

RITOS Y CULTOS FUNERARIOS EN EL MUNDO IBÉRICO

Martín Almagro-Gorbea
Departamento de Prehistoria y Arqueología
*Universidad Complutense de Madrid**

RESUMEN

Los cultos y ritos funerarios ibéricos reflejan la organización y la evolución socio-ideológica de la sociedad ibérica, marco de referencia para dicho análisis.

En una fase inicial, los cultos funerarios ibéricos derivan de la creencia en monarquías sacras orientalizantes de origen tartésico. Éstas, a partir del siglo V a.C., evolucionan hacia monarquías heroicas, evidenciadas por *heroa* y ricas panoplias funerarias, a su vez sustituidas a lo largo del siglo IV a.C. por tumbas más isónomas y menos suntuosas de guerreros aristocráticos. Esta evolución prosigue hasta la dominación bárquida, tras la que se aprecia cierto renacimiento de monumentos monárquicos y una mayor generalización de las sepulturas antes de ser absorbido el mundo ibérico por la romanización.

En conclusión, los cultos y ritos funerarios junto a los santuarios urbanos con ellos relacionados constituyen la mejor documentación para conocer la estructura socio-económica e ideológica de la Cultura Ibérica, reflejando su personalidad, fruto de la evolución de su substrato cultural y de los influjos recibidos de los contactos coloniales del Mediterráneo.

Palabras clave: Ibérico. Culto funerario. Religión. Santuarios.

SUMMARY

Funerary cults and rituals show the organization and socioideologic evolution of the Iberian society. At first, funerary cults derive from the belief in sacred monarchies with oriental connotations of Tartesian origin. From the Fifth century they evolve into heroic monarchies such as *heroa* and these during the Sixth century are replaced by more isonomic and less sanctuaries graves. After the Barquid domination they grow and then disappear with the Romanization. The cults and funeral rites, together with their sanctuaries, are the best «documents» to study the ideological and socioeconomical structure of the Iberic Culture.

Key words: Iberic culture. Funeral worship. Religion. Sanctuaries.

* Ciudad Universitaria. 28040 Madrid.

I. INTRODUCCIÓN: LA ARQUEOLOGÍA DE LA MUERTE EN LA CULTURA IBÉRICA

El análisis de los ritos y creencias del mundo ibérico es uno de los aspectos más interesantes de dicha cultura. Pero si el estudio de las necrópolis ha sido siempre uno de los aspectos más atractivos de la Arqueología Ibérica, por el interés hacia sus ricos hallazgos, sin embargo, hasta ahora su estudio se ha llevado a cabo con una metodología descontextualizada del sistema cultural correspondiente, lo que restaba validez a las interpretaciones y las posibilidades de contrastar datos y resultados. Sólo en fechas más recientes la interpretación de las necrópolis ha permitido reconstruir su organización social y aproximarse a su mundo ritual e ideológico, al abrir los usos y creencias funerarias la vía para penetrar en su mentalidad y conocer su visión del mundo y de la vida, lo que explica el creciente interés actual por la denominada «Arqueología de la Muerte» (Almagro-Gorbea 1983; id. 1992; Santos, 1989; Blázquez-Antona (Eds.) 1991; Chapa 1991; Ruiz et al. 1991; Santos Vera 1994; Chapa-Pereira 1995; etc.).

Para avanzar en el significado de los ritos funerarios ibéricos es esencial establecer su relación con el significado ideológico subyacente, campo hasta ahora a penas estudiado por falta de análisis oportunos. Por ello, esta aproximación al sistema ideológico ibérico parte del contexto que ofrece su propio sistema cultural en su evolución diacrónica, ya que algunos datos de su cultura material permiten conocer la evolución de su estructura socio-económica y política, aspectos necesariamente interrelacionados cuyas peculiares características constituyen el marco de referencia para llevar a cabo el análisis objetivo del sistema ideológico del mundo ibérico.

Pero la Cultura Ibérica abarca más de medio milenio de duración y se extendió desde el corazón de Andalucía hasta el Herault, en el Mediodía de Francia, con evidentes diferencias internas, étnicas y sociales, que sólo muy recientemente se han comenzado a valorar. Por lo tanto, hay que tener en cuenta que existe un doble substrato cultural, tartésico en las áreas meridionales y de los Campos de Urnas (CU) en las áreas septentrionales, con lógicos contactos mutuos. Al mismo tiempo, también debe tenerse en cuenta su interacción con el mundo colonial, fenicio, griego, púnico y, finalmente, romano, dentro del contexto circummediterráneo del mundo Antiguo del cual recibió estímulos que necesariamente influyeron en su propia evolución, atenuando o acentuando la diversidad interna.

Por ello, la personalidad de la arqueología funeraria de la Cultura Ibérica radica en la singular asociación y ubicación de estructuras, ritos, ajuares, etc., que traslucen su ideología y que depende, a su vez, de su sistema cultural, en el que se reflejan su propia evolución y los estímulos recibidos de otras culturas mediterráneas. Este criterio ha exigido partir de las necrópolis y analizar después los «santuarios» o estructuras de tipo sacro hasta ahora desco-

nocidas, ya que son elementos que, conjuntamente considerados, ofrecen una información complementaria sobre su sistema ideológico. En este sentido, la vía interpretativa abierta con el estudio del monumento de Pozo Moro (Almagro-Gorbea 1983) se ha renovado recientemente tras la interpretación de Cancho Roano como palacio (Almagro-Gorbea 1992), lo que ha llevado a la reciente identificación de otras construcciones como santuarios ibéricos (Almagro-Gorbea y Moneo e.p.) ha permitido avanzar en el conocimiento de la estructura socio-política e ideológica de dicha cultura, permitiendo su comparación, tipológica y funcional, con los datos que ofrecen otras culturas del Oriente, del Mediterráneo y de la Península Ibérica con las que se puede ser relacionadas.

II. HISTORIOGRAFÍA

Las necrópolis y sus ricos hallazgos fueron uno de los elementos que antes llamaron la atención de los estudiosos de la Arqueología Ibérica siendo aún hoy día el campo del que existe mayor documentación. En efecto, las primeras noticias aparecen a inicios del siglo XIX, como la famosa necrópolis de Almedinilla (Córdoba), descubierta antes de la valoración de la Cultura Ibérica a partir del descubrimiento en 1860 del Cerro de Los Santos (Aguado y Alarcón 1875; Rada y Delgado 1875). Las ulteriores investigaciones a partir de 1890 se centraron en necrópolis como las de Redován, Agost, el Salobral y Osuna (Engel 1986; Paris 1903), paralelas a las de los hermanos Siret en Herrerías y Villaricos (Siret 1908).

A inicios de este siglo se inician las excavaciones del Llano Consolación (Zuazo 1916) y se acumulan datos sobre necrópolis mientras se desarrollan las discusiones sobre el origen del Arte y la Cultura Ibéricos (Paris 1903; Mérida 1903-5; Albertini 1905; Philippon 1909; Carpenter 1925; Bosh Gimpera 1928; etc.; cf. Chapa 1980: 20 s.). Hacia 1920 ya se publican las necrópolis de Tugia y Tútugi (Cabré y Motos 1920; Cabré 1925) a las que se podría añadir en los años 1930 las de El Molar y La Albufereta en la costa alicantina (Lafuente 1929; id. 1934). En los años 1940 se excavan las de Azaila (Beltrán 1976: 41 s.) y en el Sureste las necrópolis del Cabecico del Tesoro (Nieto 1944), El Cigarralejo (Cuadrado 1987), el Llano de La Consolación (Sánchez Jiménez 1947) y la de Enserune en el Rosellón (Jannoray 1955: 226 s.) a las que se une la publicación de Las Necrópolis de Ampurias (Almagro 1953-5), obra que pasó a ser entonces el modelo de estudio y publicación de estos yacimientos. En los años 1960 se excavan necrópolis andaluzas, como Castellones de Ceal (Fernández Chicarro 1961) y La Guardia (Blanco 1959; Id. 1960) y, paralelamente, las de Can Canys (Vilaseca 1963) en Tarragona y Solivella en Valencia (Fletcher 1965), que ampliaron la variedad y personalidad de la cultura ibérica.

Estos hallazgos llevaron a suponer que el rito funerario

ibérico era de incineración en urna formado necrópolis, considerándose con ello el tema del ritual prácticamente resuelto, como reflejas obras de síntesis (Maluquer 1954: 333-336; García Bellido 1954; Arribas 1963; Nicolini 1973; etc.) y monografías sobre áreas culturales (Llobregat 1972): pero esta idea resultaba simplista y poco ajustada a los crecientes datos arqueológicos. Algunos años después se empezó a comprender su complejidad real y, en consecuencia, la investigación actual evidencia en las necrópolis ibéricas una diversidad de ritos y de estructuras o «paisaje» con notables variaciones cronológicas y geográficas. En ello ha influido la nueva documentación y los innovadores supuestos metodológicos procedentes de la New Archaeology, que en estos últimos años han permitido reinterpretar las necrópolis ibéricas, apreciando variaciones diacrónicas que reflejan la evolución socio-cultural de la sociedad ibérica, variaciones geográficas que indican diferencias étnico-culturales y variaciones sincrónicas dentro de una necrópolis que ayudan a conocer la composición jerarquizada de la propia sociedad ibérica cuya estructura quedó fosilizada en ella.

En los últimos 25 años, tras superar las polémicas sobre el origen y la cronología de la Cultura Ibérica, al descubrirse la colonización fenicia en Occidente y su influjo sobre Tartessos, se ha comprendido el papel del mundo orientalizante en la formación de la Cultura Ibérica que constituía su continuidad histórica (Almagro-Gorbea 1983). Paralelamente, se produjo una serie de espectaculares hallazgos en las necrópolis ibéricas, especialmente tras el descubrimiento de Pozo Moro, Chinchilla, Albacete (Almagro-Gorbea 1983), la tumba de la Dama de Baza (Presedo 1973) y el *heroon* de Porcuna (Negueruela 1990), etc., así como las necrópolis de Cástulo, Corral de Saus, La Bobadilla, La Moleta y Coll del Moro (Blánquez y Antona, Eds. 1992) y, más recientemente, los Villares (Blánquez 1990: 113 s.) y la reexcavación de Cabezo Lucero (Aranegui et al. 1993) y Castellones de Ceal (Chapa y Pereira 1995), etc. En este contexto, fue el singular monumento de Pozo Moro el que permitió comprender la importancia de los ritos funerarios para interpretar el «paisaje» y la estructura social de las necrópolis dentro de su sistema cultural como mejor método para llegar a conocer la estructura socio-política e ideológica de la Cultura Ibérica (Chapa 1990), completado por recientes estudios sobre las necrópolis de El Cigarralejo (Cuadrado 1987), Cabecico del Tesoro (Quesada 1989), Los Villares (Blánquez 1990) o Cabezo Lucero (Aranegui et al. 1993). En fechas aún más recientes, la identificación como santuarios gentilicios de algunas estructuras sacras ibéricas, como Campello B y La Alcudia de Elche, relacionables con cultos funerarios ya que ofrecen materiales que también aparecen en ajuares de necrópolis como Cabecico del Tesoro (Quesada 1989) o La Albufereta (Rubio 1986), confirman estrecha relación documentada por la aparición en ambos de los mismos exvotos que confirman su relación con cultos funerarios,

abriendo nuevas perspectivas para el estudio de los ritos y creencias.

III. EL RITUAL FUNERARIO Y EL «PAISAJE» DE LAS NECRÓPOLIS IBÉRICAS

El rito funerario ibérico es de incineración, normalmente en urna, pero este rito responde a un doble substrato cultural e ideológico que sólo muy recientemente se empieza a diferenciar.

En la Iberia meridional, al Sur del Corredor de Montesa, la incineración parece introducida en el Período Orientalizante desde el mundo tartésico (Almagro-Gorbea 1977: 382-7), lo que hace suponer un origen fenicio: el muerto se depositaba en un *bustum* con sus pertenencias para señalar su estatus en el más allá y sobre el *bustum* se disponía la tumba, cavada en un hoyo o hecha a modo de cista o caja de adobes, levantándose encima una estructura más o menos compleja conmemorativa del difunto. En estas zonas meridionales, en ocasiones sobre el *bustum* se elevan monumentos funerarios. La variabilidad formal de estos monumentos permite su interpretación social, ya que el esfuerzo puesto en su construcción refleja el prestigio del difunto, lo que ha llevado a distinguir monumentos tumulares, pilares-estela, monumentos torriiformes y *heroa* escultóricos, al margen de que también existe en la zona bastetana de Andalucía Oriental una tradición de tumbas de cámara para guardar las urnas con los restos de la cremación que reflejan una tradición algo diferente (Almagro-Gorbea 1983; Id. 1983 a; etc.). Además, junto a las sepulturas, también pueden aparecer restos de animales sacrificados en urnas de cocina, testimonio de cultos funerarios.

A su vez, en las regiones septentrionales predomina la tradición de los Campos de Urnas que se caracteriza por la cremación del difunto, a veces con su ajuar, en *ustrinia* colectivos, depositándose los restos en una simple urna con su tapa enterrada en un hoyo, aunque hacia el siglo VII-VI a.C. se evidencia en algunas tumbas la aparición de ajuares más ricos que denotan la formación de élites favorecidas por el comercio colonial que caracterizan una fase ibérica arcaica, como en Agullana 184 (Palol 1958: 153 S.), la Necrópolis N.E. de Ampurias (Almagro 1953), Can Soley (Sanmartí y otros 1982), Can Canys (Vilaseca 1963), las del Bajo Ebro (Maluquer 1987), etc., aunque esta diferencia de riqueza también se observa posteriormente en alguna tumba de Cabrera del Mar (1969-70) o de Enserune (Jahly 1955).

Estas tumbas no suelen ofrecer monumentos ni señales indicativas, salvo alguna estructura tumular derivada de las de los Campos de Urnas. Solamente en fecha tardía aparecen monumentos funerarios en algunas necrópolis como la de Las Corts, Ampurias (Almagro 1953) o en Mallá, Barcelona (López et al. 1986) a los que cabe añadir las estelas de jinetes heroizados con lanzas y escudos en el

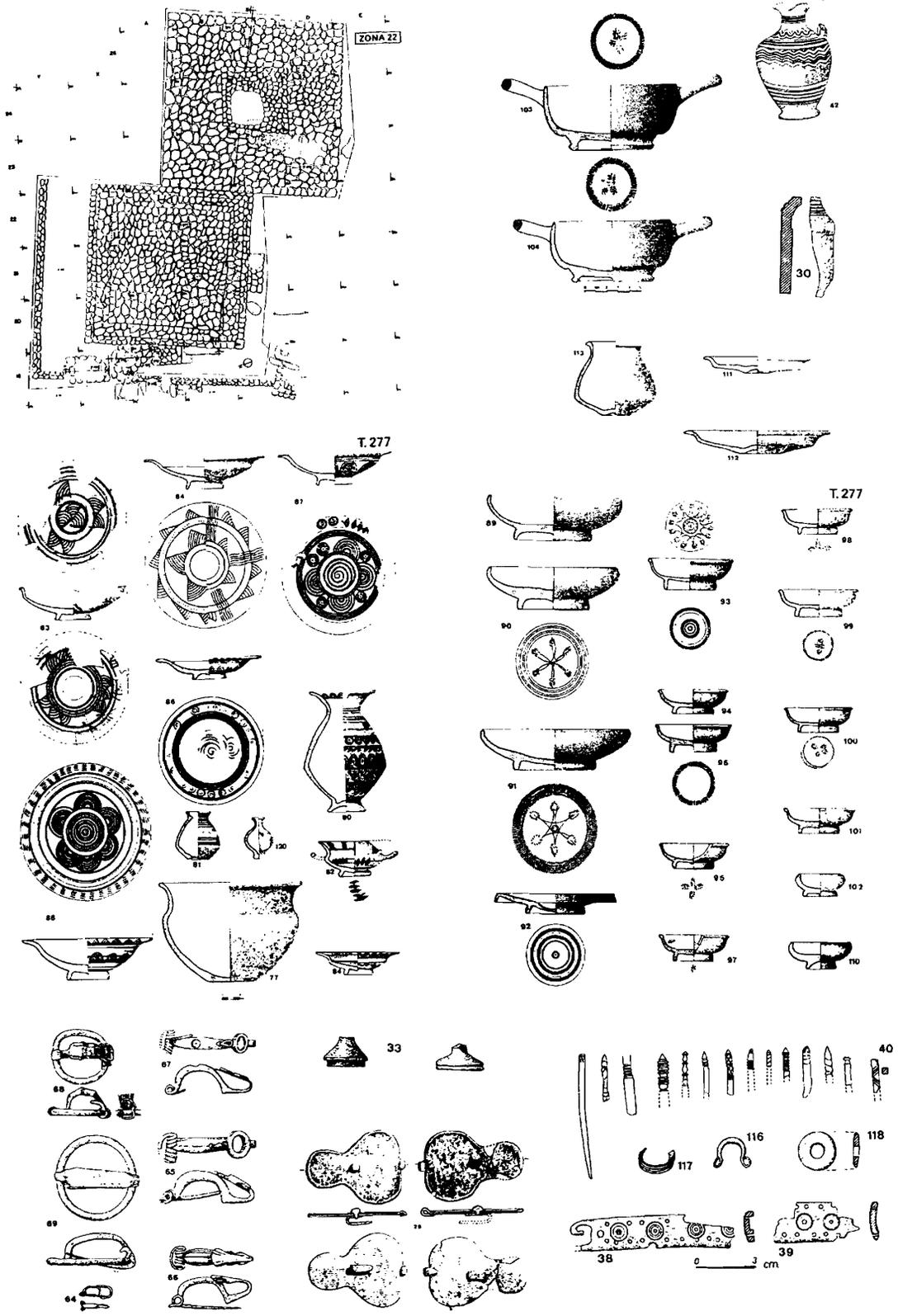


FIGURA 1. Sepultura 277 de El Cigarralejo, Mula, Murcia, de tipo tumular escalonada «princesco» con su ajuar (según E. Cuadrado).

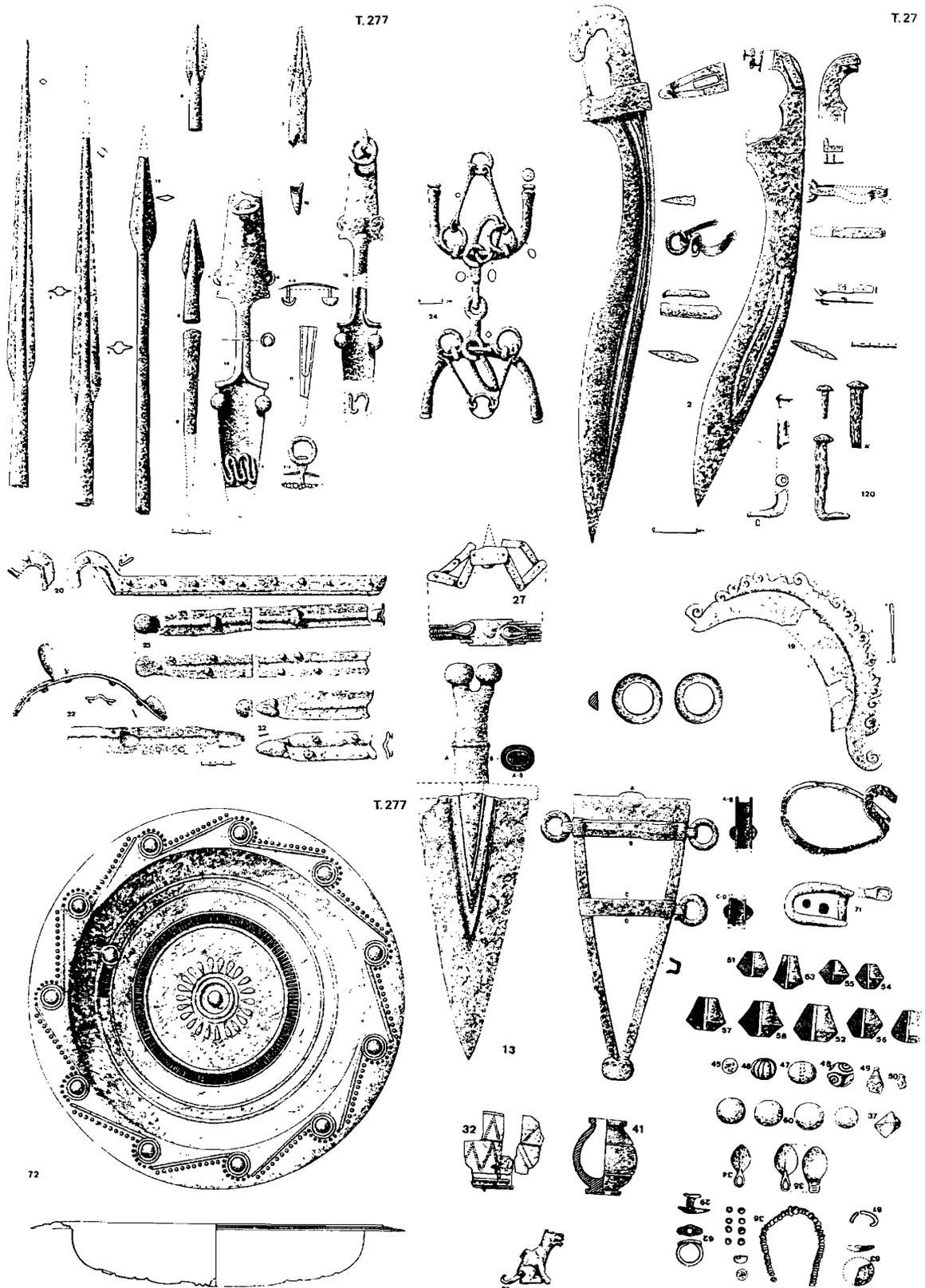


FIGURA 2. Armamento y patera de libación del ajuar de la sepultura 277 de El Cigarralejo (según E. Cuadrado).

valle del Ebro (Cabré 1920), alguna de las cuales reflejan influjos meridionales (Martín Bueno 1980).

Entre las estructuras funerarias, el tipo más generalizado, especialmente en el Sureste, están los *túmulos escalonados* de piedras o adobe revocadas de barro, levantadas sobre el *bustum* en el que se ha enterrado una simple urna con tapadera. Estos túmulos se agrupan en necrópolis formando calles que guardan cierta disposición alineada y una orientación verosímilmente al orto solar del día de su construcción.

Su tamaño varía de 1 a 10 m. de lado, éstas consideradas de tipo «principesco» (Cuadrado 1968), que se extienden desde Corral de Saus (Aparicio 1977) hasta Cástulo, en Jaén (Blázquez y García Gelabert 1994: 195 s.), donde alguna aparece con un mosaico de guijarros en su contorno, penetrando, incluso, en la Meseta (Blázquez 1990). En su conjunto, estos monumentos funerarios confirman siempre una organización social jerarquizada ya que las sepulturas mayores corresponden a personas de elevado estatus social, pues no todos los individuos gozarían de enterramiento. El ajuar puede variar desde una simple urna cerámica que incluso puede no aparecer por utilizarse un recipiente de materia orgánica, hasta un suntuoso ajuar en las «tumbas principescas» que incluye armas y vasos de importación, preferentemente de cerámica ática.

Estos túmulos escalonados parecen hacerse más frecuentes a partir del siglo IV a.C. a medida que se debilita una tradición anterior de monumentos arquitectónicos, muchos de los cuales se destruyen, lo que parece reflejar crisis debidas a la evolución socio-ideológica. Su desaparición, como la de las tumbas con armas que parecen disminuir hacia el siglo III a.C., pudiera ser consecuencia del debilitamiento de las estructuras gentilicias en la sociedad ibérica meridional a causa del desarrollo de la vida urbana.

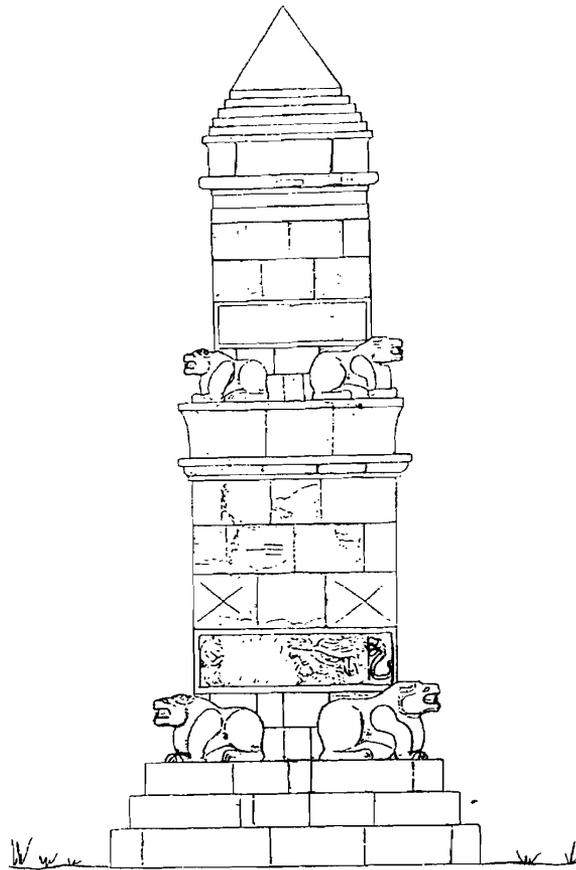
Sobre los más importantes túmulos de adobe, la élite social levantaba en algunos casos un *pilar o estela* rematado por un elemento torriforme (Cuadrado 1987: f. 3,24). Los mejor documentados son los llamados pilar-estela (Almagro-Gorbea 1983) acabados en una figura zoomorfa simbólica, siempre un animal mítico relacionado con la divinidad y el Más Allá, como leones, toros, esfinges, sirenas o grifos, de función psicopompa y apotropaica como defensoras de la tumba, lo que explica su relación con los animales dispuestos sobre quemaperfumes rituales (Bandera 1994) o sobre *larnakes* funerarios del área bastetana (Schüle y Pellicer 1963: f. 6 y l. 21; *vid. infra*), evidenciando el carácter heroizado del difunto. Los ejemplares más antiguos, de tipo orientalizante, se fechan ya en la primera mitad del siglo VI a.C., como el conocido toro de Porcuna (Blanco 1956), aunque, a partir del siglo V se evidencia una clara helenización de sus formas (Chapa 1986), apareciendo más excepcionalmente una pareja de animales o una palmeta como en estelas de la Grecia oriental (Castelo 1995: f. 7, a-c). A partir del siglo V a.C., también aparecen figuras humanas, generalmente de tipo

ecuestre (Blázquez e.p.) y se generalizan relieves con el *despotes hippon*, seguramente una versión heroica y helenizante del *despotes theron* sacro orientalizante (*vid. infra*).

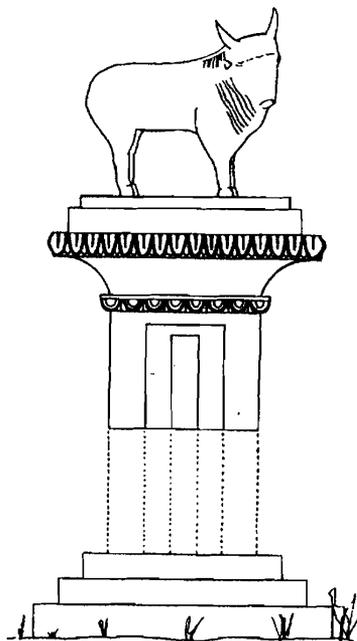
Otro conjunto de monumentos, cuyo número es más reducido, está formado por *monumentos torriformes*, que pueden ser considerados como pilares-estela de tamaño más monumental. El mejor conocido es el monumento de Pozo Moro (Almagro-Gorbea 1983), cuyo estudio documentó los orígenes orientalizantes de la Cultura Ibérica y permitió comprender su estructura socio-ideológica. Pozo Moro es un estratégico punto del Sureste que controla la vía de trashumancia que en la Antigüedad partía de *Carthagonova* y penetraba en la Meseta hasta *Complutum* en su cruce con la vía Heraklea que iba de Cádiz remontando el Guadalquivir hasta la costa del Levante Peninsular. Este lugar fue elegido por un régulo indígena para levantar un monumento de sillares de arenisca de más de 10 m. de altura. Ofrece una base escalonada que sostenía, sobre cuatro leones esculpidos en las esquinas, un cuerpo torriforme decorado con bajorrelieves mitológicos. Un tercer cuerpo con altorrelieves, que pudo contener la cámara funeraria, acababa en un remate piramidal. El difunto se incineró *in situ* con un rico ajuar en el que destacaban restos de marfil, un oinochoe de bronce con un *despotes theron* en el asa y un kylix y un lekithos áticos. Sobre el *bustum* se elevó el monumento rodeado de un temenos con mosaico de guijarros en forma de «lingote chipriota» o *keftiu* como la figura de «smiting god» de Enkomi (*vid. infra*), lo que confirma el simbolismo de este monumento y su representación del *nefesh* o alma del rey divinizado (Almagro-Gorbea 1983: 189). Por ello, un monumento de estas características simboliza el poder político y sacro de un monarca cuya sepultura dio lugar a la formación de una necrópolis ibérica, lo que se explica por ser la tumba de su antepasado heroizado.

Su construcción exigió un profundo dominio de técnicas constructivas y una organización social e ideológica que reflejan estímulos de la actividad colonial fenicia y de la expansión de la cultural indígena orientalizante del foco tartésico del Guadalquivir siguiendo las grandes vías de comunicación hacia el Sureste y las costas mediterráneas. Este monumento evidencia la introducción de formas plásticas que pasaron a ser características de la arquitectura funeraria ibérica, pero aun es mayor su interés por las ideología sacro-política y la estructura social de tipo regio que supone. Por ello, constituye el mejor exponente de arquitectura funeraria ibérica orientalizante, cuando las tradiciones culturales y artísticas de Tartessos pasan a la Cultura Ibérica antes de que ésta asimilase los influjos greco-orientales que caracterizan la siguiente fase de la Cultura Ibérica (*vid. infra*).

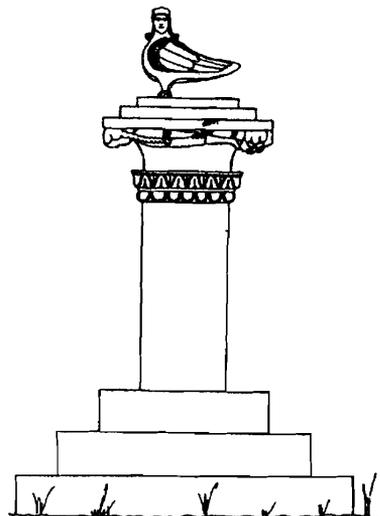
La construcción de este monumento, fechada ca. 500 a.C., sigue fórmulas orientales fosilizadas en las colonias fenicio-occidentales, destacando su estereotomía y el sorprendente estilo neohitita de leones y frisos con relieves



A



B



C

FIGURA 3. Reconstrucción de diversos monumentos funerarios ibéricos: A, monumento torriforme de Pozo Moro; B, pilares-estela de Montforte del Cid, Alicante, y de Corral de Saus, Valencia (según M. Almagro-Gorbea).

mitológicos de tipo cosmológico alusivos a la vinculación divina del rey enterrado que, junto al conocido pasaje de Justino (4,44) sobre Gárgoris y Habis (Bermejo 1978; Tejera 1993), constituyen la mejor documentación sobre el complejo mundo mitológico ibérico. El estilo e iconografía de sus relieves es muy oriental, como las estelas de tipo sirio-hitita y los relieves palaciales de Tell Hallaf, Karatepe, etc., que constituyen sus mejores paralelos, ya que siguen cánones de un estilo sirio-fenicio cuya alta cronología anterior al siglo VII a.C. obliga a suponer en modelos intermedios del ámbito colonial fenicio, lo que hace pensar en los relieves que decoraban el templo de Gadir, donde habría perdurado dicho estilo sirio-hitita asociado a una épica mítica de tipo oriental alusiva a los «Trabajos de Melkart-Herakles» (Tsirkin 1981) que tanto debió influir en las poblaciones ibéricas (Almagro-Gorbea 1983: 193 s.).

Además, los leones con función arquitectónica de las esquinas de Pozo Moro también presentan rasgos sirio-fenicios y fenicio-occidentales, mientras que su función apotropaica y de defensa de una sepultura real ya se documenta en el sarcófago de Ahiram de Biblos, en tumbas de Arados, etc. Este elemento del sillar de esquina zoomorfo semiarquitectónico se popularizaría y perduró largo tiempo en la arquitectura funeraria ibérica, en la que se conoce más de una veintena de estos monumentos (Almagro-Gorbea 1983: 230 s.). Su origen debe buscarse en los sillares zoomorfos orientales utilizados en puertas de palacios o santuarios con finalidad apotropaica y que pasaron a tener valor funerario en el mundo fenicio-púnico como evidencia la tumba fenicia de cámara de Puente de Noy en Almuñécar (id. 230).

Pero el elemento más importante son los frisos con relieves, alusivos a una compleja mitología de origen y contenido muy orientales, que en este contexto hay que suponer que constituirían una explicación de creencias cosmológicas vinculadas al Más Allá, al origen divino de la monarquía y a la fecundidad. En efecto, un relieve ofrece un dios guerrero o «smiting god» como en bronce orientalizantes (Almagro 1979; Bisi 1986), divinidad guerrera tutelar del rey enterrado relacionada con el culto a los antepasados. Otros relieves (Almagro-Gorbea 1983: 195 s.) narran mitos del Más Allá seguramente relacionados con el culto dinástico orientalizante. Un héroe o dios, rodeado de monstruos que rugen o echan fuego por la boca, lleva un árbol de tipo benéfico, pues sus ramas acaban en lotos y en ellas se posan pájaros, mientras que por debajo unos pequeños seres humanos, representados a menor escala seguramente para diferenciarlos de la divinidad, intentan alcanzar con forcas las virtudes benéficas de dicho árbol. Esta escena hace posible alusión a un mito benéfico, como el pasaje de Gilgamesh y la planta de la vida, el robo del cedro del Líbano en la mitología oriental o el de Herakles y las manzanas de oro de las Hespérides, tan conocida en el mundo griego. Más dudosa es la identificación de un dios alado, al parecer de tipo benéfico, que pudiera repre-

sentar al dios supremo oriental El. También aparece una escena sexual o *hieros gamos*, seguramente representando una unión sagrada de la pareja de dioses creadores, favorecedores de la fecundación y alusiva, en este contexto funerario regio, a su poder engendrador vencedor de la muerte y perpetuador de la estirpe del dinasta. Otra escena muestra una divinidad monstruosa infernal, asociable a Moloch, Kumarbi-Kronos o Tártaro, señores terroríficos de los infiernos en la mitología oriental, con doble cabeza y fauces abiertas entronizado ante una mesa de ofrendas a la que se aproximan otras figuras monstruosas en procesión, una de ellas de cabeza equina y con un gran cuchillo sacrificial. Esta divinidad con la mano derecha coge por la pata un jabalí, animal funerario por excelencia, dispuesto sobre la mesa mientras que con la otra mano sostiene un vaso en el que aparece un ser humano, tal vez dispuesto para ser devorado. Aunque sea difícil precisar su significado concreto, es evidente que representa el terrorífico mundo del más allá en la mitología ibérica con ritos de sacrificios funerarios.

Entre los monumentos funerarios ibéricos también se deben incluir las tumbas de cámara, que parecen características de la zona bastetana, aunque su dispersión rebasa estos límites étnicos, pues parecen haber alcanzado la región del Sureste, como Archena y La Alcudia (Almagro-Gorbea 1982). Su origen debe buscarse en las tumbas de cámara orientalizantes tartésicas, como las de Huelva, Setefilla o la región de Carmona, aunque existan algún precedente del Bronce Final, como la sepultura de Roca do Casal do Meio, que, en este sentido, cabe considerar como «proto-orientalizante» (id. 1992: 40). A su vez, todas estas cámaras deben considerarse derivadas de las fenicias que se documentan por los asentamientos coloniales de la costa mediterránea, desde Málaga a Ibiza. Con estas tumbas de cámara se relacionan, aparentemente, los *larnakes* o cajas funerarias de piedra que en ocasiones se inspiran en los pilares estela, como evidencia incluso su decoración arquitectónica y que deben considerarse como urnas cinerarias de particular calidad, por lo que, en algunos casos, parecen sustituirse con cráteras áticas (Olmos 1982). Estos *larnakes*, por su función, pueden relacionarse con urnas antropomorfas, como la «Dama de Baza» y, aparentemente también, la Dama de Elche, que parecen representar damas de alta calidad, seguramente heroizadas tras su muerte y, tal vez, identificadas con la divinidad.

En consecuencia, todos estos elementos funerarios, funcionalmente asociados como confirma su dispersión conjunta, deben considerarse indicio de una variante ritual relacionada con la élite social, equivalente a los monumentos torriiformes. En su importancia se percibe cierta gradación, desde las cámaras más sencillas a las más complejas, como la de Tugia, en Peal de Becerro, o la de la Dama de Baza. Esta última ofrece un carácter «principesco» o regio pues a la importancia que evidencia su urna escultórica y su rico ajuar se debe añadir la posible existencia de una

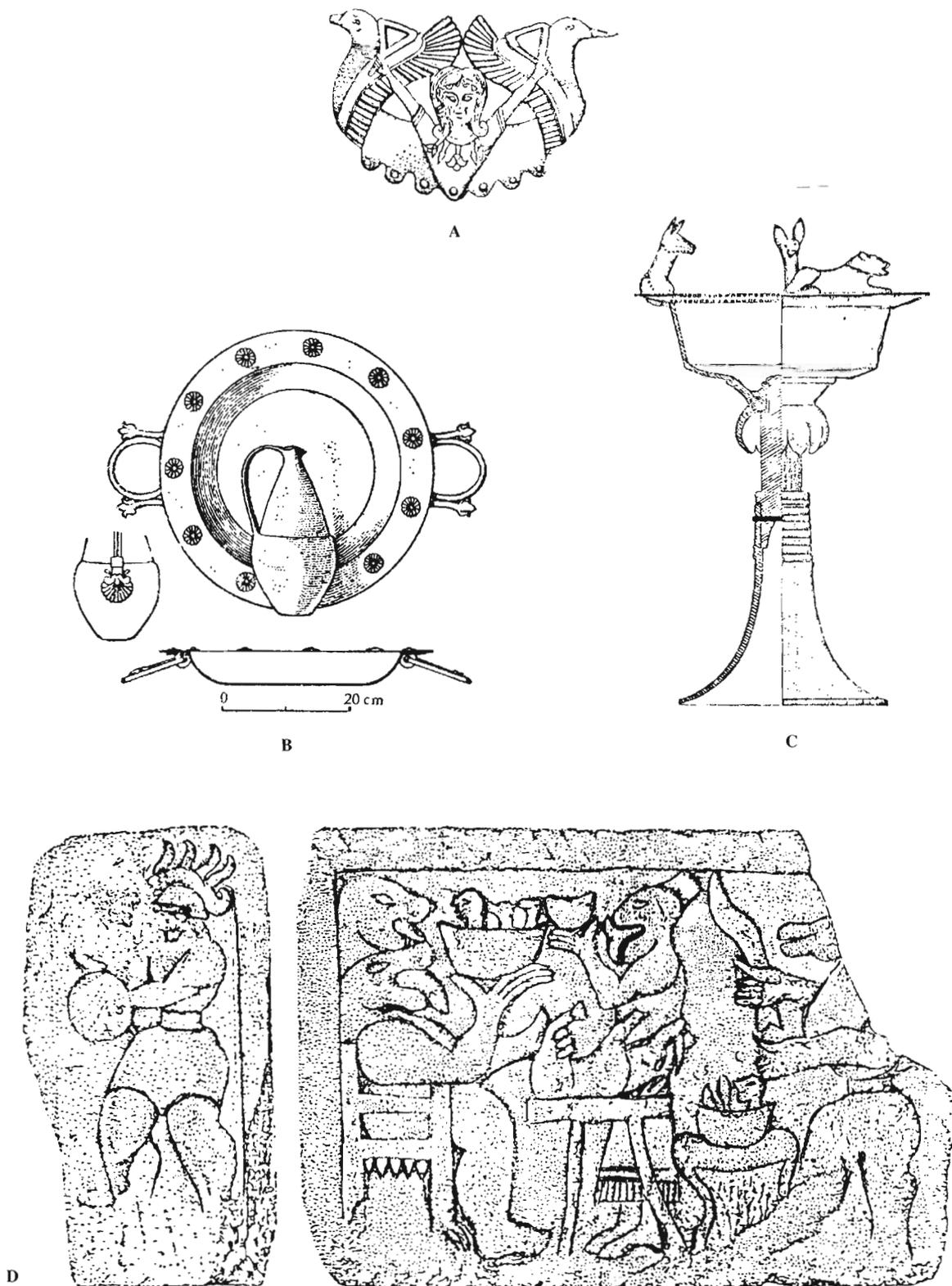


FIGURA 4. Elementos de iconografía sacra orientalizantes: A: bocado de caballo de El Carambolo?, Sevilla; B: jarra y jofaina de libaciones de un túmulo de Carmona, Sevilla; C: quemaperfumes de una tumba de Cástulo, Jaén; D: sillar del ángulo SE del monumento de Pozo Moro, Albacete (según G. Bonsor, J.M. Blázquez y M. Almagro-Gorbea).

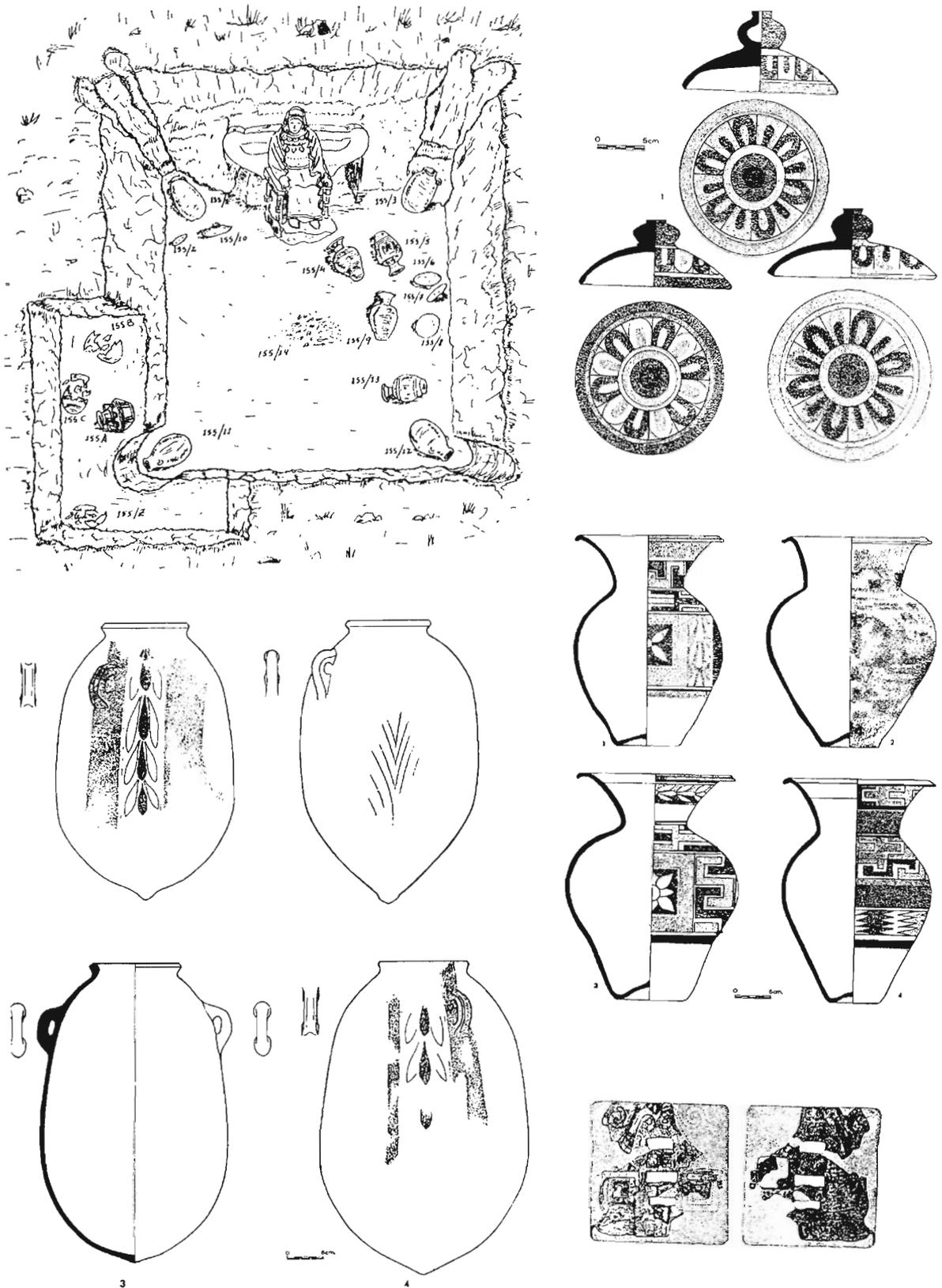


FIGURA 5. Tumba de cámara de la «Dama de Baza», Granada, con su ajuar (según F. Presedo).

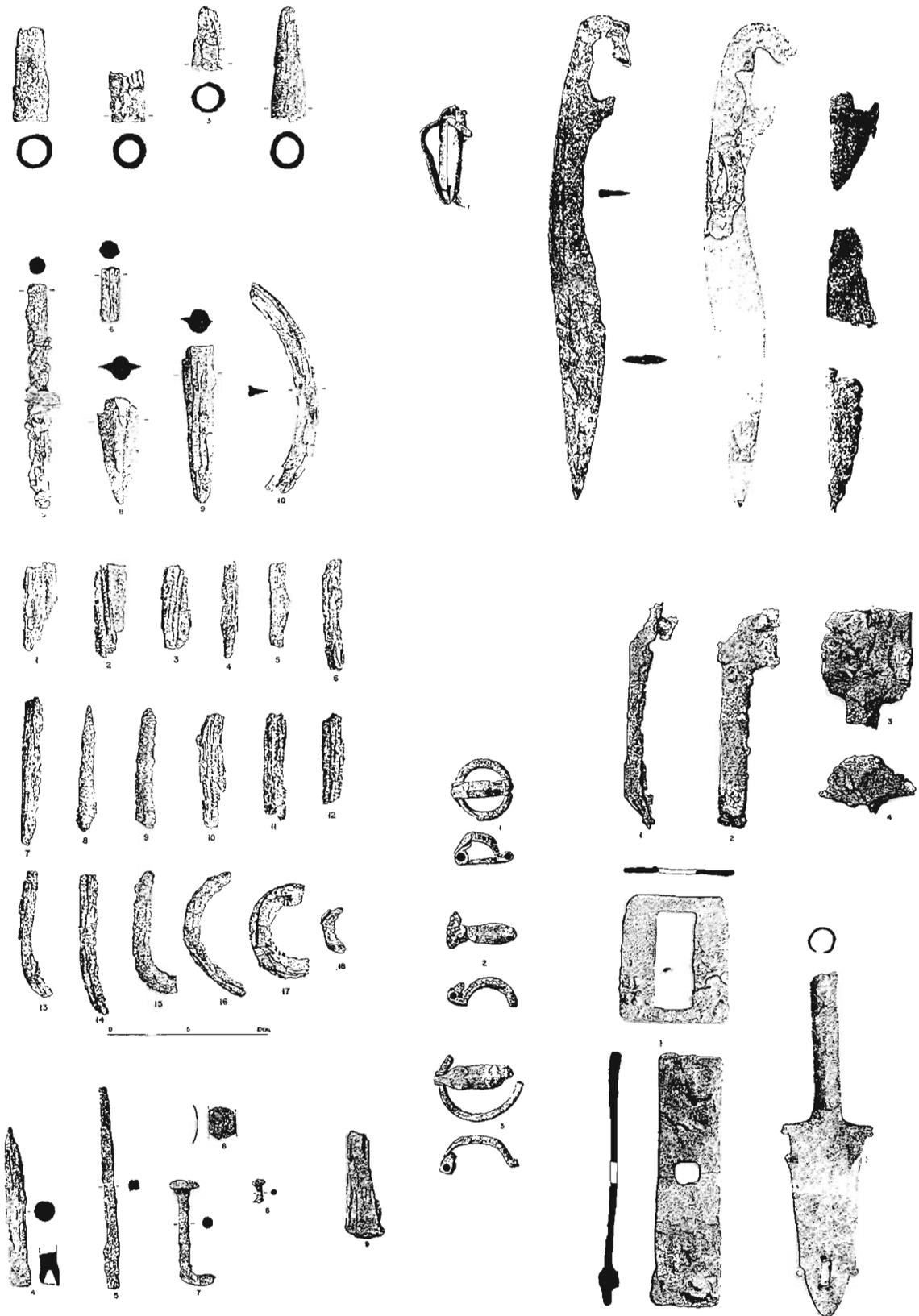


FIGURA 6. Ajuar metálico de la tumba de la «Dama de Baza» (según F. Presedo).

superestructura monumental visible y, en todo caso, su papel central al estructurar una necrópolis en torno a ella (Ruiz et al. 1992), con tumbas de importancia decreciente a su alrededor que deben considerarse pertenecientes a elementos de la élite vinculados familiar o socialmente con la persona enterrada en la Dama. Un caso semejante cabe suponer en Tugia, donde las distintas urnas acumuladas en distintas estancias de la cámara funeraria pudieran reflejar esa misma gradación social de miembros de otra colectividad gentilicia vinculados al personaje inicialmente enterrado en la cámara.

Un último tipo de monumentos funerarios deben considerarse los *heroa* decorados con esculturas monumentales. El mejor conocido es el de Porcuna, Jaén (González Navarrete 1987; Blázquez y González Navarrete 1985; Blanco 1987-8; Negueruela 1990; etc.), que permite comprender mejor otros restos como los aparecidos hace años en Elche (Ramos Folqués 1955) y, más recientemente, en Huelma, aún inédito. El monumento de Porcuna es el mejor conocido (Negueruela 1990) y ofrece varias series de escultura en las que se identifica un guerrero heroico de tipo ecuestre, aunque combate y vence a su enemigo a pie, que se enfrenta igualmente a leones y grifos, lo que acentúa su carácter mítico. El *heroon* de Porcuna apareció sobre una necrópolis orientalizante (González Navarrete y Arteaga 1980) y otra necrópolis ibérica ocupó su lugar al ser destruido, lo que parece indicar un deseo de apropiarse o de exhibir la descendencia de un antepasado, real o mítico, para justificar el poder de una nueva élite de tipo heroico, proceso bien documentado en la Grecia Arcaica (Polignac 1995). Pero estos *heroa* son en todo caso monumentos conmemorativos de altos personajes, evidentemente regios, heroizados tras su muerte. En este sentido, el *heroon* de Porcuna, a pesar de sus formas e incluso de esquemas iconográficos claramente helenos, evidencian un mundo mítico heroico que pudo tener un origen indoeuropeo, pero que tiene su precedente directo en alguno de los relieves de Pozo Moro, a su vez eco de una compleja mitología propagandístico de la monarquía sacra de indudable sabor orientalizante que se debe relacionar con las narraciones míticas tartésicos acerca de su reyes.

Además, todos estos monumentos funerarios debieron ser un preciado elemento de estatus social, dado su alto valor simbólico y «propagandístico», lo que explica sus fuertes connotaciones sociales, territoriales y políticas y su frecuente destrucción por *damnatio memoriae* mágica en lugares y fechas diferentes, sustituidos por sepulturas tumulares escalonadas a partir de fines del siglo V a.C., reflejando conflictos sociales, cambios dinásticos o del poder político y, especialmente, las frecuentes luchas entre los reinos ibéricos. Por ello, el análisis de estas sepulturas no sólo permite reconstruir el «paisaje» de las necrópolis ibéricas, más complejo de lo hasta ahora supuesto, sino que ayuda a conocer el carácter jerarquizado de la sociedad ibérica, permitiendo comparar la arquitectura funeraria ibé-

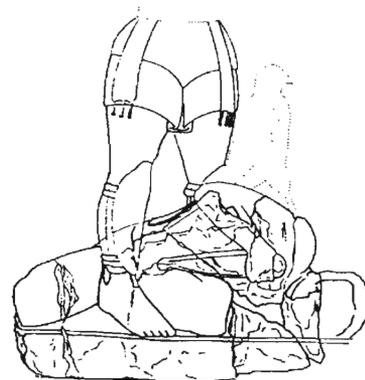
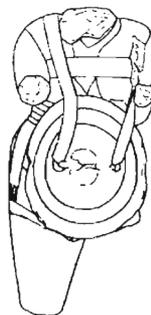
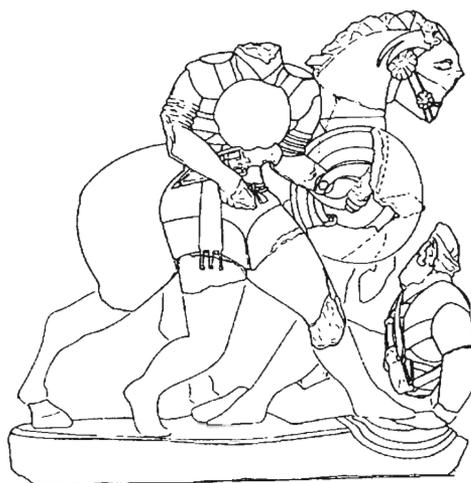


FIGURA 7. Grupos escultóricos de guerreros del *heroon* de Porcuna, Jaén (según I. Negueruela).

rica a la de otras culturas prerromanas circunmediterráneas.

La mayor o menor importancia de estos monumentos reflejaría el estatus social más o menos elevado de su propietario. Los monumentos torriformes, grandes cámaras y *heroa* corresponderían teóricamente a los *reges* ostentadores del poder, mientras que los pilares-estela y cámaras menores, dado su número siempre escaso en las necrópolis en que aparecen y el trabajo especializado que supone su ejecución, en todo caso indican su pertenencia a *príncipes* heroizados tras su muerte. Estas élites, en vida, se beneficiarían del intercambio de objetos suntuarios, producidos por un artesanado especializado o llegados con el comercio colonial, como vasos áticos para la bebida, perfumes, etc. cuyo simbolismo de estatus social, en este mundo y en el más allá, explica su aparición en los ritos funerarios. Junto a estos monumentos las tumbas menos monumentales deben corresponder a personajes de menor escala social o clientes del grupo gentilicio, pues no parece que toda la población gozara de ritos funerarios.

Por otra parte, el profundo cambio en los gustos artísticos que evidencian estos *heroa* y los monumentos funerarios relacionados deben considerarse reflejo de transformaciones paralelas en el campo ideológico y religioso, dada la profunda relación de estas esculturas con las estructuras sociales y políticas. A partir de fines del siglo VI a.C. los animales míticos de origen y formas orientalizantes como leones, sirenas, toros androcéfalos, grifos, etc. tienden a sustituirse por animales reales (Chapa 1980, *passim*), reflejo de la aparición de nuevas formas y de una nueva ideología de origen griego. El mismo proceso documentan los frisos de relieves que ornaban los monumentos (Almagro-Gorbea 1983: 235 s.): frente a los relieves orientalizantes de Pozo Moro con escenas míticas de una compleja cosmología que asociaba el difunto a la divinidad (Almagro-Gorbea 1983: 219 s.), a partir del siglo V a.C. se produce una helenización formal de estilo, iconografía y temática, más realista y heroica. Caballos y jinetes aluden a la heroización ecuestre de la nueva élite social ibérica surgida al desaparecer las élites regias sacras orientalizantes y la aparición del lobo como animal funerario, desconocido antes del siglo IV a.C., refleja igualmente la nueva ideología origen indoeuropeo de las élites guerreras surgidas a partir del siglo V a.C.

Estas costumbres explican que los monumentos con esculturas funerarias debieron ser considerados como uno de los más apreciados elementos de estatus social, dado su alto valor simbólico y «propagandístico», de lo que se deduce su importancia «política». Por ello, estas obras o, mejor dicho, los artesanos capaces de realizarlas, serían uno de los principales objetos de intercambio desde el mundo colonial y entre reyes y príncipes indígenas para pagar beneficios comerciales (Almagro-Gorbea 1983: 278 s.) y clientelas políticas. La disponibilidad talleres áulicos de escultores y canteros especializados, como los que parecen documentarse en Osuna, Castulo o Elche, evi-

dencian centros más florecientes, al ser indicio del poder económico, social y político de sus élites rectoras, aunque, en ocasiones, se pudiera recurrir a artesanos del ámbito colonial, lo que explicaría la introducción de nuevas formas, pero siempre sobre la base de la demanda de las élites indígenas como evidencia la ideología que traslucen sus elementos iconográficos.

Si se parte de esta hipótesis, las características estilísticas y técnicas pueden llegar a ser una pauta para reconstruir relaciones de alianza y de dependencias político-económicas en el mundo ibérico, lo que permite, incluso, plantear si la citada introducción de innovaciones estilísticas e iconográficas no irían asociadas a nuevas situaciones políticas, a su vez relacionables con nuevas corrientes comerciales y nuevos conceptos ideológicos. De este modo se podrían explicar estos cambios estilísticos en clave histórica.

Este marco explicativo es de gran interés, pues dado el alto simbolismo social y político de estos monumentos, su construcción o destrucción intencionada pudo deberse a circunstancias políticas concretas, como conquistas, cambios dinásticos y conflictos sociales que explican las continuas luchas entre los reinos ibéricos. Por ejemplo, el Monumento de Pozo Moro es obra de artesanos formados en ámbito colonial fenicio, tal vez de Cádiz a juzgar por su complejo simbolismo orientalizante (Almagro-Gorbea 1983: 218), pero su ajuar fechado hacia el 500 a.C. (id. 184 s.), aunque mantiene la tradición orientalizante del «jarro y el brasero» para libaciones rituales, está ya constituido por un oinochoe de bronce griego y un lekithos y un kylix áticos. La procedencia griega de todas estas selectas piezas evidencia un significativo cambio en las corrientes comerciales y en los gustos de la clase dirigente a fines del siglo VI a.C. La explicación pudiera estar en el cambio hacia una actitud filohelena del personaje regio allí enterrado, relacionable con la aparición de influjos escultóricos greco-orientales desde la segunda mitad del siglo VI a.C. en la costa del Sureste (Almagro-Gorbea 1982b) y que a fines de siglo se acentúan y penetran hacia el interior, como testimonian las esculturas del *heroon* de Porcuna anteriores al 480 a.C. (Negueruela 1990: 302-303). Estos hechos demostrarían una creciente penetración filohelena, coincidiendo con el apogeo del predominio griego en el Mediterráneo tras las Guerras Médicas y la batalla de Himera, cuyos estímulos económicos, culturales y, también, políticos e ideológicos seguirían la vía Herakleia hacia el valle del Guadalquivir en sentido contrario al previamente seguido en su difusión por los influjos orientalizantes.

De este modo se explica mejor la fase de conflictividad político-comercial, social y étnica en zonas de enfrentamiento entre los dos grandes círculos coloniales que actuaban en la Península Ibérica: el fenicio-púnico al Sur y el greco-focense en el Levante y Sureste. La rivalidad existente, que se trasluce en los ritos y ajuares funerarios como reflejo de la diversidad ideológica, favorecería las

habituales luchas entre los reyes ibéricos, dado el sistema de protectorado o «indirect rule» (De Jesús 1978) que debió caracterizar este tipo de influencias político-económicas coloniales, situación que permite explicar muchas de las numerosas destrucciones, a veces intencionales pero no contemporáneas, de estos monumentos y que serían consecuencia, como se ha señalado, de su significado socio-político para la sociedad ibérica.

Por lo tanto, de esta explicación cabría deducir la posible penetración de élites ibéricas filohelenas hasta las zonas occidentales del antiguo ámbito tartésico, como evidenciarían los citados *heroa* de Porcuna y Huelma, monumentos que, desde esta perspectiva, parecen corresponder a dinastías de marcada tendencia filohelena, seguramente favorables a intereses comerciales griegos. Esta expansión de élites filohelenas desde el Sureste hasta pleno Valle del Guadalquivir puede explicar la iberización helenizante del área tartésica precedente del centro de Andalucía, que también se manifiesta en la producción cerámica y en las formas utilizadas como urnas cinerarias (Pereira y Sánchez 1985). Todas estas innovaciones parecen reflejar cambios ideológicos, quizás originarios del mundo ibérico septentrional, que se reflejan en monarquías de tipo guerrero heroico, que los griegos apoyarían por ser más afines a su cultura, favoreciendo su expansión frente a las monarquías sacras de tipo oriental, más extrañas a la cultura griega y a su ideología y con intereses tradicionalmente vinculados a la colonización fenio-púnica, por lo que dicho cambio ideológico contribuiría a explicar la expansión de la nueva concepción «heroica» del poder político y de la estructura social que evidencian las citadas innovaciones iconográficas y el nuevo rito de deposición de armas en la sepultura. Pero también resulta sugerente suponer que esta tendencia filohelena y los cambios estilísticos y sociales subyacentes se debieron ver favorecidos por la mayor proximidad ideológica del mundo griego arcaico a dichas monarquías guerreras de tipo heroico, dado su común fondo indoeuropeo y el recuerdo a las mismas existentes en la épica griega. Además, estos cambios políticos e ideológicos pudieron favorecer cambios étnicos, ya que la penetración de influjos filohelenos asociada a nuevas élites dirigentes pudo potenciar la «iberización» de áreas previamente tartésicas, como confirmaría la aparición de topónimos ibéricos en *ili-* o *ilu-* por la parte oriental y meridional del área tartésica caracterizada por topónimos en *-ippo-* y en *-uba* (Untermann 1985, mapas 5, 1 y 2).

Pero, sobre todo, este proceso permite comprender también la creciente tendencia de toda la Cultura Ibérica hacia formas cada vez más helenizadas, desde el campo artístico al ideológico, aproximando su proceso evolutivo al de otras culturas circunmediterráneas al seguir la misma evolución socio-ideológica hacia una sociedad aristocrático gentilicia y, finalmente, hacia una organización urbana de tipo oligárquico, tal como evidencian sus necrópolis y santuarios.

IV. EVOLUCIÓN SOCIO-IDEOLÓGICA DE LOS SANTUARIOS IBÉRICOS

La interpretación de los monumentos funerarios ibéricos (Almagro-Gorbea 1983; id. 1992; etc.), junto a la reciente valoración de las construcciones de función sacra (Almagro-Gorbea y Moneo e.p.) permite precisar la estructura social del mundo ibérico constituyendo una base objetiva para analizar su mundo ideológico. Como se evidencia en las necrópolis, el mundo ibérico era una sociedad jerarquizada, de tipo regio y/o principesco, cuyas variaciones geográficas y diacrónicas que obligan a diferenciar diversas fases, se reflejan en su sistema ideológico.

La fase inicial de la Cultura Ibérica corresponde a monarquías sacras, seguramente procedentes del mundo tartésico, comparables a las del mundo orientalizador circunmediterráneo, como testimonia la tumba monumental de Pozo Moro (Almagro-Gorbea 1983) y el palacio de Cancho Roano con su santuario dinástico (Almagro-Gorbea 1992b). Estas construcciones hacen suponer un sistema ideológico fundamentado en el carácter sacro del *rex*, vinculado míticamente a la divinidad, quien lo mantiene al frente de la sociedad. Su papel sería esencial para la fertilidad de la tierra, la producción de las cosechas y la conservación de las reservas de alimento de toda la comunidad, según creencias extendidas en el Periodo Orientalizador por el Mediterráneo, desde Fenicia y Chipre (Engnell 1967; Garelli 1974; Bonnet 1988: 112 s., 417 s.) a Etruria y el Lacio (Torelli 1985) y Tartessos.

La sede de dicha organización social sería el palacio, lo que explica el uso de su planta en cámaras funerarias como la de Tugia (Cabré 1925; Almagro-Gorbea y Domínguez 1990: 386) tras pasando a la vida de ultratumba un elemento de la vida diaria, como en Oriente y Etruria (Prayon 1975; Torelli 1981: 90; Jannot: 181 s.). El palacio sería el lugar de control social y económico, especialmente de la producción, reserva y redistribución de alimento (Almagro-Gorbea 1993), al pasar la tierra a ser propiedad del monarca sacro en un proceso de «colonización orientalizador» (Almagro-Gorbea 1991 e.p.) del que surgirían estructuras gentilicias (Almagro-Gorbea 1991 e.p.) y, de forma paralela, una sociedad servil que pudo perdurar hasta fechas tan tardías como el 190/189 a.C., tal como documenta el decreto de *Turris Lascutana* (CIL 2: 5041; 1,2: 614), lo que puede relacionarse con la no generalización del uso de sepultura hasta fechas muy tardías a pesar del evidente aumento demográfico.

Pero el palacio era, ante todo, la sede del culto a la divinidad dinástica y a los antepasados, por lo que tenía carácter augural y sacro, constituyendo su santuario su centro ideológico al celebrarse en él los ritos destinados a mantener la protección divina del rey, de su familia y de toda la sociedad, concepción que explicaría la estrecha asociación entre el culto divino y regio siguiendo la concepción que fundamentaba el poder en Oriente y que tam-

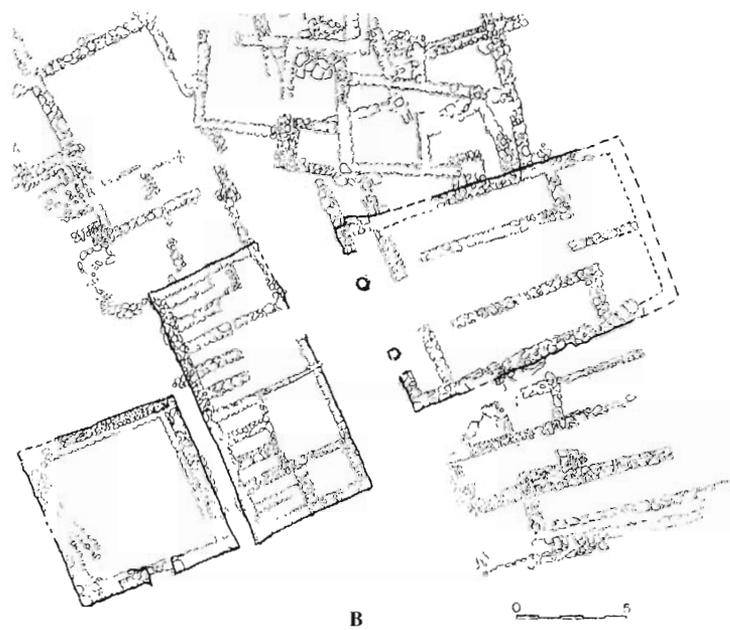
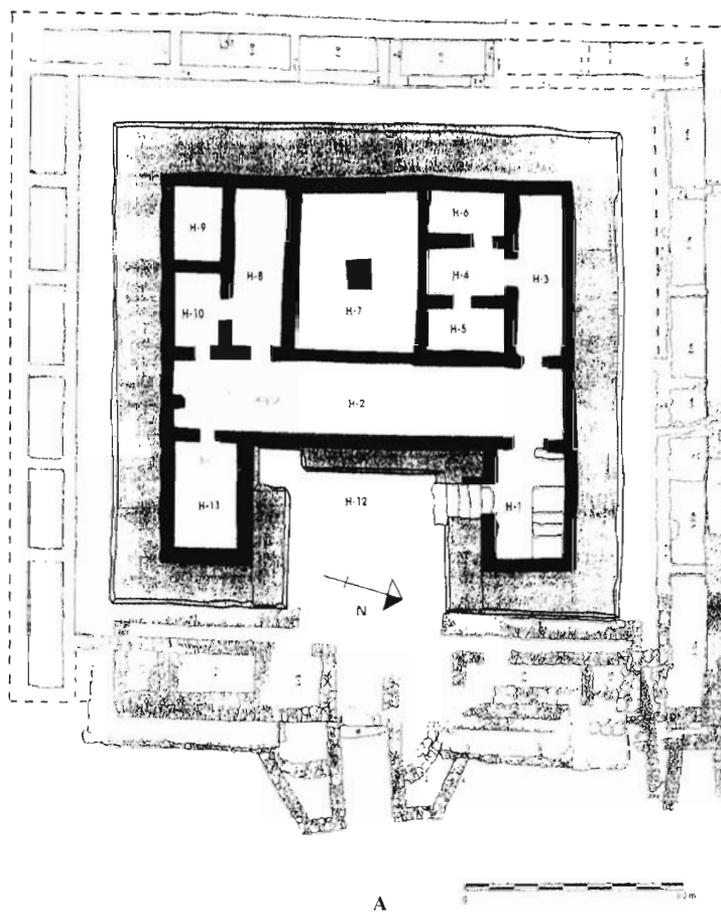


FIGURA 8. A: *Planta del palacio de Cancho Roano, Badajoz (según S. Celestino y A. Jiménez).* B: *Conjunto de la regia, almacén y santuario dinástico de la Isla de Campello, Alicante (según E. Llobregat).*

bién se atestigua en el Lacio y la Etruria orientalizantes (Virg. *Aen.* 7,174 y 192; Cipiano 1983: 24; Torelli 1981: 83 s.; Jannot 1987: 72 y 188).

Esta concepción, de origen oriental, explica la asociación entre culto divino y regio, evidenciada por elementos comunes como *thimyateria* y jarros y pateras de libación, que aparecen tanto en palacios como en las grandes tumbas orientalizantes atribuibles a los *reges* que ocupaban la cúspide de la pirámide social, como las de La Joya, Aliseda o Setefilla (Garrido y Orta 1978; Aubet 1981; Ruiz Delgado 1989; Pereira 1991: 137 s.; Bandera 1994; etc.), comparables en este sentido a las tumbas regias de Oriente y a las orientalizantes del Mediterráneo, algunos de cuyos ritos, como la libación o el perfume, se mantienen hasta época ibérica. Paralelamente, las necrópolis de Medellín, Alcacer do Sal o Carmona parecen reflejar la aparición de élites «urbanas» y rurales de carácter gentilicio, comparables a las surgidas en el Lacio (A.A.V.V. 1980: 15) o en Etruria (Torelli 1983: 40. s., 71 s.) a inicios de la Edad del Hierro.

Este contexto explica la perduración de *sacra* orientalizantes en la Cultura Ibérica. La «Diosa de Galera» (Blázquez 1975: lám. 75), figura de origen sirio-fenicio de ca. 700 a.C., apareció en una rica sepultura ibérica de hacia el 450 a.C. asociada a una patera *mesomphalos*, contexto que debe atribuirse a un *rex* enterrado con ella en un momento de crisis, tal vez en el cambio ideológico y social ocurrido a inicios del siglo V a.C. Igualmente, la «smiting godness», el *thymiaterion* y otros objetos de una favissa de Alhonor (López Palomo 1981) deben considerarse como *sacra* del culto dinástico de dicha población (Almagro-Gorbea 1992: 42). También carácter ritual y «regio» ofrece la orfebrería orientalizante, a veces en contexto funerario como en Aliseda, que pervive en época ibérica en las diademas de las «damas» ibéricas y en los tesoros de Evora y Jávea (Nicolini 1990: 497 s.; Chapa y Pereira 1991), y lo mismo cabe decir del uso funerario de carros, braseros, quemaperfumes, etc., depositados en las tumbas orientalizantes e ibéricas (Almagro 1979; Bisi 1980).

Los santuarios ibéricos permiten precisar el origen oriental y el contexto socio-ideológico de estas «monarquías sacras» orientalizantes (Heusch 1987), cuya ideología debe considerarse originaria del área fenicia. En efecto, los textos orientales, como los de Ugarit, documentan el origen divino del rey, cuyas divinidades protectoras eran las de la ciudad. Por ello, la función sacerdotal era esencial en las monarquías fenicias (Elayi 1986), como entre los reyes-sacerdotes de Sidón, siendo de carácter hereditario, como en Tiro, en Israel e, incluso, en Cartago, donde los cargos sacerdotales eran hereditarios y estaban vinculados a algunas familias aristocráticas (Sznyzcer 1981).

La estrecha relación de estos soberanos con la divinidad suprema de la ciudad-estado ha hecho suponer una concepción teocrática (Bondi 1988: 126): el poder radicaría en la divinidad que lo administraba a través de su reysumo sacerdote, en cuyo carácter sacro radicaba su poder

político. Su residencia era el palacio, donde podía estar, como en Ugarit, la tumba de sus antepasados a los que se dedicaba un culto especial, pero el palacio también era el centro de control de la economía y la organización social. En Biblos, *b'lt gbl* se convierte en divinidad dinástica ya en el siglo X a.C. (Elayi 1986: 251) y Melkart, identificado en Occidente con Herakles, era la divinidad poliada de Tiro que ostentaba el título de «rey de la ciudad», «Baal de Tiro», y *Archegetes* o «fundador» de la dinastía y de la ciudad, comparable a los *ktístes* helenísticos, por lo que era una hipóstasis mitificada del modelo ideal del soberano fenicio, caracterizado como fundador, protector y señor de la ciudad (Ribiquini 1988: 110).

Aunque este contexto ideológico no puede ser aplicado directamente al mundo orientalizante ibérico, constituye el mejor marco de referencia para explicar la importancia del culto funerario dinástico dirigido a asegurar la prosperidad del rey, su familia y de todo el reino (KTU 1.161; Xela 1981: 279 s.; etc.). El culto a los *Rephaim* (id. 1984: 149 s.; id 1992; Caquot 1981), término que designaba a la colectividad de los principales antepasados entre los que destacaba el antecesor del rey (Xela 1981: 279; id. 1979), tenían un carácter más o menos divino, existiendo indicios de su heroización. Los *Rephaim*, equivalentes a los *Dii Manes* (KAI 117; Labat et al. 1970: 435), vivían en el mundo subterráneo y eran benéficos (Caquot et al. 1974: 465; Fantar 1970: 17), pues daban a los vivos salud y fecundidad, siendo protectores de la familia, especialmente de la del rey, así como del palacio y de la ciudad, estando también relacionados con la fecundidad agraria.

Su ritual en Ugarit, celebrado periódicamente, incluía un banquete y sacrificios apotropaicos para aplacar al rey difunto y traspasar su poder asegurando el trono al nuevo rey. En este ritual intervenía la gran divinidad *Baal*, denominada *Rapiu* en su función de epónimo y jefe de los *Rephaim* (Xella 1984) y también *Shepesh*, «iluminaria divina», diosa del disco solar, de carácter psicopompo, pues era «Señora de los *Rephaim*» (KTU 1.161,18-19; Caquot et al. 1974: 464; Xela 1981: 230; id. 1984: 112; Labat et al. 1970: 435). Estos cultos a los antepasados en el mundo fenicio-cananeo explican la preocupación por la descendencia, pues la falta de heredero suponía la desaparición del grupo familiar y la ausencia de los ritos funerarios necesarios para el reposo del muerto (Xella 1984: 92), como refieren poemas míticos como el del *Rey Keret*, el de *Danil* y *Aqhat* (1,28 s.; Caquot et al. 1974: 399 s., 481 s.; Xella 1979: 151 s.) o el de los *Rephaim* (Caquot et al. 1974: 461 s.).

Este contexto permite interpretar el santuario dinástico del palacio de Cancho Roano, cuyo altar, en forma de *keftiu* está situado bajo un pilar (Celestino 1994), lo que recuerda la forma de *keftiu* del *témenos* de Pozo Moro (Almagro-Gorbea 1983: fig. 6) sobre el que se eleva su torre identificable con el *nepshesh* o alma del difunto (Ferron 1975: 287 s.). Por ello, el santuario de Cancho Roano, en

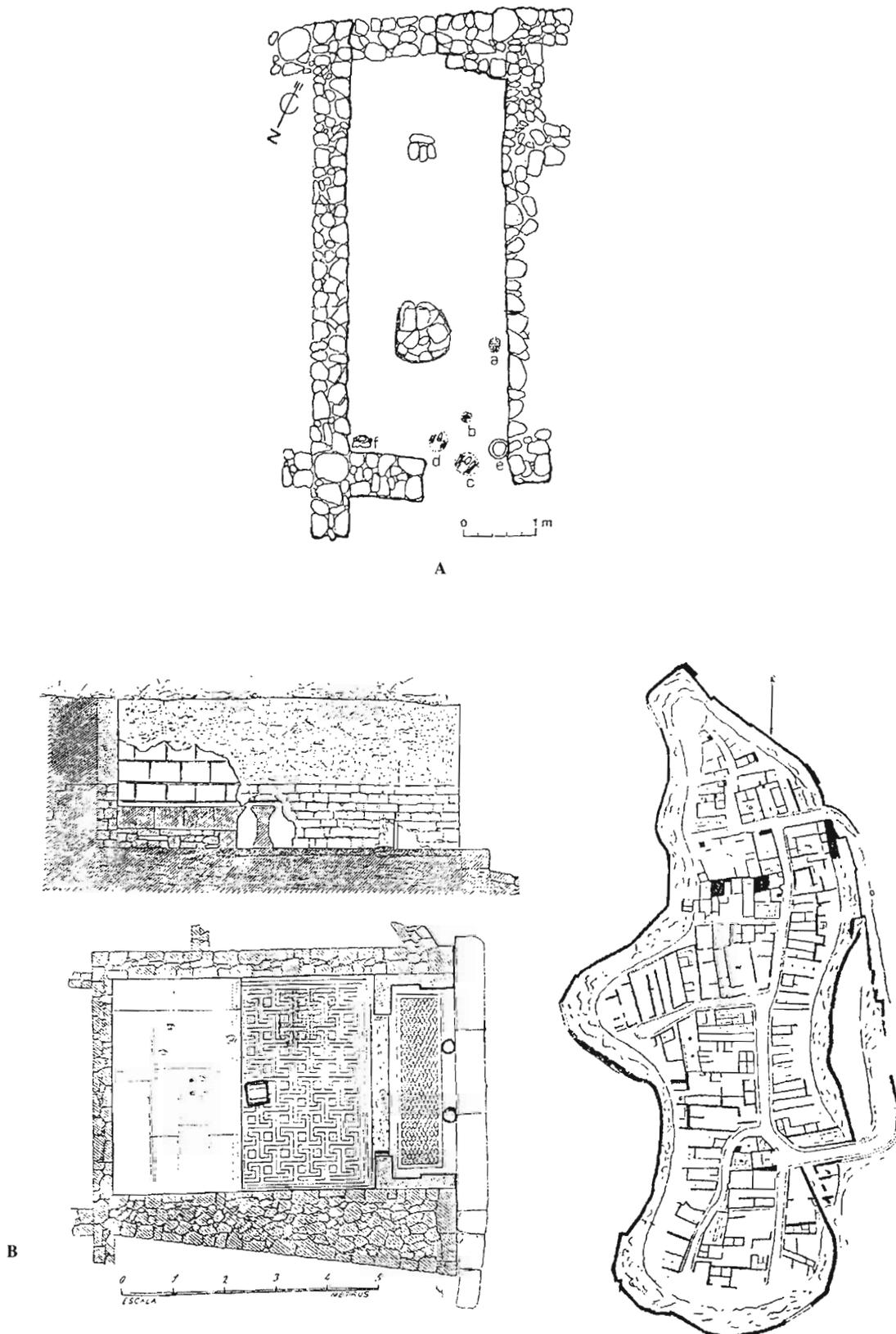


FIGURA 9. A: Santuario dinástico gentilicio en torno a un hogar sacro. B: Templo de tipo urbano de Ullastret, Gerona.

su contexto dinástico palacial, el monumento de Pozo Moro interpretable como un *heroon* o santuario al antepasado divinizado, los pectorales del tesoro de El Carambolo (Blanco y Kukahn 1959), y la aparición de esta forma en tumbas ibéricas de Los Villares, Albacete (Blánquez 1990) y en el santuario de El Oral (Abad y Sala 1993: f. 12) suponen la misma idea que el *smiting god* de Enkomi (Schaeffer 1964; Karageorgis 1968) alzado sobre un lingote *keftiu*, siendo todos ellos estos símbolos relacionados con cultos dinásticos vinculados a la transmisión del poder.

Además, esta idea perduró en los santuarios dinásticos de los poblados ibéricos asociados a cultos funerarios, como los de Campello (Almagro-Gorbea 1992b) o La Alcudia (Ramos 1992), éste asociado a un *heroon* con esculturas relacionables con antepasados heroizados (*vid. supra*). A su vez, estos santuarios del Sureste pueden explicar la estructura y origen de algunos «santuarios gentilicios» del mundo ibérico septentrional (*vid. infra*), siguiendo una difusión semejante a la de otros elementos característicos de la Cultura Ibérica, como el hierro, el torno de alfarero o la escritura.

Como evidencia el análisis de las necrópolis (*vid. supra*), desde fines del siglo VI a.C. cabe señalar una nueva fase en la sociedad ibérica caracterizada por la desaparición de las monarquías orientalizantes sustituidas por nuevas *monarquías de tipo heroico*, atestiguadas por los *heroa* monumentales de Porcuna y Elche. Estas monarquías heroicas basan su autoridad en una concepción ideológica diferente pues, frente a la autoridad sacra del monarca orientalizante por herencia familiar de origen divino, la monarquía heroica basa su autoridad en la pertenencia a un grupo gentilicio descendiente de un antepasado heroico mitificado, hecho reforzado por su carácter guerrero. Este proceso supuso un profundo cambio ideológico y religioso, reflejado en la separación del santuario y el palacio, que pasaron a ser construcciones independientes, pues la divinidad adquiere su propia sede, el «templo», diferenciada del «palacio» o vivienda del monarca (Torelli 1985: 32; Almagro-Gorbea 1992b). Estos cambios socio-ideológicos refleja el nuevo concepto de las élites rectoras, basado en un estatus de guerrero heroico que explica la aparición de los grandes *heroa* con escultura monumental destinados a resaltar los antepasados míticos, como Obulco (Negueruela 1990) o Elche (Ramos 1955), donde el guerrero con *kardiophilax* lobuno (Pérez Vilatela 1993) pudiera ser el *heros ktistes* fundador de la dinastía y de la población (Almagro-Gorbea e.p.). La deposición de armas en sepulturas femeninas, como en la Dama de Baza (Presedo 1973; Blech 1986) o a la aparición de una panoplia completa en la última fase del palacio de Cancho Roano evidencian la generalización del uso de armas como símbolo de estatus de estas élites guerreras.

Esta evolución se comprende mejor si se compara el palacio de Cancho Roano, cuyo santuario dinástico es el núcleo del mismo, con Campello, cuya *regia* es un edificio

independiente del santuario, aunque éste siga vinculado al culto de los antepasados regios. Este cambio ideológico debió ser general en el mundo ibérico y repercutiría en el campo religioso y político, explicando la citada amortización de algunos *sacra* orientalizantes (Almagro-Gorbea 1992 a), como la diosa de Galera o la «smiting-godness» de Alhonor (López Palomo 1981; *vid. supra*).

A su vez, en el siglo IV a.C., estas monarquías de tipo heroico parecen haber sido sustituidas, de modo paulatino, por aristocracias o por monarquías aristocráticas de carácter guerrero, siguiendo un proceso de creciente isonomía que se prolonga hasta los bárquidas en el siglo III a.C. Este cambio social iría acompañado de la correspondiente evolución ideológica, pues la residencia del *rex* se fue asemejando a la de los *príncipes*, formando una oligarquía aristocrática apoyada en cultos gentilicios, reflejando sus santuarios la importancia social de su usuario. Este cambio socio-ideológico hacia una aristocracia más isónoma es paralelo al que reflejan también los ritos funerarios, en los que tienden a desaparecer las sepulturas monumentales con animales alusivos a la sacralidad predominando las sepulturas tumulares de mayor o menor tamaño. Además, santuarios gentilicios, como Campello y La Alcudia, y necrópolis, como Cabecico del Tesoro (Quesada 1989) o La Albufereta (Rubio 1986), ofrecen una estrecha relación documentada por la aparición en ambos de los mismos exvotos que confirman su relación con cultos funerarios gentilicios.

Más complejo es precisar el origen y el significado de las ideas subyacentes en este cambio ideológico documentado por ritos funerarios y, además, por santuarios domésticos identificados por hogares sacros que apuntan, como la incineración, a un mundo ideológico indoeuropeo. Para su interpretación se debe tener en cuenta que su dispersión corresponde a las áreas septentrionales de la Cultura Ibérica cuyo substrato procede de los Campos de Urnas del Nordeste, probablemente de origen próximo al mundo celto-ligur. En él se generalizó el citado rito de incineración (Ruiz Zapatero 1984) asociado a ritos y creencias domésticas y funerarias de origen indoeuropeo prehistórico relacionable con los rituales védicos (Dumézil 1977: 277 s.) y con tradiciones del mundo itálico, especialmente conservadas en la religión romana (Quilici 1979: 160 s.). En efecto, la incineración supondría la purificación del cuerpo en la hoguera, proceso por el que el difunto adquiriría una naturaleza «sobrehumana», pasando a tener un estado sobrenatural o «heroico» asociado al de la divinidad (Benoit 1969: 62), lo que explica que este culto de «heroización» al muerto, documentado también en Anatolia, Grecia, Italia, etc., aparezca siempre ligado al culto a los antepasados (Benoit 1969: 62), siendo característico de las estructuras religiosas indoeuropeas.

Por ello, este proceso de heroización debe considerarse característico y originario del mundo ibérico septentrional, donde no llegaron a desarrollarse las monarquías sacras

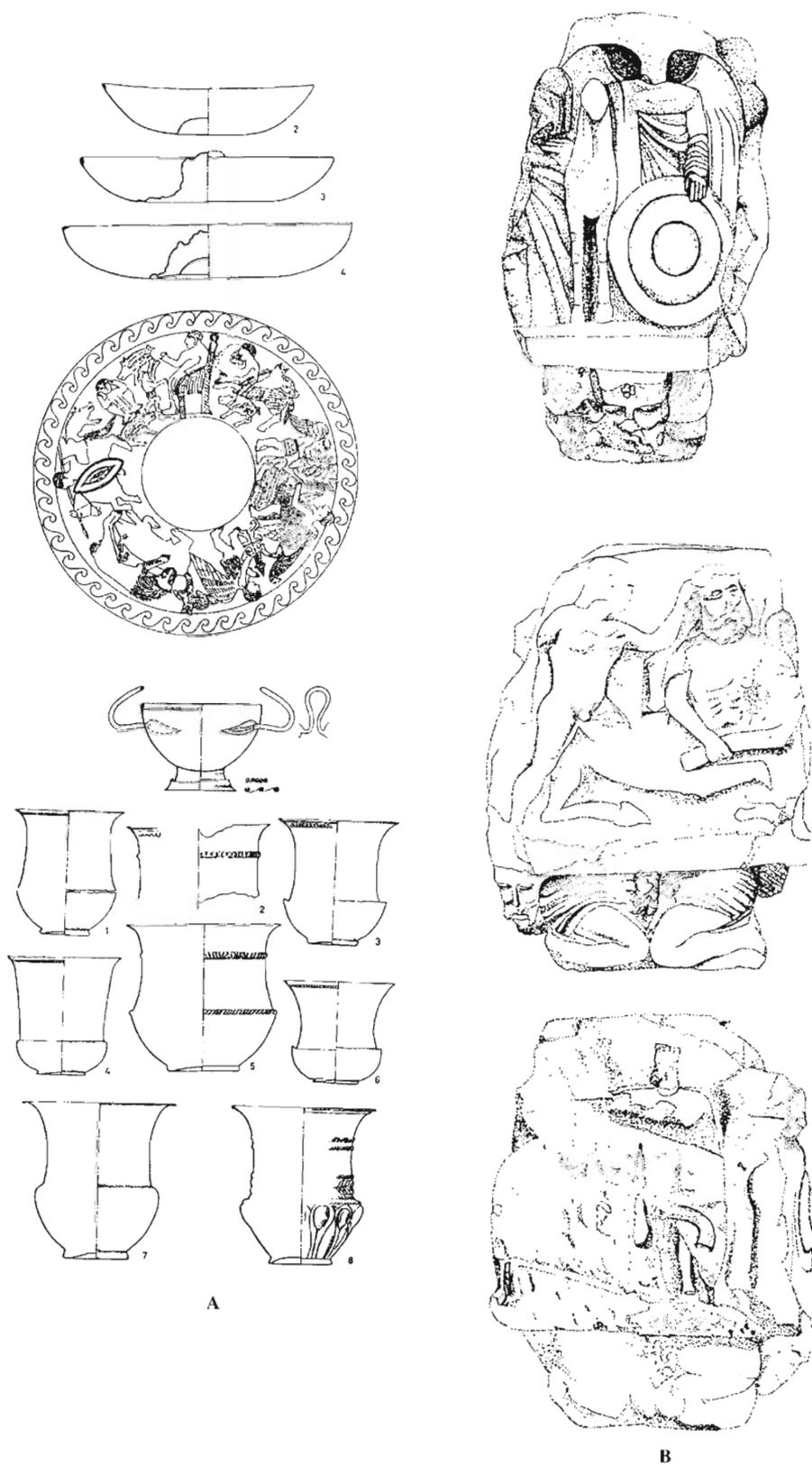


FIGURA 10. A: Pateras de libación para cultos funerarios del tesoro de Tivisa, Tarragona; B: parte superior del pilar-estela de Mallá, Barcelona (según K. Raddatz y J. Mullor et al.).

orientalizantes, pues su clase dirigente estaba formada por élites guerreras originarias de la tradición de los Campos de Urnas que parecen corresponder a un posible substrato celto-ligur. Además, sus santuarios de culto gentilicio, documentados a partir del siglo V a.C., aparecen integradas en viviendas de élite denotando su origen doméstico como evidencia el papel esencial del hogar ritual, confirmando su vinculación a cultos de tipo gentilicio indoeuropeo muy diferentes de los del mundo ibérico meridional, aunque existiese un desarrollo paralelo y posibles influencias mutuas entre ambos ámbitos ideológicos.

Por tanto, parece lógico ver en estos cultos domésticos asociados a hogares creencias de tipo heroico dirigidas a conectar con los antepasados, identificados con un progenitor mítico, lo que explica su asociación a la cremación del difunto para su purificación y heroización característica del ritual funerario. En este proceso, algunos hogares domésticos paulatinamente pasarían a convertirse de santuarios familiares gentilicios, adquiriendo un carácter cada vez más explícitamente dinástico al ampliarse su grupo social, lo que explicaría la aparición del patio como elemento necesario para la participación ritual de un grupo humano cada vez más amplio que caracteriza el sistema clientelar. Dichos cultos acabaron siendo privilegio del rey y de ciertos grupos aristocráticos, pues, gracias a ellos, la presencia y la fuerza de los antepasados heroizados, fuente de la posesión y explotación de la tierra, se renovaba entre sus descendientes (Brelich, 1988: 18 s.) asegurando su control, la defensa del territorio frente a peligros externos, la paz interna y la salud y fecundidad del grupo, la fertilidad de la tierra y del ganado (Vernant, 1978: 167), etc. Tales cultos, que se asocian a la residencia aristocrática y al ámbito funerario, se documentan en el Lacio (Torelli 1983), Etruria (Torelli 1985), Lucania, Basilicata y Daunia (Bottini 1988: 56 s.; Russo 1992: 89 s), etc., pero un fenómeno similar se da en fechas más tardías en el Languedoc, explicable por la estructura socio-ideológica de su población celto-ligur, estrechamente relacionada con el substrato de la Cultura de los Campos de Urnas del mundo ibérico septentrional, tal como evidencian los santuarios gentilicios de los *oppida* celto-ligures tardíos, como Entremont, Saint-Blaise o Roquepertuse, con estatuas de guerreros y femeninas de antepasados heroizados (Arcelin et al. 1993).

Este contexto permite comprender que en el mundo ibérico septentrional el elemento ritual más característico sea el hogar, lo que supone una base ideológica relacionada con tradiciones de culto a los antepasados de origen indoeuropeo atestiguadas en los ritos latinos y védicos. Estos hogares ibéricos, documentados a partir del siglo V a.C., representan una continuidad de la Cultura de los Campos de Urnas del NE de la Península Ibérica que constituye el substrato del mundo ibérico septentrional (Almagro-Gorbea 1986: 482; Almagro-Gorbea y Ruiz Zapatero 1992: 488, f. 13), por lo que su origen y funciones deben considerarse similares al de los «autel-foyer» del Languedoc

(Dedet et al. 1968; Dedet y Schwaller 1990) y al hogar-altar de los Lares y Penates como divinidades protectoras de la casa en la religión romana primitiva (Marchi 1896). Este hogar constituía el centro de la vida doméstica pues servía para la preparación del alimento, pero tenía función de altar del culto a las divinidades domésticas y a los antepasados (Benoit 1969: 87; Arcelin 1979: 103). Esta idea es la que explica el hogar asociado a un relieve alusivo a antepasados míticos heroizados de El Cerrón de Illescas (Valiente, 1982; Balmaseda 1994), así como el carácter ritual de los morillos, cuyas cabezas equinas o de carnero confirman su significado sacro (Benoit 1969: 52).

En la tradición védica el principal hogar sacro era el «hogar del padre de la casa» que representaba a la tierra, lo que explica su forma redonda, como el templo de Vesta. Su fuego debía encenderse por fricción o tomarse de otro hogar ritual semejante y si se apagaba, no podía proseguirse el sacrificio. Además, existía un segundo «fuego de las ofrendas» o *ignis aspergendus*, cuyo humo llevaba a las divinidades los dones de los hombres y que representa al «cielo», por lo que era cuadrado y orientado a los puntos cardinales, reflejando la misma concepción cósmica que el *templum*.

En Roma el hogar ofrece significativas analogías con la India védica, siendo uno de los elementos de culto más sagrados y antiguos. El altar o *ara*, hitita *hassa-* (Dumézil (1977: 280, n. 6), significa el «hogar sobre el que se queman las víctimas» (Laroche 1949), pero a su lado existía un segundo fuego doméstico, destinado a recibir el incienso y las libaciones (Serv. *Ad. Aen.* 3,134: *nec licere vel privata vel publica sacra sine foco fieri*), que se debía transportar desde la casa en recipientes adecuados que son los *foculi* o vasos perforados para brasas, que ocasionalmente aparecen en la Península Ibérica (Alfaro y Broncano 1993; Berrocal 1992: 107 s., l. 11-12). Cada hogar tenía su divinidad propia (Quilici 1977: 194, 204), aunque el paso del ámbito doméstico regio al urbano se documenta en Roma el *ignis Vestae*, divinidad comparable con la Hestia griega, símbolo de la unidad de la polis (Ampolo 1971: 447), y con la *Agni* védica (Fustel de Coulanges 1864), que garantizaba el arraigo en la tierra y la pervivencia, por lo que nunca debía dejarse apagar.

Pero el hogar de Vesta también estaba míticamente vinculado a la fecundidad humana, pues en la *penus*, «despensa» o parte más profunda de la *aedes Vestae*, se custodiaban los Penates y un falo (Plinio *N.H.* 28,39), idea relacionada con la tradición mítica de que Rómulo y Remo habían sido engendrados por un pene surgido del hogar doméstico personificado en la divinidad del fuego (Plut. *Rom.* 2). Este mito es similar al prenestino de *Caeculus*, hijo de Vulcano, concebido por una llama del hogar (Virg. *Aen.* 7,678-681; 10,544; Serv. *Ad Aen.* 7,681), al de *Tarchon-Taquinus* (Small 1994), rey-dios etrusco del fuego, equiparable al *Tarku* hitita, el «herrero divino», hijo de Vulcano y a otros mitos de la épica védica, en los que

Agni, dios del Fuego, fecunda damas nobles por medio de la llama del hogar doméstico (Dumézil 1977: 64). Todos estos casos apuntan a un mismo fondo mítico indoeuropeo relacionado con la capacidad engendradora del calor del hogar doméstico. Además, *Caeculus*, era el héroe mítico fundador de Preneste y de una *gens*, la *Caecilia* (Brelich 1939; id. 1949: 70, 97-8; Dumézil 1977: 288; Champeaux 1982: 442), que había sido un *latro* hasta llegar a convertirse en fundador de su ciudad y de una famosa estirpe. Por ello, este es también un mito explicativo del paso del *chaos* preurbano al *kosmos* urbano, siendo idéntico al de Rómulo y Remo, lo que confirma la estrecha relación del hogar doméstico con el antepasado gentilicio de carácter heroico mitificado y de éste con el *héros ktítes* o *conditor* de una *gens* o población.

Estos mitos ayudan a valorar el esencial papel del hogar doméstico en el mundo indoeuropeo, símbolo y garantía de la casa siguiendo tradiciones ancestrales. Por ello era la sede de las divinidades familiares, documentadas por los *Lares*, *Manes* y *Penates* romanos (Serv. *Ad. Aen.* 11,211: *ara deorum penatium est focus*; Catón, *Agr.* 143; Plauto, *Trin.* 139), que constituían los *sacra gentilicia* (Fustel de Coulanges 1970: 232; Altheim 1951: 71 s.; De Francisci 1959: 169 s.; etc.). Los *Penates* o *di patrii* (Boyancé 1952), originariamente divinidades de la despensa o parte más profunda de la casa donde se conservaba la reserva de alimentos (Quilici 1977: 200), acabaron convirtiéndose en protectores del *Pater familias*, del grupo familiar como dioses de la casa (Serv. *Ad. Aen.* 2,514: *penates sunt omnes dii qui domi coluntur*; Latte 1960: 89 s.) y de la estirpe, trasladándose con la familia como cuando Eneas huyó de Troya con su padre y sus *Penates* familiares (Verg. *Aen.* II, 291 s.; II, 716 s.; Serv. *Ad. Aen.* 2,296; Varr. *L.L.* 5,144; Plut. *Cor.* 29,2; Macr. 3,4,11). Por ello, cada *gens* o familia gentilicia tenía sus *Penates*, *sacra gentilicia* o divinidades familiares (Dumézil 1977: 528), aunque en alguna ocasión, como en la *Regia* al desaparecer la monarquía, pasaron a convertirse en divinidades de todo el estado.

Entre estas divinidades, los *dii Manes* eran los difuntos familiares en sentido genérico colectivo (Quilici 1979: 162) y, por tanto, divinidades del mundo subterráneo relacionadas con el culto a los antepasados mientras que el *Lar familiaris* era un *daimon* o *heros* doméstico y local, considerado el espíritu protector de toda la *familia*, incluidos los clientes de la casa entendida en sentido general (Dumézil 1977: 302). Estos cultos tenían sus fiestas como los *Parentalia* dedicadas a honrar a los antepasados del grupo familiar, pero también relacionadas con la fecundidad, dada la fuerza regeneradora del mundo subterráneo.

Estas creencias romanas permiten comprender la ideología subyacente en la organización familiar patriarcal gentilicia indoeuropea. Dicha organización se caracteriza por la creencia en la descendencia patrilineal de un antepasado común (Haudry 1981: 93 s.), que podía estar mitificado, siendo el *pater familias* la encarnación de la

fuerza divina familiar y del numen tutelar de la familia, el *genius familiaris*, (de la raíz **gen-*, engendrar, generar), lo que le confería la *potestas* y le hacía señor absoluto de la casa y también sacerdote del grupo familiar. Esta organización gentilicia incluía clientes, siervos y propiedades (Quilici 1977: 173), cuya cohesión estaba garantizada por la *fides*, pues los clientes habían renunciado a sus divinidades protectoras pasando a estar protegidas por las del grupo gentilicio en el que se integraban. Por ello, el *pater familias* podía llegar a equivaler, de hecho, al *rex* de todo el poblado y su territorio (Quilici 1977: 175, 184 s.), llegando a ser las divinidades familiares de su hogar las protectoras de toda la comunidad, como sería el caso de algunos santuarios ibéricos como el Puntal dels Llops, etc. (Bonet et al. 1991; Almagro-Gorbea y Moneo e.p.).

Este marco socio-ideológico permite comprender el significado mítico y cultural del hogar y sus ritos relacionados en las tradiciones ancestrales indoeuropeas (Haudry 1981: 96) y, en concreto, en los santuarios del mundo ibérico septentrional. Éstos deben ser interpretados como santuarios de tipo doméstico relacionados con los cultos gentilicios a los antepasados, en estrecha relación con la fecundidad familiar, ya que los mitos recogidos señalan al fuego como numen o divinidad engendradora del antepasado mítico de la estirpe, cuyo culto radica en el hogar, sede de las restantes divinidades familiares. De este modo, el origen de estos cultos se explica desde el substrato de Campos de Urnas de las áreas septentrionales de la Cultura Ibérica (Almagro-Gorbea 1993: 147), en el que, a partir de la Edad del Hierro, la aparición de ricas sepulturas confirman el desarrollo de una organización gentilicia favorecida por los contactos con el mundo colonial.

El proceso ideológico prosiguió en la fase *Ibérica Final*, a partir de fines del siglo III a.C., que representa la culminación de la evolución socio-ideológica iniciada en siglos anteriores hasta dar lugar a formas cada vez más urbanas. Además, dicho proceso coincide prácticamente con la expansión púnica y la romanización, que produjeron una creciente asimilación del mundo ibérico a la cultura helenística y explica la progresiva evolución ideológica de la Cultura Ibérica hacia estructuras urbanas tal como reflejan necrópolis y santuarios.

En esta fase, las construcciones sacras gentilicias de tipo familiar se transforman en santuarios de carácter público, que se pueden interpretar como *templa* en el sentido literal de la palabra (Catalano 1978: 467 s.; Cipriano 1983; etc.), primero de influjo clásico helenístico, como los de Ullastret y La Fosca y, finalmente, romano, como el de la acrópolis de Azaila, en Teruel (Almagro-Gorbea y Moneo e.p.). Estos edificios tienden a situarse en la parte más alta de la población, que pudiera interpretarse como *arx* confirmando su carácter marcadamente urbano, y aparecen en la zona Nordeste de la Península Ibérica, siendo el más meridional el de Sagunto, lo que parece corresponder al área de influjo greco-focense, del que se hacen eco las fuentes

clásicas (Str. 4,1,5). Por su estructura, carácter y situación, estos templos deben considerarse dedicados a divinidades poliádicas, como la «Minerva» de Tarragona o la diosa alada de Elche (Grünhagen 1976; Ramos 1991; Almagro-Gorbea e.p.), posiblemente derivadas de la transformación de divinidades dinásticas de fases anteriores. Pero también parecen haber existido cultos a héroes fundadores, seguramente de origen mítico gentilicio que representan la culminación, bajo fórmulas helenísticas, de la tradición ibérica de divinización de grandes personajes. Este culto revitalizaría la *devotio* y la tradición de sacralidad del jefe existente desde el período orientalizante, representando el final del largo proceso que abocaría, finalmente, en el culto imperial (Etienne 1958; Blázquez, 1981: 192), tal como evidencia la iconografía numismática (Almagro-Gorbea e.p.).

Por tanto, algunos santuarios ibéricos pudieran estar dedicados al culto al *heros ktistés* o *conditor* de la población, proceso que explicarían también la función de pateras como las de Santisteban del Puerto (Griño y Olmos 1982) y Tivissa, ésta procedente de un poblado, relacionables con cultos a antepasados míticos heroizados (Almagro-Gorbea 1990). En ocasiones, estos cultos pudieron tener sus propios santuarios, como en Azaila (Beltrán 1976: 151 s., 158 s.), o quedar asociados a la divinidad poliádica, tal como sugiere los tipos monetales (Almagro-Gorbea e.p.) y parece deducirse de una referencia del Pseudo Aristóteles (*De mir. ausc.* 110) sobre la relación del culto a Diomedes con santuarios de Artemisa, lo que permitiría relacionar el *despotes hippon* de Sagunto (Fernández Avilés 1942) con el conocido santuario a dicha divinidad (García Bellido 1963). Este proceso explica el progresivo predominio de templos sobre los santuarios domésticos gentilicios y la paralela desaparición de las grandes sepulturas monumentales a medida que las tradiciones gentilicias fueran siendo integradas en la vida urbana.

Por ello, no es de extrañar al inicio de esta última fase la reaparición de monumentos turriformes, seguramente alusivos a la heroización regia, como los de Osuna, Sevilla (Almagro-Gorbea 1983: 238 s.), Pinohermoso, Murcia (Almagro-Gorbea y Rubio 1980) o Mallá, Barcelona (López Mullor et al. 1986), siguiendo tradiciones helenísticas de culto funerario al antepasado divinizado documentados por la iconografía de las páteras de Tivissa (Raddatz 1969: 69 s. y 258 s.) y Santisteban del Puerto (Raddatz 1969: 69 s.; Griño y Olmos 1982: 33 s.), que indican un renacimiento de tradiciones dinásticas tal como confirman las referencias escritas (Caro Baroja 1971: 129 s.). La paralela aparición de leones y alguna esfinge de iconografía modificada respecto a las etapas precedentes (Chapa 1980: 792 s. y 949) evidencia en los monumentos de fecha más avanzada las nuevas corrientes llegadas a través de colonos de origen itálico. Igualmente, se observa la aparición de cambios rituales, entre los que se documenta como más significativo el creciente uso de sepulturas y la generalización de ungüentarios (Cuadrado 1978), indicio de uso de perfu-

mes, elemento sacro reservado en etapas anteriores a la divinidad y, por extensión, a la élite rectora.

Esta evolución puede considerarse consecuencia lógica de la propia dinámica interna de la sociedad ibérica desde la tradición documentada en la fase anterior por los santuarios de Campello B y La Alcudia de Elche (Llobregat 1988: 140 s.; Ramos 1992), en la que pudo haberse producido una tendencia a creciente concentración de poder entre los grupos aristocráticos (Ruiz y Molinos 1993: 267). Pero la política matrimonial con princesas indígenas de los Bárquidas (Almagro-Gorbea 1990: 114 s.), indudablemente relacionada con tradiciones indígenas, induce a plantear si el aparente reforzamiento de dicha tradición no estuvo inducido por éstos, al menos parcialmente, para favorecer su sistema de control político imperialista basado en fórmulas de «protectorado» o «indirect rule». Esta forma de gobierno colonial supone la consolidación de las élites y los esquemas de poder indígenas tradicionales a los que se superpone un aparato administrativo general que controla de manera indirecta el desenvolvimiento político y social (De Jesús 1978). Esta política fue muy utilizada por monarquías helenísticas, y, al parecer, también por los Bárquidas. Roma prosiguió esta política de apoyarse en las élites indígenas al inicio de la conquista (Pol. 21, 11, 8; Liv. 37, 25, 9: *regulos se acceptos in fidem in Hispania reges reliquisse*; Caro Baroja 1971: 127 s.), lo que explicaría la continuidad de algunas monarquías hasta que a lo largo de la romanización se observa la progresiva presencia de una clase ecuestre local romanizada, antes que de origen itálico, de carácter ya plenamente urbano, lo que permite interpretarlas como las nuevas élites que pasaron a controlar la vida urbana en esta última fase del mundo ibérico (Almagro-Gorbea e.p.).

De acuerdo con esta hipótesis la romanización habría supuesto la desaparición de las monarquías ibéricas a medida que el mundo colonial indígena pasaba a ser gobernado por administración directa o «direct rule», forma de gobierno y administración colonial establecido por una potencia colonizadora por el cual se anula el sistema político indígena preexistente y se instala uno nuevo y diferente, aunque el personal pueda ser tanto propio como indígena (De Jesús 1978). En esta nueva situación, dichas estructuras regias debieron perder su función social y política originaria, lo que explica la consiguiente desaparición de los monumentos funerarios que constituían su símbolo y de los santuarios gentilicios en los que tenían su respaldo ideológico.

V. CONCLUSIÓN

El análisis de los cultos y de los ritos funerarios en necrópolis y santuarios dinásticos del mundo ibérico permiten comprender su funcionamiento y evolución en relación con la organización socio-económica y la estructura del poder de la sociedad ibérica en el contexto

circunmediterráneo del mundo Antiguo. En efecto, el avance en el conocimiento de necrópolis y santuarios ibéricos permite interpretar su sistema socio-ideológico, que evolucionó siguiendo los influjos recibidos de diversas culturas del área mediterránea.

La documentación analizada evidencia, en la fase inicial de la Cultura Ibérica hacia el siglo VI a.C., un modelo socio-económico de origen oriental llegado a través de la colonización fenicia, pues tanto las formas arquitectónicas de los monumentos funerarios como los ritos funerarios en santuarios palaciales y urbanos propios de este sistema social proceden del Mediterráneo oriental, especialmente de la zona sirio-fenicia. En consecuencia, de dicha área cultural debe proceder, igualmente, el sistema ideológico inherente, dada la asociación lógica entre la difusión de elementos ideológicos y los de cultura material que reflejan su función, como confirma la documentación iconográfica (Almagro-Gorbea y Olmos 1981).

Pero el sistema socio-económico e ideológico de la Cultura Ibérica que constituye la continuación de la Tartésica, evidencia una clara diversidad espacial y cronológica. Por ello, su evolución ideológica exige tener en cuenta su doble substrato cultural, evidente en cultos funerarios y santuarios dinásticos, aunque unos y otros tendieron a converger dentro de un creciente proceso de urbanización. La zona meridional ofrecía dinastas orientalizantes de tipo sacro de origen oriental, mientras que en el mundo ibérico septentrional es evidente su entronque con cultos domésticos gentilicios a los antepasados de origen indoeuropeo. Pero en ambos casos sus cultos a los antepasados suponían una ideología que servía de sustento al poder económico y político de las élites sociales, lo que ayuda a explicar su desarrollo paralelo y los lógicos influjos mutuos a lo largo del tiempo, hasta su progresivo sincretismo y desaparición tras la romanización. En efecto, «santuarios dinásticos» característicos de cultos a los antepasados del monarca sacro orientalizante de origen oriental aparecen en Andalucía y se difunden por el Sureste hasta el Levante, mientras que «santuarios gentilicios» procedentes de la evolución de los cultos domésticos indoeuropeos en torno al hogar son propios del área Septentrional del mundo ibérico, cuyo substrato cultural y, particularmente, socio-ideológico, se debe considerar relacionado con el mundo celto-ligur tal como evidencia su común descendencia de culturas de los Campos de Urnas del Nordeste de la Península Ibérica y del Languedoc.

En general, el proceso evolutivo del mundo ibérico es comparable a la de otras culturas del Mediterráneo, pero con peculiaridades que reflejan la evolución de su propio substrato cultural y de influjos recibidos de fenicios, griegos, púnicos y, finalmente, romanos, aunque resulta evidente su mayor alejamiento de los focos culturales del Oriente y del Egeo, lo que supuso una evolución de sus estructuras sociales posterior a la documentada en Grecia, Etruria o el Lacio, por lo que mantuvieron más largo tiem-

po su estructura aristocrática gentilicia, prácticamente hasta la romanización.

La fase inicial se caracteriza por monarquías sacras orientalizantes, desarrolladas sólo en las áreas meridionales aunque su influjo se percibe en gran parte del mundo ibérico, tal como evidencian palacios de tipo Cancho Roano y sepulturas sacras de tipo Pozo Moro. Su evolución a partir del siglo V a.C. dio lugar a monarquías heroicas, evidenciadas por ricas panoplias funerarias y *heroa* como los de Porcuna o Elche, asociadas a santuarios dinásticos como los de Campello y Elche. Dichas monarquías, a su vez, fueron sustituidas a lo largo del siglo IV a.C. por tumbas aristocráticas guerreras menos suntuarias, hasta finalizar con un posible renacimiento de monumentos monárquicos durante la dominación bárquida, justo antes de su desaparición al desarrollarse las estructuras urbanas contemporáneamente a la romanización.

Paralelamente, el santuario dinástico palacial, inicialmente incluido en el palacio orientalizante, tendería a pasar a una construcción independiente, manteniendo y explicitando cada vez más su carácter de lugar sacro con formas monumentales (Torelli 1983; id. 1985) que ofrece ya características de verdaderos *templa* en los casos más evolucionados, entre los que destaca el de Sagunto. De este modo el culto privado regio evolucionó convirtiéndose paulatinamente en un culto público, siguiendo un proceso similar al documentado en otras áreas del Mediterráneo, en especial en el mundo itálico. Esta evolución, que implica continuidad desde santuarios de los dinastas sacros orientalizantes a los santuarios gentilicios hasta los templos urbanos, parece confirmarse en los casos de Sagunto y La Alcudia de Elche, los mejor documentados (*vid. supra*; Almagro-Gorbea y Moneo e.p.), lo que hace suponer que fue un proceso muy general.

Esta interpretación permite encuadrar la evolución socio-ideológica de la Cultura Ibérica en su contexto histórico Mediterráneo al documentar la evolución de sus cultos, ritos y creencias desde su propio sistema cultural, consecuencia de la evolución de su substrato y de los influjos coloniales que explican sus paralelismos con otras culturas circunmediterráneas, constituyendo este marco interpretativo la mejor clave para valorar el mundo ibérico dentro de los grandes procesos histórico-culturales del Mediterráneo en la Antigüedad.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, L. y SALA, F. (1993): *El poblado ibérico de El Oral (San Fulgencio, Alicante) (SIP. Serie de trabajos Varios 90)*. Valencia.
- AGUADO Y ALARCÓN, J. de D. (1875): «El Cerro de Los Santos». *Revista de Historia Latina* 2.
- ALBERTINI, E. (1905): «Rapport sommaire sur les fouilles d'Elche (Espagne)». *Comptes rendues de l'Accademie des Inscriptions et Belles Lettres*: 611-620.

- ALFÖLDI, A. (1952): *Der Frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen*. Baden-Baden.
- ALMAGRO, M. (1953-5): *Las necrópolis de Ampurias, I-II*. Barcelona.
- Id. (1980): «Un tipo de exvoto ibérico de origen orientalizante». *Trabajos de Prehistoria* 37: 247-308.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1977): *El Bronce Final y el Período Orientalizante en Extremadura*. (Biblioteca Praehistorica Hispanica 14). Madrid.
- Id. (1982): «Tumbas de cámara y cajas funerarias ibéricas», *Homenaje a C. Fernández Chicarro*. Madrid: 249-257.
- Id. (1983): «Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica». *Madrider Mitteilungen* 24. 177-392.
- Id. (1983a): «Arquitectura y sociedad en la cultura ibérica». *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine*. Paris-Rome: 387-414.
- Id. (1983b): Pílares-estela ibéricos. *Homenaje al Prof. M. Almagro, III*. Madrid: 7-20.
- Id. (1990): «L'Hellénisme dans la Culture Ibérique». *XIII. Congress für Klassische Archäologie*. Berlin-1988: 113-127.
- Id. (1992): «La alimentación en el palacio de Cancho Roano». *Homenaje a M. Ponsich (Anejos de Gerión, II)*. Madrid: 95-113.
- Id. (1992a): «Las necrópolis ibéricas en su contexto mediterráneo». *Congreso de Arqueología Ibérica. Las necrópolis*. Madrid, 1991: 37-75.
- Id. (1992b): «Palacio y organización social en la Península Ibérica». *Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica, Colonia 1989*. Salamanca: 21-48.
- Id. (1993): «Paleoetnología de la Península Ibérica. Reflexiones y perspectivas de futuro». M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (Eds.): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. (Complutum 2-3, 1992). Madrid: 469-499.
- Id. (1994): «Las estelas antropomorfas en la Península Ibérica. Tipología, dispersión, cronología y significado». *La statuaría antropomorfa in Europa dal Neolitico alla Romanizzazione. Atti del Congresso La Spezia-Pontremoli 1988*: 69-108.
- Id. e.p.: «Lobo y ritos de iniciación en el mundo ibérico». *Iconografía ibérica e iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*. Roma 1993. (en prensa).
- Id. e.p. a: «El jinete y la cabeza varonil de la iconografía numismática hispánica». *I Encuentro de Numismática Peninsular*. Madrid, 1994 (en prensa).
- Id. e.p. b: «La moneda hispánica con jinete y cabeza humana ¿Tradición indígena o creación romana?» *Zephyrus* (en prensa).
- ALMAGRO-GORBEA, M. et al. (1990): «Cancho Roano. Un palacio orientalizante en la Península Ibérica». *Madrider Mitteilungen* 31: 251-308.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y DOMÍNGUEZ, A. (1989): «El palacio de Cancho Roano y sus paralelos arquitectónicos y funcionales». *Zephyrus* 41-42: 339-382.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y MONEO, T. e.p.: *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*. (en prensa).
- ALMAGRO-GORBEA, M. y RUIZ ZAPATERO, G. (Eds.) (1992): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. (Complutum 2-3, 1992). Madrid, 1993: 469-499.
- ALTHEIM, F. (1951): *Römische Religionsgeschichte*. Baden-Baden.
- ALVAR, J. (1990): «La Jefatura como instrumento de análisis para el historiador. Basilea griega y régulos ibéricos». *Espacio y organización social*. Madrid: 111-126.
- AMPOLO, C. (1971): «Analogie e rapporti fra Atene e Roma arcaica. Osservazioni sulla Regia, sul Rex sacrorum e sul culto di Vesta». *La Parola del Pasato* 26: 441-460.
- APARICIO, J. (1977): *Las raíces de Mogente (Departamento de Historia Antigua. Universidad de Valencia, Serie Arqueológica 2)*. Valencia.
- ARANEGUI, et al. (1993): *La nécropole ibérique de Cabezo Lucero. Guardamar de Segura, Alicante*. Madrid.
- ARCELIN, P.: «Entremont, un site "non celtique"». *Vercingetorix et Alesia*. Paris: 162-165.
- ARCELIN, P. et al. (1993): «Espaces publics, espaces religieux protohistoriques en Gaule méridionale». *Les dossiers des documents d'Archéologie méridionale* 15. Lattes: 181-242.
- ARRIBAS, A. (1963): *The Iberians*. London.
- BALMASEDA, L.J. y VALIENTE, S. (1982): «El relieve de Illescas». *Archivo Español de Arqueología*: 215-238.
- BARBERÁ, J. (1969-70): «La necrópolis ibérica de Cabrera del Mar. Excavaciones 1968-69». *Ampurias* 31-32: 169-189.
- BELTRÁN, M. (1976): *Arqueología e historia de las ciudades antiguas del Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)*. Zaragoza.
- BENICHO-SAFAR, H. (1982): *Les tombes puniques de Carthage*. Paris.
- BENOIT, F. (1954): *L'heroisation equestre*. Aix-en-provence.
- BERARD, C. (1983): «L'heroisation et la formation de la cité: un conflit idéologique». *Architecture et Société de l'Archaïsme grec à la fin de la République Romaine*. Roma: 43-62.
- BERMEJO, J.C. (1978): «La función real en la mitología tartésica. Gargoris, Habis y Aristeo». *Habis* 9. 215-232.
- BERROCAL, L. (1992): *Los pueblos célticos del Suroeste de la península Ibérica (Complutum Extra 2)*. Madrid.
- BISI, A.M. (1986), «Le "Smiting-God" dans les milieux phéniciens d'Occident». *Studia Phoenicia* 4: 169-187.

- BLANCO, A. (1960): «Orientalia II». *Archivo Español de Arqueología* 33: 3-43.
- Id. (1963): «El ajuar de una tumba de Cástulo». *Archivo Español de Arqueología* 36: 40-69.
- Id. (1987-8): Las esculturas de Porcuna. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 184: 405-445; 185: 1-27.
- BLÁNQUEZ, J. (1990): *La formación del mundo ibérico en el Sureste de la Meseta*. Albacete.
- Id. (1991): «Las necrópolis ibéricas del Sureste de la Meseta».
- BLÁNQUEZ, J. y ANTONA, V. (Eds.): *Congreso de Arqueología Ibérica. Las Necrópolis*. Madrid: 235-278.
- Id. e.p.: «Caballeros y aristocracia en el siglo V a.C.». *Iconografía ibérica e iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*. Roma 1993, (en prensa).
- Id. (Ed.) (1995): *El mundo ibérico: una nueva imagen en los albores del año 2000*. Albacete.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1983): *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*. Madrid.
- Id. (1991): *Religiones en la España Antigua*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. y GARCÍA GELABERT, M.P. (1995): *Castulo, ciudad ibero-romana*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. y GONZÁLEZ NAVARRETE, J. (1985): «The phokaiian Sculpture of Obulco in Southern Spain». *American Journal of Archaeology* 89: 61-69.
- BLECH, M. (1986): «Las armas de la sepultura 155 de la necrópolis de Baza». *Coloquio sobre El Puteal de la Moncloa (Estudios de Iconografía 2)*. Madrid: 205-209.
- BONDÌ, F. (1988): L'organizzazione politica e amministrativa. *I Fenici*. Venezia: 126-131.
- BONET, H. et al. (1991): *El poblado ibérico del Puntal dels Llops (El Colmenar) (S.I.P. Trabajos Varios nº 71)*. Valencia.
- BOSCH GIMPERA, P. (1928): «Relaciones entre el arte ibérico y el griego». *Archivo de Prehistoria Levantina* 1: 163-177.
- Id. (1932): *Etimología de la Península Ibérica*. Barcelona.
- BOTTINI, A. (1988): «La religione delle genti indigene». *Magna Grecia, III: Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*. Milano: 55-90.
- BOYANCÉ, P. (1952): «Les Penates dans l'ancienne religion romaine». *Revue d'Etudes Anciens* 54: 109-115.
- BRELICH, A. (1939): «Il mito nella storia di Cecilio Metello». *Studi e materiali di storia delle religioni* 15: 30-41.
- Id. (1949): *Vesta*. Roma.
- Id. (1958): *Heros: il culto greco degli eroi e il problema degli esseri semi-divini*. Roma.
- CABRÉ, J. (1920): «Esteles ibériques del Baix Aragó». *Annuari del Institut d'Estudis Catalans* 6: 629-643.
- Id. (1925): «Arquitectura hispánica. El sepulcro de Toya». *Archivo Español de Arqueología* 1: 73-101.
- CABRÉ, J. y MOTOS, F. (1920): *La necrópolis ibérica de Tútugi, Galera, Provincia de Granada (Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Memoria nº 21)*. Madrid.
- CAQUOT, A. (1981): *Rephaim DBS* 55: col. 344-357.
- CAQUOT, A.; SZNYCER, M. y HERDNER, A. (1974): *Textes Ougaritiques I. Mythes et légendes*. Paris.
- CARO BAROJA, J. (1971): «La "realeza" y los reyes en la España Antigua». *Cuadernos de la Fundación Pastor* 17. Madrid: 51-159.
- CARPENTER, R. (1925): *The Greeks in Spain*. Bryn Mawr.
- CASTELO, R. (1994): «Monumentos funerarios ibéricos: interpretación de algunos de los restos arquitectónicos y escultóricos aparecidos en las necrópolis del Sureste peninsular». *Revista de Estudios Ibéricos* 1: 139-171.
- CATALANO, P. (1978): «Aspetti spaziale del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager. Latinum, Italia». *A.N.R.W. II*. Wiesbaden: 374-387.
- CELESTINO, S. (1994): Los altares en forma de "lingote chipriota" de los santuarios de Cancho Roano. *Revista de Estudios Ibéricos* 1: 291-309.
- CHAMPEAUX, J. (1982): *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. (C.E.F.R. 64)*. Rome.
- CHAPA, T. (1980): *La escultura zoomorfa ibérica en piedra*. Madrid.
- Id. (1986): *Influjos griegos en la escultura zoomorfa ibérica*. Madrid.
- Id. (1991): *La Arqueología de la Muerte: planteamientos, problemas y resultados*. Vaquerizo, D. (Ed.) 1991: 13-38.
- CHAPA, T. y PEREIRA, J. (1991): «El oro como elemento de prestigio social en época ibérica». *Archivo Español de Arqueología* 64: 23-35.
- Id. (1995): «Funerary practices and Iberian society in North-East Andalusia». W.H. Waldren et al (Eds.), *Ritual, Rites and Religion in Prehistory (BAR Int. Ser. 611)*. Oxford.
- CIPRIANO, P. (1983): *Templum*. Roma.
- CLEMONT-GANNEAU, C. (1880): *Etudes d'archéologie orientale I*. Paris.
- CUADRADO, E. (1952): «Las tumbas ibéricas de empedrado tumular y la celtización del Sudeste». *II Congreso Nacional de Arqueología*. Madrid: 247-267.
- Id. (1968): «Tumbas principescas de El Cigarralejo». *Madrid Mittelungen* 9: 148-186.
- Id. (1987): *La Necrópolis ibérica de «El Cigarralejo» (Mula, Murcia)*. (Biblioteca Praehistorica Hispanica 23). Madrid.
- DE FRANCISCI, P. (1959): *Primordia Civitatis*. Roma.
- DEDET, B. et al. (1968): «Les "autel-foyer" en Languedoc». *Omaggio a F. Benoit II*. Bordighera: 35-56.
- DEDET, B. y SCHWALLER, M. (1990): «Pratiques cultuelles et funéraires en milieu domestique». *Documents d'Archéologie Méridionale* 13: 137-161.
- DUMÉZIL, G. (1977): *La religione romana arcaica*. Milano.

- ELAYI, J. (1986): «Le roy et la religion dans les cités phéniciennes à l'époque perse». *Studia Phoenicia* 4: 249-261.
- ENGEL, A. (1986): «Nouvelles et correspondance». *Revue Archéologique* 1: 204-229.
- ENGNELL, I. (1967): *Studies in Divine Kinship in the Ancient Near East* (2ª ed.). Oxford.
- ETIENNE, R. (1958): *Le culte imperial dans la péninsule ibérique. (BEFAR 191)*. Paris.
- FANTAR, M. (1970): *Eschatologie phénicienne et punique*. Tunis.
- FERNÁNDEZ AVILÉS, A. (1942): «Relieves hispanorromanos con representaciones ecuestres». *Archivo Español de Arqueología* 15.
- FERNÁNDEZ CHICARRO, C. (1961): «Iberische Nekropole bei Los Castellones del Ceal (Jaén)». *V Internationale Kongresse für Vor- und Frühgeschichte. Hamburg-1958*. Berlin: 186-187.
- FERRON, J. (1975): *Mort-Dieu à Carthage*. Paris.
- FLETCHER, D. (1965): *La necrópolis ibérica de a Solivella (Alcalá de Chivert). (Servicio de Investigación Prehistórica. Serie de Trabajos Varios 32)*. Valencia.
- FUSTEL DE COULANGES, N.D. (1864) (Trad. 1970): *La ciudad antigua*. Barcelona.
- GARCÍA BELLIDO, A. (1954): «Arte ibérico». MENÉNDEZ PIDAL, R. (Ed.): *Historia de España* I, 3. Madrid: 371-675.
- Id. (1963): «Das Artemision von Saguntum». *Madridrer Mitteilungen* 4: 87-98.
- GARCÍA CANO, J.M. (1994): «El pilar-estela de Coimbra de Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)». *Revista de Estudios Ibéricos* 1: 173-201.
- GARRIDO, J.P. y ORTA, E. (1978): *Excavaciones en la necrópolis de «La Joya»*. Huelva (*Excavaciones Arqueológicas en España* 96) Madrid.
- GONZÁLEZ NAVARRETE, J. (1987): *Escultura ibérica de Cerrillo Blanco*. Porcuna, Jaén. Jaén.
- GONZÁLEZ NAVARRETE, J. y ARTEAGA, O. (1980): «La necrópolis del Cerrillo Blanco y el poblado de Los Alcores». *Noticiario Arqueológico Hispano* 10: 183-217.
- GRÍÑÓ, B. de y OLMOS, R. (1982): «La pátera de Santiesteban del Puerto (Jaén)». *Estudios de Iconografía* I. Madrid: 9-111.
- GRÜNHAGEN, W. (1976): «Bemerkungen zum Minerva-Relief und der Stadtmauer von Tarragona». *Madridrer Mitteilungen* 17: 209 s.
- HAUDRY, J. (1981): *Les indo-européens*. Paris.
- HEUSCH, L. de (1987): *Ecrits sur la Royauté sacrée*. Bruxelles.
- JANNORAY, J. (1955): *Ensérune. Contribution à l'étude des civilisations préromaines de la Gaule méridionale*. Paris.
- KARAGEORGIS, V. (1968): *Cyprn (Archaeologia Mundi)*. München.
- KUKAHN, E. y BLANCO, A. (1959): «El tesoro de El Carambolo». *Archivo Español de Arqueología* 32: 38-42.
- LABAT, R. et alii (1970): *Les religions du Proche-Orient asiatique*. Paris.
- LAFUENTE, J. (1928): «La necrópolis ibérica de El Molar (Provincia de Alicante)». *Boletín de la real Academia de la Historia* 94,2: 617-632.
- Id. (1928): *Excavaciones en la Albufereta de Alicante (Junta Superior de excavaciones y Antigüedades. Memoria nº 126)*. Madrid.
- LATTE, K. (1960): *Römische Religionsgeschichte*. München.
- LLOBREGAT, E. (1972): *Contestania Ibérica*. Alicante.
- Id. (1988): «Un conjunto de templos ibéricos del siglo IV a. de C. hallado en las excavaciones de la isla del Campello». *Homenaje a Samuel de los Santos*. Albacete. 137-142.
- LÓPEZ PALOMO, L.A. (1981): «Alhnoz (Excavaciones de 1973 a 1978)». *Noticiario Arqueológico Hispano* 11: 33-188.
- LÓPEZ MULLOR, A. et al (1986): *Monumento funerario ibérico de Mallá*. Barcelona.
- LUCAS, R. (1981): «Santuarios y dioses en la Baja Época Ibérica». *La Baja Época Ibérica, Madrid-1979*: 233-293.
- MALUQUER, J. (1954): «Los Pueblos Ibéricos. Los Pueblos de la España Céltica». MENÉNDEZ PIDAL, R. (Ed.): *Historia de España* I, 3. Madrid: 302-370.
- Id. (1987): *Catalunya: Baix Ebre*. Barcelona.
- MARCHI, A. de (1986): *Il culto privato di Roma antica*. Roma* (reed. 1975, New York) Martín Bueno*. Teruel*.
- MOMIGLIANO, A. (1987): *Il Rex Sacrorum e l'origine della repubblica*. Storia e storiografia antica. Bologna.
- MÉLIDA, J.R. (1903-5): «Las esculturas del Cerro de Los Santos. Cuestión de autenticidad». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 8: 85-90, 470-485; 9: 140-148, 247-255, 365-272; 10: 43 s.; 11: 144 s., 276 s.; 12: 37-42; 13: 19-38.
- MUÑOZ, A.M. (1963): *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina*. Barcelona.
- NEGUERUELA, I. (1990): *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*. Madrid.
- NICOLINI, G. (1973): *Les Ibères. Art et civilisation*. Paris.
- NIETO, G. (1944): «Dos importantes yacimientos arqueológicos en la provincia de Murcia». *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid* 11: 190-196.
- OLMOS, R. (1982): «Vaso griego y caja funeraria en la Bastetania ibérica». *Homenaje a C. Fernández Chicarro*. Madrid: 260-265.
- PARÍS, P. (1903): *Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive*. Paris.
- PENA, M.J. (1973): «Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y culto en Occidente». *Ampurias* 35: 109-134.

- PEREIRA, J. (1991): *El mundo funerario durante la protohistoria en la Península Ibérica*. Vaquerizo, D. (Ed.) 1991: 115-203.
- PÉREZ VILATELA, L. (1993): «El disco pectoral lobuno del busto fragmentario de La Alcudia de Elche: Paralelos e interpretación». *Pobla. Elche* 15: 1-10.
- PHILIPON, E. (1909): *Les Ibères. Etude d'Histoire, d'Archéologie et de Linguistique*. Paris.
- POLIGNAC, F. de (1995): *La naissance de la cité grecque*. Paris.
- PRAYON, F. (1975): *Frühetruskische Grab- und Hausarchitektur*. Heidelberg.
- PRESEDO, F.J. (1973): «La Dama de Baza». *Trabajos de Prehistoria* 30, 151-216.
- QUESADA, F. (1989): *Armamento, Guerra y Sociedad en la Necrópolis Ibérica de «El Cabecico del Tesoro» (Murcia, España)*. (BAR International Series 502). Oxford.
- QUILICI, L. (1977): *Roma primitiva e le origini della civiltà laziale*. Roma.
- RADA Y DELGADO, J. de D. de la (1875): *Antigüedades del Cerro de Los Santos*. Madrid.
- RAMOS FOLQUÉS, A. (1955): *Sobre escultura y cerámica ilicitana (Instituto de Estudios Ibéricos y Etnología Valenciana)*. Valencia.
- RAMOS, R. (1991): *Simbología de la cerámica ibérica de La Alcudia de Elche*. Elche.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1992): «Los templos ibéricos de La Alcudia de Elche». *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia* 7-8: 87-95.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. y RAMOS MOLINA, A. (1992): *El monumento y el témenos ibéricos del Parque de Elche*. Elche.
- RIBIQUINI, S. (1987): *Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico*. Xela, P. (Ed.) 1987: 147-161.
- Id. (1988): «Le credenze e la vita religiosa». *I Fenici*. Venezia: 104-125.
- RUBIO, F. (1986): *La necrópolis ibérica de la Albufereta de Alicante (Serie Arqueológica 2)*. Valencia.
- RUIZ, A. (1987): «Ciudad y territorio en el poblamiento ibérico del Alto Guadalquivir». *Los asentamientos ibéricos ante la romanización*. Madrid: 9-19.
- RUIZ, A. et al (1991): «Las necrópolis ibéricas en la Alta Andalucía». BLÁNQUEZ, J. y ANTONA, V. (Eds.): *Congreso de Arqueología Ibérica. Las Necrópolis*. Madrid: 397-430.
- RUIZ, A. y MOLINOS, M. (1993): *Los Iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*. Barcelona.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1985): *Los campos de urnas del N.E. de la Península Ibérica (Colección Tesis Doctorales Universidad Complutense 83/85)*. Madrid.
- RUSSO, A. (1992): *Edilizia domestica in Apulia e Lucania. Ellenizzazione e società nella tipologia abitativa indigena tra VIII e III secolo a.C.* Lavello.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J. (1947): *Excavaciones y trabajos arqueológicos en la provincia de Albacete de 1942 a 1946 (Informes y Memorias 15)*. Madrid.
- SANMARTÍ, R. et al (1982): «Les troballes funeràries d'època ibèrica arcaica de la Granja Soley». *Ampurias* 44: 70-103.
- SANTOS VELASCO, J.A. (1989): «Análisis sobre la transición a una sociedad estatal en la cuenca media del Segura en época ibérica». *Trabajos de Prehistoria* 46: 129-147.
- SANTOS VERA, J.A. (1994): «Reflexiones sobre la sociedad ibérica y el registro arqueológico funerario». *Archivo Español de Arqueología* 67: 63-70.
- SCHAEFFER, C.F.A. (1965): «An Ingot God from Cyprus». *Antiquity* 39: 56-57.
- SIRET, L. (1907): *Villaricos y Herrerías*. Madrid.
- SZNYZCER, M. (1981): «Le problème de la royauté dans le monde punique». *BAC* 17: 291-301.
- TEJERA, A. (1993): «El mito de Habis: poder y sociedad en Tartessos». *Tabona* 8: 553-561.
- TORELLI, M. (1981): *Storia delli Etrusci*. Bari.
- Id. (1983): «Polis e "Palazzo". Architettura, ideologia e artigianato greco tra VII e VI secolo a.C.». *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine*. Paris-Rome: 471-499.
- Id. (1985): «Introduzione». STOPPONI, S. (Ed.): *Case e palazzi d'Etruria*. Milano: 21-32.
- TSIRKIN, J.B. (1981): «The Labours, Death and Resurrection of Melkart as Depicted on the Gates of the Gades'Herakleion». *Rivista di Studi Fenici* 9,1: 21-27.
- VAQUERIZO, D. (Ed.) (1991): *Arqueología de la Muerte: Metodología y perspectivas actuales*. Córdoba.
- Id. (Ed.) (1994): *Arqueología de la Magna Grecia, Sicilia y Península Ibérica*. Córdoba.
- VERNANT, J.P. (1978): «Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci». *Mito e pensiero presso i Greci*. Torino: 147-200.
- VILASECA, S. (1963): *La necrópolis de Can Canyís (Trabajos de Prehistoria 9)*. Madrid.
- ZUAZO, J. (1915): *La villa de Montealegre y su Cerro de Los Santos*. Madrid.
- XELA, P. (1979): «Milk'astart, MLK(M) et la tradizione sirio-palestinese sui Refaim». *Rivista di Studi Fenici* 7: 145-158.
- Id. (1981): *I testi rituali di Ugarit I*. Roma.
- Id. (1984): *La terra di Baal*. Roma.
- Id. (Ed.) (1987): *Archeologia dell'inferno*. Verona.