



El pan nuestro de cada día: la religiosidad en el contexto arqueológico de las unidades domésticas ibéricas

Una diferencia de experiencia es secuela de las diferencias de economía, de cultura y de organización social; en una palabra: de historia. Con todo, entre los cazadores nómadas y los agricultores sedentarios subsiste esta similitud de comportamiento, que nos parece infinitamente más importante que sus diferencias: *unos y otros viven en un cosmos sacralizado*, participan en una sacralidad cósmica, manifestada tanto en el mundo animal como en el vegetal...

ELIADE, M. (1998 [1957]). *Lo Sagrado y lo profano*: 19.

Este trabajo plantea una revisión acerca del concepto de santuario doméstico como categoría analítica en el marco de las prácticas religiosas de época ibérica. Para ello se recurre a un análisis teórico-metodológico, así como del contexto arqueológico de una serie de ejemplos concretos. Nuestro estudio concluirá con una serie de propuestas interpretativas destinadas a establecer una aproximación más holística al estudio de las prácticas religiosas en el marco de las unidades domésticas de época ibérica.

Palabras clave: espacios de culto, identidad religiosa, unidades domésticas, arqueología de lo cotidiano.

The present study shows a critique about the domestic sanctuary's concept as analytical categorization in the context of the sacred practices of Iberian period. To this target we use a theoretical-methodological analysis and also the revision of the archaeological contexts of some specific examples. We conclude with some interpretative proposals towards a more holistic approach of the study of religious beliefs of the ancient Iberian households.

Key Words: cultic places, religious identity, household, everyday archaeology.

Introducción

En las últimas décadas hemos asistido a la elaboración de numerosos trabajos en los que se aborda, de forma monográfica (Lucas 1981; Aranegui 1994; Almagro y Moneo 2000; Moneo 2003; Domínguez Monedero 1995, 1997; Prados 1994; Vilá 1997; Bermejo 2008 con bibliografía) el estudio de los lugares de culto en el marco de las comunidades protohistóricas del mundo ibérico.¹ Algunos de estos trabajos, así como

otros de carácter parcial, han servido para proponer una serie de categorías tipológicas o conceptuales con las que clasificar los distintos espacios que han sido interpretados de esta forma, en distintos yacimientos ibéricos tanto de Cataluña (Belarte y Sanmartí 1997),

también queremos dar las gracias a Teresa Chapa Brunet (UCM) por sus comentarios críticos y a Guadalupe López Monteagudo así como a Alicia Jiménez (CSIC) por la revisión y correcciones planteadas en el texto. Sin embargo cualquier error cometido en el mismo es responsabilidad única del autor. A Irene Seco Serrano le agradezco el haberme facilitado el acceso a su tesis doctoral inédita en el momento en el que compuse el presente trabajo. A José María Luzón Nogué (UCM), director de mi trabajo de investigación sobre los espacios de culto en el mundo ibérico, le agradezco su constante inspiración.

1. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2007-61878 y gracias a la concesión de una beca BP en el Instituto de Historia. Queremos agradecer a Raimon Graells i Frabregat (UdL) todo su apoyo. Así mismo

del Levante (Bonet y Mata 1997; Gusi 1997) como de la Alta Andalucía (Morena 1997; Vaquerizo 1999: 235-270) y las provincias orientales de la Meseta Sur (Moneo, Pérez y Vélez 2001).

Una de estas categorías, las denominadas capillas (Domínguez Monedero 1997: 392) o santuarios domésticos (Almagro y Moneo 2000: 120; Moneo 2003: 268), serán el objeto principal de estudio del presente trabajo. Más concretamente este estudio pretende realizar una reflexión metodológica de aquellos argumentos que han sido utilizados a la hora de establecer esta etiqueta para denominar a una serie de espacios situados en el seno de determinados asentamientos ibéricos. Para ello nos disponemos a realizar un análisis profundo de la conceptualización de este término en la historiografía ibérica reciente, así como de una revisión crítica de los principios metodológicos que implica la inferencia de uno de estos lugares a través del contexto arqueológico de un asentamiento. Por último, realizaremos una reflexión acerca del marco teórico en el que se ha desarrollado esta propuesta hermenéutica de la religiosidad en el seno de las unidades domésticas ibéricas.

Un marco teórico: algunas notas sobre ritual y religiosidad

Previamente a nuestra propuesta creemos conveniente introducir una serie de reflexiones sobre algunos conceptos claves dentro de nuestro objeto de estudio. La razón fundamental de dicha inclusión reside en que uno de los factores claves de nuestra revisión crítica a las formas en las que se ha concebido lo religioso en el mundo ibérico se encuentra precisamente en la ambigüedad con la que muchos autores han utilizado ciertas categorías analíticas, detectándose una asimilación cuanto menos discutible entre comportamiento ritual y creencia religiosa.

En relación a lo ritual, hemos de afirmar que todas las definiciones consultadas (Tambiah 1979; Bell 1992: 3-6 con bibliografía) nos introducen la noción de éste como acción o actividad, lo que desde nuestro punto de vista sirve para diferenciarlo del concepto de religiosidad ya que, pese a que en muchas ocasiones la práctica ritual tenga un alto valor simbólico (Bradley 2005: 27-33), la creencia religiosa es puramente metafísica.² Resaltar esta diferenciación es interesante puesto que hemos de tener en cuenta que la práctica ritual puede tener significados sociales y culturales diferentes al plano religioso (Fernández 1975).

En este mismo sentido, el concepto de *performance*,³ desarrollado por autores como E. Goffman (1959: 29-81), nos inserta en un marco en el que significados culturales, simbólicos, religiosos, morales, etc, pueden materializarse (en sentido metafórico o semiótico) mediante la interpretación de determinadas actividades

2. Utilizamos este adjetivo, en lugar de *ideológico*, que también encontramos coherente con nuestra propuesta, pero que tal vez puede introducir determinado matiz profano, que es el que ha caracterizado al estudio de lo religioso desde la tradición racional ilustrada, y del que queremos huir expresamente.

3. Entendido como praxis en contextos de relación social.

agrupadas de acuerdo a un canon socialmente constituido, dotado de unas estructuras formales y sobre todo comunicativas (Goffman 1974: 44-47; Humphrey y Laidlaw 1994; Tambiah 1979, Bell 1992: 37-46).

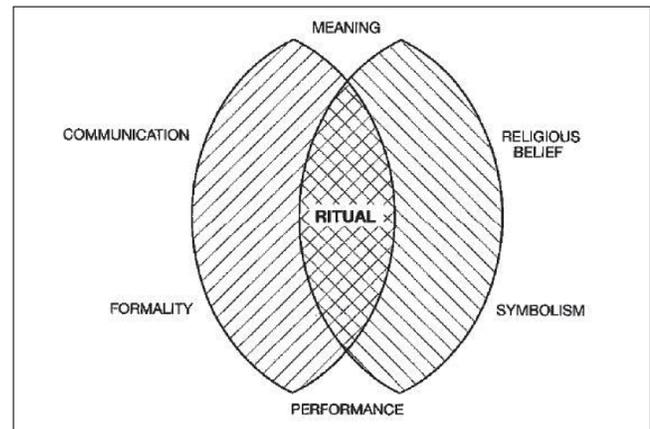


Fig. 1. Gráfico sobre los valores culturales que componen la praxis ritual según Bradley 2005.

Desde el punto de vista de la arqueología proto-histórica también es importante recordar que, como arqueólogos, solo tenemos acceso a los restos materiales que la actividad humana (en este caso ritual) deja en el registro arqueológico. Esto quiere decir que normalmente solo podemos inferir aspectos religiosos mediatizados por hallazgos materiales *considerados* como rituales. La religiosidad de un grupo humano no deja huellas materiales en el registro arqueológico, por lo que una parte de la historiografía arqueológica tradicional ha tendido a equiparar lo ritual con lo religioso, del mismo modo en que se producía una asimilación entre arqueología y prehistoria.

Esta breve exposición nos sirve para extraer dos consideraciones fundamentales para el desarrollo de nuestra hermenéutica arqueológica. La primera de ellas nos indica que es posible encontrar reflejos materiales de *performance* ritual, sin que esto implique necesariamente la expresión de ideas religiosas. La segunda, la más importante para nuestro estudio, es que la deducción de elementos religiosos solo puede ser entendida desde el propio contexto cognitivo, metafísico y existencial de una determinada comunidad (Geertz 1994: 118-130). La aceptación de este principio, creemos, debe implicar el examen de la condición social del fenómeno religioso subdividido en los procesos históricos particulares, y revisando nuestras expectativas por buscar territorios comunes en la experiencia humana (Barrett 1991; Brück 1999; Insoll 2004).

La identidad religiosa, más allá de cualquier práctica discursiva, se define a través de las actividades y situaciones sociales cotidianas. El establecimiento de categorías normativas no tiene más valor que el de la clasificación descriptiva. La explicación, en términos culturales, de las creencias religiosas en el ámbito doméstico debe por tanto trascender un paradigma normativo para hacer frente a la variabilidad de los datos empíricos que caracteriza a este tipo de contextos materiales (Souvatzi 2008: 5).

Los llamados “santuarios o capillas domésticas” y la arqueología del culto ibérico

El primer paso de la reelaboración teórico-metodológica que planteamos, consiste en acotar una definición lo más precisa posible de ésta etiqueta o categoría analítica, como fórmula para el establecimiento de los términos de aquello que queremos someter a debate: el concepto de *capilla* o *santuario doméstico* en el marco de las comunidades prehistóricas tradicionalmente denominadas como ibéricas.

De forma genérica, la definición de *capilla* contenida en el Diccionario de la RAE,⁴ aporta una serie de acepciones relacionadas con la funcionalidad religiosa de esta tipología arquitectónica. A este respecto, una de las acepciones consignadas define este término como un “edificio contiguo a una iglesia o parte integrante de ella, con altar y advocación particular” así como “oratorio privado”. Esta segunda acepción, que es la que más puede interesarnos en el marco del presente estudio, se nos presenta bastante poco precisa, pues utiliza una denominación arquitectónica específica, “oratorio,” para definir otra, “capilla”. Acudiendo a la misma fuente, encontramos una definición más aclaratoria para la voz “oratorio~privado”⁵ como “lugar destinado al culto en beneficio de una o varias personas físicas, donde con licencia del ordinario del lugar puede celebrarse la santa misa”.

Aunque esta carga semántica esté condicionada historiográficamente por el ambiente en el que se redactaron dichas voces (Freixas 2004: 157-224) —y en ningún caso afirmemos que todos los significados concretos estén fijados de forma absoluta e inamovible por la RAE— creemos que las claras connotaciones cristianas que poseen ambos términos son suficiente argumento para descartar su aplicación a contextos protohistóricos, más aun si cabe teniendo en cuenta la estrecha vinculación de los elementos ideológicos, en nuestro caso las creencias religiosas, con el contexto cultural concreto de cada época (Hodder 1982, 1987).

Menos confusa consideramos la aplicación del término “santuario” para conceptualizar este tipo de tipología cultural. Recientemente hemos propuesto una definición para este término en el contexto de la protohistoria peninsular, como “espacios dedicados al culto en sus más variadas manifestaciones y que han sido manipuladas de algún modo artificial” (Bermejo 2008: 84). Siendo conscientes de la ambigüedad de esta definición, cuyo objetivo era condensar en lo esencial otras propuestas aplicadas al ámbito ibérico como la realizada por A. Domínguez Monedero⁶

4. Voz Capilla. 22ª edición on-line del Diccionario de la RAE: <http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=capilla>.

5. Voz Oratorio, 22ª edición on-line del Diccionario de la RAE: <http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=oratorio>.

6. “A sanctuary is a place where a person or people expects to come into contact with a supernatural force or being. The expectation may be pleasant or otherwise. The basic activity at a sanctuary was the establishment of contact with a deity for the benefit of the worshipper which might range anywhere from the

(Schachter 1992: 56) o por M. R. Lucas⁷ (1981: 228), ya propusimos un matiz más específico a la hora de distinguir a los santuarios de aquellos otros espacios que “pudieron contener elementos relacionados con la liturgia religiosa [...] pero cuyo diseño no incluya específicamente la función religiosa” (Bermejo 2008: 88). Sintetizando estas definiciones, nuestra propuesta de estudio distingue dos conceptos básicos: El *lugar de culto* (como espacio donde se practica alguna forma de culto de forma regular o esporádica) del *santuario*, que introduce el matiz de la manipulación del espacio o el diseño, es decir, la arquitectura, siquiera en su forma más rudimentaria.

Con mayor profundidad, en el estudio clásico de I. E. D. Edlund (1987: 34-35) se sitúa, no ya la dificultad de encontrar una definición concreta para el término “santuario”, sino los problemas que plantea la inferencia de este tipo de lugares, a partir del examen del registro arqueológico, argumentando con perspicacia de qué modo “...the interpretation of what constitutes unusual features within a prehistoric community is obviously open to much speculation [...] but because of the nature of the archaeological remains, we need clearly recognizable signs that a holy place was also considered sacred in antiquity...” (Edlund 1987: 34).

Sin embargo, estas dificultades no han impedido la publicación de una serie de propuestas de clasificación detallada, algunas de ellas desde una perspectiva esencialmente tipológica (Almagro Gorbea y Moneo 2000: 109; Moneo 2003: 267 ss.; Domínguez Monedero 1995, 1997). En el marco de los intentos de sistematización planteados por estos trabajos, se ha acuñado el término de “santuario o capilla doméstica”, que más adelante ha sido asumido por otros investigadores que han abordado cuestiones relacionadas con la religiosidad ibérica (Prados 2006).

Estos trabajos de sistematización han aportado una serie de definiciones que nos sirven de base sobre la que asentar nuestro análisis de las supuestas características o *signos*⁸ con las que detectar este tipo de espacios en el registro arqueológico de los asentamientos ibéricos.

Así L. Prados (1994: 137) indica que estos lugares de culto son “...pequeños recintos sagrados de ámbito doméstico. Su aparición indica una función claramente diferenciada de los santuarios o templos, representantes de la religión oficial. Su utilización estaría vinculada a la práctica de ceremonias de carácter doméstico o familiar”.

averting of divine anger to the granting of a divine favour. For this no building was necessary, merely a space left vacant for the purpose. Contact could be facilitated, however, by natural features, such as rocks and heights, clefts in the earth, springs, trees, and at critical points such as passes, areas of transition from one element to other, and later, from one jurisdiction to another, or at the centre of a community's living space.”

7. “...terreno sagrado en el que algún edificio, ya sea para albergar la estatua de la divinidad o al servicio de determinadas ceremonias o actos relacionados con el culto y la liturgia...”

8. Según el citado texto de Edlund 1987:34.



Fig. 2. Mapa de la Península Ibérica con la situación de algunos de los “santuarios domésticos ibéricos” mencionados en alguna de las referencias bibliográficas aportadas: 1-Mas Castellar del Pontós (Girona), 2-Ullastret (Girona), 3-Puig Castellet (Girona), 4-Molí d’Espígol (Tornabous, Lleida), 5-Alorda Park (Calafell, Tarragona), 6-La Tallada IV (Teruel), 7-La Moleta de Remei (Alcanar, Tarragona), 8-Castellet de Bernabé (Valencia), 9-Puntal dels Llops (Olocau, Valencia), 10-Tossal de Sant Miquel de Liria (Valencia), 11-La Bastida de les Alcusses (Moixent, Valencia), 12-Puig de Alcoi (Alicante), 13-Tossal de la Cala (Benidorm, Alicante), 14-La Alcudia de Elche (Alicante), 15-La Escuela (Guardamar del Castillo, Alicante), 16- El Oral (San Fulgencio, Alicante).

M. Almagro-Gorbea y T. Moneo (2000: 120) por su parte proponen que “los santuarios domésticos ibéricos, de carácter dinástico-gentilicio, se caracterizan por presentar una estructura arquitectónica irregular, ya que habitualmente aparecen relacionadas con una vivienda o, en todo caso, con un edificio cuya planta no se diferencia tipológicamente de una construcción doméstica en la que la estructura sacra está integrada o adosada. Dichas construcciones domésticas habitualmente suelen ser de dimensiones notables y presentan un carácter relevante dentro del *oppidum* o población en que fueron construidas. En consecuencia, el carácter sacro de estas estructuras, viene dado por su situación y su función, que queda puesta de manifiesto por los hallazgos y su contexto arqueológico”.

También T. Moneo (2003: 268) en su monografía sobre la religiosidad ibérica, amplía esa definición añadiendo que “...este tipo de santuarios se caracteriza por aparecer integrado en relación con una vivienda o, en todo caso, con un edificio cuya planta no se diferencia tipológicamente de una construcción doméstica. Dichas construcciones domésticas habitualmente suelen ofrecer unas dimensiones notables y presentan un carácter relevante dentro del *oppidum* o población en que fueron construidas por lo que parecen corresponder a viviendas de elite”.

Una de las principales conclusiones que podemos

entresacar de todas estas definiciones es que, arquitectónicamente, no existen unos criterios específicos para la identificación de estos lugares de culto, debido fundamentalmente a lo “irregular” y a su “parecido”, en términos constructivos, a otras habitaciones o espacios denominados como domésticos. Otra de las conclusiones que se pueden extraer de estas definiciones es la vinculación del culto practicado en estos lugares a estructuras familiares de carácter familiar o gentilicio.

Hasta este punto estamos esencialmente de acuerdo con las definiciones propuestas para la atribución de una funcionalidad cultural como la planteada. La problemática específica que se plantea, y que supone la clave fundamental de este trabajo, viene marcada por la inferencia de esta categoría interpretativa a través del cotejo de la cultura material mueble y el contexto arqueológico en el que se insertan algunos ejemplos concretos que han sido agrupados bajo esta etiqueta.

Elementos materiales que se atribuyen a los llamados “santuarios o capillas domésticas”

En relación con el tipo de registro material que podemos encontrar en esta clase de espacios culturales creemos que una de las propuestas definitorias más

interesantes es la planteada hace algunos años por H. Bonet y C. Mata (1997). Aunque somos sabedores de que su planteamiento estaba circunscrito al ámbito edetano y que no se centraban en el ámbito doméstico, creemos que la propuesta de dichas autoras, sometidas a las debidas matizaciones, nos puede servir de base para emprender nuestra revisión.

En aquel trabajo se planteaban una serie de categorías materiales (Bonet y Mata 1997: 117-120) que nosotros vamos a cotejar en relación a la identificación arqueológica de los llamados santuarios domésticos o capillas ibéricas. De este modo queremos plantear los problemas derivados a la hora de afrontar la interpretación arqueológica de este tipo de espacios a través de una serie de categorías materiales pre-establecidas.

Aspectos constructivos y equipamientos inmuebles

De las definiciones extractadas más arriba se infiere la invalidez del planteamiento de modelos constructivos que puedan servir para el establecimiento de tipologías arquitectónicas, puesto que su especificidad e "irregularidad" no permite una diferenciación de otras construcciones interpretadas como espacios domésticos genéricos, o dicho de otro modo, si no podemos establecer criterios morfológicos comunes, por mínimos que sean, resultará imposible reconocer esta categoría material como válida a la hora de deducir un criterio sistematizador aplicable al reconocimiento de espacios como santuarios o capillas domésticas.

Pese a esta propuesta que acabamos de manifestar, hemos de llamar la atención sobre un reciente trabajo publicado por F. Prados (2006: 56) donde se argumenta la relación entre algunos espacios considerados como capillas domésticas y una forma de modulación arquitectónica de raigambre semítica.

Altars, monolitos y betilos

Se trata de elementos con una innegable funcionalidad religiosa. Más problemática resulta su correcta identificación en el contexto arqueológico de las estructuras de habitación de época ibérica, sobre todo en el caso de los betilos. Existen algunos trabajos que han abordado su estudio desde una vertiente cronotipológica (Almagro Gorbea 1968 y 1969; Martín Ruiz 2009). En el ámbito ibérico se conocen algunos betilos, pero ninguno de ellos se ha documentado en un espacio que haya sido denominado como santuario o capilla doméstica (Seco 2002: 379-532).

Sobre la identificación de altares no betílicos en el marco de espacios domésticos del arco ibérico hemos de traer a colación un caso concreto, la famosa columna-altar de Mas Castellar de Pontós (Girona) (Pons 1997; Asensio, Pons y Fuertes 2007) documentada en la Sala 3 de la Casa 1 ubicada en el sector de época helenística de dicho yacimiento (fig. 3). Se trata de una pieza realizada en mármol del pentélico y que estilísticamente tiene un claro origen jonio. Su principal paralelo, tanto estilístico como por cercanía, lo tenemos en una pieza de similar morfología,

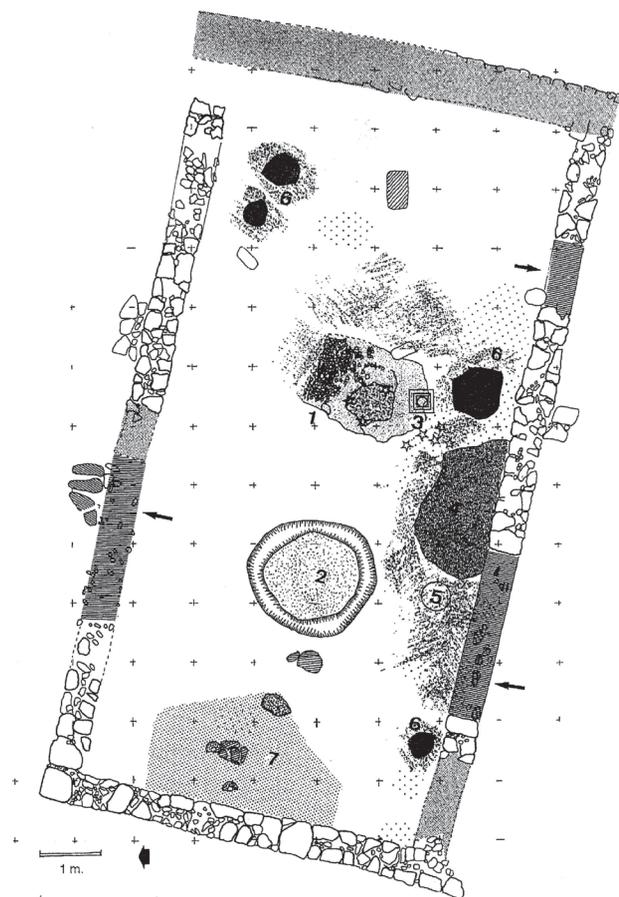


Fig. 3. Planimetría del santuario doméstico de la Casa 1 de Mas Castellar del Pontós según E. Pons 1998.



Fig. 4. Fotografía de la columna altar del llamado templo de Asclepios en Emporion según Puig i Cadafalch 1913.

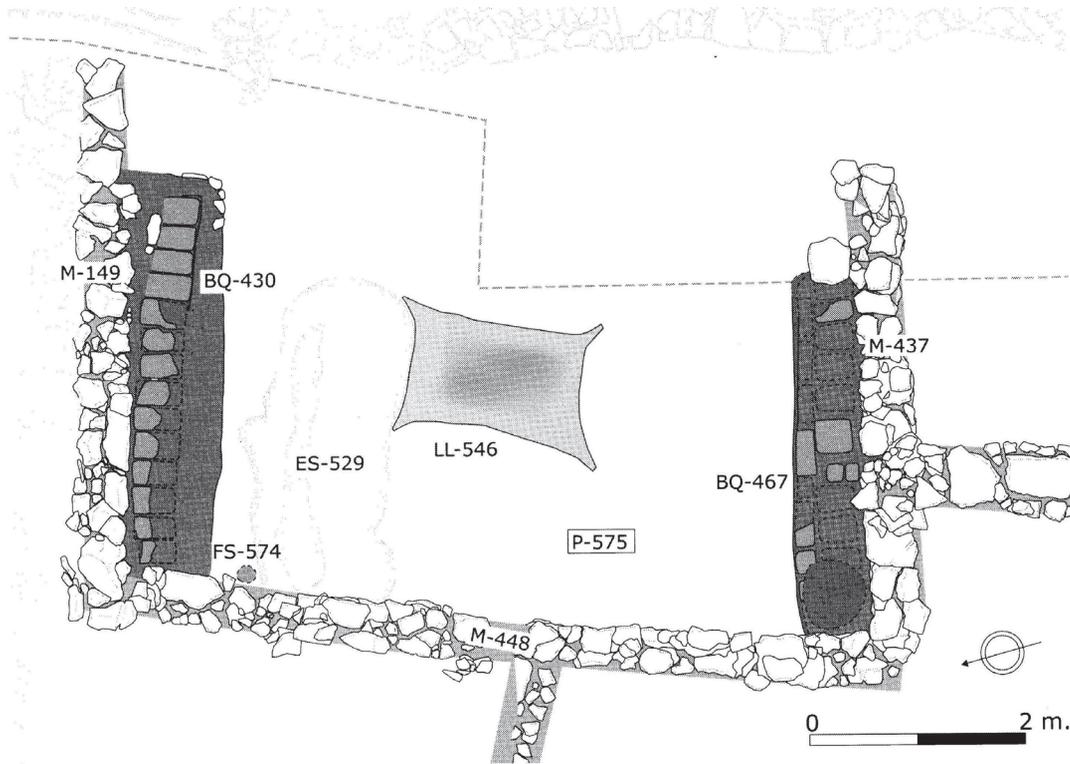


Fig. 5. Planimetría del sector 6/13 de la fase IIb de Els Vilars según G.I.P. 2005.

encontrada por Puig i Cadafalch (1913: fig. 5) durante sus excavaciones en el llamado templo de Asclepios de la acrópolis ampuritana (fig. 4). La presencia de este elemento en la Sala 3 fue el principal argumento que condujo a su propuesta funcional como espacio empleado para la celebración de ritos religiosos (Adroher *et alii* 1993).

Hogares rituales

Se trata de un tipo de equipamiento utilizado como superficie de combustión, ritual o no, de determinados elementos tanto orgánicos como inorgánicos. La asociación de estos hogares con prácticas rituales documentadas e identificadas en una secuencia estratigráfica puede resultar muy complejo, aunque no imposible, como lo prueba la existencia de algunos ejemplos concretos como el del espacio IIII2 (Abad y Sala 1997: 95), cuya sección dividida en unidades estratigráficas de ceniza, dispuestas en franjas regulares, ha servido para proponer una funcionalidad ritual al conjunto.

Atención especial merecen una serie de hogares con una forma singular, los llamados lingotes de tipo chipriota (Marín Ceballos 2006 con bibliografía). Esta forma, vinculada a elementos religiosos en contextos orientales (Karageorghis 2004: 99-103) y orientalizantes (Fenández y Rodríguez 2007: lám I y fig. 101; Celestino 2001; Jiménez Ávila 2001: fig. 14), se ha documentado entre la cultura material perteneciente a diversas habitaciones de diversos yacimientos de época ibérica.

Los ejemplos del espacio IIII1 de El Oral (Alicante) (Abad y Sala 1997) (fig. 7), Els Vilars (Lleida) (G.I.P. 2005: 656-668 Sector 6/13 y sector 11/3) (figs. 5 y 6)

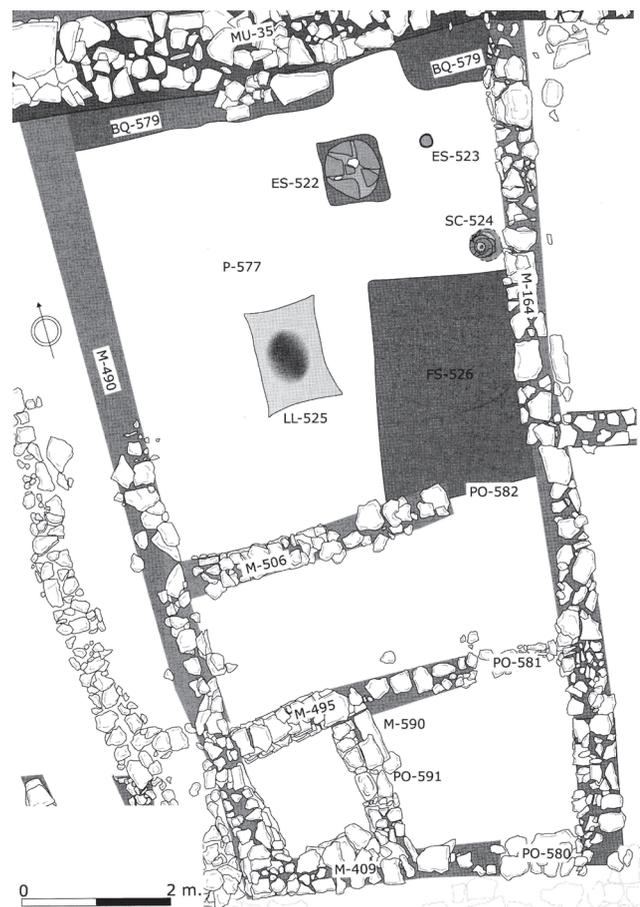


Fig. 6. Planimetría del sector 11/3 de la fase IIb de Els Vilars según G.I.P. 2005.

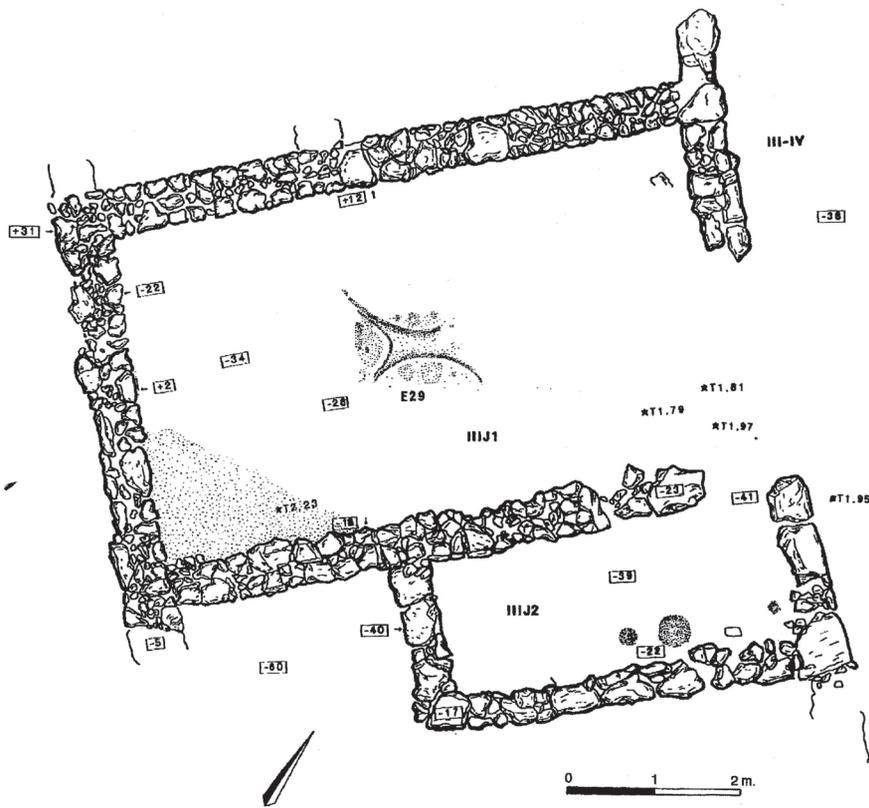


Fig. 7. Planimetría del recinto IIIJ3 de El Oral según Abad y Sala 1998.

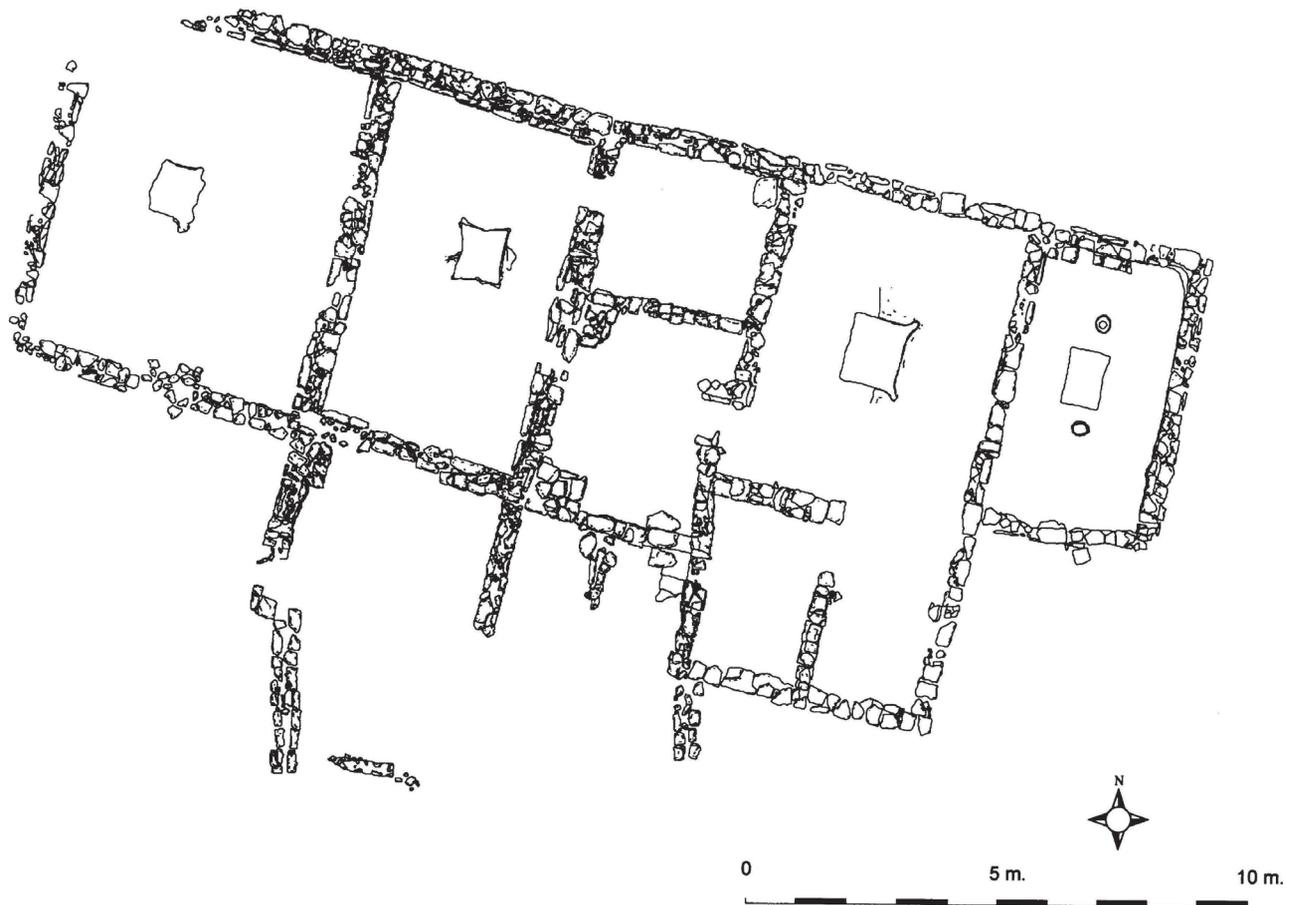


Fig. 8. Planimetría de la Tallada IV según Melguizo 2005.

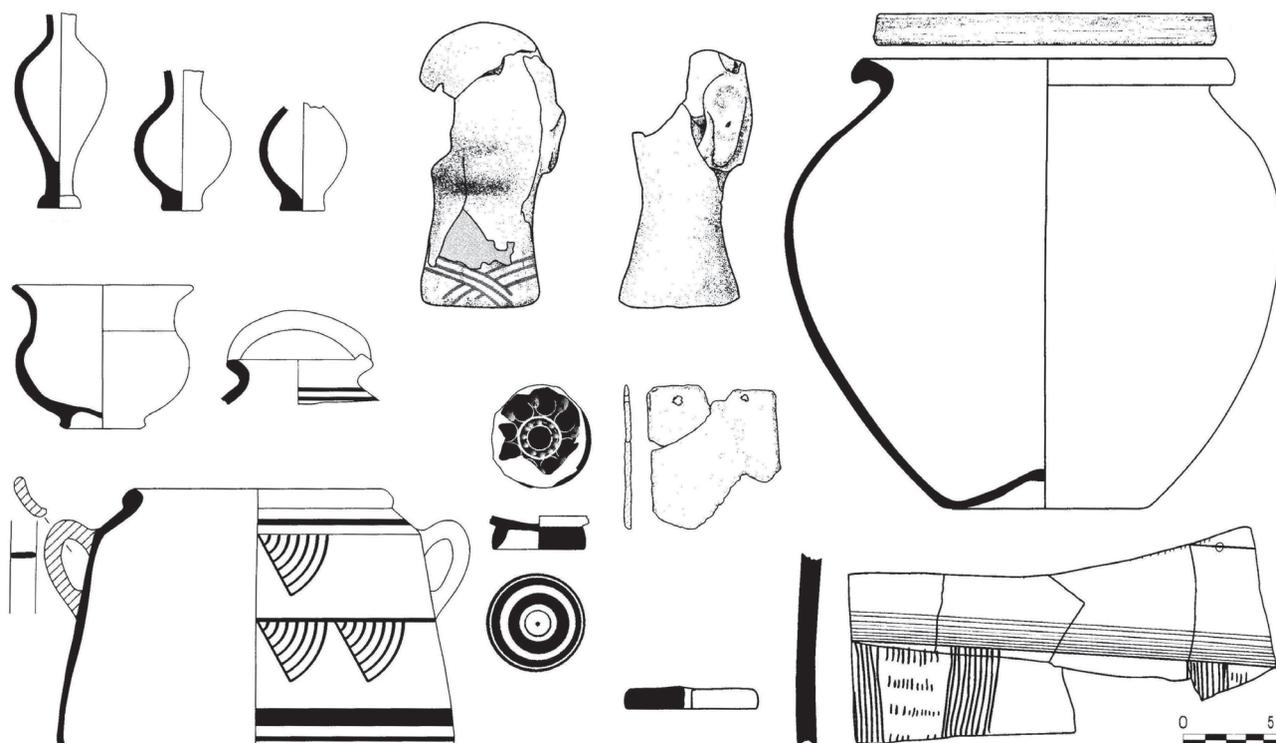


Fig. 9 y 10. Elementos de la cultura material mueble hallada en el Departamento 1 del Puntal dels Llops según Bonet y Mata 2002.

o las viviendas B y D del sector norte de La Tallada IV (Teruel) (Melguizo Aisa 2005: 52-54) (fig. 8) nos sirven para documentar la presencia de hogares de esta tipología en el contexto de asentamientos ibéricos de variada cronología. La aparición, en contextos funerarios ibéricos, de esta misma morfología en ejemplos tan notables como en el pavimento de cantos asociado al monumento turriforme de Pozo Moro (López Pardo 2006 con bibliografía) o en el ejemplar morfológicamente más irregular, porque no tiene una forma de lingote muy clara, del túmulo número 20 de la necrópolis de Galera (Granada) (Rodríguez Ariza *et alii* 2008) nos muestran una genealogía relacionada con aristocracias de corte orientalizante.

Más allá de esta asociación como símbolos de poder,⁹ que compartimos plenamente (G.I.P. 2005: 667-668), su interpretación en términos religiosos y de forma específica como elementos que determinen la existencia de un santuario doméstico nos parece mucho más insegura. A este respecto hemos de coincidir plenamente con la prudencia mostrada por los excavadores de todos los ejemplos de hábitat dotados de este tipo de hogares (Abad y Sala 1997: 93; G.I.P. 2005: 667-668; Melguizo Aisa 2005: 52-54) quienes, tras el cotejo de los respectivos contextos, prefieren

utilizar términos menos específicos como “lugar de reunión” o “lugar de culto”.

Pozos votivos o favissas

Al igual que en el caso de los altares o los betilos, consideramos que su documentación, asociada a un espacio, es un argumento sólido a la hora de plantear una funcionalidad de tipo cúltilo. Sin embargo, sobre esto queremos plantear dos matizaciones relacionadas con la interpretación de los contextos arqueológicos. La primera es relativa a la frecuente equiparación entre lugar de ejecución de una liturgia religiosa y el lugar donde se amortizan los restos materiales producidos por esta.¹⁰ En el caso de algunas prácticas rituales de claro acervo mediterráneo, como la *livatio* o los *silicernia*, es cierto que esa equiparación resulta plausible, pero en el contexto específico de las prácticas rituales de otras comunidades protohistóricas o tradicionales (Osborne 2004) la detección de un pozo votivo o favissa no implica que necesariamente se hayan tenido que practicar ritos en ese punto exacto. La segunda matización que queremos plantear trata sobre la dificultad inherente al establecimiento de unos rasgos arqueológicos precisos con los que

9. Nos parece relevante el hecho de que todos y cada uno de los ejemplos mencionados se encuentran situados en los espacios de hábitat más destacados en dimensiones y posición en el marco de la configuración urbanística conocida de esos yacimientos.

10. Queremos precisar que si bien el hecho de amortizar de forma regular los restos materiales producto de una liturgia específica implica en sí mismo una forma de ritualización, esta no tiene por qué estar relacionada con el tipo de culto que originó esos restos materiales.

definir una favissa, tanto respecto a los patrones de deposición material como a los propios tipos de materiales amortizados (Bradley 1990: XV).

Ajuares/cultura material mueble

Dentro de este apartado no solo hemos de considerar materiales tradicionalmente incluidos en este tipo de estudios como determinadas formas cerámicas (*kernos*, *guttus*, etc) o las terracotas, sino que también hemos de considerar otros tipos de restos materiales orgánicos e inorgánicos que hayan podido ser utilizados de alguna forma dentro de las prácticas cúltricas de una unidad doméstica. En este sentido contamos con una serie de estudios que nos ilustran acerca del sacrificio ritual de ovicápridos (Miró y Molist 1990; Gracia *et alii* 2006: 35-36) o cánidos (Pons 1997: 79-81). La interpretación de elementos materiales orgánicos en el marco de los contextos estratigráficos domésticos es una vía de investigación muy interesante sobre las implicaciones culturales (y en algunos casos rituales) de este tipo de deposiciones en los espacios domésticos desde una perspectiva arqueológica (Clarke 2001).

Lamentablemente hemos de afirmar que la mayor parte de la cultura material mueble asociada a estos espacios de culto pertenece a morfologías con mayor tradición historiográfica, como la cerámica o la terracota. De este modo vamos a revisar la interpretación de los materiales encontrados en tres ejemplos de viviendas ibéricas que han sido publicadas como santuarios domésticos, los Departamentos 1 y 14 del Puntal dels Llops (Olocau, Valencia) (Bonet y Mata 1997: 136-137) y el Departamento 2 del Castellet de Bernabé (Guérin 2001: 16-27).

En el caso del llamado Dept. 1 del Puntal, sus excavadoras proponen tres categorías analíticas a la hora de exponer una propuesta interpretativa al conjunto: objetos domésticos, objetos de prestigio y objetos de culto (figs. 9 y 10). Entre estos últimos se destacan dos lucernas, dos formas tipo *guttus* (una de ellas en cerámica de tradición local), así como un número elevado de microvasos y dos pebeteros con forma de cabeza femenina (Mata y Bonet 1997: lám. 1 y 2). En el llamado Dept. 14, las autoras propugnan una interpretación de la mayor parte del ajuar como objetos domésticos excepto los restos de aproximadamente 8 o 9 pebeteros con forma de cabeza femenina, que son los que sirven de base a la propuesta funcional del espacio.

En el caso del llamado Dept. 2 del Castellet de Bernabé (Guérin 2001: 261-262) se documenta el hallazgo de numerosas cerámicas de barniz negro, asociadas a objetos que el autor interpreta como “religiosos” por analogía al cercano Puntal dels Llops, es decir, una terracota en forma de cabeza femenina y una serie de microvasos (*pateras* y *oinochoes* de pequeño formato).

Hemos de destacar que en ambos casos, todos estos objetos denominados como “elementos de culto” dentro de estos espacios, que sirven como argumentación de su propuesta funcional, aparecen asociados a vajillas de almacenamiento, cocina y servicio de mesa, así como a otros elementos relacionados con

la producción y el ornamento domésticos, como en el resto de los espacios de los yacimientos.

Desde nuestro punto de vista la interpretación de estos elementos de la cultura material doméstica como indicadores de “santuarios domésticos” se basa únicamente en un análisis microespacial de deposición dentro de cada departamento y no tanto en una reflexión profunda sobre las posibles construcciones ideológicas que los suscitaron (Gracia, Munilla y García 1997). El hecho de que se produzca una diferenciación funcional por medio de categorías como “doméstico”, “prestigio” o “ritual” invalida de partida cualquier inferencia válida en este sentido. Estas categorías no son excluyentes y se refieren a esferas contextuales que pueden ser coincidentes en un mismo artefacto (Hesse 2001; Thomas 2001: 210-211), por lo tanto la inclusión de elementos materiales de forma exclusiva en una de estas categorías supone a nuestro juicio un error que distorsiona el discurso interpretativo sobre la funcionalidad de un ambiente.

Inhumaciones infantiles

Existe una larga tradición referente a este tipo de enterramientos en el marco de distintos espacios domésticos ibéricos (Tarradell 1965; Gusi 1970; VV. AA. 1989). La existencia comprobada de este tipo de inhumaciones en contextos domésticos, es decir bajo el suelo de las viviendas, es un fenómeno extendido en numerosas sociedades pre-industriales (González Ruibal 2003: 137 ss.).

A la hora de interpretar este tipo de sepulturas se suele establecer dos tipos de hipótesis explicativas, la primera de ellas suele referirse a la introducción de ritos sacrificiales procedentes del Oriente mediterráneo, en concreto el rito *Molk*, así como otros usos enraizados con las tradiciones semíticas (Gusi 1970: 67-68; Eisssteldt, González Wagner, Ruiz Cabrero 2002). Otra línea de interpretación más frecuente en la bibliografía específica propone que los individuos neonatos, al no ser considerados como miembros de la sociedad hasta no alcanzar un límite de edad, marcado normalmente mediante la realización de un rito de tránsito (González Ruibal 2003: 138), no merecen los gastos generados por un enterramiento convencional en la necrópolis, como otros miembros de pleno derecho del grupo social.

En el caso concreto del ámbito ibérico hemos de ser cuidadosos al establecer interpretaciones tajantes, pues la presencia de neonatos lactantes en necrópolis (incluso con sus propios enterramientos y ajuares) está documentada en el mundo ibérico (Chapa 2001-2002, 2008) incluyendo matices a la hora de presentar un retrato de la conceptualización de la infancia en el ámbito ibérico. La supuesta ritualidad inherente a este tipo de enterramientos, para la que se argumentan una serie de factores: la variación de la cremación a la inhumación como forma de enterramiento preferente para estos individuos neonatos o el propio hecho de que se realice bajo el suelo de la casa (VV. AA. 1989), podría emanar de la conceptualización de la infancia en nuestro contexto moderno post-industrial y a los tabúes que de ella se deriva (Scott 1993).

Un repaso a los contextos deposicionales de algunos de estos hallazgos funerarios nos indica la absoluta ausencia de un ajuar o rito funerario, si exceptuamos la excavación de un hueco y su amortización bajo un nivel de habitación. Por un lado esto debe hacernos reflexionar acerca del hecho de que, para algunas de estas comunidades, estos individuos no tengan un status de “ser humano” y no merezcan mayor atención para su amortización que la de otros restos (elementos de fauna, herramientas y desechos de otro tipo) que normalmente no reciben una consideración ritual por parte de los arqueólogos. Por otra parte, la documentación de inhumaciones de neonatos en estos contextos nos puede hacer recordar una vinculación al espacio doméstico, como metáfora de lo femenino, materializando una relación simbólica evidente entre neonato, fecundidad y construcción del género femenino en el espacio doméstico (Moore 1982).

Más allá de todas estas consideraciones de tipo ideológico, a nuestro juicio el fenómeno de la inhumación infantil no implica *per se* la realización de un ritual funerario específico, y menos aún que debiera practicarse en un espacio de culto o santuario estrictamente diseñado para la realización de estas prácticas. La conceptualización de los neonatos como elementos no-humanos dentro de algunos grupos humanos pre-industriales, unida a la alta mortalidad propia de los recién nacidos en este tipo de comunidades, nos aleja de concepciones metafísicas propias de sociedades de tipo estatal (como las tradiciones semíticas del rito Molk) y nos introduce un matiz de práctica cotidiana en la vida de un grupo doméstico de la época.

Sintetizando nuestra exposición, estas categorías lejos de representar un punto fiable para la identificación, no ya de religiosidad sino de prácticas rituales, plantean una serie de problemas metodológicos. Algunas de ellas —por ejemplo, la arquitectura o determinados ajuares cerámicos como ejemplos básicos de la cultura material doméstica en época pre-industrial— presentan una funcionalidad altamente variable en términos contextuales. Hemos de admitir que existen unos tipos materiales en los que esta variabilidad se reduce ampliamente —por ejemplo, altares, betilos y favissas—. Sin embargo este tipo de elementos, o bien son de muy difícil interpretación en el registro arqueológico, o bien aparecen de forma muy infrecuente asociados a contextos domésticos.

Problemas de inferencia doméstica: “Pompeii premise”

Todas estas categorías materiales, con las que se suele caracterizar los santuarios domésticos ibéricos, presentan distintos niveles de indicación o fiabilidad a la hora de identificar prácticas rituales asociadas a ellos. Más arriba comentábamos, por ejemplo, cómo altares y favissas resultan desde nuestro punto de vista elementos de una más que verosímil ritualidad.

Como hemos dicho, una cuestión diferente es la planteada por los otros tipos de hallazgos muebles, fundamentalmente instrumentos de tipo litúrgico u ofrendas vinculadas a algún tipo de ritual cáltico. La

identificación de los llamados santuarios domésticos ha estado fundamentalmente basada en la inferencia realizada sobre la base de estas categorías materiales o *artefacts assemblages*.¹¹ Sin entrar en el terreno de los problemas de las implicaciones ideológicas que esta forma de investigar plantea, que hemos introducido previamente y sobre la que vamos a reflexionar en un apartado propio, existen una serie de problemas metodológicos que provocan que planteemos el abandono del concepto “santuario doméstico” como categoría analítica a la hora de abordar el estudio de la identidad religiosa en el seno de las estructuras de hábitat de época ibérica.

La falacia consistente en asumir que el registro arqueológico es un reflejo directo de la realidad cotidiana del grupo humano de un yacimiento, sobre todo si es de tipo doméstico, fue denominada con el nombre de “*Pompeii premise*” por R. Ascher (1961) en alusión al espejismo de considerar el contexto arqueológico como un momento congelado de la realidad como aparentemente había sucedido con la catástrofe pompeyana¹² del año 79 d.C.

Durante los años ochenta, en el marco de la llamada *behavioral archaeology*, y más específicamente en la obra de M. B. Schiffer (1972, 1987), se produce una llamada de atención sobre los problemas metodológicos que conlleva la inferencia del registro arqueológico. El estudio de los procesos de formación del registro fue dividido por Schiffer (1987: 13-34) entre C-Processes, aquellos derivados de la actividad humana, y los N-Processes, aquellos debidos a la acción de la naturaleza.

Dentro de los C-Processes (o procesos culturales) encontramos una serie de procesos deposicionales, pre-deposicionales y post-deposicionales que afectan a la cultura material integrada en el registro arqueológico (Schiffer y LaMotta 1999). Estos factores están relacionados con el comportamiento de estos materiales en tanto en cuanto están integrados en un ambiente social y cultural determinado, es decir, en tanto en cuanto se relacionan con el ser humano. Estos elementos de la cultura material adquieren una biografía social (Kopytoff 1986) cuyo estudio específico puede ser abordado como una forma de búsqueda de patrones de conducta o relación con estos procesos con los que poder establecer criterios de inferencia mediante los cuales poder salvar la distorsión inherente entre el llamado contexto sistémico (*on going*), en el que se desarrolla o negocia la biografía social de la cultura material, y el contexto arqueológico estático que nos encontramos los arqueólogos durante el transcurso de la excavación.

Pese a que algunos autores, desde diversas posiciones teóricas (Binford 1981; Murray 1999; Thomas 2006: 78-95) hayan negado la distinción real entre el plano cultural y sistémico de lo material, lo cierto es que, siendo conscientes de las implicaciones metodológicas manifestadas en este debate, la interpretación

11. Siguiendo la terminología propuesta por la arqueología procesual americana.

12. Es interesante comprobar cómo este presupuesto ni siquiera se cumple en el ejemplo que le sirve de nombre: Vide Allison 1992.

de la distribución microespacial de determinados artefactos en el contexto arqueológico de un espacio presenta notables problemas a la hora de plantear hipótesis sobre su funcionalidad, sobre todo si esta funcionalidad hace referencia a aspectos ideológicos o metafísicos como en el caso de los “santuarios domésticos”.

Como arqueólogos, solamente tenemos acceso a la *proveniencia* (Schiffer 1987: 13) de los objetos en el contexto arqueológico, esto suele significar que normalmente analizamos aquello que se ha depositado o abandonado de forma voluntaria (porque su uso ya no es de interés para los miembros de esa unidad doméstica), es decir, la basura o los desperdicios de la actividad cotidiana. Sin embargo esto no significa que se hayan depositado en el mismo lugar en el que se produjeron, en el que se utilizaron, reutilizaron y finalmente se amortizaron, pues han podido estar sometidos a procesos deposicionales variados, incluso en el caso de que estuvieran dotados de una funcionalidad claramente ritual. Encontrar signos o reflejos materiales de ritualidad no significa ni mucho menos que un lugar debiera estar consagrado a esa funcionalidad, la identificación de un “santuario doméstico” no puede basarse únicamente en la presencia de una serie de tipos materiales.

Lejos de ser departamentos estancos, teoría y métodos de análisis, se encuentran estrechamente interrelacionados. Es por ello que la lectura de identidades tan opacas materialmente como la religiosa se nos presenta como algo complejo, como muy bien han propuesto los principales teóricos de la práctica cotidiana, en especial E. Goffman (1959: 30-37), P. Bourdieu (2007: 69-76) o M. de Certeau (2007: 9-56). Para afrontar esa complejidad, la arqueología ha de desarrollar herramientas lo suficientemente sofisticadas como para apoyar propuestas interpretativas emanadas de estos contextos ideológicos.

En definitiva, el análisis de las identidades (religiosas o de cualquier otro tipo) en el seno de los espacios domésticos no puede ser un reflejo directo de la distribución microespacial de la cultura material en el registro arqueológico (*Pompeii premise*). La percepción de estas identidades a través de la cultura material debe realizarse desde la perspectiva de la negociación entre los cánones sociales y la praxis cotidiana. Esto significa que la asociación directa de una serie de categorías materiales a determinadas formas de identidad (Pitts 2007) corre el riesgo de crear paradigmas artificiales, recorriendo epistemológicamente el mismo camino trazado por Kossina cuando reconocía identidades étnicas a través de la distribución de determinados artefactos.

Si el conocimiento de la distribución microespacial de la cultura material de un espacio no basta para discernir la posible funcionalidad sagrada del mismo (Gracia, Munilla y García 1997) y si la constitución de clases materiales asociadas a esta clase de contextos es de difícil aplicación a todos los espacios tipificados bajo esta categoría, ¿cuáles son las bases sobre las que se ha sustentado su identificación en la bibliografía especializada?

Explorando las raíces ideológicas de la identidad religiosa: supuestas fronteras entre lo sagrado y lo profano

Como acabamos de proponer, independientemente de los meritorios intentos de sistematización realizados, resulta tremendamente complejo establecer unos criterios generales con los que distinguir espacios sagrados dentro de ambientes domésticos. La conciencia de esta dificultad para la interpretación de las creencias cúlteras en contextos protohistóricos, ha provocado que algunos investigadores planteen la necesidad de aclarar una cuestión: ¿dónde se encuentra el límite conceptual entre un espacio sagrado y uno que no lo es? (Smith y Brooks 2001: 5).

Ya hemos expresado nuestra opinión contraria al binomio ritual=religioso, pues entendemos que la ritualización es, más allá de sus posibles connotaciones metafísicas, una acción comunicativa cuyo mensaje viene dado por la forma en la que se ejerce esa acción (Bell 1992). Esta comunicación, codificada en rituales, puede ser interpretada en forma de estrategias de presentación de la vida cotidiana (Goffman 1959; Bradley 2005: 119-120).

Esta mala concepción de lo ritual, denunciada en uno de los trabajos recientes de R. Bradley (2005), nos remite a la consideración de una frontera entre lo sagrado y lo profano. La asunción de esta dicotomía, presente en sociedades estatales, no puede aplicarse de forma generalizada a comunidades protohistóricas como las ibéricas. La aceptación de este “dualismo teológico” (Brück 1999) proviene de una serie de concepciones religiosas enraizadas en la tradición histórica de occidente, que seguramente tuvo en los estados del Mediterráneo antiguo (oriental fundamentalmente) su principal caldo de cultivo.

Esta forma de conceptualizar el fenómeno religioso parte de la idea de separar el pensamiento racional de lo irracional, lo que está en la base ideológica del proyecto surgido de la “modernidad ilustrada” (Ghandi 1998: 23 ss; González Ruibal 2003: 157-161) que se ha trasladado de forma cuando menos discutible a los grupos humanos de la prehistoria reciente. Esta inclusión de formas de pensamiento moderno ha supuesto que lo ritual sea considerado como no productivo materialmente: “no sirve para nada, simplemente tiene un significado simbólico” (Brück 1999), lo que se ha traducido en una distinción tajante entre materiales “domésticos” y materiales “rituales” (considerados como sagrados).

Un ejemplo concreto de este tipo de análisis dicotómico lo tenemos en la interpretación de determinados elementos cerámicos o de terracota (*guttus*, cerámica campaniense, microvasos de importación, terracotas con forma de cabeza femenina, etc) interpretados como elementos rituales (y por lo tanto sagrados) hallados en los Dept. 1 y 14 del Puntal, así como en el llamado Dept. 2 del Castellet de Bernabé, por citar tan solo algún ejemplo. Frente a estos objetos, se encontraban otros elementos agrupados bajo la etiqueta explicativa de “doméstico”, como fragmentos de contenedores cerámicos o fusayolas, como si las formas prácticas con las que se articula la acti-

vidad derivada de su utilización no pudieran estar articuladas de forma ritual. Al hilo de esta revisión interpretativa también es muy interesante comprobar como gran parte de los elementos identificados como rituales lo son en analogía a realidades materiales típicamente mediterráneas (ciertas formas o importaciones cerámicas o las terracotas con forma de cabeza femenina) mientras que las formas materiales más típicamente locales suelen quedar relegadas de este tipo de interpretaciones.

Este prejuicio nos ha llevado en muchas ocasiones a establecer una distinción presentista entre la actividad cotidiana y el mundo de lo sagrado.¹³ Sin embargo, en época protohistórica, la ritualización de las actividades domésticas puede ser entendida como una estrategia comunicativa que en ningún caso deba implicar una diferente esfera de actividad (y mucho menos entendida desde la dicotomía sagrado-profano).

En el caso específico de la protohistoria levantina, la aplicación de estas categorías hermenéuticas se realiza en clara analogía con otras tradiciones cosmogónicas más conocidas, como las desarrolladas por el proyecto político del surgimiento de los estados antiguos del mundo oriental y clásico mediterráneo (Moneo 2003), cuya visión etnocéntrica ha marcado el desarrollo de propuestas interpretativas para la arqueología de la prehistoria reciente hasta fechas no muy lejanas.

Un repaso a la cultura material contenida en estos “santuarios domésticos” ibéricos nos indica que su interpretación se ha realizado aplicando esquemas mentales “dualistas”,¹⁴ estableciendo un sistema exclusivista de categorías funcionales: “domésticas-productivas” por un lado y “rituales-religiosas” por el otro. Esto ha supuesto la inferencia de espacios de culto sin tener en cuenta que la mayor parte de la tradición historiográfica referida a la religión en el marco de las comunidades ibéricas ha estado mediada por la visión ofrecida desde las formaciones estatales contemporáneas que entraron en contacto con ellas.

Probablemente ritual: una propuesta de contexto ideológico para la arqueología de la religión en el mundo ibérico

Nuestra argumentación se ha centrado en resaltar dos elementos principales (aunque estrechamente interrelacionados) en nuestra crítica a algunas de las formas con las que se había explicado la religiosidad a través de la cultura material de los espacios domésticos de época ibérica: cuestiones de tipo metodológico-deposicional y de tipo cultural, que han sido esgrimidas para suscitar una revisión más compleja de este objeto de estudio.

13. Que parece estar vinculada únicamente a determinadas ocasiones especiales, como ocurre en el marco de las estructuras religiosas de algunas sociedades modernas.

14. Quizá el único ejemplo que podría ser catalogado de esta forma es el documentado en la Casa 1 de Mas Castellar del Pontós (Girona), si bien es cierto que se encuentra en unas coordenadas temporales y culturales muy alejadas de horizontes materiales documentados en la mayor parte de los asentamientos ibéricos.

Muchas de estas ideas suponen una revisión de las raíces historiográficas desde las que se ha efectuado dicho análisis. Sin embargo consideramos que esta crítica no es más que un medio para abrir un contexto interpretativo alternativo desde el que afrontar futuros estudios, dotado, eso sí, de una mayor conciencia de los condicionantes teóricos que han dirigido la arqueología de los espacios de culto en el área ibérica hasta la fecha.

A tal fin hemos dibujado un marco metafísico doméstico (propio de comunidades de tipo tradicional o pre-estatal) que difiere de otras formas de entender la religiosidad, que sí están presentes en otros ámbitos y manifestaciones materiales de época ibérica. Es por lo tanto un panorama diverso y amplio el que se nos presenta.

Para finalizar este artículo queremos abrir un contexto que sirva para integrar los postulados teóricos planteados a lo largo de este trabajo dentro del estudio de un proceso histórico concreto, el de las comunidades ibéricas del levante entre el siglo v a. C. y el régimen imperial romano.

Esta época estará marcada por el contacto, unas veces dialéctico y otras negociado, entre las tradiciones religiosas de las formaciones estatales del mediterráneo en época post-clásica¹⁵ y las tradiciones locales, que en su contexto doméstico debieron tener un contenido específico, desemejante de las construcciones institucionales o canónicas propias del aparato ideológico de estados como el púnico o el romano (Clifford 2003).

Estos contactos acontecidos entre los discursos religiosos propios de entidades estatales y la religiosidad doméstica de comunidades protohistóricas como las del mundo ibérico, no pueden ser entendidos desde un evolucionismo simple que contraponga la imposición de esquemas cosmogónicos “dualistas” por parte de los colonizadores mediterráneos, frente a las *primitivas* tradiciones “monistas” de las comunidades protohistóricas. Un somero repaso a las formas de la religiosidad ibérica nos remite de forma inequívoca a la existencia de referentes representativos de una concepción “dualista” del espacio y el tiempo sagrados. Los relieves del monumento turriforme de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete) (López Pardo 2006 con bibliografía) suponen un documento de excepcional importancia para acercarnos a la complejidad teológica que está presente en otras formas de identidad religiosa dentro de las comunidades ibéricas.

Del mismo modo, si separamos la creación del discurso religioso emanado de las construcciones estatales clásicas (Clifford 2003), de la materialización de las diversas formas de identidad religiosa documentadas por la arqueología en otras regiones, consideradas como epicentros de la tradición grecolatina o semítica, observamos que la diversidad es la nota predominante.¹⁶

15. En la Península Ibérica introducidas a través del mundo púnico, de los asentamientos empóricos griegos y finalmente en la época de la dominación romana.

16. Baste considerar, a modo de simple referencia, dos estudios que recientemente han venido a establecer propuestas interpretativas de la religión griega, desde posiciones metodoló-

Así pues hemos de considerar de forma holística el impacto de las formas religiosas procedentes del Mediterráneo, que en el seno de las comunidades ibéricas tendrá escenarios en los que se produzca un triunfo y readaptación de concepciones “dualistas”, como por ejemplo en la llamada *monumentalización de los santuarios ibéricos* en época tardía (Ramallo *et alii* 1998; Bermejo 2008: 90-95) mientras que en otros casos, como en el de la vivienda privada, esta adaptación será más compleja y seguramente marcada por otros procesos sociales más amplios como el choque entre estructuras domésticas tradicionales y el influjo ideológico emanado desde las instituciones rectoras púnicas y romanas.

Este panorama de contactos y reelaboración de tradiciones religiosas entre diversas realidades culturales puede plantear problemas tan difícilmente inteligibles como el que una misma práctica ritual, surgida en un contexto ideológico “monista”, sea adoptada por el peso de la tradición (Connerton 1994) para reflejar creencias religiosas “dualistas” en el marco de un proceso histórico determinado. La exploración contextual de casos específicos deberá ser el medio por el que podamos dibujar narrativas lo suficientemente específicas y complejas como para articular las posibles relaciones entre las identidades religiosas y su manifestación material a través de la *performance* ritual doméstica.

Jesús Bermejo Tirado
Instituto de Historia CCHS-CSIC
Madrid

Bibliografía

- ABAD CASAL, L. y SALA SELLÉS, F. (1997). Sobre el posible uso cùltico de algunos edificios de la contestania ibérica. *QPAC*, 18: 91-102.
- ADROHER, A.; PONS, E., RUIZ DE ARBULO, J. (1993). El yacimiento de Mas Castellar del Pontós y el comercio de cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode (ss. IV-II a. C.). *AEspA*, 66: 31-70.
- AGUSTÍ, B.; MARTÍN, A., PONS, E. (2008). Dipòsits infantils als poblats ibers empordanesos (Catalunya). En: GUSI, F.; MURIEL, S.; OLÀRIA, C. (coords.). *Nascitus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*. Sèrie de Prehistòria i Arqueologia. Diputació de Castelló. Castelló: 117-141.
- ALLISON, P. M. (1992). Artefact assemblages: not the Pompeii Premise. En: WHITEHOUSE, R. y WILKINGS, J. (eds.): *Papers of the Fourth Conference of Italian Archaeology*. London: 49-56.
- ALMAGRO-GORBEA, M^a J. (1968). Los ídolos betilos del Bronce I hispano: sus tipos y cronología. *TP*, 25: 134-156.
- (1969). Los ídolos cilindros del Bronce I en la Península Ibérica. *TP*, 26: 221-267.
- ALMAGRO-GORBEA, M., MONEO, T. (2000). *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*. RAH. Madrid.
- ARANEGUI, C. (1994). Iberia Sacra Loca. *REib*, 1: 115-138.
- ASCHER, R. (1961). Analogy in archaeological interpretation. *Southwestern Journal of Anthropology*, 17: 317-325.
- ASENSIO, D.; PONS, E., FUERTES, M. (2007). La darrera fase d'ocupació del Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà, Girona). En: *De Kerunta a Gerunda. Els orígens de la ciutat*. Col·lecció Història de Girona, 41. Girona: 97-132.
- BARRETT, J. C. (1991). Towards an Archaeology of Ritual. En: GARWOOD, P.; JENNINGS, D.; SKEATES, R., TORNS, J. (eds.). *Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford University Committee for Archaeology. Oxford: 1-9.
- BELARTE, M. C., SANMARTÍ, J. (1997). Espais de culte i pràctiques rituals a la Catalunya protohistòrica. *QPAC*, 18: 7-32.
- BELL, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. University Press. Oxford.
- BERMEJO TIRADO, J. (2008). *La arquitectura sagrada ibérica: orígenes, contextos, desarrollos*. BAR International Series. 1800. Archaeopress. Oxford.
- BINFORD, L. (1981). Behavioral archaeology and the Pompeii Premise. *JAR*, 37. (3): 195-208.
- BONET, H., MATA, C. (1997). Lugares de culto edetanos: propuesta de definición. *QPAC*, 18: 115-146.
- (2002). *El Puntal dels Llops: un fortín edetano*. Trabajos Varios del SIP. Diputación Provincial de Valencia. Valencia.
- BORDIEU, P. (2007). *El sentido práctico*. Traducción de Ariel Dilon. Siglo XXI. Buenos Aires.
- BRADLEY, R. (1990). *The Passage of Arms: An Archaeological Analysis of Prehistoric Hoards and Votive Deposits*. Cambridge University Press. Cambridge.
- (2005). *Ritual and Domestic life in Prehistoric Europe*. Routledge. London.
- BRÜCK, J. (1999). Ritual and rationality: some problems of interpretation in European Archaeology. *European Journal of Archaeology*, 2: 313-344.
- BUXÓ, R., PONS, E. (eds.) (2000). *L'Hàbitat protohistòric a Catalunya, Rosselló i Llenguadoc Occidental. Actualitat de l'Arqueologia de l'edat del Ferro, XXII Col·loque pour l'étude de l'age du Fer*. Sèrie Monogràfica 19. MAC. Girona.
- CELESTINO, S. (2001). Los santuarios de Cancho Roano. Del indigenismo al orientalismo arquitectónico. En: RUIZ MATA, D., CELESTINO, S. (eds.). *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*. CSIC. Madrid: 17-55.

- CHAPA BRUNET, T. (2001-2002). La infancia en el mundo ibérico a través de la necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia). *AnMurcia*, 16-17: 159-170.
- CHAPA BRUNET, T. (2008). Presencia infantil y ritual funerario en el mundo ibérico. En: GUSI, F. MURIEL, S., OLÀRIA, C. (coords.). *Nascitus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*. Sèrie de Prehistòria i Arqueologia. Diputació de Castelló. Castelló: 619-642.
- CLARKE, S. (2001). Probably ritual: Assemblage Interpretation at the Newstead Military Complex-Towards a More Holistic Approach. En: SMITH, A. T., BROOKES, A. (eds.): *Holy Ground: Theoretical Issues Relating to the Landscape and Material Culture of Ritual Space*. BAR International Series, 956: 73-83.
- CLIFFORD, A. (2003). A Religion for the Empire. En: CLIFFORD, A. (ed.). *Roman Religion*. Edinburgh Readings on the Ancient World. Edinburgh: 220-246.
- CONNERTON, P. (1994). *How societies remember*. Cambridge University Press. Cambridge.
- DE CERTEAU, M. (2007). *El Lugar del otro: historia religiosa y mística*. Traducción de V. Goldstein. Kate Editores. Madrid.
- DETIENNE, M. (2001). *Apolo con el cuchillo en la mano: una aproximación experimental al politeísmo griego*. Ed. Akal. Madrid.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. (1995). Religión, rito y ritual durante la protohistoria peninsular: el fenómeno religioso en la cultura ibérica. *IIIrd DEYA conference of Prehistory*. BAR International Series. 611. Archaeopress. Oxford: 21-91.
- (1997). Lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad. *QPAC*, 18: 391-404.
- EDLUND, I. E. M. (1987). *The Gods and the Place. Location and function of Sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia. (700-400 B.C.)*. Estocolmo.
- EISSTELDT, O. GONZÁLEZ WAGNER, C., RUIZ CABRERO, L. (eds.) (2002). *Molk como concepto del sacrificio púnico y hebreo y el final del dios Moloch*. Centro de Estudios Fenicio-Púnicos. UCM. Madrid.
- ELIADE, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Paidós. Barcelona.
- FERNÁNDEZ, J. W. (1975). Symbolic consensus in a Fang performative cult. *American Anthropologist*, 67. 902-929.
- FERNÁNDEZ FLORES, A., RODRÍGUEZ AZOGUE, A. (2007). *Tartessos desvelado: La colonización fenicia del suroeste peninsular*. Almuzara. Sevilla.
- FREIXAS ALAS, M. (2004). *Las autoridades en el primer diccionario de la Real Academia Española*. Tesis doctoral inédita, defendida el 29 de Julio de 2003 en el Departament de Filologia Espanyola de la Universidad Autònoma de Barcelona.
- GALLEGO J. (2003). Las fiestas y las celebraciones religiosas campesinas. En: *El mundo rural en la Grecia antigua*. Ed. Akal. Madrid.
- GEERTZ, C. (1994). *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa. Barcelona.
- GHANDI, L. (1998): *Postcolonial theory: a critical introduction*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- G.I.P. Grup d'Investigació Prehistòrica (2005). Dos hogares orientalizantes de la fortaleza de els Vilars (Arbeca, Lleida). En CELESTINO, S., JIMÉNEZ, J. (coords.): *El periodo orientalizante: Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida, Protohistoria del Mediterráneo Occidental*. Anejos de AEspA. XXXV. CSIC. Madrid.
- GOFFMAN, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday Comp. Nueva York.
- (1974) *Ritual de la Interacción*. Buenos Aires.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003). *La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología*. Akal. Madrid.
- GRACIA, F., MUNILLA, G., GARCÍA, D. (1997). Estructura social, ideología y economía en las prácticas religiosas privadas o públicas en poblado. *QPAC*, 18: 443-460.
- GRACIA, F., GARCÍA, D., MUNILLA, G., VILLABÍ, M^a M. (2006). *Alcanar, La Moleta de Remei*. Guías del MAC. Barcelona.
- GUÉRIN, P. (2001). *El Castellet de Bernabé y el horizonte ibérico pleno edetano*. Trabajos Varios del SIP. Museu de Prehistòria de València. Valencia.
- GUSI I JENER, F. (1970). Enterramientos infantiles ibéricos en vivienda. *Pyrenae*, 6: 65-72.
- (1997). Lugares sagrados, divinidades, cultos y rituales en el levante de Iberia. *QPAC*, 18: 171-209.
- HESSE, M. (2001). Past realities. En: HODDER, I. et alii (eds.). *Interpreting Archaeology: Finding meaning in the past*. Routledge. Londres: 45-48.
- HODDER, I. (1982). *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge University Press. Cambridge.
- (ed.) (1987). *The Archaeology of Contextual Meanings*. Cambridge University Press. Cambridge.
- HUMPHREY, C., LAIDLAW, J. (1994). *The Archetypical Actions of Ritual*. Clarendon Press. Oxford.
- INSOLL, T. (2004). *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge. Londres.
- JIMÉNEZ ÁVILA, J. (2001). Los complejos monumentales Post-Orientalizantes del Guadiana y su integración en

- el panorama del Hierro antiguo del suroeste peninsular. En: RUIZ MATA, D., CELESTINO, S. (eds.): *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*. CSIC. Madrid: 201-227.
- KARAGEORGHIS, V. (2004). *Chipre: Encrucijada del Mediterráneo oriental 1600-500 a. C.* Bellaterra. Barcelona.
- KOPYTOFF, I. (1986). The cultural biography of things. Commoditization as process. En: APPADURAI, A. (ed.): *The social life of things*. Cambridge University Press. Cambridge: 64-91.
- LÓPEZ PARDO, F. (2006). *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizante a través del monumento de Pozo Moro*. Anejos de Gerión. X. UCM. Madrid.
- LUCAS, M. R. (1981). Santuarios y dioses en la baja época. En: *La Baja época de la cultura ibérica*. Madrid: 217-231.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. (2006). De dioses, pieles y lingotes. *Habis*, 37: 35-54.
- MARTÍN RUIZ, J. A. (2009). Estelas funerarias fenicias. *Herakleion*, 2 (en prensa).
- MELGUIZO AÍSA, S. (2005). *Íberos en el bajo Regallo*. Zaragoza.
- MIRÓ I ALAIX, C., MOLIST I CAPELLA, N. (1990). Elements de ritual domèstic al poblat ibèric de La Peña del Moro (Barcelona). *Zephyrus*, XLIII: 311-319.
- MONEO, T. (2003). *Religio ibérica: Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a. C.)*. B.A.H. 20. Real Academia de la Historia. Madrid.
- MONEO, T.; PÉREZ, J., VÉLEZ, J. (2001). Un santuario de entrada ibérico en "El Cerro de las Cabezas" (Valdepeñas, Ciudad Real). *Complutum*, 12: 123-136.
- MOORE, H. L. (1982). The interpretation of spatial patterning in settlement studies. En: HODDER, I. (ed.) *Symbolic and structural archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 74-79.
- MORENA, J. A. (1997). Los santuarios ibéricos de la provincia de Córdoba. *QPAC*, 18: 269-295.
- MURRAY, T. (1999). A return to Pompeii Premise. En: MURRAY, T. (ed.). *Time and Archaeology*. One World Archaeology 37. Londres: 8-28.
- OSBORNE, R. (2004). Hoards, votives, offerings: the archaeology of dedicated objects. *World Archaeology*, 36 (1): 1-10.
- PITTS, M. (2007): The Emperor's New Clothes? The Utility of Identity in Roman Archaeology. *AJA*, 111 (4): 693-713.
- PONS I BRUN, E. (1997). Estructures, objectes i fets culturals en el jaciment protohistòric de Mas Castellar (Pontós, Girona). *QPAC*, 18: 71-87.
- PRADOS MARTÍNEZ, F. (2006). Sobre arquitectura ibérica y dependencias sacras: un módulo tipificado a debate. *Lucentum*, XXV: 47-69.
- PRADOS TORREIRA, L. (1994). Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto. *TP*, 51 (1): 127-140.
- PUIG I CADAVALCH, J. (1913). Els temples d'Empuries. *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*. MCMXI-XII: 303-322.
- RAMALLO ASENSIO, S. F.; NOGUERA CELDRÁN, J. M., BROTONS YAGÜE, F. (1998): El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos. *REib*, 3: 11-69.
- RODRÍGUEZ-ARIZA, M. O.; GÓMEZ CABEZA, F., MONTES MOYA, E. (2008). El Túmulo 20 de la necrópolis ibérica de Tútugi (Galera, Granada). *TP*, 65 (1): 169-180.
- SARDÁ, S.; FATÁS, L., GRAELLS, R. (en prensa). Prácticas rituales, comensalidad e ideología en un espacio de transición. Ámbitos diferenciales en la Terra Alta-Matarraña (S. VII-VI a. C.). En: *Actas del VI Simposio sobre los Celtíberos: Mitos y ritos*.
- SCHACHTER, A. (1992). Policy, cult and the placing of Greek sanctuaries. En: *Le Sanctuaire Grec*. Entrétiens Hardt. XXXVII. Ginebra: 34-67.
- SCHIFFER, M. B. (1972). Archaeological context and systemic context. *American Antiquity*, 36: 156-165.
- (1987). *Formation processes of archaeological record*. New Mexico University Press. Albuquerque.
- SCHIFFER, M. B., LA MOTTA (1999). Formation Processes of House Floor Assemblages. En: ALLISON, P. M. (ed.). *The Archaeology of Household Activities*. Routledge. Londres: 19-29.
- SCOTT, E. (1993). Images and contexts of infants and infant burials: some thoughts on cross-cultural evidence. *Archaeological Review from Cambridge*, 11: 77-92.
- SECO, I. (2002). *Piedras con alma: el betilismo en el Mundo Antiguo y sus manifestaciones en la Península Ibérica*. 2 vols. Tesis doctoral leída en el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- SMITH, A. T., BROOKS, A. (2001). Introduction. En: SMITH, A. T., BROOKS, A. (eds.). *Holy Ground: theoretical issues relating to the landscape and material culture of ritual space*. BAR International Series 956: 1-10.
- SOUVATZI, S. G. (2008). *A social archaeology of households in Neolithic Greece: an anthropological approach*. University Press. Cambridge.
- SUBIRÁ, M. E., MOLIST, N. (2008). Inhumacions perinatals múltiples i espais de treball en els assentaments ibers. En: GUSI, F., MURIEL, S., OLÀRIA, C. (coords.). *Nascitus*,

- infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia.* Sèrie de Prehistòria i Arqueologia. Diputació de Castelló. Castelló: 365-385.
- TAMBIAH, S. J. (1979). A performative approach to ritual. *Proceedings of British Academy*, 65: 113-169.
- TARRADELL, M. (1965) Enterramientos infantiles en el interior de habitaciones ibéricas. *Pyrenae*, 1: 174-175.
- THOMAS, J. (2001). Reconciling symbolic significance with being-in-the-world. En: HODDER, I. et alii (eds.). *Interpreting Archaeology: Finding meaning in the past.* Routledge. Londres: 210-211.
- (2006). *Archaeology and Modernity.* Routledge. Londres.
- VAQUERIZO GIL, D. (1999). *La cultura ibérica en Córdoba: Un ensayo de síntesis.* Publicaciones de la Universidad de Córdoba. Córdoba.
- VILÁ PEREZ, C. (1997). Arquitectura templar ibérica. *QPAC*, 18: 537-566.
- VV. AA. (1989). *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d. E.).* *QPAC*, 14.