciones de 1973 a 1978*. Noticiario Arqueológico Hispánico, 11, pp. 33-187. Madrid.
- MARÍN, M. C. (1994): *Dea Caelestis en un santuario ibérico*. El Mundo Púnico. Historia, Sociedad y Cultura, pp. 217-225. Murcia.
- MARTÍ, M. A. (1990): *Las cuevas del Puntal del Horno Ciego. Villargordo del Cabriel*. Saguntum, 23, pp. 141-182. Valencia.

- MARTÍNEZ, J. V. (1992): *El santuario ibérico de la Cueva Merinel (Bugarra). En torno a la función del vaso caliciforme*. Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester, pp. 261-281. Valencia.
- MOLINA GRANDE, M. C.; MOLINA GARCÍA, J. (1991): *Carta arqueológica de Jumilla. Addenda 1973-1990*. Murcia.
- MONTEO, M. T. (1995): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*. Complutum, 6, pp. 245-255. Madrid.
- MORENA, J. A. (1989): *El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena. Córdoba)*. Córdoba.
- NICOLINI, G. (1969): *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*. Paris.
- NICOLINI, G. (1983): *La campagne de fouilles 1981 a Castellar (Jaén)*. Mélanges de la Casa de Velázquez, 19, pp. 443-486. Paris.
- NICOLINI, G. (1987): *L'établissement ibérique de Castellar (Jaén), premières hypothèses*. Los asentamientos ibéricos ante la romanización, pp. 55-61. Madrid.
- NICOLINI, G., RUIZ, A., ZAFRA, N. (1987): *Informe sobre la campaña de excavaciones arqueológicas de 1987 en 'Los Altos del Sotillo', Castellar de Santisteban (Jaén)*. Anuario Arqueológico de Andalucía, 2, pp. 216-220. Sevilla.
- OLMOS, R. (1989): *Míticos pobladores del mar. Tritones, hipocampos y delfines durante la época prerromana y republicana en España*. Ephialte. Lecturas de Historia del Arte, 1, pp. 23-62.
- OLMOS, R. (1992): *Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo. Notas preliminares sobre la antropomorfización de la imagen ibérica*. En VAQUERIZO, D. (ed.). Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica, pp. 11-45. Córdoba.
- OLMOS, R. (1992a): *El rostro del otro. Sobre la imagen de la divinidad frontal en la cerámica ibérica de Elche*. Archivo Español de Arqueología, 65, pp. 304-308. Madrid.
- OLMOS, R. (1992b): *El surgimiento de la imagen en la sociedad ibérica*. La sociedad ibérica a través de la imagen, pp. 8-32. Madrid.
- PALOMAR, V., OLIVER, A. (1985): *La cueva de Cerdaña (Pina de Montalgrao, Castellón)*. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses, 11, pp. 141-155. Castellón de la Plana.
- PRADOS, L. (1992): *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*. Madrid.
- QUESADA, F. (1989): *Armamento, guerra y sociedad en la necrópolis ibérica de 'El Cabecico del Tesoro' (Murcia, España)*. British Archaeological Report. International Series, 502. Oxford.
- QUESADA, F. (1994): *Riqueza y Jerarquización social en Necrópolis Ibéricas: los Ajuares*. Homenaje a José M<sup>a</sup> Blázquez, II, pp. 447-466. Madrid.
- RAMALLO, S. F. (1993): *La monumentalización de los santuarios ibéricos en época tardo-republicana*. Ostraka, 2, pp. 117-144.
- RAMALLO, S. F., ARANA, R. (1993): *Terracotas arquitectónicas del Santuario de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)*. Archivo Español de Arqueología, 66, pp. 71-106. Madrid.
- RAMOS, R. (1991): *El yacimiento arqueológico de La Alcudia de Elche*. Valencia.
- RAMOS, R. (1991-1992): *Los templos ibéricos de la Alcudia de Elche*. Anales de Prehistoria y Arqueología, 7-8, pp. 87-95. Murcia.
- RAMOS, R. (1995): *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*. Elche.
- RENFREW, C. (1985): *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*. London.
- ROUILLARD, P. (1991): *Les Grecs et la Péninsule Ibérique du VIII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ*. Paris.
- RUANO, E. (1988): *El Cerro de los Santos (Monteaigle del Castillo, Albacete): una nueva interpretación del santuario*. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma, 15, pp. 253-272. Madrid.
- RUIZ, A. (1994): *Una reflexió teòrica sobre l'urbanisme ibèric*. Cota Zero, 10, pp. 147-156. Vic.
- RUIZ, M. (1988): *Aproximación al estudio del santuario ibérico de La Luz*. Archivo Español de Arqueología, 61, pp. 230-244. Madrid.
- RUIZ, M. (1988a): *Escultura votiva ibérica en piedra*. Escultura Ibérica, pp. 68-81. Madrid.
- RUIZ, M. (1989): *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*. Albacete.
- SANTOS, J. A. (1992): *Territorio económico y político del Sur de la Contestania Ibérica*. Archivo Español de Arqueología, 65, pp. 33-47. Madrid.
- TARRADELL, M. (1973): *Cuevas sagradas o cuevas santuario: un aspecto poco valorado de la religión ibérica*. Memoria 1973. Instituto de Arqueología y Prehistoria, pp. 25-40. Barcelona.

TORTOSA, T. (1996): *Imagen y símbolo en la cerámica ibérica del Sureste*. Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica, pp. 145-162. Madrid.

VAQUERIZO, D. (1985): *La cueva de la Murciela-guina en Priego de Córdoba, una posible cueva-santuario ibérica*. Lucentum, 4, pp. 115-124. Alicante.

VEGA, J. de la (1987): *Contribució catalana a l'inventari de les probables coves santuari ibèriques*. Fonaments, 6, pp. 171-190. Barcelona.

VILÀ, C. (1994): *Una proposta metodològica para el estudio del concepto "templo" en el marco de la concepción religiosa ibérica*. Pyrenae, 25, pp. 123-139. Barcelona.