

Arquitectura templal ibérica

Carmen Vilà Pérez*

Resumen

El presente artículo analiza la integración del concepto "templo" dentro del marco religioso ibérico y su relación con el coetáneo proceso de antropomorfización de las divinidades, al entender este edificio exclusivamente como "casa de la imagen de Dios", diferenciándolo así de otros tipos de recintos religiosos.

Abstract

El present article analitza la integració del concepte "temple" dins del marc religiós ibèric, així com la seva relació amb el coetàni procés d'antropomorfització de les divinitats, entenent aquest edifici exclusivament com "casa de la imatge de Deu", diferent així d'altres tipus de recintes religiosos.

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN

El estudio de la religiosidad ibérica se ha convertido en uno de los campos de investigación donde más se han centrado los artículos publicados sobre cultura ibérica durante los últimos años. El repentino "bombardeo" informativo ha llevado a cierta confusión a la hora de determinar los edificios que podrían comprenderse tanto desde el punto de vista funcional como arquitectónico dentro de un contexto religioso. Este fenómeno ha llevado a que por ejemplo, un mismo edificio de posible funcionalidad religiosa sea definido con tantas denominaciones diferentes (templo ibérico, edificio singular, santuario...) como artículos en los que es mencionado.

La falta de un estudio en profundidad que analice la totalidad de estructuras definidas como "templos ibéricos" en la bibliografía especializada, facilita el que muchos de estos edificios pasen de una publicación a otra apareciendo como edificio religioso en los diferentes inventarios sólo por puro mimetismo, sin que dicha información sea nunca

revisada. Por otro lado, si comparamos los diferentes inventarios de construcciones religiosas ibéricas, prestando especial atención a las calificadas como "templos", veremos que nunca se coincide a la hora de enumerar los diferentes casos ni de otorgarles tal carácter.

Como muestra de la evidente confusión existente sobre el tema, creo interesante presentar el inventario de la totalidad de edificios que en algún momento han sido definidos por algún investigador como "templo ibérico". Este listado sólo recoge los edificios definidos estrictamente como posibles "templos" dentro de la bibliografía especializada publicada hasta el momento. Por consiguiente, en éste no aparecen ciertas estructuras que si bien se consideran edificios urbanos ibéricos de posible funcionalidad religiosa (El Acebuchal, Alhonz, Torreparedones, habitación corte 1 de Ullastret, La Quéjola, La Serreta, El Castellet de Bernabé, Mas Castellar, Illa d'en Reixac, El Amarejo y El Cerrón), no han sido consideradas por ningún investigador hasta el momento como templos, sino como santuarios urbanos o

* C/ Septimània, 31, 2º 2ª. E-08006 Barcelona.

El presente artículo es la síntesis de parte de la Tesis de Licenciatura de la autora: "Construcciones templares en la arquitectura ibérica. Una propuesta de análisis: el Edificio Público de Burriac", dirigida por el doctor Francisco Gracia Alonso de la Universidad de Barcelona, y leída en 1995.

dinásticos (Moneo, 1995), lo que a priori nos lleva a una problemática interpretativa diferente a la planteada en este trabajo. Sin embargo su estudio no puede desligarse definitivamente del de la arquitectura templal ibérica, ya que un análisis en profundidad de estas estructuras podrían desvelar nuevos criterios interpretativos que en futuros estudios les permitirán recibir la denominación de "templos". Para cada caso, se presentan también las diferentes denominaciones que a cada edificio se le ha dado en las revistas especializadas por parte de diferentes autores:

- 1.- TEMPLO A (Ullastret, Gerona): templo ibérico (Oliva, 1955; Martín, 1980).
- 2.- TEMPLO B (Ullastret, Gerona): templo ibérico (Oliva, 1969; Martín, 1990).
- 3.- TEMPLO C (Ullastret, Gerona): templo ibérico (Martín, 1990).
- 4.- CASTELL FOSCA (Palamós, Gerona): templo ibérico (Pericot, 1952; Martín, 1988).
- 5.- EDIFICIO SINGULAR (Molí d'Espigol, Tornabous, Lérida): templo ibérico (Maluquer, 1986; Prados, 1994).
- 6.- SANTA MARÍA MARTORELLES (Barcelona): templo o palacio (Barbera, Dupré, 1984).
- 7.- EDIFICIO PÚBLICO DE BURRIAC (Cabrera de Mar, Barcelona): edificio público -templo o edificio de reunión- (Barberà, Pascual, 1979); templo ibérico (Gracia, Munilla, García, 1994); edificio de reunión (Vilà, 1994).
- 8.- RECINTO A DE ALORDA PARK (Calafell, Tarragona): templo ibérico (Prados, 1994); recinto ritual (Sanmartí, Santacana, 1987); santuario dinástico (Moneo, 1995).
- 9.- EDIFICIOS SINGULARES DE LA MOLETA DEL REMEI (Alcanar, Tarragona): templos ibéricos (Prados, 1994); almacenes (Gracia, Munilla, Pallares, 1988).
- 10.- CASTELLET DE BANYOLES (Tivissa, Tarragona): templo ibérico (Gracia, Munilla, 1993).
- 11.- COSTITX (Mallorca): templo ibérico (Blázquez, 1975).
- 12.- DEPARTAMENTO 19 DEL ALTO CHACÓN (Teruel): templo ibérico (Atrián, 1976).
- 13.- TEMPLO A (Azaila, Teruel): templo indígena (Cabré, 1925); recinto culto doméstico (Simon, 1984); santuario dinástico (Moneo, 1995).
- 14.- TEMPLO B (Azaila, Teruel): templo época romanización (Beltrán, 1976).
- 15.- HABITACIÓN 3 DE LA ESCUDILLA (Zucaina, Castellón): templo necrolátrico (Gusi, 1989).
- 16.- TEMPLO DE SAGUNTO (Valencia): templo (García y Bellido, 1964).
- 17.- TEMPLO DE SAN MIGUEL (Liria, Valencia): templo ibérico (Bonet, 1992); santuario dinástico (Moneo, 1995).
- 18.- TEMPLO A DE L'ILLETA DELS BANYETS (Campello, Alicante): templo ibérico (Llobregat, 1993); regia (Almagro, 1991).
- 19.- TEMPLO B DE L'ILLETA DELS BANYETS (Campello, Alicante): templo ibérico (Llobregat, 1993); témenos (Moneo, 1995).
- 20.- TÉMENOS DE LA ALCUDIA (Elche, Alicante): témenos (Ramos, 1992); templo ibérico del tipo de planta cuadrangular/témenos (Gracia, Munilla, García, 1994).
- 21.- TEMPLO DE LA ALCUDIA (Elche, Alicante): templo ibérico (Ramos, 1995); témenos (Moneo, 1995).
- 22.- ROJALES (Alicante): templo ibérico (Blázquez, 1975).
- 23.- RECINTO CÚLTICO DE LA ESCUERA (Alicante): templo ibérico (Ruano, 1988); santuario dinástico (Moneo, 1995).
- 24.- LA MUELA DE CÁSTULO (Linares, Jaén): santuario urbano (Blázquez, García, López, 1985); templo de esquema semita (Gracia, Munilla, García, 1994); santuario dinástico (Moneo, 1995).
- 25.- TEMPLETE DE CÁSTULO (Linares, Jaén): templo (Lucas, Ruano, 1990).

La relación de edificios presentada y las diferentes denominaciones que recibe cada uno de ellos nos da una idea de la confusión e indiferencia con que se aplica el término "templo" a una estructura de posible funcionalidad religiosa. El que un mismo edificio sea a la vez calificado como templo, palacio o santuario dinástico resulta inverosímil. La tendencia general es identificar cualquier edificio de funcionalidad religiosa automáticamente con un templo. Uno de los objetivos del presente trabajo será demostrar que tal identificación es en muchos casos errónea.

La revisión en profundidad de las publicaciones más recientes, evidencia la falta de un criterio unificado a la hora de determinar si un edificio tiene o no un carácter religioso. Los criterios en los que los diferentes investigadores se han basado para argumentar la funcionalidad religiosa de las estructuras anteriormente citadas como "templo ibérico", han sido tan diversos como los que siguen (Fig. 1):

- *Una concepción arquitectónica (tipo de planta y dimensiones) diferente de la generalizada en el resto del poblado.*

Cabe señalar que este ha sido uno de los criterios más recurridos para otorgar a muchas cons-

EDIFICIO	Arquitectura diferenciada del resto poblado	Paralelización edificio relig. mediterráneo.	Cultura material religiosa.	Evidencias de actividad ritual/cultural	Testimonio en fuentes escritas
TEMPLO A ULLASTRET		■	■	■	
TEMPLO B ULLASTRET		■			
TEMPLO C ULLASTRET		■			
CASTELL FOSCA	■				
MOLÍ D'ESPÍGOL		■			
STA. MARIA MARTORELLES	■				
BURRIAC		■			
ALORDA PARK	■			■	
MOLETA DEL REMEI	■				
CASTELLET DE BANYOLES			■		
COSTIXT			■		
ALTO CHACON	■		■ ?	■	
TEMPLO A AZAILA		■	■	■	
TEMPLO B AZAILA		■	■		
ESCUILLA	■			■	
SAGUNTO					■
SANT MIQUEL DE LLIRIA		■	■	■	
TEMPLO A ILLETA		■			
TEMPLO B ILLETA		■	■	■	
TEMENOS ALCUDIA		■		■	
TEMPLO ALCUDIA		■	■	■	
ROJALES			■		
ESCUERA		■	■	■	
LA MUELA		■	■	■	
TEMPLO CASTULO		■			

Figura 1. Cuadro comparativo de los criterios utilizados por los investigadores para atribuir a los edificios inventariados el término de "templo ibérico".

trucciones un carácter religioso. Ante el total desconocimiento de la funcionalidad de un edificio que presenta especiales características arquitectónicas respecto a los demás de su poblado, la mayoría de investigadores recurren a la explicación religiosa antes que por ejemplo a la política o económica, aspectos de la cultura ibérica aún más inciertos. Esta costumbre, cada vez más generalizada, de relacionar automáticamente lo desconocido con lo religioso, ha llevado a la errónea interpretación de edificios como por ejemplo los denominados "edificios singulares" de La Moleta del Remei, sorprendentemente definidos en alguna ocasión como "templos", tal y como hemos visto en el inventario, cuando en realidad se trata de construcciones con una función económica muy determinada: almacenaje (Gracia, Munilla, 1993).

Otro ejemplo lo tenemos en el edificio de Santa María de Martorelles (Barberà, 1962), cuyo único argumento tenido en cuenta para su identifi-

cación como posible templo es su especial planteamiento arquitectónico.

El último edificio de este grupo sería el denominado templo del Castell de la Fosca (Pericot, 1952), del que únicamente se documentó el hipotético muro delantero con cuatro basas intercaladas que lo abren a la plaza de la acrópolis, y que lo diferencian del resto de construcciones del poblado. Sin embargo, cabe destacar que no se documentó ningún elemento material relacionable con algún tipo de actividad religiosa.

- *Paralelización del esquema arquitectónico del edificio con el de edificios que en un contexto mediterráneo tienen una clara función religiosa.*

En la mayoría de los casos se trata de la atribución de una funcionalidad religiosa a edificios que mantienen características constructivas paralelizables con las de edificios que funcionan como tem-

plos en un contexto generalmente semita, itálico o griego. En ocasiones, estas coincidencias a nivel arquitectónico con templos de ambiente mediterráneo van acompañadas de la ausencia total de cultura material de carácter religioso en el registro arqueológico, por lo que su paralelización se convierte en el único argumento a favor de su interpretación como "templo ibérico".

Este es el caso del denominado templo A de l'Illeta dels Banyets (Llobregat, 1983; 1984; 1985; 1991; 1993) y el edificio singular de Molí d'Espígol (Maluquer, 1986). Sus planteamientos arquitectónicos se han paralelizado con las de los templos etruscos y griegos respectivamente, convirtiéndose esta asimilación en el único argumento para atribuirles una funcionalidad religiosa, sin haberse documentado durante su excavación elementos materiales de carácter religioso en su interior.

Este tipo de argumentación se ha aplicado también en el caso del templete de Cástulo (Lucas, Ruano, 1990). Los investigadores plantean la existencia de un edificio religioso ibérico únicamente en base al hallazgo de dos pequeños fragmentos arquitectónicos a partir de los cuales han reconstruido la fachada monumental de un pequeño templo, que contaría con antecedentes en el Mediterráneo oriental y afinidades en ambiente chipriota y púnico.

Al denominado "edificio público" de Burriac se le atribuyó en su momento un posible carácter religioso (junto con el de lugar de reunión) en base a sus semejanzas arquitectónicas con los templos arcaicos griegos (Barberá, Pascual, 1980; Barberá, 1981; 1985). Sin embargo, posteriores estudios han planteado que si bien estas semejanzas son evidentes, una comparación exhaustiva entre el edificio y los templos arcaicos griegos, concretamente el de Dreros, evidencia una total ausencia de elementos arquitectónicos interiores y cultura material de carácter religioso que si estaban presentes en el templo arcaico pero que en Burriac son inexistentes por lo que no le pueden atribuir un carácter religioso (Vilà, 1994b; 1995a; Vilà, González, 1996).

Dos de los tres templos documentados por A. Martín en Ullastret, los templos B y C, han sido identificados como edificios religiosos en base a su paralelización a nivel arquitectónico con templos de contexto mediterráneo, concretamente griego. En ninguno de los dos casos se documentó material arqueológico alguno que probara la práctica de alguna actividad cultual en su interior. En el caso del templo C, se trata únicamente de un muro de extraordinaria factura por debajo de la cimentación del

templo A, en la acrópolis, siguiendo su mismo planteamiento (Martín, 1980).

- *Documentación dentro del registro arqueológico del edificio de elementos que evidencian una actividad ritual.*

El hallazgo en el interior de un edificio de objetos de posible funcionalidad cultual (pebeteros, vasitos rituales...) o evidencias de actividad ritual, como enterramientos infantiles o de ovicaprinos, han llevado en algunas ocasiones a identificar el recinto como templo. Estos edificios no tienen por qué presentar características arquitectónicas diferenciadas del resto de construcciones. Este no es el caso del denominado templo necrolátrico de La Escudilla (Gusi, 1979; 1981), donde además de un esquema constructivo muy particular, se documentaron varios enterramientos infantiles.

El principal problema planteado por los edificios en los que se desarrolló con seguridad una determinada actividad ritual, como por ejemplo La Escudilla o el recinto A de Alorda Park (Sanmartí, Santacana, 1987; 1992), es si éstos han de ser definidos como "templos" o mejor como "recintos rituales, cúlticos o capillas domésticas", más relacionados con una religiosidad de carácter doméstico o fundacional. Este problema de identificación lo abordaremos más adelante, cuando analicemos y concretemos la definición de "templo".

En el asentamiento del Castellet de Banyoles (Serra, 1941), se documentaron determinados materiales de clara significación religiosa (las denominadas páteras de Tivissa) cuya iconografía ha hecho suponer a algunos investigadores la existencia en el poblado de un templo tripartito de patrón itálico.

- *Documentación de objetos de posible significación religiosa en el interior del edificio.*

En el interior de los denominados templos de Rojales y Costitx, ambos de planta cuadrangular sin presentar ninguno de los dos a priori características arquitectónicas especiales, se documentaron varios prótomos de toro en el primer caso, y tres cabezas de toro monumentales en bronce con cuerpos postizos en el segundo (Blázquez, 1975). El hecho de que varios investigadores consideren el toro como representación de una deidad ibérica, argumenta la atribución del calificativo de "templo" a los recintos donde estas imágenes fueron halladas.

- *Coincidencia de un planteamiento arquitectónico paralelizable con el de templos de contexto mediterráneo o bien muy diferenciado respecto al generalizado en el resto del poblado, junto con la*

documentación de cultura material o elementos constructivos interiores de posible significación religiosa.

Se trata de un grupo de edificios en los que tanto sus características constructivas como los materiales documentados en su registro arqueológico, evidencian que éstos desempeñaron una función claramente religiosa: templo A de Ullastret (Martín, 1980; 1990); Azaila A (Cabré, 1925) y B (Cabré, 1925; Beltrán, 1976); templo B de l'Illeta dels Banyets (Llobregat, 1983; 1984; 1985; 1993); San Miguel de Liria (Bonet, 1992); departamento 19 del Alto Chacón (Atrian, 1976); témenos de La Alcudia (Ramos, 1992); templo de La Alcudia (Ramos, 1995); La Escuela (Nordstrom, 1967); y La Muela (Blázquez, García-Gelabert, López, 1985).

Es importante matizar, por otro lado, que el hecho de que estas estructuras puedan integrarse en un contexto religioso, no significa necesariamente que éstas desempeñaran la función de "templo", tal y como veremos más adelante. Sin embargo, la clara tendencia por parte de los investigadores a identificar automáticamente cualquier recinto religioso de carácter urbano con un templo puede llevarnos a una interpretación errónea de la realidad religiosa representada por estos edificios.

- *Testimonio de las fuentes escritas.*

El único caso de posible templo ibérico del que tenemos testimonio escrito en las fuentes antiguas es el del Artemision de Sagunto, descrito por Plinio (*Historia Natural*, XVI, 216). Sin embargo la arqueología no ha dado ninguna prueba de su existencia, ya que el lienzo megalítico que en su día García y Bellido interpretó como el podio del templo dedicado a Diana, ha sido reinterpretado por los investigadores bien como parte de la muralla ibérica de la ciudad (Rouillardm, 1979; Aranegui, 1982-1983).

Otra problemática diferente es la representada por los templos que coetáneamente a los posiblemente ibéricos funcionaron en los asentamientos coloniales según fuentes antiguas: Ampurias (Strabon, III, 4, 8); Rosas (Strabon, III, 4, 8); y Hemeroskopeion (García y Bellido, 1940).

No podemos ignorar, sin embargo, dentro del análisis de la concepción religiosa ibérica, el importante papel aculturizador que desde el punto de vista religioso debió ejercer la presencia de estos "templos coloniales" sobre los asentamientos ibéricos cercanos, con los que la colonia mantendría estrechas relaciones. Este sería, por ejemplo, el caso de Ullastret, asentamiento muy

próximo a Ampurias, con la que mantenía un intercambio no sólo a nivel comercial, sino también a nivel cultural y, porqué no, religioso. Prueba de ello sería la existencia de tres templos de patrón arquitectónico griego en el asentamiento, uno de ellos, el templo A de la acrópolis, muy posiblemente consagrado a Artemis, a juzgar por las máscaras de terracota documentadas en su interior.

Como hemos podido comprobar en este breve estado de la cuestión sobre los criterios empleados hasta el momento para la identificación de los denominados "templos ibéricos", éstos son de muy diversa naturaleza, resultando muy difícil que cada uno por sí mismo pueda considerarse argumento suficiente para determinar el carácter templal de un edificio, aunque éste pueda integrarse claramente dentro de un contexto religioso.

Ante la heterogénea información registrada sobre el tema, sólo nos cabe plantear una metodología de investigación que por una parte pueda sacar el máximo rendimiento de los datos de que disponemos, y por otra nos permita plantear nuevos interrogantes como única forma de avance en nuestra investigación, preparando así un sólido punto de partida para futuros trabajos. Dentro de nuestro trabajo de investigación, en actual curso de realización, hemos aplicado una metodología de estudio especialmente diseñada para este tipo de edificios, la cual se basa en la realización de tres niveles de análisis sucesivos para cada una de las estructuras, que partiendo del templo como unidad constructiva llegan a interrelacionarlo con el contexto religioso y cultural del asentamiento, así como con su entorno y las manifestaciones religiosas que en él se hayan documentado (Fig. 2), permitiéndonos, de este modo, valorar las realidades tanto arquitectónicas como religiosas de cada uno de los edificios anteriormente inventariados bajo unos criterios unificados (Vilà, 1994):

Nivel I: análisis microespacial de la estructura, estudio del edificio como unidad arquitectónica en sí misma (características constructivas y funcionales).

Nivel II: análisis semimicro, relación edificio-asentamiento (integración urbanística, comparación de sus características constructivas con las del resto de estructuras, estudio de otras manifestaciones religiosas en el asentamiento...).

Nivel III: análisis macro, relación templo-asentamiento-entorno, materiales constructivos asequibles en su territorio, revisión de las manifestaciones religiosas relacionadas con el asenta-

miento "extra-*oppidum*" (santuarios, cuevas santuario y necrópolis), estudio de relaciones a nivel comercial y cultural con los asentamientos más cercanos.

En base a toda la problemática planteada hasta el momento, el objetivo prioritario de este trabajo será determinar qué características constructivas y funcionales debería presentar una estructura arquitectónica ibérica para poder ser denominada como "templo", al menos como punto de partida de una hipótesis de trabajo.

SIGNIFICADO DEL CONCEPTO "TEMPLO" EN EL CONTEXTO RELIGIOSO IBÉRICO

Como hemos podido comprobar en el breve estado de la cuestión presentado sobre los criterios empleados hasta el momento para la identificación de los denominados "templos ibéricos", éstos son de muy diversa naturaleza, resultando muy difícil que cada uno por sí mismo pueda considerarse argumento suficiente para determinar el carácter templal de un edificio, aunque éste pueda integrarse claramente dentro de un contexto religioso.

La única definición del concepto "templo" integrado en el contexto cultural ibérico, la aporta R. Lucas dentro de la clasificación de lugares sagrados ibéricos planteada por la autora: "*Construcción religiosa de cierta prestancia y carácter urbano, en honor de deidades o personajes que llegan a alcanzar honores divinos.*" (Lucas, 1981, 238). La autora diferencia tres lugares de culto ibérico de carácter público: a) *locra sacra libera*, lugares sagrados de carácter liberal, sin modificación humana; b) santuarios, terreno sagrado en el que se erige algún edificio, ya sea para albergar la estatua de la divinidad o al servicio de determinadas ceremonias o actos relacionados con el culto o la liturgia; c) templos, construcciones religiosas de cierta prestancia y carácter urbano, en honor de deidades o personajes que llegan a alcanzar honores divinos (Lucas, 1981, 237-238).

Sin embargo, la definición de R. Lucas no especifica una característica imprescindible de este tipo de estructuras, como es la presencia de la imagen del dios en el recinto, que se convertirá en su casa. Al no matizarse este aspecto en la definición, en ésta se englobarían también los recintos rituales de carácter doméstico documentados en algunos asentamientos, y que en ningún modo pueden confundirse con los templos. Por ejemplo, B. Rutkowsky matiza esta diferenciación

entre los recintos templares y los rituales dentro de los asentamientos cretenses. La diferenciación se basa en que los primeros están destinados exclusivamente a albergar la imagen de culto del dios protector de la ciudad, mientras que en los segundos se practican ceremonias rituales en honor a una divinidad cuya imagen no está presente, sólo su concepto (Rutkowsky, 1972, 310). También es cuestionable el hecho de suponer que dentro de la concepción religiosa de la sociedad ibérica ciertos personajes puedan alcanzar poderes divinos. En cualquier caso, creemos que el edificio construido en su honor podría denominarse *heroon*, pero no templo.

En el momento de determinar el carácter de este tipo de estructuras hemos de hacer referencia necesariamente al concepto de templo dentro de las sociedades de origen mediterráneo como la griega, la fenicia o la púnica, ya que la presencia de estas culturas en nuestra península será un factor determinante.

Dentro del contexto mediterráneo, el templo representa exclusivamente la casa de la imagen de la divinidad (Coldstream, 1985, 67-70; Mazarakis, 1986, 105-119; Kidson, 1983, 384-408). Esta imagen, sin embargo, no tiene porqué ser antropomorfa. En los orígenes orientales de este tipo de edificios, la deidad se veía representada por elementos naturales como piedras sagradas (*massebah*) o troncos de árboles (*ashera*). En los santuarios y templos israelitas, la *massebah* era una estela conmemorativa, como la piedra que Josué levantó en el santuario de Siquén, manifestación de la presencia divina. Era el símbolo de la deidad masculina y la *ashera*, que podía ser un tronco o un poste, siempre de madera, simbolizaba la divinidad femenina (Blázquez, 1993, 91). Ante la variedad de grafías existentes en las traducciones de ambos términos, hemos escogido las anteriormente citadas por ser las empleadas de forma generalizada en las diferentes publicaciones.

Cabe suponer en principio, que el punto de partida para la construcción de un refugio o "casa" para el símbolo de la divinidad debió de ser el reemplazo de un objeto puramente natural por un símbolo antropomórfico. Las estatuas de culto tenían pues, un propósito religioso claramente definido, como símbolos de la presencia de un dios en su casa.

Dentro del contexto cultural griego, antes del establecimiento de esta idea de erigir una "casa" para alojar el símbolo plástico de un concepto antropomórfico, hubo en la era micénica una etapa

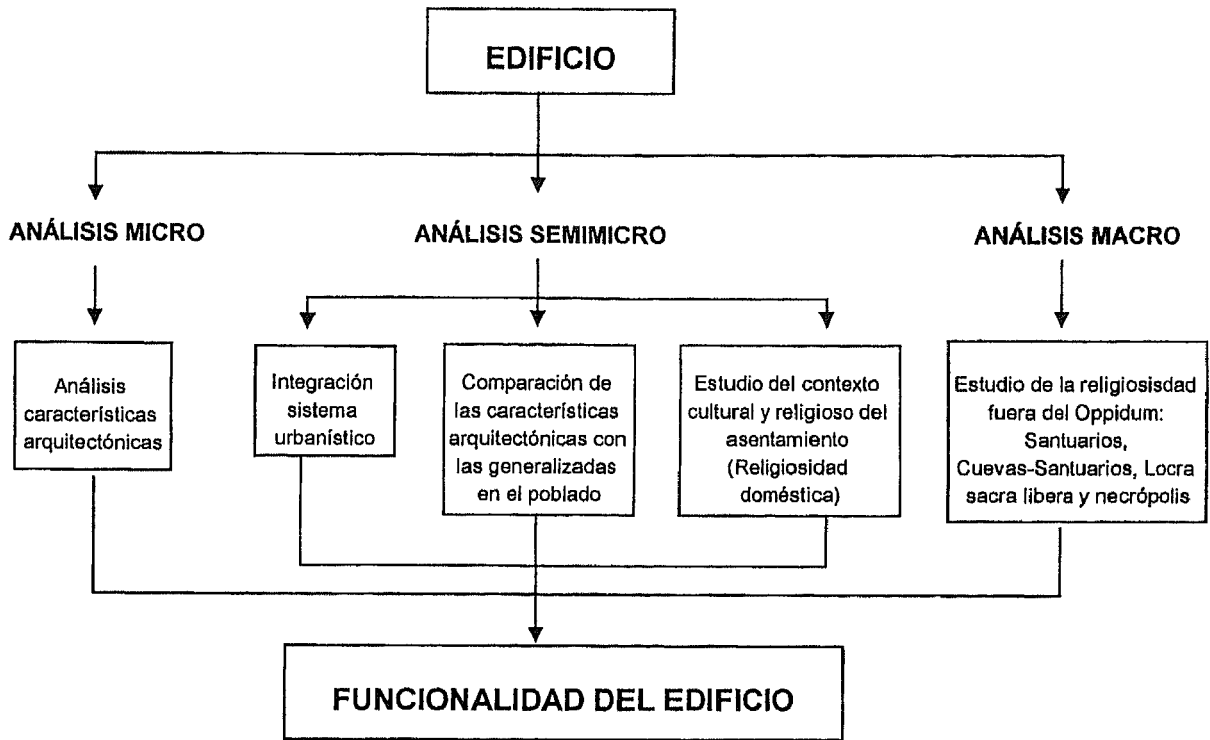


Figura 2. Diagrama estructural de la metodología de análisis de las posibles estructuras templares ibéricas, según Vilà (1994).

más primitiva, en la cual el punto focal de la ceremonia religiosa no cobró la forma de una construcción cerrada, sino que consistió en un altar al aire libre, en el cual se ofrendaban los sacrificios. Es éste un punto de suma importancia, porque nunca se perdió de vista la significación del altar, ni siquiera en el complejo del templo plenamente desarrollado, y su posición o función constituyeron factores de influencia definitoria en el diseño y disposición del templo, cuando la dualidad altar-templo reemplazó al altar de los sacrificios. La práctica de la religiosidad griega, de hecho, no requería del templo como elemento indispensable, ya que ésta se realizaba en un altar al aire libre.

El concepto de templo fenicio y púnico es básicamente el mismo en cuanto a que representa también la casa de la divinidad materializada en una imagen. La diferencia con el concepto heleno está en el evidente carácter económico del templo fenicio, lugar donde se realizaban las transacciones comerciales protegidas por la divinidad, por lo que se convertía en un elemento de control comercial y político muy importante en territorios colonizados (Merchen, 1967,

73-109; Perdignes, 1987, 1127-1129; García y Bellido, 1964, 73-153).

El concepto de templo mediterráneo planteado hasta el momento, como "casa de la imagen divina", será el que tomaremos como punto de partida para el análisis del concepto de "templo ibérico", ya que la influencia mediterránea en la aparición de este tipo de estructuras en territorio peninsular será un factor determinante, tal y como veremos detenidamente a lo largo de este trabajo.

Ante la aceptación del concepto templo como "casa de la imagen de la divinidad" cabe plantearnos una cuestión básica dentro del desarrollo de nuestra investigación: ¿se dio en el contexto de la concepción religiosa ibérica, sincrónicamente a la aparición de los diferentes templos, un grado de antropomorfización y representación de la divinidad lo suficientemente desarrollado como para crear la necesidad de la existencia de recintos de carácter templal en los diferentes asentamientos estudiados?. En otras palabras ¿tenía la religión ibérica del momento imágenes de la divinidad a las que rendir culto?.

La cuestión planteada está directamente relacionada con una de las polémicas más importantes que actualmente se debaten dentro del estudio de la religiosidad ibérica: la aceptación o no de su carácter numérico.

El carácter numérico de la religión ibérica ha sido largamente defendido por J. M^a. Blázquez y aquellos autores que han seguido su metodología investigadora, entre los que destacan R. Lucas Pellicer, M^a P. García y Bellido y M. Ruiz Bremón. Dentro de esta tendencia interpretativa, la religión ibérica se entiende como una religión de gran pragmatismo. Los santuarios ibéricos estarían dedicados a los númenes locales, de los cuales lo verdaderamente importante para el creyente no era su imagen, sino la función que éstos desempeñaban. Al íbero sólo le interesaría el carácter del numen al que rendía culto. Este carácter exclusivamente numérico de la religión, lleva a estos autores a una concepción del nivel de desarrollo cultural de la sociedad ibérica del momento muy determinado. Blázquez afirma que "...los íberos, como los beréberes, fueron incapaces de elevarse sobre las concepciones más simples de la divinidad." (Blázquez, 1983, 115).

Por su parte, R. Lucas interpreta la religión ibérica como una religión eminentemente social y agraria, no orgiástica dentro de la cual latiría una ideología primitiva y animista, con especial atención a la vieja idea de la muerte, complementaria e inseparable de las formas de concebir la vida (Lucas, 1981, 258-259). M^a P. García-Gelabert añade que sus cultos serían los paralelos a las manifestaciones generales que constituirían la base de su vida material: el cielo, las estaciones cambiantes, los fenómenos atmosféricos, lluvias, tormentas, terremotos, la tierra y sus frutos exteriores e interiores, los animales... (García-Gelabert, 1990, 259).

Cabe señalar que dentro de esta vertiente interpretativa no ha sido analizada, ni siquiera planteada, la funcionalidad que tendrían los diferentes templos documentados en los asentamientos ibéricos, dentro de un contexto religioso esencialmente numérico, como sería el de la sociedad ibérica. En cambio, se ha planteado el papel de los santuarios, sin duda más afines a este tipo de concepción religiosa, e interpretados como construcciones similares a los *thesauroi* griegos, cuya principal funcionalidad sería la de almacenar durante algún tiempo los numerosos exvotos ofrecidos a los númenes locales, y que según el autor no representarían en ningún caso una imagen de la divinidad (Blázquez, 1983, 111).

Según la explicación numérica de la religión ibérica dada por estos autores, la aparición de estructuras de carácter templal en asentamientos ibéricos, caería en profunda contradicción con la naturaleza misma de la concepción religiosa. Si se acepta que en la religión ibérica tales imágenes son inexistentes, nunca podrá hablarse de un templo indígena propiamente dicho. Al no requerir su culto la presencia de una iconografía representativa, nunca tendrían la necesidad de construirles un edificio para su protección. Según esta explicación, el templo no podría surgir nunca dentro de la propia evolución de la tradición religiosa íbera.

No se ha de olvidar, sin embargo, que el carácter exclusivamente numérico de la religión ibérica ha sido puesto en duda por autores como R. Olmos. El autor opina que "...observar la religión ibérica únicamente como una elemental manifestación animalista-funcionalista, es empobrecer la realidad histórica." (Olmos, 1992, 16). Si bien R. Olmos no niega la evidente vertiente numérica de la religión ibérica, el autor defiende que ésta no tiene por qué ser totalitaria, ya que concibe lo numérico como una simple variante de una religión de carácter animista. Por este motivo, el factor numérico no implica que no pueda coexistir con una concepción personal o antropomórfica de la divinidad en su relación con el hombre y con la sociedad. Olmos cree que desde este ángulo de observación de la valoración numérica de la religión ibérica se transformará en una religión marcadamente más antropomórfica, en cuanto a que se establece un lenguaje humano (Olmos, 1992, 19-20).

Si aceptamos esta teoría, según la cual en la religión ibérica pudo darse un proceso de antropomorfización en estado más o menos avanzado coexistiendo con el carácter numérico de la religión documentada en los santuarios, cabe analizar el problema del nombre y de la figura, elementos esenciales en el proceso de "humanización" de la divinidad.

R. Olmos cree que dentro de este proceso, "nombre personal" e "imagen" deben entenderse como dos estadios diferentes de antropomorfización, transformando el impulso genérico de lo sagrado y otorgándole una forma humana. Nombre e imagen podrían no darse simultáneamente, de hecho, es lo más frecuente.

Dicho investigador explica el desconocimiento de los apelativos de las deidades del sudeste y levante ibérico por su situación histórica, ya que son áreas que se sometieron muy pronto a una intensa romanización, adoptando el nombre local un lenguaje romano. Consecuente-

mente, el autor opina que el hecho de atribuir a imágenes como la dama sedente de Mazarrón el nombre de Astarté, Tanit o Démeter empobrece y limita una situación sin duda mucho más rica y compleja, por más que, tal y como acepta el mismo autor, rasgos y funciones de éstas divinidades mediterráneas estuvieran presentes en los significados de aquella originaria divinidad indígena (Olmos, 1992, 22).

Ante el problema de determinar si la religión ibérica albergó imágenes de la divinidad, y si éstas fueron o no objeto de culto en recintos templares, se hace necesaria una exhaustiva revisión general de la bibliografía especializada recogiendo todos aquellos aspectos que dentro de la iconografía ibérica nos puedan aportar algún indicio sobre si se dio o no un proceso de antropomorfización en la concepción religiosa ibérica directamente relacionado con el culto a la imagen divina o su simbología, lo suficientemente importante como para crear la necesidad de construir estructuras templares.

Para poder analizar el problema en profundidad, hemos agrupado en seis tipos todas las posibles formas de representación antropomorfa documentadas en contexto religioso, y que son susceptibles de ser interpretadas como imágenes de la divinidad, en el más amplio concepto de la palabra, para posteriormente extraer nuestras propias conclusiones, siempre en relación con la problemática de la aparición de los templos en el seno de la sociedad ibérica:

- Exvotos antropomorfos en santuarios.
- Representaciones de la divinidad en la pintura vascular levantina.
- Las "damas ibéricas".
- Otras representaciones antropomorfas de la divinidad.
- Representaciones animalísticas de la divinidad.
- Simbolización de la divinidad.

EXVOTOS

Los exvotos son aquellas ofrendas depositadas en santuarios, de carácter individual, voluntario y permanente. Esta ofrenda tiene por general como objetivo la petición de intercesión o el agradecimiento al dios por los dones recibidos: salud, buena cosecha..., aunque también puede ser una vía de propiciación (Ruiz, 1989, 83).

El objetivo de nuestro trabajo en el momento de analizar el concepto "exvoto" no será un estu-

dio recopilatorio de los diferentes tipos, morfologías y representaciones documentados hasta el momento, sino que se intentará profundizar únicamente en aquella característica del exvoto que nos interesa para el desarrollo de nuestro estudio, planteando al actual estado de la cuestión sobre un tema muy concreto acerca de este tipo de ofrendas: ¿representan estas figuras antropomorfas una imagen de la divinidad o son una imagen del hombre que le rinde culto? Este aspecto resulta de vital importancia en el momento de analizar el grado de antropomorfización de la religión ibérica en el momento de la aparición de los diferentes templos, coetáneos a este tipo de ofrendas, si bien cabe aclarar que en ninguno de los recintos templares documentados se encontraron ofrendas tipo exvoto paralelizables a los de santuarios.

La tendencia interpretativa más generalizada, es la que concibe la gran mayoría de los exvotos como una ofrenda a la divinidad en la que el creyente trata de perpetuar su propia figura ante el numen, negándose así la posibilidad de que estos exvotos fueran en su origen representaciones de la divinidad.

También en el caso del Cerro de los Santos, M. Ruiz Bremón afirma: "... la significación divina o tan siquiera sacral estará ausente de las producciones del santuario. Este hecho viene a confirmar un rasgo común en ciertas formas de religiosidad en el mundo ibérico: la divinidad no suele ser representada -quizás lo fuera excepcionalmente en el grupo de "La Serreta"- en sus grandes centros de peregrinación popular." (Ruiz, 1989, 150).

R. Lucas interpreta, en contra de la opinión de M. Ruiz, las figuras femeninas sedentes del Cerro de los Santos como imágenes divinas entronizadas, repitiendo el mismo gesto de apoyar las manos en las rodillas, carentes de otros atributos que los de su majestad (por el trono) y el valor mágico del gesto y sus collares. Esta autora afirma que las figuras albaceteñas se aproximan a modelos rodios, planeando su posible identificación con Hera, novia y protectora del hogar, o con Atenea Lindia, identificada en Sicilia con Démeter, símbolo de la tierra.

E. Ruano incluye los exvotos en forma de figuras femeninas sedentes del Cerro de los Santos dentro del grupo de las dieciséis damas sedentes documentadas en todo el área de la cultura ibérica, relacionando todas ellas con una deidad indígena que respondería a las características de la Gran Diosa de origen mediterráneo bajo cualquiera de sus acepciones: Astarté, Tanit, Démeter, Artemisa, etc. (Ruano, 1984, 29).

R. Olmos plantea la existencia, dentro de los santuarios ibéricos de carácter intercomunitario, de un lenguaje con doble funcionalidad, plasmado a través de los exvotos. El autor relaciona no a un nivel meramente iconográfico, sino conceptual, las ideas de exvoto y divinidad como integrantes de un mismo lenguaje en el que también participa la divinidad, no sólo el hombre como único comunicador. Pero es importante reseñar que para la existencia de este lenguaje no sería necesario un grado de antropomorfización más o menos avanzado de la imagen divina (Olmos, 1992, 26).

Hasta el momento, dentro de nuestro estado de la cuestión sobre la posible antropomorfización de la divinidad a través del concepto "exvoto", hemos podido constatar la creencia general entre los investigadores de que este tipo de ofrendas no representarían en la mayoría de los casos imágenes divinas, sino humanas, concretamente de los fieles oferentes. Sin embargo, cabe señalar que entre las cientos de ofrendas documentadas hasta la actualidad en los diferentes santuarios ibéricos, encontramos únicamente dos ejemplos que han sido interpretados por la mayoría de los estudiosos como representaciones de la divinidad: la Diosa Madre del santuario de La Serreta, en Alcoy y el "guerrero" de Medina de las Torres (Blanco, 1987, 37).

Podemos deducir pues, que las representaciones antropomorfas de la divinidad pueden ser consideradas una excepción dentro del concepto "exvoto", que por sí mismo representaría la imagen del hombre que le rinde culto a dicha deidad, según la opinión generalizada de los especialistas. Consecuentemente, podemos afirmar que en base al concepto "exvoto" (siempre comprendido dentro del contexto de la religiosidad del santuario), las divinidades ibéricas no se encontrarían en un grado de antropomorfización consolidado, aunque quizás sí embrionario como lo demuestran las escasas excepciones. La religiosidad albergada en los santuarios ibéricos no necesitaría de las imágenes de sus dioses para ser ejercida, incluso durante las cronologías más avanzadas, período durante el cual la antropomorfización de la divinidad está patente en otras manifestaciones artísticas religiosas como la escultura de bulto redondo, consecuencia ésta de las influencias mediterráneas.

Ante tal conclusión, cabe replantearse una cuestión sobre el origen del exvoto y su negación como representación de la deidad en el contexto peninsular: si aceptamos que en su origen las

figuras pudieron ser copias indígenas de originales orientales, tal y como han afirmado la mayor parte de los investigadores, tendrán éstos también que explicar como se produjo el paso de figuras que representan divinidades en un contexto orientalizador, a figuras que en la Península serán imágenes de los fieles, no de la divinidad. Este proceso, difícil de explicar, ha sido ignorado hasta ahora en las diferentes publicaciones especializadas.

LAS REPRESENTACIONES ANTROPOMÓRFICAS DE LA DIVINIDAD EN LA PINTURA VASCULAR LEVANTINA

El campo artístico-iconográfico en el que la antropomorfización de las divinidades ibéricas se hace más patente es en la pintura cerámica vascular del área levantina, especialmente la de los asentamientos de La Alcudia de Elche y San Miguel de Liria.

Las representaciones pictóricas de la divinidad en el área levantina, sin embargo, no se limitan a los asentamientos de Elche y Liria, sino en general a la zona levantina, dentro de las áreas que se han denominado "círculo de Oliva-Liria" y "círculo de Elche-Archena" en base a los dos estilos de decoración pictórica vascular documentados. M. Tarradell, planteó una denominación para ambos grupos cerámicos, que ha sido adoptada por posteriores investigadores como C. Aranegui: el término "estilo simbólico" para definir el grupo de Elche-Archena, en contraposición al "estilo narrativo" de Oliva-Liria (Tarradell, 1968; Aranegui, 1974).

Analizar en profundidad las imágenes de la diosa en el contexto religioso de ambas ciudades resultará de vital importancia para nuestro estudio, ya que en ambas se han documentado recintos religiosos urbanos de cronología ibérica que han sido interpretados como templos. Cabrá plantearse entonces la relación entre este avanzado grado de antropomorfización y la aparición de ambos edificios.

LA CERÁMICA IBÉRICA CON REPRESENTACIONES DE LA DIVINIDAD EN ELCHE.

La cerámica con decoración pictórica figurada documentada en el yacimiento ilicitano se enmarca en la fase helenística de la ciudad de La Alcudia, también definida como íberopúnica, y que

abarca una cronología que va desde los últimos años del siglo III aC hasta mediados del siglo I aC.

Cabe señalar que en el presente estudio sólo analizaremos las representaciones antropomórficas de la divinidad ilicitana y su contexto religioso en la pintura cerámica, no la producción cerámica ibérica de Elche en general, ya que ello debería ser objeto de un estudio monográfico. A continuación plantearemos un estado de la cuestión sobre la concepción religiosa ibérica que los diferentes investigadores han planteado a través de dichas representaciones pictóricas vasculares.

R. Ramos, investigador de la iconografía cerámica de La Alcudía de Elche, plantea las dos formas de plasmación de la idea de divinidad femenina documentadas en La Alcudía (Ramos, 1991, 27-28):

a.- Representación de la divinidad como prótomo que brota al igual que una flor de su cáliz. Es pues una imagen de la vida, y la evidencia de que los íberos participaron de la *koiné* ideológica griega, púnica y suditálica sobre la muerte. Un ejemplo de este tipo de plasmación lo encontramos en una tinaja de pie estrecho y doble asa decorada con dos cabezas humanas aladas situadas en el espacio inmediatamente inferior a las asas, acompañadas por rosetas, así como por aves con las alas explayadas pertenecientes al mismo friso que las cabezas (Pericot, 1979, 91). Kukhan señala este tipo iconográfico de la diosa (rostro aislado alado) como originariamente ibérico, ya que no se ha documentado en su contexto original y orientalizante (Kukhan, 1962, 81).

b.- La segunda forma de plasmación de la divinidad femenina ilicitana es la figura alada con vestido acampanado decorado con una flor de cuatro pétalos, generalmente acompañadas de otros elementos que pueden ser interpretados como sus atributos: palomas, serpientes y conejos. Este tipo de figura aparece asociada a una exuberante vegetación y bordeada por rosetas reiterativas de su divinidad y a la vez símbolo de su presencia. El ejemplo más significativo de este tipo de representación a la divinidad es el de la figura colocada de frente, con las alas extendidas sujetando las bridas de dos caballos rampantes. La imagen de la diosa ratifica su presencia o es suplida algunas veces por el elemento decorativo denominado roseta, como expresión de su simbología vegetal, como esquema o ideología de la divinidad.

Como última forma representativa de la divinidad en la cerámica de Elche encontramos aquella en la que aparece la figura de la diosa con las alas extendidas entre dos caballos rampantes pro-

tegidos por dos enormes alas. La figura se muestra andrógina y a no ser por el peso de las figuras femeninas se dudaría de la atribución de su sexo. Esta figura ha sido interpretada como la Póthnia o Despótes Hippôn, aludiendo claramente en opinión de R. Lucas (1981, 249) a un hecho cultural: la domesticación. La polémica surge en el momento de relacionar esta representación de la divinidad bajo la forma de Póthnia Hippôn con Tanit. Mientras M^a. E. Aubet piensa que la Tanit alada no se relaciona con la esta diosa, Blázquez no cree que los íberos distinguieran bien a diosas de carácter muy similar, como Tanit y la Póthnia Therôn, por lo que la imagen entre caballos de Elche sería una Tanit para los ilicitanos (Blázquez, 1983, 183-184).

Después de analizar las diferentes formas iconográficas bajo las que se representaba la divinidad en Elche, cabe preguntarse cual sería el carácter de dicha deidad que parecía estar presente de una forma determinante en la dinámica espiritual y social de la ciudad.

R. Ramos afirma que las representaciones femeninas ilicitanas respondería a la iconografía de la Artemis Orthia, versión de una Póthnia peloponésica adscrita a la jurisdicción de Artemis que a su vez fue en el mundo griego una faceta de la Gran Diosa, siendo asimismo en muchas ocasiones sincretizable con ella (Ramos, 1995, 153). Todas las formas de plasmación documentadas, en su concepción analítica, suponen para este investigador la realización original y personalizada de los ceramistas ilicitanos motivados por influjos púnicos y suditálicos, dependientes a la vez del mundo griego. Esta iconografía expresa un referencia cultural a un modelo ya existente en época arcaica, que tras una fase anacrónica correspondiente al período clásico, vuelve con el helenismo, volviendo a realizar imágenes de la divinidad femenina emparentadas iconográficamente con aquella reproducida en el grupo escultórico de la esfinge psicopompa de Elche. Imagen que en una adecuación religiosa de carácter analógico se corresponde con Tanit, pudiendo ser la consecuencia iconográfica del impulso púnico en la difusión de ciertos temas griegos en la península Ibérica, y el impulso que durante el helenismo contribuyó a potenciar la imagen de la divinidad que ya era local una vez asimilada en época arcaica por los íberos (Ramos, 1991, 128).

R. Ramos, al hacer referencia a los dioses del templo ibérico de Elche afirma que esta diosa femenina que se representa en todas las obras pictóricas y escultóricas de Elche representan a la misma diosa, "...la divinidad única a quién venera

el mundo entero bajo múltiples formas, variados ritos y los más diversos nombres." (Apuleyo, *Metamorfosis*, XI). Según el autor, en tierras ibéricas ésta sería la Diosa Celeste, diosa de la que por ahora se desconoce su advocación íbera (Ramos, 1995, 147).

Después de todo lo expuesto, podemos afirmar que las representaciones de la divinidad femenina ilicitana son de claro origen mediterráneo, y que de ningún modo éstas pueden ser consideradas como consecuencia lógica de un proceso de antropomorfización meramente autóctono, nacido de las propias necesidades de la religiosidad íbera.

Sin embargo, cabe plantearse hasta que punto los habitantes de La Alcudía identificaban como propia esta divinidad o si por el contrario, la veían como una figura extraña traída por el elemento púnico con el que mantenían un estrecho contacto. Este aspecto será de vital importancia en el momento de valorar si la edificación del templo en la ciudad respondería a las necesidades generalizadas de sus habitantes en el caso de que esta deidad fuera de carácter local, o sólo a la de aquellos sectores de población que estarían en estrecho contacto con el elemento púnico.

Blázquez opina que esta Tanit se identificaría con una diosa indígena que anteriormente había sufrido ya la influencia de Artemis Ephesia, adoptada por los íberos de los masaliotas (Blázquez, 1975, 40). Ramos, sin embargo, interpreta la divinidad de Elche como una Pothnia local, una Señora de Elche, identificada con la propia diosa, y que debió estar espiritualmente integrada en la religiosidad y pensamiento de la comunidad ilicitana (Ramos, 1995, 153).

Sea cual sea la interpretación aceptada, lo importante es señalar que la divinidad representada en la cerámica ilicitana sería una divinidad local ctónica, que si se relaciona con el ámbito griego puede identificarse con figuraciones del círculo de Deméter, y si se vincula con el mundo púnico, que pudo ser quien a través del comercio difundiera la iconografía en sus áreas de influencia, debiera identificarse con Tanit. Pero cabe insistir en que estas identificaciones no implican más que relaciones de carácter formal, modelos iconográficos escogidos para representar una idea que ya existía en la comunidad local, un culto autóctono de carácter ctónico imbricado en las corrientes religiosas imperantes en el Mediterráneo occidental.

En cuanto a la relación de estas representaciones divinas con un culto de carácter templar, R. Olmos señala que la situación de las imágenes, repetidamente debajo de asas en forma de arco,

en grandes recipientes como *kálathos*, no tiene otra función que la de acoger como un nicho y resaltar el rostro de la diosa. De este modo se define el espacio sagrado de la imagen humana frente al espacio abierto y caótico del resto de la naturaleza. Es la insinuación del templo, tal vez una analogía con un incipiente culto urbano en la Elche helenística. El influjo colonial y político -púnico o cartaginés- ha podido ser decisivo en este proceso de antropomorfización. En algún caso, su carácter como imagen de culto se refleja además en vestidos sagrados mediterráneos reflejados en algunas decoraciones (*cólpos* y *apótygma*) (Olmos, 1992, 35-42). Todo ello no hace más que configurar un contexto religioso idóneo para la aparición de una estructura de carácter templar.

EL CONTEXTO RELIGIOSO DE LA CERÁMICA DE SAN MIGUEL DE LIRIA

En el caso de Liria, otro de los asentamientos ibéricos en los que se ha documentado un templo, la conceptualización religiosa, también muy importante en esta producción cerámica, se hace patente de forma distinta. En la decoración de los vasos se relega en un segundo plano las imágenes antropomorfas de la diosa y sus símbolos, protagonistas en la cerámica ilicitana, dando prioridad al elemento humano. A pesar de la evidente "humanización" del concepto religioso, la simbología de la divinidad documentada en Elche, también está presente en Liria. Si bien no aparecen los rostros divinos y las imágenes aladas, no faltan en cambio las representaciones de sus símbolos (rosetas, peces, aves, tejedores...) rodeando las figuraciones. En contraposición se dibujan las estatuas de las diosas y las ceremonias de un complejo ritual.

Analizar de forma global el contexto iconográfico-religioso de la cerámica de Liria nos aportará claros indicios sobre la conceptualización religiosa que propició la construcción de un templo cuya funcionalidad estaría directamente relacionada con los ceremoniales representados en varios de los vasos pintados, algunos de los cuales se documentaron en el interior del edificio, especialmente en el departamento 12, interpretado como pozo de ofrendas. Como vasos más representativos hallados en el interior del recinto podemos citar el vaso de los "bailarines u hombre de la sítula" y el fragmento de "la dama del trono" en el departamento 14, interpretado como *cella*. En el departamento 12 (pozo de ofrendas) se documentaron algunas de las cerámicas más famosas del

yacimiento, entre ellos el vaso del “combate de los guerreros con coraza” y el vaso de la “batalla naval”. Además se documentaron gran cantidad de cabezas votivas (terracotas), una paloma y un grupo escultórico del que se conservan dos piernas. Relacionado con el ajuar del pozo: vaso de “la mujer jinete” y el *oinokhóe* de “combate de flautistas”, ambos documentados en el departamento 11, junto a la pared del departamento 12, en el exterior del edificio. Por último, sólo señalar que en la parte del recinto identificada como patio (departamento 13) no se documentó ningún ajuar destacable excepto el vaso de “los jinetes desmontados”.

R. Lucas identifica cuatro escenas en las que la divinidad se vería representada en la pintura vascular edetana (Lucas, 1981, 251):

- La autora identifica como divinidad sedente una figura femenina aparecida en un fragmento de borde de un *kálathos*, en el que ésta estaría en posición sedente (Pericot, 1984, 180).

- La segunda figura identificada como diosa es aquella que presenta un cuenco en el halda, y que la autora paraleliza con la Dama de Galera (Lucas, 1981, nota 80).

- Otra posible representación de la deidad es el personaje sentado ante un “oferente” que le presenta una paloma, en el denominado “vaso del hombre de la sítula” (Ballester, 1935-1939, 73-79, lám. VI). La importancia de este vaso para nuestra investigación se basa en que fue uno de los vasos decorados documentados en el interior del templo, concretamente en el departamento 14.

- La última representación de la deidad identificada por R. Lucas es la que interpreta como imagen guerrera de la diosa, una vertiente de la divinidad desconocida hasta el momento. La posible alusión a la diosa armada se reforzaría por la presencia de una roseta de ocho pétalos en compañía de un pájaro, a modo de paloma, encima de la supuesta mujer y de la roseta (Lucas, 1981, 253).

Por último, creemos que cabe interpretar como representación de la divinidad la figura femenina sedente aparecida en el denominado “vaso de la danza ritual” (Ballester, 1935-1939, 97-104, fig. A, lám. X). La interpretación del ceremonial narrado en este vaso ha suscitado diversas interpretaciones. Ballester, que data el vaso en el siglo III aC, lo identificó en su momento con una danza ritual realizada con motivo de una ofrenda hecha a una divinidad fálica. Sin embargo, Blázquez dando al vaso una cronología del siglo II aC, relaciona estas danzas con el culto a Artemis Ephesia, la diosa de la fertilidad, identificando el

personaje itifálico con un genio de la fecundidad y la vida (Blázquez, 1983, 187).

Ya hemos señalado anteriormente como la divinidad también aparece por medio de sus símbolos, que varían ligeramente respecto a los que habíamos documentado para el área ilicitana: la roseta encerrada en un círculo y motivos circulares, la estrella, el doble hacha y el ave nocturna. Todos ellos podrían simbolizar la conjunción de las funciones de la diosa y del paredro que se vislumbran en la cerámica de Elche.

LAS “DAMAS IBÉRICAS”

El objetivo de nuestro estudio sobre este tipo de “representaciones divinas” no es el análisis desde el punto de vista estilístico o artístico de estas obras sino desde la perspectiva de su posible significación religiosa dentro de la concepción espiritual ibérica. Por este motivo, únicamente profundizaremos en aquellos aspectos que puedan darnos información válida para nuestra investigación, sin realizar una descripción de cada una de las piezas, aspecto sobradamente divulgado en las numerosas publicaciones centradas en el tema. Cabe señalar que de las 19 damas ibéricas documentadas hasta la actualidad, 17 son esculturas sedentes (Dama de Galera, Dama de Villaricos, Dama de Baza, las 10 damas sedentes del Cerro de los Santos, Dama del Llano de la Consolación, Dama de Vízcarra, Dama sedente de Elche, Dama del Cabecico del Tesoro, y Dama del Cabezo Lucero). Únicamente la Dama de Elche no lo es (Ruano, 1984).

Cabe señalar que la única “dama ibérica” hipotéticamente relacionada con una estructura de posible carácter templal es la Dama de Elche. Todas las demás fueron documentadas en el contexto de una necrópolis. Por este motivo, nos centraremos principalmente en los aspectos iconográficos y religiosos de la dama ilicitana. La Dama de Elche ha recibido dos tipos de interpretaciones: como imagen de la diosa venerada en esta ciudad, y como sacerdotisa de ésta.

Por un lado, la mayoría de los investigadores la identifican como una imagen divina, equiparable al resto de las damas identificadas como representaciones de una diosa femenina, fuera cual fuera su acepción. Blázquez concretamente la define como una versión íbera de la diosa Tanit, tan a menudo representada en la cerámica ilicitana (Blázquez, 1983, 25).

Sin embargo, la hipótesis planteada por R. Ramos difiere de la opinión generalizada. Para

dicho autor esta figura es un retrato, una copia de un modelo real, puesto que en ella no se da la perfección física de la divinidad: sus dos mitades del rostro no son iguales. De este modo, la Dama no sería la imagen de la diosa sino la de la "gran sacerdotisa" de Elche. R. Ramos extrapola esta idea al resto de damas ibéricas, que en ningún caso representarían la divinidad, sino que serían retratos de las sacerdotisas de ésta, pues la divinidad femenina sólo se representó como el reflejo que causaba la propia divinidad en aquellas. Ramos plantea la existencia de una casta sacerdotal en el contexto religioso de La Alcudia. Sin embargo, no valora en ningún momento las consecuencias que ello supondría en la dinámica social y religiosa del asentamiento. Hasta el momento no se ha documentado ningún indicio arqueológico, ni tampoco ninguna referencia en las fuentes escritas, que pueda evidenciar la existencia de una casta sacerdotal en la sociedad ibérica, y más especialmente en contexto urbano. Incluso en los santuarios, la presencia del sacerdocio no parece probable, aunque si se supone la existencia de unos santones que se encargarían del cuidado del recinto y de depositar los exvotos en las zanjias (Blázquez, Martínez-Pinna, Montero, 1993, 225). Además, Ramos tampoco explicaría el significado de la imagen de una sacerdotisa en el contexto de una necrópolis, lugar donde han aparecido la mayoría de las denominadas damas ibéricas. El autor plantea además la posibilidad de que este estatua fuera la imagen a la que se rendiría culto en el interior del templo ibérico (Ramos, 1995), tal y como analizaremos más adelante.

Después de una revisión general sobre el tipo escultórico de bulto redondo que se ha denominado "damas ibéricas", podemos afirmar que según la opinión generalizada de los investigadores estas obras son interpretadas como imágenes de la divinidad. Incluso en el caso de considerarse sacerdotisas, éstas representarían igualmente la imagen divina, que se humaniza a través de la fisonomía de su servidora, por lo que la idea representada sería la misma. Olmos las define como "...*imágenes de mortales pero en actitud propia de diosas...*", es decir, señoras en el doble sentido de la palabra: social y religioso (Olmos, 1992, 25).

De este modo, el íbero adopta un tipo de imagen, que en otro contexto cultural mediterráneo representó la misma concepción religiosa que él había venerado hasta entonces. No se trata por tanto de una aculturización en cuanto a que se asimila una ideología nueva, sino que se trata de una asimilación a nivel iconográfico. Al íbero se le da la

posibilidad de materializar el concepto de divinidad que él había adorado tradicionalmente, acogiendo estos tipos escultóricos como novedad y símbolo de estatus social.

También en el ámbito funerario, en el que se han documentado la mayoría de las figuras, se plantea la difícil interpretación de éstas imágenes de diosas como índice de aculturización religiosa. Alvar cree que el hecho de que se utilice esta iconografía mediterránea en el ámbito de una necrópolis, no significa que también se adopte el sistema religioso de la cual es originaria (Alvar, 1991, 351-356). El motivo por el cual se adoptarían estas imágenes es que simbolizarían el importante estatus social del difunto, sin ningún tipo de asimilación religiosa.

Cabe tener en cuenta que la condición ibérica de estas creaciones artísticas, como la escultura, se fundamenta más en ser fruto de su propia cultura que en tener una determinadas características estéticas, pues éstas pueden considerarse simples reflejos de aspectos más secundarios, como la habilidad del artesano, el ambiente geográfico de su formación o los mismos influjos estilísticos o iconográficos de moda en su generación, lo que evidencia los fuertes componentes sociales incluso en la inconsciente selección de estos aspectos. Este importante punto de vista interpretativo, que solamente se ha empezado a comprender y a aplicar en fechas muy recientes, sin duda aportará nuevos enfoques interpretativos a considerar en futuras investigaciones.

OTRAS REPRESENTACIONES ANTROPOMORFAS DE LA DIVINIDAD

Como complemento a la revisión general realizada anteriormente de las diferentes "imágenes divinas" documentadas dentro de la concepción religiosa ibérica, a continuación presentaremos muy escuetamente otras posibles representaciones de la divinidad que no se integran dentro de los grupos analizados hasta el momento. Estos ejemplos han sido seleccionados entre las cada vez más numerosas imágenes que son susceptibles de ser interpretadas como representaciones de la divinidad, por ser las más representativas.

- Blázquez identifica, entre otros, tres bronces ibéricos como interpretaciones ibéricas de la diosa semita Astarté. Estos hallazgos probarían en opinión del investigador cómo estas divinidades semitas fueron veneradas por los indígenas bajo

imágenes fabricadas acá según prototipos orientales (Blázquez, 1975, 30):

Bronces del Berrueco (Salamanca): se trata de tres bronce gemelos donde se representa una figura femenina con cuatro pares de alas. La diosa lleva el peinado de Hathor con una flor de loto encima, y otra en el interior de un disco radiado que se encuentra en el centro de su cuerpo. Esta figura es interpretada por Blázquez como una versión indígena (siglos VII-VI aC) de la diosa de Cadesh-Ashtart-Arat. Bronces de Cástulo (Jaén): se trata de tres bronce que se documentaron formando parte del ajuar de una tumba de guerrero (siglo VI aC), correspondiendo a la parte superior de la decoración de un caldero. La diosa está peinada como la diosa Hathor y sobre la cabeza lleva un lirio egipcio. Se trata según Blázquez de la misma deidad que se representa, también entre caballos, en Elche.

En la misma ciudad de Cástulo ha aparecido un rostro femenino que posiblemente sea una imagen de Astarté del siglo VI aC. Diosa de Santiago de la Espada (Jaén): formada por una serie de figuras femeninas aladas, que visten túnica hasta los pies, sosteniendo una paloma en las manos, localizadas en la parte superior de unas arracadas de oro. Blázquez cree que se trataría de una interpretación ibérica de la Artemis Ephesia con influencia de los tipos de orfebrería griega.

- Otra interesante imagen de la divinidad es la representada en la pintura del vaso de Santa Catalina del Monte, Murcia (Aragoneses, 1969, 200). Podría tratarse del único ejemplo documentado hasta el momento de figura femenina sedente contextualizada en un recinto templal. Ha sido interceptada como posible imagen de Tanit. Se trata de una dama envuelta en un amplio manto, ante la que se encuentra otra figura femenina oferente. El aspecto más interesante es que entre ambas figuras se puede apreciar un elemento arquitectónico que ha sido interpretado como una columna o pilar, por lo que la acción narrada podría contextualizarse en el interior de un templo (Blázquez, 1983, 180).

- En el interior del denominado "templo A" del *oppidum* de Ullastret se documentó un importante grupo de terracotas votivas algunas de las cuales han sido interpretadas como posibles máscaras de la divinidad (Oliva, 1954, 403-407; 1955, 317-410).

Si bien estas máscaras fueron depositadas como exvotos, el concepto de ofrenda no es el mismo que el que hemos analizado anteriormente en el contexto de los santuarios ibéricos, en los que predominan las figuras imágenes de los ofe-

rentes. Este concepto de ofrenda se acercaría más al representado por las cabezas votivas en terracota documentadas en el departamento número 12 (pozo de ofrendas) del templo de San Miguel de Liria (Bonet, Mata, Guérin, 1990, 193). En opinión de Miró, para encontrar paralelos a estas máscaras tenemos que remitirnos al mundo colonial, concretamente a las máscaras demoníacas púnicas, a las del santuario de Artemis Orthia en Esparta y a los prótomos y máscaras femeninas que se atribuyen a diferentes divinidades (Atenea en Lindos, Hera Teleia en Delos, Deméter-Coré en Sicilia, y en menor grado Artemis y Afrodita). Estos prótomos y máscaras estarían generalmente asociados a divinidades relacionadas con la fertilidad y la protección tanto de los muertos como de los vivos sirviendo un mismo tipo de máscara para diferentes divinidades o recibiendo una misma divinidad tipos de máscaras diferentes, como podría ser el caso de Tanit y Baal Hammon (Miró, 1990, 306-307).

La autora no cree, a pesar de la expansión de los pebeteros con cabeza de Deméter en el noreste peninsular documentada durante el siglo IV aC en la zona, que el templo A de Ullastret estuviera dedicado a esta diosa, sino a una divinidad probablemente autóctona del mundo ibérico, el culto de la cual debió sufrir ciertas modificaciones formales con la asimilación de ritos foráneos (Miró, 1990, 307).

- Las imágenes de deidades masculinas, aunque escasas y más difíciles de identificar, si hacen evidente la existencia de dioses masculinos dentro de la concepción religiosa ibérica, si bien de una forma minoritaria.

La existencia de una divinidad asociada a los caballos, paredra de la diosa de la fecundidad venerada por los íberos, se probaría por la presencia de diferentes piezas, bronce y relieves de época prerromana, como los de Sagunto, Mogón y Balones datados del siglo IV aC (a- dos relieves en Sagunto, en los que aparece un varón desnudo en pie con las manos tendidas, entre dos caballos rampantes a los que acaricia la boca; b- en los relieves de Mogón en Jaén y de Balones en Alicante, la figura masculina se presenta en idéntica actitud a las de Sagunto; c- en Villaricos, Almería, se han documentado dos relieves en los que el dios aparece bicéfalo, y sentado entre dos caballos rampantes; d- en el relieve del Llano de la Consolación, Albacete, la deidad masculina está sentada entre cuatro caballos; e- bronce hallado en el palacio-santuario de Cancho Roano, Zalamea de la Serena). Los relieves ofrecerían una versión íbera

de un dios vinculado al caballo, documentado en toda el área mediterránea. Astarté compartiría la veneración del culto en Iberia, al igual que sucedería en Chipre, con un dios de la fecundidad que se representaba a caballo o en carro. En el mundo griego de todo el Mediterráneo (Magna Grecia, Chipre, Creta...).

En una de las habitaciones documentadas en el asentamiento ibérico del Castellet de Banyoles (Tivissa, Tarragona) durante el siglo IV aC, se hallaron un conjunto de páteras acompañadas por una copa y cinco vasos de plata, una yunta votiva, un brazalete espiraliforme y varios torques de plata, teniendo todo el conjunto una clara significación religiosa (Serra, 1969, 15).

Blázquez identifica como una deidad masculina un personaje entronizado con el brazo derecho levantado y con un objeto en la mano, que aparece en la decoración de una de las páteras. Ante éste, otro personaje masculino se dispone a recibir el mencionado objeto. A sus espaldas se halla un jabalí con un personaje en cucullas sobre éste, al que le siguen un segundo jabalí y un jinete que ataca a otro jabalí, que a la vez es mordido por un león. Ante el carácter funerario del jabalí, cuya significación religiosa, y más concretamente funeraria no se restringe al contexto ibérico, sino que también adquiere un gran protagonismo en la concepción religiosa céltica (Cerdeño, Cabanes, 1994; Gracia, Munilla, —), y del lobo, documentado en nuestra península, Blázquez interpreta esta escena religiosa datada en pleno siglo II aC, dentro de este tipo de contexto religioso, en el que la divinidad principal podría ser un dios de la caza (Blázquez, 1983, 190).

R. Pallarés interpreta la escena anteriormente descrita como una imagen en la que un fiel pide a la divinidad que a su muerte le conceda el paraíso, el acceso al cual estará vigilado por la figura del lobo. Este mismo autor resalta la significación religiosa de la propia tipología de la pieza mediante la presencia de *omphalos* (en griego ombligo), y que simbolizaría la relación entre dos seres, dos espacios: divinidad-creyente, muerte-resurrección. De este modo, la pátera *mesomphalos* tendría un significado religioso por sí misma. La aparición del lobo grabado en el *omphalos* otorgaría a éste el papel de guardián de la puerta entre los dos mundos (Pallarés, 1991, 590).

En otra de las páteras aparece una escena protagonizada por una figura masculina identificada con Heracles por R. Pallarés, y cuyo culto está directamente relacionado con este tipo de piezas. Esta identificación evidenciaría la presencia

de un culto de carácter itálico, de marcado carácter antropomórfico, en el asentamiento del Castellet de Banyoles en una cronología que R. Pallarés estima en el siglo IV aC. Para este autor, el conjunto material representaría la unidad religiosa de una comunidad que desarrollaría una creencia religiosa cuya cúspide se encontraría representada por una tríada familiar (Pallarés, 1991, 592).

Un aspecto importante para nuestra investigación, ignorado en la mayoría de las publicaciones que tratan el tema, es la relación de este conjunto material con el recinto que lo albergaba. En la habitación donde se documentaron las páteras y los vasos de significación religiosa, no se registraron los materiales propios de una estructura de funcionalidad doméstica, por lo que el recinto podría tener una funcionalidad exclusivamente religiosa, si bien no estamos en condición de determinar su carácter específico, como templo, recinto ritual o de otro tipo. La documentación de estos materiales ha planteado la hipótesis de la existencia en el asentamiento de Tivissa de un templo tripartito, estructura arquitectónica estrechamente relacionada con el culto de carácter itálico documentado, y de la que no se ha encontrado ningún indicio arqueológico en el asentamiento, que sin duda presentaría un contexto religioso adecuado para la aparición de este tipo de estructura, dado el marcado carácter antropomorfo de sus manifestaciones religiosas (Gracia, Munilla, 1993, 231).

REPRESENTACIONES ANIMALÍSTICAS DE LA DIVINIDAD

Quizás en este punto nos alejemos un poco de la línea de investigación trazada para determinar el grado de antropomorfización de las deidades ibéricas en el momento de la aparición de los templos inventariados, pero la razón de esta postura es clara: algunas de las estructuras identificadas como templos en la actualidad están claramente relacionadas con posibles representaciones animalísticas de la divinidad por lo que el estudio de éstas nos será de gran ayuda en el momento en que analicemos el edificio de forma sistemática.

A continuación trataremos la problemática de dos tipos concretos de representación animal: el caballo y el toro, por ser los únicos que han aparecido relacionados con estructuras de posible carácter templal: el templo de La Alcuña, el de Azaila, el de Rojales y el de Costitx.

El culto al caballo en nuestra Península durante la época ibérica queda reflejado tanto en las fuentes clásicas como en los indicios de tipo arqueológico.

Por su parte, Estrabón (III, 3, 7) matiza la información anterior precisando que tales sacrificios se ofrendaban a un dios de la guerra identificado, desde su perspectiva griega, con Ares, dios que fue el Marte de la mitología romana, dios que se mostraba en estrecha relación con el caballo. Aunque no escribió su nombre íbero, parece evidente que esta divinidad debía existir para las gentes de nuestras tierras, puesto que dichos sacrificios eran realizados por los indígenas para su dios.

La mejor prueba de la existencia de un culto al caballo generalizado en el área ibérica la encontramos en contextos ya meramente arqueológicos, muy especialmente en los numerosos exvotos en forma de équidos depositados en algunos santuarios ibéricos. Cabe señalar que muchos de estos caballos se representan sin atalaje por lo que no estarían vinculados a la función primordial de ser la montura de un jinete o simple animal de tiro (Chapa, 1985, 178). Este tipo de exvotos, han sido documentados en los santuarios del Cigarrallejo, La Luz, El Cerro de los Santos y Pinos Puente, a los que podemos añadir los relieves de Mesa de Luque, Camorra de las Cabezuelas, El Recuesto de Cehegín, La Encarnación de Caravaca y Zalamea de la Serena. Por este motivo, es probable que los caballos sin atalaje de la plástica ibérica deban identificarse con la divinidad mencionada anteriormente (Ramos, 1995, 158).

Del mismo modo, la presencia de prótomos equinos en las decoraciones de vasos áticos, anatólicos e itálicos, similares al figurado en el fragmento de tinaja hallado en la zona de ofrendas de la fase B del templo de La Alcudía, constituyen un claro precedente para valorar la función simbólica y el carácter ctonio de este tipo de representaciones. Ramos identifica este animal como una de las divinidades a las que se le rendiría culto en el templo de la Alcudía, como dios de la Tierra (Ramos, 1995, 158).

La documentación ya mencionada que acredita la existencia de una divinidad vinculada al caballo, presentada en productos configurados como exvotos, encontrados en los santuarios citados anteriormente, indica que hubo un culto con sus consiguientes ritos, dedicado a él como expresión figurada de un dios que, por su asociación a esta especie animal, no era sólo su protector sino que también al asumir sus funciones incluía en sus dominios la actividad ecuestre primordial cuya dis-

posición final era la guerra. El caballo, animal atributo de una divinidad masculina, de un "señor de los campos cultivados", fue el espíritu materializado del dios de la tierra, y como defensor de ella, de la guerra.

Para los íberos, el caballo simbolizó a una divinidad masculina encarnada en él y considerada primordial, especialmente caracterizada por su condición guerrera. Por ello, griegos y romanos, lo identificaron como Ares y Marte, si bien en Iberia este dios tuvo un dominio mucho más amplio, ya que además de la guerra regentaba el cielo, la tierra y el mundo subterráneo (Ramos, 1995, 164).

El carácter sacro del toro dentro de la concepción religiosa ibérica, es un hecho comúnmente aceptado por los investigadores. La polémica surge en el momento de interpretarlo como divinidad masculina (o representación física de ésta) o simplemente como atributo suyo.

F. Chaves y M.C. Ceballos aceptan la sacralidad del toro, pero sin elevarlo a divinidad, descartando que este animal simbolice en el contexto peninsular a Baal Hammon o Tanit (divinidades con la que está estrechamente relacionado en el ámbito mediterráneo) ya que el culto a estas divinidades estaría muy poco arraigado en la cultura ibérica. Estos autores interpretan los signos astrales que acompañan a la figura del toro en las monedas ibéricas como signos de emisión y no de significación religiosa (Blázquez, 1983, 199).

Sin embargo, G. López Monteagudo a través del análisis de la significación del toro en la numismática hispana, deduce que este animal sí simbolizaba las divinidades de Tanit y Baal Hammon, cuyos cultos fueron asimilados en la cultura ibérica, a no ser que se tratara de una hipóstasis con deidades indígenas (Monteagudo, 1973-1974, 233-234).

En opinión de Ramos, numerosos hallazgos escultóricos y cerámicos procedentes de necrópolis y yacimientos ibéricos de cronologías situadas entre los siglos V y I aC han proporcionado la base argumental suficiente como para afirmar que los íberos practicaron una religión misteriosa de tipo agrario y veneraron a unas divinidades encargadas de mantener la fertilidad, representadas básicamente por una figura femenina alada y por un toro. El autor identifica este animal como uno de los dioses a los que se rendiría culto en el templo ibérico de La Alcudía, junto con la Gran Diosa, de la que sería hijo y amante, y junto al caballo, dios de la Tierra (Ramos, 1995, 164).

Entre los numerosos ejemplos de figuras de toros con carácter divino documentados, podemos

señalar a modo de ejemplo los toros de Porcuna, Azaila, Costitx y Rojasles. El primero de ellos evidencia su carácter sagrado por la flor que luce en su frente y por los tallos vegetales que le brotan de la cruz y que terminan en sendas estilizaciones de capullos vegetales (Blázquez, 1962, 185-187). En el caso del toro de Azaila hallado en una de las calles del poblado asociado a un ara, cuyo hallazgo hizo que Cabré indentificase el edificio contiguo como templo, la sacralidad se representa en la roseta que éste presenta en la frente (Cabré, 1925, 14-15, fig. 5). Blázquez recoge la noticia de la documentación en dos espacios cuadrangulares que el denomina templos de Costitx y Rojasles de representaciones escultóricas del toro de carácter monumental. En el primer caso se trata de tres cabezas de bóvidos de bronce de gran tamaño con cuerpos postizos, en el segundo se hallaron tres prótomos de este animal (Blázquez, 1975, 173).

SIMBOLIZACIÓN DE LA DIVINIDAD

Dentro del contexto religioso mediterráneo, la presencia de la divinidad en un recinto no siempre se materializa bajo una forma estrictamente antropomorfa. Las religiones orientales, partiendo originariamente de la concepción religiosa cananea, nos ofrecen varias formas de plasmar la presencia de la divinidad en un recinto o templo bajo una forma no humana:

- Betillos o monolitos que se consideraban impregnados de la divinidad en honor a la cual se levantaba el edificio donde se erigían.

- La *ashera* o árbol sagrado. En la Biblia era diosa cananea de la fertilidad, que se representaba por un tronco que llevaba su mismo nombre (*Deuteronomio*, 17, 1): "... no plantarás ningún árbol a modo de *ashera* junto al altar que elevares a Yavé, tu Dios." Posteriormente, la religión fenicia asimilaría este tipo de representación divina, exportándola a occidente.

- *Massebah* o pilar de piedra.

Los autores bíblicos se referían al culto cananeo de los "lugares altos" (*Bamah*) con la *massebah* o pilar de piedra, y el *ashera* o poste de madera como símbolo de las deidades masculinas y femeninas respectivamente (Ringgren, 1984).

Dentro del contexto religioso ibérico, contamos con varios ejemplos de estos tipos de elementos de representación divina relacionados con algunos de los edificios ibéricos de posible carácter templal:

LA MUELA

Blázquez denomina una pequeña habitación cuadrangular de 2 metros de lado, sin entrada, con el término genérico de *enclasure*, vocablo que se aplica a habitaciones sin puertas, a las que dentro de un contexto religioso oriental se les reconoce la función de receptáculo para el árbol sagrado (Blázquez, García-Gelabert, López, 1985).

Durante la limpieza realizada en 1983, se descubrió una piedra trapezoidal que por su forma recordó las estelas y betillos de Tharros y Monte Sirai, pero los escasos rastros de talla y ciertas irregularidades nos hacen dudar de que se trate de un elemento similar.

SAN MIGUEL DE LIRIA

Se trata de una gran piedra de forma prismática de 43 por 43 centímetros de base y 57 centímetros de alto con la parte superior biselada y con restos de enlucido, documentada en el centro del ámbito principal, y que H. Bonet interpreta como betilo o pilar estela (Bonet, 1992).

ALORDA PARK

Dentro del recinto A, prácticamente en el centro, se documentó una estructura troncocónica (unidad estratigráfica 810) cuidadosamente revestida de barro, que ha sido interpretada como betilo o mesa de ofrendas. Junto a ella, un hogar de especial factura, que tiene al lado un agujero que podría utilizarse para colocar el pilar al que atarían las víctimas de los sacrificios (Sanmartí, Santacana, 1992).

TEMPLO B DE L'ILLETA DELS BANYETS

- Templo superior: *Ashera*. Uno de los dos tambores de columna aparece rebajado en forma circular en su parte superior. A juzgar por los restos carbonizados este elemento sostendría un tronco de madera, que no tendría ninguna función constructiva ya que no había techo (Llobregat, 1984).

- Templo inferior: *Massebah*. Se trata de una estela (piedra sin tallar) sobre una cuidada base de adobes, que según su excavador encarnaría la representación de la divinidad, por lo que posiblemente recibiría libaciones de agua (Llobregat, 1984).

LA ESCUDILLA

F. Gusi destaca las semejanzas existente entre las basas número 5, 6 y 7 del denominado

templo necrolátrico, y los monolitos emplazados frente a la entrada de los recintos 1 y 2, también de carácter cultural, interpretados como toscas estelas funerarias o un singular tipo de betilo (Gusi, 1989, 24).

El estado actual de conocimiento sobre la religión ibérica no nos permite determinar por el momento hasta qué punto estas posibles representaciones orientales no antropomorfas de la divinidad, fueron asimiladas como verdaderas "imágenes divinas" dentro de los edificios culturales ibéricos. Para intentar comprender el verdadero significado de estos elementos representativos en el contexto cultural ibérico, éstos no han de estudiarse como estructuras aisladas, sino como una etapa más dentro del proceso de materialización de la imagen de la divinidad, como veremos más adelante.

Las principales conclusiones extraídas del estudio del proceso de antropomorfización planteado son las siguientes:

- La religiosidad ejercida en los santuarios ibéricos, a pesar de su multiplicidad de formas, no propiciaría la aparición de estructuras templares en estos centro religiosos.

Dentro del contexto religioso de los santuarios ibéricos, donde las imágenes antropomorfas de la divinidad son ocasionales, el concepto exvoto respondería de forma generalizada a la imagen del oferente que no necesitaría de la representación de la divinidad para ejercer su culto. Ante este tipo de religiosidad se haría innecesaria la construcción de un edificio de funcionalidad templar, lo que explica la inexistencia de este tipo de estructuras en los santuarios. La construcción de recintos arquitectónicos respondería únicamente a la necesidad de almacenar los numerosos exvotos depositados. Tal creemos que sería la funcionalidad del que ha sido denominado en varias ocasiones como "templo ibérico del Cerro de los Santos", edificio que ha llegado a ser objeto de un estudio comparativo respecto a recintos templares como Ullastret o l'Illeta dels Banyets en cuanto a sus características constructivas y funcionales (Gracia, Munilla, García, 1995). De un estudio comparativo de estas construcciones sólo podríamos concluir que el esfuerzo constructivo empleado en la edificación del templo del Cerro de los Santos es mucho mayor que el que se emplearía en la construcción de cualquier recinto urbano de este tipo, ya que ninguno de los ejemplos goza de las mismas dimensiones y características constructivas ya dentro de cierta monumentalidad del templo albacetense. A partir

de esta conclusión no puede deducirse que este edificio tenga una mayor representatividad que los de carácter urbano en base a sus mayores dimensiones, ni siquiera mayor importancia, como se ha insinuado en alguna ocasión, sino simplemente se trata de edificios creados en contextos diferentes y muy posiblemente para funcionalidades también diferentes, por lo que los resultados de una comparación entre ambos tipos de estructuras no pueden ser objetivos. En primer lugar cabe preguntarse si las dimensiones que presenta el templo del Cerro de los Santos, que realmente lo diferencia de los templos urbanos, son motivadas por una intencionalidad clara de otorgarle cierta monumentalidad o simplemente responden a razones prácticas. Esta cuestión está estrechamente relacionada con la funcionalidad que le demos al edificio, bien como templo propiamente dicho (donde se rendiría culto a la imagen de la divinidad) o bien como tesoro, funcionalidad con la que se relacionan actualmente los santuarios ibéricos. Si se considera la primera opción, faltan elementos arquitectónicos interiores como altar o estatua de culto para argumentarla. La realidad es que tanto el gran número de exvotos documentados, como los bancos corridos del interior señalan hacia una utilización del edificio más como almacén de exvotos que como lugar de culto. De ser así, sus dimensiones pueden deberse a razones prácticas, ya que el número de exvotos depositados en un santuario como el Cerro de Los Santos, de carácter supralocal (Ruano, 1988, 253-273), siempre será infinitamente mayor al de los depositados por los habitantes de un asentamiento. Sólo cabe pensar en las pequeñas dimensiones del único edificio que podría haber funcionado como tesoro, entre todos los seleccionados, el de Ullastret, que hasta hoy ha sido denominado templo A. El grado de representatividad alcanzado por ambos edificios dentro de sus respectivos contextos culturales y sociales puede ser el mismo desempeñando la misma funcionalidad, sólo que en un ámbito urbano un edificio como el del Cerro sería sencillamente innecesario. Como consecuencia de este planteamiento, la comparación de este edificio en cuanto a características arquitectónicas y sus posibles implicaciones sociales con cualquiera de los templos urbanos seleccionados es inviable. En definitiva, el recinto actuaría como tesoro y no como recinto templar, en cuanto que en su interior no se documentó ningún elemento arquitectónico (excepto las banquetas para colocar los exvotos) ni material que evidenciara una actividad de tipo cultural en su interior. Tampoco se ha documentado ninguna imagen

representativa de la divinidad que pudiera ser objeto de culto en el interior del supuesto templo. Cabe señalar que M. Ruiz no ve en la dama ibérica documentada en este santuario ningún rasgo que le otorgue un carácter divino como en las demás por lo que su interpretación como estatua de culto es hoy por hoy inviable (Ruiz, 1989).

- *La pintura vascular de las áreas de Elche y Liria, evidencian de forma generalizada un grado de antropomorfización muy avanzado de la que ha sido definida como "Gran Diosa", lo que propiciaría un contexto religioso idóneo para la aparición de estructuras de carácter templal.*

A diferencia de lo que ocurría en los santuarios, ya en el contexto netamente urbano del Levante peninsular, la principal deidad ibérica encuentra una vía de representación en la iconografía de la divinidad femenina arcaica de ámbito mediterráneo, llegada como consecuencia de los contactos comerciales, y cuya concepción religiosa se corresponderá con el carácter de la divinidad ibérica preexistente, por lo que en principio no podemos hablar de aculturización a nivel religioso, sino sólo a nivel iconográfico y formal.

En el caso de San Miguel de Liria, la imagen antropomórfica de la divinidad se simboliza tanto en la cerámica como en el interior del templo. Recordemos que en la pintura vascular la imagen de la diosa bajo forma humana es casi inexistente, sustituyéndose ésta por una completa simbología de origen oriental. Tampoco en el templo se revela la imagen de la diosa sino que ésta es también substituida por un símbolo de su presencia, en este caso un monolito prismático, conocido elemento representativo de Astarté en los santuarios orientales consagrados a esa diosa.

La importante plasmación humana de la Gran Diosa en la pintura cerámica de Elche, nos hace suponer, al contrario de lo que sucedía en Liria, que ésta estaría representada también de forma antropomorfa en el interior del templo consagrado a dicha divinidad si seguimos la lógica de una concepción religiosa coherente, como en San Miguel de Liria. De ser así, el recinto debería contar con una imagen objeto de culto para los habitantes de Ilici, que bien pudo ser la Dama de Elche, dadas las evidentes relaciones planteadas por Ramos entre la figura y el templo. De no ser así, quizás hubiera pasado a formar parte del empedrado de la calle que conducía a la basílica como sucedería con otras importantes obras escultóricas de distinta funcionalidad.

Creemos, que a pesar de las evidentes similitudes a nivel iconográfico existentes entre las divi-

nidades de Elche y Liria, ambas identificadas con Tanit o una versión íbera de ésta, y producto de una misma influencia mediterránea, su conceptualización religiosa, en cuanto a la forma de rendirle culto, tendría importantes variaciones evidenciadas en las diferentes prioridades a la hora de reflejar sus respectivos contextos religiosos en la pintura vascular, variaciones también reflejadas en la concepción arquitectónica de los respectivos templos. Recordemos, por ejemplo, que no se ha documentado ninguna imagen escultórica de posible significación religiosa relacionada con el edificio edetano. Sin embargo, en el caso ilicitano, las imágenes de vinculación divina jugarían un papel muy importante en la concepción constructiva y religiosa del templo: la Dama de Elche, el Grifo, y el conjunto de restos escultóricos documentados en el empedrado de la calle contigua que Ramos ha relacionado con el templo.

- *La problemática interpretación de las damas ibéricas como posibles estatuas de culto.*

Después de la revisión general realizada sobre este tipo escultórico podemos llegar a la conclusión de que éstas serían, en efecto, representaciones de la divinidad o de un personaje que le prestara su fisonomía para materializarse entre los hombres, como sería el caso de la sacerdotisa, según la hipótesis planteada por Ramos. En ambos casos, la sacralidad de estas imágenes es incuestionable. Sin embargo, en el momento de considerarlas como posibles objetos de culto, concepción ésta que crearía un buen contexto religioso para la aparición de los templos, surge un inconveniente insalvable: todas ellas se han documentado en contextos funerarios, excepto las damas sedentes del Cerro de los Santos (que han de ser vistas como exvotos) y la Dama de Elche. El resto, formaban parte del ajuar de enterramientos, bien como urna funeraria, bien como objeto de prestigio, pero no como objetos de culto por sí mismas.

Ninguna de estas damas se ha documentado en relación directa con una estructura tipo "templo". Al respecto, sólo contamos con la escena del vaso de Santa Catalina del Monte, en la que una dama sedente parece estar en el interior de un templo a juzgar por la columna que aparece detrás de la figura. Si bien es un factor a tener en cuenta, no está lo suficientemente contrastado como para pensar que la situación reflejada en la pintura de este vaso sería extrapolable a la realidad de las prácticas religiosas ibéricas, por lo que la hipótesis de considerar estas damas como posibles objetos

de culto tal y como han sugerido algunos investigadores, es hoy por hoy cuanto menos muy cuestionable.

- *Ciertas divinidades ibéricas fueron representadas por figuras animales, y como tales fueron objeto de culto en varios recintos templares ibéricos.*

Efectivamente, llegados a este punto podemos afirmar que recintos como los de Azaila, Costitx y Rojales en los que se documentaron restos escultóricos de toros de características rituales, pueden ser identificados como templos y no como "recintos culturales o rituales", en cuanto que albergarían la imagen de la divinidad, en este caso la del Dios de la Vida, representado en la religión ibérica por el toro, según influencias mediterráneas relacionadas con el culto a Tanit o Astarté. Ello explicaría la presencia de este tipo de culto en dos zonas muy concretas: el Levante peninsular y las Baleares, ambas de máxima influencia púnica. En el área catalana, por ejemplo, los elementos que hacen referencia a este culto son prácticamente inexistentes. No se ha documentado, sin embargo, ningún posible templo relacionado con la figura del caballo, cuya presencia parece limitarse a los santuarios ibéricos del sur peninsular, algunos de los cuales podrían estar consagrados a esta divinidad.

- *La presencia de la divinidad en algunos de los edificios analizados no se plasma bajo una forma estrictamente antropomorfa, sino que se simboliza materialmente bajo patrones de origen mediterráneo.*

Hemos podido constatar como la presencia de la divinidad ha sido simbolizada en algunos edificios mediante elementos representativos que obedecen a patrones claramente orientales. Este hecho sin duda nos remite nuevamente a la problemática de la asunción por parte del pueblo íbero de modelos de representación de ciertas deidades mediterráneas, bien como asimilación únicamente a nivel iconográfico o como evidencia de un estadio avanzado de aculturización religiosa.

CONCLUSIONES

El esquemático y necesariamente conciso análisis del proceso de antropomorfización de la divinidad en el contexto religioso ibérico presentado en este artículo, nos obliga a plantear definitivamente la relación existente entre este proceso y la aparición de los denominados "templos ibéri-

cos", siempre teniendo como punto de referencia el concepto mediterráneo de "templo" como casa de la imagen de la divinidad.

La principal problemática planteada es la casi inexistente relación entre los recintos interpretados como posibles templos y su hipotética imagen de culto. De los 25 edificios inventariados, sólo 10 han sido documentados arqueológicamente en posible relación con una imagen de culto (antropomórfica o no), siendo cuatro de ellos muy dudosos, por lo que únicamente seis nos merecen cierta credibilidad (Fig. 3).

Efectivamente, los casos en los que la arqueología nos ha dado más indicios sobre posible existencia de una imagen de culto en el recinto son principalmente seis, donde la divinidad se ha materializado de muy diversas formas: Costitx (culto al toro), templos A (culto al toro) y B (Nike ?) de Azaila, San Miguel de Liria (betilo), templo B de l'Illeta dels Banyets (*massebah* y *asheva*) y Rojales (culto al toro). En todos ellos ha habido una clara intencionalidad de materializar la presencia de la deidad en el recinto, presencia que para el creyente sería imprescindible, o al menos necesaria, en el momento de desarrollar las prácticas religiosas relacionadas con dicha divinidad.

La interpretación definitiva de la figura del toro no sólo como atributo de la diosa, sino como representación misma de una divinidad masculina que según la tradición mediterránea no se encarnaría bajo forma humana, sino animal, nos aporta nuevos criterios para determinar la posible identificación como "templos" de ciertos recintos en los que los prótomos y figuras de toros pudieron ser objeto de culto. El hecho de que el dios se conciba bajo forma animal no representa ningún obstáculo para tal identificación, ya que lo que verdaderamente importa es que en el interior del recinto se adoraría una imagen que se identificaría con una divinidad en este caso masculina. De este modo, el simbolismo del toro, personificación del principio masculino, conduce a la identificación de esa especie con la divinidad. Por tanto, los edificios que de una forma directa estarían relacionados con el culto al toro y que posiblemente fueron construidos para tal fin, serían el anteriormente mencionado de Azaila, y los edificios de Rojales (Alicante) y Costitx (Mallorca), definidos por Blázquez como "templos indígenas" (Blázquez, 1975, 173; 1983, 200).

El templo de San Miguel de Liria es un ejemplo de edificio religioso ibérico en el que la presencia de la divinidad se simboliza no bajo una forma antropomorfa, sino por medio de un elemento representativo oriental, concretamente fenicio,

EDIFICIO	IMAGEN DE CULTO DIVINIDAD		SIMBOLIZACIÓN DIVINIDAD			ENTERRAMIENTOS		POZO OFRENDAS			ELEMENTOS ARQUITEC. RITUALES		CULTURA MATERIAL RELIGIOSA (?) DISPERSA INTERIOR			
	Antrop	Animal	Ashera	Masseb.	Betilo	Infantil	Animal	Ceram	Ceniz.	Oseo	Altar	Hogar	Terrac. Ceram.	Metal	Restos escult.	
TEMPLO A ULLASTRET												●?		●		●
TEMPLO B ULLASTRET												●	●			
TEMPLO C ULLASTRET																
CASTELL FOSCA																
MOLÍ D'ESPÍGOL																
STA. MARIA MARTORELLES																
BURRIAC														●?		
ALORDA PARK						●						●	●			
MOLETA DEL REMEI																
CASTELLET DE BANYOLES														●		
COSTIXT		●														
ALTO CHACON												●	●		●	
TEMPLO A AZAÏLA		●							●	●		●				●
TEMPLO B AZAÏLA	●															●
ESCUDELLA					●?	●										
SAGUNTO																
SANT MIQUEL DE LLIRIA					●			●	●	●?				●		
TEMPLO A ILLETA	●?															
TEMPLO B ILLETA			●	●										●		
TEMENOS ALCUDIA												●?				●
TEMPLO ALCUDIA	●?							●				●		●		●
ROJALES		●														
ESCUERA												●?		●		●?
LA MUELA			●?		●?			●?								
TEMPLO CASTULO																

Figura 3. Cuadro comparativo de los elementos de posible carácter religioso documentados en los edificios inventariados.

como es el betilo documentado en el centro del ámbito principal.

La mayor particularidad de este edificio la proporcionó la cerámica pintada documentada en el pozo de ofrendas. Cabe recordar que a diferencia de la cerámica ilicitana, en la edetana las representaciones de las ceremonias rituales ocupan un lugar muy destacado, dándonos de este modo claros indicios sobre las actividades culturales que se desarrollaban en la ciudad, como las danzas rituales o la hierogamia (Lucas, 1981, 252, fig. 5.5). H. Bonet cree que las actividades reflejadas son propias de una clase dominante (guerra, cacerías, protagonismo en ceremonias religiosas...), dentro del contexto urbano incipiente de San Miguel. De esta manera, se habrían immortalizado las actividades de la aristocracia edetana de fines del siglo III-II aC (Bonet, 1992, 234). Por otro lado, la misma autora defiende a partir del análisis de las representaciones rituales, el carácter suprafamiliar y colectivo de las ceremonias celebradas en torno a este edificio.

Ante esta última interpretación elitista, cabe plantear si a los ceremoniales representados sólo tendrían acceso esta clase dominante, no siendo la religiosidad practicada en su interior la representativa de toda la comunidad edetana o si por el contrario el resto de la población también se identificaría con estos actos protagonizados por la élite. Este es un aspecto que no podemos analizar con detalle en

estos momentos dada su complejidad, pero que si será una de las hipótesis de trabajo en el momento de estudiar el edificio en profundidad.

El denominado templo B de l'Illeta dels Banyets, donde la divinidad también se ha simbolizado a través de elementos de influencia fenicia ha sido interpretado por E. Llobregat como un témenos de carácter funerario. La estructura presenta dos fases de ocupación muy próximas cronológicamente. El esquema es el mismo: un témenos que en el caso del recinto superior sería un poco más amplio al ser sus muros más estrechos que el del inferior. Asimismo, la disposición del templo mas moderno sería un poco más elaborada respecto a la simplicidad del más antiguo: dos plataformas de piedra y barro detrás de las cuales hay una plataforma central de gres que podemos suponer sería el soporte del altar de perfumes documentado junto a la columna de levante. Dos pebeteros de terracota en forma de cabeza femenina, y los dos tambores de columna dórica. Uno de los dos tambores tiene su parte superior rebajada en forma circular, de manera que sostendría otro elemento, que cabe suponer sería una madera por los indicios de incendio que presenta. Si situamos encima un tronco de árbol descortezado -que sabemos no tendría ninguna función constructiva- la única explicación posible es la que sostuviera un tronco objeto de culto, hecho que técnicamente se denomina *ashera*, convirtiéndose según Llobregat en el

único ejemplo documentado en nuestra Península. Si aceptamos este nombre podríamos denominar igualmente *massebah* la estela del templo inferior. Cabe señalar que dentro del ajuar de la sepultura L-127-A de La Albufereta (Alicante), denominada como la "gran sepultura ritual" se documentó una terracota votiva representando una cueva, de 11 centímetros de altura. Ésta presenta tres agujeros a modo de chimenea que atraviesan la pieza verticalmente: el central y más largo aflora por la base, mientras que los dos laterales (menores) no se puede apreciar. Estos elementos han sido interpretados como un bosque sagrado formado por varias *asheras* (Rubio, 1986). La coincidencia de la presencia de este elemento representativo en el contexto de una necrópolis (muy próxima a l'Illeta) y en el edificio religioso, también de posible carácter funerario, llevará a plantear nuevas hipótesis en futuros trabajos.

Por otra parte, la presencia de la terracota femenina de paso que invalida su funcionalidad como pibetero, ya que tenemos un altar de perfumes "de cuernos", nos pone en relación con los cultos ibéricos de enterramientos, protegidos por la diosa de la muerte y la fecundidad (Llobregat, 1984). Si aceptamos esta hipótesis, podemos defender la función de témenos dedicado a la diosa de la fecundidad y del más allá, del templo superior. En el templo inferior, el papel de representar la divinidad la tendría la estela de piedra sin tallar, o *massebah*, que recibiría libaciones de agua. Como paralelos podemos recordar que una de las tumbas de Cabezo Lucero tenía una piedra rectangular, sin trabajar, plantada en el suelo, en medio de la urna y el depósito funerario formado por vasos ibéricos y áticos.

Además de los ejemplos presentados, contamos con otros cuatro casos en los que la presencia de una imagen cultural en el edificio se revela mucho más dudosa, si bien ésta ha sido defendida por algunos autores en la bibliografía especializada, motivo por el que los hemos incluido dentro de este grupo, aunque con un gran interrogante (Fig. 3).

En primer lugar hemos de hacer referencia al caso de La Escudilla. Si bien es verdad que F. Gusi nunca ha defendido la presencia directa de una simbolización de la divinidad dentro del denominado "templo necrolático", sí destaca la similitud entre ciertas basas y los betillos de los recintos 1 y 2, tal y como ya hemos señalado anteriormente. Esta semejanza plantea la problemática interpretativa de las tres basas, bien como elementos meramente constructivos de sustentación de techumbre

(innecesarias por otra parte dada la estrechez del recinto), bien como elementos representativos de clara significación religiosa como ocurre en los otros dos recintos. Por el momento sería muy imprudente inclinarse por una de las dos hipótesis, si bien creemos importante reflejar esta problemática.

El templo A de l'Illeta dels Banyets presenta una problemática muy diferente en cuanto al tipo de representación, ya que en este caso contamos con un fragmento de cabeza masculina documentado por E. Llobregat en el interior del hipotético edificio religioso. La correcta interpretación de este fragmento escultórico es de vital importancia para la comprensión funcional del edificio, ya que fue interpretado como parte de la imagen de culto que otorgaría funcionalidad religiosa al recinto, funcionalidad que no se ha hecho patente en ningún otro aspecto de la cultura material de esta estructura arquitectónica. La identificación por parte de Llobregat de este fragmento escultórico con una imagen divina masculina, objeto de culto en el templo, se nos hace hoy por hoy improbable. Si nos remitimos a las representaciones de deidades masculinas en la religión ibérica veremos que aparte del Póthnios Hippôn, que carece de representaciones escultóricas, no hay ningún otra representación antropomórfica masculina de la divinidad. La ausencia de antropomorfismo en la representación del dios macho, documentada de forma evidente en la religiosidad ibérica, podría responder, al igual que ocurrió en Chipre hasta época arcaica, a la creencia de que las fuerzas masculinas de la fertilidad no se encarnaban bajo forma humana.

Dentro de este contexto religioso parece increíble que en el interior del denominado templo A se rindiera culto a una deidad masculina representada bajo una forma humana, y más si tenemos en cuenta el carácter eminentemente púnico de la religiosidad ejercida en el asentamiento, en la que una deidad masculina antropomorfa estaría del todo descontextualizada. Por otra parte, la dualidad planteada por Llobregat como templo A-divinidad masculina, templo B-deidad femenina, pierde fuerza si consideramos que dentro del templo B ya se encontrarían representadas ambas divinidades, por medio del *massebah* la masculina y la *ashera* la femenina (Llobregat, 1991).

Ante la negación del carácter de estatua de culto del mencionado fragmento escultórico, se ha de replantear la funcionalidad genérica del edificio, ya que éste era el único elemento en el que Llobregat se había apoyado para otorgarle un carácter religioso, ante la inexistencia de ningún otro mate-

rial que evidenciara tal función. En base a esta interpretación, la paralelización que hace Almagro de este edificio con los almacenes documentados en ambientes fenicios como parte de una regia cobra más fuerza, sobre todo si tenemos en cuenta la cantidad de piezas cerámicas destinadas al almacenaje documentadas en su interior (Almagro, 1981).

La hipótesis de la interpretación de la Dama de Elche como la imagen a la que se rendía culto en el templo ibérico de esta ciudad por parte de R. Ramos plantea una serie de cuestiones. Ramos defiende que la prolongación en línea recta del sector donde se localiza la calle empedrada con restos escultóricos parece que conduce al punto donde se documentó la Dama, luego esta formaría parte del mismo conjunto, aunque por razones que ignoramos se ocultó precisamente al final de esa vía. Además, todos los fragmentos que formaban el empedrado citado, se encontraron en el tramo de calle inmediato al emplazamiento, en estrato superior, de la basílica de Ilici, lugar que aún no había sido excavado en sus niveles ibéricos (Ramos, 1987, 102-103). Posteriores excavaciones en los estratos inferiores de la basílica, darían como resultado el hallazgo del templo ibérico de Elche. Ante tal descubrimiento, el autor se replanteó el papel religioso de la Dama de Elche, que se ocultó de una manera especial y diferente a otras obras escultóricas que acabarían formando parte del empedrado de la calle que llevaba a la basílica.

Tanto si aceptamos que la dama era una imagen de la divinidad, concretamente de la Gran Diosa (Tanit), como si aceptamos que se trataba de la representación de su sacerdotisa (cuya fisonomía pasaba a ser receptáculo terrestre del espíritu de la diosa), ambos tipos de imágenes pudieron ser objeto de culto en cuanto a que representaban la idea de la divinidad a la que estaba dedicado el templo y simbolizarían allí su presencia.

Además de la desconexión arqueológica en la que fueron documentados la hipotética representación de la divinidad y el recinto donde se le rendiría culto, debemos señalar otro aspecto que podría cuestionar la hipótesis planteada: en los recintos de contexto mediterráneo consagrados a Astarté o Tanit, generalmente no había imágenes de culto, como sucedía en los santuarios de Paphos y Biblos, en los que un simple objeto en forma de cono blanco simbolizaba su presencia (Blázquez, 1983, 188), como parece sucedió en San Miguel de Liria. No podemos olvidar sin embargo, que la pintura vascular de Elche evidencia un grado de antropomorfización muy elevado de la deidad ili-

citana, que favorecería especialmente su presencia bajo esta forma en el recinto templal.

El ejemplo más dudoso de simbolización de la divinidad lo encontramos en el denominado templo o santuario de La Muela (Cástulo) ya que no se ha documentado ningún resto arqueológico de la misma, sino únicamente el contexto arquitectónico donde éste se encontraría. Se trata de una habitación de planta cuadrangular sin ningún tipo de entrada que sus excavadores denominaron *enclosure*, paralelizando este ámbito con el que se documenta en algunos santuarios orientales, y que estaría destinado a albergar el árbol sagrado tipo *ashera*. No podemos ignorar que la paralelización arquitectónica resulta bastante viable. Sin embargo, la inexistencia de cualquier tipo de indicio arqueológico que hiciera suponer la presencia de tal elemento representativo de la divinidad en dicha habitación nos obliga a mantener todas las reservas al respecto.

El hecho de que en el resto de edificios inventariados no se hayan documentado restos arqueológicos de una imagen u objeto de culto, no significa necesariamente que este elemento no hubiera existido dentro del recinto. Debemos considerar algunas causas que a modo de hipótesis expliquen una ausencia tan generalizada, como podría ser el empleo de una materia prima perecedera, como la madera.

La principal conclusión extraída del análisis de los distintos ejemplos de imágenes de la divinidad documentadas en los edificios religiosos ibéricos, es la ausencia de un patrón representativo generalizado, aunque las diferentes formas documentadas siempre evidencian un claro origen mediterráneo, principalmente fenicio. ¿Como podemos interpretar el hecho de que el íbero adopte modelos orientales para representar la divinidad? ¿Se trata de una simple asimilación a nivel iconográfico o puede ser interpretado como una evidencia de aculturización religiosa?

No podemos analizar en profundidad en este artículo la gran problemática de la significación religiosa de la iconografía mediterránea en contexto ibérico, surgida principalmente a raíz de la interpretación de los materiales documentados en las necrópolis. Dentro de nuestro trabajo de investigación sí lo hemos hecho, llegando a la conclusión de que la presencia de elementos representativos de la deidad de origen mediterráneo en un edificio religioso ibérico no puede ser interpretada automáticamente como una expresión de aculturización en el ámbito religioso. Desde nuestro punto de vista, se aceptaron formas de expresión ajenas para reflejar conceptos religiosos propios.

Creemos que para que la edificación de un templo en un asentamiento tenga un valor religioso aceptado de forma generalizada en la comunidad, ha de existir en el contexto cultural de ésta un proceso de asimilación de la concepción de la divinidad ibérica indígena preexistente con los rasgos iconográficos de origen mediterráneo que la representarán. Cabría plantearse el proceso de la siguiente manera: antes de la llegada de las fuertes influencias iconográficas recibidas a través de los contactos comerciales con el elemento mediterráneo, en la concepción religiosa ibérica ya existía la idea de una divinidad femenina cuyas características podrían equipararse con cualquiera de las diosas madres documentadas en las diferentes áreas culturales del Mediterráneo durante la época arcaica. La intensificación de los contactos comerciales con gentes foráneas tuvo como consecuencia que los íberos pudieran acceder al conocimiento de formas iconográficas que en el Mediterráneo oriental habían representado la misma idea de divinidad que la que ellos poseían en ese momento. Si en un principio estas formas fueron aceptadas en toda su significación religiosa o únicamente como elementos de prestigio para los que podían acceder a ellas, es algo que aún no estamos en condiciones de determinar, con la posible excepción de casos como los de Elche y Liria, donde la figura de la diosa y toda su simbología tiene una presencia demasiado importante en la dinámica general de estos poblados como para que sus habitantes las consideraran únicamente motivos iconográficos integrados en su pintura vascular.

Creemos que sin esta asimilación iconográfica previa la construcción de un edificio templal en un asentamiento ibérico carecería de sentido, a no ser que entendiéramos el templo como una célula de aculturación religiosa impuesta por el elemento mediterráneo. De considerar hipotéticamente la segunda posibilidad, tendríamos que aceptar un dominio territorial (necesario para la construcción del templo en las mejores zonas del poblado) y un dominio cultural por parte del elemento mediterráneo, que diera pie a un programa planificado de aculturación religiosa, lo cual hoy por hoy, según el estado de la investigación, se hace del todo inverosímil.

Tampoco en el momento de comparar arquitectónicamente los diferentes edificios podemos plantear la existencia de una norma generalizada en cuanto a patrones constructivos. Hemos de señalar sin embargo que la gran mayoría de los edificios inventariados responden a modelos arquitectónicos de origen mediterráneo (italico, griego o

fenicio), no pudiéndose atribuir su aparición a la evolución de la arquitectura propiamente indígena. Edificios como los de l'Illeta dels Banyets, La Muela, Ullastret, La Alcudia o Liria entre otros, no podrán entenderse como el resultado de la evolución arquitectónica ibérica, sino como influencia de las tradiciones constructivas de este tipo de edificios en el Mediterráneo. ¿Significa esto que estos templos no pueden ser calificados entonces como ibéricos?

El tipo constructivo mediterráneo de los recintos no es un obstáculo para dejar de considerar a éstos como ibéricos, ya que la concepción religiosa venerada en su interior sería, a pesar de sus rasgos iconográficos, originariamente ibérica. Parece evidente que la asimilación iconográfica de la divinidad mediterránea vendría también acompañada por la asimilación arquitectónica de edificios en los que ésta recibiría culto, ya que este tipo de recintos carece de cualquier tradición constructiva en el contexto arquitectónico ibérico. Lo importante es que en su interior los habitantes de un asentamiento ibérico venerarían concepciones religiosas originariamente ibéricas.

El fuerte componente foráneo constatado en la aparición de las estructuras templares ibéricas no debe ser interpretado como un elemento de "atraso cultural" dentro de la actual corriente interpretativa "indigenista" que existe dentro del estudio de la cultura ibérica. El hecho de que los íberos no contaran con templos antes de los contactos mediterráneos no puede interpretarse estrictamente como un retraso cultural, "bárbaro", sino que este hecho se debería sencillamente a diferentes tipos de necesidades religiosas.

Los edificios religiosos ibéricos han sido objeto de varias clasificaciones basadas únicamente en el patrón arquitectónico mediterráneo en el que estaba basado cada edificio. A modo de ejemplo cabe hacer referencia a las dos principales clasificaciones de los templos ibéricos basadas en un criterio arquitectónico (aunque no existe una coincidencia en el momento de presentar los ejemplos de posibles templos en las diferentes clasificaciones, por lo que su análisis comparativo solo puede realizarse parcialmente). F. Gracia, G. Munilla y E. García plantean una clasificación en la que diferencian tres tipos generalizados dentro de los edificios que interpretan como templos: 1.- Templos de planta *in antis*; 2.- Templos de planta cuadrangular/témenos; 3.- Recintos religiosos de esquema semita (Gracia, Munilla, García, 1995, 94). Posteriormente, T. Moneo presenta la siguiente clasificación: 1) santuarios dinásticos integrados en

estructuras domésticas; 2) *templa* urbanos, que a su vez clasifica en: a) áreas sacras abiertas de tipo "semítico" y b) templos de tipo clásico (Moneo, 1995). El peligro de este tipo de clasificaciones, justificado por la ausencia de una sistematización historiográfica, es que se suelen extrapolar la coincidencias constructivas a un ámbito religioso, en el que la agrupación de dos edificios que presentan coincidencias arquitectónicas puede no tener ningún sentido en cuanto al tipo de actividad cultural ejercida en su interior. F. Gracia, G. Munilla y E. García reúnen en un mismo grupo bajo la denominación de "templos de planta *in antis*" edificios muy diferentes en cuanto a su posible funcionalidad religiosa como son el templo A de l'Illeta dels Banyets (basado en el patrón constructivo de los templos itálicos según Llobregat, o en el de los almacenes fenicios según Almagro en el caso de no aceptar su carácter templal), el del Cerro de los Santos (que como hemos visto podría funcionar como almacén), y el "edificio público" de Burriac (del que no existe ninguna prueba arqueológica de las dos columnas frontales, siendo además su funcionalidad muy posiblemente la de un edificio de reunión). Dicho de otro modo, el que los tres edificios citados pudieran tener dos columnas *in antis* no supone un criterio válido de clasificación dentro de su análisis como edificios de funcionalidad religiosa. Por su parte T. Moneo agrupa bajo la denominación de "santuarios dinásticos" edificios que arquitectónicamente responderían al modelo oriental de este tipo de recintos pero que en un contexto religioso ibérico creemos que representarían funciones diferenciadas como el caso del templo de San Miguel de Liria, que presenta un esquema constructivo muy complejo e integrado por varios ámbitos, entre ellos un pozo de ofrendas que lo relaciona con actividades rituales muy concretas reflejadas en su pintura vascular y el recinto A de Alorda Park, un único ámbito de planta idéntica a la de las estructuras domésticas en cuanto a planteamiento general, no en cuanto a elementos interiores, y cuya funcionalidad parece enmarcarse más en el contexto de los sacrificios.

Sin embargo, evitando caer en excesivas generalizaciones, debemos señalar algunas coincidencias existentes desde el punto de vista meramente arquitectónico entre algunos de los edificios inventariados (Fig. 3).

En cuanto al diseño de la planta de los edificios y la distribución interior del espacio, no existe ningún criterio unitario, ya que cada uno de los edificios presenta su propia problemática constructiva. El intentar establecer un modelo generalizado de

planta a partir de las características particulares de cada caso sólo puede llevar al equívoco.

Por una parte, contamos con edificios constituidos por un sólo ámbito, generalmente de planta rectangular o trapezoidal y cuyas dimensiones los diferencian del resto de construcciones. Son los casos, entre otros, del departamento 19 del Alto Chacón, el recinto A de Alorda Park, los recintos de Costitx y Rojales, o el templo B de l'Illeta dels Banyets. Por otra parte, documentamos edificios en los que la distribución interior del espacio es mucho más compleja, ya que en ellos se integran varios ámbitos, entre los que podemos encontrar un patio abierto asociado a una habitación cerrada y un espacio central como en los casos de La Muela, La Escuera o San Miguel de Liria.

En cuanto a los elementos arquitectónicos interiores la diversidad también se hace evidente (Fig. 3). Sin embargo, hay algunos elementos comunes entre varios de los edificios: pozo de ofrendas (bien documentado en San Miguel de Liria, templo A de Azaila y templo ibérico de Elche); hogar ritual (templo B de Ullastret, edificio público de Burriac, El Alto Chacón, Alorda Park); y el altar o mesa de ofrendas (El Alto Chacón, templo B de l'Illeta dels Banyets, Alorda Park, templo de Elche, templos A y B de Ullastret, templo A de Azaila).

Como resumen, podemos afirmar que la distribución geográfica de los edificios inventariados evidencia una diferenciación en cuanto al origen de la influencia mediterránea recibida a nivel arquitectónico, directamente relacionada con la establecida en el ámbito comercial: mientras que los templos documentados en el noreste peninsular responderían a una clara concepción helénica a nivel arquitectónico y cultural, como sería el caso de los templos de Ullastret, en la zona del Levante peninsular y Baleares, la influencia constructiva y religiosa se enmarcaría dentro de una concepción claramente púnica. Asimismo es muy interesante destacar que esta localización por áreas culturales de los posibles templos ibéricos estudiados no se corresponde con la de los santuarios, inexistentes en el Noreste peninsular y las Baleares, un hecho éste que nos evidencia una vez más la diferente religiosidad ejercida en ambos contextos.

La cronología de los edificios analizados abarca todo el período ibérico, si bien en muchos casos la datación de estos edificios es un aspecto aún por establecer en las diferentes publicaciones como ocurre con los edificios de Santa María de Martorelles, Rojales, Cástulo, templo C de Ullastret y Sagunto. El edificio más antiguo parece que fue el de La Muela, datándose su construcción en el

siglo VII aC. El témenos y el templo ibérico de Elche se levantaron dentro del siglo VI aC, aunque éste último sufrió una reconstrucción tras un incendio en el siglo III aC. Sin embargo, la edificación de la mayor parte de las estructuras se sitúa a partir del siglo V aC, como el caso de Alorda Park y sobre todo durante los siglos IV-III aC: templo A de Ullastret, La Escuera, templo A de Azaila, templos A y B de l'Illeta dels Banyets, El Castell de la Fosca, El Molí d'Espígol de Tornabous, La Escudilla, El Alto Chacón, Burriac, San Miguel de Liria, y posiblemente Costitx. El más reciente sería el templo B de Azaila, datado en el siglo I aC, ya en plena romanización.

La fecha de amortización de estos edificios es un aspecto que a menudo se suele ignorar en las publicaciones, integrándose de forma generalizada en la establecida para todo el asentamiento. Por una parte, contamos con indicios arqueológicos que prueban la larga perduración de algunos de los edificios hasta la época romanizadora o el abandono del poblado manteniendo la misma funcionalidad. Es el caso, entre otros, de La Muela, el templo ibérico de Elche, el templo A de Ullastret, El Alto Chacón y San Miguel de Liria. Sin embargo, existen otros casos en los que el edificio se remodela y readapta a una nueva funcionalidad, generalmente como vivienda, lo cual no deja de ser un obstáculo para su interpretación como recinto religioso, al no afirmarse el concepto de área sacra, como ocurre en Burriac o El Molí d'Espígol. Entenderemos el concepto de área sacra como el proceso por el cual una zona determinada del asentamiento adopta un carácter tradicionalmente sacro posteriormente a la destrucción del edificio religioso que en un primer momento le otorgó dicha sacralidad, perdurando ésta durante toda la vida del poblado, y siendo el lugar donde se asentarán posteriores construcciones religiosas (Vilà, 1994). El ejemplo más claro constatado de una perduración clara del concepto de área sacra en un asentamiento ibérico es el de La Alcuñia de Elche, donde la basílica cristiana se construye en el mismo lugar que ocupó anteriormente en el templo ibérico. Cabe por tanto esperar a la finalización de nuestra investigación para determinar si esta perduración puede ser considerada un hecho generalizado, lo cual significaría un arraigo importante de las creencias religiosas ibéricas contextualizadas en el interior de los templos estudiados.

Ante la gran diversidad planteada dentro de los patrones arquitectónicos, las formas de representación de la divinidad, la distribución geográfica y la datación cronológica que presentan los edifi-

cios inventariados cabe replantearnos el término "templo ibérico".

Un aspecto cuestionable es la propia denominación con que se han venido identificando estos edificios, la de "templos ibéricos". Debemos matizar en qué sentido ha de interpretarse esta expresión, que sin duda puede llevar al equívoco. Hemos visto como al hacer referencia a "templos ibéricos" nos referimos a una serie de estructuras religiosas de carácter urbano que aparecen en el seno de grupos culturales diversos enmarcados dentro de la denominada "cultura ibérica". En ningún caso ha de entenderse que bajo dicha denominación se enmarcan estructuras en las que se desarrolla un tipo de culto generalizado o cuyos planteamientos arquitectónicos siguen un mismo modelo o patrón de influencia. Digamos que la denominación hasta ahora empleada tiene un carácter exclusivamente cultural, si es que podemos considerar la cultura ibérica como algo homogéneo, pero en ningún momento supone una conceptualización común desde el punto de vista religioso y arquitectónico.

¿Qué entenderemos entonces por "templo ibérico"? Ya en el primer apartado de este trabajo hemos hecho referencia a la gran dificultad de diseñar una definición que enmarque las características que han de reunir este tipo de edificios, sobre todo después de constatar una gran diversidad a nivel geográfico, religioso y arquitectónico. La elaboración de una definición por nuestra parte pretende cumplir dos objetivos: por una parte, delimitar "a priori" los límites teóricos de nuestra investigación, y por otra, establecer un punto de referencia para posteriores definiciones mucho más perfeccionadas. Como conclusión final de este trabajo y con todas las reservas que nos impone el aún escaso conocimiento existente sobre este tipo de recintos, proponemos la siguiente definición del término "templo ibérico": edificio religioso de ámbito público documentado en un asentamiento ibérico, que alberga cualquier tipo de actividad ritual que necesite para su práctica la materialización física de la divinidad a la que se rinde culto, bien bajo forma antropomorfa, bien simbolizada mediante algún elemento iconográfico cuyo carácter representativo de la divinidad ha sido probado arqueológicamente.

El principal objetivo de este artículo ha sido reflejar el estado embrionario en el que se encuentra la investigación de este tipo de edificios religiosos ibéricos, estado que muy prudentemente nos impide establecer por el momento ningún tipo de generalización sobre sus patrones arquitectónicos o conceptualizaciones religiosas, evitando así

establecer criterios interpretativos erróneos o al menos equívocos. Sólo en base a los resultados de las investigaciones que actualmente se hayan en curso de investigación podremos establecer una base científica suficiente que nos permita determinar qué edificios pueden ser considerados como auténticos "templos ibéricos".

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO, M. (1991): *Palacio y organización social en la cultura ibérica. Lengua y cultura en la hispania prerromana*. Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Colonia, 1989). Estudios Filológicos, 251.
- ALVAR, J. (1991): *La religión como índice de aculturización: El caso de Tartessos*. Atti dell II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punic (Roma, 1987). Consiglio Nazionale di Recherche, I, pp. 351-356. Roma.
- APARICIO, J. (1977): *Las raíces de Mogente*. Serie Arqueológica, II, Universidad de Valencia, 127 pp. Valencia.
- ARAGONESES, M. J. (1969): *El vaso ibérico de Santa Catalina del Monte*. Archivo Español de Arqueología, 42, pp. 200-204. Madrid.
- ARANEGUI, C. (1974): *Las artes decorativas en la cerámica ibérica valenciana*. Saitabi, XXXIV, pp. 31-53. Valencia.
- ARANEGUI, C. (1982-1983): *L'arqueologia a Sagunto*. Tribuna d'Arqueologia, pp. 51-56. Barcelona.
- ATRIÁN, P. (1976). El yacimiento ibérico del Alto Chacón (Teruel). Excavaciones Arqueológicas en España, 92, 83 pp. Madrid.
- BALLESTER, I. (1935-1939): *El cerro de Sant Miquel de Lliria*. La Labor del SIP y su Museo de Prehistoria, pp. 65-162. Valencia.
- BARBERÀ, J. (1962): *Martorelles, Notas de Arqueologia de Catalunya y Baleares*. Ampurias, XXIV, pp. 296-298. Barcelona.
- BARBERÀ, J. (1973): *El edificio público de Burriac*. Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología (Jaén, 1971), pp. 603-610. Zaragoza.
- BARBERÀ, J. (1985): *Un paral·lel remot de l'edifici públic de Burriac*. Laietania, 2-3, pp. 146-151. Mataró.
- BARBERÀ, J., DUPRÉ, X. (1984): *Els laietans, assaig de síntesi*. Fonaments, 4, pp. 31-86. Barcelona.
- BARBERÀ, J., PASCUAL, R. (1979-1980): *Burriac, un yacimiento protohistórico de la costa catalana*. Ampurias, 41-42, pp. 203-242. Barcelona.
- BELTRÁN, M. (1976): *Arqueología e Historia de las ciudades del Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)*. Monografías Arqueológicas, IX, pp. 150-165. Zaragoza.
- BLANCO, A. (1987): *La escultura ibérica. Una interpretación*. Escultura ibérica. Revista de Arqueología, pp. 32-48. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1975): *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Editorial Istmo (Colección Colegio Universitario), 6, 173 pp. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983): *Primitivas religiones ibéricas, t.II*. Religiones prerromanas. Editorial Cristiandad, 536 pp. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA, J., MONTERO, S. (1993): *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Editorial Cátedra. 637 pp. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M., GARCÍA-GELABERT, M. P., LÓPEZ, F. (1985): *Cástulo V*. Excavaciones Arqueológicas en España, 140, pp. 222-227. Madrid.
- BONET, H. (1992): *La cerámica de Sant Miquel de Lliria: su contexto arqueológico*. La sociedad ibérica a través de la imagen. Ministerio de Cultura, pp. 224-236. Madrid.
- CABRÉ, J. (1925): *Los bronce de Azaila*. Archivo Español de Arqueología, I, pp. 277-315. Madrid.
- CERDEÑO, M. L., CABANES, E. (1994): *El simbolismo del jabalí en el ámbito céltico peninsular*. Trabajos de Prehistoria, 51, 2, pp. 103-119. Madrid.
- COLDSTREAM, J. N. (1985): *Greek temples: Why and where*. En EASTERLING, MUIR (eds.). Greek religion and society, pp. 67-95. Cambridge.
- CHAPA, T. (1985). *Escultura ibérica zoomorfa*. Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1964): *Diana Saguntina. Historia de un célebre santuario ibérico*. Arse, VII, pp. 12-14. Sagunto.
- GARCÍA-GELABERT, M. P. (1990): *La religión ibérica a través de las necrópolis*. Zephyrus, XLIII, pp. 259-266. Salamanca.
- GRACÍA, F., MUNILLA, G. (1993): *Estructuración cronocupacional del poblamiento ibérico en las comarcas del Ebro*. Laietania, 8, pp. 209-255. Mataró.
- GRACÍA, F., MUNILLA, G., GARCÍA, E. (1994): *Models d'anàlisi de l'arquitectura ibèrica. Espai públic i construccions religioses en*

- medis urbans*. Cota Zero, 10, pp. 90-101. Vic.
- GUSI, F. (1971): *Informe sobre la campaña de excavaciones en la región del alto valle del Mijares*. Noticiario Arqueológico Hispánico, XVI, pp. 203-241. Madrid.
- GUSI, F. (1989): *Posibles recintos necrolátricos infantiles ibéricos en castellón*. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castelloneses, 14, pp. 19-42. Castellón de la Plana.
- KIDSON, P. (1983): *Arquitectura y planificación urbana*. FINLEY, M. I. (ed.). El legado de Grecia. Editorial Crítica, pp. 384-408. Barcelona.
- KUKAHN, E. (1962): *Los símbolos de la Gran Diosa en la pintura de los vasos ibéricos levantinos*. Caesaraugusta, 19-20, pp. 79-85. Zaragoza.
- LUCAS, M. R. (1981): *Santuarios y dioses en la baja época ibérica*. Actas de la Mesa Redonda "La Baja Época de la Cultura Ibérica" (Madrid, 1979). X Aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología, pp. 233-293. Madrid.
- LUCAS M. R., RUANO E. (1990): *Sobre la arquitectura ibérica de Cástulo. Reconstrucción de una fachada monumental*. Archivo Español de Arqueología, 63, pp. 43-64. Madrid.
- LLOBREGAT, E. (1983): *El templo ibérico de Illeta dels Banyets. El Campello, Alicante*. En BLÁZQUEZ, J. M. Primitivas Religiones Ibéricas II: Religiones Prerromanas. Ediciones Cristiandad, pp. 489-494. Madrid.
- LLOBREGAT, E. (1984a): *Un conjunto de templos ibéricos del siglo IV a.C. hallado en las excavaciones de la Isla del Campello (Alicante)*. Homenaje a Samuel de los Santos. Diputación Provincial, pp. 137-143. Albacete.
- LLOBREGAT, E. (1984b): *Un altar de perfumes de tipo oriental en el yacimiento ibérico de la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante)*. Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, Año XX, pp. 301-308.
- LLOBREGAT, E. (1985): *Dos templos ibéricos a l'Illeta dels Banyets*. Fonaments, 5, pp. 103-112. Barcelona.
- LLOBREGAT, E. (1991): *Vías paralelas: templos y tumbas en Etruria y en Iberia*. En REMESAL, MUSSO (coord.). La presencia de material etrusco en la Península Ibérica. Actas de la Mesa Redonda "La presencia de material etrusco en el ámbito de la colonización arcaica de la Península Ibérica" (Barcelona, 1990), pp. 309-336. Barcelona.
- LLOBREGAT, E. (1993): *L'Illeta dels Banyets (El Campello, Camp d'Alacant) ¿Fou un Empòrion? Homenatge al Prof. Dr. Miquel Tarradell* (1988). Estudis Universitaris Catalans, pp. 420-428. Barcelona.
- MALUQUER, J. (1986): *Molí d'Espígol. Tornabous. Poblament ibèric*. Generalitat de Catalunya, pp. 13-14. Barcelona.
- MARTÍN, A. (1980): *Ullastret*. Guía de las excavaciones y su museo. Diputació Provincial, 58 pp. Girona.
- MARTÍN, A. (1988): *El poblamiento ibérico en el Empordà*. Actas de las I Jornadas sobre el Mundo Ibérico (Jaén, 1985), pp. 19-33. Jaén.
- MARTÍN, A. (1990). *Empuries. Ullastret*. Diputació, 20 pp. Girona.
- MAZARAKIS, A. J. (1986): *Early greek temples: Their Origin and Function*. Early Greek Cult Practice. Proceedings of the 5th International Symposium at the Swedish Institut in Athens. Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 4^o, XXXVIII, pp. 105-119.
- MERCHEN, D. Van (1967): *Sanctuaires d'Hercules-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée*. Syria, XLIV, pp. 73-109.
- MIRÓ, M. T. (1990): *Les màscares del temple d'Ullastret*. Zephyrus, XLIII, pp. 305-309. Salamanca.
- MONEO, T. (1995): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*. Complutum, 6, pp. 245-255. Madrid.
- NÖRDSTROM, S. (1967): *Excavaciones en el poblado ibérico de La Escuera, Alicante*. Serie de Trabajos Varios del SIP, 34, 57 pp. Valencia.
- OLIVA, M. (1954): *Actuaciones de la comisaría de excavaciones de Gerona*. Anales del Instituto de Estudios Gerundenses, X, pp. 403-407. Gerona.
- OLIVA, M. (1955): *Actuaciones de la comisaría de excavaciones de Gerona*. Anales del Instituto de Estudios Gerundenses, XI, pp. 317-410. Gerona.
- OLMOS, R. (1992): *Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo. Notas preliminares sobre la antropomorfización de la imagen ibérica*. En VAQUERIZO, D. (coord.). Religiosidad y vida cotidiana en la España ibérica. Seminarios Fons Mellaria 1991, pp. 11-46. Córdoba.
- PALLARÉS, R. (1991): *Las relaciones entre las representaciones mitológicas de las páteras de Tivissa y el mundo funerario etrusco*. En REMESAL, MUSSO (coords.). La presencia

- de material etrusco en la Península Ibérica. Actas de la Mesa Redonda "La presencia de material etrusco en el ámbito de la colonización arcaica de la Península Ibérica" (Barcelona, 1990), pp. 587-595. Barcelona.
- PALLARÉS, R., GRACIA, F., MUNILLA, G. (1986): *Presencia de culto griego en la desembocadura del Ebro. Representaciones de Démeter en el Museo Municipal de Reus*. Saguntum, 20, pp. 123-149. Valencia.
- PERDIGONES, L. (1991): *Hallazgos recientes en torno al Santuario de Melkart en la isla de Sancti-Petri (Cádiz)*. Acti del II Congreso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 1987), vol III, pp. 1121-1132. Consiglio Nazionale delle Ricerche. Roma.
- PERICOT, L. (1952). *Yacimientos de época ibérica y romana*. Informes y Memorias, 27, pp. 87-161. Madrid.
- PRADOS, L. (1994): *Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología de culto*. Trabajos de Prehistoria, 51, pp. 127-140. Madrid.
- RAMOS, R. (1991): *Simbología de la cerámica ibérica de La Alcudia de Elche*. Museo Monográfico de La Alcudia, 67 pp. Elche.
- RAMOS, R. (1993): *Museu Arqueològic Municipal "Alejandro Ramos Folqués" d'Elx*. Ajuntament d'Elx, 160 pp. Elx.
- RAMOS, R. (1995): *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*. Ajuntament d'Elx, 191 pp. Elx.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R.; RAMOS MOLINA, A. (1992): *El monumento y el témenos ibéricos del parque de Elche*. Sèrie Gran, 2, 118 pp. Elx.
- ROUILLARD, P. (1979): *Investigaciones sobre la muralla ibérica de Sagunto*. Serie de Trabajos Varios del SIP, 62. Valencia.
- RINGGREN, H. (1984): *Los comienzos de la Historia de Israel*. En COTTERELL, A. (ed.). Historia de las Civilizaciones Antiguas. Editorial Crítica, 298 pp. Barcelona.
- RUANO, E. (1984): *Esculturas sedentes en el mundo ibérico*. Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología, 19, pp. 23-31. Madrid.
- RUANO, E. (1988): *El Cerro de los Santos (Montea-legre del Castillo, Albacete): una nueva interpretación del santuario*. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma d, 15, pp. 253-273. Madrid.
- RUBIO, F. (1986). *La necrópolis ibérica de la Albufereta (Alicante)*. Academia de Cultura Valenciana, Serie Arqueológica, 11, 434 pp. Valencia.
- RUIZ, M. (1989): *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*. Serie I, Ensayos Históricos y Científicos, 40, 291 pp. Albacete.
- RUTKOWSKY, B. (1972): *Cult Places in the Aegean World*. Biblioteca Antiqua, X, Polish Academy of Sciences Institute of History of Material Culture. Warsaw.
- SANMARTÍ, J., SANTACANA, J. (1987): *Un recinte cultural al poblat ibèric d'Alorda Park (Calafell, Baix Penedés)*. Fonaments, 6, pp. 157-169. Barcelona.
- SANMARTÍ, J., SANTACANA, J. (1992): *El poblat ibèric d'Alorda Park. Calafell, Baix Penedés. Campanyes 1983-1988*. Excavacions Arqueològiques a Catalunya, 11. Barcelona.
- SERRA-RÀFOLS, J. C. (1941): *El poblado ibérico de El Castellet de Banyoles*. Ampurias, 3, pp. 15-27. Barcelona.
- VILÀ, C. (1994a): *Una propuesta metodológica para el estudio del concepto "templo" en el marco de la concepción religiosa ibérica*. Pyrenae, 25, pp. 123-139. Barcelona.
- VILÀ, C. (1994b): *L'Edifici Públic de Burriac. Hipòtesis sobre la seva funcionalitat*. Laietània, 9. Mataró.
- VILÀ, C. (1995): *Construcciones templares en la arquitectura ibérica. Una propuesta de análisis: el Edificio Público de Burriac*. (Tesis de Licenciatura, Universidad de Barcelona), 306 pp.
- VILÀ, C.; GONZALO, C. (1996): *El Edificio Público de Burriac (Cabrera de Mar, Barcelona): ¿Fue un templo ibérico?* Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología (Elche, 1995). Elche.
- VILÀ, C. (—): *Problemática e investigación de los denominados templos ibéricos*. Actas del II Congreso de Arqueología Peninsular (en prensa). Zamora.