

RELIGION IN IBERIAN SOCIETIES:
A PANORAMIC VISION

La religión en las sociedades iberas: una visión panorámica

Ignasi Grau Mira*

INAPH. Universidad de Alicante

Ignacio.grau@ua.es

Carmen Rueda Galán**

IAI. Universidad de Jaén

carruegal@ujaen.es

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

En este trabajo realizamos una revisión de los principales aspectos de la religión entre las sociedades iberas. Las poblaciones que ocuparon la franja mediterránea y el sur peninsular entre los s. VI y I a.n.e. desarrollaron un complejo sistema religioso y de prácticas rituales que reconocemos principalmente a partir de la investigación arqueológica. De

Abstract

In this paper, we review the main aspects of religion among Iberian societies. The peoples who occupied the Mediterranean coast and the southern Iberian Peninsula between the 6th and the 1st centuries B.C. developed complex religious systems and ritual practices that we recognize mainly from archaeological research. This paper explains

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2015-64601-C3-2-R.

** Este trabajo se ha realizado se ha realizado con el respaldo del Subprograma Proyectos I+D+i, Retos a la Investigación JIN-2014, MINECO.

forma general, explicaremos algunas de las principales cuestiones de los estudios sobre la religión ibérica, para presentar un estado de la cuestión actualizada y las problemáticas de estudio.

Palabras clave

Sociedades Ibéricas; religión; prácticas rituales; ideología.

some of the main aspects of the studies on the Iberian religion and presents the state of the art and current issues in religious studies.

Keywords

Iberian Iron Age societies; religion; ritual practices; ideology.

1. Introducción

Estas líneas iniciales nos sirven de declaración de intenciones y exposición de nuestro posicionamiento respecto del análisis de las expresiones religiosas en las sociedades iberas. Como indica el título, planteamos una visión extensa y panorámica, partiendo de una idea principal: creemos que es erróneo hablar de religión ibera, entendida como una estructura rígida y homogénea, sino que es conveniente tratar este análisis desde la aproximación a un amplio y heterogéneo mapa de manifestaciones religiosas, que va a contar con expresiones propias y variantes bien definidas. Por otra parte, no consideramos que nos enfrentemos a realidades ingenuas y básicas, sino que estas expresiones religiosas se articulan en sistemas rituales en los que es posible analizar normas de comportamiento y procesos simbólicos que encierran una complejidad evidente. Dos afirmaciones que parecen sencillas, pero que en sí encierran reflexiones sustanciales y posicionamientos -los nuestros- teóricos definidos.

Nuestro acercamiento parte del registro arqueológico, teniendo en cuenta que las condiciones de documentación en el contexto ibero poseen sus propias particularidades¹. De un lado, partimos de la imposibilidad de integrar textos escritos al análisis, por lo que cobran vital importancia otros tipos de fuentes. De otro, contamos con una documentación parcial, dispersa y, en buena medida, descontextualizada, que ha condicionado las formas de aproximación, en las que han primado tentativas de corte generalista, las cuales han desembocado en la definición «clásica» de una religión ibera global y homogénea, cada vez más cuestionada.

No obstante, y pese a estas limitaciones, contamos con un registro amplio y rico que nos permite lanzar preguntas desde nuevas perspectivas. Así, desde un punto de vista metodológico, tener consciencia de la trascendencia de la materialidad de las prácticas rituales religiosas insertas en sus paisajes culturales y en sus territorios políticos y sociales, abordada desde una práctica interdisciplinar coherente, nos aleja de las tradicionales perspectivas histórico-culturales. Esto nos posiciona, ya que damos valor a la complementariedad del registro, de todos los registros, incluso de aquellos obviados o considerados de manera secundaria, y a la construcción de un método interdisciplinar que, aunque no se

1. R. Olmos, "Imaginario y prácticas religiosas entre los Iberos. Perspectivas en un proceso histórico", *Archiv für Religionsgeschichte*, 6, 2004, 111-134.

detalle por la propia naturaleza y objetivos de este artículo, está en la base de las interpretaciones y lecturas planteadas.

2. Las cosmovisiones

En las sociedades iberas las cosmovisiones definen el modelo del universo que se transmite a partir de formas de narración que son convertidas en memoria en el territorio y a través de la iconografía, pues el cosmos abarca a la estructura y el tiempo/memoria de la naturaleza, pero también al propio cuerpo². Como construcciones históricas, aúnan y sintetizan los principales referentes simbólicos que contribuyen a crear ámbitos y esferas diferentes. Así, en el pensamiento religioso ibero parece primar una concepción vertical del mundo, donde queda fijada la inaccesibilidad natural a los espacios superiores o al inframundo, tal y como muestra la escatología ibera, donde se representa una multiplicidad de paisajes y caminos hacia el más allá, como fruto de experiencias diferentes con la esfera de lo desconocido³. Es más, en el espacio accesible y normalizado se sitúan ámbitos impenetrables que quedan fuera de la percepción humana, y es aquí donde se resalta lo liminal para fijar aquello que debe ser visto en «ese otro mundo» en contraposición con lo percibido socialmente como normal o cotidiano. Se produce, por tanto, una sacralización de los ámbitos incontrolables a través signos y símbolos que hacen referencia, como indicó Ricardo Olmos, a la *eschatiá*, a esas fronteras caracterizadas por la presencia de lo salvaje⁴. La mitología ibera se construye en gran parte sobre estos principios ideales como veremos.

Estos ámbitos que conforman las cosmovisiones se reflejan a través del paisaje, que asume una clara vertiente simbólica. Este articula relaciones de índole diversa y complementaria, y en él se vierten las explicaciones a las contradicciones cotidianas entre las esferas de convivencia. Como paradigma ideal y teniendo al *oppidum* como referencia y centro de las relaciones⁵, se ordena la estructura del territorio, que comprende esos mundos accesibles, al igual que los impenetrables. En él se fijan las relaciones entre lo urbano y lo rural, que a su vez engloba naturalezas diversas, bien sea como espacio controlado (*ager*), o como naturaleza salvaje (*saltus*), donde lo físico y lo sobrenatural se entremezclan⁶. A esta dualidad hay que sumar otra dimensión intangible, aunque definible en el paisaje como construcción social e histórica: el espacio mítico, que se expresa en la multiplicidad de imá-

2. R. Olmos, “La simbolización del espacio sagrado en la iconografía ibérica”, 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, 251-266.

3. R. Olmos, “En los umbrales de la muerte. Itinerarios del Más Allá en la imagen ibérica”, En J. Blánquez (ed.), *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Madrid, 2011, 109-129.

4. R. Olmos, “la simbolización...”, *op. cit.*

5. A. Ruiz y A. Sánchez, “La cultura de los espacios y los animales entre los príncipes del sur”, en T. Tortosa y J.A. Santos, (eds.), *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes*, Roma, 2003, 137-154.

6. I. Grau, “Límite, confín, margen, frontera... Conceptos y nociones en la antigua Iberia”, en F. Prados, I. García y G. Bernard (eds.), *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad*, Alicante 2012, 23-48.

genes religiosas. Estas dimensiones -inseparables- construyen en conjunto la cosmovisión ideal en las sociedades iberas.

La iconografía participa en la conceptualización y construcción de la cosmovisión a través de expresiones que contribuyen a explicar cómo se concibe el mundo y cómo se mantiene el orden ideal, desde una perspectiva aristocrática. La fibula de Braganza es un caso excepcional de indagación y explicación. Aunque la pieza ha sido objeto de interpretaciones diversas⁷, tomamos en este trabajo la lectura de R. Olmos que a nuestro parecer aporta claves de lectura especialmente interesantes. Según la visión de este autor, no se trata de una imagen estática, más bien es todo lo contrario, es dinámica pues va más allá de la concepción fragmentaria de ámbitos e incluye todas las naturalezas que constituyen el cosmos. Teniendo en cuenta que se construyó como un programa de autorrepresentación, sintetiza en un lenguaje mítico una construcción cultural propia: el héroe civilizador vence en un microcosmos, dando orden a ese mundo y a sus espacios (Fig. 1).



Fig. 1.- La fibula de Braganza como excepcional ejemplo iconográfico que representa la organicidad de la cosmovisión ibera, integrada en un discurso mitológico. Abajo, recreación explicativa de este microcosmos heroico (Perea *et al.*, *El Héroe y el Monstruo*, Madrid, 2007, 20).

7. A. Perea (ed.), *La fibula Braganza. The Braganza Brooch*, Madrid, 2011.

La estructura de esta cosmovisión ibera para el s. III a.n.e. se refleja a través de tres planos bien definidos. La Tierra, que se representa mediante el enfrentamiento y el lobo de doble cabeza, dualidad que contribuye a resignificar y justificar la acción civilizadora del héroe, frente a lo salvaje, siempre presente y desbordable. Un segundo ámbito es el marino: el Océano, el Río que se simboliza como un espacio enfurecido y salvaje, igualmente poblado por monstruos, al mismo tiempo que fecundo. Y, por último, el mundo de lo subterráneo, el inframundo, simbolizado en el jabalí, como signo o símbolo que encarna lo infraterrenal. Todos estos ámbitos definen un espacio y tiempo mítico, que refleja valores ideológicos que configuran la cosmovisión ibera ideal que reconocemos, a través de soportes de prestigio, en distintas cronologías.

3. Las Divinidades

Uno de los temas básicos que la investigación aún tiene pendiente de aclarar es la caracterización del panteón Ibero, si es que existió en alguna forma, o lo que es más probable, la composición y relaciones de las divinidades y advocaciones propias de cada región. Para tal tarea apenas se dispone de un conjunto de imágenes que no están exentas de problemas interpretativos, y que pueden asociarse a los dioses ibéricos, pues no existen menciones de los autores clásicos y únicamente se dispone de escasos teónimos recogidos en epígrafes tardíos, como la BETATUN de Las Atalayuelas, en Jaén⁸.

En la mayor parte de las regiones se identifica con cierta claridad una divinidad femenina que debió ser una de las diosas principales, si no la más importante, de las sociedades iberas. La investigación ha tendido a unificar estas imágenes bajo una acepción genérica de la gran divinidad femenina de la fecundidad y a asociarla a las diosas mediterráneas coetáneas, aunque la realidad debió ser más compleja y la diosa debió poseer su carácter propio entre los grupos iberos.

Desde los primeros tiempos encontramos imágenes con atributos que nos permiten identificarla con la fenicia Astarté, como el bronce Carriazo⁹. Otras figuras en terracota de la época clásica guardan gran similitud con las imágenes de Deméter, o tal vez Koré, un modelo que se extendió en el siglo III a.n.e con la aparición frecuente de pebeteros de terracota que representa a esta diosa, asimismo identificada con la púnica Tanit y relacionadas con la naturaleza y la fecundidad de la tierra¹⁰ (Fig. 2). Más tarde, el contacto con Roma dio a esta deidad un rostro y un nombre, como la cabeza de Torreparedones, en Córdoba, grabado con el nombre *Dea Caelestis*¹¹.

8. S. Corzo, M. Pastor, A. Stylow y J. Untermann, “Betatun, la primera divinidad ibérica identificada”, *Palaeohispanica*, 7, 2007, 251-262.

9. J. Jiménez Ávila, *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2002.

10. M^a.C. Marín y F. Horn (eds.), *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina. SPAL monografías*, 9, Sevilla, 2007.

11. J.A. Morena, *El santuario ibérico de Torreparedones: (Castro del Río-Baena, Córdoba)*, Córdoba, 1989.

Pero el carácter de la diosa Ibérica no debe buscarse en términos de la divinidad clásica o desde acepciones derivadas de su nombre. La extraordinaria proliferación de las variaciones de esta figura femenina en el mundo ibero indica claramente que es una diosa protectora asociada a la agricultura, la fertilidad y la protección con muchas facetas que reflejan la devoción local. Bajo el título genérico de la divinidad femenina encontramos varias diosas que muestran los niños, que los amamantan, que emergen del interior de la tierra o se representan sedentes llevando flores, granadas o palomas en sus manos¹². Por otro lado, los contactos mediterráneos aportaron rasgos bajo los que se esconden las variantes de la diosa local y se traducen en procesos heterogéneos de asimilación e interacción. En ocasiones las investigaciones se refieren a esta divinidad como una advocación semejante a Astarté, Afrodita, Juno, Deméter, Tanit... en un intento de darle una identidad que no necesariamente fue reconocida de la misma forma en el contexto religioso ibero.

Junto a la deidad femenina la iconografía nos muestra un personaje masculino representado en lucha singular contra los animales, y que se ha asociado con la figura de Melkart-Heracles-Hércules. Al igual que la diosa, esta deidad masculina se ve en una amplia variedad de imágenes a través del tiempo y el espacio ibero lo que sugiere que más que una única divinidad nos encontramos con diferentes advocaciones. Las primeras imágenes son de procedencia fenicia, tales como las figuras de «warrior god» presentes en la Baja Andalucía o el dios en combate con un toro representado en una tableta de marfil de Medellín (Badajoz)¹³. Posteriormente la incorporación del lenguaje helenizante aproximará esta figura a Heracles, como aparece en algún bronce¹⁴. Esta figura guerrera podría estar asociada, en ocasiones, con otra serie de imágenes, como aquellas que aluden al joven ibero en combate con un ser monstruoso¹⁵, posiblemente el antepasado mítico venerado como héroe que como figura intermedia presenta ciertos atributos divinos. Las esculturas de Alta Andalucía como en Porcuna y El Pajarillo, presentan a este joven en combate con el monstruo. En Pozo Moro narra las proezas del héroe local y después aparece en los s. III y II a.n.e. sobre representaciones cerámicas vasculares de Llíria, Alcoi o Elx.



Fig. 2.- Representación de divinidad femenina en forma de rostro frontal en pebetero tipo “Guardamar”.
Foto: L. Abad.

12. T. Tortosa, *Los estilos y grupos pictóricos de la cerámica ibérica figurada en la Contestania*, Madrid, 2006; R. Olmos, “Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica” *Zephyrus*, LIII-LIV, 2000-2001, 353-378.

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

14. C. Rueda y R. Olmos, “Un exvoto ibérico con los atributos de Heracles: la memoria heroica en los santuarios”, en T. Tortosa y S. Celestino (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica, Anejos del Archivo Español de Arqueología*, LV, Madrid, 2010, 37-48.

15. T. Chapa, “El increíble monstruo creciente: el tema del combate entre el héroe y el lobo en la iconografía ibérica”, en A. Perea (ed.), *La fibula de Braganza*, Madrid, 2011, 189-203.

Otra divinidad frecuentemente representada es el señor o señora de las bestias salvajes, *Despotes/Potnia Theron*, que se encuentra en un numeroso conjunto de imágenes. En efecto, sobre soportes diversos, desde orfebrería a las estelas de piedra principalmente del sureste¹⁶, pasando por imágenes pintadas sobre cerámica aparece esta figura dominante de los animales¹⁷. Estas imágenes se asocian frecuentemente a los caballos y la *hippotrophia*, relaciones propias del estamento aristocrático. Esta práctica se comprueba por las representaciones de los vasos o las figuritas de caballos, en general, sobre la piedra, que poseen una amplia difusión en los territorios ibéricos y que se ofrecen en algún lugar de culto, como El Cigarralejo¹⁸.

En resumen, una gran variedad de evidencias y variantes de las imágenes refleja claramente la complejidad de la estructura del panteón de las sociedades ibéricas, que se resiste a la generalización. Todos estos elementos probarían la existencia de unas figuras de raíz común pero con multiplicidad de variantes locales y manifestaciones religiosas asociadas con cada comunidad y territorio, y en una larga secuencia temporal que debió producir las lógicas evoluciones cronológicas en las advocaciones.

4. Espacios de Culto

La diversidad cultural y social de las sociedades ibéricas encuentra su reflejo en la gran variedad de lugares de culto que la investigación arqueológica nos permite vislumbrar. En los intentos de aclarar este diverso panorama, con frecuencia se ha atendido al criterio de localización espacial para ordenar los lugares de culto, especialmente en su relación con el poblamiento y el territorio. De ese modo, se distinguen principalmente entre los espacios de culto urbano, y relacionados con la ordenación estructural del asentamiento, y rurales o relacionados con la organización territorial. Las propuestas clasificatorias que se fueron sucediendo desde los años 80 atienden principalmente a estos criterios. En una de las primeras clasificaciones R. Lucas distinguió entre los lugares de culto natural, a los que denomina *Sacra Loca*, los santuarios construidos de tipo rural y los templos o construcciones de carácter urbano¹⁹. A

16. M^a.C. Marín Ceballos y A. Padilla, “Los relieves de domador de caballos y su significación en el contexto religioso ibérico”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 461-493.

17. J.A. Santos Velasco, “Algunas cuestiones sobre identidad subyacentes en las imágenes ibéricas del llamado «domador de caballos»”, en T. Tortosa (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. – s. I d.C.)*, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 72, Madrid, 2014, 147-157.

18. R. Olmos (coord.), *Los Iberos y sus imágenes*, Madrid, 1999.

19. R. Lucas, “Santuarios y dioses en la Baja Época Ibérica”, en *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la Mesa redonda celebrada en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, Madrid, 1981, 233-293.

partir de estas formulaciones otros autores desgranaron las grandes categorías establecidas²⁰, incluyendo las necrópolis a los lugares religiosos²¹.

Por lo general, la atención de la investigación se ha fijado en el análisis de los santuarios o lugares sacros de tipo urbano, que permitían enfatizar el papel de representación ideológica de algunas comunidades y sus linajes dominantes en el seno de los centros de poder. Moneo y Almagro-Gorbea propusieron la distinción entre los santuarios dinásticos, integrados en estructuras domésticas, y los templos, edificaciones específicas de culto, entre los que distinguen el tipo semítico y el tipo clásico²². Asimismo la vinculación con el litoral y las vías de comunicación han puesto en relación los santuarios con la administración y el comercio²³.

Pero quizá, los planteamientos más desarrollados en tiempos recientes proponen integrar los lugares de culto no solo con la estructura del poblamiento sino con sus entornos territoriales, donde cobran sentido desde su papel de focos ideológicos, pero también políticos y económicos²⁴.

Esta integración en las dinámicas de conceptualización socio-política del paisaje en el que se integran obviamente los modos de poblamiento, ofrece la posibilidad de entender los procesos sociales de cada territorio y las formas de sancionar ideológicamente los discursos de poder, a través de la aproximación a las comunidades religiosas, a su definición y adscripción espacial o territorial.

En el ámbito urbano encontramos espacios de culto de carácter colectivo que enfatiza el poder de una ciudad y su comunidad en la estructuración del paisaje político, como el templo del Tossal de Sant Miquel (Lliria, València)²⁵. Con frecuencia estos lugares de culto se encuentran asociados a aquellos puntos connotados simbólicamente, como pueden ser los umbrales y puertas, como ocurre en el santuario de La Puerta del Sol de Puente Tablas

20. L. Prados, “Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología de culto”, *Trabajos de Prehistoria*, 51, 1994, 127-140. A. Oliver, “La problemática de los lugares sacros en la historiografía arqueológica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 495-516; A.J. Domínguez Monedero, “Los lugares de culto en el mundo ibérico. Espacio religioso y sociedad”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 391-404.

21. H. Bonet y C. Mata, “Lugares de culto edetanos. Propuesta de definición”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 115-146.

22. T. Moneo, *Religio ibérica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid, 2003; M. Almagro-Gorbea y T. Moneo, *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, 2000.

23. C. Aranegui, “Sacra Loca Iberica”, en *Sur les pas des Grecs en Occident. Hommages à André Nickels. Études Massaliètes*, 4, 1995, 17-29 ; J. Ruiz De Arbulo, “Santuarios y comercio marítimo en la Península Ibérica durante la época arcaica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 517-536.

24. A. Ruiz, M. Molinos *et al.*, “El modelo político del pago en el Alto Guadalquivir (s. IV-III a.n.e.)”, *Territori polític i territori rural durant l'edat del Ferro a la Mediterrània Occidental. Actes de la Taula Rodona celebrada a Ullastret. Monografies d'Ullastret 2*, Girona, 2001, 11-22. I. Grau, “Paisajes sagrados del área central de la Contestania ibérica”, en T. Tortosa y S. Celestino (eds), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica. Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 55, Madrid, 2010, 101-122. C. Rueda, *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*, Jaén, 2011.

25. H. Bonet, *El Tossal de San Miquel de Lliria: la antigua Edeta y su territorio*, Valencia, 1995.

(Jaén)²⁶. En ocasiones, en las ciudades aparecen aquellos lugares de culto asociado al ámbito más reducido de la familia o el linaje, asociados a cultos y ritos de veneración de ancestros que se realizaron en el ámbito doméstico²⁷. Estos espacios de culto se convertirían en puntos simbólicos que señalan la focalización de las familias poderosas en el tejido urbano. Pero de igual forma los cultos en el ámbito de las casas son una buena muestra de cómo la ritualidad se intersecta en el ámbito de la domesticidad y cotidianidad. Es decir, son expresiones de como las sociedades ibéricas con frecuencia carecen de separaciones nítidas entre la noción de lo ritual y lo doméstico²⁸.

Los lugares de culto rurales, en su acepción de no-urbanos, definen la conceptualización socio-ideológica del territorio según las pautas culturales y de estructuración política de la comunidad. En ese sentido, con frecuencia definen la sacralización de los límites territoriales mediante la ubicación de espacios de culto en la frontera del territorio. Estos santuarios fortalecen la relación entre la ciudad y sus espacios políticos y definen las relaciones de la comunidad con sus vecinos, al tiempo que concretan aquellas entre el dominio humano y el propio de las divinidades. El viaje ritual o procesión desde la ciudad hasta el santuario de los límites crearía una conexión con el territorio perteneciente a la comunidad²⁹. Santuarios que ofrecen evidencia de esta relación se pueden encontrar en el Alto Guadalquivir, donde El Collado de los Jardines, La Cueva de la Lobera y El Pajarillo sancionan la expansión del territorio y la creación del espacio político en el s. IV a.n.e.³⁰. Algunos otros en cuevas del sureste y tierras valencianas, como La Cueva de la Nariz³¹ o La Cova dels Pilars³² debieron tener esta misma función de marcadores territoriales³³.

26. A. Ruiz, M. Molinos, *et al.*, “El santuario de la Puerta del Sol”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 93-106.

27. H. Bonet, “Ritos y lugares de culto de ámbito doméstico”, en T. Tortosa y S. Celestino (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica. Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 55, Madrid, 2010, 177-201.

28. M.C. Belarte y J. Sanmartí, “Espais de culte i practiques rituals a la Catalunya protohistórica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 7-32.

I. Grau, I. Amorós *et al.*, “Fundar la casa: prácticas rituales y espacio doméstico en el *oppidum* ibérico del Puig d’Alcoi (Alacant)”, *Archivo Español de Arqueología*, 88, 2015, 67-84.

29. M. López-Beltrán, “Practical movements: kinetic rituals in the Ancient Western Mediterranean”, *Journal of Mediterranean Archaeology*, 24.1, 2011, 85-109.

30. A. Ruiz *et al.*, “el modelo político...”, *op. cit.*; C. Rueda, *Territorio, culto... op. cit.*

31. J. A. Ocharán, “Aproximación al estudio de los santuarios rupestres ibéricos de la región de Murcia: La Nariz (Moratalla, Murcia)”, en C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 289-303.

32. I. Grau y R. Olmos, “El ánfora ática de la Cova del Pilars (Agres, Alicante): una propuesta de lectura iconográfica en su contexto espacial ibérico”, *Archivo Español de Arqueología*, 78, 2005, 49-77.

33. I. Grau e I. Amorós, “La delimitación simbólica de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario”, en C. Rísquez y C. Rueda, (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 183-212.

A partir del s. III a.n.e. se desarrollan una serie de santuarios vinculados a proyectos territoriales de carácter urbano y que se convertirán en los centros de referencia simbólica de las ciudades que los presiden. Un buen ejemplo de estos lugares de culto sería La Encarnación (Caravaca, Murcia) o La Serreta (Fig. 3). Este tipo de santuarios tendrían un importante desarrollo durante los tiempos de implantación romana, cuando se identifica su desarrollo en la campiña de Jaén y Córdoba³⁴ o se produce la monumentalización de otros, como La Luz, La Encarnación o El Cerro de los Santos³⁵. Estos ejemplos son buena prueba del papel estructurador y de sanción ideológica de los lugares de culto ibéricos.



Fig. 3.- Vista de La Serreta desde el valle. Obsérvese la presencia dominante en el paisaje. Foto de los autores

34. C. Rueda, M. Molinos *et al.*, “Romanización y sincretismo religioso en el santuario de las Atalayuelas (Fuerte del rey-Torredelcampo, Jaén)”, *Archivo Español de Arqueología*, 78, 2005, 79-96.

35. S. Ramallo, “La monumentalización de los santuarios ibéricos de época tardo-republicana”, *Ostraka. Rivista di Antichità*, II, 1993, 117-144.

5. Necrópolis y cultos funerarios

No cabe duda que el tránsito funerario es el rito de paso de mayor impacto en la sociedad antigua. Y en ese marco debemos insertar las prácticas religiosas relacionadas con el mundo funerario, aquellas ceremonias y rituales destinadas a asegurar un correcto tránsito al más allá. Además, en algunos casos la erección de monumentos y construcciones destacadas para señalar las tumbas, nos introducen en el modo en que la memoria se empleó para construir un discurso de legitimación del poder de ciertas personas y familias que se distinguieron en la comunidad.

La principal evidencia de estas prácticas funerarias entre los iberos son las necrópolis en los que se depositaron los restos funerarios humanos y los ajuares que los acompañaban. Al respecto cabe señalar de nuevo una gran variedad de situaciones de carácter regional³⁶. Las necrópolis son más frecuentes entre el sur de Valencia y las tierras de la Alta Andalucía³⁷, mientras que escasean en el cuadrante nororiental de la península. Del mismo modo, se reconoce un primer momento de escasez de sepulturas y cementerios y un incremento en la época ibérica clásica, cuando se documentan los amplios cementerios con túmulos y monumentos en piedra y adobes que jalonan la geografía ibérica desde Jaén hasta Alicante³⁸. Las necrópolis de Baza (Fig. 4), El Cigarralejo, El Cabecico del Tesoro o El Cabezo Lucero son un buen ejemplo de este tipo de espacios funerarios.

Más allá de la diferente densidad y formalización de las necrópolis, podemos señalar una gran homogeneidad en estos ritos funerarios, pues la mayoría de los pueblos ibéricos hicieron de la cremación y su sepultura en espacios funerarios colectivos la práctica funeraria habitual.

Los difuntos serían objeto de una serie de rituales de escasa visibilidad arqueológica que contemplarían desde la exposición y velatorio del cadáver, hasta el traslado ritual al lugar de celebración del funeral. A continuación se produciría la cremación del cadáver en piras funerarias, *ustrina*, o en el propio lugar de sepultura, *busta*, y se recogerían cuidadosamente aquellos restos óseos que no se descompusieron en la hoguera al aire libre. Estos restos humanos cremados, bien recogidos en el interior de una urna, bien depositados directamente en el suelo, eran sepultados junto con una serie de objetos que acompañaban al cadáver. Por lo general en el caso de los varones adultos se acompañaban de armas, expresión del estatus de guerreros preminentes de la sociedad. Sin embargo hay casos excepcionales, como la tumba que albergó la Dama de Baza, que nos indican otros cauces simbólicos. Recientes análisis indican el sexo femenino de los restos, confirmándose un enterramiento femenino al que acompañan cuatro panoplias, lo que nos introduce en el especial significado político y en términos de legitimación de determinadas mujeres en el seno de estas sociedades³⁹. Más allá de la figura del guerrero, mujeres, niños y otras personas fueron sepultados con ajuares

36. J. Blázquez y A. Antona, *Congreso de Arqueología ibérica: Las necrópolis*, Madrid, 1992; R. García Huerta y J. Morales (coords.), *Arqueología funeraria: las necrópolis de incineración*, Cuenca, 2001.

37. M. Molinos, "En la vida y en la muerte: las necrópolis ibéricas en el Alto Guadalquivir", en S. González-Reyero (ed.), *Iberos. Sociedades y territorios del occidente Mediterráneo*, Madrid, 2012, 28-44.

38. I. Izquierdo, *Monumentos funerarios ibéricos: los pilares-estela*, Valencia, 2000.

39. T. Chapa e I. Izquierdo (coords.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al Más Allá*, Madrid, 2010.

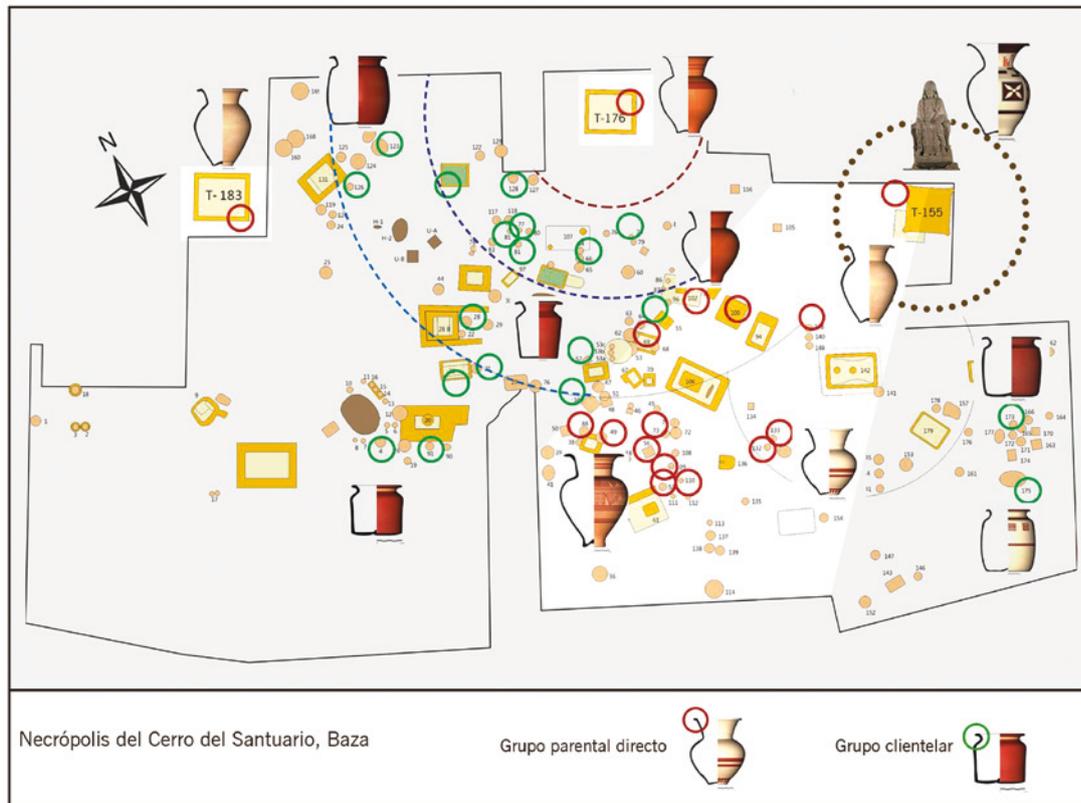


Fig. 4.- Organización y distribución de una necrópolis clientelar: el Cerro del Santuario de Baza (Granada). Diseño de imagen: Carmen Rísquez y Ana Herranz a partir del plano de Presedo (1982).

de distinta composición e importancia en relación a su posición en el seno de la sociedad, o en cuanto a su función o dedicación. Las tumbas más prominentes se sellaron con la construcción de túmulos o monumentos destacados, en ocasiones coronados por esculturas. Este patrón más extendido se completaría con otras expresiones funerarias, como las tumbas de pozo o de cámara, propias de la zona de la Alta Andalucía. Las ceremonias concluirían con la celebración de comidas rituales, algunas de ellas con la magnificencia de auténticos banquetes en los que se emplearon decenas de vasos y platos de importación mediterránea, como en los depósitos denominados silicernios de los Villares o el del Molar⁴⁰.

Es evidente que el ritual funerario, como su acto final de depósito en la necrópolis y la construcción de monumentos que sellaron la tumba, junto con comidas rituales y eventuales visitas con ofrendas, fueron rituales de alto contenido social, a la vez que religioso. Con ellos

40. J. Blánquez, "El factor griego en la formación de las culturas prerromanas de la Submeseta Sur", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la UAM*, 1, 1990, 9-24.

quedaba patente que el acceso al más allá en las mejores condiciones solo era prerrogativa de unos pocos. Estas personas principales debieron dejar una profunda huella en la sociedad de su tiempo durante este último tránsito.

La memoria social debió fijarse a través de un evento de alta carga sensorial como es el funeral. La exposición visual del cadáver, los olores que desprendería, los sonidos que lo acompañaría y las elevadas temperaturas de la proximidad de la pira, impactarían en los participantes. A continuación se sumaría la degustación de bebidas y comidas poco habituales, como el vino, que vincularía un sabor a un momento, al tiempo que la embriaguez enfatizaría la experiencia sensorial contribuyendo a su fijación y a la construcción de la memoria de un personaje y un linaje.

Por lo general se ha puesto el acento en el propio vestigio de las tumbas, su composición y estructura para señalar el grado de jerarquización social de la sociedad ibérica. Si atendemos a la relación entre el número de sepulturas y la población supuesta para las zonas de hábitat, queda evidenciado que no toda la población se sepultó en estas necrópolis y por tanto nos encontramos con un segmento distinguido por el acceso al suelo sagrado del cementerio. Es posible que los restantes miembros de la sociedad fuesen sometidos a rituales funerarios semejantes, excepto el proceso final de depósito en el cementerio. Las razones de esta selección se debieron al orden social desigual.

En definitiva, las prácticas religiosas vinculadas al tránsito funerario nos hablan de un complejo mundo de creencias relacionadas con el más allá, pero también de las estrategias de diferenciación entre la sociedad de los vivos⁴¹.

6. Las motivaciones del culto y las prácticas rituales

El rito ibero deja una huella perceptible en el registro arqueológico a través de artefactos, imágenes y objetos de diferentes naturaleza. Estos contextos nos permiten indagar sobre aspectos relacionados con la diversidad de las motivaciones del rito, de las subjetividades implicadas a nivel individual y colectivo, así como con los canales de satisfacción empleados. Todo ello nos ofrece un conjunto de lecturas interesantes sobre los códigos de comportamientos establecidos en el ritual, que se fijan en un espacio y en un tiempo específico. Insistimos en la necesidad de abordar el análisis de la práctica ritual desde la diacronía, pues de esta manera es posible observar los canales de memoria y pervivencia⁴².

41. S. González Reyero, "Antepasados y grupos aristocráticos. Memorias de inclusión y de exclusión entre los iberos", en S. González Reyero (ed.), *Iberos. Sociedades y territorios del occidente Mediterráneo*, Madrid, 2012, 103-119.

42. I. Grau y C. Rueda, "Memoria y tradición en la (re)creación de la identidad ibérica: reviviscencia de mitos y ritos en época tardía (ss. II-I a.C.)", en T. Tortosa (ed.), *Diálogo e identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. -I d.C.)*, *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LXXII, Madrid, 2014, 101-121.

La investigación arqueológica del ritual como instrumento de gestión y canalización de los miedos y tensiones es una nueva perspectiva que se está aplicando al espacio religioso ibero. Estas lecturas introducen nuevos enfoques que posicionan al rito como un fuerte dispositivo de control social que se canaliza en los santuarios a través de las prácticas de agregación. Para ello se asumen procesos rituales determinados por las acciones del grupo y que están motivados por expectativas de éxito a nivel social. El rito funcionaría, desde estas perspectivas, como una herramienta valiosa de articulación identitaria, especialmente perceptible en los santuarios territoriales, como en Collado de los Jardines y La Cueva de la Lobera, El Cerro de los Santos o La Serreta de Alcoi. Sin olvidar la vertiente que vincula el culto a las emociones, como mecanismo de construcción de subjetividades y vivencias que se conceptualizan materialmente a través de la práctica ritual.

El culto ibero se conforma por un amplio conjunto de ceremonias y ritualidades que se asocian a peticiones amplias y, en ocasiones, complementarias. Se vincula a solicitudes de orden primario, que rigen las necesidades básicas de una sociedad de carácter campesino. De esta forma, los rituales relacionados con la propiciación de fertilidad y fecundidad se encuentran ampliamente representados en toda la geografía religiosa de las sociedades ibéricas. Como mecanismos para la procreación, se asocian a múltiples variantes de imágenes masculinas y femeninas elaboradas en soportes diferentes, como el bronce, la terracota o la piedra, que resaltan las expresiones explícitas, en ocasiones acompañadas del desnudo y de la hipertrofia del sexo. En algunos casos se han documentado ofrendas en pareja, que representan actitudes y gestualidades comunes y compartidas. La propiciación de la fertilidad, ya medida en términos generales, se referencia también en las prácticas agropastoriles, que son regidas por el propio carácter cíclico de la naturaleza.

Estos ritos en ocasiones se acompañan de la ofrenda de alimentos, bien sea como dones a la divinidad, bien como alimentos enmarcados en las prácticas de comensalidad ritual. Destacan algunos contextos excepcionales como el depósito votivo de El Amarejo, con una amplia gama de ofrendas vegetales como trigo, cebada, centeno, almendra, haba, guisante, bellota, uva, ciruela, nuez, higo y piñón⁴³. O como el santuario de La Encarnación, en el que se han registrado restos de cebada, asociada a depósitos subterráneos próximos a la *cella* del templo, interpretados como la ofrenda de las primicias anuales de las cosechas⁴⁴. En esa línea de interpretación se sitúa el cuantioso depósito de ofrendas vegetales halladas en el santuario de la Piedra del Águila (Jaén), que supera los cuarenta mil ejemplares, que responden a restos de cebada vestida, trigo, haba y guisante y, en menor medida, mijo y avena, todas ofrendas carbonizadas⁴⁵ (Fig. 5).

43. A. Oliver, *La cultura de la alimentación en el mundo ibérico*, Castellón, 2000.

44. S. Ramallo y F. Brotons, “El santuario ibérico de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 257-268.

45. C. Rueda y J.P. Bellón, “Culto y rito en cuevas: modelos territoriales de vivencia y experimentación de lo sagrado, más allá de la materialidad (ss. V-II a.n.e.)”, en S. Alfayé (ed.), *Verenda numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*, Monográfico de la Revista *Arys*, Madrid, en prensa.



Fig. 5.- Depósito 36 del santuario de la Piedra del Águila. Detalle de la ofrenda vegetal realizada en un pequeño cuenco, al que acompaña una fusayola. (Rueda y Bellón, en prensa)

La otra vertiente en la que interviene la ofrenda de alimentos son las prácticas de comensalidad «de orden excepcional»⁴⁶, con una significación importante sobre todo desde el siglo III a.n.e., como actividades litúrgicas que refuerzan relaciones intercomunitarias⁴⁷. Las fórmulas son diversas e igualmente heterogéneas y el sacrificio interviene de manera activa en las mismas. En estos contextos es importante analizar la regularidad del registro votivo, ya que en ocasiones constatamos la participación a través de ajuares votivos específicos, en los

46. J. Principal, “¡A comer! Comida y comensales en el mundo ibérico”, en S. González-Reyero (ed.), *Iberos. Sociedades y territorios del occidente Mediterráneo*, Madrid, 2012, 143-160.

47. S. Sardá y J. Diloli, “Arqueologia del banquet: ritualització, semiòtica dels aliments i anàlisi contextual”, *Citerior: arqueologia i ciències de l'Antiguitat*, 5, 2009, 15-56; L. Prados, “La participación de la comunidad, las unidades domésticas y los individuos en los rituales de los santuarios de la cultura ibérica”, en T. Tortosa (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. – s. I d.C.)*, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 72, Madrid, 2014, 135-146.

que la olla y el cuenco se complementan generando un patrón ritual votivo, tal y como se ha documentado en santuarios como La Cova del Pilars, en diferentes espacios de culto bastetanos, como Tútugi o en el santuario de Las Atalayuelas⁴⁸. Otro ejemplo, la fosa 362 de Mas Castellar de Pontós, nos permite la observación del banquete ritual como acto fuertemente pautado y ritualizado, en el que es posible definir distintos momentos⁴⁹. Recientes revisiones de contextos antiguos, como el Cerro de los Santos, señalan la presencia de espacios para la comensalidad, situados en un área destacada del santuario⁵⁰.

Otra dimensión de la ritualidad ibera tiene que ver con prácticas de curación y protección, como mecanismo de subsanación, relacionados con el miedo a la enfermedad o a la muerte. En este contexto se inscriben materiales muy sugerentes, como los exvotos anatómicos que se integran en canales de expiación⁵¹, en los que media la representación simbólica del órgano en el que se simboliza la sustitución por el daño, a cambio de la curación. El corpus de exvotos anatómicos documentados en los santuarios es muy amplio, sobre todo en el Alto Guadalquivir. Se ofrendan pies, piernas, brazos, ojos, dentaduras, falos, pechos y, de manera más excepcional y exclusivamente asociado al territorio de Cástulo, úteros⁵². Las prácticas de las mujeres se integran en la estructura general del culto y son fundamentalmente visualizadas a partir del siglo IV a.n.e⁵³. Y no solo están representadas sino que contribuyen a dar sentido a ritualidades compartidas que sancionan momentos definitorios en la vida social. Destacan entre ellos los ritos de paso de edad como prácticas importantísimas en el espacio religioso ibero porque definen el acceso reglado a la sociedad, a través de códigos y normativas que son comunes, que están codificadas y pasan por el abandono de los rasgos de la juventud. Atuendo, gestos y ofrendas demarcan estas ritualidades en espacios de culto como Puente Tablas, Collado de los Jardines y La Cueva de la Lobera, La Cova dels Pilars o La Sima de l'Aigua⁵⁴. La movilidad hacia estos espacios queda integrada en las propias

48. I. Grau y R. Olmos, “El ánfora ática...”, *op. cit.*; M^a.O. Rodríguez-Ariza, C. Rueda y F. Gómez Cabeza, “El posible santuario periurbano de Tutugi: el cerro del Castillo (Galera, Granada)”, en A. Adroher y J. Blánquez (eds.), *Ier Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana*, Madrid, 2008, 187-204; A. Adroher y A. Caballero, “Los santuarios al aire libre en el entorno de Basti (Baza, Granada)”, en A. Adroher y J. Blánquez (eds.), *Ier Congreso... op. cit.*, 215-228.

49. J. Principal, “¡A comer!...”, *op. cit.*

50. J. García Cardiel, “El Cerro de los Santos: paisaje, negociación social y ritualidad entre el mundo ibérico”, *Archivo Español de Arqueología*, 88, 2015, 85-104.

51. L. Prados, “Los exvotos anatómicos del santuario de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)”, *Trabajos de Prehistoria*, 48, 1991, 313-332; T. Moneo, *Religio ibérica... op. cit.*

52. L. Prados, “¿Por qué se ofrecían los exvotos de recién nacidos? Una aproximación a la presencia de ‘bebés enfajados’ en el santuario ibérico de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén, España)”, C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 325-339.

53. C. Rueda, C. Rísquez et al., *Las edades de las mujeres iberas. La ritualidad femenina en las colecciones del Museo de Jaén*, Jaén, 2016.

54. I. Grau e I. Amorós, “La delimitación...”, *op. cit.*; C. Rueda, “Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio”, C. Rísquez, y C. Rueda, (eds.), *Santuarios Iberos: territorio*,

prácticas de iniciación, siguiendo el esquema tradicional de los ritos de paso que pasa por la separación, para la reintegración ya como persona activa en la sociedad⁵⁵. Mecanismos, por tanto, complejos que nos alejan de las tradicionales acepciones que tintaban a la religión ibérica como simplista, ingenua y casi espontánea en sus manifestaciones.

7. Agentes y participantes

Un tipo muy extendido de exvotos son las figuras que representan a los propios grupos e individuos que hacen la ofrenda. La personalización de estas imágenes se convierte en un excelente testimonio de las gentes que acudieron y desarrollaron sus prácticas rituales en los santuarios.

Las figurillas de bronce de la Alta Andalucía dan una buena muestra en los detalles de sus indumentarias, la ropa, los adornos y los gestos, de las personas y grupos que participan en el culto (Fig. 6). Son muy variadas las muestras de neonatos con sus vestimentas propias, hombres y mujeres jóvenes en los rituales de iniciación, los guerreros mostrándose con sus armas, las matronas con sus mejores ropajes y sus joyas, o los y las jóvenes que desnudos exhiben su virilidad y fecundidad⁵⁶. Sin olvidar algunos atuendos y peinados singulares que han sido puestos en relación con ritos de tránsito de edad, como las ceremonias nupciales⁵⁷.

De igual forma las figurillas de terracota del santuario de La Serreta permiten estas lecturas, especialmente las femeninas. Estas piezas fueron producidas en masa con rasgos generales y luego individualizadas con la adición de accesorios, tocados y joyas⁵⁸. Tenemos representadas las damas de rango, con altas mitras, torques y arracadas, junto con otras figuras más sencillas veladas y sin joyas. Estas mujeres comparten el gesto de tocar su vientre que se asocia con la súplica por la fertilidad femenina y la garantía de la continuidad de la familia⁵⁹.

Las efigies en piedra del Cerro de los Santos nos ofrecen un testimonio más costoso por el propio tipo de ofrenda escultórica⁶⁰. De nuevo las imágenes destacadas son las grandes damas de la sociedad engalanadas con sus altas tocados, ropajes ostentosos y conjuntos de joyería. Se muestran en actitud de ofrenda de los vasos que emplearían en los rituales. También se representan los varones que en tiempos tardíos y ya con el avance de la romanización, visten las togas que expresan su rango ciudadano.

ritualidad y memoria. *Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 341-383.

55. A. van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, 1986.

56. C. Rueda, *Territorio, culto... op. cit.*

57. C. Rueda, "Ritos de paso...", *op. cit.*

58. F. Horn, *Ibères, Grecs et Phéniciens en Extrême-Occident: Les Terres Cuites de l'espace ibérique*, Madrid, 2011.

59. C. Aranegui y L. Prados, "Los santuarios. El encuentro de la divinidad", en *Los Iberos. Príncipes de Occidente. Centre Cultural de la Fundació "La Caixa". Barcelona 30 enero-12 de abril de 1998*, Barcelona, 1998, 135-151.

60. M. Ruiz Bremon, *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete, 1989.



Fig. 6.- Las/los participantes en el rito y la riqueza del lenguaje gestual a través de la imagen votiva en bronce (Depósito Museo Arqueológico de Sevilla).

Asimismo aparecen estas gentes y sus prácticas rituales en las ofrendas de cerámicas pintadas, especialmente los vasos decorados con ricas escenas de las élites en actividades propias de su estatus, como la caza a caballo y las danzas rituales, cuyos ejemplos destacados encontramos en Sant Miquel de Lliria⁶¹.

Pero la imagen en el mundo ibero es una prerrogativa de las élites y solo ellas aparecen representadas en este conjunto iconográfico. Las gentes más humildes pueden encontrarse en los rastros materiales de ofrendas más sencillas. Así objetos de uso cotidiano, como fusalas, copas y platos, pequeños restos de comida y bebida o los cientos de copas caliciformes depositados después del acto ritual en cuevas, son testimonios de participación anónima que no expresó su intervención en imágenes.

61. Bonet, *El tossal...* op. cit.

No tenemos la certeza de la existencia de especialistas religiosos, como sacerdotes o intermediarios con la deidad o si dicho papel fue interpretado por figuras importantes en la comunidad investidos de esa dignidad sólo en ocasiones especiales. Algunas investigaciones proponen la existencia de sacerdocio, tanto en hombres como en mujeres, atendiendo a las necesidades de culto en los santuarios de los centros urbanos⁶². Desde el punto de vista del ritual, algunas de las estructuras litúrgicas analizadas para los territorios iberos fuerzan a la necesidad de la existencia de este tipo de personal especializado. Por otra parte, desde un punto de vista directo parece claro que algunas representaciones pueden asociarse a estos especialistas, a juzgar por signos exteriores de su estilo de ropa o de su actitud, que sugieren su función religiosa. Ciertas figurillas muestran a estos especialistas en su papel de sacrificadores de animales, como El Sacrificador de Bujalámé siguiendo la práctica del sacrificio clásica del Mediterráneo.

Otros especialistas asociados a los rituales y prácticas religiosas fueron los escultores y otros artesanos que trabajaron para los santuarios. La existencia de un patrón normalizado de los elementos propios de cada lugar específico de culto, que escoge la forma de exvoto propio del lugar: esculturas, terracotas, bronce, etc... nos habla de normas iconográficas de acuerdo a las creencias religiosas pero también de obradores y talleres al servicio de cada lugar de culto⁶³.

8. Calendarios rituales

El tiempo es una dimensión fundamental para la articulación de la estructura litúrgica y la aproximación desde contextos específicos nos abre interesantes caminos de indagación sobre las diferentes escalas de la temporalidad ritual. Siendo conscientes de la carencia de fuentes precisas que nos fijen las fechas de celebraciones e, incluso, las denominaciones de las fiestas específicas, en el espacio religioso ibero contamos con otros indicadores que nos aproximan a la temporalidad en el culto. Así, desde la lectura de los contextos religiosos se aprecia de forma clara la potenciación de dinámicas y comportamientos cíclicos y reiterados que se sustentan en la selección medida de fechas. En la ordenación de estos calendarios de culto intervienen de forma primordial los fenómenos astronómicos, en la medida que son susceptibles de la aplicación de cálculos de tiempo vinculados a la posición cambiante de los astros⁶⁴.

Desde la aplicación de investigaciones arqueoastronómicas al espacio ritual ibero, de forma sistemática desde la década de los 90, se han podido definir la ordenación temporal basada

62. T. Chapa, "Sacrificio y sacerdocio entre los iberos", en J.L. Escacena y E. Ferrer (eds.), *Entre Dios y los hombres. El sacerdocio en la Antigüedad, SPAL monografías*, 7, Sevilla, 2006, 157-180.

63. M. Blech, y E. Ruano, "Los artesanos dentro de la sociedad ibérica: ensayo de valoración", en C. Aranegui (coord.), *Los iberos, príncipes de Occidente... op. cit.*, 301-308.

64. C. Esteban, "Arqueoastronomía y religión ibérica", en C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 465-484.

en la observación celeste⁶⁵. Estos análisis conducen a establecer los equinoccios o al denominado «día mitad», definido como punto medio entre solsticios, como los marcadores más recurrentes⁶⁶. Sin duda, estas orientaciones se asocian a un numeroso repertorio de espacios de culto, en los que estos fenómenos intervienen de manera diversa, bien como marcadores en el horizonte (Fig. 7), con los casos de Sant Miquel de Lliria, La Malladeta, La Serreta, El Amarejo o La Carrasposa o como marcadores en arquitectura, como en la Tumba 20 de la necrópolis de Galera, o en cueva, como en los ejemplos concretos de La Cueva de la Lobera y el santuario de la Puerta sur de Puente Tablas, en estos últimos casos interviniendo la iluminación del interior de los espacios recreando fenómenos interpretados como hierofanías⁶⁷. Fenómenos que se integran y forman parte vital del culto, pues explican a modo de narraciones míticas divinas parte del sistema de creencias y ayudan a construir los calendarios culturales.

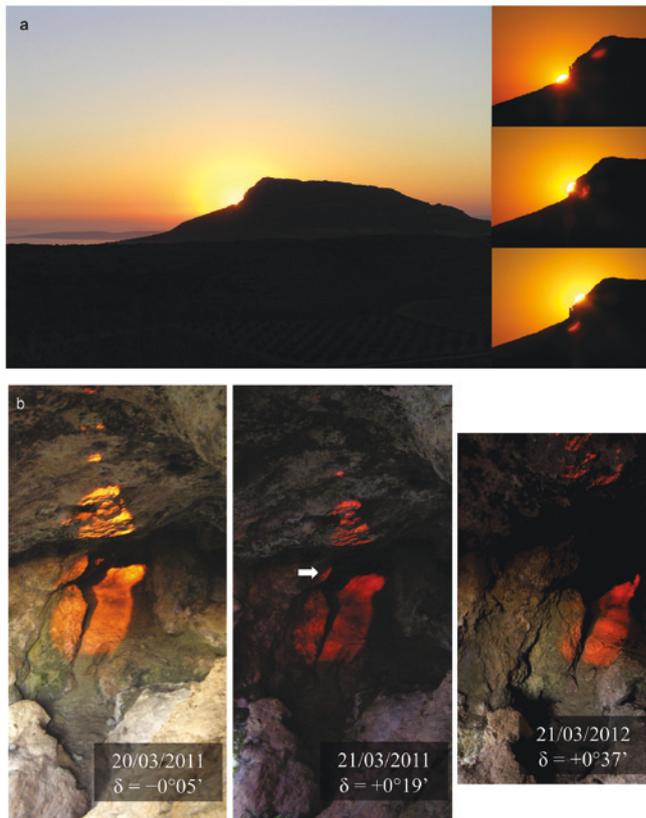


Fig. 7.- Los marcadores equinocciales en los santuarios iberos. a) Marcador solar en el horizonte y trayectoria del sol, visto desde el santuario de El Amarejo (Esteban, 2013: fig. 3). b) Hierofanía solar en el santuario de La Cueva de la Lobera (Esteban *et al.*, 2014: fig. 12).

65. C. Esteban, “Elementos astronómicos en el mundo religioso y funerario ibérico”, *Trabajos de Prehistoria*, 59.2, 2002, 81-100; C. Esteban, “Arqueoastronomía...”, *op. cit.*

66. C. Esteban, “Arqueoastronomía...”, *op. cit.*

67. M^a.O. Rodríguez-Ariza y M. Pérez, “El túmulo 20: un espacio sagrado en la necrópolis ibérica de Tútugi”, en C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 433-447; C. Esteban, C. Rísquez y C. Rueda, “Una hierofanía en el santuario ibérico de Castellar (Jaén)”, *Archivo Español de Arqueología*, 87, 2014, 91-107; A. Ruiz *et al.*, “El santuario...”, *op. cit.*

Los solsticios se integran en la selección y orientación de espacios culturales, como son el caso del Templo B de La Illeta des Banyets, El Cigarralejo, o La cueva de la Nariz (en este último caso también como marcador en cueva) para el solsticio de invierno, o El Turó del Calvari⁶⁸ o Ullastret para el de verano⁶⁹.

Otra cuestión a señalar es la elección pensada del orto o el ocaso para la celebración de estos fenómenos visuales, que lejos de ser selecciones ingenuas, hay que relacionarlas con la propia naturaleza del rito en que se integran, al mismo tiempo que definen el inicio o el final de la jornada de celebraciones. En esta dirección, demarca simbólicamente los microtiempos del rito, en los que la observación de determinados fenómenos se integra como marcadores temporales internos. Frente a estos espacios, existen otros tantos en los que no existen o no funcionan estos marcadores astronómicos, lo que nos refleja una amplia diversidad de situaciones en los que intervienen otro tipo de marcadores temporales.

Así, la lectura arqueoastronómica no se puede desligar de la observación del ciclo natural y agrícola que interviene y rige complementariamente la temporalidad ritual, coincidiendo con los cambios de estaciones y con los ciclos de las plantas⁷⁰. La temporalidad vinculada al calendario agrícola tiene su reflejo en el propio registro votivo y por ello es fundamental interrelacionar registros de naturaleza diversa. Muy sugerente es el caso del santuario de la Puerta sur de Puente Tablas (Jaén), en el que en los ritos asociados a los equinoccios se asocian restos vegetales diversos, como el almendro, que se documenta de manera profusa en áreas importantísimas, como en la *cella* de la divinidad, en la que es el resto antracológico más numeroso⁷¹. El ciclo de este árbol se ajusta a la temporalidad marcada en el calendario de culto para este santuario, que delimita el período entre equinoccios, y que se documenta a través de restos de madera y de la cáscara de sus frutos. En Mas Castellar Pontós (Gerona), se ha fijado un sistema de ritualidades que tienen que ver con los ciclos agrícolas y con las deidades Deméter y Coré, vinculadas a la protección de la agricultura⁷².

Con los datos analizados ¿se puede hablar de un único calendario ritual ibero? Seguramente no y tenemos que aproximarnos desde el análisis regional o local. No obstante, desde una perspectiva genérica se puede concretar la existencia de festividades específicas, lo que no excluye otros marcadores temporales, aunque no puedan ser precisados. Estos calendarios proporcionan referencias que potencian la regularidad ritual que, en el caso de los santuarios rurales o extraurbanos, implicaban además una movilidad regional, por lo que la coordinada temporal contribuiría asimismo a la ordenación y organización de las peregrinaciones rituales.

68. M. Pérez, D. Bea *et al.*, "Astronomy and power: The Singular Building of Turó del Calvari (Vilalba dels Arcs, Tarragona)", *18th International Conference of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC)*, 2013.

69. C. Esteban, "Arqueoastronomía...", *op. cit.*

70. T. Chapa y V. Mayoral, *Arqueología del trabajo. El ciclo de la vida en un poblado ibérico*, Madrid, 2007.

71. A. Ruiz *et al.*, "El santuario...", *op. cit.*

72. Adroher *et al.*, 1993, *op. cit.*

9. Narrativas míticas

El culto ibero se acompaña y se nutre de la fuerza de la imagen. Las sociedades iberas se caracterizan por el empleo de una riquísima y variada iconografía que transmite los aspectos definitorios del universo religioso, siempre tamizados por el mensaje de la élite⁷³. En este último apartado trataremos de manera sucinta las construcciones mitológicas, la narración de los mitos del poder que enriquecieron el sistema de creencias de estas sociedades.

El mito se transmite y exhibe en soportes diversos, desde los grandes conjuntos escultóricos monumentales hasta elementos portátiles, pero igualmente canalizadores del prestigio que le dota ser contenedor de la historia y de la memoria aristocrática. De esta forma se utiliza la cerámica pintada, algunas páteras de plata y bronce, elementos de adorno como las fíbulas o, incluso, retazos del mito se representan en ornamentos que acompañan a signos de poder como el carro. Este debe ser un recorrido a la fuerza diacrónico, pues el mito no es fijo y perenne, su propia morfología permite cambios, mutaciones y adaptaciones al tiempo histórico. Todo ello, por supuesto, fuerza a un análisis que debe contemplar las definiciones propias y las variaciones regionales.

La emergencia de la aristocracia ibera se acompaña de lenguajes que se expresan en escala monumental, a través de imágenes fijas y elaboradas para su exposición. Para el siglo V a.n.e. contamos con el conjunto escultórico de Cerrillo Blanco (Jaén), que narra la historia de un linaje y es contenedor del mensaje ideal de cómo se forma, a través de la expresión de la moral y de la educación aristocrática, un linaje de prestigio. En una construcción en la que prima una jerarquía temporal, demarcada por estadios de ciclo heroico, adquiridos por superación⁷⁴. Es tal la vinculación de este tipo de mensajes al orden político, que su devenir se asocia a esta lógica, y en el caso específico de Porcuna, su destrucción intencionada debe ponerse en relación con las oscilaciones políticas de la época. Otro excepcional ejemplo es el santuario de El Pajarillo (Jaén), de inicios del siglo IV a.n.e. En este espacio de culto de frontera se cuenta un mito que reconocemos en variaciones diversas en toda la geografía ibera y que revivirá con fuerza a partir de fines del s. III a.n.e.⁷⁵. El mito en este caso, su localización y función, contribuye a construir un mensaje político de legitimidad por el control de un amplio territorio⁷⁶. En esa clave de análisis se lee la hazaña de un héroe, un antepasado, que como acto civilizador se enfrenta a un enorme lobo que ha raptado a un niño. La gesta del vencedor pudo convertirse en una de las leyendas de mayor transmisión en las sociedades iberas.

En este recorrido diacrónico, aunque selectivo, hay que centrarse en los momentos posteriores a la Segunda Guerra Púnica y en el amplio panorama de transformaciones que se perciben desde el análisis de las manifestaciones religiosas. En este contexto, se reavivan aquellas mitologías que recuerdan a un pasado conocido que quiere revalorizarse, pero también se reinterpretan mitologías exógenas que se adaptan al contexto religioso ibero.

73. R. Olmos, *Los iberos... op. cit.*

74. R. Olmos, "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.

75. I. Grau y C. Rueda, "Memoria y tradición...", *op. cit.*

76. M. Molinos, T. Chapa, A. Ruiz *et al.*, *El santuario heroico de 'El Pajarillo', Huelma, Jaén*, Jaén, 1998.

La iconografía vascular se convierte en uno de los principales soportes evocadores de las tradiciones para época tardía. En ella, como instante fosilizado de una acción heroica o como narraciones jerarquizadas temporalmente, se transmite la exaltación de los ancestros heroizados a través de la realización de actos de superación, normalmente resueltos a través del enfrentamiento con seres míticos y fantásticos. En esta línea podemos resaltar algunos ejemplos como el vaso el de la Esfinge de la necrópolis del Corral del Saus (Mogente, Valencia)⁷⁷ (Fig. 8); el vaso del monstruo marino de *Kelin*⁷⁸; el de los guerreros de Alcoi⁷⁹ o los vasos que reviven el enfrentamiento heroico con el lobo, como los procedentes de Elche⁸⁰ o del Castellillo de Alloza⁸¹, en Teruel. Otra vía de análisis de esta mitología tardía nos fuerza a mirar a aquellas gestas que se vinculan al umbral de la muerte y que se transmiten, con un lenguaje de asimilaciones muy fluido, en algunos objetos rituales de prestigio, como las páteras, contando con los excepcionales ejemplos de Perotito (Jaén) o Tivissa (Tarragona)⁸².



Fig. 8.- La narrativa mítica a través en el ‘vaso de la Esfinge’ del Corral del Saus (Izquierdo, 1995: fig. 5).

77. I. Izquierdo, “Un vaso inédito con excepcional decoración pintada procedente de la necrópolis ibérica de Corral de Saus (Moixent, València)”, *Saguntum*, 29, 1995, 93-104.

78. C. Mata, *Los Villares (Caudete de las Fuentes, Valencia). Origen y evolución de la Cultura Ibérica*, Valencia, 1991.

79. R. Olmos e I. Grau, “El Vas dels Guerrers de la Serreta”, *Recerques del Museu d’Alcoi*, 14, 2005, 79-98.

80. T. Tortosa, *Los estilos... op. cit.*

81. R. Olmos, *Los iberos... op. cit.*

82. R. Olmos, “Las incertidumbres de los lenguajes iconográficos: las páteras de plata ibéricas”, en R. Olmos y J.A. Santos Velasco (eds.), *Iconografía Ibérica, Iconografía Itálica. Propuestas de interpretación y lectura. Roma 11-13 de noviembre de 1993*, Madrid, 1997, 91-102.

Frente a la reavivación de mitos del pasado, se produce la incorporación de un lenguaje nuevo, que procede de la comprensión y el conocimiento de las complejas mitologías mediterráneas. Sólo así podemos explicar representaciones como las que recoge el vaso crateriforme de la Alcudia (Elche), que narra con un lenguaje propio un episodio del viaje de Heracles por la Península Ibérica⁸³, o el vaso de Oliva (Castellón), que sintetiza una construcción mitológica que recuerda a las gestas narradas en los textos clásicos. Es más, únicamente en este contexto se puede explicar la readaptación de formas tradicionales de transmisión, como la cerámica griega, que se incorporan con narrativas complejas, ya en el s. I a.n.e., como muestra el excepcional caso de la necrópolis de Piquía⁸⁴.

Pero en este breve recorrido habría que citar los mitos y narrativas relacionadas con la divinidad femenina, que poseen un resurgir evidente sobre todo desde el s. IV a.n.e. y que también se transmiten y reavivan con fuerza en momentos tardíos. De esta forma, la imagen femenina actúa activamente en la transmisión de valores y configuraciones que se retoman y readaptan, tal y como vemos en la riquísima iconografía vascular del sureste⁸⁵ o en excepcionales ejemplos muy recientes como el vaso libatorio procedente de Lezuza⁸⁶. La incorporación de estos temas al análisis abre a nuevos ámbitos de debate sobre la construcción de la imagen tradicional, no siempre canalizada de forma exclusiva desde el certamen heroico. Distintas vías y diferentes variaciones que, a partir de finales del s. III a.n.e., adquieren un valor identitario a nivel de comunidad, pues aquellas imágenes que representaban el prestigio aristocrático pasan de ser signos excluyentes y demarcadores a protagonistas de las narraciones míticas de las ciudades⁸⁷.

10. Valoraciones finales

Este rápido repaso de los principales aspectos del conocimiento reciente de la religión de las sociedades ibéricas, en buena medida adquiere la forma de un punto de partida. La síntesis realizada ha tratado muy superficialmente las temáticas a las que nos hemos referido. Somos conscientes de que cada uno de los aspectos aquí tratados podría haberse desplegado en forma de estudio monográfico. Nuestro propósito era extender un amplio abanico de cuestiones que la historiografía reciente ha ido desgranando en los estudios sobre la religión y prácticas rituales ibéricas, para mostrar el avance de los estudios y la incorporación de nuevos planteamientos teóricos y metodológicos, acorde con los recientes avances de la disciplina arqueológica.

83. R. Olmos, “La ninfa Ilike”, en T. Tortosa y S. Celestino (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica, Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LV, Madrid, 2010, 49-64.

84. Rueda y Olmos, 2015, *op. cit.*

85. T. Tortosa, *Los estilos...* *op. cit.*

86. H. Uroz Rodríguez y J. Uroz Sáez, “Imagen divina, vaso ritual, mito aristocrático. La diosa y el príncipe ibero de Libisosa”, en V. Gasparini (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° aniversario*, Stuttgart, 2016, 281-294.

87. I. Grau y C. Rueda, “Memoria y tradición...”, *op. cit.*

En segundo lugar, hemos querido mostrar una realidad compleja y sumamente variada, que lejos de situarse en el carácter primitivo y simplista que se le atribuía hace algunos años, compone en la actualidad una destacada línea de investigación entre los estudios ibéricos. No en vano, la comprensión de los discursos ideológicos y simbólicos adquiere un valor esencial en la aproximación de las sociedades antiguas, y entre ellas la ibérica. Y es en esa línea donde se sitúa el reto de la investigación de los próximos años.