

SANTUARIOS URBANOS EN EL MUNDO IBÉRICO*

M^a Teresa Moneo**

RESUMEN.- Estudio de los "Santuarios Urbanos" en la Cultura Ibérica, a través de sus características arquitectónicas y sus elementos sacros. Se propone una clasificación preliminar y una interpretación general dentro del marco socio-ideológico de la Cultura Ibérica con interesantes paralelos en otras culturas del ámbito mediterráneo.

ABSTRACT.- Analysis of the "Urban Sanctuaries" of the Iberian Culture, through its architectural characteristics and its sacred elements. A preliminary classification and general interpretation is suggested, within a sociological and ideological approach to the Iberian Culture, and interesting parallels are presented with other cultures on the Mediterranean boundaries.

PALABRAS CLAVE: Religión ibérica, Santuario urbano, Santuario "dinástico", Templum, Culto, Divinidad, Palacio, Regia.

KEY WORDS: Iberian religion, Urban sanctuary, "Dinastic" sanctuary, Templum, Cult, Divinity, Palace, Regia.

1. INTRODUCCIÓN

El estudio de la religión en la Cultura Ibérica ha merecido desde hace tiempo el interés de la investigación (Blázquez 1977, 1983, 1991; Lucas 1981; Aranegui 1994; Prados 1994), interés que ha ido en aumento en estos últimos años en los que la atención se ha centrado, en especial, en ciertas estructuras, con funciones evidentemente religiosas, a las que se ha aludido genéricamente bajo la denominación de "edificios singulares" (Ruíz y Molinos 1993: 187). Esta terminología resulta evidentemente imprecisa y hasta equívoca, reflejo del estado de insuficiente conocimiento de la realidad arqueológica, pues en ella se incluyen otros edificios cuya función no tiene nada que ver con actividades religiosas, como es el caso de los almacenes o residencias de élite (Ruíz y Molinos 1993: 187; Gracia *et al.* 1987-8).

Por ello ha parecido oportuno dedicar a estos tipos de construcciones un análisis de conjunto, del que este trabajo ofrece a la discusión pública unas primeras conclusiones. (Paralelamente hemos dedicado a este tema un estudio más detallado y extenso

llevado a cabo junto al Dr. M. Almagro-Gorbea, que se espera publicar próximamente).

Entre los edificios considerados como "santuarios" en la Cultura Ibérica destacan por su aparición, cada vez más numerosa, los que hemos denominado "santuarios urbanos". Con esta denominación se hace referencia a aquellas construcciones de carácter sagrado emplazadas en los *oppida* o ciudades ibéricas que se extienden desde la Alta Andalucía hasta la zona Nordeste de la Península Ibérica, es decir, en todo el área correspondiente a lo que normalmente se entiende por Cultura Ibérica (Almagro-Gorbea y Ruíz Zapatero 1992). Dentro de esta amplia zona geográfica (fig. 1) se tiene noticia, en la actualidad, de más de 30 estructuras edilicias que, de una u otra forma, cabe identificar como "santuarios urbanos", término usado siempre con una acepción topográfica, es decir, por estar ubicados en el interior de una población.

Para llegar a una mejor comprensión de estas estructuras, se ha procedido a su análisis que incluye su recopilación, localización geográfica, situación topográfica en la población, tipología arquitect-

* Este trabajo es la síntesis de uno más extenso presentado como Memoria de 3er Ciclo en el año de 1994 en el Dep. de Preh. de la Universidad Complutense de Madrid con el título "Santuarios de emplazamiento "urbano" en el mundo ibérico" dirigida por el Prof. Doctor M. Almagro-Gorbea al que agradecemos sus valiosos consejos y aportaciones así como su apoyo y dedicación.

** Departamento de Prehistoria. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid. 28040 Madrid.

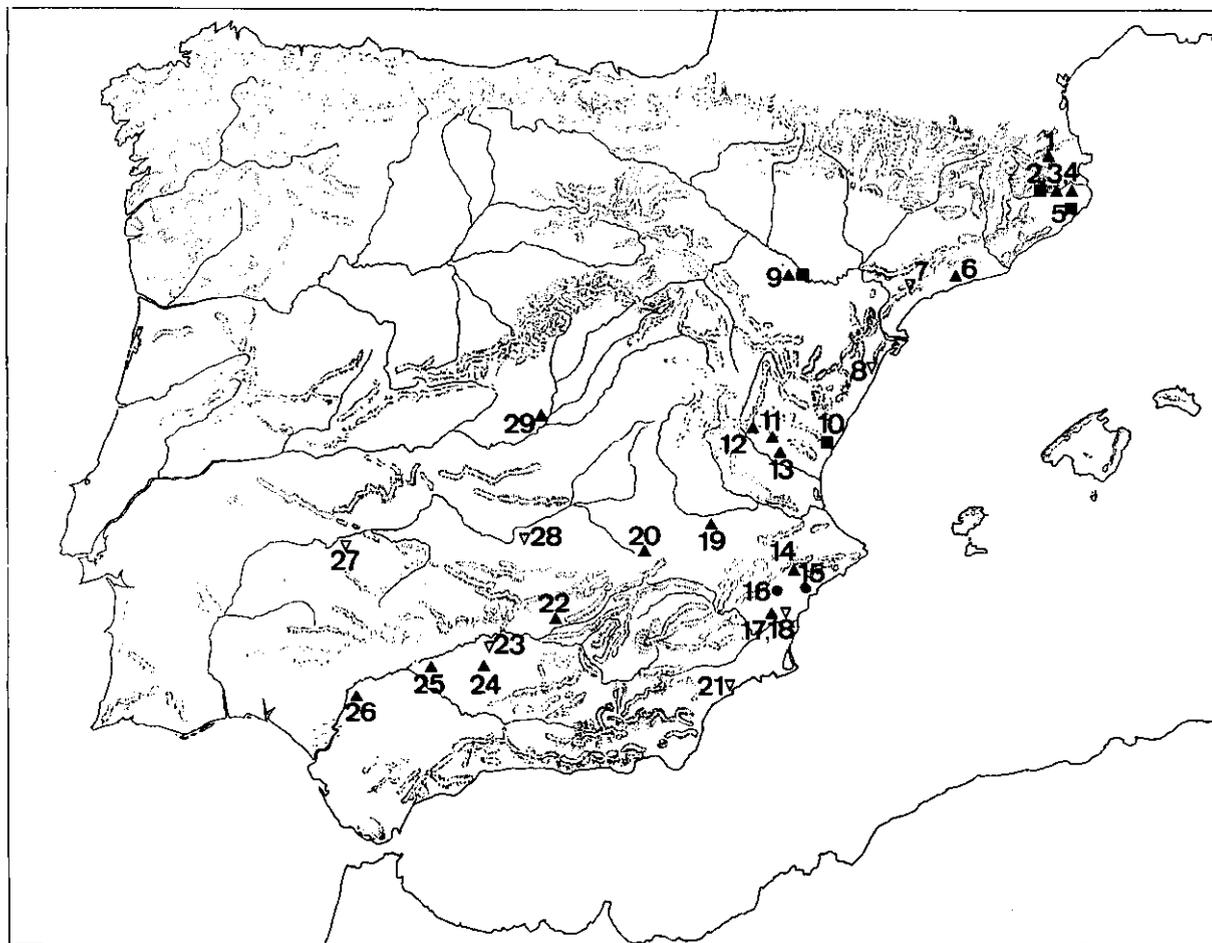


Fig. 1.- "Santuarios Urbanos" en el mundo ibérico: 1. Mas Castellar de Pontós (Gerona); 2. Ullastret (Gerona); 3. Corte 1 de Ullastret (Gerona); 4. Illa d'en Reixac (Ullastret, Gerona); 5. Castell de La Fosca (Palamós, Gerona); 6. Alorda Park (Calafell, Tarragona); 7. Castellet de Banyoles (Tivissa, Tarragona); 8. Moleta del Remei (Alcanar-Montsià, Tarragona); 9. Azaila (Tuel); 10. Sagunto (Valencia); 11. Puntal dels Llops (Olocau, Valencia); 12. Castellet de Bernabé (Liria, Valencia); 13. San Miguel de Liria (Liria, Valencia); 14. La Serreta (Alcoy, Alicante); 15. Illeta del Banyets (Campello, Alicante); 16. La Alcudia (Elche, Alicante); 17. La Escuela (San Fulgencio, Alicante); 18. El Oral (San Fulgencio, Alicante); 19. El Amarejo (Bonete, Albacete); 20. La Quejola (San Pedro, Albacete); 21. Villaricos (Almería); 22. La Muela (Cástulo, Jaen); 23. Los Alcores (Porcuna, Jaen); 24. Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba); 25. Alhonoiz (Herrera-Ecija, Sevilla); 26. El Acebuchal (Carmona, Sevilla); 27. Medellín (Badajoz); 28. Alarcos (Ciudad Real); 29. El Cerrón (Hlescas, Toledo).

▲ "Santuarios dinásticos", ● Templos "semíticos", ■ Templos "clásicos", ▽ Inciertos.

tónica, cronología, elementos sacros y votivos y características funcionales. El análisis de estos datos ha permitido plantear una clasificación que, a modo de síntesis provisional, se ofrece en este trabajo. Dicha síntesis permite, a su vez, una primera interpretación de conjunto de todos estos elementos dentro de las estructuras sociales e ideológicas del mundo ibérico, marco que, además, explicaría el largo proceso evolutivo que abocó en la aparición de verdaderos templos urbanos.

2. CLASIFICACIÓN

A la hora de abordar el análisis de estas es-

tructuras complejas y diversas se plantean ciertos problemas como el de su clasificación, necesaria para poder abordar objetivamente su interpretación.

A pesar de que todo intento de clasificación plantea la dificultad de obtener un criterio válido, entre los diversos criterios adoptados se ha tenido en cuenta el de su localización topográfica, su cronología y su tipología, basada tanto en elementos formales como teóricamente funcionales, atendiendo en especial a esta última pues en principio es la que debería presentar un mayor significado.

La clasificación tipológica de los santuarios urbanos del mundo ibérico permite diferenciar dos grupos o tipos principales. El primer grupo estaría formado por los integrados en estructuras domésticas

o "santuarios dinásticos". Un segundo grupo lo formarían lo que pueden denominarse, por sus características formales, como *templa* urbanos. Finalmente, también hay que tener presente la existencia de algunos casos inciertos o, incluso, de otros discutibles, a los que se alude en un apartado final.

2.1. "Santuarios dinásticos"

Estos santuarios se caracterizan por presentar una estructura no regular, habitualmente integrada o relacionada con una vivienda o una construcción en sí no diferenciable de una estructura doméstica y que presenta dimensiones notables y un carácter relevante dentro del *oppidum*. En consecuencia, el carácter religioso de estos edificios y su identificación como santuarios viene dado por su contexto funcional evidenciado por los hallazgos.

Estos edificios se emplazan en la parte más alta de la población, como ocurre en La Serreta (Visedo 1922, Juan-Moltó 1992) y El Cerrón (Valiente 1990), aunque, más comúnmente, se sitúan en la parte central, dando a lo que puede considerarse como calle principal, como en Puntal dels Llops (Bernabeu *et al.* 1986), Castellet de Bernabé (Guerin y Bonet 1988) o San Miguel de Liria (Bonet 1992). Sin embargo, existe algún caso en que están situados al pie del poblado, generalmente en relación con su entrada, como Azaila (Cabré 1944) o Torreparedones (Fernández de Castro y Cunliffe 1988), pudiéndose tratar de un tipo de santuario relacionable con el acceso a la población.

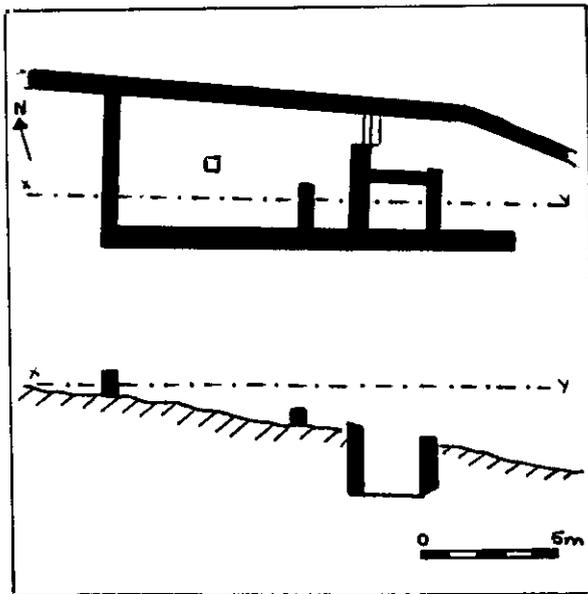


Fig. 2.- Santuario "dinástico": planta y sección de San Miguel de Liria (Liria, Valencia), según H. Bonet.

Su planta suele responder a la estructura de las viviendas del poblado, por lo que no suele ser regular sino que, por lo general, responde a la larga evolución de estos edificios. En ella se pueden distinguir varias partes, con al menos un patio de entrada y uno o más compartimentos cubiertos (fig. 2). El acceso a la zona sacra se suele realizar a través de un patio, a veces con vestíbulo o pórtico, y en ocasiones enlosado (A), que antecede a la zona sacra, que cabría considerar como *cella* o *adyton*, pues está constituida por uno o dos departamentos cerrados (B1, B2) que, en algunos casos, no ofrecen puertas visibles que los comuniquen entre sí ni con el resto de la vivienda. Por el lado opuesto a dichos departamentos puede aparecer un segundo patio o lugar abierto (C) a veces también enlosado. Esta estructura característica de doble habitación cerrada entre dos patios se documenta en La Muela (Blázquez *et al.* 1985) y San Miguel de Liria, quedando más inciertos, por distintos motivos, los casos de El Acebuchal (Bonsor 1899) y La Escuela (Nordström 1967).

Dentro de esta estructura sacra, en el patio anterior (A), hacia el centro, suele aparecer una piedra prismática, bien documentada en San Miguel de Liria, equiparable al basamento de piedras que aparece en el Corte-1 de Ullastret (Martín-Ortega 1990) o en Alorda Park (Sanmartí y Santacana 1987), en este último caso asociado a un hogar. Este elemento de clara función religiosa se ha considerado como un betilo o un pilar estela por algunos investigadores (Bonet 1992: 224), pero en los casos mejor interpretados más bien parece ser un altar sacrificial (Sanmartí y Santacana 1987: 162), hipótesis que parece confirmarse en otros santuarios ibéricos como la Illa dels Banyets de Campello (Llobregat 1988).

Dentro de la *cella* o *adyton* del ambiente B, si éste es doble, una habitación (B1) suele ofrecer mayores dimensiones y en ocasiones presentar una forma trapezoidal, como en La Muela y La Escuela. A esta habitación mayor se suele asociar otra de menores dimensiones (B2) como ocurre en La Muela, donde ofrece sólo 2 x 2 m., en San Miguel de Liria, de 1,5 x 2 m., y, posiblemente, en La Escuela. En esta habitación menor suelen aparecer restos de cenizas procedentes de sacrificios y, junto a ellos, la mayor parte del material arqueológico, fundamentalmente vasos cerámicos y figuras de terracota, por lo que se han interpretado como depósitos votivos (Bonet 1992).

Un caso más simple parece constituir el santuario de Alorda Park, donde sólo aparece una habitación rectangular en el centro de la cual estaba la estructura troncocónica de piedra interpretada como altar sacrificial (Sanmartí y Santacana 1987: 162),

con los restos de sacrificios de animales y de vasos cerámicos, posiblemente empleados en la ceremonia ritual, a su alrededor (*ibid.*: 162 s.).

En todo caso, dada la lógica falta de un patrón uniforme para este tipo de construcciones, algunas de estas estructuras ofrecen variantes respecto a las indicadas, como carecer de patio o pórtico, o dar directamente a la calle la habitación de la *cella* o departamento esencial del santuario. En este caso, el departamento sacro, de reducido tamaño, ofrece planta rectangular y en el centro o en una de sus esquinas aparece el hogar ritual con los restos de ofrendas, como en los casos de Puntal dels Llops, Castellet de Bernabé y El Cerrón.

En estas construcciones se observa la influencia del área del Mediterráneo pues ofrecen paralelos diversos en el Egeo, Creta, Micenas y Chipre fundamentalmente, aunque también cabe aducir otros paralelos en algunas culturas itálicas. En efecto, en el área del Egeo y, más concretamente en Chipre, se han documentado santuarios que constan a menudo de un gran patio rectangular y una pequeña *cella*, o varias habitaciones para las funciones del culto (Renfrew 1985: 412 s.) siguiendo un modelo conocido en el Próximo Oriente (Karageorghis 1973: 8). En estos santuarios es de destacar su configuración de patio abierto (Poyato 1989: 100), a veces con pórtico, donde aparece un altar como estructura principal, en ocasiones acompañado de restos de hogares y de restos de animales que han llevado a plantear el desarrollo de ritos sacrificiales; también pueden aparecer bancos corridos sobre los que se depositarían las ofrendas siguiendo el modelo conocido en Creta (Rutkowski 1972), ofrendas que finalmente pueden depositarse en un pozo, *favissa* o *bothros*, o en habitaciones preparadas para tal fin (Karageorghis 1982: 140). Por su parte, la habitación con hogar central muestra una mayor conexión con las prácticas del mundo griego, siendo el hogar un verdadero altar o mesa de sacrificios que sirve al culto de las divinidades domésticas (Dedet *et al.* 1968: 36, n.1). Esta idea toma mayor fuerza en El Cerrón, donde un relieve con un grifo y un carro alude a la heroización de los antepasados (Balmaseda y Valiente 1982: 231).

Estos "santuarios dinásticos" que, desde un punto de vista meramente tipológico cabría considerar como santuarios integrados en estructuras domésticas, se extienden, principalmente, por la zona de la Alta Andalucía y Levante con penetraciones en el Nordeste: El Acebuchal, La Muela, Alhonor (López Palomo 1981), La Escuera, La Serreta, San Miguel de Liria, Puntal dels Llops, Castellet de Bernabé, El Cerrón, El Amarejo (Alfaro y Broncano 1993), La Quéjola (Blázquez y Olmos 1993), Alorda Park, Mas

Castellar-Pontós (Adroher *et al.* 1993), Corte-I de Ullastret, la Illa d'en Reixac (Martín-Ortega *et al.* 1994) y, tal vez, Torreparedones y Azaila (fig. 1).

Su cronología parece ser muy amplia. Los ejemplos más antiguos se remontan ya al siglo VII a.C., como La Muela y El Acebuchal, o al siglo VI a.C., como La Quéjola. Pero estos santuarios, tan generalizados en el mundo ibérico, tuvieron una larga perduración que llegó hasta los primeros momentos de la romanización.

Los ejemplos más característicos hoy día conocidos se fechan a partir del siglo V a.C., como La Escuera, Alorda Park y el Corte-I de Ullastret; ya del IV a.C. son Alhonor, El Cerrón y El Amarejo, y en el III a.C. se fechan San Miguel de Liria, La Serreta, Torreparedones, Mas Castellar-Pontós, Azaila y la Illa d'en Reixac, mientras que Puntal dels Llops y Castellet de Bernabé, deben situarse en el siglo II a. C.

2.2. Templos urbanos

Un segundo grupo de construcciones ibéricas de carácter sacro puede definirse como auténticos *templa* en el sentido estricto del término (Nissen 1869: 171 s.; Daremberg-Saglio 1912: 100 s.).

Se caracterizan por ser edificios aislados y su característica principal, como es lógico, es la de presentar una orientación astronómica teóricamente en relación con el nacimiento del Sol, lo que evidencia su carácter sacro reflejado en precisos ritos de fundación que, a su vez, se relacionan con conceptos cósmicos y del espacio sagrado. En este grupo se podrían diferenciar dos tipos:

a) Áreas sacras abiertas de tipo "semítico". Son estructuras a cielo abierto que encierran un espacio a modo de *témenos* (fig. 3). Se localizan en el interior del poblado en áreas céntricas. Presentan una planta cuadrangular no superior a 8 m. de lado y puerta de acceso en la pared Sur.

En estas áreas a cielo abierto, en una situación céntrica en el interior, aparece una mesa de ofrendas (Ramos-Fernández 1995) o un altar (Llobregat 1984, 1988), apreciándose también restos de columnas a las que se ha atribuido un significado religioso (Blázquez 1954), así como de pebeteros en forma de cabeza femenina.

Estos edificios podrían considerarse en relación con restos funerarios aparecidos en sus inmediaciones: una sepultura a pocos metros del muro Norte en el caso de Campello, y un *heroon* en el caso de La Alcudia (Ramos-Fernández 1995). Tales elementos vendrían a confirmar la función de culto funerario del recinto (Llobregat 1988: 141) que cabría suponer

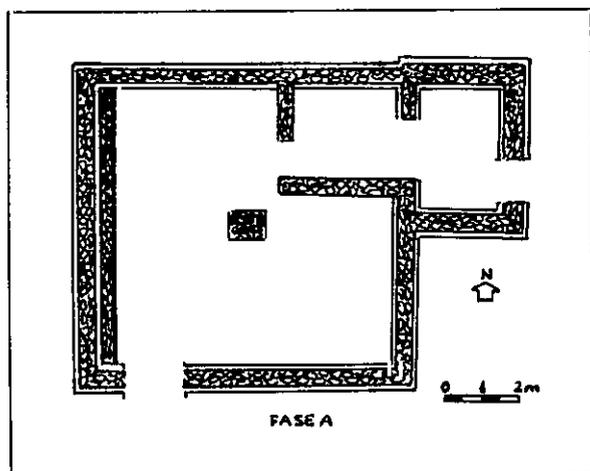


Fig. 3.- Templo "semítico": planta de La Alcudia (Elche, Alicante) (fase A), según R. Ramos Fernández.

fuera de tipo dinástico por estar relacionado con un recinto identificable como una *regia* (Almagro-Gorbea *et al.* 1988-9: 368).

Estos templos los hemos denominado "semíticos" por guardar semejanzas con algunas construcciones sacras de Oriente y, más concretamente, del mundo fenicio, donde algunos templos son simples recintos, no muy grandes, al aire libre, que contienen en su centro el santuario o capilla de la divinidad, con un simple betilo, el altar de los sacrificios y dos columnas que eran símbolo de la divinidad (Blázquez 1954: 311; Grotanelli 1981: 124 s.).

Por tanto, estas construcciones reflejan una influencia del mundo oriental semítico, aunque también ofrecen algún elemento que indica influencias griegas, como sería el tambor de columna dórica del templo de Campello, elemento que pudo haber llegado directamente del mundo griego o a través de intermediación púnica.

Este tipo de templos se conoce exclusivamente en la zona del Sureste, en La Alcudia de Elche y la Illeta dels Banyets de Campello (fig. 1). La cronología del de La Alcudia se ha situado a partir del siglo VI a.C., aunque ofrece una continuidad de varios siglos, mientras que el de Campello se ha fechado en el siglo IV a.C.

b) Templos de tipo "clásico". Se caracterizan por ser una edificación aislada (fig. 4), generalmente situada en la parte más alta de la población, que pudiera equivaler al *arx*. Su característica más significativa es la de ser un edificio cerrado de planta rectangular, orientado, entre cuyos elementos constructivos cabe señalar la presencia de un basamento de piedra o podium sobre el que se eleva el edificio a base de sillares trabajados, a veces con restos de molduras y de columnas. Además, el interior del edificio

suele ofrecer un pavimento de mosaico, que cabe considerar como *opus testaceum* en los casos de Ullastret (Oliva 1955) y Castell de la Fosca (Pericot 1952) y como *opus signinum* en Azaila (Cabré 1944, Beltrán 1976). Las plantas conocidas en los casos de Ullastret y Azaila corresponden al de templo *in antis*, con sillares moldurados que evidencian la posible existencia de cornisas.

Estos edificios ofrecen un mayor desarrollo arquitectónico que el resto de los santuarios ibéricos, lo que evidencia un indudable "influjo" clásico, tanto en su técnica constructiva como por reproducir los esquemas de un templo de tipo helénico.

En estos templos, bien en su interior o en sus proximidades, también han aparecido restos de exvotos que confirman el carácter sacro de la construcción como mascarillas de terracota en Ullastret y otros restos cerámicos. Terracotas semejantes se documentan en templos griegos (Mollard-Besques 1963: 34), aunque es el santuario de Artemis Orthia, en Esparta, el que ofrece el paralelo más directo para las mascarillas encontradas en Ullastret (Miro 1990: 306).

Estos templos se localizan exclusivamente en la zona Nordeste de la Península Ibérica, llegando hasta Sagunto (fig. 1), en poblaciones que se encuentran próximas a la costa y/o a zonas fácilmente alcanzables a través de la navegación, lo que indica relaciones comerciales y de intercambio directo con el

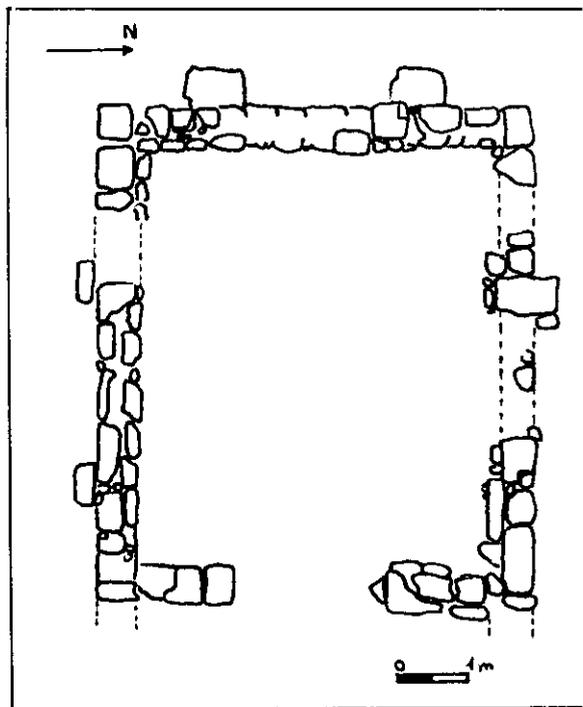


Fig. 4.- Templo "clásico": planta de Ullastret (Gerona), según M. Oliva Prat.

mundo colonial griego, como es el caso de Ullastret y Sagunto (García-Bellido 1963), lo que explica la penetración de estas influencias griegas.

El templo de Sagunto se ha datado, sin excesiva seguridad, en el siglo V-IV a.C. (García-Bellido 1963: 305), tratándose de un caso excepcional por ofrecer características únicas en el mundo ibérico. A su vez, los pequeños templos de Ullastret y Castell de La Fosca corresponden al siglo III a.C., cronología que corresponde al momento de mayor incidencia de los influjos helenísticos, ya en la última fase de la Cultura Ibérica. Y, finalmente, el templo de Azaila se ha fechado más tarde, hacia de mediados del siglo I a.C. y ya, quizás, en relación con tipos de culto a héroes ecuestres romanizados (Beltrán 1976: 158 ss.).

2.3. Estructuras inciertas

Además de los dos grandes grupos señalados, hay que hacer referencia también a algunas estructuras que han sido consideradas en algún caso, por ciertos autores, como santuarios o pertenecientes a estructuras sacras. En ellos, cabe diferenciar dos grupos: uno incluiría los documentados por hallazgos muebles, como "exvotos" que, a pesar de tener un presumible carácter sacro, no han aparecido relacionados con estructuras arquitectónicas a las que se pudiera atribuir este carácter. Tal sería el caso de Alarcos (Juan *et al.* 1994), Tivissa (Serra-Rafols 1941) o Medellín (Almagro-Gorbea 1985), que han sido datados en el siglo IV a.C., o el de Villaricos (Almagro-Gorbea, M^a.J. 1983), fechado en el siglo III a.C.

Un segundo grupo lo integrarían aquellas estructuras consideradas en algún caso como santuarios por tener algún elemento externo destacado como basas de columnas o pórticos. Pero la ausencia de elementos relacionables estructural o funcionalmente con funciones rituales, no permite atribuir objetivamente a estas construcciones un carácter sacro, por lo que parece más lógico, en la mayor parte de los casos, considerar tales edificios simplemente como parte de residencias de élite. Este podría ser el caso de los Alcores (Arteaga 1985), fechado en el siglo II a. C., mientras que la Moleta del Remei (Gracia *et al.* 1987-8), fechada en el siglo V a.C., posiblemente sería un simple almacén.

3. INTERPRETACIÓN

El aspecto más difícil en el estudio de estos elementos arquitectónicos sacros y de los objetos muebles, como exvotos, asociados a ellos, es el de su

interpretación. Para ello, es necesario y se ha procurado tener en cuenta su marco socio-ideológico, que tanto ayuda a comprender su origen y características, para llegar a obtener, en último extremo, una explicación válida de su funcionamiento y significado.

El tema de la estrecha relación entre los aspectos religiosos y el marco social de la Cultura Ibérica ha merecido recientemente el interés de los investigadores (Santos 1989, Almagro-Gorbea 1991), ya que su sociedad jerarquizada, de tipo regio o principesco, presenta variaciones geográficas y diacrónicas que se reflejan en la configuración de su sistema religioso.

La primera fase de la Cultura Ibérica ofrece una tradición de monarquías sacras de origen tartésico (Almagro-Gorbea 1992: 41), e, indirectamente derivadas del mundo orientalizador mediterráneo. Estas monarquías sacras a partir del 500 a.C. evolucionarían hacia formas heroicas dando lugar a la aparición de monarquías de tipo heroico que a finales del siglo V a.C. parecen ofrecer una tendencia a desaparecer (Almagro-Gorbea 1992: 43). Durante esta fase, el rey, más que *princeps*, que reside en el palacio, se considera vinculado míticamente a la divinidad, siendo ésta quien lo pone al frente de la sociedad (Almagro-Gorbea *et al.* 1988-9: 344).

Este esquema ideológico se plasma también en el ritual, de tal manera que en dicha fase, más que templos propiamente dichos, lo que aparecen son "santuarios dinásticos", que forman parte de un edificio mayor, en muchos casos mal denominado como "edificio singular" y que no es sino una vivienda de élite o prestigio que cabe identificar como "palacio" o "regia" (Almagro-Gorbea *et al.* 1988-9). Tales edificios ofrecen un carácter político-religioso-económico evidenciándose una distribución tripartita en sus departamentos, como se ha podido constatar gracias a la reinterpretación como palacio de Cancho Roano (Almagro-Gorbea *et al.* 1988-9, 1990) ya que incluían una zona privada de habitación del soberano, su familia y sus servidores, lo que da al edificio un evidente carácter doméstico; una zona económica o, incluso, de talleres artesanales, como evidencia el departamento industrial y el almacén de El Amarejo; y, por último, una zona que constituiría el santuario de las divinidades dinásticas, sede del culto doméstico a los antepasados como protectores del rey, de su familia y, por extensión, de toda la sociedad vinculada al mismo. En efecto, a través de este culto doméstico se conectaría con los antepasados, que llegan a identificarse con el progenitor mítico, al ser éste la fuente directa de posesión y de la forma de explotación de la tierra (Brellich 1988: 13 s.) por lo que, a través de estos cultos a los antepasados se asegura la

defensa del territorio frente a los peligros externos, la paz interna y la fecundidad del suelo y del ganado (Vernant 1978: 167). Esta concepción, que inicialmente puede considerarse de tipo oriental (Bonnet 1988), también aparece en el Lacio (Torelli 1983) y Etruria (Torelli 1985), y explicaría, en todo caso, la estrecha asociación entre el culto divino y el regio. Por ello, este tipo de santuario no es exclusivo del mundo ibérico, sino que encuentra paralelos y correspondencias en otras áreas del Mediterráneo, por ejemplo, entre algunos pueblos itálicos. En efecto, en el siglo VI a.C., algunos grupos de Apulia y Lucania se estructuran siguiendo una organización social de carácter "monocrático" (Russo 1992: 90), en el vértice de la cual aparecía un sólo grupo familiar o una única figura que tendría el poder absoluto sobre los bienes y sobre las personas unidas por vínculos de dependencia (*ibid.*: 90). Esta ideología se plasma, arqueológicamente, en la realización de construcciones "palaciales" con su santuario, lo que confirma la correspondencia entre este tipo de estructuras y una figura "político-religiosa" (*ibid.*: 89 s.).

Uno de los más antiguos testimonios de culto doméstico gentilicio (*sacra gentilicia*) itálico proviene de Braida di Vaglio, Lucania, en cuyo asentamiento se ha documentado, en el siglo VI a.C., un "palacio" al que se asocia un depósito votivo (Bottini 1988: 56 s.) que prueba la existencia de un tipo de culto ligado directamente al grupo gentilicio dominante (*ibid.*: 57), cultos que perduraron en el siglo V a.C., como en Serra di Vaglio (Russo 1992: 166, 211), en el siglo IV a.C., en Roccagloriosa (*ibid.*: 186 ss.) o en el asentamiento de Vaste, en la Messapia (*ibid.*: 117) y, aún posterior, es Banzi, Daunia, que corresponde ya al siglo III a.C. (*ibid.*: 157), lo que supone un proceso paralelo al que ofrece la Cultura Ibérica.

Estos cultos en el área ibérica explicarían la aparición de los santuarios considerados como "santuarios dinásticos" relacionados con estructuras domésticas, como los de La Mucla, El Acebuchal, Alhonz, La Escuera, San Miguel de Liria, La Serreta, Puntal dels Llops, Castellot de Bernabé, El Amarejo, La Quéjola, El Cerrón, Alorda Park, Mas Castellar-Pontós, Corte-1 de Ullastret, la Illa d'en Reixac y probablemente Torreparedones y Azaila. Cada uno de ellos parece encontrarse integrado o relacionado con una vivienda de élite o "palacio".

A lo largo del siglo IV a.C. las monarquías de tipo heroico tenderían a ser sustituidas, aunque no de un modo general y uniforme en todas las zonas, por aristocracias de carácter guerrero siguiendo un proceso de creciente isonomía.

Este cambio social iría acompañado de la

correspondiente evolución ideológica y el santuario, antes incluido en el palacio, tendió a ser cada vez más una construcción independiente, manteniendo su carácter de lugar sacro (Torelli 1985: 32), por lo que la divinidad pasó a tener su propio templo diferenciado de la vivienda del monarca (Almagro-Gorbea 1992: 43).

Este proceso es bien conocido en otros puntos del Mediterráneo documentándose en la Regia, edificio situado en el Foro de Roma que, en un primer momento, tiene una doble función política y sacra al comprender la residencia regia y el lugar sacro de las divinidades o cultos domésticos familiares de los reyes de Roma; tras la República, en el 509 a.C., sufrió una transformación de modo que el patio porticado con el altar del antiguo culto gentilicio se situó frente al largo ambiente tripartito en el que antes se integraba (Torelli 1985: 32), de tal manera que el primitivo culto celebrado antes en el espacio doméstico pasó a convertirse en un culto público (*ibid.*: 32), respetándose su carácter de área sacra. Una evolución semejante se constata también en Acquarosa, datado en el siglo V a.C. (*ibid.*: 3), casos ambos semejantes al de Larissa del Hermos (*ibid.*: 31).

En la Península Ibérica el final de este proceso explica la aparición de construcciones que pueden considerarse como auténticos "templos", en el sentido originario de este término latino (Catalano 1978: 467 s.). Tal sería el caso de Ullastret, Castell de la Fosca, Azaila y Sagunto, pero también parece existir un prototipo "semitico", al que responden los casos de La Alcudia y Campello (fig. 5). Uno y otro reflejan dos tipos de influencia: greco-focense, en el primer caso, y fenicio-púnica, en el segundo, en relación con los dos grandes círculos coloniales cuyo ámbito se localiza respectivamente, al Nordeste y al Sur de la Península Ibérica.

Un rasgo a considerar es la correspondencia de este culto doméstico con un culto funerario, tal como demuestra la presencia en las necrópolis ibéricas de Verdolay y La Albufereta del mismo tipo de exvotos que aparecen en estas estructuras. Además, también debe tenerse en cuenta su posible asociación a sepulturas en Campello y La Alcudia, lo que confirmaría la relación con un culto funerario y evidenciarían una convivencia entre vivos y muertos (Gross y Torelli 1988: 23). Este culto funerario dinástico se documenta, igualmente, por el Mediterráneo. En Lavello, Daunia, en el siglo IV a.C., cerca de un pequeño ambiente cuadrangular interpretado como un *templum* (Bottini 1988: 69), aparece un grupo de tumbas de alto nivel social (*ibid.*: 65), lo que evidencia su relación con los miembros del grupo aristocrático a los que pertenecerían las sepulturas cercanas (*ibid.*: 69),

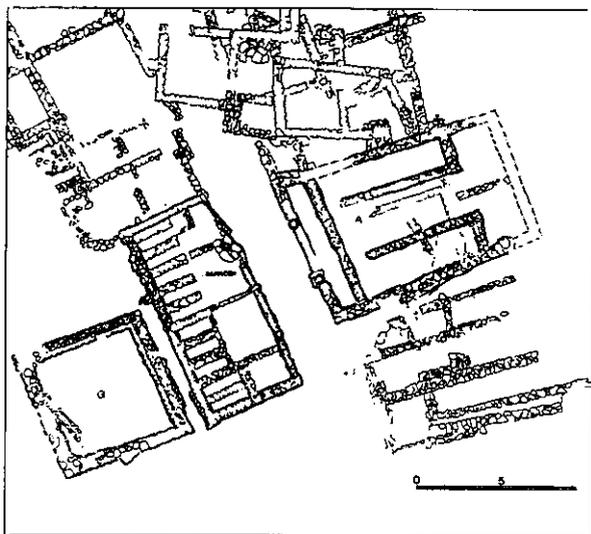


Fig. 5.- La Illeta del Banyets de Campello, según E. Llobregat.

conjunto que se completaría con la residencia del grupo familiar (Russo 1992: 109).

La aludida diferencia en la configuración de los santuarios ibéricos también parece reflejar cierta diversidad en las creencias religiosas y en las respectivas divinidades. En el mundo ibérico septentrional predominaba el culto a Artemis efesia (Estrabón III 4, 8), adoptada por los iberos helenizados de la costa, mientras que el culto a Tanit debió arraigar y difundirse por las zonas del Sur y Sureste de mayor influencia cartaginesa.

En efecto, tanto en Sagunto (García-Bellido 1963) como en Ullastret (Blanco 1978: 29) la divinidad del templo parece identificarse con seguridad con Artemisa, mientras que en Illici está documentado el culto a Tanit-Juno-Caelestis. Sin embargo, ambas divinidades, en cierto sentido, pueden considerarse equivalentes ya que en uno y otro caso parece tratarse de la *interpretatio* de una Diosa Madre indígena, seguramente de carácter ancestral y con múltiples atribuciones, que sólo se pueden llegar a definir por su contexto. Dichas divinidades, además, ofrecen a lo largo del desarrollo de la Cultura Ibérica una evidente evolución en su concepción y en su culto, elementos relacionados con la evolución socio-ideológica. Estas divinidades ancestrales, inicialmente, en el mundo orientalizante, pasarían a ser identificadas como divinidades dinásticas, evolucionando posteriormente como divinidades de los grupos gentilicios aristocráticos, aunque probablemente sin perder su carácter de divinidad de toda la sociedad. Al ir evolucionando la sociedad ibérica hacia estructuras cada vez más desarrolladas, estas divinidades pasarían a tener un carácter progresivamente urbano, esto es, se convertirían paulatinamente en divinidades po-

liádicas protectoras de la población (Almagro-Gorbea e.p.). Este proceso es el que, en última instancia, explica la construcción de *templa* construidos ex-profeso, seguramente con un carácter ya urbano, como es el caso de Sagunto y, probablemente también, de Ullastret.

De este modo se puede llegar a explicar la evolución de la tipología de los santuarios y de su culto, esto es, el paso de santuarios integrados en construcciones palaciales a santuarios independientes que acabaron convirtiéndose en santuarios urbanos, lo que supone el paso de un culto privado dinástico a un culto público todo ello motivado por el paralelo cambio social e ideológico del mundo ibérico.

Este proceso evolutivo socio-religioso queda plasmado en la evolución de los santuarios, evolución no privativa del mundo ibérico sino que es semejante, aunque no sincrónica, a la de otros procesos documentados en el ámbito mediterráneo, concretamente en el mundo itálico, cuyo significado ideológico y social resulta perfectamente aducible no sólo para comprender mejor la evolución de la Cultura Ibérica, sino también y, en especial, el marco religioso del mundo ibérico y su encuadre en los grandes procesos ideológicos del Mundo Antiguo.

4. CONCLUSIÓN

Se han analizado en la Cultura Ibérica 30 estructuras, de las que 23 se identifican como "santuarios urbanos" (fig. 6). En éstas se han podido identificar como "santuarios dinásticos" un 74%: El Acebuchal, La Muela, Alhonor, La Escuera, La Serrera, San Miguel de Liria, Puntal dels Llops, Castell de Bernabé, El Cerrón, El Amarejo, La Quéjola, Alorda Park, Mas Castellar-Pontós, Corte-1 de Ullastret, La Illa d'en Reixac y, tal vez, Torreparedones y Azaila, mientras que *templa* urbanos serían el 26% restante. En este último grupo, cabe diferenciar un 9% que corresponde al tipo "semítico" como La Alcudia y Campello, y el 17% restante a los "templos clásicos" como los de Sagunto, Ullastret, Castell de la Fosca y Azaila. Finalmente, existen otras estructuras de carácter incierto como son las de Alarcos, Tivissa, Medellín, Villaricos y, tal vez, El Oral (Abad 1993), mientras que hay que desechar algunas estructuras interpretadas como sacras como los casos de los Alcores o la Moleta del Remei.

Resulta interesante constatar, en general, que la evolución de estos santuarios urbanos es paralela a la evolución socio-ideológica de la Cultura Ibérica, evolución en la que se observa como el santuario, que en un principio está en el palacio, pasó a ser

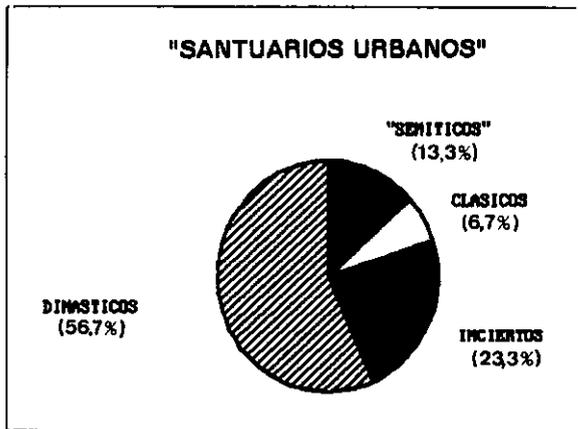


Fig. 6.- Santuarios urbanos en el mundo ibérico.

progresivamente una construcción independiente que, en los casos más evolucionados, resultaban ya verdaderos *templa*, esto es, edificios construidos expresamente con rituales de fundación que incluyen una orientación cósmica, evidenciando una evolución paralela desde los cultos privados hasta el culto público.

Este proceso explicaría que la Diosa Madre indígena, que en un principio se identificaba como una divinidad dinástica, evolucionara posteriormente hasta transformarse en una divinidad poliádica protectora de toda la población.

El análisis de los paralelos mediterráneos de estos santuarios permite obtener una interesante visión comparativa de esos aspectos socio-ideológicos de la Cultura Ibérica en relación con las restantes culturas del Mediterráneo, que documentan aspectos hasta ahora prácticamente desconocidos de su estructura religiosa.

Este análisis ofrece un interés evidente aunque debe considerarse como preliminar y, en consecuencia, algunas de sus conclusiones deben aceptarse sólo de manera provisional por lo que deberá completarse y confirmarse en el futuro con nuevas excavaciones y estudios, ya que éste es un aspecto esencial para el conocimiento de la Cultura Ibérica en general y, en particular, de un aspecto tan mal conocido como es el de su religión.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, L. (1993): *El poblado ibérico de El Oral (San Fulgencio, Alicante)*. S.I.P. 90.
- ADROHER, A.M.; PONS, E.; RUIZ DE ARBULO, J. (1993): El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode (ss. IV-II a.C.). *Archivo Español de Arqueología*, 66: 31-70.
- ALFARO, M.; BRONCANO, S. (1993): Estado actual de las excavaciones arqueológicas en El Amarejo. *Arqueología en Albacete*: 131-144.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1985): Bronces ibéricos de Extremadura. *Homenaje a Cánovas Pesini*: 71 ss.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1991): Palacio y organización social en la Península Ibérica. *Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica* (Colonia, 25-27 de Noviembre de 1989): 21-48.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1992): Las necrópolis en su contexto mediterráneo. *Congreso de Arqueología Ibérica: Las necrópolis*, Madrid, 1991: 37-75.
- ALMAGRO GORBEA, M. (e.p.): Iconografía numismática hispánica: jinete y cabeza varonil.
- ALMAGRO GORBEA, M.; DOMÍNGUEZ DE LA CONCHA, A. (1988-9): El palacio de Cancho Roano y sus paralelos arquitectónicos y funcionales. *Zephyrus*, 41-42: 339-382.
- ALMAGRO GORBEA, M.; DOMÍNGUEZ DE LA CONCHA, A.; LÓPEZ-AMBITE, F. (1990): Cancho Roano. Un palacio orientalizante en la Península Ibérica. *Madrider Mitteilungen*, 31: 251-309.
- ALMAGRO GORBEA, M.; RUIZ ZAPATERO, G. (eds.) (1992): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Complutum, 2-3.
- ALMAGRO GORBEA, M^a. J. (1983): Un depósito votivo de terracotas en Villaricos. *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch*, vol. II: 291 ss.
- ARANEGUI, C. (1994): Iberica Sacra Loca. Entre el cabo de la Nao, Cartagena y El Cerro de los Santos. *Revista de Estudios Ibéricos*, 1: 115-138.
- ARTEAGA, O. (1985): Excavaciones arqueológicas sistemáticas en el cerro de Los Alcores (Porcuna, Jaén). Informe preliminar sobre la campaña de 1985. *Anuario Arqueológico de Andalucía 1985/II*.
- BALMASEDA, L.J.; VALIENTE, S. (1982): El relieve de Illescas. *Archivo Español de Arqueología*, 54: 215-238.
- BELTRÁN, M. (1976): *Arqueología e historia de las*

- ciudades antiguas del Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)*. Monografías Arqueológicas, XIX. Zaragoza.
- BERNABEU, J.; BONET, H.; GUERIN, P.; MATA, C. (1986): Análisis microespacial del poblado ibérico del Puntal dels Llops (Olocau, Valencia). *Arqueologia Espacial*, 9: 321-337. Teruel.
- BLANCO, A. (1978): Arquitectura ibérica: templos y santuarios. *Historia del Arte Hispánico. La Antigüedad II. Alhambra*.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1954): El Herakleion gaditano, un templo semita en Occidente. *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español*, Tetuan, 1953: 309-318.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1977): *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Cristiandad, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1983): *Religiones prerromanas II. Primitivas religiones ibéricas*. Cristiandad, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1991): *Religiones en la España Antigua*. Cátedra, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M.; GARCÍA-GELABERT, M.P.; LÓPEZ, F. (1985): *Cástulo V*. Excavaciones Arqueológicas en España, 140.
- BLÁZQUEZ PÉREZ, J.; OLMOS, R. (1993): El poblamiento Ibérico Antiguo en la provincia de Albacete: el timiarero de La Quéjola (San Pedro) y su contexto arqueológico. *Arqueología en Albacete*: 83-108.
- BONET, H. (1992): La cerámica de Sant Miguel de Lliria: su contexto arqueológico. *La sociedad ibérica a través de la imagen* (Olmos, R., ed.) Madrid: 224-236.
- BONNET, C. (1988): Melkart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée. *Studia Phoenicia*, 8. Namur.
- BONSOR, J. (1899): *Les colonies agricoles pré-romaines de la Vallée du Betis*: 95-100. Paris.
- BOTTINI, A. (1988): La religione delle genti indigene. *Magna Grecia, Vol. III: Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*. Electa, Milano: 55-90.
- BRELICH, A. (1988): Prolegomina a una storia delle religioni. *Religione e storia delle religioni*.
- CABRÉ, L. (1944): *Corpus Vasorum Hispanorum. Cerámica de Azaila*. Madrid.
- CATALANO, P. (1978): Aspetti spaziale del sistema giuridico-religioso romano. *Mundus, templum, urbs, ager. Latium, Italia. A.N.R.W.*, II: 374-387.
- DAREMBERG, CH.; SAGLIO, E. (1912): *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*. Paris.
- DEDET, B.; DUDAY, H.; FICHES, J.L.; PY, F.; PY, M.; RICHARD, J.C.M. (1968): Les "autels-foyers" en Languedoc. *Omaggio Benoit. Rivista di Studi Liguri*, 34: 35-56.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO, M.C.; CUNLIFFE, B. (1988): *Excavations at Torreparedones 1988*. The Guadajoz Project. Institute of Archaeology. University of Oxford.
- GARCÍA BELLIDO, A. (1963): El lienzo megalítico de la Artemisión de Saguntum. *B.R.A.H.*, 153: 301-305.
- GRACIA, F.; MUNILLA, G.; PALLARÉS, R. (1987-88): Les darreres campanyes d'excavacions al poblament ibèric de la Moleta del Remei (Alcanar, Montsià): 1985-1987. *Tribuna d'Arqueologia*: 145-151.
- GROSS, P.; TORELLI, M. (1988): *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*. Laterza, Roma-Bari.
- GROTANELLI, C. (1981): Santuari e divinità delle colonie d'occidente. *La Religione Fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del colloquio in Roma, 1979*: 109-137.
- GUERIN, P.; BONET, H. (1988): Castellet de Bernabé (Lliria, Camp de Turia). *Memòries Arqueològiques a la Comunitat Valenciana, 1984-1985*: 178-181. Valencia.
- JUAN, A. DE; FERNÁNDEZ, M.; CABALLERO, A. (1994): El yacimiento ibero-medieval de Alarcos. *Arqueología en Ciudad Real*: 143-165.
- JUAN MOLTO, J. (1992): El urbanismo ibérico en La Serreta. *Recerques del Museu d'Alcoi*. Museu Arqueològic Municipal d'Alcoi "Camil Visiedo Moló".
- KARAGEORGHIS, V. (1973): Kition: Mycenaean and Phoenician. Mortimer Wheeler Archaeological Lecture. *Proceedings of the British Academy*, LIX. Oxford University Press, London.
- KARAGEORGHIS, V. (1982): *Cyprus from the Stone Age to the Romans*. London.
- LLOBREGAT, E. (1984): Un altar de perfumes de tipo oriental en el yacimiento ibérico de la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante). *Boletín de la Sociedad Española de Orientalistas*, XX: 301-305.
- LLOBREGAT, E. (1988): Un conjunto de templos ibéricos del siglo IV a.C. hallado en las excavaciones de la isla del Campello (Alicante). *Homenaje a Samuel de los Santos*: 137-143. Diputación de Albacete.
- LÓPEZ PALOMO, L.A. (1981): Bronces y plata tartésicos de Alhonor y su hinterland. *Zephyrus*, 32-33: 245-261.
- LUCAS, M.R. (1981): Santuarios y dioses en la baja época ibérica. *Actas de la mesa redonda celebrada en conmemoración del X Aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*. Madrid: 233-293.

- MARTÍN ORTEGA, M.A. (1990): El s.III a.C. a Ullastret (Baix Empordà). Excavació del Tall-1. 8è Col·loqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà: 35-41.
- MARTÍN ORTEGA, M.A.; MATARÓ, M.; LÓPEZ, J.; LLORENS, J.M.; CARAVACA, J. (1994): El jaciment de l'illa d'en Reixac d'Ullastret. Campanyes de 1992 i 1993. *Segones Jornades d'Arqueologia de les Comarques de Girona*. Torroella de Montgrí.
- MIRO I ALAIX, M^a. T. (1990): Les màscares del temple d'Ullastret. *Zephyrus*, 43: 305-309.
- MOLLARD-BESQUES, S. (1963): *Les terracuites grecques*. Paris.
- NISSEN, H. (1869): *Das Templum*. Berlin.
- NORDSTRÖM, S. (1967): *Excavaciones en el poblado ibérico de La Escuera (San Fulgencio, Alicante)*. S.I.P. 34.
- OLIVA PRAT, M. (1955): Excavaciones arqueológicas en la ciudad ibérica de Ullastret (Gerona). 6^a Campaña. *Instituto de Estudios Gerundenses*. Gerona.
- PERICOT, L. (1952): Yacimientos de época ibérica e ibero-romana. *Informes y Memorias*, 27: 87-161.
- POYATO, C. (1989): Lugares de culto y santuarios de época postpalacial en la Creta Minoica: una revisión crítica. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 16: 97-126.
- PRADOS, L. (1994): Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto. *Trabajos de Prehistoria*, 51: 127-140.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1995): *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*. Adjuntament d'Elx.
- RENFREW, C. (1985): *The Archaeology of Cult. The sanctuary at Phylakopi*. The British School of Archaeology at Athens, London.
- RUÍZ, A.; MOLINOS, M. (1993): *Los Iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*. Crítica, Barcelona.
- RUSSO, A. (1992): *Edilizia domestica in Apulia e Lucania. Ellenizzazione e società nella tipologia abitativa indigena tra VIII e III secolo a.C.* Congedo Editore.
- RUTKOWSKI, B. (1972): *Cult places in the Aegean World*. Yale University Press, N. Haven-London.
- SANMARTÍ, J.; SANTACANA, J. (1987): Un recinte cultual al poblado ibérico d'Alorda Park (Calafell, Baix Penedès). *Fonaments*, 6: 157-169.
- SANTOS VELASCO, J.A. (1989): Análisis sobre la transición a una sociedad estatal en la cuenca media del Segura en época ibérica. *Trabajos de Prehistoria*, 46: 129-147.
- SERRA-RAFOLS, J. DE C. (1941): El poblado ibérico de Castellet de Banyoles (Tivissa, Bajo Ebro). *Ampurias*, 3: 15-34.
- TORELLI, M. (1983): Polis e "Palazzo". Architettura, ideologia e artigianato greco in Etruria tra VIII e VI sec. a.C. *Architecture et Société de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine*. Paris-Rome: 471-493.
- TORELLI, M. (1985): Introduzione. *Casa e palazzi d'Etruria* (Stopponi, S., ed.): 21-40.
- VALIENTE CÁNOVAS, S. (1990): Estado actual de las excavaciones en El Cerrón (Illescas, Toledo). *Actas del Primer Congreso de Arqueología de la provincia de Toledo*: 327-349.
- VERNANT, J.P. (1978): Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci. *Mito e pensiero presso i Greci* (Vernant, J.P., ed.), Torino: 147-200.
- VISEDÓ MOLTÓ, C. (1922): Excavaciones en el monte "La Serreta" próximo a Alcoy (Alicante). *M.J.S. E.A.*, 41 y 45.

LOS PUEBLOS CELTICOS DEL SUROESTE DE LA PENINSULA IBERICA

LUIS BERROCAL - RANGEL



EDITORIAL COMPLUTENSE