

COLONIAL RELIGIONS AND THEIR IMPACT ON THE  
INDIGENOUS CULTS OF THE IBERIAN PENINSULA

# Las religiones coloniales y su impacto en los cultos indígenas de la Península Ibérica\*

Adolfo J. Domínguez Monedero  
**Universidad Autónoma de Madrid**  
adolfo.dominguez@uam.es

---

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

## Resumen

Este artículo tiene como objetivo principal el análisis de las influencias alóctonas en las formas de religiosidad de la Iberia mediterránea. Para ello, se utilizan algunos estudios de caso bien conocidos que permiten apreciar claramente la interacción entre la religión de los pueblos «colonizadores» y la de las poblaciones indígenas de la Península Ibérica.

## Palabras clave

Colonización griega – colonización fenicia – mundo ibérico – religiones en contacto

## Abstract

This paper analyses foreign influence on the diverse forms of religiosity of the Iberian peoples settled on the Mediterranean coast. Clear examples from well-known case studies will be used to illustrate the interaction between the religion of the 'colonizing' peoples and that of the indigenous peoples of the Iberian Peninsula.

## Keywords

Greek colonization – phoenician colonization – iberian world – religions in contact

---

\*Este trabajo se realiza dentro del Proyecto de Investigación HAR2014-53885 financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.



## 1.- Introducción

La presencia de gentes de procedencia mediterránea en la Península Ibérica desde periodos bastante antiguos acabó dejando, necesariamente, huellas en las poblaciones que ya residían en ese territorio. Sin embargo, la percepción de esos influjos no es siempre fácil, en buena parte porque disponemos de informaciones bastante irregulares. En el caso de las poblaciones indígenas de la Península Ibérica, la arqueología proporciona elementos que pueden ser considerados de tipo religioso sin demasiadas dificultades, es decir, que obedecen a posibles imágenes de culto, a representaciones de mitos y narraciones que tienen como protagonistas a figuras divinas o a la interacción de las mismas con los humanos o que son espacios donde se practican cultos. Aunque en ocasiones puede haber habido excesos a la hora de considerar muchos de esos objetos o estructuras como de carácter religioso, es cierto que la proliferación de los mismos y la reiteración o repetición en ellos de formas o aspectos tiende a favorecer su identificación como tales puesto que las religiones se basan, en muchas ocasiones, en la presencia de ritos definidos, cuya iteración y repetición son criterios esenciales para conseguir de la divinidad los objetivos que se pretenden, algo que forma parte consustancial de cualquier religión. Por ende, y será uno de los temas que abordaremos a lo largo de este trabajo, las relaciones o semejanzas que esos objetos o estructuras presentan con las que conocemos en otros ámbitos mediterráneos mejor estudiados, como el fenicio-púnico o el griego, confirmarían el uso religioso de los mismos entre esas poblaciones indígenas.

Así pues, en un primer plano como puede ser el material, el extraordinario avance de los estudios sobre el fenómeno religioso en los ámbitos protohistóricos peninsulares nos permite, con cierta seguridad, la identificación de figuras o espacios cultuales. Sin embargo, en cuanto a los aspectos simbólicos y rituales, que son en puridad los que determinan la verdadera esencia del pensamiento religioso, tenemos que conformarnos con meras conjeturas, más o menos fundamentadas según los casos. En efecto, en el caso de la religión griega podemos considerar que somos capaces de entender algo de su pensamiento religioso, gracias a la gran cantidad de información textual que conservamos, ayudándonos también por la normalmente alta visibilidad de sus espacios de culto y por una iconografía de carácter sacro que nos permite abundar en la interesante relación entre el mundo de las ideas y su plasmación material. Algo más de problema tenemos con el mundo fenicio-púnico en buena parte debido a la ausencia de textos significativos procedentes de esta cultura y no solo de tipo religioso. Aunque esas lagunas puedan suplirse con textos de procedencia levantina anteriores al desarrollo de lo que entendemos como «mundo fenicio», un fenómeno propio del primer

milenio a. C., como pueden ser los ugaríticos y aunque podamos extraer datos, en muchas ocasiones hostiles, de la Biblia, surgida en ambientes lingüística y culturalmente muy vinculados al propio mundo fenicio, lo cierto es que el fenómeno religioso fenicio se nos presenta como muy incompleto en todo lo que constituye la esencia del mismo, esto es, sus creencias y el modo en el que las mismas se desarrollan de forma oral para su comprensión y propagación entre sus adeptos. Del mismo modo, y aunque a lo largo de los siglos el mundo fenicio-púnico irá asumiendo lenguajes iconográficos tomados de otras culturas con las que entrará en contacto, nos encontramos de nuevo con un problema recién enunciado al referirnos a las culturas indígenas de la Península Ibérica: la iconografía por sí sola, es decir, en ausencia de textos, no nos permite introducirnos en las profundidades del pensamiento simbólico y religioso de los fenicios sino tan solo aproximarnos a él, en ocasiones de manera epidérmica.

En esta especie de catálogo de inconvenientes para abordar el problema del contacto entre religiones que estamos dibujando, habría que añadir un elemento más. Se ha tendido a considerar, en parte porque las perspectivas esencialistas siguen teniendo mucho peso, como bloques bien definidos y marcados, incluso a lo largo de los siglos, conceptos como «colonizadores» e «indígenas». Lo cierto es que la presencia de grupos culturales en contacto da lugar, indefectiblemente, y con mayor o menor rapidez a culturas híbridas por más que aquellos a quienes nosotros adscribamos a una u otra no hayan tenido por qué ser conscientes de ello. El problema no se resuelve, como a veces se ha pretendido, con estudios de ADN<sup>1</sup>; el ADN con el que cada uno nace no determina la identidad que acabará asumiendo porque, como es bien sabido, la identidad es un constructo social que no depende tanto (o nada) de los genes, sino de la imagen y percepción que cada sociedad elabora de sí misma (y a veces, en contraposición, de los otros), y que se proyecta hacia un pasado mítico o legendario y pretende perdurar a lo largo de las generaciones venideras.

Es un debate, a nuestro juicio, bastante estéril intentar medir el «porcentaje» de ADN «oriental» y de ADN «autóctono» existente en alguno de los restos óseos analizables y hallados en registros arqueológicos como si ese «porcentaje» pudiese determinar la adscripción étnica, social o cultural del individuo analizado. Todos esos aspectos forman parte de la identidad del individuo, que viene marcada por a qué grupo se adscribe y en qué grupo es adscrito, de cuál es su lengua, su vinculación o no a una estructura política e identitaria y de qué modo se produce esta, de cuáles son los cultos compartidos con sus «iguales», etc. aspectos todos ellos que «pueden» definir su identidad étnica y otras identidades secundarias.

Un problema, muy importante, que tenemos a la hora de analizar identidades antiguas, en especial en el momento histórico en el que nos moveremos en el presente trabajo, tiene que ver, además de con la escasa presencia de fuentes literarias, algo mucho más remarcable

---

1. P.A. Zalloua, D.E. Platt, M. el Sibai y J. Khalife, “Identifying Genetic Traces of Historical Expansions: Phoenician Footprints in the Mediterranean”, *American Journal of Human Genetics*, 83, 2008, 1-10; M. Calero, J. Gener, J.M. Pajuelo, M.A. Navarro, M. Torres, S. Palomo, C. Gomes, E. Arroyo y C.G. Wagner, “Study of mitochondrial DNA from four ancient individuals (VIII century BC to IV AD) found in Gadir (Cádiz), indicates the possible existence of maternal lineages early Phoenicians and subsequent probable interbreeding with native European population”, *Journal of Paleopathology. Supplement* 25, 2015, 15.

aún en el caso del mundo fenicio-púnico, con la tendencia de los autores antiguos a ver el mundo desde perspectivas esencialistas, lejos de las visiones que en nuestro mundo contemporáneo van ganando peso en la interpretación de las culturas antiguas y que podríamos llamar «constructivistas», puesto que parten de esta visión, ya mencionada, de que las identidades, en especial las étnicas, son el resultado de procesos de construcción, no siempre conscientes, en los que han intervenido diversos factores que son, indefectiblemente, históricos y, cuando disponemos de datos suficientes, historiables.

En el caso griego, del que en último término deriva la inmensa mayoría de la información escrita que poseemos, esta tendencia es evidente. Los griegos se definen a sí mismos con una serie de parámetros y clasifican como «bárbaros» a todos los que no cumplen los mismos. Del mismo modo, los griegos asignan nombres, que tienden a convertirse, con el tiempo, en marcadores identitarios a todos aquellos pueblos con los que entran en contacto. El propio concepto de «fenicio» que manejamos, y que hemos utilizado ya en varias ocasiones a lo largo de estas páginas, es una construcción griega que tiene poco o nada que ver con cómo se definen a sí mismas las poblaciones de las numerosas ciudades costeras levantinas (Tiro, Biblos, Sidón, Sarepta, etc.) a las que los griegos les asignan ese nombre y, por lo tanto, una identidad. Lo mismo nos vale para buena parte de la terminología que encontramos referida a la Península Ibérica protohistórica. Términos como Tarteso y tartesios, Turdetania y turdetanos, Iberia e iberos, por no seguir con otros muchos, derivan de la forma taxonómica que tienen los griegos de ver el mundo. Es también cuestionable si, a la hora de aplicar esos conceptos geográficos que pronto se transforman en identitarios, los griegos son conscientes de las articulaciones internas de esas sociedades; a pesar de quienes creen que los griegos sí pueden haber estado atentos a peculiaridades internas propias y distintivas a la hora de asignar esos nombres genéricos, otros somos más pesimistas y vemos bastante improbable, por no decir imposible, esta eventualidad, sobre todo en los momentos más antiguos del contacto, que es cuando surgen los primeros nombres que la posteridad seguirá utilizando en muchas ocasiones después de que los mismos se han demostrado incorrectos y han perdido, incluso, su razón de ser.

A la vista de todo lo anterior, el análisis que yo propongo en el presente trabajo tendrá que ser, por fuerza, esquemático y en él abordaremos distintos periodos históricos y distintas áreas geográficas, aunque nos centraremos de manera especial en los ámbitos más próximos al Mediterráneo, en los que se han definido como ibéricos y tartesio-turdetanos, términos estos que certifican hasta tal punto el éxito de las denominaciones griegas puesto que continuamos usándolos aunque no siempre seamos conscientes de lo artificial y artificioso que los mismos son.

## **2.- Una primera lectura de las fuentes escritas**

En autores como Estrabón encontramos ocasionalmente referencias a prácticas rituales griegas, usadas como elemento de comparación para que sus lectores entiendan algunos rasgos de las gentes que está describiendo. Así, por ejemplo, la referencia a que los pueblos montañeses hacen hecatombes de víctimas sacrificiales «al modo griego» (Str., III, 3, 7) o de que

se casan como los griegos (Str. III, 3, 7). La propia denominación con nombres griegos de divinidades locales es también una forma de que los lectores de Estrabón se hagan idea del carácter de las mismas. La identificación como Atenea de la diosa venerada en la zona montañosa interna de la región entre Sexi y Ábdera (Str. III, 4, 3) o como Ares del dios al que hacen sacrificios los pueblos montañeses (Str., III, 3, 7) son otros ejemplos de esta práctica. Todo ello, a añadir a la idea de que antiguos héroes griegos y troyanos recalaron en distintas partes de Iberia, se instalaron en ella y dejaron sus costumbres (Str., III, 2, 13; III, 4, 3), tema en el que no entraré<sup>2</sup>.

De entre este cúmulo de informaciones que aluden a influencias genéricas y por lo general no bien explicadas por el autor de Amasia, hay algunas que resultan algo más concretas, al menos en su formulación, aunque planteen problemas en cuanto a su significado. Veamos algunas de ellas.

[Los masaliotas] emplearon sus fuerzas militares en crear ciudades destinadas a servir de barrera, por la parte de Iberia, contra los iberos, a los que comunicaron los ritos de su culto nacional a Ártemis Efesia así como el modo de sacrificar al estilo griego. (Str., IV, 1, 5. Trad. de García y Bellido, modificada).

En este caso no se trata de una referencia a los viejos héroes de la Épica que acabaron recalando en tierras de Iberia o de las genéricas referencias a costumbres griegas. Aquí se trata de una información que atañe a los masaliotas y a la transmisión de los ritos sagrados (τὰ ἱερά) de su culto nacional a Ártemis Efesia así como al modo de sacrificar al estilo griego (ἐλληνιστὶ θύειν), datos muy específicos. Aunque Estrabón, en su percepción etnocéntrica de la cultura griega, no se plantease las repercusiones de esa afirmación, es bastante seguro afirmar que se trata de una visión demasiado genérica e inconcreta, aunque va en la misma línea que otra que consideraremos más adelante.

El primer problema que la información nos plantea es si Estrabón se está refiriendo a todos los iberos, ya sean los habitantes de Iberia que en época de Estrabón es sinónimo de *Hispania* (Str., III, 4, 19) ya a los distintos territorios que, con el tiempo, recibieron ese nombre y a los que alude, aunque no con exhaustividad el propio Estrabón (III, 4, 19) y cuya indeterminación ha dado lugar a una bibliografía muy abundante<sup>3</sup>. El propio pasaje de Estra-

2. L. García Iglesias, "La Península Ibérica y las tradiciones griegas de tipo mítico", *Archivo Español de Arqueología*, 52, 131-140; J.C. Bermejo Barrera, *Galicia y los griegos: Ensayo de historiografía*, Santiago de Compostela, 1982; J.C. Bermejo Barrera, "Los mitos griegos y la *Hispania* antigua: consideraciones metodológicas", *Espacio, Tiempo y Forma. Ser. II*, 4, 1991, 85-106; M. Salinas de Frías, "Sobre las fundaciones de héroes griegos en Iberia en el libro III de la 'Geografía' de Estrabón", en *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla, 1994, 203-215; A.J. Domínguez Monedero, "Más allá de Heracles: de la Iberia real a la recreación de una Iberia griega", en P. Cabrera y C. Sánchez (eds.), *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles*, Madrid, 1998, 44-65; A.J. Domínguez Monedero, "Las fuentes clásicas y su relación con Iberia", en *Iberia Graeca. El legado arqueológico griego en la península Ibérica*, Gerona, 2012, 25-34.

3. A.J. Domínguez Monedero, "Los términos 'Iberia' e 'iberos' en las fuentes grecolatinas: Estudio acerca de su origen y ámbito de aplicación", *Lucentum*, 2, 1983, 203-224; G. Cruz Andreotti (coord.), *Estrabón*

bón, en nuestra opinión, tiene un sentido restrictivo; el autor o su fuente (¿tal vez Posidonio?) parecen estar pensando sobre todo en el área de Iberia situada bajo la influencia masaliota, que cabría situar en torno a Emporion y Rhode, como sugiere en el mismo pasaje (IV, 1, 5) y algún otro (III, 4, 8), y en el área de los πολίχνια masaliotas (III, 4, 6). Dejamos para más adelante la consideración del área emporitana donde sí podemos aceptar la presencia de formas rituales y culturales influidas por modelos griegos y pasamos a considerar ahora este último territorio porque Estrabón nos proporciona informaciones algo más precisas.

Asegura, en efecto, este autor que

Entre el Sucron y Carquedon hay tres poblados de masaliotas no muy lejos del río. El más conocido de ellos es Hemeroscopio, que posee sobre el cabo un santuario muy venerado de la Ártemis Efesia, del cual se sirvió Sertorio como base de operaciones para sus empresas marítimas por estar bien defendido y ser propio de piratas y visible desde muy lejos para los que llegan por mar. Se llama Dianio, es decir, Artemisio.  
(Str., III, 4, 6; trad. J. Meana).

Sin ánimo de reabrir el debate acerca de la ubicación y rasgos de este punto, lo que interesa aquí es que Estrabón está ubicando el emplazamiento de un santuario dedicado a la Ártemis Efesia, vinculado a Masalia, en un lugar que sirve de atalaya natural y que los romanos llamarán Dianium, al identificar a la diosa Ártemis con su diosa Diana. No sabemos qué puede haber detrás de esto; podría ser, en efecto, un lugar de culto griego en un punto de interés dentro de las rutas de navegación costeras. En ese caso, su erección podría haber tenido lugar en diversos momentos, tanto tempranos como tardíos. Estos lugares de culto griegos no están demasiado bien atestiguados aunque algunos hallazgos recientes, a pesar de ser bastante poco representativos a primera vista, sugieren su existencia, como la antefija del Hospitalet de l'Infant permite plantear<sup>4</sup>. Así pues, el santuario de Ártemis en Hemeroscopio podría haber sido un santuario griego; no obstante, la ausencia de datos arqueológicos hace difícil asegurarlo.

Del mismo modo, podría tratarse de algún tipo de lugar de culto indígena, que los griegos podrían haber interpretado como consagrado a Ártemis; la transición de Artemisio a Dianio no sería problemática, como el propio Estrabón se encarga de resaltar. Una vez producida la

---

*e Iberia: Nuevas Perspectivas de Estudio*, Málaga, 1999; J.M. Gómez Fraile, “Los conceptos de ‘Iberia’ e ‘Ibero’ en Estrabón”, *Spal*, 8, 1999, 159-187; F. Prontera, “Notas sobre Iberia en la Geografía de Estrabón”, en *Otra forma de mirar el espacio: Geografía e Historia en la Grecia antigua*, Málaga, 2003, 89-101; P. Moret, “La formation d’une toponymie et d’une ethnonymie grecques de l’Ibérie: Étapes et acteurs”, en G. Cruz Andreotti, P. Le Roux y P. Moret (eds.), *La invención de una geografía de la Península Ibérica. I. La época Republicana*, Madrid, 2006, 39-76; M.V. García Quintela, “Estrabón y la etnografía de Iberia”, en *Estrabón. Geografía de Iberia*, Madrid, 2007, 67-112.

4. X. Dupré i Raventós, *Ibers i grecs a l’Hospitalet de l’Infant*, Tarragona, 2006; X. Dupré i Raventós, “Un santuario focceo junto al río Oleum: la antefija arcaica del Hospitalet de l’Infant (Vandellós, Tarragona)”, en D. Vaquerizo y J.F. Murillo (eds.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Profesora Pilar León Alonso*, Vol. I, Córdoba, 2006, 55-88.

asignación por parte de los griegos a ese eventual santuario del nombre de una divinidad griega, su advocación a la Ártemis Efesia podría interpretarse como un simple acto de apropiación en clave helénica, algo que es bien conocido y que tampoco entraña demasiadas dificultades. Igual que apuntábamos en el párrafo anterior, la asimilación por parte griega de un santuario indígena puede haber ocurrido en cualquier momento, aunque es más fácil pensar que la misma puede haber tenido más sentido cuando las poblaciones indígenas del área mediterránea van desarrollando estructuras culturales asimilables, por parte de los griegos, a las propias y es posible que ello haya ido produciéndose según los contactos entre indígenas y pueblos colonizadores (tanto fenicios como griegos) hayan ido siendo más asiduos, aunque tampoco habría que descartar momentos anteriores<sup>5</sup>. La existencia de lugares de culto indígenas en las costas mediterráneas de la Península Ibérica puede determinarse a partir de los datos arqueológicos que han aportado estructuras que pueden interpretarse como tales pero también a partir de la acumulación de determinados objetos con evidente función ritual, en especial, para estos ámbitos más próximos a la costa, figuras de terracota, sobre todo cabezas femeninas, a los que se les ha dado el nombre más o menos genérico de «pebeteros»<sup>6</sup>.

Alguno de estos posibles santuarios, como el de El Bordisal, en Camarlés, con una gran cantidad de estos pebeteros (más de cincuenta) fue presentado por quienes estudiaron sus materiales como un lugar de culto griego<sup>7</sup> pero la propia presencia de esos materiales, que no son, evidentemente, griegos descarta, entre otras cosas, esa posibilidad. Ello no excluye que este lugar de culto, que se encuentra en lo que en la Antigüedad debía de ser el área de la desembocadura del Ebro, haya sido frecuentado por navegantes diversos (incluyendo griegos) a lo largo de los siglos IV-III pero no se trataría de un lugar de culto griego aunque es bastante probable que los griegos pudiesen haberlo interpretado como propio de una divinidad helénica. En otras zonas costeras también se han identificado espacios de culto caracterizados por la presencia de estos objetos<sup>8</sup>.

Volviendo a la noticia de Estrabón, y siempre de forma hipotética hasta que la investigación acabe decidiéndose por la ubicación de ese Hemeroscopio y, en su caso, hallando huellas del santuario de Ártemis, cualquiera de las dos opciones barajadas resulta, *a priori*, aceptable, bien la de un santuario de tipo griego, bien la de un lugar de culto indígena dedicado a una divinidad equiparable con Ártemis. En el segundo caso, nos inclinariamos más a pensar en algún espacio que obedeciese a una forma de funcionamiento que los

5. J. Ruiz de Arbulo, "Santuarios y comercio marítimo en la Península Ibérica durante la época arcaica", en *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico. Quaderns de Prehistòria i Arq. Castelló*, 18, 1997, 517-535.

6. A.M. Muñoz Amilibia, *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina*, Barcelona, 1963; J. Ruiz de Arbulo, "Los cernos figurados con cabeza de Core. Nuevas propuestas en torno a su denominación, función y origen", *Saguntum*, 27, 1994, 155-171; M.C. Marín Ceballos y F. Horn (eds.), *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina*, Sevilla, 2007.

7. R. Pallarés Comas, F. Gracia Alonso y G. Munilla Cabrillana, "Presencia de culto griego en la desembocadura del Ebro. Representaciones de Démeter en el Museo Municipal de Reus", *Saguntum*, 20, 1986, 123-149.

8. J. García Cardiel, "Pebeteros en la costa. Santuarios, peregrinaciones y rituales en la Contestania Ibérica (ss. III-II a.C.)", *Zephyrus*, 76, 2015, 77-98.

griegos pudieran identificar de forma adecuada. Ejemplos de estos santuarios, como hemos comentado, no faltan en las costas peninsulares pero los mismos son ya el resultado de contactos, muy anteriores, entre las poblaciones locales y grupos alóctonos, en especial fenicios pero sin descartar a los griegos. Son estos contactos y relaciones, sostenidos a lo largo de los siglos, los que contribuirán a la formación de culturas nuevas, que asumirán formas de religiosidad equiparables a las de otros pueblos mediterráneos. En las páginas siguientes insistiremos en algunos casos en los que, desde momentos antiguos, podemos observar los resultados de estos contactos.

Siguiendo con las fuentes, y en especial con Estrabón que es quien nos aporta más informaciones en este sentido, podemos considerar otro pasaje que, aunque entra más de lleno en la recreación literaria de viajes de héroes de la épica, en especial de la homérica, pero sin descartar otras, le sirve al autor para señalar cultos de tipo griego en la Península. Me detengo en este caso porque, a diferencia de las otras referencias a estos héroes, a las que ya he aludido páginas atrás, aquí nos da Estrabón datos, en apariencia, más concretos y, sobre todo, apoyados en más fuentes que a este autor le sirven como argumento de veracidad.

Ha descrito Estrabón, en el capítulo anterior y en el inicio del que aquí nos ocupa el área costera que va desde Calpe (Gibraltar) hasta Ábdera, pasando por Malaka, Mainake y Sexi tras lo cual añade:

Al interior de estos lugares, en la zona montañosa, aparece Odisea y en ella el santuario de Atenea, según han dicho Posidonio, Artemidoro y Asclepiades de Mirlea un hombre que fue maestro de letras en Turdetania y publicó una *Descripción* de sus pueblos. Este mantiene que como recuerdos del viaje de Odiseo hay colgados en el santuario de Atenea escudos y tajamares. (Str., III, 4, 3; trad. J. Meana).

La noticia es, en todo caso, intrigante; para nosotros, es sencillo descartar que el santuario pueda haber sido visitado por Odiseo que es, obviamente, un personaje mítico aunque los antiguos no tenían ningún inconveniente en aceptar la realidad de su figura y es bien conocido el uso que, en un Mediterráneo cada vez más helenizado, se hace de antiguos héroes griegos como ancestros de diversos pueblos. Sin ánimos de ser exhaustivo, podemos recordar la utilización que la Roma de Augusto, la misma en la que escribe Estrabón, hace de la figura de Eneas, otro héroe de la Guerra de Troya, como el antepasado mítico de los romanos en la *Eneida* de Virgilio. Por lo tanto, esta información era aceptable para un griego. La adscripción de ese lugar de culto a Atenea entra de lleno en el fenómeno que hemos ido observando ya a lo largo de estas páginas; una divinidad indígena a la que no hay inconveniente en sincretizar con una divinidad griega, en este caso Atenea. Es de lamentar que Estrabón no dé más detalles de dónde se ubicaba este santuario, más allá de en una genérica región montañosa situada tras el largo tramo de costa que va desde Calpe hasta Ábdera.

Sí que precisa el autor que a él aluden escritores tales como Posidonio, Artemidoro y Asclepiades, cuya presencia y actividad en la Península Ibérica habría que situar en torno al 100 a.C. El último de ellos, sin embargo, es el que aporta el dato de más interés puesto que no solo mencionaría el santuario sino que parece haberlo visitado ya que describe la presencia en él de escudos y proas colgados que serían memoriales (ὑπομνήματα) de los viajes del pro-

pio Odiseo. Estos objetos y la costumbre de colgarlos son frecuentes en los santuarios griegos, pero no conocemos por el momento ningún santuario peninsular en los que hayan quedado huellas de esta práctica. Estrabón da credibilidad a la información porque se detiene en relatar la relación que Asclepiades había mantenido con la Turdetania, donde pasó cierto tiempo y se preocupó por escribir acerca de los pueblos que allí vivían. En otro lugar argumenté acerca de que la posibilidad de que un autor griego ubicase en la Turdetania un lugar vinculado a Odiseo podría deberse a una falsa etimología y sugería que el nombre de una ciudad bética, de ubicación no bien establecida, Oducia<sup>9</sup>, que en escritura latina aparecería como ODVCIA (*CIL* II, 1056 y 1182), pudiera haber sido interpretado, de manera interesada por un autor griego como ΟΔΥCCEΙΑ a la que se asemejaría máxime con una sigma lunada frecuente ya en las inscripciones de esa época<sup>10</sup> o también con el topónimo VLISI (*CIL* II, 5497 y 5499), cuya semejanza fonética con el nombre de Ulises es evidente<sup>11</sup>. Estas interpretaciones interesadas de topónimos locales son frecuentes y, por no detenerme en más, mencionaré tan solo el caso de Olisipo, Lisboa, cuya fundación se atribuía al propio Odiseo (Solino, XXIII, 6) por la semejanza de la primera parte de su nombre con el del héroe griego, pero en este caso en su versión latina Ulixes para hacer más creíble la relación, y, en ocasiones, transcribiendo su nombre como Ulisippo (Mela, *Chor.*, III, 8, 2). Pero, incluso de haber sido esto así, lo cual no deja de ser una hipótesis, seguimos sin resolver la presencia en ese santuario ignoto de escudos y proas de barcos. El único posible ejemplo de acroterios de barcos dedicados en un santuario en el Mediterráneo Occidental lo tendríamos en las Baleares, si se acepta la hipótesis de que las grandes cabezas de toro en bronce de Son Corró habrían tenido en origen esa función<sup>12</sup>, pero eso nos aleja mucho del ámbito del que estamos tratando.

En cualquier caso, parece haber sido la combinación de diversos elementos, interpretados por alguien, como Asclepiades, que creía en las antiguas presencias de héroes griegos en tierras de la Península, la que ha proporcionado los signos requeridos para identificar ese lugar de culto no solo como un santuario de Atenea sino como un lugar de deposición de exvotos por parte de Odiseo. Por nuestra parte, podemos estar seguros de que no estamos ante un santuario griego, aunque no estamos tan seguros de que no pueda tratarse de algún santuario vinculado a tradiciones de tipo oriental, eventualmente de matriz fenicia.

Por lo que se refiere a los fenicios, me quiero detener en otro texto relativo a una práctica cultural que describe de nuevo Estrabón pero cuyo sentido parece escapársele a él y a su

9. J. Remesal Rodríguez, “Evergetismo en la Bética, nuevo documento de un municipio ignoto (=¿Oducia?)”, *Gerión*, 15, 1997, 283-295.

10. B.H. McLean, *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B.C. - A.D. 337)*, Ann Arbor, 2002, 41.

11. A.J. Domínguez Monedero, “Más allá de Heracles...”, *op. cit.*, 60. Ya A. Schulten, en A. Pauly, G. Wissowa y W. Kroll, *Real-Encyclopädie d. Klassischen Altertumswissenschaft*, 34, 1937, c. 1905 había sugerido algún tipo de relación entre Oducia y Ulises.

12. J.M. Luzón Nogué, “Los hippoi gaditanos”, en *Actas del Congreso Internacional “El Estrecho de Gibraltar”*, Vol. I, Madrid, 1988, 455-456; V.M. Guerrero Ayuso, “La marina de la Cerdeña nurágica”, *Pyrenae*, 35, 2004, 140.

fuelle, en este caso Artemidoro de Éfeso, que asegura haber estado en el lugar (Str. III, 1, 4). Se trata del Promontorio Sagrado (Ἱερὸν Ἀκρωτήριον). Asegura Estrabón

que no se ve allí santuario ni altar de Heracles (y que en esto miente Éforo) ni de ningún otro dios, sino piedras esparcidas en grupos de tres o cuatro por doquier, que los que llegan hacen rodar y cambian de sitio, después de ofrecer libaciones, según una costumbre ancestral; y que no está permitido hacer sacrificios ni acceder de noche al lugar, por decirse que en ese tiempo lo ocupan los dioses, sino que los que acuden para contemplarlo hacen noche en una aldea cercana y luego suben de día, llevando consigo agua por la falta que de esta padece el lugar.  
(Str., III, 1, 4; trad. J. Meana).

Numerosas han sido las interpretaciones de este pasaje, vinculado a un entorno, como el Promontorio Sagrado, que solía ser considerado como el punto más occidental de la ecúmene<sup>13</sup>. Sin embargo, la que a nuestro juicio ha incidido de forma más certera en el sentido del mismo es la elaborada por Romero Recio, quien argumenta cómo se está describiendo un ritual de origen fenicio, quizá no del todo comprendido ya en la época en la que escriben Estrabón y su fuente, Artemidoro, vinculado tal vez a Baal Hammon, a juzgar por la referencia en Avieno (*OM* 216-217) a que en ese lugar se veneraba a Saturno<sup>14</sup>. De ser así, nos encontraríamos con un santuario de origen fenicio, vinculado a la navegación, que habría mantenido su carácter religioso a lo largo de los siglos, aun cuando sus ritos iniciales habían sufrido alteraciones y modificaciones que habrían transformado su sentido inicial, de modo tal que para muchos observadores habría resultado difícil una identificación correcta. Esta noticia de Estrabón, pues, nos estaría hablando de la pervivencia de cultos antiquísimos de origen fenicio en el entorno pero, a la vez, transformados como consecuencia de los cambios producidos por la larga convivencia con las poblaciones locales que pueden haber acabado dándoles otro sentido e introduciendo nuevos componentes rituales. Es posible que en contextos como este se desdibujen esos límites entre el mundo de los «colonizadores» y el de los «indígenas», produciéndose fenómenos nuevos de sincretismo e hibridación que debieron de ser, en muchos casos, la tónica habitual.

---

13. M. Salinas de Frías, “El ‘Hieron Akroterion’ y la geografía religiosa del Extremo Occidente según Estrabón”, en *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vol. II, Santiago de Compostela, 1988, 135-147; M.F. Barata, “O Promontorium Sacrum e o Algarve entre os escritores da Antiguidade”, en *Noventa séculos entre a Serra e o Mar*, Lisboa, 1997, 117-133; M.V. García Quintela, “El sol que nace del mar y el promontorio sacro”, en F. Villar y F. Beltrán (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca, 1999, 233-241.

14. M. Romero Recio, “El rito de las piedras volteadas (Str. 3.1.4)”, *ARYS*, 2, 1999, 69-81.

### 3.- Algunos testimonios materiales de religiones en contacto. Arquitectura sacra de tipo fenicio

Como apuntábamos páginas atrás, aunque nos falten textos que nos hubieran podido permitir conocer en profundidad el pensamiento religioso tanto de los fenicios como, sobre todo, de las diversas poblaciones indígenas de la Península Ibérica, la arqueología nos ofrece, en múltiples ocasiones, testimonios materiales que aluden a distintos aspectos del fenómeno religioso y que nos permiten, al menos, constatar interacciones entre gentes venidas de fuera de la Península y poblaciones residentes en ella en el momento de su llegada.

El establecimiento, por parte de los fenicios, de distintos tipos de instalaciones en la Península, con una tipología variada que iría desde la ciudad hasta el simple punto de contacto costero, pasando por multitud de fórmulas intermedias, requiere, sin duda ninguna, el contacto con las poblaciones locales que se convierten en elemento imprescindible para que los colonizadores puedan llevar a cabo su objetivo básico que consiste en la extracción de aquellas materias primas y productos manufacturados que puedan ser intercambiados en otros entornos con el objetivo de obtener un beneficio económico. No cabe ninguna duda de que en esos centros, en especial en los de carácter urbano o en aquellos otros que sin llegar a ese nivel servían de lugar de residencia y de desempeño de actividades diversas a gentes venidas de fuera de la Península, la existencia de lugares de culto propios resultaba imprescindible. La organización política y social de los fenicios, centrada en unas élites aristocráticas que ejercían también el monopolio de la mediación con la divinidad, convertía al lugar de culto en un espacio imprescindible si se pretendía, como ocurría con los asentamientos urbanos, reproducir las formas de vida propia de las ciudades levantinas de las que esos fenicios procedían. La importancia y primacía del santuario queda de relieve, por ejemplo, en la tradición estraboniana sobre la fundación de Gadir, la cual queda de algún modo supeditada a la instalación del santuario consagrado al dios Melqart, al que los griegos interpretarán como Heracles<sup>15</sup>.

No es, sin embargo, en los ámbitos urbanos donde mejor podemos percibir estos fenómenos de integración religiosa entre comunidades puesto que los responsables del establecimiento, aunque hayan podido integrar en el mismo a poblaciones locales, no siempre en pie de igualdad, tienden a replicar el modelo socio-político de sus lugares de origen y, al ejercer un control soberano sobre el entorno, tienden a organizarlo según criterios que quizá deban poco a las tradiciones de las gentes locales que pueden haber quedado en una posición subalterna. Por lo tanto, si queremos observar el impacto de los colonizadores sobre los entornos locales, es mejor buscar lugares en los que estos no han sido el elemento dominante sino que se han presentado de un modo más aceptable ante esas poblaciones locales con las que buscan establecer relaciones que se traduzcan en intercambios económicos que satisfagan los intereses fenicios pero que puedan ser también asumibles para sus socios indígenas. No cabe duda de que los fenicios desarrollaron múltiples mecanismos de aproximación a las

---

15. A.J. Domínguez Monedero, "Gadir", en C. Fornis (ed.), *Mito y Arqueología en el nacimiento de ciudades legendarias de la Antigüedad*, Sevilla, 2012, 153-197.

poblaciones locales, de los que nos han quedado huellas en las tradiciones literarias<sup>16</sup>. Del mismo modo, da la impresión de que la erección de espacios de culto en aquellos entornos que resultaban de interés para los fenicios debe de haber funcionado como garante de unas relaciones que, auspiciadas por la divinidad, daban ciertas garantías a los partícipes en los intercambios, tanto fenicios como indígenas.

Algunos ejemplos de estos santuarios de tipo fenicio, no vinculados a ciudades coloniales van siendo conocidos, aunque no nos referiremos aquí a todos<sup>17</sup>. Puede mencionarse, por ejemplo, el caso de Abul A, cuya primera fase, surgida en la primera mitad del s. VII a.C. sobre un emplazamiento virgen, fue considerada por los excavadores como un simple establecimiento comercial, si bien detectaban en la segunda fase (s. VI-V a.C.) elementos que sugerían su transformación en un santuario<sup>18</sup>. Otros autores, por su parte, han sugerido que ya desde las primeras fases debería considerarse el edificio excavado en Abul como un santuario<sup>19</sup> y algún otro lo incluye dentro de la categoría del *emporion*<sup>20</sup>.

Quizá a estos santuarios erigidos por los fenicios para marcar el control simbólico, y acaso real, de determinados entornos podría obedecer el detectado en Coria del Río, cuyo inicio parece situarse en un momento anterior pero que en la fase del s. VII presenta rasgos que parecen definirle como espacio de culto, tal como el altar en forma de piel de toro o los suelos rojos. Se ha señalado también la presencia, en torno al santuario, de una pequeña comunidad de orientales así como su dedicación a Baal Saphon<sup>21</sup>. No obstante, no se dispone

---

16. A.J. Domínguez Monedero, “El Periplo del Pseudo-Escílax y el mecanismo comercial y colonial fenicio en época arcaica”, en *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla, 1994, 61-80.

17. M. Belén Deamos y J.L. Escacena Carrasco, “Testimonios religiosos de la presencia fenicia en Andalucía occidental”, *Spal*, 6, 1997, 103-131; M. Belén Deamos, “Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del Extremo Occidente”, en B. Costa y J.H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica*, Ibiza, 2000, 57-102; A.M. Arruda y S. Celestino Pérez, “Arquitectura religiosa en Tartessos”, en P. Mateos, S. Celestino, A. Pizzo y T. Tortosa (eds.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XLV*, Mérida, 2009, 29-77.

18. F. Mayet y C. Tavares da Silva, *Le site phénicien d'Abul (Portugal). Comptoir et sanctuaire*, París, 2000.

19. A.M. Arruda, “O 1º milénio a.n.e. no Centro e no Sul de Portugal: leituras possíveis no início de um novo século”, *O Arqueólogo Português*, 2, 2005, 55-56; A.M. Arruda y S. Celestino Pérez, “Arquitectura religiosa...”, *op. cit.*, 33-34.

20. A. Bresson, “Quatre emporia antiques: Abul, La Picola, Elizavetovskoie, Naucratis”, *Revue des études anciennes*, 104, 2002, 475-505.

21. J.L. Escacena Carrasco y R. Izquierdo de Montes, “Altars para Baal”, *ARYS*, 3, 2000, 11-40; J.L. Escacena Carrasco, R. Izquierdo de Montes, “Oriente en Occidente: arquitectura civil y religiosa en un ‘barrio fenicio’ de la Caura tartésica”, en D. Ruiz Mata y S. Celestino Pérez (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2001, 123-157; J.L. Escacena Carrasco, “Dioses, Toros y Altars. Un templo para Baal en la antigua desembocadura del Guadalquivir”, en E. Ferrer Albelda (ed.), *EX ORIENTE LUX: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 2002, 33-75; J.L. Escacena Carrasco y R. Izquierdo, “A propósito del paisaje sagrado fenicio de la paleodesembocadura del Guadalquivir”, en X. Dupré, S. Ribichini y S. Verger (eds.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, 2008, 431-455.

de datos suficientes como para conocer su extensión pero el sitio no parece haber tenido, al menos en esos momentos, una entidad urbana, por lo que el santuario podría haber ejercido mejor esa función de intermediación entre comunidades diversas que se esperaría de él.

Por fin, otro importante santuario surgió al oeste de la actual ciudad de Sevilla, en el cerro de El Carambolo. También con distintas fases y con una historia constructiva de cierta complejidad, el espacio a ocupar por el primer santuario, en el s. VIII o algo antes, parece haber sido preparado de forma ritual, sin duda para purificar el entorno de cualquier elemento ajeno que pudiera haber existido en el mismo. Se trata, por lo tanto, como los otros casos que hemos visto, de una construcción *ex novo* que va a seguir en uso hasta su destrucción final en algún momento de la primera mitad del s. VI a.C. El emplazamiento del santuario, situado en una posición elevada dominando la orilla derecha del Guadalquivir, debió de dotarle de una evidente visibilidad, que resaltaba su papel de hito topográfico y simbólico en la relación entre el área fluvial y la tierra firme. Su vinculación con el mundo de la navegación se puede observar en el hallazgo, en una *favissa*, de restos de un vaso de carácter ritual que parece querer representar un barco, un *hippos*. La presencia de cerámicas fenicias, pero también de cerámicas a mano en una primera etapa sugiere la presencia de poblaciones diferentes que utilizan el lugar de culto de forma conjunta. Aunque en el entorno puede haber habido un pequeño núcleo de habitación, lo que se ha denominado en la literatura el «Carambolo Bajo», parece que tampoco nos encontramos en el entorno del lugar de culto ningún centro urbano. Su relación con el establecimiento del tipo que fuese que existía en lo que hoy es la ciudad de Sevilla, situada enfrente, en un entorno posiblemente insular en el curso del río parece evidente pero este santuario parece haberse alzado en cierto modo aislado y destacado de la zona baja en torno al cauce fluvial<sup>22</sup>.

Estos ejemplos nos bastarán por el momento, si bien más adelante entraremos en temas relacionados cuando consideremos otras posibles estructuras sacras aparecidas en puntos más del interior. Del mismo modo, también aludiremos a la figurilla de Astarté que parece proceder del área de El Carambolo. Pero antes de volver sobre estos temas, conviene hacer

---

22. A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “El complejo monumental del Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Un santuario orientalizante en la paleodesembocadura del Guadalquivir”. *Trabajos de Prehistoria*, 62, 2005, 111-138; A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “Nuevas excavaciones en el Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Resultados preliminares”, en S. Celestino Pérez y J. Jiménez Avila (eds.), *El Periodo Orientalizante. Vol. II. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 35, Mérida, 2005, 843-862; A. Rodríguez Azogue y A. Fernández Flores, “El santuario orientalizante del Cerro del Carambolo, Camas (Sevilla). Avance de los resultados de la segunda fase de la intervención”, en S. Celestino Pérez y J. Jiménez Avila (eds.), *El Periodo Orientalizante. Vol. II. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 35, Mérida, 2005, 863-871; A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, *Tartessos desvelado. La colonización fenicia del Suroeste peninsular y el origen y ocaso de Tartessos*, Córdoba, 2007; J.L. Escacena Carrasco, A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “Sobre el Carambolo: Un *hippos* sagrado del santuario IV y su contexto arqueológico”, *Archivo Español de Arqueología*, 80, 2007, 5-27; M.L. Bandera Romero y E. Ferrer Albelda (eds.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*, Sevilla, 2010; A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “El Carambolo, un santuario oriental en la paleodesembocadura del Guadalquivir”, en A.M. Arruda (ed.) *Fenicios e Púnicos, por terra e mar. Actas do VI Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos. Vol. 2*, Lisboa, 2013, 1000-1009.

alguna reflexión sobre lo que hemos visto. En los tres casos considerados parece que nos encontramos con estructuras culturales de tradición oriental, especialmente en el caso de El Carambolo que es en el que la excavación ha alcanzado una superficie mayor. Las estructuras y los diversos elementos culturales hallados en ellas y en los que no nos detenemos, remitiendo a la bibliografía pertinente, indican unas tradiciones que eran desconocidas en la Península Ibérica antes de su aparición en cada uno de los sitios considerados. Suponen la introducción de unas técnicas arquitectónicas, de unas unidades de medidas, de una definición de espacios, de una concepción global del espacio de culto que no tenía precedente alguno en la Península. No puede haber duda, pues, de que estamos ante edificios de matriz oriental, contruidos por personas para quienes este tipo de estructura, y todo lo que la misma lleva aparejado, eran familiares. Que los constructores hayan sido fenicios, pues, no parece dudoso, tanto en El Carambolo, que sería el más antiguo de los tres aquí considerados, al datarse la primera fase del mismo ya en el s. VIII a.C. o algo antes, como en los otros dos que corresponderían a un momento posterior, ya en el s. VII a.C.

Si contaron con la autorización o el beneplácito de las poblaciones locales es algo que no sabemos y que en los cultos realizados en los mismos, de origen fenicio, pudieron haber participado las poblaciones locales del entorno tampoco parece dudoso. En nuestra opinión, son la prueba de cómo los fenicios utilizan, junto con otros mecanismos de interacción, los espacios de culto como una más (quizá muy importante o la más importante) de las estrategias de interacción con los indígenas. Da la impresión también de que, más allá de esta posible autorización o permiso indígena (si es que los mismos existieron), la iniciativa corresponde a los fenicios, que ubican sus espacios de culto en aquellos puntos en los que las señales divinas, convenientemente interpretadas por sacerdotes especializados, les señalaban como muestra el relato del establecimiento del templo de Melqart en Gadir (Str., III, 5, 5), donde estos aspectos tienen gran relevancia, a pesar de las transformaciones y modificaciones que la leyenda puede haber sufrido con el paso del tiempo<sup>23</sup>.

De cualquier modo, y aunque esos santuarios sean fenicios, y acaso administrados también por sacerdotes de origen fenicio que se ocupan de que las complejas prescripciones rituales propias de esa y otras religiones se cumplan, su presencia en entornos «coloniales» y fuera de los centros urbanos fenicios indica una clara intencionalidad que es doble. Por una parte, les sirven a los fenicios para crear «paisajes religiosos» comprensibles y asimilables por ellos en esos entornos nuevos; ubicando a sus dioses en el terreno se apropian simbólicamente del mismo y les permite convertir en conocidos y acotados esos espacios nuevos. Pero, por el otro lado, se abren a la interacción con las poblaciones locales que se ven atraídas hacia esos nuevos espacios de culto y los ritos anejos como un elemento más de los intercambios económicos y de otro tipo que propicia la presencia fenicia. No es fácil percibir, al menos en estos casos, la acción de los indígenas, su *agency*; no sabemos si hay una demanda indígena

---

23. A.J. Domínguez Monedero, "Gadir...", *op. cit.*, 153-197; M. Álvarez Martí-Aguilar, "¿Mentira fenicia? El oráculo de Melqart en los relatos de fundación de Tiro y Gadir", en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo. Colección Instrumenta*, 45, Barcelona, 2014, 13-33.

por esos espacios o si los mismos son una decisión unilateral fenicia pero su pervivencia en el tiempo sugiere que han gozado de la aceptación local y no solo eso sino que, como veremos más adelante, han acabado siendo integrados en las percepciones culturales de las poblaciones indígenas hasta el punto de que han acabado formando parte de su propia manera de considerar el fenómeno religioso. Es un aspecto más de esa hibridación cultural que da origen a resultados nuevos que no son la suma matemática de sus componentes iniciales.

Junto con edificios de culto como los que hemos considerado, podemos centrarnos en otro aspecto, menos monumental, pero que puede ser un síntoma de cómo se van difundiendo determinados aspectos rituales. Me voy a referir a los pavimentos de conchas. En los últimos años, tal vez por una mayor atención al excavar, se han ido detectando pavimentos realizados con conchas marinas en diversos lugares. El catálogo reciente realizado por Escacena y Vázquez<sup>24</sup> es bastante elocuente al mostrar la dispersión de este tipo de pavimento, por lo general vinculado a entradas o accesos y con una alta cronología en sur peninsular, que es donde aparecen de forma mayoritaria, por lo general anterior al s. VI, y algo más tardía en territorios fuera de esta zona. La práctica parece proceder del Mediterráneo oriental, desde donde llegaría a Occidente, en especial a los sitios fenicios aunque su gran expansión sugiere que la costumbre se extendió también por otros ambientes, quizá al tiempo que lo hacían modelos constructivos de origen oriental. No es necesario que todos los ambientes en cuyo acceso se haya colocado este tipo de pavimento hayan tenido carácter religioso pero sí parece clara la interpretación en clave mágica y/o religiosa que han tenido los suelos de conchas. Sería un indicio más, a nuestro juicio, de la extensión de prácticas de origen fenicio, con un marcado carácter apotropaico, a otros entornos. Aunque quizá no podamos hablar en sentido estricto de elementos vinculados al culto sin duda sí tienen que ver con las creencias, puesto que su presencia podría garantizar al que accedía a la estancia en cuestión, tuviese o no esta un sentido religioso, una protección por parte de divinidades o númenes determinados.

Sin querer entrar en el tema de la adscripción cultural de los puntos en los que han aparecido estos pavimentos, sí que diré que, mientras que algunos parecen corresponder a asentamientos de poblaciones fenicias, otros corresponderían a hábitats indígenas aun cuando en estos se perciban huellas del impacto cultural foráneo. Quizá uno de los puntos que más informaciones han proporcionado y pueda aportar sería Los Castillejos de Alcorrín (Manilva) que se ha interpretado como un importante centro indígena, surgido en función de la presencia fenicia, pero que muestra evidentes huellas del contacto con los colonizadores, como son los edificios de planta rectangular, cuyos rasgos constructivos apuntan al mundo fenicio, y que constan también de su pertinente pavimento de conchas en la zona de la entrada<sup>25</sup>. Es una muestra más de que, aunque sigamos manejando esos conceptos de «colonizadores» e «indígenas» la interacción entre los diversos grupos, que abarca multitud de fenómenos, es la constante en estos procesos culturales.

24. J.L. Escacena Carrasco y M.I. Vázquez Boza, “Conchas de salvación”, *Spal*, 18, 2009, 53-84.

25. D. Marzoli, F. López Pardo, J. Suárez, C.G. Wagner y D. Mielke, “Los inicios del urbanismo en las sociedades autóctonas localizadas en el entorno del Estrecho de Gibraltar: investigaciones en Los Castillejos de Alcorrín y su territorio (Manilva, Málaga)”, *Menga*, 1, 2010, 153-183.

Sería aquí el momento de hablar de otros edificios, que han sido objeto de excavación arqueológica, como el localizado en el área del Palacio del Marqués de Saltillo, en Carmoña, o el ubicado en Montemolín; no obstante, como hace no demasiado tiempo he tratado de ellos y de lo que significan desde el punto de vista de los contactos entre poblaciones de origen oriental y poblaciones locales, remito a lo que allí escribí<sup>26</sup>. Diré solo que estas estructuras son un ejemplo más del mestizaje cultural que se da durante el s. VII en las áreas del Bajo Guadalquivir de una intensidad tal que resulta difícil asignar esos más que probables santuarios, a falta de más datos, a los «fenicios» o a los «indígenas» si es que, para esa zona y para ese momento, esos calificativos resultan apropiados y no habría que pensar más bien en poblaciones que han podido desarrollar identidades híbridas.

#### **4.- Introducción de divinidades**

Los fenicios trajeron consigo todo su repertorio de divinidades y no cabe duda de que centros urbanos como Gadir dispusieron del panteón completo de divinidades de su lugar de origen que, no obstante, iría siendo matizado por sus peculiaridades locales<sup>27</sup>. En establecimientos y asentamientos no urbanos quizá la gama de divinidades adoradas, al menos de forma regulada, no fuese tan amplia y se limitase a aquellas que desempeñaban funciones específicas y relevantes para el asentamiento. Pero, en todo caso, los centros fenicios se poblaron de divinidades fenicias, veneradas en santuarios propios, como hemos visto en el apartado anterior. Aparte de los datos de los autores antiguos y de alguna información epigráfica, la caracterización e individualización de las divinidades fenicias plantea a veces problemas porque, como se ha apuntado en alguna ocasión, la religión de los fenicios tiene, a lo largo de su historia, un fuerte componente de aniconismo<sup>28</sup>, si bien el contacto con otras culturas les va haciendo adoptar formas humanas o humanoides (dada la frecuencia de seres híbridos) para sus dioses; si en un primer momento adoptarán sobre todo rasgos egipcios y egiptizantes, con el tiempo el contacto con el mundo griego irá llevando a los fenicios a representar a sus dioses con rasgos propios de esa cultura. Sin embargo, el proceso no es lineal como ha subrayado algún autor<sup>29</sup> y pueden coexistir en la misma época, tanto manifestaciones anicónicas (piedras-betilos) como representaciones figuradas que pueden ser también, en ocasiones, eclécticas. Podemos pensar que cuando en la iconografía de matriz oriental u orientalizante encontramos seres híbridos o figuras de tamaño desproporcionado realizando determinadas acciones estamos ante representaciones de la divinidad, aunque no siempre sepamos cuál es esta ni qué acción concreta están realizando al faltarnos casi por completo textos que integren a esos

---

26. A.J. Domínguez Monedero, “Elementos religiosos mediterráneos en Tarteso. Un debate sobre la religión tartésica”, en J.M. Campos Carrasco y J. Alvar Ezquerro (eds.), *Tarteso. El emporio del metal*, Córdoba, 2013, 595-597.

27. M.C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Cádiz-Sevilla, 2011.

28. B.R. Doak, *Phoenician Aniconism in its Mediterranean and Ancient Near East Contexts*, Atlanta, 2015.

29. E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'Univers Phénicien et Punique*, Lovaina, 1995, 66; S. Celestino Pérez y C. López-Ruiz, *Tartessos and the Phoenicians in Iberia*, Oxford, 2016, 226-227.

personajes en un relato (mitología). En otras ocasiones, y si la iconografía no es clara, quizá estemos también ante escenas mitológicas pero su sentido se nos escapa de momento.

Como ya argumenté en otro lugar<sup>30</sup>, es más que posible que los fenicios hayan intervenido de forma radical en la transformación de las concepciones religiosas de las poblaciones indígenas del sur y suroeste de la Península Ibérica, quizá desde la propia idea de individualizar y proporcionar personalidad concreta a las fuerzas divinas hasta la de dotarles de una manifestación física, ya sea una imagen ya, incluso, una simple piedra hincada en el suelo. La religión fenicia correspondía a un mundo urbano, con una larguísima tradición histórica, que había permitido la individualización de numerosos dioses, responsable cada uno de ellos de una esfera propia de actividad, por más que pueda haber habido zonas de indefinición entre las atribuciones de dioses individuales. Es esta la religión que los fenicios introducen en los ambientes en los que se establecen y es ella la que es observada primero y adaptada después, según sus propias percepciones e intereses, por las poblaciones locales, quizá favoreciendo procesos de sincretismo o contaminación con sus propias concepciones religiosas. Pero, en todo caso, antes de la presencia fenicia no tenemos constancia, quizá porque no haya existido, de un panteón organizado y estructurado ni de dioses concretos en el mundo prefenicio del sur peninsular. Y lo que tenemos después de la llegada fenicia es la proliferación de representaciones figuradas de divinidades (o de seres que parecen serlo) y no solo en el área estricta de los centros fenicios. Solo en casos excepcionales podemos asignarle nombre a alguna de estas representaciones, como ocurre con la llamada Astarté de El Carambolo, donde la identidad de esta diosa parece clara a juzgar por la inscripción fenicia que acompañaba a la imagen<sup>31</sup>.

Pero el problema se plantea cuando tenemos iconografías que no vienen acompañadas de identificación alguna, en piezas como el «Bronce Carriazo»<sup>32</sup> o, halladas mucho más al interior pero con innegables influencias orientalizantes, como ocurre, por ejemplo, con los bronce de El Berrueco<sup>33</sup>; aunque los paralelos aducidos, tanto dentro como fuera de la Península, pudieran sugerir que se trata de una Astarté, la ausencia de corroboración literaria o epigráfica impide asegurarlo y, lo que es más, incluso en el caso de que en el mundo fenicio

30. A.J. Domínguez Monedero, “Elementos religiosos...”, *op. cit.*, 581-604.

31. J. Jiménez Ávila, *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2002, 290-294, 420; M.C. Marín Ceballos, “Imagen y culto de Astarté en la Península Ibérica. I: Las fuentes griegas y latinas”, en M.L. de la Bandera Romero y E. Ferrer Albelda (eds.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*, Sevilla, 2010, 491-512; F. Fernández Gómez, “Tras el rastro de la Astarté de El Carambolo”, *Temas de Estética y Arte*, 25, 2011, 54-76.

32. J. Maluquer de Motes, “De metalurgia tartésica: El Bronce Carriazo”, *Zephyrus*, 8, 1957, 157-168; A. Blanco Freijeiro, “Notas de arqueología andaluza”, *Zephyrus*, 11, 154-157; A. Jiménez Ávila, *La toréutica... op. cit.*, 229-230, 411; M.C. Marín Ceballos y E. Ferrer Albelda, “El Bronce Carriazo. Historia y lectura iconográfica de una pieza singular”, en J.A. Belmonte y J. Oliva (eds.), *Esta Toledo, aquella Babilonia. Convivencia e Interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo Antiguos*, Cuenca, 2011, 615-645.

33. A. García y Bellido, “Los bronce de El Cerro del Berrueco. Contribución al conocimiento de las ideas religiosas de la antigua Celtiberia”, *Investigación y Progreso* VI-2, 1932, 17-19; J. Maluquer de Motes, “De metalurgia tartésica...”, *op. cit.*, 157-168; A. Blanco Freijeiro, “Notas...”, *op. cit.*, 154-157; J. Jiménez Ávila, *La toréutica... op. cit.*, 294-301, 420-421.

esas figuras pudiesen haber representado a esa deidad, no es seguro que al pasar la imagen al mundo indígena esa identificación se haya mantenido (al menos en su totalidad) puesto que la iconografía puede haber sufrido un proceso de adaptación a las necesidades del receptor.

La aparición de recientes y documentados catálogos de escultura fenicia en la Península Ibérica<sup>34</sup> o de la toréutica orientalizante<sup>35</sup> muestra la gran cantidad de representaciones, en ambos medios, que deben de corresponder a figuras de carácter religioso, al menos a juzgar por los rasgos iconográficos que acompañan a muchas de ellas (alas, animales fantásticos, rasgos híbridos, etc.) que sugieren que no están representando figuras de humanos reales. Naturalmente, estos objetos corresponden a diversos periodos y no es este el momento de hacer un análisis detallado de todos ellos; no obstante, a la vista de su amplia dispersión geográfica, mucho más en el caso de los broncees que en el de las esculturas, su presencia fuera de los ámbitos meridionales, no deja de ser destacable. Esto es importante porque aunque sea sobre todo en el ámbito meridional donde se produce de modo más intenso la interacción entre los fenicios y las poblaciones indígenas que entran en contacto con ellos y hacen uso de los lenguajes figurativos propios de ellos, aunque sea para transformarlos, la gran distribución de representaciones de seres divinos o sagrados por diversos puntos de la Península indica la amplitud geográfica y cronológica de estos fenómenos de interacción. Nuevamente, se plantean dudas acerca de dónde está el límite entre lo «fenicio» y lo «indígena» y si podemos distinguir, solo a través del análisis de las piezas, si los talleres que elaboran las mismas son fenicios, son indígenas o son el resultado de la interacción entre grupos humanos que hacen uso de lenguajes iconográficos en origen fenicios pero que han acabado convirtiéndose en comunes.

Lo mismo se aplica, y es lo que aquí nos interesa, a la percepción y a la representación de lo sagrado; parece bastante claro, al menos a nuestro juicio, que las iconografías sacras fenicias, y muy posiblemente una parte importante de los significados que a las mismas le daban los fenicios, ha acabado pasando a las poblaciones locales. El problema es saber si han pasado como un todo orgánico o si, por el contrario, los indígenas, cuya capacidad de seleccionar aquello que se les ofrece parece evidente, han hecho un uso propio de esos objetos y de las iconografías que portan y si, además, han establecido talleres propios para elaborarlos en los que la presencia de artesanos portadores de diversas tradiciones (incluyendo también a fenicios) ha desarrollado estilos eclécticos, como ecléctica era tal vez la percepción religiosa tanto de los indígenas como de los fenicios establecidos en la Península, en especial los que llevaban viviendo varias generaciones en la misma, tanto en ciudades como en establecimientos no urbanos. No cabe ninguna duda de que cada ciudad fenicia, tanto en el Levante mediterráneo como en los distintos lugares en los que surgieron, desarrolló sus propias características en todos los aspectos, incluyendo el religioso, como muestran, por ejemplo, las diferencias observables en sus respectivos panteones religiosos<sup>36</sup>. Por ello mismo, no sería extraño que los fenicios de Gadir y de las ciudades fenicias que irán apareciendo en la Península hayan podido ir integrando también nuevas ideas y percepciones religiosas de diversas

---

34. M. Almagro Gorbea y M. Torres Ortiz, *La escultura fenicia en Hispania*, Madrid, 2010.

35. J. Jiménez Ávila, *La toréutica...*, *op. cit.*

36. E. Lipinski, *Dieux et déesses...* *op. cit.*

procedencias incluyendo, eventualmente, las derivadas de los entornos locales con los que estaban en íntimo contacto.

Para concluir, pues, este apartado, diremos que las abundantes imágenes de las que disponemos, que nos presentan figuras de un más que probable carácter divino, dan cuenta de la riqueza del fenómeno religioso en una amplia área de la Península directa o indirectamente vinculada al mundo fenicio. La ya mencionada ausencia de textos nos impide profundizar más pero, de cualquier modo, nos permite atisbar una religiosidad compleja, en la que elementos y tradiciones de diversos orígenes se combinan para crear un ambiente iconográfico muy versátil que, sin duda, no es más que la expresión superficial de un universo ideológico mestizo.

## 5.- Los otros «colonizadores». Los griegos

Si bien al inicio de este trabajo nos habíamos centrado en algunos textos de autores griegos, luego habíamos pasado a considerar otros elementos vinculados con los fenicios. Es ahora el momento de retornar sobre los griegos. Aunque quizá presentes, junto con los fenicios, desde los momentos más antiguos de las navegaciones de estos, habrá que esperar al periodo comprendido entre finales del s. VII e inicios del s. VI para poder atestiguar una presencia notable de estos otros colonizadores en diversos puntos de la Península, tanto en el sudoeste de la misma como, sobre todo, en el nordeste peninsular tras la creación de su *emporion* que, con el tiempo, se convertiría en la ciudad del mismo nombre<sup>37</sup>.

La presencia griega, salvo en esta última región, vinculada a la ciudad de Emporion, no será, en sentido estricto, «colonial». Sin embargo, la expansión del comercio griego a lo largo de las costas peninsulares ya a partir del s. VI a.C., cimentada en las intensas relaciones con las poblaciones locales, va a favorecer también procesos de transmisión cultural a los que no van a ser los ajenos los rasgos de tipo religioso. Ya en Huelva encontramos, para el s. VI a.C., diversas inscripciones, realizadas en lengua griega, sobre cerámicas importadas, pero también locales, donde se identifican nombres de divinidades griegas, tales como Heracles, Hestia o Nike y alguna indígena (¿Nietho?)<sup>38</sup>; al ser Huelva un centro indígena, con una fuerte presencia fenicia, eso indica que los griegos han iniciado sus propios procesos de sincretismo entre sus divinidades y aquellas con las que se encontraron en el entorno, lo cual no es extraño habida cuenta del carácter empórico del sitio y la importancia de la religión en estos entornos<sup>39</sup>.

Algunos elementos religiosos de tipo o de origen griego parecen haberse extendido pronto hacia algunos entornos locales, a juzgar por los datos arqueológicos. No entraremos aquí en las decoraciones figuradas de muchas cerámicas locales del área del Guadalquivir, en las que pueden haber coexistido elementos de origen oriental y griego, y que habrían surgido

37. A.J. Domínguez Monedero, “Los primeros griegos en la Península Ibérica (s. IX-VI a.C.): mitos, probabilidades, certezas”, en M.P. de Hoz y G. Mora (eds.), *El Oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, 2013, 11-42.

38. A.J. Domínguez Monedero, “Los primeros griegos...”, *op. cit.*, 26-33.

39. A.J. Domínguez Monedero, “La religión en el emporion”, *Gerión*, 19, 2001, 221-257.

ya a finales del s. VII desarrollándose a lo largo del s. VI a.C. (las llamadas cerámicas tartésicas con decoración orientalizante) y en las que los motivos de inspiración religiosa (de nuevos seres híbridos y otros elementos como flores de loto, etc.) son frecuentes.

Estas influencias estilísticas e iconográficas múltiples, presentes en estas cerámicas, de las que se ha obviado casi siempre el componente griego buscando sus prototipos solo en el mundo fenicio, aparecen en una interesante pieza escultórica en piedra que se halló en el área de Carmona. Ha sido definida como «parte de una escultura femenina de bulto redondo y pequeño tamaño que vestía falda de estrechos volantes adornada con una banda ancha vertical bordada o de lujoso tejido» y ha sido interpretada como una figura de culto<sup>40</sup>. Resulta interesante observar cómo los paralelos que aportan los investigadores que han trabajado sobre ella apuntan al mundo griego, en especial al de la Grecia del Este. En el exhaustivo libro de Almagro y Torres sobre la «escultura fenicia» en la Península Ibérica se observa, junto a la escasa presencia de la plástica en piedra de origen o inspiración fenicia, indicio de que la misma no gozó de demasiado predicamento, cómo al analizar los paralelos de la escultura de Carmona se sugiere su pertenencia a un estilo «jonio-tartésico», con influencias de origen anatolio, bastante bien detectadas por los autores. A pesar de ello, y quizá por la fuerza de la tradición de buscar en el mundo fenicio la inspiración para los motivos iconográficos y simbólicos del ámbito tartésico, se prefiere, aun aceptando esos prototipos jonios evidentes, interpretarla como «una representación helenizada de la gran divinidad femenina tartésica, fuera esta la fenicia *Astart* o su equivalente tartésica»<sup>41</sup>. Esta interpretación, reduccionista, muestra cómo en ocasiones los investigadores se dejan llevar más por unas formas de abordar la información sesgadas por concepciones predeterminadas que por los propios datos derivados de los restos materiales. En el caso que nos ocupa, asignar a entornos fenicios la escultura de Carmona, con sus claros paralelos en el mundo griego, es obviar, por una parte, la ya mencionada escasez de escultura en piedra de tradición fenicia en la Península Ibérica y, por otro, que la existencia de sincretismos, propiciados por los griegos, es observable ya en Huelva a través de unos modestos testimonios como son los grafitos sobre cerámica. La pieza de Carmona, que se tiende a datar en distintos momentos del s. VI a.C., según los autores que la han estudiado, y cuyo aire griego resulta evidente incluso para quienes quieren ver en ella un producto transmitido por los fenicios, lo que muestra es la introducción de nuevos componentes religiosos en el mundo indígena de la Península, en los que las imágenes jugarán un papel determinante. Nadie puede dudar de que la presencia en Carmona de esta escultura, con sus claras connotaciones culturales, está contribuyendo a la fijación material de

40. M. Belén Deamos y M.C. García Morillo, «Carmona. Una ciudad tartésica con estatuas», en S. Celestino Pérez y J. Jiménez Avila (eds.), *El Periodo Orientalizante. Vol. II. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 35, Mérida, 2005, 1199-1213; M. Belén Deamos y M.C. García Morillo, «Das tartessische Carmona. Eine Stadt mit Statuen. Zu dem Neufund einer Statuette», *Madriider Mitteilungen. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid*, 47, 2006, 43-58; M. Belén Deamos, C. Vázquez Calvo, R. Fort y Teresa Chapa, «The First Evidence of a Tartessian Stone Sculpture: a Fragmentary Cult Image from Carmona», en P. Jockey (dir.), *Proceedings of the VIIIth International Conference of the Association for the Study of Marble and Other Stones used in Antiquity (ASMOSIA)*, París, 2009, 243-253.

41. M. Almagro Gorbea y M. Torres Ortiz, *La escultura fenicia en Hispania*, Madrid, 2010, 111-137.

concepciones religiosas propias del área de Carmona, ya sometida a profundos procesos de hibridación desde, al menos, el siglo VII, entre poblaciones orientales y locales. A ellas se le añade un componente helénico, propio de un momento en el que la presencia griega está bien atestiguada en el sur peninsular. El interés de esta pieza es tanto mayor cuanto que, como veremos a continuación, la cultura ibérica, que tendrá en la Andalucía oriental y en el sudeste peninsular sus principales focos iniciales, hará un uso muy importante de la escultura en piedra como medio para trasladar a imágenes sus concepciones religiosas. Habría que pensar, pues, que estos precedentes «tartésicos» del uso de representaciones en piedra de la divinidad han acabado determinando el gran empleo que el mundo ibérico hará de la escultura en la que, además, los prototipos griegos parecen tan evidentes.

No entraré en el presente trabajo en la escultura de tipo funerario, tan importante en el mundo ibérico porque estoy centrándome, sobre todo, en las manifestaciones más vinculadas a los otros aspectos religiosos. Me limitaré, además, a unos pocos ejemplos. La influencia helénica de una parte importante de la llamada escultura ibérica ha sido abordada ya en diferentes ocasiones<sup>42</sup>; del mismo modo, en la propia organización de los espacios de culto ibéricos las influencias mediterráneas, incluyendo las griegas, parecen fuera de duda<sup>43</sup>.

Me centraré aquí tan solo en dos conjuntos culturales que nos pueden dar algunas claves de cómo el mundo ibérico introduce componentes de monumentalidad y organización en su universo religioso. En primer lugar, diré algunas palabras del conjunto del Cerrillo Blanco de Porcuna. La aparición de grandes cantidades de restos escultóricos ibéricos, bastante dañados y, al parecer, depositados ritualmente no mucho después de su erección llamó la atención desde el momento mismo de su hallazgo<sup>44</sup>. Algunos autores, incluso, llegaron a considerar como griegas (foceas) a esas esculturas<sup>45</sup> algo tal vez exagerado aunque sí parecen fuera de duda las deudas que tanto las imágenes en sí como, incluso, la propia idea de dotar de representaciones escultóricas monumentales un espacio de culto tienen con el mundo

42. T. Chapa Brunet, *Influjos griegos en la escultura zoomorfa ibérica*, Madrid, 1986.

43. A.J. Domínguez Monedero, “Religión, rito y ritual durante la Protohistoria peninsular. El fenómeno religioso en la cultura ibérica”, en W.H. Waldren, J.A. Ensenyat y R.C. Kennard (eds.), *Ritual, Rites and Religion in Prehistory. IIIrd Deya International Conference of Prehistory. Vol. II. BAR Int. Ser. 611*, Oxford, 1995, 21-91; A.J. Domínguez Monedero, “Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad”, en *Espacio y lugares culturales en el mundo ibérico. Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 1997, 391-404.

44. A. Blanco Freijeiro, “Las esculturas de Porcuna. I.- Estatuas de guerrero”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 184, 1987, 405-445; A. Blanco Freijeiro, “Las esculturas de Porcuna. II.- Hierofantes y cazadores”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 185, 1988, 1-27; A. Blanco Freijeiro, “Las esculturas de Porcuna. III.- Animalia”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 185, 1988, 205-234; J. A. González Navarrete, *Escultura ibérica del Cerrillo Blanco. Porcuna, Jaén*, Jaén, 1987; I. Negueruela Martínez, *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén). Estudio sobre su estructura interna, agrupamientos e interpretación*, Madrid, 1990.

45. J.M. Blázquez Martínez y J. González Navarrete, “The Phokaian Sculpture of Obulco in Southern Spain”, *American Journal of Archaeology*, 89, 1985, 61-69; J.M. Blázquez Martínez y J. González Navarrete, “Arte griego en España. Las esculturas de Obulco (Porcuna, Jaén)”, *Goya*, 205-206, 1988, 1-14.

griego<sup>46</sup>. Ello no quiere decir que estemos, necesariamente, ante talleres griegos aunque no pueda descartarse la existencia de artesanos que conocen bien tanto las técnicas escultóricas griegas, como la iconografía griega e, incluso, ideas de monumentalidad y paisajes religiosos que no están demasiado alejados de los existentes en el mundo griego. Queda por explicar cómo y por qué las élites ibéricas de la Obulco del s. V han decidido erigir ese impresionante conjunto escultórico, con múltiples escenas situadas en diversos ámbitos, entre lo divino, lo mitológico y lo heroico y qué sentido último tuvo el monumento en la sociedad que lo levantó y en su entorno.

Se han realizado diversas lecturas de este conjunto, todas ellas de gran interés, que subrayan su entronque con necesidades propias de la sociedad de Obulco: legitimación, enaltecimiento del linaje, veneración de los héroes «fundadores» ancestrales, conflictos entre grupos, etc.<sup>47</sup> Incluso, en alguna ocasión se han buscado paralelos iconográficos griegos (por ejemplo el Vaso François del Museo de Florencia) para interpretar la «cosmovisión heroica» que mostraría el conjunto aun cuando la reconstrucción teórica de la disposición de los diversos grupos que algún autor ha avanzado no resulta por completo convincente<sup>48</sup>.

Los estudios que se han llevado a cabo sobre las esculturas en sí y las técnicas empleadas, tiempo teórico utilizado y personas ocupadas en su realización muestran que estamos ante una empresa de gran envergadura<sup>49</sup> que, a partir de lo que hasta ahora conocemos, no encuentra precedente alguno en la Península Ibérica, al menos desde el punto de vista de la concentración en un solo lugar de una serie tan importante de esculturas en piedra. No cabe duda de que espacios de culto como el de Porcuna tendrán una gran importancia de cara al futuro, si tenemos en cuenta que algunos santuarios, con cronologías posteriores, harán uso de la escultura en piedra como elemento de ofrenda ritual a la divinidad como ocurrirá, por ejemplo, con el Cerro de los Santos.

---

46. I. Negueruela Martínez, “Monomachias de carácter helenizante en la escultura ibérica de Ipolca (Porcuna)”, en *Grecs et Ibères au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Commerce et iconographie. Revue des études anciennes*, 89, 1987, 319-338; A.J. Domínguez Monedero, “Hellenisation in Iberia? The reception of Greek products and influences by the Iberians”, en G.R. Tsetskhladze (ed.), *Ancient Greeks West and East. Mnemosyne, suppl. 196*, Leiden, 1999, 301-329.

47. R. Olmos Romera, “Los grupos escultóricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén). Un ensayo de lectura iconográfica convergente”, *Archivo Español de Arqueología*, 75, 2002, 107-122; R. Olmos Romera, “Los príncipes esculpidos de Porcuna (Jaén): Una aproximación de la naturaleza y de la historia”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 189, 2004, 19-43.

48. A. Ruiz y M. Molinos, “El conjunto escultórico de Cerrillo Blanco, Porcuna”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 67-82.

49. T. Chapa Brunet, M. Belén, M.I. Martínez Navarrete, A. Roderó, B. Ceprián y J. Pereira, “Sculptor’s signatures on Iberian stone statues from Ipolca-Obulco (Porcuna, Jaén, Spain)”, *Antiquity*, 83, 2009, 723-737; T. Chapa Brunet, M. Belén, M.I. Martínez Navarrete, A. Roderó, B. Ceprián y J. Pereira, “El trabajo de los escultores ibéricos: un ejemplo de Porcuna (Jaén)”, *Trabajos de Prehistoria*, 66, 2009, 161-173; T. Chapa Brunet, “Los escultores del Cerrillo Blanco de Porcuna”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 85-92.

En el caso de Porcuna, hay que destacar además de la acumulación de ese gran número de esculturas en piedra, que las mismas se encuentran representado escenas, lo cual es ya de por sí otro elemento novedoso, no conocido con anterioridad a estos niveles; a pesar de los evidentes indicios de derivación griega de este conjunto hay autores que siguen insistiendo en que «the origins of Iberian stone sculptures must be searched on the Orientalising period, with strong links with Phoenician religion and iconography» y esas semejanzas con el arte griego son simplemente la introducción de «new techniques and styles without changing the basic foundations of the local production»<sup>50</sup>. Usan, además, como «prueba» de esa afirmación la escultura de Carmona, sobre cuyo carácter fenicio hemos expresado dudas más que razonables. Hemos mencionado también la escasa presencia de prototipos escultóricos fenicios en la Península y volvemos a insistir en que ninguno de los ejemplos escultóricos previos a Porcuna que conocemos presenta lo que supone la novedad absoluta de este conjunto, que es la existencia de escenas en las que interactúan diversas figuras (humanas, animales e híbridas) con el objetivo evidente de representar uno o varios relatos. Todo ello, por supuesto, sin entrar en cuestiones de iconografía que no hallan paralelo sino en el universo figurativo griego al que deben remontar los prototipos de este conjunto a pesar de la tendencia observada en los últimos tiempos en la que muchos autores no desean hacer hincapié en este hecho como si el reconocimiento de esta deuda evidente pudiese disminuir el entronque con la realidad local de este conjunto escultórico. Con la transmisión de formas va ligada, sin duda, la transferencia de significados; el mundo ibérico de Porcuna, a mediados del s. V, ha empleado medios novedosos para expresar ideas de heroización y culto a los antepasados, humanos o divinos, de las élites dirigentes y, a través de ella, de la comunidad. Como ocurre con todo lenguaje, y el iconográfico no es una excepción, son las imágenes las que acaban dando sentido a las ideas e, incluso, es difícil pensar que estas ideas hubiesen podido haber sido formuladas en ausencia de esas mismas imágenes. Por consiguiente, y aunque nos falte todo el soporte mítico, que la comunidad atesoraba sin duda en relatos orales (aunque tampoco habría que descartar, ya para esos momentos, la expresión escrita), el conjunto de Porcuna nos muestra una interacción entre iconografía, mito y culto que es resultado de un proceso de sincretismo entre ese mundo ibérico e ideas venidas desde el exterior, en esta ocasión desde el mundo griego dentro de una serie de procesos históricos sobre los que podemos reflexionar<sup>51</sup>.

El otro conjunto importante también para observar la plasmación de las ideas religiosas ibéricas y su deuda con prototipos mediterráneos, en especial griegos, lo ofrece el monumento de El Pajarillo (Huelma, Jaén). En él, en lo alto de una estructura compleja, caracterizada por la existencia de una torre y vías de acceso a la misma así como otras estructuras anejas, se desarrollaba otra escena en la que un sujeto inicia el acto de desenvainar su falcata para hacer frente al peligro representado por un gran lobo, que quizá amenaza a un joven. Su carácter mítico vendría dado por la existencia de dos leones que delimitarían el acceso al espacio en el que se desarrolla la escena principal; esta, a su vez, estaría enmarcada por dos grifos que la

50. T. Chapa Brunet *et al.*, “Sculptor’s signatures...”, *op.cit.*, 725.

51. A.J. Domínguez Monedero, “Greeks in Iberia: Colonialism without Colonization”, en C.L. Lyons y J.K. Papadopoulos (eds.), *The Archaeology of Colonialism*, Los Angeles, 2002, 65-95.

acaban situando en el terreno de lo mítico, de lo sobrehumano. Su cronología se sitúa en la primera mitad del s. IV a.C. y los investigadores han insistido en su carácter marcadamente escenográfico y han hallado sus principales paralelos y referentes, de nuevo, en el mundo griego, incluyendo el suritalico<sup>52</sup>.

Otra vez encontramos expresado con un lenguaje helenizante, observable incluso en la calidad técnica y expresiva de la acción, insinuada o potencial, del individuo (el héroe) a punto de extraer su arma que apunta a unas sutilezas interpretativas que no parecen propias de otros estilos artísticos distintos de los griegos. La propia idea de la insinuación de la acción, del enfrentamiento inminente, pero aún no iniciado, introduce un elemento de mayor simbolismo si lo comparamos, por ejemplo, con el conjunto de Porcuna, en el que la violencia es palpable y se expresa, además, con toda su crudeza: cadáveres, pájaros devorando a los muertos, armas que atraviesan cuerpos o heridas lacerantes y profundas que desgarran la piel de muchos de los protagonistas de las mismas. En el caso de El Pajarillo, por el contrario, se prefiere la insinuación de la violencia futura a la descripción de la misma, en la que se regocijaban las élites de Porcuna. No podemos dejar de reconocer en este cierto «pudor» por representar la violencia un profundo significado simbólico al que no puede ser ajeno el propio instrumento que sirve para enmarcar el relato, que es la escultura en piedra.

Un monumento aislado en un punto clave de un territorio político que se presenta ante el espectador como la plasmación de un mensaje de gran calado para las élites ibéricas del entorno que están expresando la legitimidad de su dominio por medio de un repertorio simbólico e iconográfico muy concienzudamente seleccionado. No podemos dejar de considerar que la capacidad de concentrar en una escena toda una serie de significados ideológicos abstractos es un rasgo de una madurez y de una capacidad de síntesis importante y no podemos dudar de que estas imágenes concretas han sido empleadas de manera consciente para vehicular ese mensaje; pero, al tiempo, no podemos dudar de que solo esas imágenes y no otras ni de otro origen eran capaces de conseguir el mensaje sutil que querían dar sus comitentes.

Estos componentes, junto con los derivados de otras tradiciones así como los propios intereses y aspiraciones del mundo ibérico darán lugar a desarrollos religiosos propios, que no es este el momento de analizar. Lo que he intentado mostrar con estos dos ejemplos que he seleccionado es cómo en la conformación del culto, de la ideología y de la simbología de la religión ibérica han jugado un papel muy relevante los componentes e influencias griegos.

Puede haber habido también influencias en la propia conformación arquitectónica de algunos espacios de culto que, aunque herederos de tradiciones diversas, han añadido en ocasiones elementos que podían tener cierto sentido de monumentalidad en otras culturas mediterráneas. Se trataría, por ejemplo, de columnas, como las que se detectaron en edificios

---

52. M. Molinos Molinos, T. Chapa Brunet *et al.*, *El santuario heroico de “El Pajarillo” (Huelma, Jaén)*, Jaén, 1998; M. Molinos Molinos, T. Chapa Brunet *et al.*, “El santuario heroico de ‘El Pajarillo’ de Huelma (Jaén)”, *Madridrer Mitteilungen. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid*, 40, 1999, 115-124; Chapa *et al.*, “The Iron Age...”, *op. cit.*, 1-22; M. Molinos, T. Chapa Brunet *et al.*, “El santuario de El Pajarillo, Huelma”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 161-176.

como el llamado «templo A» de la Illeta dels Banyets de El Campello<sup>53</sup> o pilastras como las observadas en el que se ha definido como «templo ibérico» de La Alcudia de Elche<sup>54</sup>. El uso de estos elementos arquitectónicos, a los que podrían sumarse otros ejemplos, muestra un claro deseo de singularizar el espacio de culto como el que encontramos en otras culturas mediterráneas y que forma parte de una forma de entender lo sagrado que las poblaciones ibéricas aceptarán. El papel, tectónico y simbólico de la columna es bien conocido tanto en el mundo griego como en el fenicio y, en este último caso, no podemos dejar de aludir al capitel «protoeólico» de Cádiz que muestra su uso en el seno de la ciudad fenicia de Gadir<sup>55</sup>.

Del mismo modo, podríamos aludir a comportamientos rituales que han dejado huella en la iconografía. Así, se puede mencionar el interesante bronce de Bujalamé que representa a un individuo (posible sacerdote) degollando a un pequeño carnero, al que sujeta sobre su muslo, con un cuchillo curvo; el acto tendría lugar en lo que parece un entorno acuático<sup>56</sup>. No es la única escena en la iconografía ibérica en la que puede detectarse algún tipo de sacrificio de una víctima animal y la propia arqueología atestigua en diversas ocasiones restos de animales posiblemente sacrificados<sup>57</sup> pero esta figura sirve para resaltar cómo la propia idea de matar un animal, mediante un procedimiento ritualizado, como ofrenda a la divinidad, tiene un fuerte componente de origen mediterráneo al que no han sido ajenos los iberos.

Otra línea de trabajo viene dada por la iconografía presente en múltiples cerámicas ibéricas, en especial de las fases más avanzadas de la misma. La presencia de multitud de representaciones con escenas de diverso tipo que tienen como protagonistas a toda una gama de seres híbridos nos convence de que el universo mítico del mundo ibérico había acabado poblándose de estas concepciones que han llegado desde otros ámbitos mediterráneos, por más que los mismos iberos hayan ido añadiendo y creando sus propias imágenes. El tema es muy amplio y la bibliografía es ingente<sup>58</sup>; el carácter del soporte, cerámica, y el hecho de

53. E.A. Llobregat Conesa, “El conjunto de templos ibéricos de la ‘Illeta d’els Banyets’ (El Campello)”, en *Studia Historica in honorem Vicente Martínez Morellá*, Alicante, 1985, 187-205; E.A. Llobregat Conesa, “Dos temples ibèrics a l’interior del poblat de l’illeta dels Banyets”, *Fonaments*, 5, 1985, 103-111; M. Olcina Domenech (ed.), *La Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante). Estudios de la Edad del Bronce y época Ibérica*, Alicante, 1997.

54. R. Ramos Fernández, “Los templos ibéricos de La Alcudia de Elche”, *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8, 1991-1992, 87-95; R. Ramos Fernández, *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*, Elche, 1995.

55. M. Almagro Gorbea y M. Torres Ortiz, *La escultura fenicia... op. cit.*, 245-253; M.C. Marín Ceballos y A.M. Jiménez Flores, “El capitel protoeólico de Cádiz”, en M.C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Cádiz-Sevilla, 2011, 207-220.

56. R. Olmos Romera, “Rites d’initiation et espace sacrificiel en Ibérie préromaine”, en P. Linant de Bellefonds, J. Leclant y J.C. Balty (eds.), *Rites et cultes dans le monde antique*, París, 2002, 39-60; J.P. Bellón, F. Gómez y A. Ruiz, “El sacrificador de Bujalamé y los iberos de la Sierra de Segura”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 237-254.

57. T. Chapa Brunet, “Sacrificio y sacerdocio entre los iberos”, en J.L. Escacena Carrasco y E. Ferrer Albelda (eds.), *Entre Dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad. Spal Monografías*, VII, Sevilla, 2006, 157-180.

58. R. Olmos Romera, “Originalidad y estímulos mediterráneos en la cerámica ibérica: el ejemplo de Elche”, *Lucentum*, 6-7, 1988-89, 79-102; R. Olmos Romera, “Religiosidad e ideología ibérica en el marco

que las decoraciones figuradas aparezcan en momentos ya avanzados de la cultura ibérica hace que sea ya en muchas ocasiones arduo discernir entre los prototipos mediterráneos y las soluciones iconográficas y compositivas de los artesanos ibéricos. De cualquier modo, estas cerámicas son un testimonio fundamental para entender cómo el mundo ibérico acaba haciendo un uso enorme de la imagen para plasmar sus propias ideas en un proceso, como apuntábamos páginas atrás, en los que la imagen construye ideología al pasar del mero plano ideal a la plasmación figurativa de esas ideas. Una de las grandes aportaciones de las culturas mediterráneas a las poblaciones de la Península ha sido, precisamente, la imagen que ha contribuido a dar cuerpo y a expresar, pero también a crear, conceptos mítico-religiosos que no habrían podido ser ni tan siquiera formulados antes del contacto.

De todos estos vasos, voy a mencionar solo uno de ellos que presenta una representación de lo que parece un ritual religioso. Se trata de un vaso hallado, con un contexto no demasiado claro, en la necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia) y que ha sido llamado «crátera del desfile militar» o «vaso de los guerreros». Al no haberse encontrado en un contexto preciso se ha datado este vaso en una franja cronológica amplia, que iría desde el s. IV hasta, incluso, el s. II a.C. Presenta cinco guerreros, aunque no completos debido al carácter fragmentario del vaso, cuya forma se ha relacionado con las cráteras de columnas de imitación, aunque ello no es seguro. Los guerreros llevan una lanza apoyada sobre el hombro derecho y un escudo embrazado en el brazo izquierdo y se muestran en actitud de marchar o, tal vez, de danzar. Sus rostros, como los de las otras dos figuras a las que ahora aludiremos, parecen estar cubiertos por máscaras o por pinturas. En un plano posterior (no creo que las figuras sean enanos como sugirió su descubridor) hay un tañedor de lira y otro tocando una doble flauta, lo que nos indica que lo que sea que estén haciendo requiere un acompañamiento musical. La combinación del *diaulós* y la lira remite, claramente, a modelos mediterráneos, bien analizados por diversos investigadores. No parecen marchar al combate dada la posición de reposo de las armas y la ausencia de enemigos presentes, por lo que estarían desfilando o danzando. La interpretación, pues, como un grupo de guerreros realizando un ritual religioso, no necesariamente funerario, parece bastante sugerente. Los paralelos que se han encontrado para esta escena, aunque no exactos, remiten sobre todo al mundo griego y al etrusco<sup>59</sup>.

---

del Mediterráneo. Notas preliminares sobre la antropomorfización de la imagen ibérica”, en D. Vaquerizo (ed.), *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica*, Córdoba, 1992, 11-45; R. Olmos Romera, “Las inquietudes de la imagen ibérica: diez años de búsquedas. 10 años de investigaciones arqueológicas (I)”, *Revista de estudios ibéricos*, 2, 1996, 65-90; T. Tortosa Rocamora, “De iconografía vascular ibérica”, en *Iberia, Hispania, Spania. Un mirada desde Ilici*, Madrid, 2004, 175-180; T. Tortosa Rocamora, *Los estilos y los grupos pictóricos de la cerámica ibérica figurada en la Contestania. Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 38, Mérida, 2006.

59. E. Cuadrado Díaz, “Decoración extraordinaria de un vaso ibérico”, en *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid, 1982, 287-296; E. Cuadrado Díaz, “Un nuevo análisis de la crátera ibérica del desfile militar (Cigarralejo)”, en *Homenaje a Jerónimo Molina*, Murcia, 1990, 131-134; T. Tortosa Rocamora, “Imagen y símbolo en la cerámica ibérica del Sureste”, en *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica*, Madrid, 1996, 145-162; J.M. Blázquez Martínez, “El vaso de los guerreros de El Cigarralejo (Mula, Murcia)”, en J.M. Noguera Celdrán (ed.), *SOLIFERREVM. Studia archaeologica et historica Emeterio Cuadrado Díaz*

Habida cuenta del uso de instrumentos musicales bien reconocibles por cualquier espectador mediterráneo, no es difícil entender por qué los autores griegos han podido interpretar en clave helénica determinados rituales que hubieran podido ejecutar los iberos. Por otro lado, no deja de ser un elemento más de relación entre gentes mediterráneas y las poblaciones ibéricas del Sudeste la presencia, al menos en las representaciones figuradas, de formas rituales con paralelos relevantes en esas culturas, en especial en la griega.

## 6.- Algunas peculiaridades del mundo ibérico del Nordeste.

Para ir acabando el presente análisis, me centraré ahora en un área específica de la Península, como es el Nordeste peninsular, es decir, la zona en la que se encuentran los dos únicos establecimientos griegos permanentes de la misma, Emporion y Rhode. La relación con uno de los centros ibéricos próximos a Ampurias, Ullastret, está bien atestiguada, aparte de en otros aspectos (técnicas constructivas, muralla)<sup>60</sup>, en la gran abundancia y frecuencia de cerámica ática ya desde el s. V a.C. y en el uso habitual que se hace de la misma en ambientes domésticos<sup>61</sup>, frente a la utilización casi siempre funeraria que se hace de estos objetos en otras partes de la Península, aunque habrá que esperar a momentos más avanzados para observar influencias en el plano religioso mucho más evidentes, por lo que volveremos sobre ellas más adelante.

Algo más lejos de Ampurias, pero en relación con ella, un yacimiento como Mas Castellar de Pontós ha aportado, para diversos momentos, importantes datos sobre la interacción con la ciudad griega. Ya para el s. V se ha excavado un edificio, o parte de él, en el que, aunque no hay en sentido estricto estructuras de carácter cultural, se ha sugerido la posibilidad de realización de rituales de comensalidad de clara influencia griega, como muestra también la importante cantidad de cerámica griega y otros objetos de prestigio hallados en el mismo<sup>62</sup>.

---

*ab amicis, collegis ... dicata. Anales de Prehistoria y Arqueología*, 17-18, 2001-2002, 171-175; J.M. García Cano, "Crátera del desfile militar", en V. Page del Pozo (ed.), *El Museo de Arte Ibérico de El Cigarralejo. Mula, Murcia*, Murcia, 2005, 436-437.

60. A. Martín i Ortega, F. Codina *et al.*, "Le site ibérique d'Ullastret (Baix Empordà, Catalogne) et son rapport avec le monde colonial méditerranéen", en H. Tréziny (ed.), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noire. Actes des rencontres du programme européen Ramses 2. (2006-2008)*, París-Aix-en-Provence, 2010, 89-104; G. de Prado, "La fortificación ibérica del Puig de Sant Andreu (Ullastret, Cataluña): aspectos técnicos, formales y funcionales", en H. Tréziny (ed.), *Grecs et indigènes... op. cit.*, 567-580.

61. M. Picazo Gurina, *Las cerámicas áticas de Ullastret*, Barcelona, 1977; M. Picazo Gurina, "La vajilla de los días de fiesta: cerámica ática en una casa de finales del siglo V a.C. de Ullastret", *Archivo Español de Arqueología*, 88, 2015, 25-37.

62. D. Asensio i Vilaró y E. Pons i Brun, "Manifestacions materials de prestigi i distinció social en les diferents ocupacions del Mas Castellar de Pontós (segles V-III a.C.)", en M.C. Belarte, D. Garcia y J. Sanmartí (eds.), *Les estructures socials protohistòriques a la Gàllia i a ibèria. Homenatge a Aurora Martín i Enriqueta Pons*, Barcelona-Tarragona, 2015, 151-163; E. Pons i Brun, D. Asensio y M. Fuertes, "Casas, sociedad y economía en el oppidum de Mas Castellar de Pontós-Alt Empordà (425-350 a.C.). Poblamiento y conflicto en el entorno de la colonia griega de Emporion", en C.A. de Chazelles y M. Schwaller (eds.), *Vie quotidienne, tombes et symboles des sociétés protohistoriques de Méditerranée Nord-Occidentale. Mélanges*

En una fase posterior, una vez que este primer asentamiento ha sido destruido, surgiría al este del mismo, y en una posición algo más elevada un nuevo hábitat, en apariencia sin muralla; al mismo corresponden dos grandes edificios de arquitectura compleja que se articulan en torno a patios a los que se abren pórticos sostenidos por columnas con basas de piedra. En alguna de las estancias, enmarcadas por esos pórticos, se habrían desarrollado actividades culturales como muestran algunos hallazgos bastante claros. Quizá el más significativo sea una (posible) ara de mármol del Pentélico hallada en la estancia 3 de la casa 1, uno de cuyos accesos se realiza a través de la estancia 7, que cuenta en su entrada con dos columnas sobre sendas basas de piedra. En la casa 2 se halló un fragmento de terracota de barniz negro helenístico que representaría a un Eros funerario. En el poblado han aparecido también restos de decoración arquitectónica en yeso con cornisas, ovas, guirnaldas y volutas. La cronología general de estas estancias se situaría entre finales del s. III y primera mitad del s. II a.C.<sup>63</sup>.

Es relevante el hecho de que haya aparecido el posible altar de mármol en un espacio de la casa 1 donde hay testimonios incontrovertibles del desarrollo de rituales de sacrificio; no obstante, esa pieza, de indudable origen griego, puede haber tenido en origen otras funciones y tampoco queda del todo claro su empleo como altar en el contexto en el que se halló, aunque no cabe duda de que en esa estancia eran muy abundantes los indicios de la práctica de actividades culturales, en particular el sacrificio de perros, que no se limita tampoco a este espacio dentro del yacimiento<sup>64</sup>. Aunque en un primer momento los excavadores quisieron vincular este ritual con el culto a Hécate<sup>65</sup>, con el tiempo parecen haber abandonado esta idea.

Sea como fuere, nos encontramos con elementos de interés como el hallazgo, en la última fase de una gran casa de un yacimiento indígena vinculado con la ciudad griega de Em-

---

*offerts à Bernard Dedet. Vol. I*, Lattes, 2016, 17-43; E. Pons i Brun, D. Asensio *et al.*, “Un edifici singular del segle V a.C. trobat sota la torre de defensa de l’oppidum ibèric (Mas Castellar-Pontós, Alt-Empordà)”, *Annals del Institut d’Estudis Empordanesos*, 47, 2016, 13-46.

63. A.M. Adroher, E. Pons i Brun y J. Ruiz de Arbulo; “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, 1993, 31-70; E. Pons i Brun, “Estructures, objectes i fets culturals en el jaciment protohistòric de Mas Castellar (Pontós, Girona)”, en *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico. Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 1997, 71-89; E. Pons i Brun, J. Ruiz de Arbulo y D. Vivo, “El yacimiento ibérico de Mas Castellà de Pontós (Girona). Análisis de algunas piezas significativas”, en C. Aranegui (ed.), *Los Iberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad Ibérica*, Barcelona, 1998, 55-64; D. Asensio i Vilaró y E. Pons i Brun, “Características, evolución y particularidades del poblamiento indígena en el área de colonización griega del Ampurdán. El caso del Mas Castellar de Pontós (siglos VII-III a.C.)”, en R. Roure (ed.), *Contacts et acculturations en Méditerranée occidentale. Hommages à Michel Bats*, París-Aix-en-Provence, 2015, 219-227.

64. E. Pons i Brun, J. Ruiz de Arbulo y D. Vivo, “El yacimiento ibérico de Mas Castellà de Pontós (Girona). Análisis de algunas piezas significativas”, en C. Aranegui (ed.), *Los Iberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad Ibérica*, Barcelona, 1998, 59-62; E. Pons i Brun, L. Colominas y M. Saña, “Dog Sacrifice at the Protohistoric Site of Mas Castellar (Pontós, Spain)”, en C.A. Murray (ed.), *Diversity of Sacrifice. Form and Function of Sacrificial Practices in the Ancient World and Beyond*, Albany, 2016, 191-209.

65. E. Pons i Brun y A. Vargas, “Religió i creences”, en E. Pons (ed.), *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d’època ibèrica (Excavacions 1990-1998)*, Gerona, 2002, 551-554.

porion desde hacía siglos, de un espacio de culto, en el que se practica el sacrificio de perros, presidido por un ara o, en todo caso, por una columna de mármol del Pentélico. La presencia del objeto griego parece haber sido importante dentro del ritual, dada la cercanía de la misma al espacio sacrificial pero sigue siendo difícil llegar a conocer su verdadero significado en un culto en el que, tal vez, coexistan rasgos indígenas y griegos.

En otro centro próximo a Mas Castellar, situado más al sur y también en el área de influencia de Emporion, el Bosc del Congost (Sant Julià de Ramis) apareció, dentro de un silo (el número 53), un vaso, tal vez una cratera, que llevaba una representación en relieve aplicado del mito de Triptólemo. Debajo del asa conservada figuraba una cabeza femenina también en relieve aplicado interpretada como una Gorgona. El contexto en el que se encontró tenía una cronología entre el 220 y el 180 a.C. y a partir de ahí se ha sugerido una fecha para la pieza en el s. III a.C. No se sabe si fue importada y, en ese caso, de dónde, o si fue realizada en un taller local, lo cual parece improbable<sup>66</sup>. Algún autor se ha decantado por un origen en Ampurias<sup>67</sup>.

Es difícil conocer el uso inicial de este vaso, puesto que apareció como material de desecho en un vertedero pero dada la relación del asentamiento con el almacenamiento de cereales<sup>68</sup>, la representación del mito de Triptólemo en un vaso podría aludir a cultos locales relacionados con la producción cerealística, en la que el mismo podría haber desempeñado algún papel. En cualquier caso, no solo el mito es griego sino que el vaso es también griego, independientemente de que no se sepa dónde fue producido. Es, por lo tanto, un testimonio, en este caso indirecto, de alguna forma de religiosidad del entorno indígena de Emporion vinculada con el mundo griego.

El último lugar en el que quiero detenerme es, de nuevo, Ullastret; como ya vimos, sus relaciones con la ciudad de Emporion son bastante intensas ya desde un momento antiguo. En la parte más alta del Puig de Sant'Andreu surgirán a partir del s. IV a.C. tres edificios que responden a la tipología griega de los templos. El templo B se sitúa en la vertiente noroeste del cerro; es un edificio rectangular alargado con una antesala porticada; se orienta al Oeste y los materiales hallados se datan entre el último cuarto del s. V y la primera mitad del s. IV a.C., lo que llevaría a mediados de este último siglo su construcción. El llamado templo A, *in antis* y orientado al Este, se dataría entre la segunda mitad del s. III e inicios del s. II a.C.; a él corresponderían algunos sillares esculpidos y parte de una cornisa; se encuentra en la parte más alta del cerro. Por fin, el templo C, situado de nuevo en la parte más alta del *oppidum* y adyacente al muro Norte del templo A, del que le separa algo más de un metro, es también un edificio *in antis* orientado al Este y datable entre la segunda mitad del s. III e los inicios del s.

66. B. Agustí, J. Burch *et al.*, "Els reompliments de les sitges del Bosc del Congost", *Cypsela*, 12, 1998, 85-89; J. Burch y J. Sagrera, *Excavacions arqueològiques a la muntanya de Sant Julià de Ramis. 3. El sitjars*, Girona-Sant Julià de Ramis, 2009, 90-91, 249-254.

67. J. Ruiz de Arbulo, "Santuarios y Fortalezas. Cuestiones de indigenismo, helenización y romanización en torno a Emporion y Rhode (s. VI-I a.C.)", en *Formas e imágenes del poder en los siglos III y II a.d.C.: Modelos helenísticos y respuestas indígenas*, Cuadernos de Prehistoria y Arqueología. UAM, 28-29, 2002-2003, 192-194.

68. J. Burch, J. Sagrera, *Excavacions arqueològiques... op. cit.*

II a.C. Uno de estos dos templos (el A o el C) habría seguido en uso hasta finales del s. I d.C., a juzgar por los materiales más recientes hallados en una cisterna que se ubicó delante del templo C pero que parece haber servido para proporcionar agua a los dos lugares de culto. Los patrones de medida empleados en los tres templos parecen relacionarse con los empleados en esos periodos en el mundo griego de Occidente<sup>69</sup>.

En la ya mencionada cisterna situada justo delante del templo C se halló un lote de 23 fragmentos de máscaras de terracota, alguna otra se encontró en el interior del templo A así como en otras zonas del yacimiento, siendo el total conocido de 29. Las mismas responden a diversas tipologías, con figuras masculinas, femeninas y figuras mitológicas (Gorgona, Aque- loo); su cronología se sitúa a finales del s. III a.C. Son piezas de las que no se conocen otros ejemplares en la Península Ibérica y sus paralelos hay que buscarlos en el área del Mediterráneo occidental helenístico<sup>70</sup>, como ocurría con el vaso de Sant Julià de Ramis. No obstante, en la ciudad de Rhode se halló un molde, realizado en arcilla masaliota, dedicado a fabricar terracotas representando a una diosa (¿Deméter?)<sup>71</sup>, lo que demuestra que, quizá junto a otros, también había talleres griegos haciendo circular figuras de tipo griego y, con ellas, iconografías e ideología durante los s. IV-III a.C. La tipología de las terracotas producidas con ese molde no coincide, sin embargo, con la de las máscaras halladas en Ullastret.

Es, pues, en este centro indígena tan íntimamente vinculado con el desarrollo de Emporion donde los iberos construyen, desde el s. IV, al menos tres templos cuyos paralelos más claros proceden del propio mundo griego. En los edificios del s. III, además, utilizan plantas mucho más relacionadas con los templos griegos, con elementos arquitectónicos de derivación griega y con ofrendas en las que se incluyen prótomos de terracota, algunos de ellos representando figuras míticas y otros cuyo significado se nos escapa pero que son un tipo de objeto frecuente en los santuarios griegos. No obstante, aun en estos momentos tardíos los fenómenos de mestizaje son destacables, tanto en Ullastret como en otros puntos próximos a Ampurias a los que ya hemos aludido como Mas Castellar de Pontós o Sant Julià de Ramis donde elementos de clara filiación helénica aparecen en contextos indígenas. Ello es prueba, por una parte, de la importante acción de los centros griegos de Emporion y Rhode y, por

69. S. Casas, F. Codina *et al.*, “Els temples de l’oppidum d’Ullastret. Aportacions al seu coneixement”, en O. Mercadal i Fernández (ed.), *Món ibèric als Països Catalans. XIII Col·loqui Internacional d’arqueologia de Puigcerdà. Homenatge a Josep Barberà i Farràs*. Vol II, Puigcerdà, 2005, 989-1001; P. Olmos Benlloch, “Adaptació metrològica grega en l’arquitectura ibèrica de Catalunya: Puig de Sant Andreu d’Ullastret i Mas Castellar de Pontós”, *Cypsela*, 17, 2008, 280-284.

70. M.J. Pena Gimeno, “Terracotas votives de Ampurias y Ullastret”, *Empúries*, 48-50, 1986-89, 202-204; M.T. Miró i Alaix, “Les màscares del temple d’Ullastret”, en *Coloqui sobre Religions Prehistòriques de la Península Ibèrica*, *Zephyrus*, 43, 1990, 305-309; J. Ruiz de Arbulo, “Santuarios y fortalezas...”, *op. cit.*, 186-187.

71. A. Martín i Ortega, “Noticia de la troballa d’un motlle per a fabricar terracotes procedent de Roses”, *Revista de Girona*, 85, 1978, 375-377; J. Tremoleda Trilla, *Industria y artesanado cerámico de época romana en el nordeste de Catalunya (época augustea y altoimperial)*. BAR Int. Ser. 835, Oxford, 2000, 30-31; A.M. Puig, “Les comunes de Roses: cuina i grises”, en A.M. Puig y A. Martín (coords.), *La colònia grega de Rhode (Roses, Alt Empordà)*. Sèrie Monogràfica, 23, Gerona, 2006, 501-511.

otra, de la capacidad de los indígenas de seleccionar y combinar aquellos aspectos que les resultan de interés de entre los que los griegos pueden aportar para expresar sus propias ideas religiosas. No obstante, y como hemos apuntado antes, la propia introducción de estos elementos exógenos está contribuyendo a propiciar cambios en esa percepción religiosa local, produciendo fenómenos de hibridación y mestizaje cultural.

## 7.- Conclusiones

No he abordado en este trabajo toda la serie de espacios y lugares de culto que se conocen en la Iberia mediterránea porque no era ese mi objetivo<sup>72</sup>. Solo he pretendido hacer un recorrido a lo largo del tiempo, mostrando algunos estudios de caso, especialmente claros a mi entender, en los que podemos ver la interacción entre la religión (cultos, ritos, ideología, iconografía, etc.) de los «colonizadores» y la de las poblaciones indígenas de la Península Ibérica. Además de haber sido un recorrido por el tiempo lo ha sido también por el espacio puesto que hemos abordado distintas áreas y según hemos ido avanzando en el primero nos hemos ido también desplazando geográficamente. En cada una de las áreas estudiadas las formas en las que ambos mundo han interactuado, desde el punto de vista religioso, ha sido distinta como también son distintos los logros alcanzados. Cada territorio tenía sus propias tradiciones y, por ello mismo, la capacidad de seleccionar de cada una de esas culturas el repertorio que se les brindaba, que también era distinto en cada momento y dependiendo de si el «colonizador» era griego o fenicio, no aporta resultados uniformes sino una gran variedad de situaciones. Más allá de algunos objetos comunes, como los llamados «pebeteros», que se difunden de manera muy importante a partir del s. IV a.C. y, sobre todo, durante los siglos III y II a.C. y cuya presencia nos alerta sobre la existencia de espacios rituales, aunque no sobre la naturaleza de los mismos, no son demasiados los puntos de coincidencia que observamos.

Es, por ello, difícil elaborar unas conclusiones que abarquen todos los puntos que hemos tratado; en cada uno de los apartados hemos realizado las observaciones pertinentes y con ellas debemos conformarnos por el momento. Entre los diferentes aspectos de la interacción entre culturas, el religioso es siempre uno de los más importantes; las respuestas que en cada momento y lugar de los aquí abordados se dan contribuyen a crear nuevas formas de aproximarse al fenómeno religioso. Por ende, a las relaciones entre «colonizadores» e «indígenas» habría que añadir muchas otras, entre ellas las de los «colonizadores» entre sí y las establecidas entre las múltiples culturas que englobamos en nuestro incorrecto y generalizador término de «indígenas». Pero además de ello habría que reflexionar sobre el hecho de que ninguna relación entre grupos humanos puede resumirse en una taxonomía sistemática, sino que los resultados a que dan lugar generan nuevas construcciones sociales, culturales y, por lo tanto, ideológicas donde es imposible «medir» lo «colonial» y lo «indígena» puesto que el resultado se traduce en reali-

---

72. A.J. Domínguez Monedero, «Religión, rito y ritual...», *op. cit.*, 21-91; M. Almagro Gorbea y T. Moneo, *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, 2000; T. Moneo, *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid, 2003; J. Bermejo Tirado, *La arquitectura sagrada ibérica: orígenes, desarrollos y contextos*. BAR Int. Ser. 1800, Oxford, 2008.

dades híbridas. Y, del mismo modo, las nuevas concepciones religiosas surgidas del contacto interactúan con todo su entorno, ya sea el colonial ya sea el de otras poblaciones vecinas, lo que complica aún más la tarea del historiador si es que el mismo trata de catalogar rasgos en lugar de estudiar, desde una perspectiva amplia y sin prejuicios, los resultados.

Sirva, pues, el conjunto de aspectos que hemos analizado a lo largo de estas líneas como una introducción a una problemática que los nuevos hallazgos y estudios enriquecerán sin duda al tiempo que nos irán aportando nuevas perspectivas de estudio y de análisis.

