

## Trabajo Fin de Máster

# EL FENÓMENO RELIGIOSO DEL MUNDO IBÉRICO EN EL LEVANTE Y NORESTE PENINSULAR (ss. IV –I a.E.)

Autor

PAULA VIAMONTE OLMEDA

Director

FRANCISCO BELTRÁN LLORIS

Faculta de Filosofía y Letras

2011-2012

# **ÍNDICE**

<b>1. INTRODUCCIÓN</b>	p. 4
1.1 <u>OBJETIVOS Y LIMITACIONES</u>	p. 6
1.2 <u>METODOLOGÍA</u>	p. 8
a. Historia de las investigaciones y estado actual de la cuestión	p. 8
b. Fuentes documentales	p. 11
• Arqueológicas	p. 11
- Exvotos	p. 11
- Cerámicas	p. 13
- Esculturas votivas	p. 14
- Santuarios	p. 14
• Epigráficas	p. 15
• Numismáticas	p. 15
• Literarias	p. 16
1.3 <u>MARCO CRONOLÓGICO Y GEOGRÁFICO</u>	p. 17
<b>2. EL FENÓMENO RELIGIOSO IBÉRICO</b>	p. 23
2.1 <u>LOS LUGARES DE CULTO</u>	p. 24
a. Tipologías y cuestiones de concepto	p. 24
b. Santuarios ibéricos en el noreste y levante peninsular	p. 36
2.2 <u>LA EPIGRAFÍA RELIGIOSA</u>	p. 49
a. Las escrituras ibéricas y el desarrollo de la epigrafía romana	p. 49
b. Las inscripciones religiosas del levante y noreste en el contexto Hispano romano	p. 52
2.3 <u>LAS DIVINIDADES IBÉRICAS</u>	p. 58
a. Aproximaciones historiográficas al panteón ibérico	p. 58
b. Indicios arqueológicos de las divinidades ibéricas	p. 62
• Teonimia	p. 62
• Imágenes	p. 63
<b>3. CONCLUSIONES</b>	p. 66
<b>4. BIBLIOGRAFÍA</b>	p. 68
4.1 BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	p. 68
4.2 BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA PERO NO CONSULTADA	p. 73

## **RESUMEN**

El fenómeno religioso ibérico es, aún en la actualidad, bastante desconocido. Esto conlleva la multiplicidad de interpretaciones en la historiografía, lo cual enriquece mucho el panorama pero también lo dificulta sobremanera, ya que cada investigador explica la religiosidad ibérica según el criterio que considera más acertado. En nuestro trabajo analizamos precisamente esto, el estado actual de las aproximaciones al mundo religioso ibérico, pero partiendo de la base de la ausencia de monumentalidad que todas las tendencias interpretativas señalan. Y es que, en comparación con otras culturas mediterráneas contemporáneas, los iberos no profesaron especial devoción por la ostentación de su religiosidad, como parece deducirse de la escasez de epigrafía monumental sobre piedra, del carácter de sus espacios culturales o de la parquedad de imágenes divinas y ausencia de teonimia indígena. Este fenómeno, evidente sobre todo en el noreste y levante peninsular donde centramos el estudio, nos lleva a plantearnos si existía en el mundo ibérico una relación templo-epigrafía-divinidad similar a la de sus contemporáneos, o por el contrario, se deben buscar nuevas propuestas de interpretación en las que el sustrato indígena tenga una personalidad más compleja de lo que hasta ahora se creía.

**PALABRAS CLAVE:** Iberos. Religión. Santuarios. Epigrafía. Divinidades.

## **RIASSUNTO**

Il fenomeno religioso iberico è, tuttora, abbastanza sconosciuto. Questo implica la molteplicità di interpretazioni nella storiografia, il che arricchisce molto il panorama ma anche aggiunge una gran difficoltà, dato che ogni ricercatore spiega la religiosità iberica secondo il criterio che considera più appropriato. Nel nostro lavoro esaminiamo proprio questo, lo stato attuale delle approssimazioni al mondo religioso iberico, ma partendo dalla base dell'assenza di monumentalità che tutte le tendenze interpretative segnalano. E, infatti, se li paragoniamo con altre culture mediterranee, gli iberi non mostrarono una speciale devozione per l'ostentazione della loro religiosità, come sembra dedursi dalla poca epigrafia monumentale su pietra, dal carattere dei loro spazi di culto o dalla scarsità di immagini divine e assenza di teonimia indigena. Questo fenomeno, evidente soprattutto nel nordest ed est della penisola iberica, dove abbiamo centrato lo studio, ci porta a chiederci se, nel mondo iberico, ci fosse un rapporto tempio-epigrafia-divinità simile a quello dei suoi contemporanei o, invece, si debbano cercare nuove proposte di interpretazione in cui il substrato indigeno abbia una personalità più complessa di quello che finora si credeva.

**PAROLE CHIAVE:** Iberi. Religione. Santuari. Epigrafia. Divinità.

## **1. INTRODUCCIÓN**

La Península Ibérica es, a pequeña escala, un reflejo de lo que el mundo antiguo supone. La variedad de culturas que convivieron en este territorio lo convierten, sin duda, en uno de los espacios más complejos e interesantes a la hora de afrontar el estudio de las sociedades antiguas. Y es precisamente diversidad la premisa que debemos tener presente al aproximarnos a la protagonista de nuestro trabajo, la cultura ibérica, cuya formación se remonta al primer milenio a.E., su desarrollo es inseparable de las relaciones con sus vecinos (griegos, fenicios, celtíberos, etc.), y su plenitud cultural es contemporánea al apogeo ateniense y al incipiente imperialismo romano (VV.AA. 1998).

Sin embargo, es necesario mencionar la polémica que suscita la definición de “cultura ibérica”, término éste convencional y arraigado en nuestra sistematización de la Protohistoria peninsular, pero que debe ser matizado por todo lo que en sí mismo abarca. Por cultura ibérica se entiende actualmente, *grosso modo*, “la síntesis de los procesos acaecidos en las regiones meridionales y orientales de la Península Ibérica, su orla mediterránea, desde el sur andaluz hasta el Languedoc francés, entre los siglos VI y I a. E.” (GÓMEZ-PANTOJA 2008, p. 21). No se trata, por tanto, de un único sujeto histórico ni de un desarrollo unívoco, sino de un proceso de larga duración que hunde sus raíces en la Edad del Bronce<sup>1</sup> y alcanza la Hispania romana, y en el que participan, por su amplio territorio, distintas poblaciones con evoluciones regionales y organizaciones sociopolíticas variadas. Así pues, y sabiendo además que su propio nombre, iberos, es exógeno<sup>2</sup>, no podemos hablar nunca de una entidad étnica<sup>3</sup> ni de un único pueblo, sino que debemos entender el fenómeno ibérico esencialmente como un hecho cultural, distinguible para nosotros, pese a las notables diferencias regionales, por unos criterios lingüísticos comunes<sup>4</sup>, expresiones ideológicas y religiosas compartidas, y una cultura material que incluye

---

<sup>1</sup> Cuando tiene lugar la parcelación cultural de la geografía peninsular y la correspondiente orientación hacia el Atlántico, el área transpirenaica o las cuencas norte o sur del mediterráneo Occidental (VV.AA. 1998, p. 24)

<sup>2</sup> Es bien sabido que la denominación iberos procede del mundo griego, aunque su significado varía según el autor consultado. Desde Polibio a Estrabón el término Iberia pasará a denominar la Península Ibérica como conjunto geográfico, convirtiéndose en sinónimo de Hispania, por lo que los iberos serían el conjunto de tribus que habitaban este territorio. Sin embargo, y sobre todo a raíz de la Segunda Guerra Púnica, un mayor conocimiento por parte de los geógrafos greco-romanos conllevó a individualizar cada una de estas tribus otorgándoles distintos nombres (edetanos, bastetanos, ilerjavones, contestanos, ilergetes, etc.), aunque en su conjunto eran denominados pueblos iberos, en contraposición a otros habitantes de la península que por sus características eran considerados celtas (VV.AA. 1998, p. 35)

<sup>3</sup> De ahí que el concepto de etnogénesis que defienden algunos investigadores como M. Almagro Gorbea (ALMAGRO y RUÍZ 1992 citado en MONEO 2003, p. 13), que ya de por sí ha quedado obsoleto en las tendencias de investigación históricas más recientes, no tenga ningún tipo de validez en los estudios sobre los iberos.

<sup>4</sup> En siguientes apartados trataremos de forma más detenida el problema de la lengua y escritura ibéricas, que, como veremos, tampoco están exentas de polémica.

formas de asentamiento y manifestaciones artísticas y tecnológicas similares; factores todos ellos de marcada impronta mediterránea. De ahí que usemos preferentemente conceptos como cultura ibérica, ámbito cultural ibérico o, en todo caso, pueblos ibéricos como acepción cronoespacial (GÓMEZ-PANTOJA 2008, p. 22.).

Si partimos de esta definición, podemos entender como en los estudios más actuales el asunto del origen de los iberos se haya quedado obsoleto. Hoy en día son pocos los que discuten la formación autóctona de esta cultura, dejando atrás búsquedas de procedencia o filiación al comprobar que estas líneas investigadoras, hijas de su tiempo, no aportaban avances significativos en lo que a la comprensión del ámbito cultural ibérico se refiere. En contraposición, se han abierto paso nuevas tendencias cuyo enfoque es bastante más enriquecedor, contemplando el fenómeno ibérico desde sus distintas regiones (BELTRÁN 1976; BONET 1995; GIL 1975; PÉREZ 1992; RUEDA 2011), vinculando cada yacimiento con sus vecinos y con su medio físico (arqueología del paisaje, espacial o del entorno), revelando en principio el porqué de los enclaves y sus diferencias a pequeña escala; pero que integrados en el conjunto ibérico nos ayudan a comprender mejor el puzzle cultural de todo este ámbito, poniendo de manifiesto tanto las particularidades locales como las relaciones interregionales, redes comerciales y similitudes generales. Estas últimas constituyen otro de los nuevos enfoques que cobra cada vez mayor relevancia, centrándose en investigaciones focalizadas de cada una de las esferas culturales ibéricas. Proliferan, por tanto, los avances en la lengua y escrituras ibéricas (BELTRÁN 2005; DÍAZ 2008; de HOZ 2011; RODRÍGUEZ 2004, 2005; VELAZA 1991), los centrados en la iconografía y manifestaciones artísticas (OLMOS 1992a, b y c, 1999; NICOLINI 1998; VV. AA. 2009) y los análisis pormenorizados del fenómeno religioso (CHAPA 2007; MONEO 2003; RUEDA 2007). Lógicamente es el conjunto de todos ellos, así como la interdisciplinaridad empleada en cada uno, la que nos permite vislumbrar la inmensa complejidad de una cultura que, aún hoy, sigue teniendo sombras.

Efectivamente, aunque se haya avanzado en algunos campos, todavía desconocemos partes fundamentales de esta cultura, entre ellas, de los dos pilares básicos de la caracterización cultural en el mundo antiguo: la lengua (o lenguas<sup>5</sup>), que somos incapaces de traducir aunque, como veremos, existen hipótesis variadas que arrojan algo de luz; y la religión, de la que, pese a disponer de información arqueológica (espacios sacros, exvotos, restos rituales), no podemos descifrar con seguridad los principios del pensamiento simbólico que la estructuran. Y es que el terreno de las creencias es especialmente resbaladizo cuando no contamos con fuentes escritas que nos lo expliquen, tal y como ocurre en el mundo ibérico, para el que, como acabamos de ver, podemos disponer de textos autóctonos (grafitos rupestres, cerámicos o sobre los exvotos mismos) pero cuyo contenido religioso sólo es intuido por el contexto arqueológico en el que

---

<sup>5</sup> Existe una teoría propugnada por De Hoz, que considera el ibérico como una lengua vehicular. Sin embargo, no se han constatado otras lenguas vivas en el territorio propiamente ibérico.

aparecen (el asunto aún es más complejo si el escrito aparece descontextualizado), puesto que no podemos traducirlos. Los autores clásicos tampoco nos resultan demasiado clarificadores, ya que, además de ser fuentes tardías y mediatizadas (MONEO 2003, p.43), muy pocas prestan atención a la religiosidad ibérica. Por eso, la cultura material y el registro arqueológico se revelan imprescindibles para aproximarnos al conjunto cultural ibérico, debiendo realizar, por tanto, y siguiendo los pasos abiertos por Blázquez (1983) y continuados por Teresa Moneo (2003) o Carmen Rueda (2011), entre otros, análisis pormenorizados que incluyan desde tipologías descriptivo-formales hasta interpretaciones comedidas, posando a lo largo del proceso la atenta mirada en todos los aspectos culturales, tanto del mundo ibérico como el de sus contemporáneos.

### **1.1. OBJETIVOS Y LIMITACIONES**

Es evidente que una investigación de estas características, que abarque todos los elementos religiosos de la cultura ibérica, resulta excesiva para un trabajo como el que aquí se propone, de hecho, responde más a las exigencias propias de una tesis doctoral. Por eso, nuestro objetivo es bastante más limitado. Lo que aquí se pretende desarrollar, como indica el título, es el planteamiento de un “vacío” en lo que al mundo religioso ibérico se refiere. Ya hemos mencionado algunas de las dificultades que el estudio de este ámbito conlleva, y nuestro propósito es, efectivamente, reseñarlas, haciendo especial hincapié en la ausencia de monumentalidad del fenómeno religioso en el levante y noreste peninsular en el periodo comprendido entre el siglo IV y I a.E.

Esta premisa se reitera en numerosos (prácticamente todos) los estudios consultados (de HOZ 2011, p. 71; GÓMEZ-PANTOJA 2008, p. 112; VV.AA. 1998, p. 138; VV. AA. 1994, pp. 258 y ss.), mostrándose como una característica básica de la religión ibérica. Lo cierto es que la falta de monumentalidad puede observarse también en el mundo griego prehelénico, itálico o púnico, aunque en todos estos ámbitos, los espacios culturales sí se monumentalizan, es decir, adquieren características arquitectónicas que los convierten en edificios destacados y distinguibles del resto de construcciones, incluso aunque su estructura se aleje por completo del modelo de “templo clásico” (BONET Y MATA 1997). También son abrumadoras las inscripciones monumentales de carácter religioso en las regiones itálicas y áreas mediterráneas de habla latina en los siglos previos a la gran expansión romana, y más allá del siglo II a. E. seguirán teniendo un papel fundamental en el paisaje epigráfico de la Urbs, así como en el de las nuevas provincias, destacando especialmente el caso del norte de África, donde, pese a la tradición púnica poco proclive a la epigrafía monumental, se graban millares de dedicatorias a *Baal*, *Hamon* y *Tanit* desde el siglo IV a.E. tan sólo en Cartago (BELTRÁN 2012).

Por el contrario, en el mundo ibérico, igual que en el celtibérico, los indicios religiosos se muestran especialmente esquivos, y una de las causas es, sin duda, la escasa tendencia a la

monumentalidad (lógicamente dificulta su visibilidad en el registro material), apreciable especialmente en lo que a edificios sacros e inscripciones votivas se refiere. No disponemos de teónimos indígenas constatados con certeza<sup>6</sup>; tampoco podemos asegurar que las esculturas conservadas, de las que la mayor parte pertenecen a exvotos y ofrendas de pequeño tamaño, representen a divinidades ibéricas; no existen grandes templos; apenas contamos con testimonios literarios; en definitiva, nos hallamos ante un panorama de ausencias, en el que conocemos muy poco del continente, por lo que acceder al contenido resulta casi utópico.

Nuestra investigación versa precisamente sobre esto, sobre la problemática del estudio del fenómeno religioso ibérico en el noreste y levante peninsular, atendiendo especialmente a los espacios sagrados y a la epigrafía, ambos aspectos estrechamente relacionados y con una tendencia en abierto contraste respecto a lo que sucede en el mundo mediterráneo coetáneo e incluso en las propias ciudades coloniales de la península, en las que la mayoría de las inscripciones religiosas (excepto las *defixiones*) se vinculan a la construcción, modificación, ornamentación, conmemoración o frecuentación de un templo o edificio sagrado (BELTRÁN 2012) Esta es la razón de que nuestro estudio quede limitado al noreste y levante peninsular, donde este “vacío” se hace todavía más evidente porque es el área ibérica que mayor concentración de epígrafes en lengua vernácula presenta. Vinculado con estos motivos se halla también la elección de los límites cronológicos, que comentaremos más abajo.

En consecuencia, nuestro objetivo principal es evidenciar las dificultades que la interpretación del fenómeno religioso ibérico tiene actualmente en esta zona contrastándolo en la medida de lo posible con lo que sucede en el sudeste. No se pretenden buscar respuestas, puesto que somos conscientes de la complejidad que este tema (y en general, la cultura ibérica) supone, por lo que sólo se realiza un planteamiento de la cuestión, mostrando precisamente las ausencias de las evidencias religiosas y argumentando preguntas que, esperemos, den pie a futuras investigaciones mucho más profundas. Por ello este trabajo se centra exclusivamente en la relación templo-inscripción-divinidad; habiendo dividido el grueso del monográfico en tres partes: los espacios sagrados, la epigrafía religiosa y las divinidades; y dejado aparte consideraciones iconográficas, escultóricas o pertenecientes al mundo funerario<sup>7</sup>, que sólo se mencionarán en caso de que sea necesario para el desarrollo del discurso.

---

<sup>6</sup> Salvo el caso de *Betatun*, que comentaremos más abajo.

<sup>7</sup> Y eso a pesar de que “el mundo de ultratumba, las creencias en un más allá, y la jerarquización social del difunto, son las prácticas más sofisticadas dentro del ámbito cultural ibérico” (GUSI 1997, p. 204). Es cierto que las mayores monumentalizaciones se observan en el ámbito funerario, sirva de ejemplo el monumento turriforme de Pozo Moro, pero una investigación de este tipo entronca más con aspectos de la cosmovisión ibérica, así como con la mitificación de sus antepasados, convertidos en héroes. Algo que por otra parte es mucho más visible en el sur ibérico y que además es cronológicamente anterior a los límites de nuestro estudio. Para indagar más sobre estos aspectos se pueden consultar GARCÍA-GELABERT Y GARCÍA 1997; ALMAGRO 1983; BLÁNQUEZ Y ANTONA 1992.

## 1.2. METODOLOGÍA

Como no podía ser de otro modo, más aún cuando lo que se busca es plasmar el debate y la controversia actual, para la realización de este trabajo se ha procedido a una recopilación, revisión, análisis y crítica bibliográfica, tanto de la historiografía más reciente como de las escasas fuentes antiguas que nos proporcionan algún dato. En primer lugar deberemos conocer cuáles son las tendencias investigadoras más actuales, así como los trabajos y estudios que nos pueden proporcionar mayor información para cumplir nuestro objetivo.

### a. HISTORIA DE LAS INVESTIGACIONES Y ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN

El estudio científico de lo ibérico no se remonta mucho más allá de un siglo, concretamente, por citar una fecha emblemática, desde que en 1897 se descubrió la Dama de Elche, escultura que rápidamente fue adquirida por el Museo del Louvre y ratificada por el renombrado arqueólogo Pierre París, lo que significó la aceptación científica y el reconocimiento europeo de la cultura ibérica como una nueva gran cultura del Mediterráneo antiguo (VV.AA. 1998, p. 62). Ciertamente, antes de esta fecha ya se conocían datos, objetos y yacimientos relativos a la cultura ibérica, pero las tendencias decimonónicas, en las que el coleccionismo, el afán de los nacionalismos por afirmar una historia propia remontándose lo más lejos en el tiempo posible, y el gusto por lo exótico y lo ancestral, se mezclaban buscando una explicación para esos interesantes hallazgos, llegando hasta el punto de retrasar el conocimiento de lo ibérico con falsificaciones como la de Cerro de los Santos, desafortunado acontecimiento que supuso la negación europea de incluir el arte ibérico, considerado sospechoso, en los grandes tomos y exposiciones universales del momento.

Así pues, como antes comentábamos, estas primeras indagaciones en el ámbito ibérico son hijas de su tiempo, y por tanto, los intereses principales se derivaban de la llamada “arqueología filológica” de influjo germánico, de la atracción por el origen lejano de los pueblos antiguos y del auge del orientalismo en Europa (“*ex Oriente lux*”). Son herencia de estas tendencias las interpretaciones, más bien románticas, de Guillermo von Humboldt, quien se propuso estudiar los topónimos y antropónimos ibéricos transmitidos por los autores clásicos a través de lo que suponía su pervivencia desde época clásica, la lengua vasca. Esto dio pie a la invención de una mitología vasca enraizada en lo ibérico, que había permanecido inmutable ante la opresión de todos los “conquistadores” peninsulares, desde Roma hasta la Reconquista. La idea de un pueblo único con una única lengua enlazaba perfectamente con el interés que defendían los nacionalismos, afirmando así una nación ibérica (española) unida por lazos históricos indisolubles (VV. AA. 1998, p. 60). Se trataba de crear una identidad colectiva enraizada en el lenguaje y el folklore, algo que como veremos ahora, siguió patente en el siglo XX.



Efectivamente, el interés por las lenguas paleohispánicas que había llevado a varios eruditos a buscar el significado a los enigmáticos signos de la numismática ibérica en paralelos griegos y romanos, obtuvo su recompensa en 1922, cuando M. Gómez Moreno descifró las claves del signario paleohispánico (de HOZ 2011). Además, los estudios del arte ibérico comenzaron a proliferar gracias al ya mencionado reconocimiento de Pierre París y Artur Engel, intentando encontrar paralelos estilísticos que permitiesen datar estos hallazgos, destacando en este sentido la obra de García y Bellido (1947 y 1954). Y es que definir nombre, tiempo y espacio de la cultura ibérica fueron las principales motivaciones de la investigación en el siglo XX. La recién creada Junta Superior de Excavaciones Arqueológicas dio comienzo en las primeras décadas de esta centuria a las intervenciones sistemáticas en yacimientos prerromanos, destacando especialmente la labor de J. Cabré, Adolf Schulten o P. Bosch i Gimpera. Gracias a ellos vieron la luz importantes trabajos como los famosos (y no poco polémicos) *Fontes Hispaniae Antiquae* de Schulten (1922-1959), donde se recopilan todas las fuentes antiguas y altomedievales referentes a la Península Ibérica; y la *Etnología de la Península Ibérica* de Bosch i Gimpera (1932), en la que se integran antropología, arqueología, etnografía, folklore, arqueología y filología en el intento de explicar el origen y evolución de la “civilización ibérica” (VV.AA. 1998, p. 64). El mismo camino sigue en su trabajo, *Los pueblos de España* (1981) el gran sabio J. Caro Baroja, buscando las pervivencias de lo ibérico en las costumbres populares españolas.

La mediterraneidad del iberismo tuvo momentos de retroceso, sobre todo durante la Segunda Guerra Mundial, cuando el auge alemán llevó a muchos a negar la cultura ibérica defendiendo la preeminencia de lo celta. Aunque muchos otros se unieron en la defensa de lo ibérico, dando lugar a manipulaciones políticas de los símbolos de dicha cultura. En los años sesenta se volvió a retomar el inconcluso debate del origen, y frente al helenocentrismo anterior, se defendió entonces una influencia absoluta del ámbito fenicio y el mundo mediterráneo oriental. Lo cierto es que pese a lo categórico de todas estas posturas, se consiguió abrir el panorama de las influencias ibéricas, teniendo en consideración tanto el mundo griego, como el sustrato hallstático o el ámbito fenicio-púnico, y obteniendo, en cierto sentido, una visión más amplia y diversificada de lo que hasta entonces había sido un único pueblo. “Desde entonces la visión colonialista de la cultura (concebida como transmisión mecánica de influjos) cederá paso a una preocupación por una gestación interna y propia, orgánica y estructural, donde el protagonista es, crecientemente, el indígena” (VV. AA. 1998, p. 65).

De este modo, como mencionábamos al principio de estas páginas, los últimos cuarenta años (desde los setenta y ochenta) han supuesto una gran renovación en el estudio del mundo ibérico, lo que se ha proyectado en una amplísima bibliografía que alcanza desde artículos especializados a obras de síntesis y divulgación, pasando por estudios regionales o temáticos

(GÓMEZ-PANTOJA 2008, p. 115). El incremento de trabajos de campo y de grandes hallazgos como Pozo Moro, Porcuna, la Dama de Baza o Pajarillo (significativamente todos ubicados en el sudeste), han propiciado el desarrollo de numerosos congresos y trabajos colectivos que enriquecen la visión del mundo ibérico. De entre estos esfuerzos cabe destacar la muestra internacional *Los Iberos, príncipes de Occidente*, que recorrió las ciudades de París, Barcelona y Bonn entre 1997 y 1998, y cuyo catálogo expositivo ha resultado profundamente útil para el desarrollo de este trabajo (VV. AA. 1998). Asimismo han aparecido numerosas publicaciones periódicas, como la Revista de Estudios Ibéricos (REIB) publicada por el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid o *Paleohispanica. Revista de lenguas y culturas de la Hispania antigua* por parte de la Universidad de Zaragoza y la Institución Fernando el Católico en colaboración con el CSIC, que dan cuenta anualmente de las últimas novedades al respecto.

Respecto a la religión, podríamos decir que se ha avanzado bastante desde que Blázquez publicó el que puede considerarse primer estudio de conjunto sobre la religión ibérica, su tesis doctoral sobre la Religión de los pueblos de la Península Ibérica; trabajo que culminó años más tarde con la publicación de *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas* (1977) y *Religiones Prerromanas II. Primitivas religiones ibéricas* (1983). La concepción animista-primitivista que propugna en estos trabajos abrió el debate y la investigación hacia nuevos caminos, aumentando el interés en la década de los noventa por los lugares de culto, la iconografía o la astronomía, y dando lugar a congresos dedicados a las religiones prehistóricas, como el celebrado en Salamanca en 1987, o a monografías monotemáticas como *Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico* (1997)<sup>8</sup>. Precisamente el mundo de los santuarios es uno de los más prolíficos en lo que a sistematizaciones se refiere, siendo pionero en este sentido el trabajo de R. Lucas Pellicer (1981), al que siguieron otras muchas aproximaciones que comentaremos en la parte correspondiente, puesto que conforman el debate historiográfico al que debemos hacer frente. En consecuencia con el auge del interés por los espacios sagrados también se desarrollaron muchas tipologías sobre los materiales sacros que aparecían en estos lugares: exvotos de bronce (entre los que merece la pena destacar la obra de G. Nicolini (1969)<sup>9</sup>, considerada clave en el estudio de la religión ibérica), piedra o terracota; sometidos a clasificaciones y análisis iconográficos de todo tipo. Sin embargo, echamos en falta un trabajo de conjunto sobre todos estos materiales (MONEO 2003). Así llegamos a T. Moneo y su *Religio Ibérica. Santuarios, Ritos y Divinidades (siglos VII-I a.C.)*, publicada en 2003 y que recoge el

---

<sup>8</sup> Nos referimos al número 18 de *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló*, que no aparece como volumen de conjunto en la bibliografía, sino sólo los artículos que hemos consultado del mismo, por lo que aparecerá citado con el nombre del autor o autores correspondientes a cada artículo.

<sup>9</sup> Nosotros sólo hemos podido consultar el resumen de esta obra recogido en VV.AA. 1998, pp. 146-148, citado con el correspondiente nombre del autor.

estado más actual de toda la investigación sobre este tema, así como su propia sistematización de santuarios. Incluye a su vez una interpretación sobre los ritos, ceremonias y, en general, sobre las creencias que estructuraban el pensamiento religioso ibérico. Resulta una obra de conjunto muy útil pero que debe ser analizada de forma crítica, ya que inferir de forma directa realidades ideológicas desde los hallazgos materiales puede resultar engañoso.

En resumen, contamos con un panorama cada vez más abierto a nuevas visiones y posibilidades que apuntan de forma general “hacia la dialéctica de un pensamiento mudable que nos lleva desde las tentativas inciertas del pasado siglo hasta las perspectivas expansivas y prometedoras de nuestros días” (VV. AA. 1998, p. 65).

## **b. FUENTES DOCUMENTALES**

A través del análisis de la documentación bibliográfica hemos obtenido toda la serie de datos materiales, correspondientes la gran mayoría a trabajos de campo (excepción clara de las fuentes literarias), sobre los que hemos trabajado en el desarrollo de esta investigación. Por eso parece pertinente conocer qué fuentes documentales nos proporcionan algún tipo de información sobre el fenómeno religioso.

### **• ARQUEOLÓGICAS**

Dentro de este ámbito, podemos distinguir entre fuentes arqueológicas muebles e inmuebles. Entre las primeras nos encontramos con los ya mencionados exvotos y cerámicas, así como los grandes conjuntos escultóricos exentos, sobre los que no vamos a trabajar aquí, a no ser que el discurso requiera acudir a ellos de manera concreta. En el segundo grupo incluimos los santuarios y espacios sagrados, de los que haremos tan sólo un pequeño comentario puesto que son objeto de un tratamiento mucho más profuso en las páginas siguientes.

#### **- EXVOTOS:**

Según parece, como en otras religiones mediterráneas, los exvotos ibéricos se utilizan para dialogar con los dioses (BLÁZQUEZ 1983). “Se trata de ofrendas sacras de bronce, arcilla o piedra, con forma humana, rara vez animal y, excepcionalmente, divina, con variantes regionales y categoría distinta según la clientela del santuario” (VV.AA. 1998, p. 140). Existen varias posturas de interpretación, como la que considera el encuentro con la divinidad parece ser de carácter marcadamente elitista, puesto que se representan, fundamentalmente, guerreros o personas que hacen ostentación de su rango mediante vestimentas, joyas y objetos lujosos bien remarcados (VV. AA. 1998). Sin embargo, al carecer de textos literarios, no podemos asegurar realmente los tipos o clases sociales con precisión (NICOLINI 1998), por ello los análisis se

centran más en las posibilidades de la toréutica, el arte del detalle, que proporciona información sobre los hábitos de vestimenta y adorno.

Los exvotos de bronce guardan relación con la riqueza de metales de la Península, pero también con el propio gusto de los iberos por este tipo de ofrendas, que suelen oscilar entre 8 y 11 centímetros, y proceden en su mayoría, al menos en las concentraciones significativas, de santuarios rupestres de Sierra Morena, Despeñaperros (santuario de Collado de los Jardines) y Castellar, en Jaén. Son figuras hechas localmente, en talleres *in situ* ubicados en las inmediaciones de estos grandes santuarios (como se deduce de las herramientas encontradas), que representan jinetes, hombres tonsurados o con diademas vestidos con traje o manto de volantes (quizá sacerdotes), con largas túnicas, guerreros y varones desnudos, próximos a los modelos griegos. La tipología femenina es menos rica, con gestos limitados, tocados mitrados o velados, con trajes provistos de cola y con vestimentas semejantes a las de los “sacerdotes” masculinos (NICOLINI 1998, p. 147). Con el tiempo estas figuras evolucionan hacia tipos más estilizados o esquemáticos, en los que el género se distingue por los genitales o por las armas.

En número mucho más reducido aparecen exvotos bronceos votivos de animales como cabras, caballos o bueyes, pero parecen relacionarse más con propiciar la ganadería, actividad primaria, que con ofrendas reales, ya que en los santuarios han aparecido huesos de pequeños animales, aunque no podemos descartar que se trate de animales vinculados a la divinidad. También encontramos exvotos anatómicos, con partes del cuerpo como piernas, ojos o dentaduras, aunque son de aparición tardía (VV. AA. 1998). Esta variedad nos permite aproximarnos a su posible función o competencia, en materia de curación las partes del cuerpo; de fecundidad las frutas, animales o gestos relacionados con el vientre o el sexo; o vinculados a cultos y rituales específicos: ctónicos, de paso, de iniciación, etc.

Respecto a los exvotos de piedra, su estudio ha estado muy ligado siempre al yacimiento de Cerro de los Santos, donde se encontraron los primeros hallazgos de este tipo ya en 1860, pese a los problemas de falsificación que ya comentamos (MONEO 2003). Estos talleres disponen de una clientela que solicita ser representada con indumentaria civil, apareciendo retratos de caliza de tamaño medio o grande, entre los que predominan las figuras masculinas fundamentalmente reducidas a una cabeza estereotipada, y en ocasiones, de cuerpo entero, aunque esto es más característico de los tipos femeninos (VV. AA, 1998). La Gran Dama Oferente es el mejor ejemplo de la ostentación a la que llegan estas mujeres, presumiblemente de altas jerarquías, pero no podemos afirmarlo con absoluta certeza.

Por último, hay que mencionar los exvotos de terracota, que parecen surgir como consecuencia del contacto con las culturas mediterráneas, especialmente con los púnicos de Ibiza y Cartago. Prácticamente todas las terracotas proceden de los ajuares de las necrópolis del

Levante español, con la excepción del conjunto de La Serreta, en Alcoy, santuario en el que se hallaron ídolos con cabezas ornitomorfas, estatuillas femeninas estilizadas y cabezas de hombres y mujeres que siguen modelos italo-helenísticos. Otro tipo de terracota muy característico del mundo ibérico son los *thymiateria*, quemaperfumes de cabezas femeninas importados de la Magna Grecia y que pronto dejaron de usarse para su función original, convirtiéndose en parte de ajuares o exvotos a los dioses. En todo este grupo apenas se documentan guerreros y desnudos.

- CERÁMICAS:

En la actualidad, la cerámica ibérica es considerada un fenómeno plural, puesto que responde a una serie de variantes regionales reconocibles, y complejo, por la generalización de ciertos tipos en momentos concretos que contrasta con la exclusión de algunas regiones del uso de vasos con escenificaciones. Así podemos observar como la cerámica gris se mantiene a lo largo del tiempo en el área septentrional, mientras que en el sur se prefiere la técnica de barniz rojo a las bandas, de clara influencia fenicia (VV. AA. 1998). Esto indica que se mantienen en época ibérica las tradiciones alfareras propias de cada lugar, aunque al compartir rasgos cada vez más comunes desde el siglo VI a. E. aparecerán también tipos cerámicos compartidos en todo el territorio ibérico, de manera que podríamos hablar de una jerarquización en la distribución alfarera que va desde lo estrictamente local hasta lo regional y a la difusión de larga distancia.

En lo que a nuestro tema respecta, hay que tener en cuenta la diferente funcionalidad de los recipientes cerámicos, que viene determinada por el contexto y por aspectos intrínsecos de la propia cerámica (características, técnicas de fabricación, forma, decoración, inscripciones). Aunque esta función y utilidad no siempre es evidente y unívoca, puesto que podían reutilizarse con diversos fines (MONEO 2003). Las cerámicas de probable carácter ritual pueden definirse por el tipo de recipiente (los caliciformes por ejemplo, que han aparecido en numerosos santuarios a modo de ofrenda, además de estar representados en algunos exvotos de oferentes) y por la iconografía que presentan. Así, la gran parte de las representaciones figuradas en relieve o pintadas sobre cerámica provienen de yacimientos bien conocidos, como Azaila (BELTRÁN 1976), San Miguel de Liria (BONET 1995) o La Alcudia de Elche, fechados en torno al III-II a.E.

A través de la sistematización de estos hallazgos podemos hablar de dos tipos iconográficos fundamentales: las representaciones de guerreros, cazadores y damas (300-150 a.E.), y divinidades, mitos y ritos (200-50 a.E.) (VV. AA. 1998). Su estudio nos proporciona, por tanto, una aproximación a los ritos y prácticas religiosas del pueblo ibérico, como danzas, duelos o combates, ritos nupciales o de iniciación; pero también nos narran hazañas simbólicas

de carácter mítico o incluso divino (MONEO 2003). Por eso resulta una fuente esencial para conocer el funcionamiento de la religión ibérica.

- ESCULTURAS VOTIVAS:

“La escultura ibérica tiene un estilo propio, y para definirlo hay que tener en cuenta dos factores: la ausencia de tradición escultórica previa en la cuna de la escultura ibérica, el Levante peninsular; y la confluencia de influjos que supone una base orientalizante creada a través de largos e intensos contactos con púnicos y fenicios, a la que se superpone una aportación helenizante debido tanto al contacto con los griegos como a la difusión de productos artísticos griegos que hicieron fenicios y púnicos” (VV.AA. 1998, p. 156). En general, sus características principales son la falta de tectónica estructural, la fijación al ideal arcaico y la tendencia a la abstracción. También a nivel global se suelen considerar de carácter funerario o votivo, aunque la falta de contexto de muchos de estos conjuntos dificulta su interpretación funcional, ritual y cronológica (MONEO 2003). A pesar de estos inconvenientes, recientes estudios han avanzado en la identificación de talleres y estilos locales (CHAPA et. al. 2009), destacando por su obra Pozo Moro, La Alcudia-Elche, Osuna y Porcuna. Como vemos, en todos ellos se representan probablemente escenas de héroes (se documentan los característicos monumentos funerarios ibéricos denominados *heroa*) de carácter mítico o épico.

- SANTUARIOS:

Son una fuente esencial para el estudio de la religión ibérica, aunque cuentan con algunos problemas derivados de que fueron objeto de trabajos de excavación antiguos, con lo que la falta de documentación y contexto arqueológico conlleva. Por suerte, recientes hallazgos e intervenciones, en las que se intenta valorar la localización geográfica del santuario tanto en el exterior (próximos a cursos de agua, en lugares elevados, relación con posibles poblados próximos, etc.) como en el interior de los *oppida* (a la entrada, en la parte más alta o *arx*, accesos desde calle principal, etc.), vienen a subsanar esas carencias, aumentando cada vez más el conocimiento sobre estos interesantes espacios (MONEO 2003).

De forma general, la cultura ibérica sacraliza algunos lugares naturales, en los que el paisaje se muestra imponente, como cuevas y abrigos estratégicamente ubicados (GIL 1975). El santuario propiamente urbano es un fenómeno más tardío, carente de monumentalidad y, como veremos, no resulta fácil distinguir en qué momento se pasa de cultos esencialmente aristocráticos (y por tanto, restringidos), con espacios sacros en sus viviendas “palaciales”, a cultos gentilicios, clientelares o públicos en un sentido más amplio, con recintos específicos para la comunidad. Todo esto será analizado en el siguiente apartado.

- **EPIGRÁFICAS**

En la actualidad se han publicado unas dos mil inscripciones paleohispánicas, de las que mil setecientas cincuenta son ibéricas en sentido estricto, es decir, están escritas en lengua ibérica independientemente del tipo de escritura utilizada (de HOZ 2011), lo que convierte a la epigrafía ibérica en una de las más ricas, por detrás de la etrusca, de las periféricas del mundo clásico. Sin embargo, como ya hemos comentado, conocemos muy mal los textos ibéricos, puesto que más allá del gran salto de Gómez Moreno y algunos avances propiciados a través de la publicación de J. Untermann (*MLH*), no somos capaces de comprender la lengua ibérica. Para ello nos harían falta descubrir uno o varios textos bilingües particularmente informativos, hecho que no parece muy probable.

Por ello, para identificar la epigrafía religiosa debemos acudir siempre al contexto de la inscripción. En ocasiones aparecen grabadas en las paredes de los abrigos-santuario; sobre cerámicas y otros objetos de carácter ritual, o incluso en los mismos exvotos, pero de manera general son un fenómeno tardío, propio de los dos siglos previos a la Era, y de clara influencia romana (BELTRÁN 2005). Pese a las enormes posibilidades que podría ofrecer la epigrafía religiosa (desde conocimiento de divinidades hasta rituales, ceremonias y prácticas), las dificultades anteriormente citadas reducen mucho el número de epígrafes sacros seguros, siendo tan sólo destacables en cuanto a concentraciones significativas las ciudades de *Emporion*, *Tarraco* o Sagunto. Y es que, la relación monumentalidad-fenómeno urbano-cultura epigráfica es clave para entender este tipo de fuentes y su desarrollo en el mundo ibérico. Pero esto se analiza en su apartado correspondiente.

- **NUMISMÁTICAS**

Las fuentes numismáticas también cuentan con ventajas y desventajas, aunque se revelan, junto con la epigrafía, como principales documentos para analizar las divinidades ibéricas. Es un fenómeno tardío, (la monetización plena se sitúa entre finales del II y principios del I a.E.) y de influencia claramente externa, predominando las *interpretationes* de modelos feno-púnicos y greco-romanos. Así, encontramos monedas con tipos iconográficos identificables con *Asarté*, *Melkart*, *Tanit*, *Baal Hamon*, *Artemis* o *Diana*, de los que se pueden deducir algunos dioses indígenas que dispondrían de atributos similares a éstos, y por tanto asimilaron su iconografía, pero desconocemos todavía sus nombres, características o papel dentro de la religión ibérica. Por lo tanto, las fuentes numismáticas nos sirven para comprobar la dispersión de los tipos iconográficos divinos alóctonos y algunas de sus características probables en el ámbito religioso ibérico (MONEO 2003).

- **LITERARIAS**

Ya hemos señalado en reiteradas ocasiones a lo largo de esta introducción que los testimonios escritos de autores clásicos ofrecen una serie de problemas como son el carácter tardío, la subjetividad a la que están sujetos y el carácter exógeno de los mismos. Además, las fuentes que tratan sobre la religión ibérica son más bien escasas, destacando los geógrafos Estrabón y Plinio el Viejo. El primero dedica el tercer libro de su *Geografía* a Hispania, provincia en la que por otra parte nunca estuvo, por lo que sus fuentes debieron ser los testimonios de soldados, funcionarios y literatos coetáneos que sí viajaron a la península. El interés de este autor radica en que es el único que proporciona información sobre un culto en ámbito ibérico, la difusión de la veneración a *Artemis Efesia* y el modo de sacrificar griego entre los iberos más helenizados de la costa de Levante y Noreste peninsular (IV, 1, 5). Además nos informa de que a esta diosa se le rendía culto en las factorías de *Emporion*, *Rhode* (III, 4, 8) y *Hemeroskopeion*, donde había un santuario (III, 4, 6), aunque el emplazamiento de la ciudad y del supuesto santuario nos son aún desconocidos hoy en día. También hace mención al oráculo de Menesteo (III, 1, 9); a las islas de Hera (III, 5, 3; III, 5, 5) y de *Herakles* (III, 4, 6; III, 5, 5); y a santuarios dedicados a la Venus romana (III, 1, 9) y a los griegos *Herakles* (III, 1, 4), *Kronos* (III, 5, 3) y Afrodita (IV, 1, 3). Plinio el Viejo, al contrario, sí pisó suelo ibérico, puesto que fue procurador de la Tarraconense en el 73 a.E. (SERBAT 2011), pero su obra es de carácter menos informativo, por lo que sólo menciona la fundación de Sagunto, acontecimiento que atribuye a los griegos y que según *Bocchus* se produjo doscientos años antes de la destrucción de Troya. En esta ciudad, dice Plinio, que había un santuario dedicado a Diana ubicado *infra oppidum* y que Aníbal respetó al tomar la ciudad (*Hist.nat.* XVI, 216). También menciona el santuario de Venus que citaba el anterior autor (*His. nat.* III, 24). Dicho santuario, además, aparece en la obra de Pomponio Mela, *Geografía* (II, 84) y en la de Ptolomeo, *Geografía* (II, 6, 11).

Estas son las noticias más amplias que nos proporcionan las fuentes antiguas. El resto son menciones escuetas de otros geógrafos e historiadores como Polibio, que afirma la existencia de un santuario a Venus en Almenara (III, 97,62) y de los cultos a *Kronos* (X, 10, 11) y a *Eshmun* en Cartago Nova (X, 10,8); de Avieno y su *Ora Marítima*, aludiendo al *Sacrum iugium* (322) y a la existencia de un templo y una gruta en la isla de San Sebastián, en Cádiz, donde Asarté recibía culto (315-317); Silio Itálico, que cita en sus *Punicas* a *Herakles* como fundador de Sagunto (I, 273); y por último, el famoso pasaje de Tito Livio, en el que describe como los reyes iberos invocaban a sus dioses aludiendo a los ejemplos de Edecón, que agradeció a los dioses ser el primero en pasarse a los romanos (XXVII, 17) y de Indíbil, que en



presencia de Escipión suplicó a los dioses la intolerancia ante la violencia y las injusticias de los hombres (XXVII, 17)<sup>10</sup>.

A grandes rasgos, estas son las únicas referencias sobre religión ibérica y, como se puede apreciar, no son precisamente elementos indígenas los que se destacan, sino todos propios del mundo colonial. Por tanto, como ya señalábamos, nos enfrentamos a un panorama en el que las fuentes arqueológicas, con limitaciones, junto con las epigráficas, son las principales para acceder a este horizonte. Por eso, nuestro trabajo se centra exclusivamente en este tipo de documentos, excluyendo además los objetos materiales muebles, cuyo análisis más simple requeriría una extensión muy superior a la aquí disponible.

### **1.3.MARCO CRONOLÓGICO Y GEOGRÁFICO**

Dentro del estudio de la cultura ibérica destaca el afán por definir su formación, atendiendo desde las propuestas lanzadas por Bosch i Gimpera en el primer tercio del siglo XX a las distintas áreas culturales y a su diferente evolución. Pero no sólo, ya que en la actualidad los análisis territoriales del ámbito ibérico se encaminan a encontrar la relación entre desarrollo de formas socio-políticas concretas (monarquía, aristocracia, oligarquía de élite guerrera, etc.) y su expresión en el espacio, en los distintos tipos de asentamiento registrados. Estas investigaciones, en cierto sentido, proporcionan una idea global de lo que, se cree, fueron las sociedades ibéricas, pero ello implica deducir formas de ordenación política y territorial en base al mero registro material y establecer paralelismos con otros espacios protohistóricos. Aún así, lo cierto es que la observación del espacio ibérico y su modo de organización territorial se han convertido hoy en día en factores esenciales de identificación del ámbito ibérico y, en cierto sentido, nos permiten conocer “cuándo la cultura de una zona ha desembocado en la cultura ibérica propiamente dicha”(de HOZ 2011, p. 70). Como ya vimos, existen una serie de elementos materiales, visibles en el registro arqueológico, que son los que dan su aire de familia a todas las culturas ibéricas, y es precisamente su datación, variedad y diversidad lo que nos permite establecer esas áreas culturales y los procesos de formación de la cultura ibérica, poniéndolo en relación asimismo con los diferentes modelos políticos y sociales que al parecer tuvieron lugar. Se trata de las cerámicas, las necrópolis de incineración o, sobre todo, los *oppida*, el asentamiento más característico del mundo ibérico.

El inicio de esta forma de poblamiento se encuentra en las raíces de la propia cultura ibérica, y puede ubicarse en el sureste de la península, alcanzando desde las actuales provincias de Murcia y Alicante, hasta buena parte de la Alta Andalucía. Aquí tuvo lugar una concentración masiva de población desde finales del siglo IX a. E. (VV.AA. 1998), así como

---

<sup>10</sup> Todas las referencias son citadas en MONEO 2003, p. 43-33; aunque también han sido consultadas en los correspondientes autores clásicos que se mencionan en la bibliografía.

una influencia (o presencia) tartesia y fenicia desde el VIII a.E. (de HOZ 2011), que acabó derivando en procesos de sinecismo dando lugar a grandes núcleos de población (*oppidum*), con casas angulares con zócalo de piedra<sup>11</sup>, una organización urbanística incipiente aunque todavía no existan calles regulares, y en ocasiones, fortificados. Este modelo de asentamiento, que a veces cuenta con antecedentes del Bronce Final, se desarrolla paulatinamente en la Alta Andalucía a lo largo del VII a. E. y se consolida como organización característica en el VI a.E. En el litoral murciano y alicantino sucede un proceso similar pero a menor escala; aunque al final de este periodo, que algunos investigadores denominan Formativo, toda esta área, englobada bajo el término Sureste peninsular, acaba compartiendo un sistema de poblamiento similar. De modo que, en torno al 540 o 530 a.E., daría comienzo el Ibérico antiguo, primera fase de la cultura ibérica, en toda esta zona.

En el resto del ámbito ibérico, durante esta fase, se observan pequeños asentamientos a modo de células aristocráticas tanto en el ámbito más occidental<sup>12</sup> (Extremadura) como en el espacio nororiental (entre el Júcar y el Ebro), lo que podría interpretarse como las primeras diferencias entre las áreas culturales ibéricas. Sin embargo, el primero acabó alejándose del ámbito ibérico tras la desaparición de uno de sus principales poblados, Cancho Roano, a principios del siglo IV a.E. Una crisis de los modelos celulares de poder aristocrático similar se produjo en el noreste peninsular, pero en lugar de desaparecer, se desarrollaron desde finales del siglo V a.E. los procesos de sinecismo, dando lugar a los característicos *oppida*, destacando El Tossal de Sant Miquel de Lliria (Valencia) o el Puig de Sant Andreu en Ullastret (Gerona). Sin embargo, su desarrollo urbanístico fue más lento y el modelo de ordenación territorial que aquí se observa muestra diferencias con el aplicado en el sureste. Al norte del Júcar se estableció el modelo denominado mononuclear o, al menos, es el tipo más frecuente que nos revela la arqueología. Consiste en dos escalas de asentamiento: un *oppidum* principal, como el de Lliria, que alcanzaría las 10 hectáreas, y otros poblados que oscilan en torno a una hectárea. Deducir que los segundos dependerían del primero resulta un poco arriesgado, pero parece claro que desde el siglo IV a.E. el asentamiento de primer rango fijó su territorio, presumiblemente incluyendo en él a los demás centros (VV.AA 1998). El modelo que se implantó más comúnmente en el sureste fue el polinuclear que, al contrario que en el anterior, se caracteriza por la existencia de una retícula de grandes asentamientos con una distancia media de varios kilómetros entre sí, con tres escalas de tamaño (el mayor superaba las 16 hectáreas y el más pequeño no bajaba de una). Se supone que estos *oppida* tendrían cierta autonomía, aunque no se descarta la posible existencia de alianzas o dependencias entre ellos.

---

<sup>11</sup> Son muchos los investigadores, incluyendo al profesor Hernández Vera de la Universidad de Zaragoza, los que coinciden en que el principal indicio de urbanismo registrado arqueológicamente es precisamente la casa rectangular con zócalo de piedra (de HOZ 2011, p. 71)

<sup>12</sup> Ámbito que se considera de tradición tárteso-turdetana

Quizá esta diferencia inicial fue debida a las esferas de influencia a las que una y otra se vieron sometidas. El sureste peninsular, bajo influencia tartesia y fenicia (aunque no se descartan razones locales o de sustrato), desarrolló un urbanismo más temprano, con mayor presencia de santuarios con concentraciones considerables de exvotos de bronce, piedra o terracota, y tendentes a la monumentalidad, como los del Alto Guadalquivir (BELTRÁN 2012). Por el contrario, no se atestiguan este tipo de construcciones en el área septentrional durante el Ibérico pleno (IV y III a.E.). Ya hemos visto que su urbanismo fue más lento, y la presencia fenicia no fue tan intensa como en el sur. El sustrato del Bronce valenciano y de los Campos de Urnas en el noreste se vio fundamentalmente afectado por la influencia griega tras la fundación de Emporion, que no se produjo hasta el siglo VI a.E. Por eso, tal vez, la construcción de auténticos edificios sagrados de carácter urbano fue más tardía.

Este comportamiento diferenciado se observa también en lo que a epigrafía se refiere. Tanto sur como norte ibéricos comparten la tardía incorporación de la cultura epigráfica, al menos de un modo generalizado, puesto que sí disponemos de hallazgos anteriores pero son muy escasos. Efectivamente, la epigrafía, sobre todo monumental o pública, parece ser algo propio del Ibérico tardío, reciente final o ibero-romano (siglos II y I a.E.), periodo que dispone de personalidad propia ya que la presencia romana en la península se convierte en estable y comienzan los procesos de adaptación de todos los pueblos indígenas a los modelos de vida romanos (HOZ 2011). Precisamente, noreste y levante fueron dos de las áreas más rápidamente integradas en la esfera romana (*Tarraco*, el primer enclave militar de Roma convertido poco después en capital de provincia, y *Arse-Sagunto*, ciudad indígena aliada de Roma en la Segunda Guerra Púnica, son claros ejemplos) y, tal vez por ello y por su herencia helénica (más próxima a estas prácticas), es aquí donde encontramos la mayor concentración de epígrafes en lengua ibérica. Y es que, el sureste peninsular fue mucho menos propenso a la escritura sobre soportes duraderos (quizá debido a la influencia fenicia, cultura menos propensa a la monumentalidad epigráfica), y cuando lo hizo casi nunca se expresó en lengua vernácula. El grueso de las inscripciones conservadas en el sur peninsular pertenece a los siglos II y I a.E. y son plenamente latinas (DÍAZ 2008).

Así pues, pese a que nuestro análisis no haya sido muy exhaustivo, pone de manifiesto que existen claras diferencias entre la parte meridional y la septentrional del ámbito ibérico. Y son precisamente esas divergencias de comportamiento las que nos han llevado a centrar el estudio de los elementos religiosos en el noreste y levante peninsular. Como acabamos de ver, es en estas zonas donde la escasez de monumentalidad es más evidente y donde se concentra el mayor número de epígrafes en lengua ibérica, por lo que limitar geográficamente nuestro estudio a estos ámbitos resulta coherente con nuestro planteamiento. Consecuentemente, hemos limitado el trabajo sólo a los siglos IV, III, II y I a.E., correspondientes al Ibérico pleno y tardío.

Ambas zonas entran a formar parte de la cultura ibérica en torno a mediados-finales del siglo V a.E., por lo que su desarrollo cronológico es bastante paralelo; pero, para la observación de un fenómeno tan esquivo como el religioso, hay que acudir a la fase en la que todos los elementos característicos se encuentran plenamente desarrollados, de ahí que el Ibérico pleno sea una de las etapas que debemos analizar. Y si dentro de este análisis, focalizado como hemos visto en la relación templo-epigrafía-divinidad, las inscripciones juegan un papel importante, debemos lógicamente ampliar el marco cronológico a los dos siglos previos a la era, periodo en el que se concentran el mayor número de epígrafes.

Definir las áreas que conforman cada uno de estos territorios es algo más subjetivo, y cada investigador decide su propio método y división. En nuestro caso, las zonas seleccionadas como objeto de estudio cuentan con unas fronteras bastante consolidadas en la historiografía. La primera incluye la antigua Edetania, región mencionada en las obras de Estrabón (III, 4, 1); Plinio el Viejo (*N. H.* III, 19-20); Silio Itálico (*Pun.* III, 371-373) o Ptolomeo (II, 6, 15), y ocupa principalmente la provincia actual de Valencia y parte de las provincias de Castellón y Alicante. Esta es la definición que ofrece T. Moneo (2003, pp. 24 y ss.), y la que nosotros hemos seleccionado para el desarrollo de nuestra investigación, puesto que hay otros autores que amplían la noción levantina a toda la Comunidad Valenciana, aunque en el fondo no difiere mucho. En cuanto al noreste, las fuentes mencionan una amplia variedad de pueblos indígenas afincados en estas tierras: Ilercavones, Sedetanos, Ilergetes, Cesetanos o Cosetanos, Laietanos, Lacetanos, Indiketes o Indigetes, Ausetanos, y otros muchos de entidad más reducida (Str. III, 4, 14; Plin. *N.H.* III, 19-22; Sil. Ital. *Pun.* III, 371-374). Todo este mosaico de pueblos ocuparía las actuales Cataluña, Zaragoza, Teruel y Castellón.

Geográficamente, la zona levantina dispone de una gran llanura en su parte septentrional, la del Turia, que enlaza hacia el norte con el campo de Liria y el bajo Palancia. En la parte central existe una plataforma cretácica que se cruza al norte con el llano del Júcar. Éste se abre entre el Caroche y la Sierra Corbera, dando lugar a hondos barrancos que determinan grandes muelas como la de Cortés de Pallás, Bicorp y Albéitar. Al oeste se encuentra el valle de Confrentes y al sur el de Montesa, camino natural que bordea la Meseta y que dispone de numerosos pliegues que anuncian las sierras prebéticas. En el noreste encontramos también esta alternancia del paisaje. Castellón se caracteriza precisamente por su relieve de serranías y valles interiores junto a llanos litorales; Zaragoza ocupa parte del Sistema Ibérico y la parte central de la llanura del Ebro. Esta depresión constituye una amplia fosa continental cerrada por montañas y de relieve sencillo (alternancia de muelas y valles en torno a los ríos Aragón, Arba, Gállego y Cinca), mientras que el Sistema Ibérico, que permite el paso a la Meseta central en sus partes más bajas, se caracteriza por alternar sierras de pizarras y cuarcitas con estrechas depresiones. Teruel también ocupa este sistema montañoso, aunque su relieve es más abrupto, predominando

altas plataformas calcáreas y amplios abombamientos como el de Albarracín, interrumpidos por escarpes de falla recientes, valles profundamente tallados y fosas terciarias. En Cataluña, el relieve viene determinado por tres grandes unidades morfoestructurales: Los Pirineos catalanes, que se extienden desde el cabo de Creus al valle del Noguera Ribagorzana, la Depresión Central y las Cordilleras Costeras, que forman dos alineaciones montañosas paralelas a la costa. Estas grandes unidades geográficas se ven cortadas transversalmente por las grandes arterias hidrográficas que constituyen el Ebro y sus afluentes, principales vías de comunicación y unión entre la costa, las llanuras y valles interiores, y los Pirineos (MONEO 2003).

Los recursos del terreno permitieron a las culturas iberas de estas zonas desarrollar una economía fundamentada en la agricultura de secano, cultivando principalmente cereales, trigo y cebada. Asimismo, la orografía propició el desarrollo de una ganadería en la que el caballo tendría un papel preponderante (la arqueología nos ha revelado pinturas, objetos, esculturas, etc. que parecen demostrar que este animal se utilizaba como signo de prestigio, de ahí que la figura del jinete sea tan recurrente en las monedas y en la iconografía iberas), aunque también ovejas, cabras, cerdos y bueyes. La caza sería una distracción común, pero no necesariamente un signo de estatus. Una economía campesina como ésta tiende a la autosuficiencia, tanto de productos alimenticios como artesanales, dejando para los intercambios los objetos exóticos o de elaboración demasiado costosa (VV. AA. 1998). Debieron existir, por tanto, artesanos y comerciantes especializados que actuarían como intermediarios y distribuidores de los productos mediterráneos que llegaban a los puertos de la península ibérica.

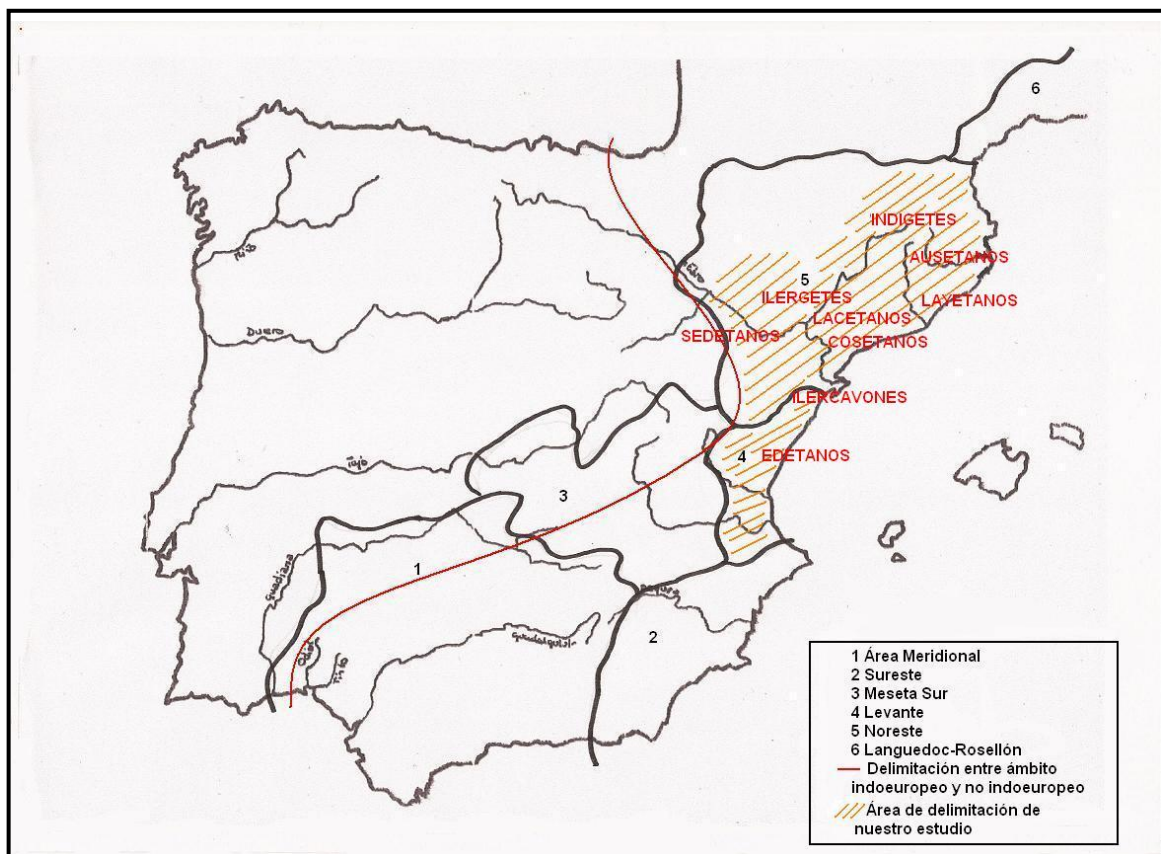


Fig. 1 Marco geográfico del trabajo<sup>13</sup>

	700	600	500	400	300	200	100
ALTA ANDALUCÍA (Aguayo - Salvatierra 1987)	Preibérico	Protoibérico	Ibérico Antiguo	Ibérico Pleno	Ibérico	Tardío	
SALADARES (Anteaga - Serna 1979-80)	Pre ibér. B.F.	Protoibérico Hierro Antiguo	Ibérico Antiguo Hierro	Ibérico Pleno Segundo	---		
VALENCIA (Bernabeu <i>et al.</i> 1987)			Ibérico Antiguo	Ibérico Pleno		Ibérico Tardío	
CASTELLÓN (Gusi - Oliver 1987)		Protoibérico	I. Antiguo	Ibérico Pleno		Ibérico Tardío	
BAJO ARAGÓN (Sanmartí - Padró 1976-78)		Pre ibér.	I. Antiguo	Ibérico Pleno	---		
LÉRIDA (Junyent 1987)		Preibérico	I. Antiguo	Ibérico Pleno		Ibérico Tardío Ibero-Romano	
EMPORDA (Martín 1987)		Preibérico	I. Antiguo	Ibérico Pleno		Ibérico Tardío	
CATALUÑA INTERIOR (Padró 1987)			1.ª Edad del Hierro	2.ª Edad del Hierro		Romanización	
	700	600	500	400	300	200	100

Cuadro de distintas propuestas de periodización para el área ibérica

Fig. 2 Cronología de las distintas áreas ibéricas<sup>14</sup>

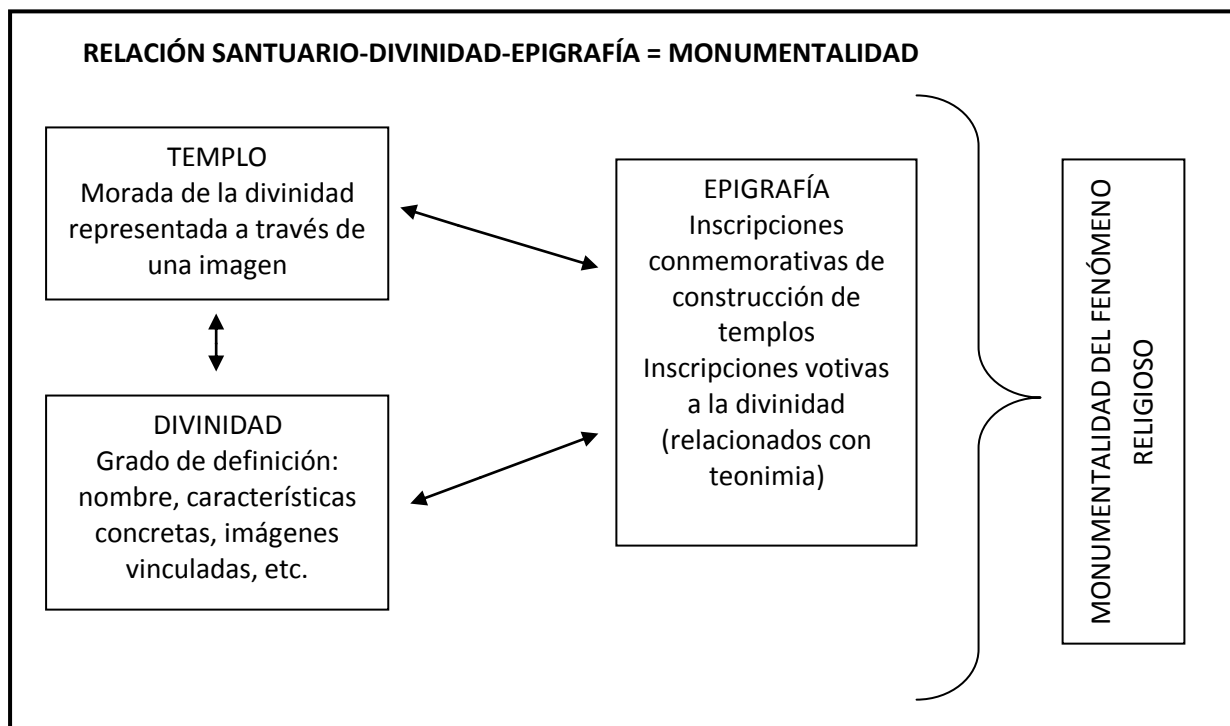
<sup>13</sup> La imagen ha sido obtenida de MONEO 2003, p. 17, por lo que la división de las áreas culturales ibéricas responde al criterio de esta autora. El mapa ha sido modificado para remarcar el marco geográfico en el que nos vamos a centrar. Respecto a la ubicación de los pueblos ibéricos, hemos obtenido los datos de BELTRÁN Y MARCO 1996

<sup>14</sup> Cuadro obtenido de RUÍZ Y CHAPA 1990, p. 373

## 2. EL FENÓMENO RELIGIOSO IBÉRICO

En la actualidad, pese a los avances considerables que se han producido en los últimos años, seguimos en la misma situación de desconocimiento general del fenómeno religioso ibérico; de hecho, aunque se adelanten posibles explicaciones concretas sobre los distintos elementos que componen este panorama tan complejo, seguimos sin comprender la estructura y el concepto general. Ciertamente algunos investigadores se han aventurado a explicar algunos de sus ritos, mitos, simbolismos o incluso divinidades, pero la verdad es que no es posible contrastar todas sus propuestas debido a la escasez de testimonios literarios y arqueológicos. Por tanto, el conocimiento que poseemos hoy en día sobre las manifestaciones de lo sagrado en el mundo ibérico, se encuentra a unos niveles de desinformación bastante altos (GUSI 1997, p. 172).

Como venimos señalando desde el principio del trabajo, la multiplicación de aproximaciones a este fenómeno enriquece mucho su análisis y aumenta las posibilidades de interpretación, pero también dificulta mucho su estudio. En la investigación ibérica es necesario posicionarse en algún punto desde el que poder partir, y en nuestro caso, hemos decidido que éste sea la ecuación santuario-divinidad-epigrafía en su sentido más clásico ¿Existe tal correlación en el mundo ibérico?



## 2.1 LOS LUGARES DE CULTO

### a. TIPOLOGÍAS Y CUESTIONES DE CONCEPTO

El estudio de los lugares sagrados en el mundo ibérico se considera actualmente uno de los más trascendentes, ya que estos espacios son las pruebas más evidentes del cambio de comportamiento religioso, de la transformación de una mentalidad arcaica que expresaba sus creencias a través del mundo funerario (algo característico en todas las sociedades prehistóricas) a una estructura religiosa cada vez más compleja, con posibles divinidades antropomórficas y espacios destinados ex profeso para rendirles culto. Algunos investigadores (ALMAGRO Y BERROCAL 1997, ALMAGRO Y MONEO 2000, DOMÍNGUEZ 1997, GUSI 1997, MONEO 1995, MONEO 2003, PRADOS 1994) han vinculado este cambio al desarrollo socio-político que experimentó la cultura ibérica fruto de los contactos con fenicios y griegos, y que también se materializó, como ya vimos, en la organización territorial. Efectivamente, en prácticamente todas las investigaciones consultadas, se reseña la importancia de integrar los espacios sacros en el tejido social y político de las sociedades ibéricas, y es que, la variedad tipológica de lugares sagrados del ámbito ibérico no se entendería sin la evolución socio-política de aquellas gentes, ya que no todos los espacios sacros se atestiguan en las mismas regiones ni en las mismas fechas. Sin embargo, dada la escasa información de la que disponemos para reconstruir los posibles sistemas o modelos políticos, nos hallamos ante un panorama esencialmente subjetivo, en el que cada autor puede ofrecer su propia visión e interpretación de la evolución del fenómeno social y religioso. Así, encontramos numerosas clasificaciones tipológicas de los espacios culturales en base a criterios muy diversos, que al final acaban generando una confusión de términos y conceptos considerable. Intentaremos exponer a continuación las sistematizaciones más trascendentes en la historiografía, buscando obtener una visión global de estos espacios, así como una definición relativamente convincente para cada uno de ellos.

El primer trabajo que se adentró en el mundo de los santuarios fue el de la autora R. Lucas Pellicer (1981), que propuso una clasificación en base al carácter público de estos espacios y sus relaciones con la colectividad. Diferencia entre *loca sacra libera*, que son lugares sagrados de carácter natural sin modificación humana; santuarios, correspondientes a terrenos sagrados en los que se erige algún edificio con carácter ritual y colectivo, distinguiendo entre varios tipos o funciones según los posibles elementos culturales con los que contase el edificio: *favissae* (pozos votivos), *thesauroi* (tesoros) o espacios menores vinculados a poblados; y un tercer grupo constituido por los templos, construcciones religiosas de cierta prestancia y carácter urbano (LUCAS 1981, p. 240 y ss.; MONEO 2003, p.30; GUSI 1997, p.172).

La tipología de L. Prados (1994) se realiza en función del emplazamiento y de la relación con el territorio, distinguiendo entre cuevas, santuarios rurales, santuarios protourbanos



situados en las inmediaciones de una población, santuarios de ámbito territorial apartados de los hábitats con función controladora del terreno y las vías de comunicación, y templos y capillas domésticas de carácter urbano. Según esta autora, tendría lugar una evolución cronológico-cultural que abarcaría primero cuevas y espacios sagrados de carácter natural, cuyo origen sería posiblemente previo a la cultura ibérica; un segundo estadio que ocuparía el siglo V a.E. conformado por santuarios de origen aristocrático que darán lugar con las transformaciones de los siglos IV y III a.E. a una tercera fase caracterizada por espacios más populares con funciones diversas: desde centros salutíferos para la purificación hasta centros económicos, culturales y políticos con evidente carácter religioso (PRADOS 1994, p. 137; GUSI 1997, p. 172; MONEO 2003, p. 30).

Por su parte, C. Aranegui (1994) diferencia entre los lugares sacros litorales, con un área sacrificial junto a lugares de almacenaje de productos de consumo, y los lugares sacros interiores, constituidos por una forma particular de *favissa*, organizados en varias estancias adosadas a murallas, con posibles pozos votivos y espacios a cielo abierto. En este caso, la sistematización se ha realizado en base a la relación económica y espacial de los santuarios (proximidad a la costa o ubicación interior), a las jerarquizaciones sociales y la riqueza de los objetos votivos (ARANEGUI 1994, citado en GUSI 1997, p. 173; MONEO 2003, p. 30).

F. Gracia, G. Munilla y E. García (1997) clasifican estos espacios en función de la arquitectura, así como de los aspectos ideológicos, sociales y económicos que condicionan la aparición de este tipo de manifestaciones sacras. Así encontramos templos de planta *in antis*, de planta cuadrangular (*témenos*), recintos religiosos de esquema semita, recintos comunitarios de carácter cultural y estructuras religiosas inclasificables. Por función, estos autores dividen los cultos privados, realizados en unidades de habitación y vinculados con ritos agrarios, enterramientos infantiles y/o sacrificios y ofrendas fundacionales; y los cultos públicos o comunitarios, que incluyen los templos y los recintos necrolátricos (GRACIA, MUNILLA Y GARCÍA 1997, pp. 447 y ss.; MONEO 2003, p. 30)

La tipología según la ubicación de los edificios sagrados tiene muchos exponentes, como A. Domínguez (1997), que distingue entre los situados dentro o fuera de la trama urbana. Dentro de cada uno de estos grupos distingue varios tipos en función del sustrato geográfico y de la evolución socio-política de la cultura ibérica, dividiendo los urbanos en templos o santuarios cívicos, capillas domésticas y santuarios empóricos; y los extraurbanos en santuarios sub- o periurbanos, santuarios de carácter supraterritorial y santuarios rurales (que incluirían las cuevas) (DOMÍNGUEZ 1997, p. 392). El mismo criterio siguieron T. Moneo y Almagro Gorbea (1995, 2000), que realizaron una clasificación exclusivamente referida a los lugares sacros urbanos. Distinguen entre santuarios dinástico-gentilicios, integrados en construcciones

domésticas, y templos urbanos (*templa*), que son edificios aislados con orientación astronómica determinada. Aquí se incluyen los recintos sacros y los templos de tipo clásico. Se supone que esta tipología sigue también criterios cronológicos y evolutivos, puesto que los segundos serían una evolución de los primeros, es decir, de los cultos privados dirigidos a los antepasados se pasaría a los cultos públicos de divinidades poliádicas (MONEO 1995, pp. 246 y ss.; ALMAGRO Y MONEO 2000, pp. 109 y ss.). La autora T. Moneo va más allá en su obra de conjunto sobre la religión ibérica (2003) y desarrolla una extensísima tipología que incluye también los santuarios extraurbanos (Fig. 3). Otro exponente de la clasificación por ubicación es A. Oliver (1997), que distingue entre edificaciones en lugares de culto aislados (situados extramuros o en lugares no urbanos), edificaciones en lugares de culto urbanos, lugares de culto no edificados (como cuevas y otros espacios naturales) y otros (como los depósitos votivos que no tienen que ver con las *favissae* o los silos) (OLIVER 1997, p. 498 y ss.; GUSI 1997, p. 173).

Un último listado, bastante más sencillo que los anteriores, es el proporcionado por H. Bonet y C. Mata (1997), basado en la individualización de los elementos arquitectónicos, de equipamiento, y de ajuares relacionados con la actividad cultural, así como su localización en el entorno. Distinguen tres grupos: los templos, los lugares de culto localizados fuera de los núcleos habitados (santuarios naturales, cuevas y necrópolis) y los recintos culturales de carácter familiar integrados dentro de las viviendas (capillas y altares domésticos) (BONET Y MATA 1997, pp. 131 y ss.).

Como podemos observar, los términos santuario, templo, recinto, etc. se usan de forma indistinta, según el criterio que se adopte, y conforme al valor que le otorgue el autor que los usa, pese a que en ocasiones se esté hablando del mismo espacio. A este problema de definición general se le suma el hecho de que en su inmensa mayoría tratamos con yacimientos que fueron excavados hace muchos años (PRADOS 1994, p. 128), por lo que buena parte de la información sobre los contextos arqueológicos se ha perdido. Y esto sin contar que, ya de por sí, estos espacios nos presentan unos restos bastante exiguos. Todo esto complica bastante la aproximación a los lugares sagrados ibéricos, de manera que para adentrarnos en este mundo resulta imprescindible realizar una primera distinción sobre qué entendemos como espacio, templo, recinto, y demás, así como los criterios que se han utilizado en la historiografía más reciente para identificarlos. Este análisis nos permitirá realizar nuestra propia tipología de los espacios culturales registrados en el noreste y levante peninsular, además de observar las carencias que las tipologías anteriores pueden poseer.

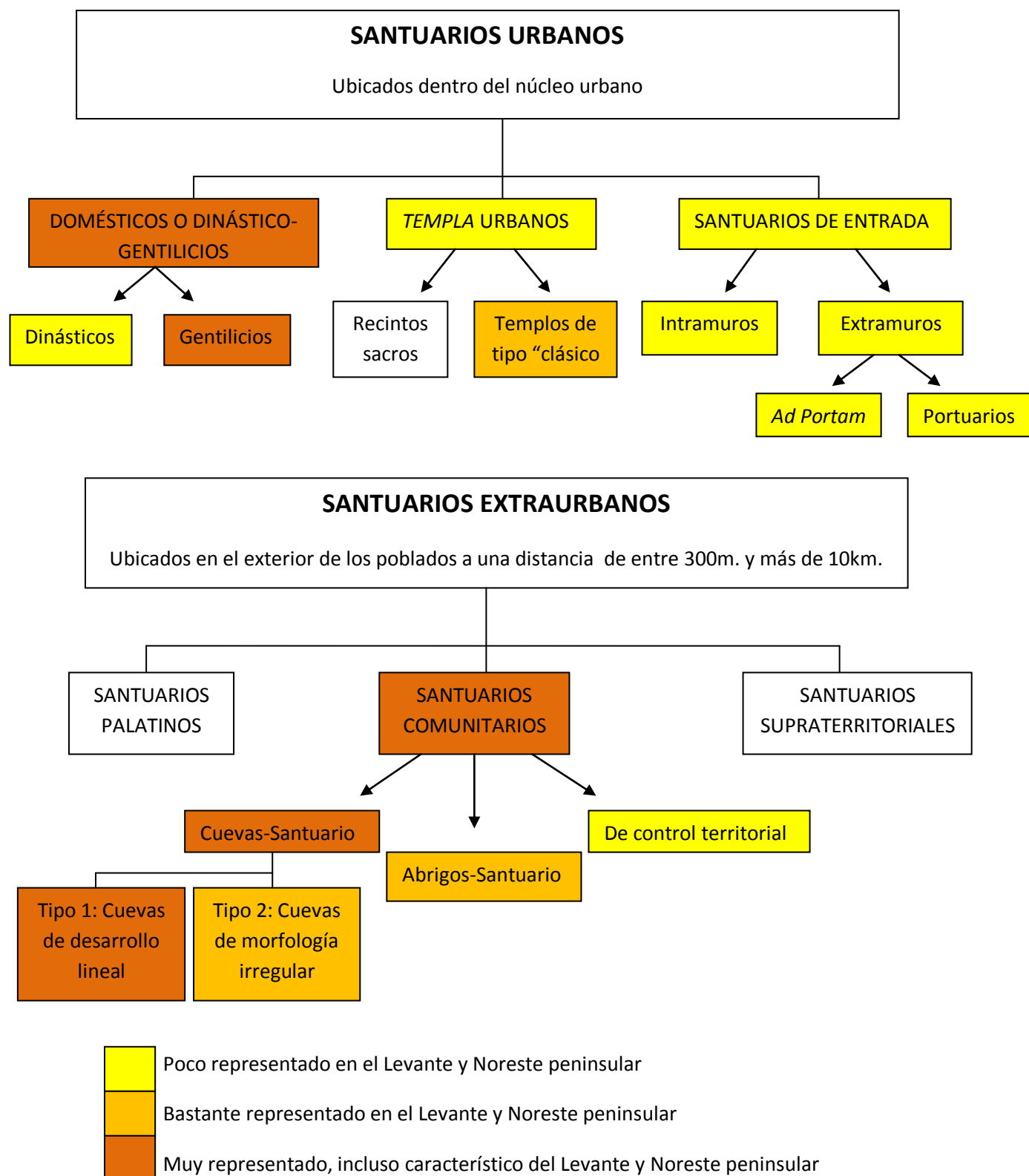


Fig. 3 Esquema de clasificación de espacios sacros

<sup>15</sup> Esquema de la tipología expuesta por T. Moneo (MONEO 2003, pp. 267-343), modificado para mostrar los modelos que se dan en nuestra zona de estudio.

La definición de santuario resulta bastante compleja, y la historia de las religiones no termina de aclararlo de forma rigurosa (GUSI 1997, p. 173), aunque se refiere a él como un espacio imprescindible porque constituye el marco del ritual. Y es que el carácter sagrado (*sacrum*, derivado del verbo *sancire* que significa consagrar, circunscribir o limitar) o profano (*pro-fanum*, aquello que se encuentra ante el *fanum*, palabra que designa al santuario o espacio sagrado; de modo que se halla fuera de ese espacio) es una categoría topográfica o espacial, puesto que es la ubicación de la acción la que define su carácter. Por lo tanto, el santuario, entendido como un concepto global, sería el espacio o lugar que por diversas causas (“sobrenaturales”) se considera sagrado, englobando como tal todas las manifestaciones arquitectónicas o naturales en las que se desarrolla algún tipo de práctica ritual o en las que se optimiza la relación y el contacto con los dioses. De ahí que en origen se identifique a los santuarios con lugares naturales (cuevas, montañas o bosques) donde se manifestaría la divinidad, por lo que acaban convertidos en lugares de culto, devoción y peregrinación. Encontramos numerosas palabras en el ámbito greco-latino que definen este tipo de espacios, como la ya mencionada *fanum*, o *hieron*, término que hace referencia al espacio donde se manifiesta lo divino y que debe ser limitado por un *témenos*, que vendría a ser una especie de frontera material (valla, foso, muralla, etc.) o natural (entrada de la cueva, rocas, etc.) que distingue el lugar sagrado y las normas especiales que la sociedad correspondiente le imponga, por ejemplo: el derecho de asilo (*asyle*, imposibilidad de apresar), purificaciones previas, apertura temporal, etc.<sup>16</sup>. Según esta definición, santuario sería equiparable a lugar o recinto sagrado, pero para algunos investigadores existen diferencias plausibles entre uno y otro (*Ibid*). En nuestro caso, la única distinción que haremos será la referida a lugar sagrado, para espacios naturales, y recinto sagrado, para construcciones más o menos complejas; ya que tanto uno como otro pueden albergar en su interior altares, monolitos, ofrendas, imágenes, etc.

Así pues, desde nuestra perspectiva, dentro de los muchos tipos posibles de santuarios distinguimos dos amplios grupos: los lugares naturales, que en el mundo ibérico del noreste y levante son muy comunes, y que aparecen incluidos en la categoría de extraurbanos en la inmensa mayoría de tipologías vistas; y los recintos sacros, donde se engloban templos, edículos o capillas domésticas, santuarios de carácter supraterritorial con construcción arquitectónica, etc. Y es que nuestro punto de vista intenta ser más sencillo, estableciendo una clasificación global en base sólo a la definición de santuario, que es realmente la que puede aplicarse al mundo ibérico, puesto que todas las demás categorías llevan implícitas connotaciones de otros sistemas y concepciones socio-ideológicos, pudiéndose aplicar sólo en caso de paralelismos evidentes, algo que, en el ámbito ibérico, no acaba de ser del todo fácil por los problemas

---

<sup>16</sup> Toda esta reflexión se la debemos a F. Marco Simón, profesor de la Universidad de Zaragoza y experto en Historia de las Religiones. Además, para completar las definiciones hemos acudido al Diccionario Akal de Historia del Mundo Antiguo (1999).

mencionados de ausencia de datos. El ejemplo más claro de clasificación llevada al extremo es el de T. Moneo, presentado a modo de esquema en la figura 3 por la complejidad que suponía definirlo en palabras. Y es que, aunque aquí no discutamos la utilidad del trabajo de esta investigadora, sin duda muy meritorio, no nos mostramos conformes con la clasificación extrema que da nombre a categorías en base a criterios espaciales (santuarios de entrada), políticos (santuarios supraterritoriales, santuarios de control territorial), arquitectónicos (*templa*), religiosos y sociales (dinástico-gentilicios), de forma indistinta. Lo cierto es que no podemos crear tipologías según fundamentos tan diferentes porque eso requiere un conocimiento muy claro tanto de las estructuras que estamos clasificando, como de la función y el papel que jugaban en la sociedad a la que se adscriben. Y esto no ocurre en el ámbito ibérico, en el que de hecho se han tenido que establecer una serie de criterios y elementos concretos que nos permitan tan sólo identificar la posible funcionalidad religiosa de estos espacios, puesto que los vestigios son mínimos.

La autora C. Vilá (1997) realiza una interesante recopilación al respecto, aunque ella se centra exclusivamente en los santuarios calificados como templos. Aun así, los criterios de identificación que expone resultan bastante útiles, así como las observaciones que realiza sobre las publicaciones más recientes, puesto que revela cómo en muchos casos un edificio ha sido clasificado como espacio sagrado (y en ocasiones con características específicas de templo), pese a que sólo reuniese alguno de los indicios que nos pueden señalar una posible función religiosa (VILA 1997, p. 538). Entre los criterios más usados para determinar ese cometido de espacio sagrado se ha recurrido a:

- Elementos arquitectónicos, aspectos constructivos y equipamientos: Si el tipo de planta y las dimensiones del espacio son distintas a la norma generalizada del entorno habitado, los investigadores suelen recurrir a la explicación religiosa, sin tener presente otras posibles opciones políticas o económicas porque el desconocimiento de estas esferas es también acusado. La singularidad del edificio (planta y materiales constructivos) se ha usado como fundamento en muchas clasificaciones, pero no es un argumento decisivo, puesto que lo más frecuente es que los recintos culturales ibéricos no presenten rasgos diferenciadores del resto de construcciones (BONET Y MATA 1997, p. 117). Otro aspecto al que se ha recurrido es la presencia de terracotas arquitectónicas, columnas y basas, elementos decorativos y esculturas; aunque de nuevo nos hallamos con la problemática de la interpretación aislada, ya que también estos equipamientos podrían estar presentes en construcciones civiles y simplemente representasen una diferenciación social (casas aristocráticas o palacios) o cualquier otro tipo de función que aún desconocemos.

La comparación del esquema arquitectónico del recinto ibérico con modelos similares mediterráneos de función religiosa segura tampoco resulta un criterio muy fiable si se usa de forma aislada, sobre todo porque puede dar pie a interpretaciones parciales, entendiendo el fenómeno ibérico sólo como una respuesta homogénea a los impulsos externos y obviando por tanto la realidad de su contexto y de su simbología. Aplicar términos de otros ámbitos (etrusco, griego, púnico o romano) para nombrar espacios ibéricos tiene sus riesgos, porque normalmente esos conceptos llevan aparejadas funciones concretas que no sabemos si se desarrollaban en el ámbito ibérico. Por otro lado, este mismo desconocimiento nos obliga en muchas ocasiones a tomar prestados esos términos, puesto que tampoco conocemos el nombre que los iberos otorgaban a estas estructuras; de modo que, a nuestro parecer, conviene dejar muy claro en un estudio de este tipo a qué nos estamos refiriendo con cada concepto aplicado, algo que, como hemos visto, no se ha hecho en numerosas investigaciones, generando el panorama vigente.

- La presencia en el registro arqueológico de elementos que evidencien una actividad ritual o que puedan relacionarse con una función cultural (VILÁ 1997, p. 540). Dentro de este amplio criterio podemos aludir a la presencia de altares que sin duda confirman la función ritual del recinto (aunque no excluyen necesariamente otras posibles actividades de carácter político o económico), pero en lo que conocemos del mundo ibérico constituyen excepciones<sup>17</sup>. También lo son las mesas de ofrendas consistentes en un podio de planta generalmente cuadrada y fabricado en piedra, cuya aparición revela un carácter religioso del lugar evidente (BONET Y MATA 1995, p. 118). Los monolitos y betilos, pozos votivos y hogares rituales reúnen los mismos criterios, siendo los primeros una supuesta representación simbólica de la divinidad (concepto de las religiones orientales, por eso se usan los términos *massebah* para las estelas de piedra, y *ashera* para los tocones de madera); entre los segundos se pueden distinguir las cámaras subterráneas construidas como parte del edificio religioso y los que se encuentran fuera de éste pero en terreno sacro, que suelen denominarse silos. Respecto a los hogares rituales, existen en prácticamente todos los espacios considerados culturales, y en varios estudios (en especial los realizados en el área valenciana) se los relaciona con *eschara*, término tomado de la cultura griega y que hace referencia a altares bajos (generalmente a ras de suelo) destinados al sacrificio para dioses infernales o ctónicos. Sin embargo, su presencia no significa necesariamente una función cultural, ya que en todas las viviendas se

---

<sup>17</sup> Para nuestro ámbito de estudio sólo podemos mencionar: Ullastret, Mas Castellar (Gerona) y de manera superficial Tossal Redó (S. Antonio, Calaceite) y Alto Chacón (Teruel) (BONET Y MATA 1997, p. 118)

usaban hogares para cocinar. Por eso sólo se consideran hogares rituales aquellos con decoración o disposición distinguida y evidente.

Los ajuares como los exvotos de piedra, bronce o terracota, lucernas, vasos para libaciones, pebeteros, etc. se consideran litúrgicos. También se consideran así determinados objetos de prestigio, como cerámicas importadas, vasos pintados con motivos figurados y vegetales, inscripciones, orfebrería, armamento y artículos de adorno personal de hueso o pasta vítrea. Todos ellos serían objetos de uso cotidiano, pero adquirirían un estatus cultural al ser depositados como ofrendas a la divinidad o como ajuar de los fallecidos (BONET Y MATA 1997, p. 120).

Un último elemento que también se relaciona con el mundo de las creencias es la presencia de huesos animales y humanos. Los restos de este tipo evidencian actividades de tipo ritual claramente pero, en especial los enterramientos infantiles, no pueden considerarse exclusivos de los espacios sagrados, sino que más bien se relacionan con una religiosidad de carácter doméstico o incluso fundacional<sup>18</sup>(VILÁ 1997, p. 540).

Todos estos criterios sirven para identificar la posible función religiosa de un espacio, que sólo se podría asegurar con certeza si todos o buena parte de ellos se diesen a la vez en un mismo lugar. Lógicamente, cuando esto ocurre hablamos más bien de excepción. Aún así, hemos visto que los espacios sacros ibéricos reciben muchas denominaciones y clasificaciones en base a sus funciones y papeles dentro del sistema socio-político, pese a que en algunos de éstos sólo haya un indicio de carácter arquitectónico por ejemplo. Uno de estos conceptos que más se ha usado en la historiografía del mundo sacro ibérico es el de templo de tipo clásico. Su definición y aplicación al mundo ibérico es bien analizada, como ya dijimos antes, por C. Vilá (1997), autora que defiende que este término no termina de ser del todo correcto para todos los edificios que se proponen como tal. Y es que el significado clásico es el que entiende el templo como la morada de la divinidad representada a través de una imagen, antropomorfa o no. Este tipo de santuario es el más común desde el siglo VIII a.E. dentro del contexto mediterráneo, disponiendo de distribuciones, estructuras y elementos arquitectónicos bien definidos en cada ámbito correspondiente: el mundo griego, el romano o el fenicio-púnico; pero todos con la característica común de estar destinados a ser la casa de la deidad. Dentro del templo pueden realizarse rituales y cultos o no. En el mundo griego, por ejemplo, la religiosidad se expresaba al aire libre, siendo los elementos fundamentales de sus espacios sagrados el témenos y el altar, no el templo en sí, que es posterior. En el ámbito fenicio el templo, entendido como edificio, sí

---

<sup>18</sup> Existen muchos estudios de este fenómeno en el mundo ibérico (CHAPA 2001-2002; GUSI 1970, 1975; VV.AA. 1989) y en el celtibérico (ALFAYÉ 2007); y el enterramiento ritual en un acto fundacional se constata incluso en el ámbito romano más tardío.

jugaba un papel importante porque era el lugar donde se realizaban transacciones comerciales protegidas por la divinidad, por lo que se convertían en elementos de control comercial y político muy importantes en territorios colonizados. Lógicamente no podemos pasar por alto que estos dos conceptos de templo estuvieron presentes en la Península Ibérica desde el siglo VIII a.E. (fenicios) y el VI a.E. (griegos); generando sin duda un modelo para los iberos con los que establecían contactos. Pero ¿hasta qué punto los iberos comprendieron el concepto de templo clásico? Esta pregunta se relaciona íntimamente con la existencia o no de representaciones de la divinidad en el ámbito ibérico, puesto que si entendemos que el templo es la morada de la imagen del dios, habrá que preguntarse ¿tenían los iberos del momento imágenes de la divinidad a las que rendir culto? (VILÁ 1997). Con esta reflexión ponemos de manifiesto la primera pata del trípode divinidad-santuario-inscripciones, pero la respuesta la daremos en el apartado correspondiente.

Ahora nos centraremos simplemente en definir el templo ibérico y su posible aplicación. Para F. Gusi i Jener (1997) se trata de un “edificio consagrado al culto de una divinidad, considerándose como el lugar permanente de la misma, o también lugar de manifestación temporal de dicha divinidad, casi siempre representada por una imagen. El templo se considera también, por supuesto, lugar venerable” (GUSI 1997, p. 174). Por su parte, M. Almagro-Gorbea y T. Moneo (2000) consideran templo ibérico aquellos edificios que se sitúan en la parte más alta de la población, de construcción aislada, rectangular, aparentemente orientada astronómicamente y que responde por tanto a una planificación previa (ALMAGRO Y MONEO 2000, pp. 141-142). Estos autores basan su definición en el concepto de *templum* propio de la religión romana arcaica, que designa la bóveda del cielo cuatripartita en el punto de cruce de los ejes cósmicos Norte-Sur y Este-Oeste, lugar designado por los augures para interpretar los signos celestes. Efectivamente, la toma de los auspicios era el primer paso necesario para recibir o no la sanción divina sobre cualquier espacio de carácter público, tanto en la fundación de una ciudad, construcción de un edificio o toma de poder del monarca y posteriormente de los magistrados republicanos. Todo este proceso conllevaba una serie de ceremonias rituales, entre las que se encuentra la *inauguratio*, consistente en la entrega del poder religioso al monarca por parte del augur (posteriormente será la sanción divina de los magistrados) o en la apertura de una fosa en el punto central del espacio destinado al edificio o ciudad, a partir del cual se delimitaba el *pomerium* y la orientación de los ejes principales en el caso de la ciudad; y la orientación astronómica en caso de un edificio. Se buscaba mediante este sistema plasmar el *templum caeleste* en el mundo terrenal; pero esto no implicaba un carácter sagrado, puesto que esto sólo se conseguía mediante la *consecratio*, una ceremonia en la que el *pontifex maximus* realizaba un sacrificio en honor a la triada capitolina. Sólo a partir de este ritual se consigue la



cualidad jurídica sagrada (*sacer/sacrum*), ya que esto no es una fuerza mágica<sup>19</sup>. Así pues, según estos investigadores, las estructuras orientadas astronómicamente de la cultura ibérica responden al concepto de *templum*, no al de *aedes*, que es el lugar edificado donde mora una determinada divinidad. Una última definición es la propuesta por C. Vilá (1997) que considera el templo ibérico como un “edificio religioso de ámbito público documentado en un asentamiento ibérico, que alberga cualquier tipo de actividad ritual que necesite para su práctica la materialización física de la divinidad a la que se rinde culto, bien bajo forma antropomorfa, bien bajo algún elemento iconográfico cuyo carácter representativo de la deidad ha sido comprobado arqueológicamente” (VILÁ 1997, p. 563).

De las tres definiciones propuestas, la última es la que nos parece más acertada, o al menos, más clara y objetiva. La propuesta de M. Almagro y T. Moneo resulta demasiado concisa, aplicando un concepto muy alejado en el tiempo y en el espacio que implica, además, unas connotaciones religiosas ya no sólo de la cultura romana, sino de un periodo conciso de ésta. La orientación astronómica de un espacio puede considerarse un indicio de religiosidad, sí, pero que esa orientación indique la misma percepción de un templo celeste aplicado en la tierra resulta, sinceramente, inverosímil. Como ya comentábamos, las tipologías de estos autores se caracterizan por mezclar términos y criterios de todo tipo de forma indistinta, buscando, en nuestra opinión, lo más adecuado para justificar su interpretación socio-ideológica de la cultura ibera. En consecuencia, nosotros preferimos entender el concepto de templo a la manera clásica, morada de la imagen del dios, es decir, *aedes* en términos latinos, combinación *naós* y *agalmá* en términos griegos. Por lo tanto, no lo establecemos como una categoría tipológica, puesto que nuestra intención es presentar una clasificación abierta, en la que los grupos puedan ampliarse o reducirse según se aplique a una región o a una cronología concretas.

Un último apartado que cabría comentar en cuestión de conceptos es el de capilla, santuario doméstico, o santuario dinástico-gentilicio. El autor F. Gusi i Jener (1997) propone que en lugar de usar estos conceptos, sobre todo el de capilla doméstica por considerarlo propio de la devoción cristiana, se aplique el de edículo para definir los recintos o edificios de pequeñas dimensiones destinado al culto público o privado (GUSI 1997, p. 174). Por su parte, M. Almagro y T. Moneo (2003) consideran santuarios dinástico-gentilicios aquellos que se caracterizan por no presentar una estructura arquitectónica regular, porque habitualmente aparecen relacionados con una vivienda, o en todo caso, con un edificio cuya planta no se diferencia tipológicamente de una construcción doméstica en la que la estructura sacra está integrada o adosada. Diferencian dos tipos, el característico del mundo orientalizante del mediodía peninsular denominado dinástico; y el propio del mundo septentrional ibérico llamado

---

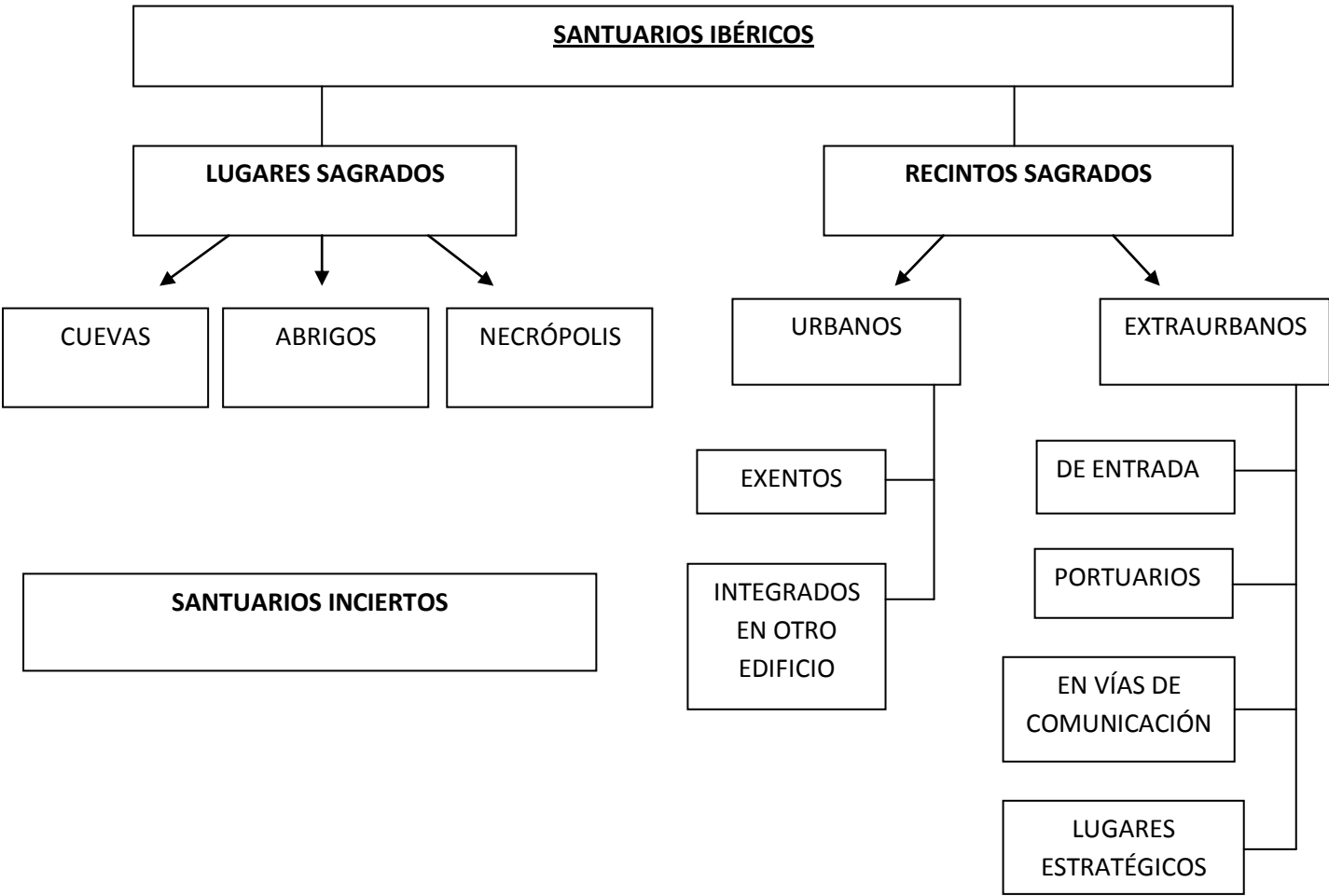
<sup>19</sup> De nuevo agradecemos todos estos conocimientos de religión arcaica romana al profesor Francisco Marco Simón.

gentilicio. En ambos casos se relacionan con cultos aristocráticos de carácter privado o reducido (ALMAGRO Y MONEO 2000, pp.120 y ss.). A. Domínguez usa el término de capilla doméstica para referirse a estancias no muy diferenciadas de las demás conocidas en los respectivos poblados pero en las que han aparecido uno o varios objetos culturales o restos de algún ritual que permitan intuir el carácter sacro que este espacio debía tener, al menos, para los que vivían en su proximidad inmediata. Por tanto serían de nivel privado o familiar (DOMÍNGUEZ 1997, p. 393).

De nuevo nos mostramos disconformes con estos conceptos, que implican una función muy determinada del espacio que se describe. En nuestra opinión, es mejor definirlos simplemente como recintos sacros integrados en otro edificio, sea éste del carácter que sea. Todas las variedades y características correspondientes a cada caso se apuntarán cuando se describa el santuario, pero de modo global parece más correcto desde nuestro punto de vista utilizar criterios de clasificación más generales. Así pues, nos hemos aventurado a crear una tipología propia, en la que se considera santuarios a todos los espacios con evidencias rituales o culturales de cualquier tipo, distinguiendo entre lugares sagrados, que son aquellos propiamente naturales (cuevas y abrigos), aunque también incluimos aquí las necrópolis, que como ya dijimos, no vamos a comentar; y los recintos sagrados, que como indica su nombre son construcciones arquitectónicas de mayor o menor tamaño. Un último apartado lo conforman los santuarios inciertos. Entre los recintos sagrados consideramos acertada la distinción que realizan la mayoría de los investigadores entre urbanos, ubicados en el entramado de un núcleo habitado, y extraurbanos, que son los que se ubican fuera de las murallas/límites del asentamiento, aunque puedan tener relación con éste. Cada uno de ellos incluye subapartados que realmente no buscan en ningún momento una categorización, sino que son permeables, admitiendo cualquier particularidad o cambio según la región o la cronología que se esté estudiando. Así, entre los urbanos distinguimos de manera genérica los edificios aislados/exentos de los que se integran en otra construcción; y entre los extraurbanos se pueden crear todas las categorías que se considere necesario dependiendo de los casos que se den en un territorio, pero en nuestro estudio hemos elegido los santuarios de entrada (ubicados a las puertas de los asentamientos), los portuarios, y los situados en vías de comunicación o lugares estratégicos. Somos conscientes de que definir las clases de santuarios extraurbanos resulta complicado, puesto que requiere un estudio del territorio muy completo, algo que aquí no hemos podido realizar; de modo que reconocemos con total sinceridad que nuestra tipología tiene, obviamente, muchas carencias, por lo que la consideramos más bien una propuesta de clasificación. El objetivo es, simplemente, observar qué tipos de santuarios encontramos en el noreste y levante, cuáles son sus características y, sobre todo, si podemos encontrar alguna estructura que presente rasgos monumentales, puesto

que no olvidemos que la búsqueda de la monumentalidad en el fenómeno ibérico es el planteamiento que vertebra todo este trabajo.

**PROPUESTA DE TIPOLOGÍA:**



## **b. SANTUARIOS IBÉRICOS EN EL NORESTE Y LEVANTE PENINSULAR**

La parte septentrional de la península muestra ciertas características comunes en el desarrollo de su religión, sin duda consecuencia del sustrato del bronce valenciano y del derivado de los Campos de Urnas de la Edad del Hierro en el noreste. Las influencias recibidas, fundamentalmente greco-focenses en esta zona, junto con la intensa romanización que tuvo lugar aquí desde el siglo II a.E. terminaron por configurar el panorama religioso. Todo esto explicaría que, a grandes rasgos, las cuevas-santuario, en las que prima la presencia de cerámicas caliciformes, y los espacios sagrados documentados sobre todo mediante inhumaciones infantiles, integrados en otras construcciones (usualmente viviendas), fuesen los más comunes desde la primera etapa de la cultura ibérica. Se supone que en esta fase formativa no encontraríamos monarquías sacras de tipo orientalizante como en el sureste peninsular, sino elites guerreras aparentemente heroicas, a las que se vinculan precisamente estas cuevas-santuario (cuyo origen podría remontarse a las fratrías de guerreros pastores de la Edad del Bronce), las tumbas con armas, en ocasiones destruidas intencionalmente como rito de heroización, y los recintos sacros integrados en las que posiblemente fueran sus viviendas (MONEO 2003, p. 344). Sobre la base de estos datos se considera que durante el protoibérico (correspondiente al periodo orientalizante del sur) que abarcaría los siglos VII y VI a.E., los cultos desarrollados en estos espacios serían especialmente de carácter privado o familiar, quizá dedicados a los antepasados heroizados (ALMAGRO Y MONEO 2000, p. 122). Respecto a las cuevas, se han vinculado a ritos de paso o de carácter agrícola (MONEO 2003, p. 345), aunque muy posiblemente, sobre todo a raíz del proceso de concentración poblacional que tuvo lugar en la primera fase de la cultura ibérica (siglos VI y V a.E.), estas cuevas constituirían focos de atracción (GIL 1975, p. 327) y, posiblemente, de delimitación en un territorio incipientemente jerarquizado (MONEO 2003, p. 345). Aún así, parece que no todas las cuevas eran usadas con la misma función, ya que la ausencia o presencia de agua en ellas parece indicar una elección consciente y probablemente utilizaciones distintas (GIL 1975, p. 328). En este sentido nos hallaríamos ante santuarios de carácter comunitario, no privado, puesto que la población de todo el territorio podría acudir a estos espacios para rendir culto a divinidades o antepasados.

Con el proceso de concentración poblacional y jerarquización del territorio en *oppida*, así como la instalación de los griegos en Ampurias y Rosas, tuvo lugar un cambio socio-cultural en el mundo ibérico que se materializó en la apertura de la religiosidad por parte de las elites guerreras, ya que en sus viviendas se detectan patios y espacios más amplios en los que poder albergar a más población. Quizá también en este horizonte haya que enmarcar determinados espacios que han aparecido exclusivamente en el Noreste y que destacan por el elevado número de inhumaciones infantiles que aparece en ellos. En su interior es frecuente la presencia de monolitos, altares y hogares, por lo que su carácter cultural es evidente, sin embargo, la función

de estos espacios, que se cree serían comunitarios, resulta aún desconocida. Tal vez fueran lugares de memoria para mantener la cohesión del grupo, o espacios donde se realizarían rituales para propiciar la fecundidad o fertilidad, ambas opciones documentadas en el ámbito etrusco-latino y griego arcaico (MONEO 2003; p. 338). A lo largo de los siglos IV y III a.E. la jerarquización de los *oppida* está cada vez más definida, con un asentamiento principal del que depende un territorio en el que habría poblados más pequeños, caseríos y atalayas; y muchos investigadores consideran este proceso como el nacimiento de unas primigenias ciudades-estado, vinculables a una mentalidad política cada vez más tendente a la isonomía, y en la que tendrían cabida por lo tanto cultos de carácter cada vez más público y cívico. Además, muchos investigadores (ALMAGRO Y BERROCAL 1997, ALMAGRO Y MONEO 2000) han pretendido relacionar este proceso con la definición de regiones étnicas coincidentes con lo que las fuentes clásicas nos documentan, es decir, que el *oppida* principal será la capital de un territorio adscrito a una etnia determinada, por ejemplo, Edeta (Líria), pertenecería a los edetanos y dispondría de un territorio que oscilaría en torno los 900 km<sup>2</sup> (BONET 1995, pp.522-523). No podemos constatar, sin embargo, si alguna vez los pueblos identificados por los autores grecorromanos asimilaron verdaderamente la identidad que les otorgaban estos.

Más allá de polémicas, lo que parece claro es que existe un proceso de desarrollo urbanístico y consecuentemente socio-político (pese a que no podamos definir éste con exactitud), que se plasma en la aparición de recintos sacros exentos de las viviendas aristocráticas y, por tanto, accesibles a toda la comunidad. Su arquitectura evidencia las influencias helénicas, aunque no alcanzan un nivel destacado hasta la llegada de los romanos, cuando tiene lugar un proceso de monumentalización muy evidente en el mediodía peninsular, y bastante aparente, aunque reducido en ejemplos, en la parte septentrional. Paralelo al fenómeno de romanización de los siglos II y I a.E., se documenta la aparición y/o reutilización de determinados lugares sacros que se han definido como abrigos-santuario, caracterizados por su difícil acceso, por inscripciones ibéricas y por pinturas de escenas posiblemente míticas (PÉREZ 1992, p. 299). Estas características han llevado a pensar que tal vez estos lugares fuesen santuarios de peregrinación abiertos a un público extenso alejado tal vez de las elites, puesto que estas se mostraron abiertamente filo-romanas desde muy pronto (MONEO 2003, p. 351); aunque también se han considerado santuarios de control territorial por el lugar privilegiado, generalmente alto y de amplia visión, en los que se emplazaban, tomando como ejemplo destacado Peñalba de Villastar, ubicado en un territorio de frontera y con supuestos indicios epigráficos rituales tanto celtibéricos como ibéricos, aunque sólo los célticos han sido comprobados de forma segura (BURILLO 1997, P. 235). Todo este complejo contexto socio-cultural empieza a desaparecer en el I a.E., cuando las aristocracias locales comiencen a transformarse en elites plenamente romanizadas. A partir de Augusto se mantendrán algunos

resquicios de la religiosidad ibérica (como la frecuentación de determinadas cuevas y abrigos, que se mantendrá incluso hasta la Edad Media), pero como en toda la península, la romanización plena será inevitable.

Una vez vista la probable evolución de las estructuras sacras en el ámbito de estudio, debemos conocerlas y ubicarlas geográficamente, buscando efectivamente la monumentalidad de estos espacios. Así pues, hemos proporcionado una lista agrupando según nuestra tipología todos los santuarios ibéricos de nuestra zona de estudio de los que tenemos constancia en las investigaciones, pero como detallar todos los aspectos de cada uno de ellos sería muy largo, sólo destacaremos los elementos principales de los recintos sacros clasificados como “templos” en la historiografía, que son los que más indicios monumentales deberían mostrar y, por tanto, los que más relación guardan con el conjunto santuario-epigrafía-divinidad que estamos buscando.

<b><u>LUGARES SAGRADOS</u></b>			
	<b>CUEVAS</b>	<b>ABRIGOS</b>	<b><u>SANTUARIOS INCIERTOS</u></b>
<b>LEVANTE</b>	Bernarda, de Les Rates Penaes Bolta, de les Maravelles, Barranco o Sima del Llop, de les Mallaetes, Barranco Fondo, C. Santa, de Majauma, del Sants, del Volcán del Faro, del Lledoner , C. Santa (Carcagente y Catadau), Sima de L'Aigua, de la Cocina, de Las Palomas, de Les Dones, Sima del Infierno, de La Noguera, del Colmenar, de los Mancebones, del Cerro Hueco, de los Ángeles, del Puntal del Horno Ciego, El Molón, del Sapo, de Merinel, del Requejo	De Reiná El Bungal El Tarragón	C. La Recambra La Carrasposa La Coroneta C. Santa (Enguera) C. Brovel C. Negra C. Del Cavall C. Dels Porcs C. Del Castell C. de la Galera C. Del Colom
<b>NORESTE</b>	De la Torre del Mal Paso Del Murciélago De Cerdaña Del Coscojar De Epila De la Font Major De L'Olla Colomera Del Garrofet Del Bolet Del Gegant De L'Encantada Can Sadurní Cassimanya	Mas del Cingle Peñalba de Villastar La Cañada de Marco Valrovira Cogul Les Graus Collada dels Planes Pla de Vallengles Pla del Lloser Replà del Ginebrí Latour de Carol II, Can Butinyá	La Punta D'Orleyl, Pipa, La Covassa, El Castillejo de Lechago, Cabezo del Moro, C. en Formiche Alto, C. de Epila II, C. de la Zaida, Margalef, El Bordiscal de Camarlés, La Roca o el Areny, Cueva C de Aebolí, Sant Gervasi "Aderró", Monte Aguilar, C. de Reclau Viver, Monasterio del Coll, Osseja, Err

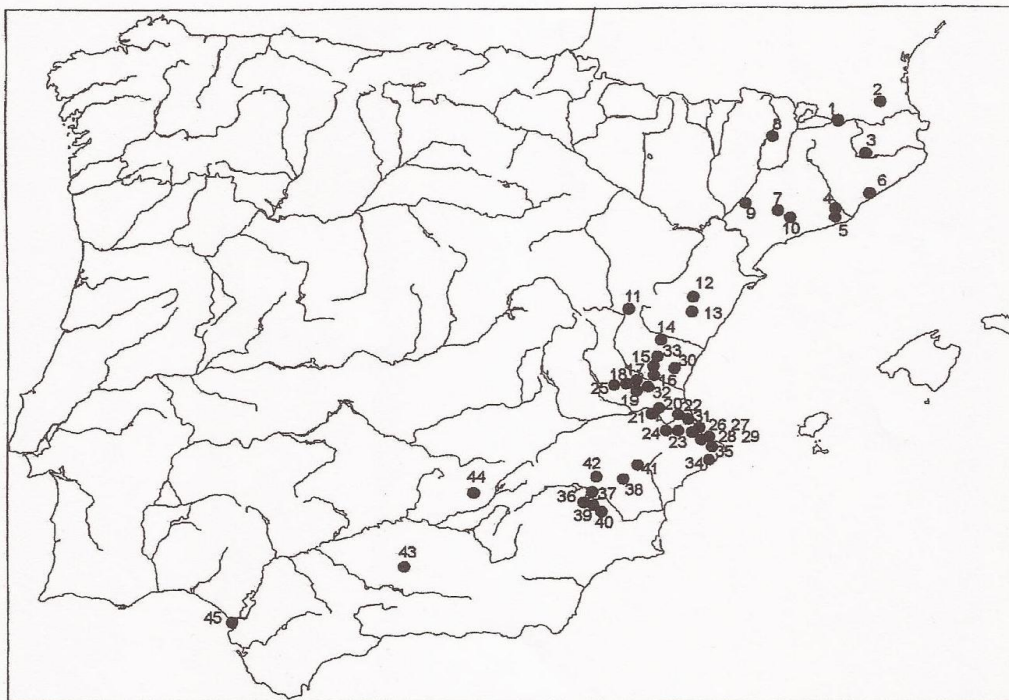


Figura 3. Distribución de los lugares sacros naturales:

1.- Replá del Genebrí de Osseja (Francia); 2.- Pla de Valles de Prunet (Francia); 3.- Les Graus de Roda de Ter (Gerona); 4.- Cova Cassimanya de Begues (Barcelona); 5.- Cova de Can Sadurn de Begues (Barcelona); 6.- Cova de les Encantades del Montcabrer de Cabrera de Mar (Barcelona); 7.- Cova de la Font Major de l'Esplugu de Francolí (Tarragona); 8.- Cova Colomera o de les Gralles de Alcamora y Sant Esteve de la Sarga (Lérida); 9.- Roca dels Moros de Cogul (Lérida); 10.- Cova de l'Olla de Marmellar (Tarragona); 11.- Peñalba de Villastar (Teruel); 12.- Mas del Cingle de Ares (Castellón); 13.- La Covassa de Culla (Castellón); 14.- Cueva Cerdaña de Pina de Montalgrao (Castellón); 15.- Cueva de Colmenar de Domeño (Valencia); 16.- Cueva de Meriñel de Bugarra (Valencia); 17.- Cueva de los Mancebos de Requena (Valencia); 18.- Cueva de los Ángeles de Requena (Valencia); 19.- Cerro Hueco de Requena (Valencia); 20.- Cova de les Dones de Millares (Valencia); 21.- Cueva de las Palomas de Millares (Valencia); 22.- Sima del Infierno de Tous (Valencia); 23.- Cova dels Sants de Alcudia de Crespins (Valencia); 24.- Cueva Santa de Enguera (Valencia); 25.- Cueva del Puntal del Horno Ciego de Villagordo del Cabriel (Valencia); 26.- Cova Bernarda de Palma de Gandía (Valencia); 27.- Cova de les Meravelles de Gandía (Valencia); 28.- Cova Bolta de Real de Gandía (Valencia); 29.- Barranc del Llop de Gandía (Valencia); 30.- Cova del Cavall de Olocau (Valencia); 31.- Sima de l'Aigua de Carcagente (Valencia); 32.- El Bungal de Siete Aguas (Valencia); 33.- El Tarragón de Villar del Arzobispo (Valencia); 34.- Cova Pintá de Callosa d'en Sarriá (Alicante); 35.- Cova Fosca de Ondarra (Alicante); 36.- Cueva de la Nariz en la Humbería de Salchite de Moratalla (Murcia); 37.- Canteras de Calasparra (Murcia); 38.- Peleciago de Jumilla (Murcia); 39.- Calor de Cehegín (Murcia); 40.- Peña Rubia de Cehegín (Murcia); 41.- Cueva de la Zorra de Yecla (Murcia); 42.- La Camareta de Hellín (Albacete); 43.- Cueva de la Murcielaguina de Priego (Córdoba); 44.- Los Altos del Sotillo en Castellar de Santisteban (Jaén); 45.- La Algaída de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz). 46.- Cueva del Coscojar de Mora de Rubielos (Teruel). 47.- Forniche Alto (Teruel).

Fig. 4 Lugares sacros<sup>20</sup>

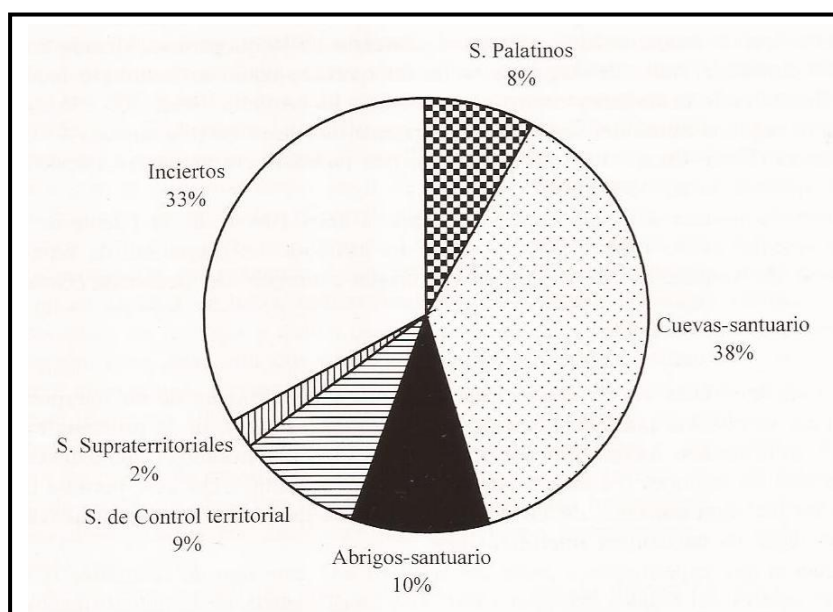


Fig. 5 Porcentajes de santuarios extraurbanos, tanto recintos sacros como lugares naturales<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Mapa obtenido de OLIVER 1997, p. 504

<sup>21</sup> Imagen obtenía de MONEO 2003, p. 327



RECINTOS SAGRADOS					
	URBANOS		EXTRAURBANOS		
	INTEGRADOS EN OTRA CONSTRUCCIÓN	EXENTOS	DE ENTRADA	PORTUARIOS	LUGARES ESTRATÉGICOS
LEVANTE	La Bastida de Les Alcuses (Conjunto 4 y 5) San Miguel de Liria (2 recintos) Castellet de Bernabé Puntal dels Llops (2 recintos) Los Villares El Molón La Seña		Meca	Sagunto	Montaña Frontera
NORESTE	Tossal Redó Molí d'Espigol (2 recintos) Moleta del Remei (3 recintos) Castellet de Banyoles Alorda Park (4 recintos) Burriac Puig de Sant Andreu (Ullastret) Illa d'en Reixac, Ullastret Sant Josep Tossal les Forques Montmirá La Escudilla (3 recintos) Los Cabañiles Estrets-Racó de Rata Puig de la Nau Puig de la Misericordia Alto Chacón El Palomar El Castillejo San Antonio (2 recintos) Piuró del Barranco Fondo El Tarratrato Los Castellazos Els Vilars Darró La Penya del Moro Turó de Can Olivé Camp Maurí	Mas Castellar de Pontós  Templo A de Azaila  Castell de la Fosca  Templo A de Puig de Sant Andreu (Ullastret)  Puig Castellet	Azaila B		Santa Barbara El Perengil Recinto junto a la cueva de les Encantades Monestir del Coll Mont Aguilar Sant Gervasi L'Areny

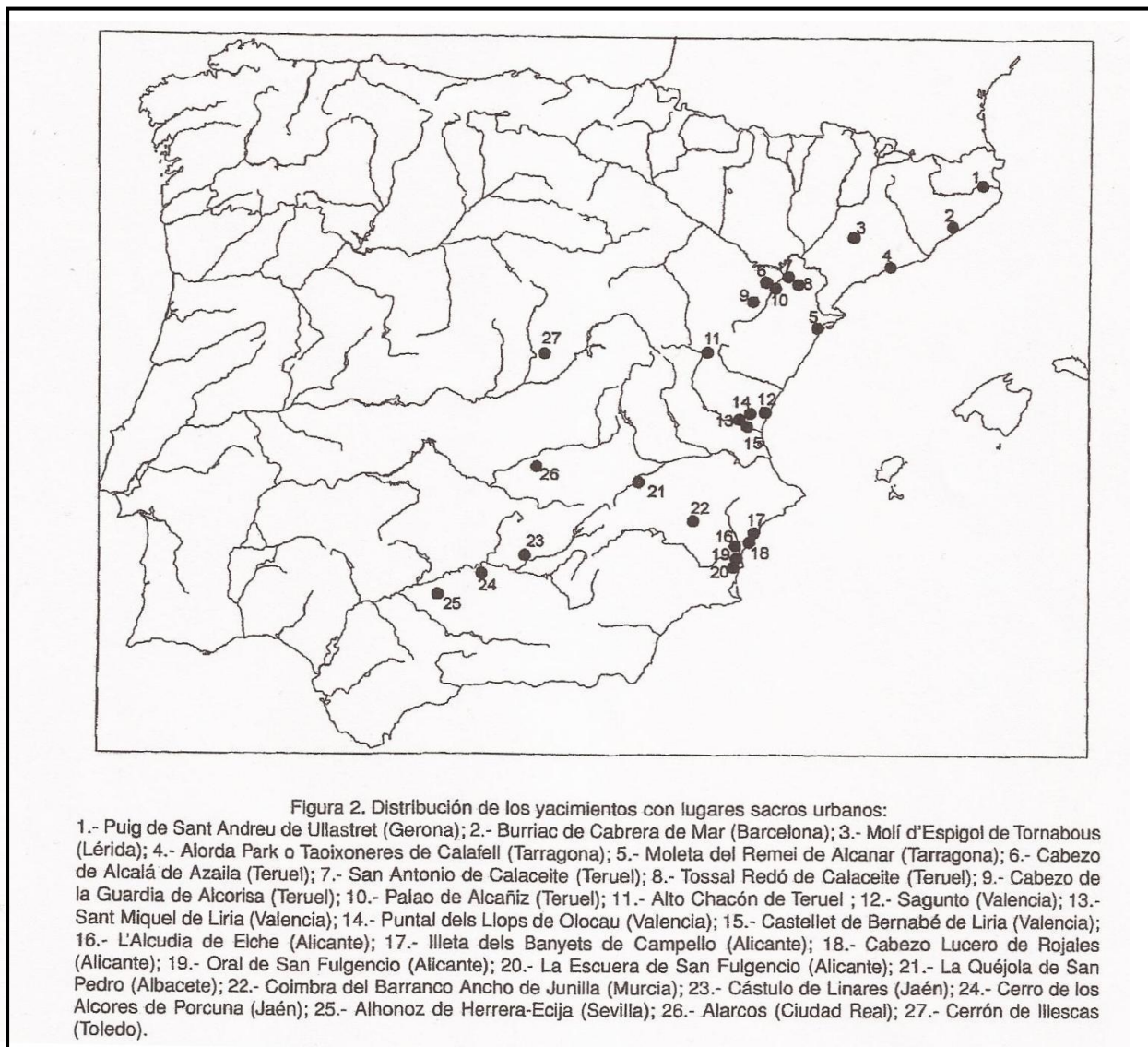


Fig. 5 Recintos sacros urbanos<sup>22</sup>

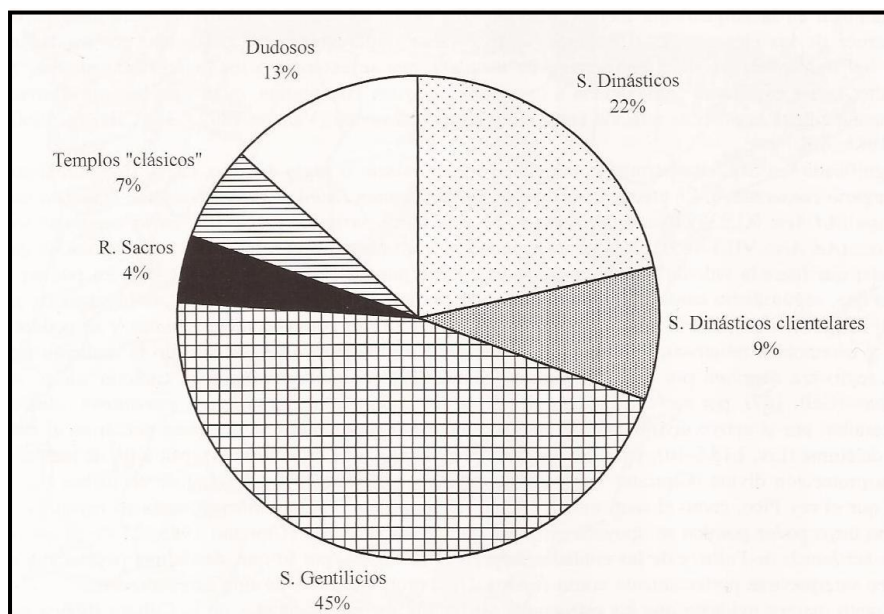


Fig. 6. Porcentajes de recintos sacros urbanos<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Mapa obtenido de OLIVER 1997, p. 502

<sup>23</sup> Imagen obtenida de MONEO 2003, p. 284

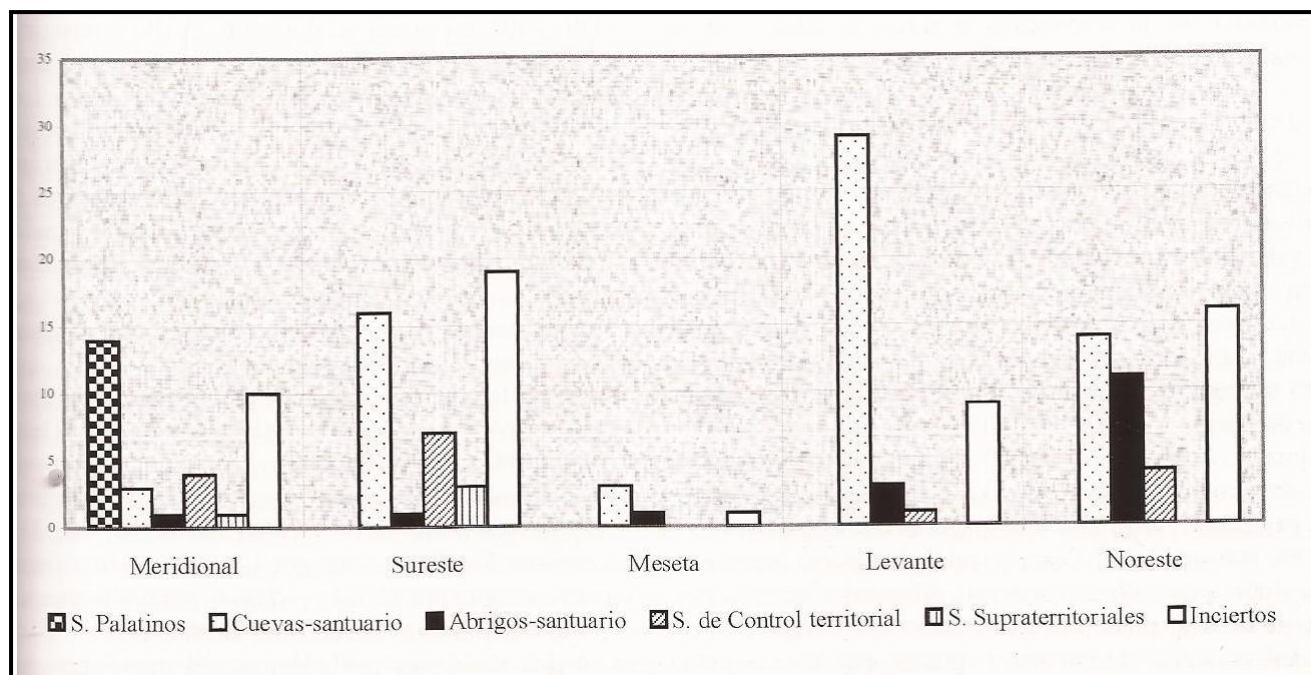


Fig. 6 Dispersión por áreas de recintos sacros extraurbanos y lugares naturales<sup>24</sup>

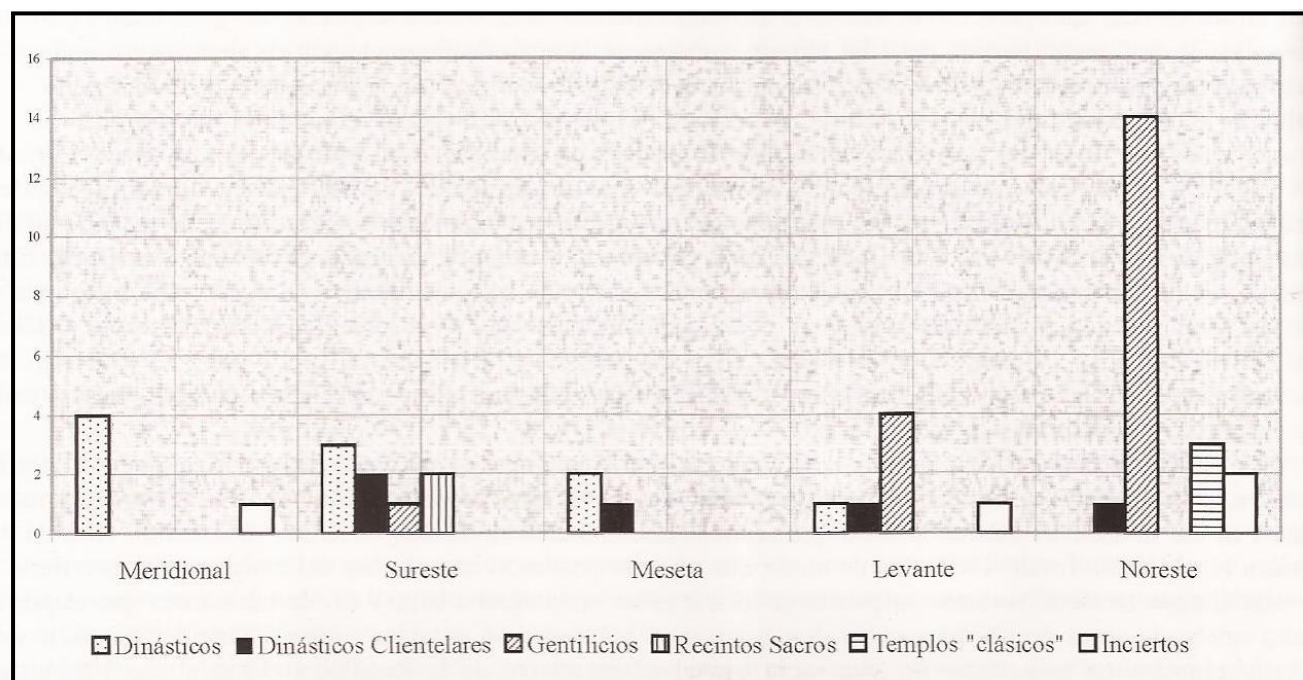


Fig. 7 Dispersión por áreas de los recintos sacros urbanos<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Imagen obtenida de MONEO 2003, p. 327

<sup>25</sup> Imagen obtenido de MONEO 2003, p. 284

La comparación de todos los datos y su visualización de conjunto nos permite hacernos una idea del mundo de los santuarios en el ámbito ibérico, es la que nos revela esas diferencias de comportamiento entre las partes meridionales y las septentrionales de la península. La presencia de cuevas-santuario es extraordinariamente acusada en las provincias valencianas, igual que en el noreste priman sobre todo los recintos integrados en otras construcciones que de forma general se suelen interpretar como viviendas de gran tamaño. Sin embargo, el recinto donde se registran los materiales arqueológicos de posible función ritual o cultural (mayoritariamente compuesto por un hogar ritual con los restos de las ofrendas; y en algunos casos asociado a un altar o mesa de sacrificios) suele componerse de una sola habitación, que de forma generalizada tiende a tener salida directa a la calle. Este tipo de estructura se ha relacionado con cultos de carácter doméstico a los antepasados; y algunos autores (ALMAGRO Y BERROCAL 1997, GUSI 1997) opinan que, en buena medida favorecido por los contactos coloniales, acabarían pasando y siendo exclusivos de los grupos gentilicios, ya que los considerarían el fundamento ideológico idóneo para mantener la cohesión de su comunidad y del territorio correspondiente, aludiendo muy probablemente a un progenitor mítico (MONEO 2003, p. 273). Aún en el caso de que esto resultase cierto, lo que la arqueología nos demuestra es que los espacios destinados a la religiosidad en estas áreas no reciben un trato especial, se integran en estructuras en las que se documentan otras muchas actividades, como hábitat o almacenaje. Cabe la posibilidad por tanto de que efectivamente fuesen las viviendas de los dirigentes de estas comunidades, que actuarían como centros políticos, económicos, distributivos, y tal vez religiosos. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no podemos afirmar con certeza que esto fuese así, y mucho menos que los cultos que allí se desarrollasen fuesen exclusivos de las elites y además, utilizados para cohesionar su comunidad. De hecho, cabe la posibilidad de interpretarlo también al contrario, puesto que el tamaño, estructura no diferenciada del resto de las estancias, y tratamiento poco destacado puede estar indicándonos que los lugares de culto no jugaban un papel esencial en la definición de identidades colectivas cívicas (BELTRÁN 2012). Efectivamente, si se pretende vertebrar una comunidad en torno a una religión “oficial” parece lógico que todo el mundo pueda ser partícipe en las ceremonias o, al menos, que los lugares sagrados se visualicen claramente. Los espacios que acabamos de comentar no responden a estas necesidades.

Sí parecen hacerlo los recintos exentos, que muchos autores califican de templos, ya que por lo menos son estructuras que parecen destinarse a un único cometido, ritual o cultural. Sin embargo, tampoco destacan por su grandiosidad, elenco decorativo o enorme cantidad de exvotos y ofrendas, algo que sí podemos decir de determinados santuarios del Alto Guadalquivir (Collado de los Jardines) y el Sureste (La Luz en Murcia o Cerro de los Santos en Albacete), considerados por las dimensiones de sus estructuras y contenidos como santuarios

supraterritoriales. Y es que en estos espacios sí se cumplen muchos de los criterios que vimos en el apartado anterior; pero en los templos del noreste y levante, que como ya dijimos son los que deberían mostrar mayores indicios de monumentalidad, no siempre ocurre esto. Presentamos a continuación una tabla con los requisitos que se han utilizado en la historiografía para identificar estos espacios (Fig. 8). La lista varía según el autor que se consulte, pero hay una serie de edificios que se repiten en prácticamente todos los casos: Sagunto y San Miguel de Liria en levante y Ullastret, Castell de la Fosca y Azaila en el noreste (ALMAGRO Y MONEO 2000; MONEO 2003; GUSI 1997), de modo que procederemos a su análisis más detallado.

El Tossal de San Miguel de Liria es una de las más importantes poblaciones ibéricas de la zona del Turia, ocupando 15 ha. sobre un destacado montículo (BONET Y MATA 1997, p. 120). Se han identificado dos recintos de posible funcionalidad sacra, aunque entre ellos destaca especialmente el que se integra en un gran edificio con numerosas estancias (5-8-10-7-6-14-12-13-11-69-68-24-23-25). Los cuatro espacios correspondientes al recinto sacro son 14a y 14b, 12 y 13, alcanzando una dimensión de en torno a los 70 m<sup>2</sup>. Lo cierto es que las estancias en sí no son muy grandes, sobresaliendo tan sólo el espacio 14a, compuesto por una gran sala rectangular pavimentada en la que destaca, ubicada en el centro, una gran piedra prismática de medio metro de altura aproximadamente, interpretada como un betilo o pilar estela (BONET 1995, p. 375). Además aparecieron muchos otros restos cerámicos, como dos platos decorados con peces, el fragmento del vaso de “los bailarines”, el vaso de “la dama del trono”, caliciformes, lucernas, morteros, platos de ala, cerámica importada ática; junto con instrumentos metálicos, agrícolas, de trabajo y en menor medida, armamento. Por todo ello se ha considerado este espacio el *sancta sanctorum* o capilla propiamente dicha (BONET 1995, p. 100). Las otras estancias vendrían a complementar el recinto principal, siendo el departamento 13 un patio a modo de témenos, el 12 un pozo votivo (en su interior se hallaron cenizas, un hogar con losas y las piezas cerámicas más famosas de Liria como el vaso del “combate de guerreros con coraza”, el *kalathos* de la “danza bastetana” o el de la “procesión de los flautistas”, entre muchos otros<sup>26</sup>), los departamentos 6-7-10 y 8 se consideran construcciones dependientes del recinto sacro, y los espacios 25 y 23 también dependerían de el espacio principal pero su función sería almacenaje (MONEO 2003, p. 175, BONET Y MATA 1997, p. 122). En su conjunto, se ha interpretado como una construcción de carácter público, simbolizadora del poder político (BONET Y MATA 1997, p. 130), en la que los espacios 14-13-12 tendrían el papel de templo, como parece atestiguarlo el hallazgo del supuesto betilo y el pozo votivo.

---

<sup>26</sup> MONEO 2003, p. 175. Imágenes de estas cerámicas en el apéndice documental, obtenidas de BONET 1995 También plano del recinto.



RECINTOS SACROS URBANOS	Arquitectura diferenciada del resto del poblado	Paralelos con otros espacios sacros mediterráneos	Evidencias de actividad ritual				
			Inhumaciones infantiles		Restos animales		
S. Miguel de Liria		√					
Sagunto	√	√					
Escudilla							
Ullastret A		√					
Ullastret B		√					
Ullastret C		√					
Castell Fosca	√						
Molí D'Espigol		√					
Sta. María Martorelles	√						
Burriac		√					
Moleta del Remei	√						
Castellet de Banyoles							
Alorda Park	√					√	
Costxit							
Alto Chacón	√						
Templo A Azaila		√					
Templo B Azaila		√					
Cultura material religiosa							
Imágenes de la divinidad			Elementos culturales			Objetos rituales	
	Antropomorfa	Simbólica/Animal	Pozo	Hogar	Altar	Cerámicas/Terracotas	Exvotos
S. Miguel de Liria		√?	√	√	√?	√	
Sagunto				√			
Escudilla							
Ullastret A					√	√	√
Ullastret B				√	√		
Ullastret C							
Castell Fosca							
Molí D'Espigol							
Sta. María Martorelles							
Burriac				√		√	
Moleta del Remei							
Castellet de Banyoles						√	
Alorda Park							
Costxit		√					
Alto Chacón				√	√		√
Templo A Azaila		√	√	√	√	√	
Templo B Azaila	√					√	

Fig. 8 Criterios usados para la clasificación de templos clásicos<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Datos obtenidos de VILÁ 1997, pp. 539 y 558

Según T. Moneo (2003), el betilo debería ser interpretado como un altar de ofrendas, y el espacio no respondería a un *templum* propiamente dicho sino a un santuario de carácter doméstico gentilicio. En nuestra opinión, tampoco consideramos el recinto sacro de San Miguel de Liria como un templo, puesto que para empezar se encuentra integrado en una construcción destinada a otras muchas actividades, de modo que no cumple el primer requisito de nuestra definición. Tampoco consideramos segura la identificación de la piedra central como una representación simbólica de la divinidad, ya que existen otras interpretaciones posibles, y esto nos impide definirlo como la morada de la imagen del dios, es decir, como templo ibérico.

En la parte baja de la ciudad ibérica de Sagunto se conocen desde hace mucho tiempo los impresionantes restos de un posible templo, posiblemente el más monumental del mundo ibérico. Se han interpretado como un basamento de aspecto clásico que muy posiblemente sostuviese el famoso *Artemision* portuario del que nos hablan las fuentes literarias como Plinio el Viejo (*H.N.* XVI, 216) (ALMAGRO Y MONEO 2000, p. 141). Se han constatado, además, hasta cuatro inscripciones consagradas a *Diana* en las inmediaciones de este templo, lo que parece indicar que existiría un culto a *Artemis/Diana* en esta ciudad. Su datación tradicional (puesto que sólo un autor, A. García y Bellido, ha realizado estudios comparativos de este supuesto zócalo) es del siglo V-IV a.E., aunque existen reticencias a esta cronología, considerada por muchos demasiado temprana. Desde nuestro punto de vista, creemos que no es una cronología acertada, y en el caso de serlo, no sería un templo ibérico que copia modelos externos, sino propiamente griego. Además, C. Aranegui (1981) considera que ni siquiera estaríamos ante el basamento de un templo, sino frente a la muralla que cerraría la parte baja de la ciudad, fechándolo además en época helenística (ARANEGUI 1981, p. 61).

En el noreste los casos constatados son igualmente problemáticos. En el yacimiento de Castell de la Fosca, Gerona, se ha identificado otro basamento de un posible templo *in antis*, cuyas dimensiones son de unos 7 m. de longitud por medio metro de altura. En el poblado apareció un molde de una máscara de arcilla, se supone perteneciente a la diosa Deméter, divinidad a la que estaría dedicado este templo (MONEO 2003, p. 228). En consecuencia, nos hallaríamos ante un templo de carácter helenístico, con cuatro basas de estilo jónico sobre las que se levantarían las columnas y el friso correspondientes. Se data a finales del siglo III a.E. Otro templo constatado es el denominado Templo A de la acrópolis de Ullastret. Este yacimiento del Bajo Ampurdán se compone de dos poblados, l'Illa d'en Reixac y el Puig de Sant Andreu, siendo este conjunto el principal del entorno ampuritano. La construcción más meridional, correspondiente a este templo A, es la mejor conservada. Dispone de una planta rectangular que no supera los 7 m<sup>2</sup>, pero realizada con un aparejo muy perfecto de sillares de arenisca. En su interior, como viene siendo característico, aparecieron restos de un pavimento muy simple de *opus testaceum*, acompañados de materiales sacros entre los que destacan restos

de máscaras de terracota que se han identificado como exvotos bastante toscos. Todo esta estructura debe interpretarse como un templo *in antis* con *cella* datado en el III a.E. de clara influencia ampuritana, colonia griega con la que Ullastret mantenía intensos contactos comerciales. La divinidad a la que estaría dedicado es más difícil de precisar (MONEO 2003, p. 229). El último de estos templos de “tipo clásico” lo encontramos en Azaila, una de las más importantes poblaciones ibéricas del Bajo Aragón. En este yacimiento se han interpretado como espacios sagrados tres recintos, el templo A romano, situado frente a la entrada de la parte alta de la ciudad, el B ibérico, ubicado extramuros de la acrópolis, e indicios de un posible templo C en el extremo sur de esta población (BELTRÁN 1976, p. 150). De entre ellos, el que más se ajusta al concepto clásico de templo es, lógicamente, el romano, datado según M. Beltrán (1976) entre el 54/53-49 a.E., aunque del profesor Cabré (citado en MONEO 2003, p. 224) lo fecha entre el 43-27 a.E. Presenta una planta rectangular que de nuevo no sobrepasa los 7 m<sup>2</sup>, con una cella dividida en dos mitades, la más interior construida a modo de *podium*. El pavimento de la primera parte es de *opus signinum*, con ornamentación geométrica. En el interior aparecieron sobre la plataforma elementos de esculturas en bronce que, posiblemente, formasen parte de un conjunto ecuestre. También se encontró un ara de piedra arenisca, varios bronceos zoomorfos, fragmentos de vasos ibéricos, y otros muchos elementos de carácter esencialmente cultural (BELTRÁN 1976, p. 166). Es, en definitiva, uno de los mejores ejemplos de templo *in antis* que conservamos en el mundo ibérico, constituyendo un claro precedente de lo que llegaría a ser el culto imperial.

Estos tres ejemplos del noreste son, sin duda, los únicos indicios claros de monumentalidad (aunque ninguno sobrepasa los 7 m<sup>2</sup>), evidenciándose una especialización cultural del espacio, una diferenciación clara con respecto al resto de construcciones, e incluso una distribución interna muy característica. Sin embargo, son fenómenos bastante tardíos, en el caso de Azaila plenamente romano, de manera que no podemos considerar este tipo de estructuras como características del mundo ibérico, lo que no debe hacernos pensar en una sociedad necesariamente más arcaica, sino con una personalidad propia en la que sus distintos espacios sacros tendrían su propia funcionalidad acorde con una estructura religiosa que aún no somos capaces de comprender. En este sentido, la primera conclusión nos induce a pensar que la relación santuario-epigrafía-divinidad clásica no dispondría de paralelos en el ámbito ibérico, especialmente del levante y noreste, por lo que habría que buscar nuevas aproximaciones a este fenómeno religioso, pero aún tenemos que contrastar los otros dos elementos de la ecuación, para determinar si efectivamente la falta de monumentalidad es un hecho generalizado en toda esta área, y quizá, su posible explicación.



## 2.2 LA EPIGRAFÍA RELIGIOSA

### a. LAS ESCRITURAS IBÉRICAS Y EL DESARROLLO DE LA EPIGRAFÍA ROMANA

El fenómeno epigráfico del ámbito ibérico se muestra complejo y variado, puesto que disponemos de un buen número de inscripciones, pero podemos precisar con seguridad su significado y su cronología es, en muchos casos, dudosa. El divorcio entre los estudios de lingüistas y arqueólogos tampoco ha facilitado el camino, creando un cierto vacío historiográfico que sólo rellenaban las obras de conjunto de J. Maluquer (1968) y el tomo III de los *MLH* de J. Untermann (de HOZ 1995, p. 58). Por suerte, en los últimos años han aparecido nuevas aproximaciones al tema, pero el problema de la traducción sigue presente.

La lengua ibérica es hoy en día uno de los elementos que unifican la cultura ibérica desde el Heráult francés hasta la Alta Andalucía, oscilando su datación entre finales del siglo V a.E. y el cambio de era. Esta lengua, atestiguada en las inscripciones, presenta unos rasgos lingüísticos comunes fonéticos, morfológicos, y léxicos que, sin prejuzgar la posible existencia de variedades locales o transformaciones diacrónicas, permite hablar de una lengua unitaria (de HOZ 2011, p. 23). Esta misma lengua ha quedado registrada en varios tipos de escritura, fenómeno que ha llamado la atención de algunos investigadores porque no existen paralelos mediterráneos de una sociedad que utilice contemporáneamente más de un sistema de escritura propio, salvo quizá, el osco, pero éste cuenta al menos con una lógica histórica más visible. Así, encontramos en el ámbito ibérico desde al menos el siglo V a.E. dos variedades de escritura paleohispánica, la meridional y la ibérica levantina; a las que se vienen a sumar el griego-ibérico y la escritura del suroeste o tartésica. Esta última no se utilizó para escribir en lengua ibérica, por lo que de manera general se suele excluir del ámbito cultural ibérico (de HOZ 2011, p. 176). Sin embargo, existe un amplio grupo de investigadores que ubican el germen de las escrituras ibéricas precisamente en este sistema del suroeste o tartésico, del que conservamos un excepcional y antiguo ejemplo sobre piedra (fechable quizá en el siglo VI a.E.) conocido como el signario de Espanca (J. 25. 1), en el que un posible aprendiz repite los signos grabados previamente (BELTRÁN 2005, p. 24), aunque esta resulta una interpretación no exenta de problemas, porque resulta inverosímil que se usase la piedra como soporte habitual para la enseñanza.

La escritura griego-ibérica se puede considerar como una versión simplificada del alfabeto jonio de la época, y responde a un proceso de adaptación bien conocido en la historia de las escrituras; primero se toman todos los signos que representan fonemas comunes entre la lengua de partida y la lengua de llegada; se eliminan los que carecen de equivalencias, y se realizan manipulaciones menores en caso de que no baste con la simple transferencia. Las inscripciones relativas a este tipo de escritura se concentran sobre todo en las provincias de

Murcia y Alicante, de donde proceden el grueso de los plomos greco-ibéricos: La Serreta (G. 1.1, 3, 7, 8, 9), El Cigarralejo (G. 13. 1), Coimbra del Barranco Ancho (G. 23. 1), y según atribución no comprobada, Sagunto (F. 11. 34). Además, se registran numerosos grafitos sobre cerámica, destacando uno de Ampurias de lengua ibérica pero escrito en griego; y otros dos de Peyriac-de-Mer (B. 35.1-2)<sup>28</sup>. No se han documentado por el momento epígrafes greco-ibéricos sobre piedra, y las inscripciones sobre cerámica tienen unas limitaciones características (breves, en general sobre cerámicas de importación y con una posición determinada) que hacen pensar en una función esencialmente comercial o económica de este tipo de escritura, salvo las conocidas *defixiones*.

La escritura meridional presenta mayores problemas de lectura puesto que, al carecer de textos lo suficientemente complejos, no somos capaces de saber con exactitud el valor de bastantes signos ni si otros tienen el mismo significado que la escritura levantina o del noreste, mucho mejor conocida. Pese a ello, y aunque sus testimonios son mayoritariamente tardíos (apenas contamos con documentos en escritura meridional anteriores a la llegada de los romanos, y de estos, el más temprano es del siglo IV a.E.), se considera anterior a la levantina (VV. AA. 1998). Geográficamente, los hallazgos se concentran en una zona reducida del sureste, entre los ríos Segura y Júcar, con algunas penetraciones excepcionales al norte de este río y en la Alta Andalucía. Las clases de inscripciones atestiguadas presentan una cierta escasez de los tipos más comunes, grafitos cerámicos y láminas de plomo, variando los tipos de soporte desde vajillas de plata, piedra y objetos de uso. A pesar de esto, entre los plomos de escritura meridional se halla alguno de los documentos ibéricos más interesantes, como el de Mogente (G. 7. 2) (de HOZ 2011, p. 386).

La escritura levantina se extiende por todo el territorio al norte del Júcar, es decir, nuestro ámbito de estudio, y es de la que mayor número de epígrafes conocemos. En consecuencia, los tipos de inscripciones son muy variados, pudiéndose haber desarrollado la mayoría con antelación a la llegada de los romanos (VV.AA. 1998, p. 194). Este hecho, sin duda, influyó en el desarrollo de la epigrafía ibérica, surgiendo diferencias con respecto al comportamiento epigráfico previo.

La epigrafía ibérica prerromana es básicamente privada, llegándose incluso a considerar de carácter personal (de HOZ 2011, p. 399). En el sistema levantino abundan los grafitos sobre cerámica, considerados señas de propiedad o marcas comerciales al estilo griego o púnico, como en el resto de escrituras. Su datación (siglo V a.E.) los convierte en uno de los testimonios

---

<sup>28</sup> Todas las citas de inscripciones ibéricas se realizarán a partir de ahora según *MLH*, en caso de que se utilice otra fuente u otra forma de referenciar se citará en la nota correspondiente.

más antiguos que conservamos en cada ámbito cultural<sup>29</sup>, pero su identificación como marcas artesanales o simples signos de propiedad no siempre resulta sencilla. En menor proporción que las meridionales, teniendo en cuenta que el porcentaje conservado de epígrafes levantinos es bastante superior, encontramos inscripciones sobre vajilla, como las atestiguadas en Tivissa (de HOZ, p. 409). Respecto a la epigrafía sepulcral, nos hallamos ante un panorama complejo, puesto que su distribución resulta un tanto extraña. Encontramos inscripciones sobre piedra de presumible carácter funerario concentradas en determinadas regiones, mientras que en otras parece no existir. Así, tenemos un único ejemplo seguro en el sureste (G. 7. 1), abundantes testimonios en la provincia valenciana, y grupos menores en la costa catalana y el Bajo Aragón, sin embargo, son tardíos o de fecha desconocida. Podría existir un tipo de estela sepulcral típicamente ibérico, una losa más o menos rectangular de piedra caliza local, redondeada en la parte superior y con cierta preparación del campo epigráfico, pero no sabemos con exactitud si existía en época prerromana. El caso más probable de inscripción sepulcral prerromana en el área de escritura levantina es el de la cista de Pech Maho (B. 7. 1), aunque dicho carácter no puede garantizarse a falta de una interpretación del texto (de HOZ 2011, p. 414).

La epigrafía rupestre también se constata de forma generalizada en el ámbito ibérico, aunque como ya hemos visto en el apartado de lugares sacros, su concentración es lógicamente mayor en las zonas levantinas y del noreste. En general, presentan el problema de una difícil lectura y datación, puesto que se encuentran al aire libre, grabados o pintados en condiciones un tanto arduas, expuestos a todo tipo de inclemencias atmosféricas y humanas. Se pueden dividir entre las inscripciones en abrigos naturales (PÉREZ 1992), que han sido lugares de culto normalmente desde tiempos prehistóricos, y que se suelen caracterizar por su brevedad; y las que se hallan en cuevas, menos frecuentes. Parece muy probable que tuviesen un significado religioso, votivo o cultural, pero como desconocemos casi por completo los nombres de las divinidades indígenas, así como buena parte de las ceremonias y ritos de la religión ibérica, no podemos ir mucho más allá en su interpretación. Dentro de las inscripciones sobre plomo, que se atestiguan en las tres escrituras, aunque con mayor proporción en el ámbito de escritura levantino, además de las tablillas comunes de carácter comercial, mercantil o económico, contamos con ejemplos procedentes de contextos funerarios. Estos plomos ibéricos, del Cigarralejo (G. 13. 1, greco-ibérico), de El Amarejo (G. 24. 1-4) y posiblemente de Punta d'Orleil (F. 9. 5-7) y Castellón (F. 6. 1) parecen imitar las maldiciones griegas, aunque por su contexto también se los ha relacionado con los textos órficos propios del ritual funerario. En cualquier caso, parece que el carácter votivo o religioso es evidente, pese a que no se pueda

---

<sup>29</sup> Existe la posibilidad de que en el sureste existiesen grafitos en escritura meridional fechados en torno al VII a.E. (y en ese caso prácticamente serían contemporáneos a los primeros grafitos fenicios constatados en la península, del siglo VIII a.E.) (BELTRÁN 2005, p. 23)

descartar que tal vez sean simples objetos del fallecido que forman parte del ajuar (de HOZ 2011, p. 421).

En definitiva, el panorama epigráfico que encontramos antes de la llegada de Roma no es demasiado numeroso, aunque ya revela una de sus características más significativas, su carácter privado o restringido a un público reducido (anotaciones privadas, signos de propiedad o incluso la correspondencia que pueden contener los plomos, de larga extensión y gran riqueza, no se destinaban a un público amplio); a las que deben agregarse las diferencias consabidas entre la parte septentrional y meridional de la península. En el sur las inscripciones son muy poco numerosas, aunque esto no debe tomarse como síntoma de una reducida difusión de la escritura, de hecho, tenemos indicios de que la situación era más bien la contraria y que la escritura estaba ampliamente difundida en el área andaluza a la llegada de los conquistadores romanos. Disponemos del famoso pasaje de Estrabón (III, 1, 6) que habla de los turdetanos como el pueblo más culto de los iberos, porque no sólo usan la escritura sino que además tienen tradición literaria (poemas, crónicas históricas, etc.). Quizá la escasez de epigrafía se debe a que preferían escribir sobre soportes perecederos, tendencia muy posiblemente derivada de sus vecinas ciudades fenicias, donde la práctica epigráfica sobre material duro apenas cuenta con ejemplos numerosos, pese a que la escritura está atestiguada desde al menos el siglo VIII a.E. En la zona levantina y nororiental las inscripciones son más numerosas, y además, sobre materiales imperecederos (el plomo), aunque de carácter no monumental ni concebidos para perdurar, de inspiración evidentemente griega. Tal vez estas prácticas influyeron en que a la llegada de Roma, el área al norte del Júcar adoptase desde bien temprano los modelos de la cultura epigráfica romana aunque adaptados a sus hábitos (siguen escribiendo en lengua y alfabetos vernáculos), mientras que en el sur, menos acostumbrados, desarrollasen una epigrafía esencialmente latina y bastante menos numerosa (DÍAZ 2008, p. 33).

#### **b. LAS INSCRIPCIONES RELIGIOSAS DEL LEVANTE Y NORESTE EN EL CONTEXTO HISPANO ROMANO**

De los casi dos millares de epígrafes paleohispánicos conservados, la inmensa mayoría pertenece a los siglos II y I a.E., por lo que parece evidente que la romanización tuvo mucho que ver en el desarrollo exponencial de las prácticas epigráficas previas. Sin embargo, sólo un 10 % (alrededor de doscientas) del total de las inscripciones paleohispánicas son de carácter monumental, grabadas sobre piedra con la finalidad de ser expuestas públicamente y guardar un mensaje para la posteridad, rasgos que conforman lo que se ha dado en llamar cultura epigráfica clásica (BELTRÁN 2005, p. 27). La definición de esta forma de expresión de las culturas antiguas es clave en el desarrollo de nuestro análisis, ya que se relaciona de manera directa con el concepto de monumentalidad.

Efectivamente, la erección de monumentos inscritos sobre piedra o sobre bronce destinados a contener un mensaje solemne para que sea leído por todos y perdure para siempre pasa por ser uno de los rasgos definitorios de las culturas clásicas, conservándose un total de cerca de medio millón de piezas entre el siglo VIII a.E. y el final de la Antigüedad. De hecho, ciudad y cultura escrita son elementos que definen muy bien esta etapa histórica. En consecuencia, las inscripciones monumentales suelen ser un fenómeno urbano, ya que las ciudades concentraban buena parte de la población, lo que significa mayor número de lectores, además de ofrecer artesanos especializados en el trabajo de la piedra o la fundición de bronce, y un contexto monumental ligado a su condición de espacio de representación (BELTRÁN 2005, pp. 27-28). En el ámbito ibérico nos encontramos con un marco apropiado para el desarrollo de este tipo de cultura epigráfica, puesto que conocemos la existencia de grandes núcleos de población (que incluso algunos autores califican de incipientes ciudades-estado), una tradición escrita previa, e incluso con cierto recurso a la monumentalización en sus conjuntos escultóricos y grandes sepulcros, localizados, como se ha dicho, sobre todo en el sudeste peninsular. Pero, aunque es cierto que desde el siglo II a.E. se observa una tendencia cada vez mayor hacia el carácter público de las inscripciones (leyendas monetales, inscripciones sobre piedra, letreros musivos, etc.), continúa existiendo un relativo vacío en cuanto a epígrafes oficiales (emanados por las instituciones de la ciudad o de sus elites gobernantes) y sobre todo religiosos.

Tal vez la explicación haya que buscarla en la propia evolución de la epigrafía latina que llegaba a la península, aunque parece poco probable.

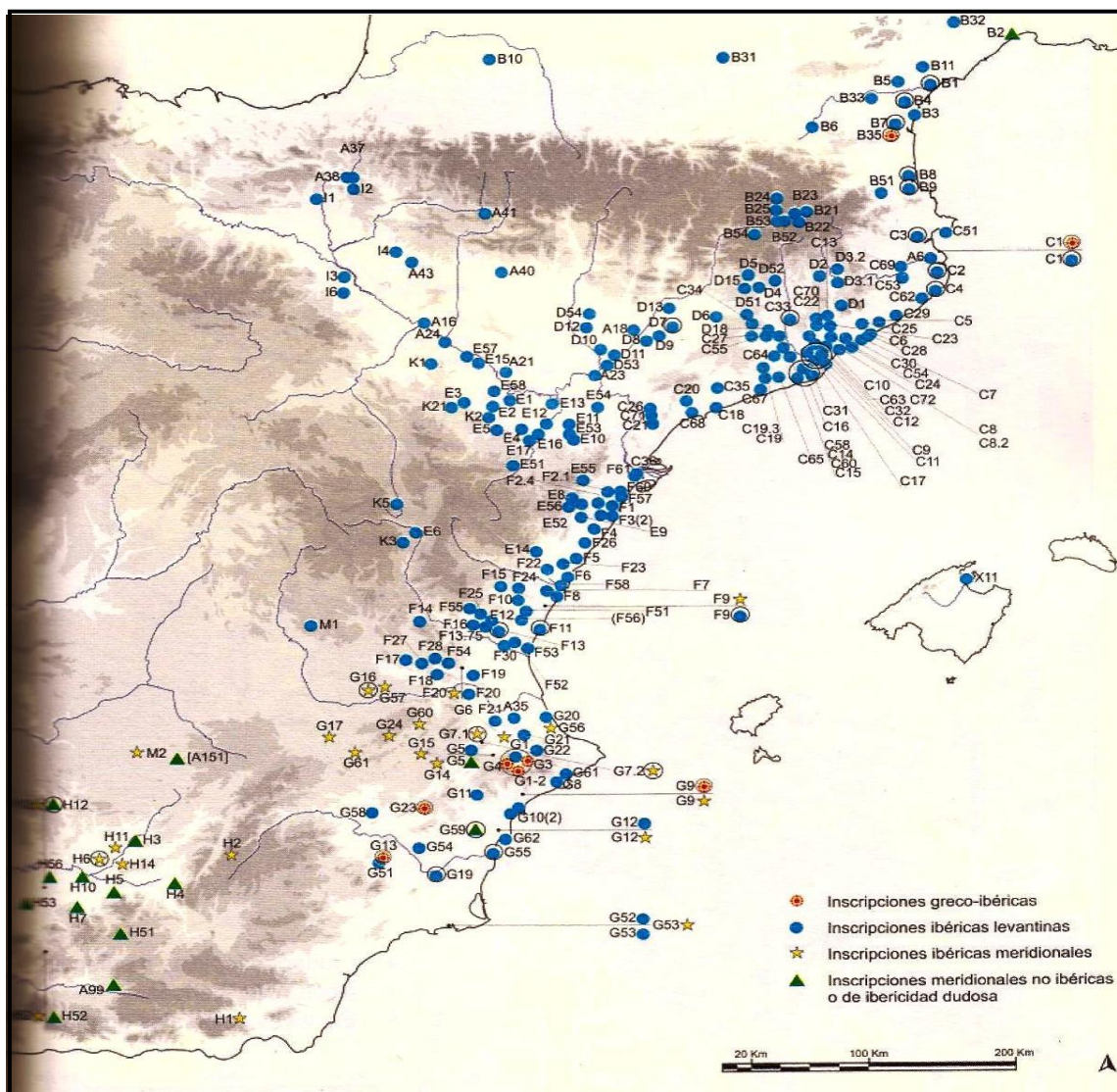


Fig. 9 Mapa de la dispersión de inscripciones ibéricas<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Imagen obtenida en De HOZ 2011, p. 707

Desde la Segunda Guerra Púnica la Península Ibérica pasó a formar parte de la esfera de influencia romana, comenzando su política expansiva precisamente en el ámbito ibérico levantino y nororiental. Ante las posibilidades de recursos que ofrecía el nuevo territorio, y una vez vencidos los cartagineses, que abandonaron la península en el 206 a.E., comenzó el proceso de transformación en provincia. En el 197 a.E. se crearon Hispania Citerior e Hispania Ulterior, lo que conllevaba organización, estabilización y administración de una zona que aún resultaba un tanto desconocida. En consecuencia, la primera epigrafía latina en este ámbito (como en prácticamente todas las provincias recién incorporadas) responde a dos tipos fundamentales (además, lógicamente, de los grafitos cerámicos omnipresentes en todas las sociedades con cultura escrita). Uno es de carácter netamente oficial, emanando del gobernador provincial y vinculado con obras de infraestructura viaria, administración de sociedades indígenas, guerras civiles o colonización. Son miliarios, edictos, disposiciones legales, rótulos viarios relacionados con las guerras, hitos delimitativos y otros relacionados con el reparto de tierras en beneficio de la población romano-italica (BELTRÁN 1995, p. 12). El otro perfil es el particular, religioso, funerario y edilicio sobre todo, protagonizado por los itálico-romanos que se instalaron en la península especialmente a raíz de las guerras sertorianas y de la política colonizadora de César. Los recién llegados traían consigo los modelos y costumbres cotidianos romanos, de modo que hacían grabar sus nombres en epitafios, registraban las actuaciones edilicias y mostraban su veneración por los dioses sobre piedra (BELTRÁN 2005, p. 35).

Así pues, en los primeros años de presencia romana en Hispania, la epigrafía es aún un fenómeno reducido, como hemos visto, a asuntos administrativos y de ordenación territorial y, limitado en la esfera civil. Lógicamente estos modelos sirvieron para extender el soporte pétreo entre las comunidades indígenas, pero esta influencia parece limitarse a la propia idea de la epigrafía sobre piedra como una herramienta de perduración, ya que los tipos epigráficos utilizados, en su mayoría estelas, son probablemente de origen local y en algunos casos cuentan con paralelos en piezas anepígrafas más antiguas (DÍAZ 2008, p. 33). Será el asentamiento de colonos itálicos, en su mayoría libertos, el que genere la mayor parte de la documentación latina del periodo republicano (especialmente de carácter votivo, honorífico, edilicio y funerario), pero este proceso tiene lugar sobre todo en el siglo I a.E., y para entonces, muchas de las elites ibéricas habían comenzado a romanizarse debido al incremento de las concesiones de ciudadanía a los indígenas, estrenando su nueva condición jurídica con el uso del latín en sus expresiones públicas (DÍAZ 2008, pp. 35-36). Así se explica también que la mayor parte de la epigrafía ibérica sobre piedra se localice precisamente en los núcleos de población que antes se romanizaron, como *Sagunto*, *Tarraco* o *Emporion* (BELTRÁN 1995, p. 12), puesto que dispusieron del tiempo suficiente para adaptar los modelos epigráficos romanos a sus costumbres ibéricas.

Sin duda, estos factores debieron influir en el desarrollo tardío de la epigrafía monumental ibérica de carácter religioso, pero también lo hizo el sustrato cultural indígena que venimos señalando desde el principio del trabajo. Es decir, si no hemos observado una monumentalización evidente de los espacios sagrados, entre los que no parece extenderse el concepto clásico de templo salvo en las excepciones comentadas, no tiene sentido que se desarrollasen inscripciones conmemorativas de construcciones religiosas, puesto que no las hubo, al menos de manera generalizada hasta época plenamente romana. Tan sólo dos inscripciones parecen responder a este modelo monumental votivo/edilicio: el supuesto dintel bilingüe ibero-latino de Sagunto que parece recoger en dos líneas de desarrollo horizontal un acto evergético de un liberto llamado *Fabius Isidorus* (F. 11. 8<sup>31</sup>); y la inscripción fragmentaria de Tarragona (C. 18. 10), también ibero-latina, grabada sobre un capitel corintio que pudo haber formado parte de un monumento religioso de finales del II a.E., aunque por desgracia apenas se conserva un pequeño fragmento (DÍAZ 2008, p. 62; BELTRÁN 2005, p. 45; BELTRÁN 2012). Precisamente se han hallado en dos de los núcleos que antes se romanizaron, y significativamente son mixtas.

El grueso de las inscripciones ibéricas con un probable significado religioso (derivado del contexto arqueológico o del soporte) mantiene el carácter privado que comentábamos al principio, son todas ellas de pequeño tamaño y parecen corresponder a ofrendas votivas (BELTRÁN 2012). Entre los grupos que cabe comentar encontramos los ya citados plomos funerarios de Castellón, Orleyl y Cigarralejo, cuyo carácter religioso es discutible; los conjuntos de inscripciones rupestres que se extienden desde la Cerdaña hasta la Comunidad Valenciana, pero que presentan los consabidos problemas de lectura, datación, e incluso identificación paleohispánica; objetos de piedra votivos (peanas y altares); algunos exvotos concentrados en la parte meridional: Cerro de los Santos, Torreparedones y, menos probables, Porcuna y la figurilla zoomorfa de Ullastret; y las inscripciones sobre cerámica pintada y algunos utensilios especiales (BELTRÁN 2012, RODRÍGUEZ 2005, p. 33). A continuación presentamos una lista con las inscripciones que con más seguridad tienen un significado religioso atestiguadas en el levante y noreste:

- *Láminas de plomo halladas en tumbas*: F. 6.1: Castellón; F. 9. 5-7: Orleyl<sup>32</sup>.
- *Objetos de piedra votivos*: C. 18. 7: Tarragona (pequeño altar o árula de arenisca actualmente perdido); C. 18. 8: Tarragona (placa de mármol también perdida y de autenticidad muy cuestionada<sup>33,34</sup>); F. 11. 7, 27, 28, 30: Montaña Frontera, Sagunto,

<sup>31</sup> C56 según DÍAZ 2008, p. 62

<sup>32</sup> De HOZ 2011; RODRÍGUEZ 2004 y 2005

<sup>33</sup> SIMÓN 2009

<sup>34</sup> RODRÍGUEZ 2005; BELTRÁN 2005 y 2012



Valencia (decena de peanitas paralelepípedas que parecen haber sido destinadas a sostener estatuillas y ser colocadas sobre alguna repisa, pese a que no se asemejan a los modelos de exvotos ibéricos más comunes)<sup>35</sup>.

- *Inscripciones rupestres*: D. 3. 1: Roda del Ter, Plana de Vic, Gerona; D. 8.1: Cogull, Las Garrigas, Lérida; El Burgal, Siete Aguas, Valencia; Mas del Cingle, Ares del Maestre, Castellón; Peñalba de Villastar, Teruel<sup>36</sup>.
- *Inscripciones sobre cerámica pintada*: E. 4. 3, E. 4. 2: Castellido de Alloza, Teruel; F. 13. 4-6, 8-10, 12, 19, 20, 24, 27, 28, 43, 70: Liria, Valencia (en este caso las cerámicas no han aparecido sólo en un contexto cultural, sino también en viviendas, por lo que la identificación de estos rótulos como signos de estatus del propietario o de contenido religioso vendría determinado por el contexto)<sup>37</sup>.
- *Utensilios especiales*: C. 21. 2: Tivissa, Tarragona (caliciforme de plata)<sup>38</sup>.
- *Exvotos*: C. 2. 8: Ullastet, Gerona (figurilla zoomorfa, de difícil lectura)<sup>39</sup>.

Como se puede apreciar, no es en absoluto un conjunto amplio, y además, no tienen ningún carácter monumental. Tan sólo dos parecen responder al modelo de inscripciones votivas de carácter edilicio, y significativamente son mixtas. Es decir, que como parece ocurrir con los santuarios, el proceso de monumentalización de las inscripciones religiosas no es algo característico de la cultura ibérica, es tardío y, en general, escaso. El fenómeno aún resulta más llamativo si lo comparamos con el uso del soporte pétreo en el mundo funerario, donde sí se atestiguan numerosas estelas con un tamaño considerable, destacando por ejemplo las de Vic (D. 2. 1), Badalona (C. 8. 1), las de Alcañiz (anepígrafas pero con una interesante iconografía<sup>40</sup>) o el monumento de La Vispesa en Binéfar (D. 12. 1). Este último, además, presenta una inscripción en la que se identificó una palabra incompleta, **neitin**, que se relacionó con el dios *Neto*, asimilado a Marte, que menciona Macrobio en *Acci* (I, 19, 5) (citado en BELTRÁN 2012, MARCO Y BALEDELLOU 1976, pp. 108-109). En consecuencia, durante mucho tiempo se la consideró religiosa, pero estudios posteriores parecen demostrar que este término sería un formante de nombres personales bien atestiguado (*MLH* III, p. 213, *CIL* II, 6144<sup>41</sup>). No es el único caso de identificación de un concepto religioso. El autor J. Rodríguez proporciona una

---

<sup>35</sup> BELTRÁN 2012. Recientemente Bonet señala también lo mismo para San Miguel de Liria (Coloquio de LCP de Valencia)

<sup>36</sup> RODRÍGUEZ 2005, PÉREZ 1992

<sup>37</sup> BELTRÁN 2012, RODRÍGUEZ 2005

<sup>38</sup> RODRÍGUEZ 2005

<sup>39</sup> *Ibíd*

<sup>40</sup> MARCO 1976. Estas estelas proceden del yacimiento de El Palao y de Val de Vallerías, y su iconografía resulta muy interesante porque se relaciona con el monumento de La Vispesa, de hecho, se han vinculado con el ritual de aniquilación o mutilación del enemigo (existe un interesantísimo artículo al respecto: ALFAYÉ 2004), de modo que el carácter funerario de las primeras y de la segunda resulta cada vez más evidente (BELTRÁN 2012).

<sup>41</sup> Citado en BELTRÁN 2012

lista del léxico repetitivo en inscripciones religiosas, algo que ciertamente parece complicado viendo el escaso número de epígrafes de este tipo y sobre todo, la brevedad de sus textos. Aún así, señala **baikar** como un término alusivo a un objeto de uso cultual libatorio especializado; **eriar ban** o **ban kurs**, que sería una “fórmula” religiosa; y **uske-ik**, para el que no propone funcionalidad alguna pero que aparece en Orleyl y el zoomorfo de Ullastret (RODRÍGUEZ 2005, p. 33). Aunque no podamos confirmar con seguridad estas significaciones, revelan la importancia que tiene la epigrafía como fuente para el conocimiento de la religiosidad ibérica. La falta de monumentalidad puede estar indicándonos que efectivamente no nos hallemos ante una cultura que necesite manifestaciones ostentosas para demostrar su veneración o devoción a los dioses, aunque para completar estas incipientes reflexiones necesitamos, lógicamente, conocer el panteón ibérico.

## 2.3 LAS DIVINIDADES IBÉRICAS

### a. APROXIMACIONES HISTORIOGRÁFICAS AL “PANTEÓN” IBÉRICO

La manera de concebir la religión ibérica condiciona en gran medida la aproximación que se hace a las divinidades. Efectivamente, aquellos autores que consideran primordial la influencia colonial en el desarrollo de la religiosidad ibérica, en el sentido de que copiaban sus modelos y formas de expresión religiosa, también opinan que se produjo una rápida adopción de las divinidades exógenas. Dentro de esta tendencia de interpretación existen dos posturas, por un lado la que defiende el carácter númenico y pragmático de la religiosidad ibérica, y otra, aunque en parte derivada de esta, que entiende que el proceso de personalización de los fenómenos sagrados en dioses ya habría tenido lugar. La primera, defendida por J. M. Blázquez (1983), R. Lucas Pellicer (1981) o M. P. García y Bellido (citado en VILÁ 1997, p. 544), opina que la religión ibérica es esencialmente animista, es decir, que dotarían de carácter sagrado, alma o vida a todos aquellos elementos que considerasen especiales: tanto objetos, como elementos naturales (fenómenos atmosféricos, rocas, ríos, árboles, etc.) y, por supuesto, los difuntos. La consideración de la muerte tendría, según este punto de vista, una clara proyección en las formas de concebir la vida (LUCAS 1981, pp. 258-259). Así, opinan que “los iberos, como los bereberes, fueron incapaces de elevarse sobre las concepciones más simples de la divinidad” (BLÁZQUEZ 1983, p. 115), o lo que es lo mismo, creen en un sistema primitivista y arcaico de la religiosidad ibérica, esencialmente pragmático, y en el que los santuarios, ritos y cultos se dedicarían a los númenes locales (fuerzas impersonales y sobrenaturales que pueden ser temidos como demonios o adorados como dioses, pero que, en general, ejercen una influencia sobre el mundo de los vivos, por lo que han de respetarse). En este sentido, consideran que la religión ibérica era eminentemente social y agraria, rindiendo culto a las manifestaciones generales de su vida material y cotidiana: cielo, estaciones, fenómenos atmosféricos, lluvias, tormentas, tierra y frutos, animales, etc.; siendo innecesarias sus imágenes

(lo que veneran es la función) y, por tanto, las construcciones de templos que les sirviesen de morada.

En consecuencia, todos los aspectos más complejos de la religiosidad ibérica serían importaciones del mundo colonial. Al ser un sistema esencialmente pragmático no tendrían problema en incluir entre sus númenes dioses fenicios, púnicos, griegos, romanos, e incluso procedentes del mundo celta; así como animales fantásticos como grifos, esfinges, sirenas y leones. Todo ello recibiría devoción en construcciones acordes a su carácter, o lo que es lo mismo, en estructuras que copian los modelos de santuario o recinto en el que se les rendía culto en sus lugares de origen. Entre las divinidades del panteón ibérico encontraríamos: *Diosas madres, Deméter, Diosa de la Tierra, Tanit, Cernunnos y Marte baleárico* (VV.AA. 1994, pp. 233-245).

La otra interpretación del panteón ibérico se deriva en buena parte de ésta, pero entiende que la religiosidad ibérica se encuentra, por así decirlo, en un estadio superior. A la llegada de los fenicios y griegos, los iberos ya dispondrían de dioses personificados, pero éstos se limitarían a dos, una mujer y su paredro, que abarcarían todas las competencias del mundo sobrenatural. Esta posición, defendida por M. Almagro y T. Moneo (2000, 2003), interpreta que la religiosidad ibérica tendría unos conceptos divinos ancestrales, derivados de sus respectivos sustratos, sobre los que actuaron los fundamentos ideológicos fenicios, púnicos, griegos, etc. Por lo tanto, los iberos introdujeron tanto los sistemas y estructuras económicas como las creencias, divinidades, cultos y arquitectura sacra de sus vecinos mediterráneos (MONEO 2003, p. 450). Esta evolución tiene paralelos evidentes en el mundo de las divinidades orientales, como los dioses místicos que se introdujeron en el mundo romano desde el siglo I d.E., de los que podemos llegar a rastrear su desarrollo y transformación, en algunos casos como el de Júpiter Doliqueno, hasta sus conceptos más embrionarios. Según esta perspectiva orientalizante, existiría en el mundo ibérico una Gran Diosa Madre ancestral, conocida al menos desde época neolítica, cuyas funciones se relacionarían con la fecundidad y fertilidad humana, animal y terrestre. Estas características permiten considerarla una divinidad universal al modo oriental, puesto que sus competencias y, por tanto, manifestaciones son muy numerosas; y esto conlleva que pueda sincretizarse con muchos tipos de dioses más definidos o de funciones concretas. Lo mismo ocurriría con la divinidad masculina ancestral, que actuaría como la pareja de la diosa madre, complementando las funciones que le faltasen a ella, y convirtiendo su dominio conjunto en universal. En esta tendencia, esta deidad masculina responde al tipo de los *Smiting Gods*, o “dioses combatientes”, cuya iconografía característica (presentan el pie izquierdo adelantado, el brazo derecho levantado, comúnmente sosteniendo un arma, la cabeza cubierta con algún tipo de casco o gorro, y en general, una actitud amenazante) atestiguada en exvotos gaditanos del siglo VIII y VII a.E. puede remontarse a prototipos hititas bien documentados desde el II

milenio a.E. Esta iconografía oriental se suele identificar con los dioses de la tormenta y la tempestad, como *Adad*, *Baal* o *Teschub*<sup>42</sup>, que curiosamente se asocian al toro (animal que también parece recibir veneración en el ámbito ibérico). El carácter imprevisible de los fenómenos atmosféricos, capaces de generar tanto fertilidad de la tierra como destrucción, les acaba otorgando ese carácter guerrero, combatiente, peligroso. Conceptos todos ellos que encajarían bien en el mundo ibérico, donde podrían haber existido monarquías orientalizantes y aristocracias guerreras como formas de organización política. El dominio del cielo y la tierra serían, por lo tanto, abarcados por dos divinidades ancestrales que se sincretizarían con las diversas deidades del mundo mediterráneo, con funciones más concretas.

Así, según estos autores, la diosa femenina ancestral se asimiló en el sur sureste ibérico durante el periodo orientalizante a la *Asarté* fenicia, que junto a la figura del dios *Melkart*, tenían a su cargo el bienestar, la tutela y la protección de la institución monárquica, del rey, su familia, y por extensión de toda la comunidad, actuando en su favor y beneficio procurando la fecundidad de sus campos y de sus mujeres (ALMAGRO Y MONEO 2000, p. 138). Su culto se atestigua en la Península en las fuentes greco-latinas, que citan santuarios y ritos en honor a Afrodita y a Venus, diosas con quienes se sincretizó la *Asarté* fenicia (Av. O. M. 428-431; Plin. IV, 120) (MONEO 2003, p. 427). En torno al siglo IV a.E. las transformaciones socioeconómicas y políticas que vive la cultura ibérica llevaron aparejadas un desarrollo y cambio de la divinidad. Dentro del contexto de las nuevas aristocracias, la antigua deidad dinástica se adaptó adquiriendo un matiz más colectivo, asimilándose a la *Tanit* púnica que sustituirá progresivamente a la *Asarté* fenicia. En este caso su paredro será *Baal Hammon*, y la unión de ambos aseguraba la renovación anual de la naturaleza (MONEO 2003, p. 450). En la última fase de la cultura ibérica, y como consecuencia de la romanización, la antigua *Tanit* se sincretizó con *Dea Caelestis* y con *Iuno* romana. En el caso de su pareja masculina se sustituiría por el *Saturno* romano y posteriormente al *Herakles* helénico.

En la zona septentrional las asimilaciones estarían, lógicamente, vinculadas a las divinidades griegas, entre las que parecen atestigüarse *Artemis* y *Deméter* como *interpretatio* de la Diosa Madre ancestral; y *Baco* griego y *Liber Pater* romano para las sincretizaciones de su paredro (ALMAGRO Y MONEO 2000, p. 120).

En resumen, las diferencias con la tendencia anterior vendrían remarcadas por la consideración de que ya existía entre los iberos una concepción divina de los fenómenos sobrenaturales personificada en una diosa madre y su paredro; mientras que para los defensores del carácter numénico, los fenómenos naturales considerados sagrados tienen valor por sí

---

<sup>42</sup> Todos estos aspectos han sido estudiados en un trabajo académico anterior, *Iupiter Dolichenus: un dios oriental en las filas del ejército romano*, para cuyo desarrollo contamos con la ayuda del profesor Francisco Marco

mismos, es decir, que aún no se habría producido la necesidad de explicarlos o asimilarlos con manifestaciones de una deidad concreta. En ambos casos, se acepta que el fenómeno religioso ibérico partiría de un sustrato previo, pero este se vio en seguida sustituido por las formas de religiosidad coloniales, ya sea por procesos de sincretismo como por simple y llanamente adopción.

Existe una postura intermedia, propugnada entre otros por R. Olmos (1992a, b, c, 1999), que entiende que aunque pudo existir una vertiente numénica, ésta no tuvo que ser totalitaria. No excluye la posibilidad de que coexistiese con una concepción personal o antropomórfica de la divinidad, de modo que nos hallaríamos precisamente en la fase intermedia entre la posición de Blázquez, donde no hay deidades personificadas, y la de Almagro y Moneo, donde sí existen plenamente desarrolladas. En esta tercera interpretación, la religiosidad ibérica se encontraría en la fase de transformación del impulso genérico de lo sagrado (esos númenes de la primera tendencia, fenómenos sobrenaturales) hacia formas humanas, es decir, una antropomorfización de la divinidad. En este proceso, otorgar una imagen humana y un nombre personal no tiene por qué suceder a la vez; y según parece, en el mundo ibérico la primera ocurrió antes que la segunda, ya que no tenemos constancia de teónimos o apelativos indígenas (salvo la excepción de *Betatun* que comentaremos después). Así pues, el proceso sería autóctono, propio de la cultura ibérica, lo que no excluye que a la hora de asignar imágenes a sus concepciones divinas se fijasen precisamente en los modelos coloniales coetáneos. Sin embargo, asignar los nombres de Asarté, Tanit o Deméter a las figuras antropomórficas ibéricas de posible significado religioso, e incluirlas como parte del panteón ibérico, empobrece, según este autor, un panorama sin duda mucho más rico y complejo (VILÁ 1997, p. 545).

Nuestra opinión se acerca mucho más a la de R. Olmos que a las anteriores, puesto que la asimilación de una iconografía no implica la necesaria adopción completa de la divinidad, con nombre, atributos, funciones, etc. Nos mostramos más proclives a resaltar el papel del sustrato indígena, que resulta bastante escueto en las dos interpretaciones anteriores. La concreción de su concepción de lo sagrado se produjo primero en el ámbito de la imagen, tomando como ejemplo modelos de las divinidades fenicias o griegas, presentes en la península desde el VIII y VI a.E., pero el desarrollo de la teonimia coincidió con el proceso de romanización, de modo que el nombre local adoptó un lenguaje greco-romano, que es el único que conocemos para denominar las divinidades del ámbito ibérico a partir del siglo II a.E. (VILÁ 1997, p. 546).

## b. INDICIOS ARQUEOLÓGICOS DE LAS DIVINIDADES IBÉRICAS

Para poder analizar el problema en profundidad, debemos observar, por un lado, si existe algún teónimo indígena constatado; y por otro, las posibles representaciones antropomórficas o simbólicas que estas divinidades pudieran tener. Pero debido a la escasez de datos, esta parte recibe un tratamiento global del conjunto del ámbito ibérico.

### • **TEONIMIA**

Frente a la cantidad de nombres y apelativos que conocemos en el norte y oeste de la Península Ibérica a través de las inscripciones votivas en lengua y escritura latinas, la epigrafía religiosa ibérica, tanto prerromana como latina, no muestra ninguno. Como hemos señalado, algunos autores aluden la causa de este fenómeno a la rápida integración del ámbito ibérico en la esfera de la romanización; que conllevaría el directo nombramiento de esas concepciones divinas que estaban en proceso de antropomorfización con teónimos romanos (VV. AA. 1998, p. 136). Esta teoría acepta por tanto el carácter innominado de las divinidades indígenas, siendo infructuosa, al menos de momento, cualquier búsqueda de apelativos, sobrenombres o nombres propios de carácter indígena en la epigrafía votiva latina. Sin embargo, contamos con un hallazgo procedente de Fuerte del Rey (Jaén), en lengua y escritura latinas, que proporciona la única referencia a una divinidad ibérica de la que tenemos constancia en la actualidad.

Se trata de un pequeño cipo o ara votiva, de piedra caliza (posiblemente local), en el que se ha conservado un texto que reza:

*Betatun*  
*Aelia·Belesi (scil.filia?)·ar(am scil.posuit)*  
*sorte·ius(s)u*  
*v(otum)·s(olvit)·l(ibens)·m(erito)*<sup>43</sup>

Según los investigadores que han analizado esta inscripción (CORZO, PASTOR, STYLOW, UNTERMANN 2007) el nombre de la divinidad a la que se dedicaría el ara se compone de dos palabras ibéricas: **betun**, atestiguado como elemento de nombres personales ibéricos (**bene-betan** en Liria, **sakar-betan** en Benasal, y posiblemente **betar-tiker** en Sagunto); y **atun**, documentado también como elemento de onomástica personal pero que aparece, además, en locuciones formularias de las extensas inscripciones sobre placas de plomo. De hecho, se observa una curiosa combinación en este tipo de escritos entre **atun** y **neitin**, que como ya vimos antes es un término que se identificó con una divinidad; sin embargo, no estamos en disposición de asegurar que estos elementos sean nombres de dioses, sobre todo teniendo en cuenta que el carácter de estos plomos suele considerarse comúnmente comercial o

---

<sup>43</sup> Citado en CORZO, PASTOR, STYLOW Y UNTERMANN 2007, p. 253; ORDUÑA 2009, p. 359

jurídico y que ambos términos se encuentran atestiguados en nombres personales compuestos (CORZO et.al. 2007, p. 256).

Cabría preguntarse ahora si este hallazgo constituye una excepción en el fenómeno religioso ibérico, entendiendo que el proceso de la teonimia indígena sí había comenzado a producirse en algunos territorios, o es que realmente sí existían dioses ibéricos con nombres y funciones definidas de los que por desgracia, debido quizá a nuestro desconocimiento de su lengua (puesto que en ningún momento se descarta la posibilidad de que las inscripciones, tanto las de probable carácter religioso analizadas como otras a las que no se les haya atribuido esta significación, puedan contener otros teónimos indígenas que aún no somos capaces de leer) aún no tenemos constancia. En definitiva, es un panorama extraordinariamente complejo del que no podemos más que introducir algunas de las cuestiones que se plantean en el horizonte de la investigación actual.

#### • IMÁGENES

Para encontrar las posibles imágenes de la divinidad, se analizan, como no puede ser de otro modo, los exvotos, cerámicas y esculturas propios de la cultura ibérica. Algunos autores ven en este tipo de expresiones una clara alusión al panteón ibérico (ALMAGRO Y MONEO 2000, MONEO 2003, LUCAS 1981), aunque para otros no existe una significación tan clara (VILÁ 1997).

Así pues, las figuras antropomórficas depositadas como exvotos en los santuarios se han interpretado, en algunas ocasiones, como claras representaciones de la divinidad. La investigadora T. Moneo ve clara la identificación de las figuras femeninas sedentes o estantes entregadas como ofrenda con divinidades como *Asarté*, *Tanit* o *Iuno Caelestis* (MONEO 2003), y no es la única. R. Lucas también señala que los exvotos femeninos de Cerro de los Santos serían imágenes entronizadas divinas, aunque en su caso los modelos serían griegos, planteando su posible identificación con Hera, Atenea o Deméter (LUCAS 1981). Por su parte, E. Ruano (citada en VILÁ 1997, p. 545) considera que este tipo de ofrendas sedentes estarían relacionadas con una deidad indígena que respondería a las características de Gran Diosa bajo cualquiera de sus acepciones: *Asarté*, *Tanit*, *Deméter*, *Artemisa*, etc. Lo cierto es que la tendencia interpretativa más generalizada es la que concibe la gran mayoría de los exvotos como una ofrenda a la divinidad en la que el oferente trata de perpetuar su propia figura ante ésta. No serían, por lo tanto, representaciones de la divinidad, salvo quizá en las excepciones del santuario de La Serreta en Alcoy y del “guerrero” de Medina de las Torres, en Badajoz (VILÁ 1997, p. 546).

Sin embargo resulta, a nuestro parecer, curioso, que el tipo escultórico de bulto redondo que se ha denominado “damas ibéricas” (19 esculturas documentadas<sup>44</sup>, de las cuales sólo una no es sedente) sí se considere una imagen de la divinidad, pese a que sólo la Dama de Elche apareciese supuestamente vinculada a una estructura de carácter sacro (el resto proceden de contextos funerarios), y precisamente no podamos asegurar su tipo sedente porque sólo conservamos el busto. Es un tanto contradictorio que las tendencias historiográficas más generalizadas no consideren los exvotos femeninos sedentes como representaciones divinas, pese a que se vinculan mucho más con espacios sagrados, pero sí lo hagan para esculturas que responden a un prototipo iconográfico muy similar vinculadas además al mundo funerario. Sería más lógico considerar o todas o ninguna. Bien es cierto que existen otras propuestas, como la de R. Ramos (citado en VILÁ 1997, p. 550), que las interpreta como grandes sacerdotisas; o la de R. Olmos, que opina que estas damas serían retratos de personas reales (posiblemente de alto estatus) pero en actitud divina, en consecuencia con el proceso de intentar dotar de apariencia humana a un símbolo (VV.AA. 1998, p. 68). De cualquier manera, ni estas esculturas ni los exvotos parecen haber recibido culto por sí mismas, es decir, que no podrían incluirse en el tipo característico de imagen venerada en los templos.

Respecto a las cerámicas y su decoración, sobre todo de Liria y Elche, existe también un consenso bastante generalizado de autores que consideran que representarían, además de ceremonias y prácticas culturales, divinidades ibéricas asociadas a personajes y signos propios de una concepción religiosa muy unida a la naturaleza, en la que lo femenino y lo masculino toman formas reales y simbólicas (rosetas, peces, aves, etc.). Sus tipos iconográficos serían seguramente préstamos de los griegos y fenicios, pero, como comentábamos al principio, no asistiríamos a una aculturación en el sentido de que se asimila una ideología nueva, sino que se trata de una asimilación a nivel iconográfico. Al ibero se le ofrece la posibilidad de materializar el concepto de la divinidad que él había adorado tradicionalmente, acogiendo estos tipos escultóricos y pictóricos como novedad y símbolo de estatus social. Estas creaciones artísticas se fundamentan más en ser fruto de su propia cultura que en tener unas determinadas características estéticas, pues éstas pueden considerarse simples reflejos de aspectos más secundarios como la habilidad del artesano, el ambiente geográfico de su formación, o los mismos influjos estilísticos o iconográficos de moda en su generación (VILÁ 1997, p. 550). En cuanto al carácter votivo de las cerámicas, es lógico que éstas no serían objeto de culto, sino utensilios del ritual o incluso ofrendas (y en cualquier caso, no debemos excluir la posibilidad de que se fuesen simplemente objetos de prestigio).

---

<sup>44</sup> Dama de Galera, Dama de Villaricos, Dama de Baza, las 10 damas del Cerro de los Santos, Dama del Llano de la Consolación, Dama de Vizcarra, Dama de Elche, Dama del Cabecico del Tesoro y Dama del Cabezo Lucero (VILÁ 1997, p. 549)



Un último apartado está protagonizado por las representaciones zoomórficas o simbólicas de la divinidad, que como acabamos de señalar, también se encontrarían plasmadas en la iconografía vascular. Entre todos estos tipos, dos son especialmente llamativos: el caballo y el toro, que han aparecido además en recintos sacros considerados templos (Azaila, Costitx en el levante y noreste). La pregunta en estos casos es ¿existía un dios-caballo o un dios-toro o se trata de un animal atributo de una divinidad y que acaba convertido en su símbolo? La respuesta parece orientarse más hacia la segunda opción en el caso del caballo (VILÁ 1997; VV. AA. 1998), pero la sacralidad del toro supone un asunto más complejo, para el que, de nuevo, cada autor tiene su propia interpretación. Pero más allá de consideraciones conceptuales, lo cierto es que estos tipos zoomorfos, unidos a los ya citados modelos simbólicos de carácter oriental como betilos, *massebah* o *asheira*, son los únicos ejemplos escultóricos vinculados a espacios sacros susceptibles de haber recibido algún tipo de veneración cultural.

Las principales conclusiones de estos sincréticos análisis nos permiten considerar la existencia de una antropomorfización del fenómeno sagrado, de una personificación de lo divino, pero que aún se encuentra en un estado de incipiente desarrollo. De hecho, podemos considerar que los dioses ibéricos, sin nombre conocido (salvo el caso de *Betatun*), muestran una tendencia a ser representados con símbolos más que con figuras humanas. Todo esto dificulta sobremanera su conocimiento. Somos incapaces de asegurar si existía una única divinidad ancestral del tipo Gran Diosa Madre de la tierra y la fecundidad (que por otra parte es la deidad que cuenta con más afirmaciones seguras dentro de la historiografía) acompañada de un paredro masculino; o si eran varias divinidades con funciones, características y formas mucho más concretas. En consecuencia, no consideramos apropiado hablar de panteón ibérico, ya que esto conllevaría una jerarquización y una organización muy definida de unas divinidades que en nuestro caso, son completamente desconocidas.

Resulta evidente pues, teniendo en cuenta nuestro objetivo principal del trabajo, que este modelo de deidades ibéricas no concuerda con el concepto clásico mediterráneo, pese a que utilizasen modelos iconográficos de estas culturas para desarrollar sus propias concepciones religiosas. Probablemente la religiosidad ibérica no necesitaba imágenes concretas de la divinidad para demostrar su devoción en las ceremonias y ritos, por lo que no sería necesario el desarrollo de templos en su acepción clásica, y es que, hay que tener en cuenta que si hubiesen necesitado este tipo de estructuras, podrían haberlas importado igual que hicieron con los modelos iconográficos. Pero en cambio, no hemos encontrado una difusión amplia de este tipo de templos, ni aún en época romana, cuando la influencia dio paso a un auténtico dominio político. Es decir, que a nuestro modo de ver, existe una religiosidad ibérica propia que adaptaría modelos externos a su propia conceptualización y funcionalidad tanto en las divinidades como en los espacios culturales.

### **3. CONCLUSIONES**

El planteamiento de este trabajo ha buscado un punto de vista innovador, que ya autores como C. Vilá (1997) propugnaban, en el que no se valore exclusivamente el peso de las influencias externas en el fenómeno religioso ibérico, explicando todas sus manifestaciones como consecuencia de estos contactos. Si bien hemos visto que las tendencias más actuales de interpretación afirmaban el carácter autóctono y propio de la cultura ibérica, lo cierto es que nos hemos encontrado, a la hora de indagar en profundidad en estos temas, con que la mayoría de los autores aplica conceptos alóctonos para definir los espacios de culto, con las posibles implicaciones que esto conlleva y considera las divinidades como poco desarrolladas, necesitando por tanto tomar modelos y cultos exógenos. Nuestra propuesta se muestra en abierto contraste con todo esto, como se ha podido ver, otorgándole mayor protagonismo al papel del sustrato indígena. Aunque sólo se ha podido esbozar la idea general, hemos intentado demostrar como efectivamente la monumentalidad que caracteriza el mundo religioso de las culturas mediterráneas coetáneas no tiene un paralelo evidente en el mundo ibero.

Las dificultades a la hora de realizar este trabajo han surgido fundamentalmente como consecuencia de la cantidad de bibliografía reciente, plagada de contradicciones que minan el camino de un recién llegado. Adentrarse en un tema de estas características ha resultado apasionante, pero también agotador, sobre todo por el enorme esfuerzo de crítica historiográfica que supone. Y es que existen muchas formas de interpretar la religión ibérica, sirva de ejemplo el caso comentado de las damas sedentes, que se han interpretado como diosas, sacerdotisas, o mujeres de la alta aristocracia. Sólo la falta de monumentalidad es señalada por todas las tendencias interpretativas, de modo que decidimos partir de ese punto para poder simplificar un estudio que de por sí resultaba muy complicado; aunque al final hemos acabado proponiendo nuevas tipologías y posibles enfoques, siendo conscientes de que el planteamiento de todo esto tiene carencias que requieren una mayor profundización en el tema.

De este modo, podemos afirmar que la ecuación santuario-epigrafía-divinidad, que sobre todo es característica del mundo clásico greco-latino (porque como ya señalamos la tradición fenicio-púnica no era muy propensa a la expresión epigráfica de carácter monumental, pese a que desde la expansión romana se atestigüen inscripciones, precisamente de carácter religioso, en áreas púnicas como el Norte de África), no se observa en el mundo ibérico, para el que contamos con escasos templos monumentales (los más seguros no sobrepasan los 7 m<sup>2</sup>), muy pocas inscripciones alusivas a la construcción o reforma de estos espacios, sólo un teónimo indígena, constatado además fuera de nuestro ámbito de estudio, y muy pocas imágenes que

puedan ser consideradas objetos de culto o veneración en sí mismas. ¿Por qué nos empeñamos entonces en buscar las causas de esta religiosidad en las culturas clásicas?

Sin duda, la presencia en la Península Ibérica de fenicios, griegos y romanos trajo consigo un enorme elenco de novedades para el mundo ibérico, pero lo que aquí se intenta plantear es la utilidad que se hicieron a esos elementos. Es de común acuerdo la opinión que entiende que los contactos con griegos y fenicios no fueron en clave de dominación política o territorial, por lo que en ningún momento intentarían imponer sus formas de vida (no podemos decir lo mismo de los romanos, que sí establecieron una administración efectiva del territorio hispano), sin embargo, hemos leído en más de un trabajo que los tanteos comerciales y establecimiento de sus colonias a lo largo de la costa sur y este de la península llevaron aparejados la introducción de sus sistemas y estructuras económicas, así como de sus fundamentos ideológicos, creencias, divinidades, ritos y arquitectura sacra (MONEO 2003, pp. 449-450) ¿Tan poca era la personalidad del sustrato indígena que absorbe cual esponja todos los modelos con los que se relaciona de manera comercial?

En nuestra opinión, se trata de un asunto mucho más complejo que, por el desconocimiento actual derivado de la ausencia de datos y de la imposibilidad de traducir la lengua, no podemos concebir en su conjunto. Pero podemos posicionarnos en defensa del sustrato indígena, ya que igual que ocurre con la mencionada lengua, considerada un elemento único y original (con la excepción, quizá, del etrusco), para la que desarrollan un signario propio copiando los signos fenicios y adaptándolos a su forma de expresión, podríamos suponer un proceso similar para el fenómeno religioso. En este caso encontraríamos una adopción de los modelos sacros coloniales, iconográficos o arquitectónicos, que serían adaptados a su propia concepción religiosa, no implicando este hecho la necesaria asimilación de los fundamentos religiosos coloniales citada más arriba. Es decir, los iberos tendrían su propia religiosidad, y en ella, no jugaban papales importantes las grandes construcciones sagradas o las imágenes de veneración de las divinidades, pero tenían otras formas características de expresarla, donde efectivamente sí tuviesen una función determinada esos santuarios constatados o esas imágenes de la divinidad. En definitiva, las necesidades religiosas ibéricas no deben ser interpretadas del mismo modo que las de sus culturas vecinas. Y en este sentido cabría preguntarse ¿es la falta de monumentalidad una característica del fenómeno religioso ibérico? Sí, al menos eso hemos intentado argumentar a lo largo del trabajo, por lo que ahora dejamos planteada otra cuestión derivada de esta, para futuras investigaciones que aborden desde nuevos enfoques este tema: ¿Podríamos, a partir de la consideración de la ausencia de monumentalidad como característica de la religiosidad ibérica, proponer nuevas formas de aproximación a este fenómeno que no utilizasen necesariamente conceptos, términos y explicaciones importadas del mundo colonial? ¿Se abrirían nuevas puertas?

## 4. BIBLIOGRAFÍA

### 4.1 BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

#### General:

BELTRÁN Y MARCO 1996: F. Beltrán Lloris y F. Marco Simón, *Atlas de Historia Antigua*, Libros Pórtico, Zaragoza, 1996

BLÁZQUEZ 1983: J. M. Blázquez, *Primitivas Religiones Ibéricas. Vol. II. Religiones prerromanas*, Cristiandad, Madrid, 1983

CHAPA 2006: T. Chapa Brunet, <<Sacrificio y sacerdocio entre los iberos>>, en *Entre Dios y los Hombres: El sacerdocio en la antigüedad*, Spal Monografías VII, Universidad de Sevilla, 2006, pp. 157-180

EZQUERRA 2007: B. Ezquerro Lebrón (coord.), *Fragmentos de Historia. 100 años de Arqueología en Teruel*, Gobierno de Aragón y Museo de Teruel, 2007

GONZÁLEZ 1992: A. González Prats, <<El proceso de formación de los pueblos ibéricos en el Sureste y Levante de la Península Ibérica>>, en *Complutum* 2-3, 1992

GÓMEZ-PANTOJA 2008: J. L. Gómez-Pantoja, *Protohistoria y Antigüedad de la Península Ibérica. Vol. II. La Iberia prerromana y la Romanidad*, Colección Historia de España, Sílex, Madrid, 2008

MENÉNDEZ, JIMENO Y FERNÁNDEZ 2011: M. Menéndez, A. Jimeno y V. M. Fernández, *Diccionario de Prehistoria*, Alianza, Madrid, 2011

MLH: J. Untermann, *Monumenta linguarum Hispanicarum*, Wiesbaden, 1975-1997

MONEO 2003: T. Moneo, *Religio Iberica: Santuarios, Ritos y Divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Real Academia de la Historia (RAH), Madrid, 2003

NICOLINI 1998: G. Nicolini, <<Las figuras ibéricas de bronce>>, en VV.AA., *Los Iberos. Príncipes de Occidente* (Catálogo de exposición), Fundación <<la Caixa>>, Barcelona, 1998 pp. 146-148

RUEDA 2007: C. Rueda Galán, <<La mujer sacralizada: La presencia de las mujeres en los santuarios (lectura de los exvotos de bronce iberos)>>, en *Complutum* 18, 2007, pp. 227-235

- 2011: C. Rueda Galán, *Territorio, Culto e Iconografía en los santuarios iberos del Ato Guadalquivir (ss. IV a.n.e. - I d.n.e.)*, Universidad de Jaén, 2011

RUÍZ Y CHAPA 1990: G. Ruíz y T. Chapa, <<La Arqueología de la Muerte: Perspectivas teórico-metodológicas>>, en *II Simposio sobre Celtíberos: Necrópolis celtibéricas*, Institución <<Fernando el Católico>>, Zaragoza, 1990, pp. 357-372

SPEAKE 1999: G. Speake (ed.), *Diccionario de Historia del Mundo Antiguo*, Akal, Madrid, 1999

VILLAR Y FERNÁNDEZ 2001: F. Villar y M. P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*, Universidad de Salamanca, 2001

VV. AA. 1994: *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Cátedra, Madrid, 1994

VV. AA. 1998: *Los Iberos. Príncipes de Occidente* (Catálogo de exposición), Fundación <<la Caixa>>, Barcelona, 1998

### **Escritura y Epigrafía:**

ALBERTOS 1986: M. L. Albertos Firmat, <<Inscripción en caracteres ibéricos en la Cueva de San García (Burgos)>>, en *Numantia II*, Junta de Castilla y León, 1986, pp. 207-209

BELTRÁN 1995: F. Beltrán Lloris (coord.), *Roma y en nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Institución <<Fernando el Católico>>, Zaragoza, 1995

- 2005: F. Beltrán Lloris, <<Cultura escrita, epigrafía y ciudad en el ámbito paleohispánico>>, en *Acta Palaeohispanica IX, Paleohispanica 5*, Institución <<Fernando el Católico>>, 2005, pp. 21-56

- 2011: F. Beltrán Lloris, <<Lengua e Identidad en la Hispania Romana>>, en *Paleohispanica 11*, Institución <<Fernando el Católico>>, 2011, pp. 19-59

- 2012: F. Beltrán Lloris, <<Religión y epigrafía Paleohispánicas: Inscripciones y santuarios en Hispania (II-I a.E.)>> (inédito).

CORZO, PASTOR, STYLOW, UNTERMANN 2007: S. Corzo Pérez, M. Pastor Muñoz, A. U. Stylow, J. Untermann, <<Betatun, la primera divinidad ibérica identificada>>, en *Palaeohispanica 7*, Institución <<Fernando el Católico>>, 2007, pp. 251-262

DÍAZ 2008: B. Díaz Ariño, *Epigrafía Latina Republicana de Hispania (ELRH)*, Colección Instrumenta 26, Universidad de Barcelona, 2008

GARCÉS 2007: I. Garcés Estallo, <<Nuevas interpretaciones del monumento ibérico de La Vispesa (Tamarite de Litera, Huesca)>>, en *Caesaraugusta 78*, 2007, pp. 337-354

GONZÁLEZ Y OLIVARES 2010: R. González Fernández y J.C. Olivares Pedreño, <<Una inscripción de época republicana dedicada a *Salaecus* en la región minera de Carthago Nova>>, en *Archivo Español de Arqueología (AEspA)* 83, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 2010, pp. 109-126

De HOZ 1995: J. de Hoz, <<Escrituras en contacto: Ibérica y Latina>>, en BELTRÁN (coord.), *Roma y en nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Institución <<Fernando el Católico>>, Zaragoza, 1995, pp. 57-84

- 2011: J. de Hoz, *Historia Lingüística de la Península ibérica en la Antigüedad. II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización*, Manuales y Anejos de <<Emerita>> LI, CSIC, Madrid, 2011

MARCO 1976: F. Marco Simón, <<Nuevas estelas ibéricas de Alcañiz (Teruel)>>, en *Pyrenae* 12, Universidad de Barcelona, 1976, pp. 72-90

MARCO Y BALDELLOU 1976: F. Marco Simón y V. Baldellou, <<El monumento ibérico de Binéfar (Huesca)>>, en *Pyrenae* 12, Universidad de Barcelona, 1976, pp. 91-115

ORDUÑA 2009: E. Orduña Aznar, <<Nueva interpretación de la inscripción de *Betatun*>>, en *Veleia* 26, Universidad del País Vasco, 2009, pp. 359-362

RODRÍGUEZ 2004: J. Rodríguez Ramos, *Análisis de epigrafía íbera*, Anejos de *Veleia*, Series Minor 22, Universidad del País Vasco, 2004

- 2005: J. Rodríguez Ramos, <<La problemática del sufijo “primario” o “temático” -k- en la lengua íbera y del vocabulario de las inscripciones religiosas íberas>>, en *Faventia* 27/1, 2005, pp. 23-38

VELAZA 1991: J. Velaza, *Léxico de Inscripciones Ibéricas (1976-1989)*, Universidad de Barcelona, 1991

ZAMORA 2005: J. A. Zamora López, <<La práctica de escribir entre los primeros fenicios peninsulares y la introducción de la escritura entre los pueblos paleohispánicos>>, en *Acta Palaeohispanica IX, Palaeohispanica* 5, Institución <<Fernando el Católico>>, 2005, pp. 155-192

SIMÓN 2009: I. Simón, <<Una inscripción ibérica sobre un árula de Tarragona (C.18.7)>>, *Acta Palaeohispanica X, Palaeohispanica* 9, Institución <<Fernando el Católico>>, 2009, pp. 517-530.

## **Santuarios y Yacimientos:**

ALMAGRO Y BERROCAL 1997: M. Almagro Gorbea y L. Berrocal Rangel, <<Entre iberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicios en Hispania>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 567-588

ALMAGRO Y MONEO 2000: M. Almagro Gorbea y T. Moneo, *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, RAH, Madrid, 2000

APARICIO 1997: J. Aparicio Pérez, <<El culto en cuevas y la religiosidad protohistórica>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 345-358

ARANEGUI 1988: C. Aranegui, <<Algunes qüestions entorn de la historia de Sagunt>>, *Fonaments* 7, 1988, pp. 57-66

BELTRÁN 1976: M. Beltrán Lloris, *Arqueologia e Historia de las Ciudades Antiguas del Cabez de Alcalá de Azaila (Teruel)*, Monografías arqueológicas XIX, Zaragoza, 1976

BONET 1995: H. Bonet Rosado, *El Tossal de Sant Miquel de LLíria. La antigua Edeta y su territorio*, Diputación de Valencia, 1995

BONET Y MATA 1997: H. Bonet Rosado y C. Mata Perreño, <<Lugares de culto edetanos. Propuesta de definición>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 115-146

BURILLO 1997: F. Burillo Mozota, <<Espacios culturales y relaciones étnicas: Contribución a su estudio en el ámbito turolense durante época ibérica>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 229-238

DOMÍNGUEZ 1997: A. J. Domínguez Monedero, <<Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 391-404

GIL 1975: M. Gil Mascarell, <<Sobre las cuevas ibéricas del País Valenciano. Materiales y problemas>>, en *Papeles del Laboratorio de Arqueologia de Valencia* 11, Universidad de Valencia, 1975, pp. 281-332

GONZÁLEZ, LILLO, SELVA, JIMÉNEZ, CARMONA Y PASCUAL 1983: A. González Blanco, P. Lillo Carpio, A. Selva Iniesta, J. Jiménez Fructuoso, A. Carmona González, L. Pascual Martínez, << La cueva de “La Camareta”, refugio ibérico, ermitorio cristiano y rincón misterioso para árabes y foráneos hasta el día de hoy. Sus graffiti>>, en *Congreso Nacional de Arqueologia (CNA)* XVI, Zaragoza, 1983, pp. 1023-1040

GUSI 1997: F. Gusi i Jener, <<Lugares sagrados, divinidades, cultos y rituales en el Levante de Iberia>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 171-210

GRACIA, MUNILLA Y GARCÍA 1997: F. Gracia, G. Munilla y E. García, <<Estructura social, ideología y economía en las prácticas religiosas privadas y públicas en poblados>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 443-460

LUCAS 1981: R. Lucas Pellicer, <<Santuarios y dioses en la Baja Época Ibérica>>, en *La Baja Época en la Cultura Ibérica* (Actas de mesa redonda en conmemoración del X Aniversario de la AEAA. Madrid, marzo 1979), Madrid, 1981, pp. 233-293

MONEO 1995: T. Moneo, <<Santuarios urbanos en el mundo ibérico>>, en *Complutum* 6, 1995, pp. 245-255

OLIVER 1997: A. Oliver Foix, <<La problemática de los lugares sacros ibéricos en la historiografía arqueológica>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 495-516

PÉREZ 1992: J. Pérez Ballester, <<El Abrigo de Reiná (Alcalá del Júcar). Ensayo sobre un nuevo modelo de lugar de culto en época ibérica>>, en *Estudios de Arqueología ibérica y romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester*, Servicio de Investigación Prehistórica, Diputación de Valencia, 1992, pp. 289-300

PRADOS 1994. L. Prados Torreira, <<Los santuarios ibéricos: Apuntes para el desarrollo de una Arqueología del Culto>>, en *Trabajos de Prehistoria* 51, 1, 1994, pp. 127-142

VILÁ 1997: C. Vilá Pérez, <<Arquitectura templal ibérica>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 537-566

### **Fuentes clásicas**

ESTRABÓN, *Geografía. Vol.2. Libros III-IV* (traducción y notas M. J. Meana y F. Piñero), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992

PLINIO, *Historia Natural* (edición y traducción J. Cantó et al.), Cátedra, Madrid, 2002

SILIO ITÁLICO, *La guerra púnica* (edición J. Villalba Álvarez), Akal, Madrid, 2005

AVIENO, *Fenómenos. Descripción del orbe terrestre. Costas marítimas*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2001

POLIBIO, *Historias. Vol.2. Libros V-XV* (traducción y notas M. Balasch Recort), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981



POLIBIO, *Historias*. Vol. 3. Libro III (revisión y traducción A. Díaz Tejera), CSIC, Madrid, 1972

BEJARANO 1987: V. Bejarano, *Hispania según Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Claudio Ptolomeo* (edición, traducción y notas V. Bejarano), Instituto de Arqueología y Prehistoria, Barcelona, 1987

SERBAT 2011: G. Serbat, *Plinio el Viejo* (traducción J.L. Moralejo), Biblioteca Clásica de Gredos, Madrid, 2011

#### 4.2 BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA PERO NO CONSULTADA

ALFAYÉ 2007: S. Alfayé Villa, <<Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico>>, en *Palaeohispanica* 7, Institución <<Fernando el Católico>>, 2007, pp. 9-41

ALMAGRO 1983: M. Almagro Gorbea, <<Pozo Moro, el monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica>>, en *Madrider Mitteilungen* 24, Mayence, 1983, pp. 177-293

ALMAGRO 2006: M. Almagro Gorbea (coord.), *Protohistoria de la Península Ibérica*, Ariel, Barcelona, 2006

ALMAGRO y RUÍZ 1992: M. Almagro Gorbea y G. Ruíz Zapatero, <<Paleotecnología de la Península Ibérica>>, en *Complutum* 2-3, Madrid, 1992

ARANEGUI 1994: C. Aranegui Gascó, <<Ibérica sacra loca: entre el Cabo de la Nao, Caragena y el Cerro de los Santos>>, en *Revista de Estudios Ibéricos (REIb)* 1, 1994, pp. 115-138

BENDALA 2000: M. Bendala Galán, *Taresios, iberos, y celtas: pueblos, culturas y colonizadores de la Hispania antigua*, Temas de Hoy, D. L., Madrid, 2000

BLÁNQUEZ Y ANTONA 1992: J. Blánquez Pérez y V. Antona del Val (coord.), *Las necrópolis. Congreso de Arqueología Ibérica (Madrid, 1991)*, Serie Varia 1, Universidad Autónoma de Madrid, 1992

CHAPA 2001-2002: T. Chapa Brunet, <<La infancia en el mundo ibérico a través de la necrópolis del Cigarralejo (Musa, Murcia)>>, en *Anales de prehistoria y arqueología* 17-18, 2001-2002, pp. 159-170

CHAPA et.al 2009: T. Chapa, I. Vallejo, M. Belén, M.I. Martínez-Navarrete, B. Ceprián, A. Rodero, J. Pereira, <<El trabajo de los escultores ibéricos: un ejemplo de Porcuna (Jaén)>>, en *Trabajos de Prehistoria* 66, 1, enero-junio 2009, pp. 161-173

GARCÍA-GELABERT Y GARCÍA 1997: M. García-Gelabert Pérez y M. García Díaz, <<La religión en el mundo ibérico. Enterramientos cenotafios>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 18, 1997, pp. 405- 416

GUSI 1970: F. Gusi i Jener, <<Enterramientos infantiles ibéricos en vivienda>>, en *Pyrenae* 6, Universidad de Barcelona, 1970, pp. 65-70

- 1975: F. Gusi i Jener, <<El templo ibérico y los recintos necrolátricos infantiles de la Escudilla (Zucaina, Castellón)>>, en *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló* 16, 1995, pp. 107-114

MALUQUER 1968: J. Maluquer de Motes, *Epigrafía prelatina de la Península Ibérica*, Universidad de Barcelona, 1968

NICOLINI 1969: G. Nicolini, *Les bronzes figures des sanctuaires ibériques*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques 41, París, 1969

OLMOS 1992a: R. Olmos, *La sociedad ibérica a través de la imagen* (Catálogo de exposición), Centro Nacional de Exposiciones, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Madrid, 1992

- 1992b: R. Olmos, <<El rostro del otro, sobre la imagen frontal de la divinidad en la cerámica de Elche>>, en *AEspA* 65, CSIC, Madrid, 1992, pp. 304-308

-1992c: R. Olmos, <<Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico>>, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 5, pp. 103-120

-1999: R. Olmos (coord.), *Los iberos y sus imágenes*, CD-Rom Micronet, S.A. Madrid, 1999

VV. AA. 1989: VV.AA., *Cuadernos de prehistoria y arqueología castellonenses* 14 (Ejemplar dedicado a Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (ss. VII-II a.E.)), 1989