

UNIVERSITAT POMPEU FABRA

INSTITUT UNIVERSITARI D'HISTORIA
JAUME VICENS VIVES



RITUALIZANDO CUERPOS Y PAISAJES

**UN ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO
DE LOS RITOS FENICIO-PÚNICOS**

Tesis Doctoral presentada por
Mireia López Bertran

Dirigida por
Dra. M^a Eugenia Aubet Semmler

Barcelona, 2007

Dipòsit legal: B.10457-2008
ISBN: 978-84-691-4474-9

Als meus pares i a Jaime

Al llegar la primavera se estableció por toda la costa la peste del azahar. De noche este aroma dulzón se metía por todos los entresijos en las casas, llenaba todas las cocinas, pasillos, alcobas y armarios, se introducía en la intimidad de los cajones y baúles, impregnaba la ropa y las cortinas, quedaba pegado a las paredes y también penetraba en el alma de la gente a través de los siete u ocho orificios que el cuerpo tiene, hasta apoderarse por completo de la voluntad.

MANUEL VICENT
Son de Mar

ÍNDICES

ÍNDICES (p. i)

PREFACIO (p. ix)

1. INTRODUCCIÓN (p. 1)

2. ENTRE LAS PRÁCTICAS RITUALES Y LOS PAISAJES SAGRADOS: LA DECONSTRUCCIÓN DEL RITUAL (p. 7)

2.a. Introducción (p. 7)

2.b. Prácticas, agencia, cuerpo social y materiales (p. 8)

2.c. Sobre los rituales y la Arqueología de la Religión (p. 18)

2.d. El paisaje como construcción social (p. 34)

3. SOBRE LOS ESTUDIOS DE LA RELIGIÓN FENICIA (p. 41)

3.a. Introducción (p. 41)

3.b. De dioses y mitos (p. 41)

3.c. De rituales (p. 45)

3.d. De estructuras y espacios: la geografía sagrada fenicia (p. 51)

3.e. Visiones funcionalistas de la religión fenicia: implicaciones comerciales, políticas y económicas (p. 55)

3.f. Sobre la llamada religión popular fenicio-púnica (p. 61)

3.g. Recapitulación (p. 69)

4. LOS SANTUARIOS Y SU CULTURA MATERIAL: ANÁLISIS DESCRIPTIVO (p. 71)

4.a. Introducción (p. 71)

4.b. Península Ibérica (p. 71)

4.c. Ibiza (p. 85)

4.d. Cerdeña (p. 91)

5. VIVIR Y VIAJAR EN LOS PAISAJES: HACIA LA RITUALIZACIÓN DE LOS CUERPOS (I) (p. 105)

5.a. Introducción (p. 105)

5.b. Paisajes: más allá de la geografía sagrada (p. 105)

- 5.c. La ritualización de los objetos y los paisajes: los depósitos votivos (p. 125)
- 5.d. La ritualización de los viajes: peregrinaciones (p. 132)
- 5.e. Apéndice: la Laja Alta como ejemplo de paisaje ritualizado (p. 138)
- 5.f. Recapitulación (p. 142)

6. LA CULTURA MATERIAL Y LOS SENTIDOS: HACIA LA RITUALIZACIÓN DE LOS CUERPOS (II) (p. 143)

- 6.a. Introducción (p. 143)
- 6.b. Aceites, esencias, animales y flores: el olfato en los rituales (p. 144)
- 6.c. Comidas, bebidas y banquetes: el sabor en los rituales (p. 151)
- 6.d. Música y rumores: el oído en los rituales (p. 159)
- 6.e. Tocar las cosas: el tacto en los rituales (p. 162)
- 6.f. Mirando los lugares y las actividades: la vista en los rituales (p. 164)
- 6.g. Apéndice. La Algaida: un lugar multisensorial (p. 167)
- 6.h. Recapitulación (p. 172)

7. CUERPOS EN MOVIMIENTO: ACTUACIONES Y RITUALES (p. 175)

- 7.a. Introducción (p. 175)
- 7.b. La ritualización de los cuerpos (p. 176)
- 7.c. Transformando los cuerpos: los movimientos en los espacios rituales (p. 203)
- 7.d. Los rituales como actuaciones (p. 207)
- 7.e. Recapitulación (p. 212)

8. MEMORIA Y PODER DESDE EL DOMINIO RITUAL (p. 213)

- 8.a. Introducción (p. 213)
- 8.b. Las memorias de los lugares y de los cuerpos (p. 214)
- 8.c. El poder en los rituales: más allá del control (p. 224)
- 8.d. Recapitulación (p. 235)

CONCLUSIONES (p. 237)

BIBLIOGRAFÍA (p. 243)

APÉNDICE. CATÁLOGO DE TERRACOTAS (p. 271)

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

- Fig. 1. Áreas de estudio en el contexto del Mediterráneo Occidental.
- Fig. 2. Los rituales como actos irracionales. *El Gran Cabrón o el Aquerrale* (1821-1822). F. de Goya. Madrid, Museo del Prado.
- Fig. 3. Ejemplo de ritualización: en este caso es algo más que iluminación.
- Fig. 4. *Mujer en la ventana* (1822). C. D. Friedrich. Berlín, Nationalgalerie.
- Fig. 5. Morabito en el yacimiento de Thamusida, Marruecos (Fotografía de la autora).
- Fig. 6. Ejemplo de "topografía filológica". Paleotopografía de Cádiz según C. Pemán (Álvarez Rojas, 1992).
- Fig. 7. *Interpretatio classica* de Melqart. Cuchilla de afeitador de Cartago (Bonnet, 1988).
- Fig. 8. Representación del dios Moloch.
- Fig. 9. Imagen del *tofet* de Cartago (A. A. V. V. 1989).
- Fig. 10. Representaciones de los templos de Erice y Kition en monedas (Blázquez, 1954)
- Fig. 11. Estela de Nora (Lipinski, 1995).
- Fig. 12. Moneda con Herakles-Melqart y atunes (Numismatik Lanz München, Auction 117).
- Fig. 13. Amuletos conservados en el Museo de Sassari (Barreca, 1986).
- Fig. 14. Representación de Pateco en la proa de un barco procedente del *tofet* de Cartago (según Bartoloni, 1977).
- Fig. 15. Ancla como exvoto en el templo de los obeliscos de Biblos (Fotografía de la autora).
- Fig. 16. Representaciones de Tanit y ojos apotropaicos en las embarcaciones del *tofet* de Cartago (elaboración propia a partir de Bartoloni, 1977).
- Fig. 17. Personajes realizando rituales en las embarcaciones fenicias de la tumba de Kenamon (Tebas) (Wachsmann, 1998).
- Fig. 18. El tipo de barco fenicio mercante y el de pesca (elaboración propia a partir de Díes, 1994 y Bartoloni, 1977).
- Fig. 19. Terracotas de los estilos helenísticos (Santa Gilla) y populares (Santu Giolzi) (elaboración propia a partir de Moscati, 1991; Sanciu, 1997).
- Fig. 20. Tipología de los pebeteros en forma de cabeza femenina según M. J. Pena (Marín Ceballos, 2004).
- Fig. 21. Clasificación de las terracotas aladas de Es Culleram (Aubert, 1982).
- Fig. 22. Mapa de la Península Ibérica con los yacimientos estudiados.
- Fig. 23. Asa de cista etrusca de bronce de la Algaida (Cádiz) (Museo Arqueológico de Cádiz).
- Fig. 24. Quemaperfumes hallado en aguas de Cádiz (Blanco, 1970).
- Fig. 25. Terracota de cabeza negroide del fondo marino de Cádiz (Ramírez y Mateos, 1992).
- Fig. 26. Planta de las estructuras anexas de la necrópolis púnica de Cádiz (Niveau de Villedary y Córdoba Alonso, 2003).
- Fig. 27. Terracotas y pebeteros hallados en las zonas anexas a la necrópolis de Cádiz (elaboración propia a partir de Niveau de Villedary y Córdoba Alonso, 2003).
- Fig. 28. Depósitos votivos de la necrópolis de Cádiz (Niveau de Villedary, 2001).
- Fig. 29. Embarcaciones pintadas en la Laja Alta (elaboración propia a partir de Barroso, 1980).
- Fig. 30. Escarabeos (1) y terracotas (2) de Gorham's Cave (elaboración propia a partir de Culican, 1972).

- Fig. 31. Cabo de San Vicente (Portugal) (Fotografía de la autora).
- Fig. 32. Mapa de Ibiza con los yacimientos estudiados (elaboración propia a partir de Puig Moragón, e.p.).
- Fig. 33. Estructuras visibles en S'Era des Mataret (Fotografía de R. Puig Moragón).
- Fig. 34. Sectores de excavación de Illa Plana (San Nicolás, 2000).
- Fig. 35. Conjunto de terracotas de Illa Plana halladas en el exterior de los depósitos (Almagro Gorbea, 1980).
- Fig. 36. Secciones de Es Culleram (Ramon, 1985).
- Fig. 37. Entrada de la cueva en la actualidad (Fotografía de Á. Fernández).
- Fig. 38. Yacimientos estudiados de Cerdeña (elaboración propia a partir de Van Dommelen, 1998).
- Fig. 39. Entorno de Bithia (Pesce, 1965).
- Fig. 40. Planta del depósito de Bithia (Pesce, 1965).
- Fig. 41. Materiales de Santa Gilla: 1. terracotas de animales, 2. manos con el denominado “Monte de Venus”, 3. representaciones femeninas (elaboración propia a partir de Moscati, 1991; Bartoloni, 1991).
- Fig. 42. Planta de Narcao (Barreca, 1986).
- Fig. 43. Conjunto de terracotas de Narcao (elaboración propia a partir de Moscati, 1993).
- Fig. 44. Planta de Mitza Salamu (Salvi, 1989).
- Fig. 45. Selección de terracotas de Mitza Salamu (Salvi, 1989).
- Fig. 46. Terracotas de Linna Pertunta (Salvi, 1990).
- Fig. 47. Templo romano de Antas (Fotografía de P. van Dommelen).
- Fig. 48. Planta del *nuraghe* de Su Mulinu (Ugas y Paderi, 1990).
- Fig. 49. Planta del *nuraghe* de Genna Maria (Lilliu, 1993).
- Fig. 50. Planta Cuccuru s'Arriu (Santoni, 1982).
- Fig. 51. Planta del *nuraghe* Lugherras (Regoli, 1991).
- Fig. 52. Terracotas de animales procedentes de Padria (elaboración propia a partir de Campus, 1994).
- Fig. 53. Mapa de la Grotta del Papa (Tore *et alii*, 1992).
- Fig. 54. Secciones de la Grotta del Papa (Tore *et alii*, 1992).
- Fig. 55. El valle de Sant Vicent desde Es Culleram (Fotografía de Á. Fernández).
- Fig. 56. Entrada de Gorham con la gran estalagmita en la entrada (Gómez Bellard y Vidal González, 2000).
- Fig. 57. Isla de Tavolara.
- Fig. 58. Cisterna de Es Culleram (Fotografía de R. Puig Moragón).
- Fig. 59. Paleogeografía de la desembocadura del Guadalquivir (elaboración propia a partir de Izquierdo de Montes, 1997).
- Fig. 60. Paleotopografía de la bahía de Ibiza (elaboración propia a partir de San Nicolás, 2000).
- Fig. 61. Vista desde S'Era des Mataret (Fotografía de R. Puig Moragón).
- Fig. 62. Vista desde la subida a Es Cap des Llibrell (fotografía de R. Puig Moragón).
- Fig. 63. Objetos relacionables con la vida marítima y costera: 1. anzuelo de Gorham, 2. moneda de la Algaida con pescado, 3. plato de pescado de los depósitos de Cádiz, 4. platos de pescado de Es Culleram (elaboración propia a partir de Niveau de Villedary, 2001; Ramon, 1985).

- Culican, 1972; López de la Orden y Blanco, 2000).
- Fig. 64. Reconstrucción de la antigua línea de costa de Cádiz (Arteaga y Roos, 2002)
- Fig. 65. Quemaperfumes, botellitas y ánforas de pequeño tamaño del fondo submarino de Cádiz (elaboración propia a partir de Muñoz Vicente, 1990-91).
- Fig. 66. Pesca cotidiana en Larache (Marruecos) (Fotografía de la autora).
- Fig. 67. Fotografía de Mitza Salamu (Salvi, 1989).
- Fig. 68. Espigas en Cerdeña (A. A. V. V., 2004).
- Fig. 69. Representación de espigas en moneda (Museo de Cagliari) y terracota de Deméter procedente de Narcao (elaboración propia a partir de Santoni, 1989; Barreca, 1986).
- Fig. 70. Zona de Terralba con los yacimientos identificados (elaboración propia a partir de Van Dommelen *et alii*, 2006).
- Fig. 71. Planta de Es Culleram (elaboración propia a partir de Ramon, 1985).
- Fig. 72. Estalagtitas como soporte de lucerna en Su Mannau (fotografía de P. van Dommelen).
- Fig. 73. Fotografía de Narcao (Barreca, 1986).
- Fig. 74. Poblamiento rural del área de Genna Maria y del valle de Sant Vicent (arriba poblamiento en el s.III a.C. y abajo en el s. II a.C.) (elaboración propia a partir de Puig Moragón, e.p., Van Dommelen, 1998).
- Fig. 75. Terracotas a mano de Mitza Salamu (1) y Monte Rujú (2) (elaboración propia a partir de Salvi, 1989; Madau, 1997).
- Fig. 76. Entorno de la Laja Alta.
- Fig. 77. Pinturas de la Laja Alta (Barroso, 1980).
- Fig. 78. La Laja Alta (izquierda) y vista desde el abrigo (derecha) (Fotografías de M. Krueger).
- Fig. 79. Materiales de cremación: 1. quemaperfumes de Santa Gilla, 2. pebetero en forma de cabeza femenina de Narcao, 3. lucerna de Gorham, 4. lucerna de los depósitos votivos de Cádiz (elaboración propia a partir de Bartoloni, 1991; Barreca, 1986; Belén y Pérez, 2000; Niveau de Villedary, 2001 y 2003).
- Fig. 80. Contenedores de líquidos: 1. ungüentario, jarra y alabastrón de Gorham, 2. ungüentario de Santa Gilla, 3. jarra de los depósitos de Cádiz (elaboración propia a partir de Belén y Pérez, 2000; Culican, 1972; Bartoloni, 1991; Niveau de Villedary, 2001 y 2003).
- Fig. 81. Cerámicas de cocina: 1. ollas de Es Culleram, 2. ollas de Santa Gilla, 3. ollas a mano de Gorham, 4. olla y tapadera de los depósitos de Cádiz (elaboración propia a partir de Ramon, 1985; Bartoloni, 1991; Belén y Pérez, 2000; Culican, 1972; Niveau de Villedary, 2001 y 2003).
- Fig. 82. Cerámicas de mesa: 1. cuencos, platos y cuchara de Gorham, 2. copa y platos de los depósitos de Cádiz, 3. cuencos Es Culleram (elaboración propia a partir de Belén y Pérez, 2000; Culican, 1972; Niveau de Villedary, 2001 y 2003; Ramon, 1985).
- Fig. 83. Morteros y cuencos-morteros procedentes de los depósitos de Cádiz (2) y Es Culleram (1) (elaboración propia a partir de Niveau de Villedary, 2001 y 2003; Ramon, 1985).
- Fig. 84. Representación de un sacrificio en una estela del *tofet* de Cartago (Hours-Miedan, 1951).
- Fig. 85. Representaciones de frutas procedentes de Padria (Campus, 1994).
- Fig. 86. Personajes danzando representados en el sarcófago del rey Hiram I (Biblos) (A. A. V. V., 2004).
- Fig. 87. Máscara de Santa Gilla (Moscati, 1991).

- Fig. 88. Personaje de Illa Plana emitiendo, posiblemente, algún sonido (Fig. 141 del Catálogo) (Almagro Gorbea, 1980).
- Fig. 89. Vista del mar desde el acantilado de S'Era des Mataret (fotografía de R. Puig Moragón).
- Fig. 90. Objetos personales y de adorno: amuletos, anillo y pendientes de Antas y fibula de Gorham (elaboración propia a partir de Acquaro y Fantar, 1969; Culican, 1972).
- Fig. 91. Terracota de Neapolis con los ojos abiertos (Fig. 127 del Catálogo) (Zucca, 1989).
- Fig. 92. Lucerna, miniatura de ánfora a modo de ungüentario y botellita de la Algaida.
- Fig. 93. Cuencos miniaturizados de la Algaida.
- Fig. 94. Posible representación de la flor de la adormidera.
- Fig. 95. Niño jugando con terracotas (Fuchs, 1961).
- Fig. 96. Terracotas con los ojos y la boca abiertas y posiblemente sacando la lengua (1. Fig. 6, 2. Fig. 32 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973).
- Fig. 97. Terracotas de Bithia con orejas destacadas (1. Fig. 39, 2. Fig. 72, 3. Fig. 76 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973).
- Fig. 98. Terracotas de Bithia con posibles tocados (1. Fig. 36, 2. Fig. 38 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973).
- Fig. 99. Terracotas de Illa Plana con lucernas en la cabeza (1. Fig. 151, 2. Fig. 149, 3. Fig. 152 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980).
- Fig. 100. Terracotas de Illa Plana con tocados en la cabeza (1. Fig. 156, 2. Fig. 153, 3. Fig. 152 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980).
- Fig. 101. Terracotas de Illa Plana con decoración (1. Fig. 157, 2. Fig. 155, 3. Fig. 154, 4. Fig. 153, 5. Fig. 159, 6. Fig. 160 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980).
- Fig. 102. Terracotas de Neapolis con posibles tocados (1. Fig. 128, 2. Fig. 114, 3. Fig. 123, 4. Fig. 124, 5. Fig. 120, 6. Fig. 115 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Zucca, 1989).
- Fig. 103. Terracotas con ojos y bocas abiertos (1. Fig. 88, 2. Fig. 142, 3. Fig. 136, 4. Fig. 20 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Almagro Gorbea, 1980; Zucca, 1989).
- Fig. 104. Terracotas con los ojos y la boca cerrados (1. Fig. 147, 2. Fig. 10 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Almagro Gorbea, 1980).
- Fig. 105. Terracotas con nariz bien representada (1. Fig. 45, 2. Fig. 12, 3. Fig. 75 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Almagro Gorbea, 1980; Zucca, 1989).
- Fig. 106. Terracota de Illa Plana (1) y personajes tocados representados en las estelas del tofet de Cartago (2) (1. Fig. 161 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980; Hours-Miedan, 1951).
- Fig. 107. Terracotas de Bithia con brazos desproporcionados (1. Fig. 17, 2. Fig. 8, 3. Fig. 37 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973).
- Fig. 108. Terracotas con manos bien representadas (1. Fig. 46, 2. Fig. 51, 3. Fig. 73, 4. Fig. 106, 5. Fig. 100 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Zucca, 1989).
- Fig. 109. Terracotas de Illa Plana en actitud de plegaria y estelas del tofet de Cartago con personajes rezando (3) (1. Fig. 133, 2. Fig. 135 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980; Hours-Miedan, 1951).
- Fig. 110. Terracotas de Illa Plana con restos de policromía (Figs. 136 y 145 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980).
- Fig. 111. Terracotas con los órganos sexuales bien representados (1. Fig. 158, 2. Fig. 34, 3. Fig.

-
- 92, 4. Fig. 70 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Almagro Gorbea, 1980; Zucca, 1989).
- Fig. 112. Mujer realizando un ritual en una estela de Lilibeo (Sicilia) (A. A. V. V., 2004).
- Fig. 113. Mujer con niño (Fig. 48 del Catálogo) (Uberti, 1973).
- Fig. 114. Plantas de los santuarios púnicos de Antas (Barreca, 1969).
- Fig. 115. Habitación “e” de Su Mulinu con el altar (Ugas y Paderi, 1990)
- Fig. 116. Lucernas a mano nurágicas de Su Mulinu (Ugas y Paderi, 1990).
- Fig. 117. Tabla de ofrendas de Su Mulinu (Ugas y Paderi, 1990).
- Fig. 118. Sacerdote en una estela del *tofet* de Cartago (Hours-Miedan, 1951).
- Fig. 119. Terracotas “cultas” (2) y “populares” (1) de Linna Pertunta (elaboración propia a partir de Salvi, 1990).
- Fig. 120. Pebeteros en forma de cabeza femenina de Lugherras (elaboración propia a partir de Regoli, 1991).
- Fig. 121. Asa de ánfora de Linna Pertunta convertida en exvoto (Salvi, 1990).
- Tabla 1. Contenidos de los depósitos votivos según el tipo de material.
- Tabla 2. Vías de acceso a los santuarios.
- Tabla 3. Jerarquización de los sentidos.

PREFACIO

Este trabajo es fruto de mi historia personal marcada en los últimos años por viajes y traslados. Todo empezó en el año 2001. Acabando un Erasmus en Tübingen (Alemania) regresé a Barcelona al empezar el Doctorado en Historia. Al año siguiente, obtuve una beca FPI de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología adscrita al proyecto titulado “Contactos Culturales y Arqueología Social” dirigido por M^a Eugènia Aubet. En junio de 2006, terminada la beca, conseguí una ayuda alemana para doctorandos y jóvenes científicos del DAAD (*Deutscher Akademischer Austausch Dienst*) de nuevo en Tübingen. Volví a la ciudad en la que había iniciado mi carrera investigadora para terminar la Tesis Doctoral. Cerré el círculo y la primera versión del trabajo.

La realización de esta Tesis ha sido fruto de una evolución de mis intereses por los fenómenos religiosos y culturales en la Antigüedad. En el Trabajo de Investigación ya recopilé datos sobre los espacios de culto fenicios en todo el Mediterráneo, centrándome, básicamente, en los templos y santuarios vinculados a la diáspora fenicia y a sus principales divinidades: Astarté y Melqart. Me concentré en los aspectos sociales y económicos de la religión fenicia como elemento legitimador de sus contactos y prácticas coloniales.

En aquel estudio observé, básicamente, tres aspectos que me llamaron la atención: en primer lugar, la existencia de una serie de espacios con una funcionalidad distinta a la pública o institucional, en segundo lugar, la presencia de espacios -cuevas y accidentes geográficos- vinculados a una religiosidad marinera, que se definía con los adjetivos de “popular” o “privada”, y, en tercer lugar, me percaté del hecho que la presencia fenicia por el Mediterráneo no sólo llevaba consigo a las principales divinidades del panteón tirio, sino también a muchas otras de igual importancia. En definitiva, advertí una realidad mucho más compleja en la que las fronteras entre religión popular o privada y religión pública no son fáciles de encontrar, si es que existen, y una elasticidad de las prácticas religiosas que conlleva la presencia de un panteón amplio que depende de factores como las peticiones específicas del oferente.

Con estas ideas, inicié mi interés por la llamada religión “privada” y “popular” y por los elementos de culto vinculados con el mar y la navegación. Para el

análisis de estas premisas, empecé una investigación bibliográfica centrada en los aspectos rituales y paisajísticos, los cuales me llevaron a replantear los temas y a preguntarme otras cuestiones que trato en estas páginas.

Durante el *viaje* de la Tesis han sido muchas las personas que me han ayudado y apoyado. Para empezar, quiero agradecer a M^a Eugènia Aubet la confianza que depositó en mí no sólo por ofrecerme la beca, sino también por permitirme colaborar en los proyectos de Tiro y el Cerro del Villar. Ella me ha dado total libertad para aprovechar la beca al máximo.

Una parada especial en este itinerario se merece Glasgow y su gente. En los tibios y luminosos veranos escoceses he pasado dos estancias breves fundamentales para el desarrollo de la Tesis. Conocer al profesor Peter van Dommelen ha sido una fuente de satisfacciones constante. A él no sólo le debo algunas lecturas reveladoras, sino también comentarios de gran valor sobre aspectos de la Tesis, principalmente referentes a cuestiones teóricas y de Cerdeña. Igualmente, agradezco la hospitalidad de todo el Departamento de Arqueología y, especialmente, a Bernard Knapp, Michael Given y María Núñez por el interés en mi investigación y a Julie por proporcionarme bibliografía sobre peregrinaciones. Pero lo más importante de mis momentos escoceses ha sido la calidez con la que me acogieron Peter, Ayla y Nuri. Mil gracias por dejarme entrar en vuestra casa y compartir momentos cotidianos y familiares.

Roma también ha sido una de las ciudades del viaje. Allí pasé un otoño entre paseos, museos y bibliotecas. Quiero agradecer al profesor Sergio Ribichini el cariño con el que me trató durante mi estancia. Él me proporcionó referencias bibliográficas sobre los estudios de las religiones y me guió en la ajetreada agenda de eventos académicos romanos. Gracias por todo y, sobre todo, por contar conmigo en el *Progetto MQDŠ. Spazio consacrato, luoghi di culto, santuari nel Mediterraneo fenicio e punico*.

Como ya he explicado, Tübingen es una ciudad especial en mi recorrido. En sus históricas bibliotecas he escrito las partes más importantes de la Tesis. Allí también me he sentido acompañada y apoyada por los profesores Ingrid y Gustav Gamer. La gratitud hacia ellos es total no sólo por ayudarme en la documentación de la beca del DAAD, sino también por abrirme las puertas de su casa. Igualmente, gracias a Joaquim Solé Subils y Barbara Koegel por los momentos de desconexión.

Valencia es el punto y final del viaje. En esta ciudad no sólo he pasado una larga estancia breve, sino que me he trasladado en los momentos cumbre de la preparación de la Tesis (¡¡¡ y todavía estoy viva !!!). Vaya el primer agradecimiento para el profesor Carlos Gómez Bellard; a él le debo mi breve estancia en el Departamento de Arqueología. Su generosidad y confianza me han permitido obtener documentación gráfica sobre Ibiza, mejorar algunos puntos de la Tesis y acceder a artículos suyos todavía en prensa. Igualmente, muchas gracias a los colegas Rosa Puig Moragón y Juan Vicente Morales por prestarme trabajos suyos aún inéditos. En el Museo de Prehistoria de Valencia, sobre todo en su Biblioteca, he pasado muchas horas consultando bibliografía. Muchas gracias a todos por sus ánimos y por tratarme como una compañera más.

Mis vínculos con Valencia me han permitido formar parte del proyecto de excavaciones en Lixus (Marruecos). Agradezco a la profesora Carmen Aranegui por incluirme en esta fabulosa experiencia y por interesarse por mi investigación. Gracias, igualmente, a todos los integrantes del equipo por hacerme pasar temporadas llenas de magia y discusiones arqueológicas. En este punto quiero recordar a todos aquellos que de forma indirecta han colaborado conmigo. A Àngel Fernández y Michal Krueger por dejarme fotografías de los yacimientos. A Eduardo García por permitirme estudiar los materiales de la Algaida depositados en el Museo Arqueológico de Cádiz y tratarme con gran hospitalidad.

No, no me olvido de mi gente, de mi ciudad ni de mi Universidad. En Barcelona tengo muchas personas que se merecen un agradecimiento especial. Para empezar, las horas pasadas junto a mis amigas en el Laboratori d'Arqueologia de la Pompeu Fabra han sido fundamentales para superar con humor los momentos de agobio. Gracias a Meri, Mercè y Agnès por estar siempre conmigo, leer primeras versiones pesadísimas y un tanto caóticas de los capítulos y, encima, ofrecer comentarios, sugerencias y bibliografía útiles, que han mejorado, sin duda, la Tesis. Muchas gracias, de verdad.

Asimismo, un agradecimiento especial a las profesoras Ana Delgado y Hélène Rufat del Departament d'Humanitats. Los comentarios de Ana sobre algunos capítulos de la Tesis han sido muy útiles para clarificar y mejorar algunas partes del texto. Además, siempre me ha animado a seguir adelante con la investigación. A Hélène Rufat le agradezco su interés y disponibilidad por conocer y comentar los resultados de mi investigación.

Quiero recordar a Anna, Daisy, Rut y Rosa-Auria por ayudarme indirectamente en el desarrollo de la Tesis. Los encuentros con ellas me han servido para recordarme que hay vida más allá de la investigación. Gracias por vuestras conversaciones no académicas. A Yolanda también le agradezco sus horas de terapia y los consejos para relajarme.

Finalmente, merecen una mención especial los que siempre han estado conmigo, en la distancia y en los buenos y los malos momentos: mis padres, mi hermano y Jaime. A ellos les debo esta Tesis. A mis padres y hermano por confiar en mí y respetar y apoyar mis decisiones. A Jaime por ser como es, por estar allí siempre, por su empeño y perseverancia para animarme a sacar adelante la Tesis en los lapsos de ofuscamiento. Por formar parte de mi vida. Mil gracias.

Valencia, marzo de 2007

Capítulo 1

INTRODUCCIÓN

La presente Tesis tiene por objetivo analizar los rituales en santuarios no monumentales del Mediterráneo Occidental y es producto de mis intereses por los fenómenos religiosos y culturales en la Antigüedad. Como indica su título, esta investigación es fruto de unas lecturas teóricas y metodológicas basadas en la Antropología y la aplicación de sus planteamientos en Arqueología. Con ello, pretendo ofrecer una mirada diferente a los trabajos sobre los fenómenos religiosos fenicio-púnicos pues no es una Tesis sobre divinidades, sino sobre personas. Los participantes en los rituales que utilizaban los santuarios, que creían en las deidades y que hacían determinadas actividades para conseguir los favores divinos son los protagonistas de estas páginas.

La elección de santuarios no monumentales se justifica porque estudio los rituales en tanto que actividades que están en relación con la cotidianidad; es decir, la gente ritualiza acciones y espacios del día a día. Por ello, me centro en aquellos lugares sagrados en los que estas actividades se observan mejor. En este sentido, la nomenclatura de santuarios no monumentales es una categorización suficientemente amplia que permite analizar lugares con o sin estructuras de gran tamaño en contextos de tipo rural o no urbano, como por ejemplo cuevas-santuario, depósitos votivos o espacios naturales sacralizados. A pesar de ello, introduzco las favissas vinculadas a ciudades, como las de Neapolis, Bithia y Cádiz por el interés de sus materiales para el desarrollo de mis argumentos.

Centro mi investigación en las islas de Cerdeña, Ibiza y el sur de la Península Ibérica (fig. 1). Las tres áreas ofrecen un volumen de información considerable, sobre todo, en Cerdeña e Ibiza, islas que cuentan con numerosos estudios sobre el mundo rural donde se observan fenómenos similares. Evidentemente, otras áreas podrían haber sido susceptibles de análisis –Sicilia, Cartago, Malta-, pero su inclusión en el discurso habría hecho inabarcable la documentación. Ahora bien, a veces incluiré información de otras zonas con el fin de reforzar lo dicho en mis argumentos. Con todo, los ámbitos tratados dan cuenta, con garantías, de las dinámicas que analizo.

El arco cronológico es también amplio (ss. VII- II a. C.); ello responde no sólo a un espectro de espacios que perduran a lo largo del tiempo, sino también a

unos materiales que aparecen en reiteradas ocasiones y que muestran que se hacían unas mismas prácticas. Desde mi punto de vista, creo que se puede hacer un análisis riguroso y detallado de los materiales en los diferentes lugares y tiempos ya que las herramientas teóricas permiten hacer un estudio transversal sin perder de vista los contextos locales. En efecto, al estudiar los diferentes ejemplos considero las especificidades de cada lugar para no caer en argumentaciones generalistas o abstractas, siempre teniendo en cuenta que me centro en las prácticas que conllevan los materiales y no en las motivaciones de sus usos.

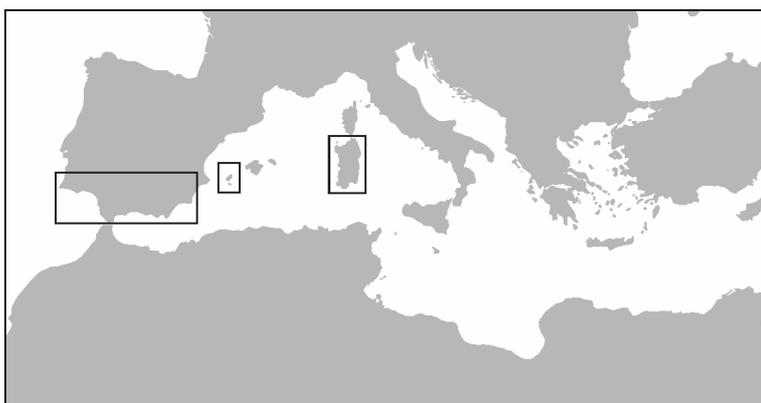


Fig. 1. Áreas de estudio en el contexto del Mediterráneo Occidental.

Con el fin de dar respuesta a la preguntas de qué son y cómo se hacen los rituales me baso en los conceptos de práctica (Bourdieu, 1990) y de ritualización (Bell, 1992). Por un lado, el estudio de las prácticas es básico desde una perspectiva arqueológica al estudiar los objetos que formaban parte de ellas. Esta es la gran diferencia entre estudiar rituales -religiosos- o estudiar la religión. Por otro lado, la perspectiva de la ritualización¹ permite observar los rituales como actividades nacidas en contextos específicos y que, por lo tanto, se deben explicar en relación con las sociedades en las que han sido creadas. Con ello, los rituales no se convierten en actividades inusuales, extraordinarias o extrañas, sino que, justamente, nacen de las prácticas diarias y cotidianas. Dicho en otras palabras, los rituales no son más que estrategias de ritualización en las que se realizan actividades cotidianas como comer, beber, navegar o iluminar aunque *de una manera especial y diferenciada*. Esta idea es clave para el desarrollo de la Tesis y, de hecho, analizo las estrategias a través de las cuales se crean las vías de ritualización.

La parte central de mi estudio trata los cuerpos y los paisajes en relación con los rituales. Puesto que los rituales son prácticas, el análisis de ambos elementos es esencial para entender qué hacían los cuerpos y cómo la estructuración de los espacios sagrados definía los movimientos y las actividades que se llevaban a cabo en

¹ Para aligerar la lectura del trabajo combinaré los conceptos de ritualización y sacralización aunque expresan matices diferentes.

cada lugar. La creación de los cuerpos y los ambientes ritualizados es fundamental para conseguir el llamado dominio ritual o la capacidad que tienen las personas para actuar de forma correcta en los rituales. Los rituales no son entidades abstractas, sino que nacen del carácter físico de las actividades que hace la gente.

De ello también se desprende una lectura específica de la cultura material ya que se convierte en elemento constitutivo de los ambientes y los cuerpos ritualizados. Los materiales participan activamente en las transformaciones culturales y sociales y se considera que tienen sus biografías y ciclos vitales. En este sentido, los objetos participan en los modos de construcción de los gestos y los movimientos y, además, tienen unos efectos sensoriales en quienes los usan, elemento fundamental en la creación de los cuerpos y los ambientes ritualizados.

He estructurado la tesis en ocho capítulos. En el capítulo 2 examino los conceptos teóricos que constituyen los instrumentos de análisis. El hilo conductor de este apartado son las construcciones dualistas que han influenciado el pensamiento social y cultural de Occidente. Estas divisiones, enfatizadas con el modelo cartesiano que separa cuerpo y mente, afectan a cuatro ámbitos de análisis: la primera gran división se centra en la relación marxista entre estructura y sociedad, la segunda en el término ritual, entendido en contraposición con lo racional y lo normal, la tercera separación afecta al cuerpo y a los objetos ya que ambos se definen como los espacios en los que se expresan las relaciones sociales; finalmente, también actúa en la visión de los paisajes y los espacios puesto que se observan como conceptos abstractos que las personas explotan. Las visiones alternativas a los dualismos son mi base para desarrollar la Tesis: la práctica como herramienta para superar la relación entre la estructura y las personas, los rituales entendidos en términos de ritualización, los paisajes como construcciones sociales y los cuerpos y los materiales como elementos activos en la realización de los rituales y de las relaciones sociales.

Llegados a este punto cabe señalar la problemática del uso de conceptos teóricos en inglés. Éstos son *performance*, *embodiment*, *empowerment* y *misrecognition*. Aunque sus traducciones al castellano quizás no recogen la complejidad de su significado, he decidido usarlas para no cargar el texto de anglicismos. Así, traduzco *performance* como “actuación”, *embodiment* como “personificación”, *empowerment* como “empoderamiento” y *misrecognition* como “mal reconocimiento”. Para marcar que el uso de estas palabras hace referencia a estos conceptos específicos las escribiré con cursiva.

En el capítulo tercero realizo un breve estado de la cuestión sobre los estudios de la religión y rituales fenicio-púnicos. Ello no sólo es un repaso de los temas tratados al respecto, como los panteones y clasificaciones funcionales y arquitectónicas de los templos, sino que también da cuenta de los discursos historiográficos en los que se enmarcan las diferentes maneras de tratar la cuestión: trabajos descriptivos, visiones funcionalistas y marxistas de la religión que la definen como instrumento legitimador de las relaciones coloniales y comerciales o separación entre religión institucional o pública en contraposición a la religiosidad o religión privada y popular.

En el capítulo cuarto presento la selección de yacimientos. Basándome en un criterio geográfico (Península Ibérica, Ibiza y Cerdeña), realizo una síntesis de los datos e interpretaciones más significativas para mis objetivos: situación geográfica, características espaciales de los santuarios, descripción sucinta de la cultura material y adscripciones religiosas. Los diferentes ritmos de trabajo y publicaciones de cada área de estudio² se reflejan no sólo en la extensión de cada descripción, sino también en las posibilidades de interpretación.

Entre los capítulos 5 y 8 realizo las interpretaciones de los rituales. El hilo conductor se centra en el estudio de la creación de las estrategias de ritualización de los cuerpos y los ambientes para la obtención del dominio ritual. En los capítulos 5 y 6 analizo los paisajes y los cuerpos. Ambos se constituyen y se definen mutuamente y simultáneamente. Dicho en otras palabras, para que una persona pueda obtener el dominio ritual, ésta debe estar en un espacio ritualizado que sólo se consigue mediante una serie de técnicas corporales. Por lo tanto, se trata de un proceso circular del que los participantes no son conscientes: los cuerpos crean los espacios y, al mismo tiempo, los ambientes rituales moldean a los cuerpos. Para explicar de forma clara el proceso, este bloque se divide en dos capítulos: en el capítulo 5, analizo las cuestiones relacionadas con la creación de los ambientes ritualizados y los paisajes y, en el capítulo 6, estudio el modo en que la cultura material provoca efectos sensoriales que afectan a la creación de los cuerpos ritualizados.

En el capítulo 7 analizo las actividades que se realizan en los santuarios una vez se ha obtenido el dominio ritual. Para ello, estudio las corporalidades a través de las terracotas de Bithia, Illa Plana y Neapolis; éstas muestran que los gestos o la decoración tienen un rol significativo en los rituales. Igualmente, los materiales relacionados con la higiene y la decoración personal (joyas, ungüentarios, botellitas o pinzas entre otros) también afectan a las corporalidades y juegan un papel destacado en las prácticas rituales. Finalmente, analizo los santuarios en relación a los movimientos que tienen que hacer las personas, que, principalmente se basan en una dialéctica entre el exterior y el interior de las estructuras.

En último lugar, en el capítulo 8, analizo las dinámicas de poder que se dan en los rituales. Implícitamente, se da por sentado que en estos santuarios, alejados de los centros de población mayores y desvinculados, en principio, de funciones comerciales o económicas, no se darían relaciones de poder. Desde la perspectiva del dominio ritual, como capacidad que cualquier persona puede tener, y del poder, como algo dinámico y no relacionado con la coacción, estas interpretaciones son cuestionables. Con el fin de identificar procesos de naturalización y negociación analizo cómo se construyen las relaciones de poder mediante la repetición de prácticas y reutilización de santuarios, de modo que se crean memorias tanto corporales como de los paisajes. Asimismo, los banquetes rituales, las diferentes maneras de explotar los sentidos, y las diversas formas de representar las corporalidades en las terracotas son, bajo mi punto de vista, elementos constitutivos de las dinámicas de poder.

² No se han unificado las escalas en las figuras que combinan materiales de cada publicación.

En definitiva, a lo largo de estas páginas hago una lectura de los rituales en tanto que prácticas y como entidades complejas y dinámicas que se construyen a través de la materialidad, como la estructuración de los santuarios, los objetos, los movimientos y los gestos. De esta manera, los rituales no son elementos abstractos y universales, sino que son el producto de un modo específico que tienen las personas de entender y relacionarse con el mundo y entre ellas.

Capítulo 2

ENTRE LAS PRÁCTICAS RITUALES Y LOS PAISAJES SAGRADOS LA DECONSTRUCCIÓN DEL RITUAL

2. a. Introducción

En este capítulo voy a tratar de forma separada los tres pilares teóricos que sustentan el análisis y mi interpretación de los materiales y los santuarios: la teoría de la práctica y la agencia, las conceptualizaciones del ritual y los estudios del paisaje. No pretendo hacer un repaso exhaustivo de tales temas sino centrarme en determinados conceptos útiles para entender las actividades rituales fenicio-púnicas.

El hilo conductor de este bloque es la deconstrucción de los binarismos como explicaciones de los procesos sociales y culturales. En primer lugar, analizo la dualidad principal en las ciencias sociales, la relación entre las personas y las estructuras a partir de los planteamientos de P. Bourdieu. Asimismo, el abstracto concepto de la agencia es útil en tanto que permite situar las actividades rituales en un plano real, es decir contextualizarlas mediante unos actores y actuaciones específicas. Es por ello por lo que también recojo los trabajos más recientes de la funcionalidad y sociabilidad del cuerpo en Arqueología. Así pues, planteo los dualismos entre individuo y estructura y entre el cuerpo y la mente. Finalmente estas ideas han influido en la forma de considerar la cultura material ya que los objetos no se consideran receptores pasivos de significados sino que ellos mismos actúan en los procesos sociales.

En segundo lugar, analizo el ritual como un concepto occidental e ilustrado que sirve para definir todo aquello que no conceptualiza la lógica racionalista, de modo que se crean las dicotomías entre lo secular y lo profano y entre lo racional y lo irracional, razonamientos que siguen muchos de trabajos sobre religión y ritual en Arqueología. Con la aplicación de la Teoría de la Práctica y el concepto clave de ritualización muestro que las actividades rituales están en relación con las prácticas cotidianas de los individuos.

En tercer lugar, planteo el estudio de los espacios donde los actores (agencia, *habitus*) y las actividades (rituales) tienen el protagonismo. Puesto que estas acciones se consideran sagradas, los terrenos de estas acciones también se definen así; de esta

manera se continúa con la división de las funcionalidades, que en este caso afecta a los lugares. A pesar de ello y como voy a desarrollar, existen otras maneras de ver el espacio basadas en el análisis del paisaje, como construcciones sociales y no como entidades objetivas y pasivas.

2. b. Prácticas, agencia, cuerpo social y materiales

Sobre la Teoría de la Práctica y su interés en Arqueología

Este trabajo pretende mostrar una concepción holística de las actividades rituales en contextos no monumentales. En este sentido, mostrar la complejidad y la riqueza de las relaciones humanas ha sido uno de los grandes temas de las ciencias sociales. En Arqueología este tema se ha analizado, principalmente, desde las teorías post-estructuralistas de Giddens (1984) y Bourdieu (1977, 1990) y desde el análisis de la agencia. En mi trabajo utilizo principalmente la “Teoría de la Práctica” de Bourdieu ya que se enfatizan los aspectos cotidianos de la vida como elementos fundamentales de las dinámicas sociales. Igualmente, el uso de la agencia es útil en tanto que permite observar personas practicando rituales que tienen la capacidad de elegir lo que hacen; de esta manera, contribuyen a la creación de identidad y dan sentido al mundo social y físico que les rodea (Given, 2004: 13).

La relación dualista entre la agencia y la estructura o entre lo individual y lo social se intenta superar mediante el concepto marxista de *praxis*. Este concepto da cuenta de la materialidad de las relaciones sociales, de modo que las condiciones de la estructura tienen una fuerte base material y, por lo tanto, el tiempo y la historia tienen un papel importante en las formaciones sociales y en las prácticas que las constituyen (Dobres y Robb, 2000: 5; Gardner, 2004: 2).

La llamada “Teoría de la Estructuración” de Giddens (1984) es otra de las alternativas presentadas para superar esta dicotomía. Giddens propone estudiar las prácticas sociales a través del espacio y del tiempo, esto es, en su contexto histórico, planteando dos niveles de existencia: por un lado, está la estructura, que es el conjunto de normas y recursos fuera del tiempo y sin ningún sujeto. Por otro lado, están los sistemas sociales que contienen las actividades de los agentes humanos situadas en el espacio y el tiempo. El punto central de esta división es el vínculo entre los dos, ya que la manera en la que la estructura influencia un sistema social es la llamada estructuración. En otras palabras, dado que la estructura se encuentra fuera del contexto histórico, necesita un medio para moldear el sistema social, que es la estructuración, la cual proporciona relaciones de transformación y mediación tanto dentro de la estructura como del sistema social.

Según esta teoría, las prácticas o las actividades de los agentes tienen un rol principal. Giddens centra la atención en el proceso de la acción y observa que los agentes actúan sin una motivación o intencionalidad explícitas en tanto que las principales prácticas se repiten en el día a día. Como consecuencia, las acciones están relacionadas con la “reflexividad” o la capacidad mental de hacer algo sin pensar en

ello; de esta idea deriva el concepto clave de “conciencia práctica”. Así, la agencia no se refiere a las acciones individuales, sino a la capacidad de hacer cualquier tipo de acción como primera acción, en tanto que el agente podría haber actuado de forma diferente. Esta idea no significa que la intencionalidad no exista, sino que hay que entenderla de forma diferente; es decir, hay que saber diferenciar entre lo que los agentes quieren hacer y lo que realmente hacen (Giddens, 1984: 9- 10). Además, la acción implica poder ya que tiene capacidad transformadora y, por ello, una de las principales características del agente es su capacidad de cambiar una situación previa.

En resumen, la teoría de la estructuración propone un papel muy activo de la práctica y de la acción de los agentes para explicar la reproducción y reconstrucción de la estructura por parte de los sistemas sociales. Sin embargo, Giddens plantea una división entre la llamada macroestructura y el sistema social.

Bourdieu rompe el peso de la estructura en la Antropología y Sociología con su Teoría de la Práctica, que se basa en ver los objetos de conocimiento como construcciones y no como entidades grabadas pasivamente. Se trata de escapar del “realismo de la estructura” que crea sistemas objetivos de relaciones considerados como totalidades que están fuera de la historia individual y del grupo (Bourdieu, 1977: 72 y 1990: 52). Para ello, Bourdieu propone una tercera vía de conocimiento que integre el mundo práctico en las estructuras objetivas. Así pues, se debe abandonar la visión mecanicista de la práctica, creada por reglas preestablecidas, y analizar cómo las conductas prácticas crean un cuerpo de sabiduría, de lugares comunes o preceptos éticos que forman a nivel inconsciente los principios del *ethos* (Bourdieu, 1977: 77).

Para superar la división tradicional entre los objetivistas o estructuralistas y los subjetivistas, Bourdieu usa los conceptos relacionados de campo y *habitus*. El campo es un sistema estructurado de fuerzas objetivas o arena social en la cual las agencias, individuales o de grupo, luchan para su reproducción o modificación. Un campo se define por dos elementos principales: la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación, además es un espacio autónomo regido por leyes propias que cambian y se relacionan con otros campos. Los campos son como juegos con sus propias normas en los que los agentes participan sin reconocerlos como tales, de modo que permiten situar al participante dentro del contexto determinado del campo o juego y explorar, así, sus dinámicas y fuerzas (Crossley, 2001: 99-100). Los campos y los *habitus* tienen una relación circular puesto que un determinado campo moldea sus *habitus* y éstos, a su vez, ajustan las percepciones y acciones que el campo reproduce.

Dentro de cada campo se realizan luchas para conseguir su dominación mediante la posesión de distintos tipos de capital (económico, social o cultural) definidos como los recursos de los agentes intercambiables en los diferentes campos que constituyen la sociedad. De hecho existen cuatro campos: el económico, el social, basado en las conexiones a las que un agente se tiene que dirigir para conseguir un determinado objetivo, el cultural, que es el valor de cambio que acumula formas de cultura y, finalmente, el simbólico. Para Bourdieu este último es el más importante ya

que permite anular la arbitrariedad de las acciones y las transforma en una situación natural. El grupo que tiene el capital simbólico tiene la capacidad de construir la verdad e imponer una determinada visión del mundo social, establecer los criterios de diferenciación social y clasificar y construir los grupos sociales. Estos elementos constituyen los modos de dominación y orden. Para mantener y reproducir el orden social establecido se utiliza la llamada violencia simbólica, cuya característica más importante es que se ejerce con la complicidad del dominado ya que éste desconoce que esa violencia es tal al ser percibida como natural.

Por otro lado, el *habitus* se define como “*structured structures predisposed to function as structuring structures*” (Bourdieu, 1977: 53). El *habitus* no sólo es el conjunto de modos de ver, sentir y actuar que, aunque parezcan naturales, son sociales, es decir que se aprenden, sino también es el mediador entre las condiciones objetivas y los comportamientos individuales. Así, los *habitus* son principios que generan y organizan prácticas y representaciones. El *habitus* es lo que permite que cada campo reproduzca simultáneamente su propia lógica y produzca también transformaciones. Con ello, ambas cualidades no se entienden por separado puesto que la reproducción es lo que permite la realización de cambios. Con este concepto se consigue romper no sólo la relación mecánica entre la acción y su resultado material, sino también la idea que las acciones son representaciones simbólicas de elementos abstractos. Por lo tanto, el *habitus* ofrece una manera de ser y actuar en el mundo.

Como creador de prácticas, el *habitus* está relacionado con el pasado para reproducir experiencias anteriores dentro de cada actor en forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción. De esta manera se intenta garantizar que las prácticas sean correctas y constantes y, por lo tanto, los agentes se adaptan a las probabilidades objetivas de cada campo. Esta relación con el pasado permite a las prácticas tener un cierto grado de autonomía respecto al presente inmediato, de tal manera que el *habitus*, como producto de experiencias pasadas, funciona en tanto que capital acumulado. En consecuencia, se crea uno de los efectos fundamentales del *habitus*, la producción de la *doxa* del mundo (también llamada por Gramsci “sentido común”). Este concepto confiere un consenso que permite naturalizar el orden establecido fruto de la relación entre campo, *habitus* y agente. Para que se perciba la realidad como natural, se tiene que producir un equilibrio entre las estructuras internas y las objetivas, de modo que se crea la *doxa*, un conjunto de creencias y valores que no se discute. Esta situación peligra cuando se origina un campo de opinión de confrontación y competencia que la cuestiona, entonces se crea la heterodoxia. La crisis que conlleva esta situación se intenta arreglar por parte del grupo dominante mediante la ortodoxia en cuanto estrategia para restaurar la *doxa* (Bourdieu, 1977: 163-169).³

³ Estas ideas son importantes para explicar los cambios en el registro material más allá de crisis relacionadas con factores externos. En efecto, según Arnold (2001) la *doxa* se puede observar en los materiales: cuanto más estables son los patrones de los objetos, más éxito tiene la *doxa* ya que, en una determinada formación social, la estabilidad y reproducción de las estructuras se explica en base al buen funcionamiento de la *doxa*. Por lo tanto, para que se produzca un cambio en un

Además, el *habitus* también es transformador, de tal manera que el futuro no es algo predecible, sino un espacio abierto que depende de la infinita capacidad de respuesta de los *habitus*; aunque esta infinidad es matizable ya que las respuestas pueden ser muy variadas, pero siempre teniendo en cuenta que están limitadas por las condiciones de producción de cada *habitus* (Bourdieu, 1990). De esta manera, el *habitus* es la capacidad infinita de generar productos cuyos límites se encuentran en las condiciones de producción histórica y social. Así pues, el *habitus* tiende a protegerse de crisis y cambios ofreciendo un universo constante de situaciones que refuerzan su propia posición al mismo tiempo que los agentes adaptan sus aspiraciones a lo que es accesible.

Para Bourdieu, la noción de “clase” hace referencia a las cantidades de las diferentes formas de capital que tienen los individuos. De hecho, lo más importante de este concepto es la noción de “homogenización del *habitus* de grupo o clase”, que se basa en interpretar el sentido de comunidad no como una entidad abstracta, sino como un grupo de individuos que comparten *habitus*, tienen más facilidad para entenderse unos con otros, cosa diferente a compartir experiencias iguales. Esta capacidad de entenderse es lo que crea la homogenización, que, simultáneamente, es lo que permite hacer algo sin pensar en ello. Para entender correctamente el *habitus* de un grupo, hay que observar previamente el *habitus* individual, que no es más que una variante estructural de los otros y, por lo tanto, expresa la singularidad de su posición dentro de la misma clase (Bourdieu; 1990: 58-60).

Otro concepto clave de Bourdieu es el de “práctica”, que se considera el resultado de la suma del *habitus*, el campo y el capital. Por lo tanto, la práctica es el producto de diferentes esquemas de hábitos y disposiciones, combinados con los recursos (capital), que están activados a su vez por determinadas condiciones sociales estructuradas (campo). Por lo tanto las acciones de la gente están moldeadas por sus *habitus*, su capital y por las exigencias y la lógica del campo del que forman parte.

En conclusión, las tesis de Bourdieu enfatizan los sistemas sociales como construcciones permanentes, de tal manera que para el estudio de una determinada sociedad o cultura hay que tener siempre presente las relaciones específicas entre los campos y los *habitus*. De este modo, Bourdieu consigue romper con la supremacía de las estructuras sobre individuos o grupos ya que el *habitus* le permite ver cómo las prácticas diarias influyen en la percepción de la estructura. En este trabajo el concepto de *habitus* es relevante en cuanto que refiere las actitudes del sentido común que permiten actuar a la gente en el día a día, sin considerar por qué y cómo lo hacen, dado que saben qué hacer, qué pensar y qué decir intuitivamente. Los *habitus* forman parte de la rutina, de modo que, como dice Shanks (2005: 241) “*much of the habitus is unsaid and much is of the body, learned through experience, encounter, imitation and encouragement; this is socialisation*”.

determinado campo no hace falta una crisis, sino, simplemente la pérdida de naturalización del mismo. En consecuencia, se observa que la intención es contextual y dinámica y, por lo tanto, el significado y transformación del registro material no se da pasivamente, sino que se manifiesta en la acción misma.

La acción humana se deja, en consecuencia, de ver como el simple resultado de motivaciones o estímulos internos o externos. Además, el cuerpo ya no se concibe como un contenedor y elemento pasivo (*vedi infra*). En este sentido, la acción humana tiene unos rasgos que le permiten desenvolverse de una determinada manera sin obedecer a unas reglas preestablecidas. Asimismo, las características que organizan las prácticas no involucran intenciones conscientes; con ello se enfatiza que las actividades están en el contexto de unos *habitus* determinados.

La agencia y el poder

La agencia es un concepto que engloba muchos aspectos de los sistemas sociales y se ha trabajado desde diversas perspectivas, aunque, en rasgos generales, se puede definir como la libertad que tiene un agente para realizar sus actos. La agencia se relaciona con los conceptos del libre albedrío, la personalidad, la autodeterminación o la elección y no se debe confundir la agencia con la acción, dado que la agencia es la calidad social de la acción tanto individual como colectiva. El interés en su análisis reside en la relación que establece con las instituciones sociales o la estructura. Hemos visto que en la Teoría de la Práctica (*vedi supra*), los agentes sociales no se ven como algo omnisciente, sino que forman parte de un sistema social, que provoca que sean imperfectos; de esta manera, se percibe la relación dialéctica entre estructura y agencia ya que los agentes existen dentro de la estructura y, al mismo tiempo, la crean y, así, nace una visión más humanizada y dinámica entre individuos, comunidades e instituciones.

A pesar de la multiplicidad de facetas y usos de la agencia, se pueden definir cuatro elementos básicos para su comprensión (Dobres y Robb, 2000: 8-9; Robb, 2004: 5). Primeramente, hay que tener en cuenta que la gente reproduce su ser y sus relaciones sociales mediante las prácticas diarias y que, en segundo lugar, las prácticas tienen lugar en las condiciones materiales y a través de la cultural material. En tercer lugar, las prácticas suceden dentro de contextos históricos heredados del pasado y, por lo tanto, los actores poseen valores que les ayudan a actuar y, al mismo tiempo, les limitan sus acciones. Finalmente, hay que recordar que mientras se actúa no sólo se reproducen las condiciones materiales, las estructuras y la conciencia histórica, sino que también se pueden cambiar, reinterpretar y redefinir.

En Arqueología la investigación sobre la agencia se plantea, básicamente en los estudios del cuerpo como lugar de la experiencia y la actuación, en los trabajos sobre la cultura material, el poder y la desigualdad y, finalmente, en el impacto de las prácticas y la agencia a largo plazo (Dobres y Robb, 2000: 7-8; Gardner, 2004). Asimismo, también el estudio de la agencia conlleva analizar la intencionalidad de las acciones humanas: para unos, las voluntades o intenciones de los actores son irrelevantes en las consecuencias reales de sus acciones; para otros, la agencia se centra en las acciones intencionadas de los agentes. Es decir, definir la agencia significa centrarse en las elecciones y metas hechos por individuos que están

implantados en contextos sociales y ecológicos, que se pueden transformar por acciones individuales.

De hecho hay dos maneras de definir la agencia del pasado: en primer lugar, existe la posibilidad que los agentes usen metas socialmente construidas, cosa que significa que la elección de los agentes está definida por la posición social del individuo y que, por lo tanto, sus metas son más o menos culturalmente predecibles. En segundo lugar, se realiza un estudio centrado en la subjetividad, dando más peso a los valores, compromisos y proyectos del agente que no a los intereses colectivos. Como resultado, el concepto de variación se convierte en un término clave para el análisis de la agencia en tanto que es la manera de ver la heterogeneidad social ya que implica elección y, por lo tanto, individuo; además, permite ver el grado de conformidad de una sociedad, puesto que si existe un nivel de variedad elevado hay una esfera social más relajada y permisiva (Brumfiel, 2000). Otro de los temas controvertidos es el de la escala (agencia individual, múltiple o de grupos) creando un debate a favor o en contra del intento de reproducir agencias individuales en Arqueología (Barrett, 2000; Hodder, 2000; Gardner, 2004). En definitiva, la problemática del uso de la agencia radica en el hecho que supera el modo tradicional de pensar en Arqueología (clasificaciones de material o estudios a largo plazo), lo que Johnson (2004: 246) denomina los *habitus* de la disciplina.

El concepto de agencia pretende abordar ejemplos específicos que ayuden a producir un conocimiento más completo del registro material aunque como dice Given (2004: 13) “*my use of agency theory is eclectic and firmly practical*”; es decir, el material y los contextos que estudio no me permiten analizar la agencia individual. A pesar de ello, y sin plantear cuestiones abstractas, soy consciente de que trato con unas experiencias y actividades reales vividas dentro de unos cuerpos que tienen unos esquemas de comportamiento específicos y que se relacionan con el medio de una forma determinada. Dicho en otras palabras, me imagino a grupos de gente realizando actividades (quemando líquidos y comida, ofreciendo bebidas a los dioses o enterrando terracotas) para reconstruir las experiencias reales y corporales en los espacios en los que tales grupos han construido un significado mediante sus prácticas rituales y cotidianas. Una vez más, las prácticas de la rutina diaria son la expresión de las relaciones sociales y personales: mediante la cooperación en una serie de movimientos físicos y relaciones personales la gente se sitúa en la red social (Given, 2004: 14).

En resumen, la contribución de los conceptos teóricos de la agencia y la práctica a los sistemas sociales permite ver que éstos no son mundos cerrados o copias de estructuras abstractas, sino espacios imperfectos y siempre abiertos a negociaciones; de tal manera que tenemos una mirada más dinámica de las relaciones entre individuos, grupos e instituciones.

Tanto el *habitus* como la agencia están vinculados con el poder ya que ofrecen la posibilidad de actuar de una determinada manera y con una intención específica de modo que pueden mantener, transformar o naturalizar las situaciones concretas. De esta manera, las dinámicas de poder se observan desde una óptica más

amplia que la coacción directa y la dominación, como es el caso de la “violencia simbólica” de Bourdieu (*vedi supra*) o la hegemonía de Gramsci que enfatiza las formas no-violentas de control ejercidas a través de un cuerpo de instituciones culturales dominantes y prácticas sociales (*vedi infra*). Por lo tanto, con este marco interpretativo se rompe la construcción dual sobre la que se han definido tradicionalmente las relaciones de poder, entre el cuerpo o lo material, como elementos pasivos, y la mente como una entidad autónoma que puede coaccionar el comportamiento del cuerpo (Mitchell, 1990).

Las tesis de Foucault definen el poder en tanto que negociación. Foucault no entiende el poder como una entidad para ser poseída, sino como una cuestión de técnicas y prácticas discursivas inseridas en las micropolíticas del día a día, que no intentan actuar directamente sobre las personas, sino indirectamente sobre las acciones. El poder no se puede entender sin la libertad ya que se ejerce sobre sujetos libres, es decir que tienen la opción de actuar de modo distinto; de esta manera, se convierte en algo contingente, impreciso y relacional y no es algo relacionado con la coacción o la fuerza. Además, la libertad conlleva la existencia de la resistencia como elemento simultáneo al ejercicio de poder; es decir, el poder y la resistencia existen al mismo tiempo puesto que el poder no se explica sin la posibilidad de escapar de él. Para Foucault, el cuerpo es el espacio donde se producen las relaciones de poder y el ritual es una de sus estrategias fundamentales ya que son prácticas que actúan sobre las acciones de los otros. En definitiva, el poder existe en la medida en que está constituido por y a través de la sociedad y el cuerpo social.

Sin embargo, se ha señalado que Foucault considera los cuerpos como protagonistas pasivos que reciben los ejercicios de poder (Meskell, 1996: 8). A pesar de ello, planteo que los cuerpos son elementos activos en los rituales y, por lo tanto, no los considero como algo pasivo sino que mediante sus corporalidades y movimientos también construyen relaciones de poder, puesto que poder no es sinónimo de control. En este sentido, es fundamental el concepto de *empoderamiento* ya que expresa la idea del poder como práctica y, por lo tanto, como algo corporal y como capacidad que cualquier persona puede tener. El poder se lee así en contextos en los que, tradicionalmente, no se han definido relaciones de poder como son los espacios no monumentales relacionadas con la religión no institucional.

El cuerpo como personificación de los *habitus* y la agencia

Tanto las tesis de Bourdieu como los trabajos sobre la agencia son relevantes para la identificación de los cuerpos como elementos activos de las relaciones sociales dado que los *habitus* consisten en estructuras incorporadas; es decir, sus estructuras son corporales. Estas perspectivas son útiles pues los cuerpos son elementos clave para analizar prácticas y actividades y, además, son constitutivos de los rituales (*vedi infra*). Parto de la superación del dualismo cartesiano entre el cuerpo y la mente para observar como el cuerpo es productor y reproductor de significados culturales, cuyas representaciones definen ideologías sociales; de tal modo que “*the*

body, then, has moved from being universal and biological basis of subsequent experience, to being itself a culturally variable entity, demanding philosophical and critical attention” (Hamilakis *et alii*, 2002: 4).

De hecho, hay que tener en cuenta que las personas son sus cuerpos y que sus maneras de ser están imbricadas en los *habitus*. Todo aquello que se hace tiene una dimensión corporal. Además, las personas se convierten en objetos percibidos por los demás puesto que sólo se es capaz de inspeccionarse a uno mismo cuando se ha incorporado la perspectiva de los otros a los *habitus* de un determinado individuo. En definitiva, hay que concebir la vida mental de los seres humanos en términos de interacción de comportamientos que tienen unas finalidades y disposiciones que se sienten y se realizan sensorialmente (Crossley, 2001).

Pensadores como Platón o Aristóteles fueron los primeros en diferenciar el cuerpo de la mente en un marco dualístico en el que la mente se definía como una entidad superior al cuerpo. Esta tradición ha pervivido hasta nuestros días alimentada por las ideas de ilustrados como Bacon, Hume o Kant, y Descartes la llevó al límite con el dualismo cartesiano, que entiende el cuerpo como representación y no como una entidad en sí misma (Meskell, 1996: 2; Mitchell, 2006: 385).

Tres corrientes de pensamiento han intentado superar estas divisiones (Meskell, 1996 y 1998): en primer lugar, los cuerpos se analizaron como artefacto, sobre todo para la Prehistoria europea y británica; es decir, el cuerpo social se describió en relación al paisaje y a las maneras de percibir los monumentos. En segundo lugar, el cuerpo se interpretó como una metáfora, como una representación microscópica de los procesos sociales a gran escala. En tercer lugar, los trabajos de Foucault sobre el poder han influenciado muchos de los recientes trabajos sobre el cuerpo. A pesar del valor de sus ideas, según Meskell (1996 y 1998), sus comentarios sobre el cuerpo todavía lo mantienen como un elemento pasivo ya que se considera el escenario en el que se desarrollan las actividades; es decir, es una superficie para ser elaborada, una pantalla visible y tangible investida con relaciones de poder y dominación. En este sentido, Meskell considera que las nociones de control y cuerpo de Foucault comportan una visión cartesiana basada en el sexo: el cuerpo se vincula con lo femenino o las emociones y, por otro lado, la mente y el pensamiento se relacionan con lo masculino. Con ello, el cuerpo se ha analizado como representación, metáfora o texto. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la subjetividad está basada y definida por nuestras experiencias sensoriales, es decir hay que situar el cuerpo en el campo de la experiencia y la corporalidad, teniendo en cuenta la vinculación de los cuerpos de las personas con la presencia de los demás. En este sentido, el cuerpo se analiza como la expresión de los valores que permiten a la gente relacionarse con los demás, de modo que uno de los factores clave de la identidad es la manera como la gente se mueve a través del cuerpo y responde al mundo y a los demás que le rodean (Barrett, 2005: 136).

Para dar cuenta de la importancia de los cuerpos y las corporalidades se utiliza la palabra de *personificación*. Este concepto designa una manera de entender la materialidad de la cultura y la sociedad centrada en el papel del cuerpo como

fundamento esencial de las experiencias subjetivas; es decir, es una manera de modelar las experiencias personales que resulta simultáneamente de las acciones materiales y discursivas (Preucel y Meskell, 2004: 15). Con la *personificación* se huye de las visiones que estudian los cuerpos o como representaciones o como metáforas y se acentúa la subjetividad basada y definida por las experiencias corporales y sensoriales, en definitiva la corporalidad (Hamilakis, 2002b: 122 y 128).

Las prácticas corporales y las representaciones de los cuerpos trabajan conjuntamente para producir experiencias personales. Los cuerpos son los lugares de las experiencias vividas (Joyce, 2005: 149-151), de modo que no son testimonios pasivos sino protagonistas activos en las dinámicas sociales. Estas experiencias están trabajadas e influenciadas por restricciones sociales, eventualidades, prácticas o el libre albedrío, de tal manera que se crea una relación dialéctica que permite superar los límites del determinismo (Meskell, 1998: 159).

Inseparables de los cuerpos son los sentidos ya que, a través de ellos se crean las experiencias corporales. En Arqueología algunos trabajos han dado cuenta de esta situación (Hamilakis 2002a y b y Pluciennik, 2002) y abogan por la llamada “Arqueología de los Sentidos” (Hamilakis, 2002a: 100). Esta aproximación analiza los sentidos como constructores de significados que definen las maneras de entender el mundo. En consecuencia, se deben analizar las experiencias sensoriales como elementos centrales mediante los cuales las actividades sociales, políticas y culturales se desarrollan. Muchas veces estas perspectivas sólo se han realizado teniendo únicamente en cuenta el sentido de la visión; ello responde a una determinada manera de explicar la percepción.

En efecto, en Occidente entendemos la percepción como algo físico que sirve para reunir y procesar datos sobre el mundo. Esta visión se debe a las ideas ilustradas que asociaron a la investigación científica y filosófica. Descartes y Locke tienen un rol fundamental en la manera de entender los sentidos puesto que los definieron como mecanismos puramente físicos (Classen, 1993: 3-4). De esta manera, la ciencia entiende la percepción como algo privado, interno y ahistórico y la vista se ha convertido en el sentido más apreciado y estudiado ya que es el sentido de los científicos, del análisis. Esta tendencia nace de los trabajos de Aristóteles y su ordenación de los cinco sentidos. En su obra *De Anima* el autor jerarquiza los sentidos, siendo la vista y el oído los más importantes y el tacto, el que menos porque se asocia a los animales (Stewart, 2005).

La hegemonía de la vista como sentido analítico provoca que las otras maneras de percibir queden en un segundo plano. Ello responde a la asociación de los sentidos con la naturaleza y, así, éstos se convierten en la antítesis de la cultura, a pesar de que, en realidad, son construcciones culturales. En consecuencia, los sentidos necesitan trabajos que los contextualicen; sin embargo, la realización de las historias sensoriales todavía se asocia, de forma quizás inconsciente, a la sensualidad, la pasión y sexualidad.

Los sentidos son fundamentales en la creación de los cuerpos sociales y la percepción es un fenómeno social y cultural compartido, teniendo sus propias

historias y políticas. Las experiencias sensoriales son elementos centrales de las actividades sociales, políticas y culturales y, por lo tanto, también lo son en los rituales (Howes, 2005; Classen, 1993: 2).

La cultura material: de la grabación de significados a la participación en los procesos culturales

Normalmente los objetos se han estudiado desde parámetros dualistas puesto que la cultura material se interpretaba como el resultado de la actividad humana y se estudiaba para determinar sus funciones prácticas o simbólicas. Por esta razón, las evidencias arqueológicas se interpretaban como grabaciones del pasado y, además, se creía que sus condiciones materiales representaban acontecimientos que ellos mismos creaban. Así pues, había una dicotomía entre el objeto y el sujeto que no permitía observar la relación dialéctica y de dinamismo constante entre ambos (Miller y Tilley, 1996: 6-11). Pensar en el registro material como representación de la agencia humana implica que los materiales se ven en términos de consecuencia, de tal forma que la agencia se entiende y se representa desde una lógica funcionalista. Para superar esta tendencia hay que dar cuenta de que los individuos, sus conciencias y sus agencias son contingentes y están siempre dentro de un contexto que depende de la acción y de la práctica.

Interpretar la relación entre sujeto y objeto en términos dinámicos implica preguntarse cómo los artefactos se usan para expresar los intereses de las personas que los usan, hecho que conlleva la observación de los individuos no como autores de sus condiciones materiales, sino como lectores o intérpretes. Como dice Barret (1993: 4) *“we move away from asking what kinds of people made these conditions, to an understanding of what the possibilities were of being human within those material and historical conditions”*. Esta perspectiva implica observar cómo el registro material se percibe por el conocimiento del agente, que depende de su propia experiencia en relación con el mundo. Con ello, los materiales son el medio a través del cual se crea el sentido de una persona, al mismo tiempo que permite entender a los otros.

Por lo tanto, el registro material es una evidencia del pasado que necesita ser interpretada como un texto (Thomas, 1996a: 14). Centrarse en esta perspectiva no significa que haya significados infinitos para los patrones materiales, sino que, como dice Bourdieu, éstos siempre se encuentran en la situación en la que han nacido. Sin embargo, algunos plantean que la cultura material no es una secuencia coherente con signos con significado referencial, sino que, además de expresar sistemas simbólicos, también se manifiesta en las acciones prácticas (Dietler y Herbich, 1998: 243-244).

El papel activo de los materiales en los procesos sociales y culturales implica pensar que en la cultura material residen significados, valores o biografías, de modo que no sólo es un elemento constructor del mundo dentro del cual la gente interactúa, sino también es un objeto que expresa en sí mismo agencia (Dobres y Robb, 2000: 12). Con todo, el hecho que los objetos sean elementos omnipresentes en la vida

humana que tienen efectos en el terreno social ha constituido una corriente de estudios sobre la cultura material que trata de ver las implicaciones de los objetos en la construcción, mantenimiento y transformación de las identidades sociales en todos los momentos de la historia y, además, observar cómo esta materialidad impone una serie de restricciones a la vida social y cultural (Miller y Tilley, 1996).

Fruto de ello se plantea la “biografía cultural” o la “vida social” de los objetos (Appadurai, 1986; Kopytoff, 1986). Ambos conceptos recogen la idea de que las cosas no son estáticas, sino que su uso y significado cambian según el grupo o persona que las utilice; por lo tanto, los artefactos no son el resultado del mundo social o cultural, sino que son una de las variables que los crean. Los objetos no constituyen nada por sí mismos dado que no se pueden separar del cuerpo de conocimientos, prácticas y valores a través de los cuales éstos se animan y obtienen “vida social”; de tal manera que, ante un objeto, hay que establecer cómo explica y describe su propio contexto mediante las estrategias de su uso y no mediante sus normas o comportamientos (Thomas, 1999: 6).

El papel central de la cultura material se explica porque los objetos reflejan las acciones e interacciones de la vida diaria, que son las que transforman mundos particulares, a la vez que, al considerarse dadas por sentadas, no se quedan gravadas en los documentos históricos. Como dice Bourdieu, las cosas cotidianas son las más significativas a la hora de crear suposiciones ideológicas. Igualmente, la cultura material puede corregir desviaciones inconscientes o deliberadas expresadas en los documentos escritos, como por ejemplo temas de género, de clase o etnicidad, de la misma manera que sirve para calibrar los constreñimientos materiales sobre la acción, ya que los pensamientos pueden ser libres, pero no las acciones en el mundo material. Finalmente, los materiales no sólo son una fuente de información, sino también de poder porque la posesión y consumo de determinados productos produce prestigio y diferenciación social (Brumfiel, 2003: 207). Estos criterios no sólo son válidos para la cultura material entendida, únicamente, como objetos, sino también para los monumentos y los elementos del medioambiente, como el agua, el fuego o las piedras (Bradley, 1998, 2002; Strang, 2005): su utilización también proporciona una base para la construcción de significados culturales y sociales.

En definitiva, estos parámetros me permiten analizar los objetos rituales como constructores de tales prácticas y no como su reflejo y es un ejemplo de la mutabilidad de sus funciones puesto que muchos se hallan tanto en contextos rituales, como domésticos o “no-rituales”.

2. c. Sobre los rituales y la Arqueología de la Religión

De la religión al ritual: contextualización de los conceptos

El material de estudio de la Tesis presenta espacios relacionados con la religión y el culto. Sin embargo y, como ya he comentado brevemente en la Introducción, me decanto por el uso del término ritual y no utilizo, aunque no de

forma total, conceptos como religión, creencia, símbolo o mito. El motivo principal de esta opción se basa en el hecho que el concepto ritual tiene una evidente dimensión práctica; es, digámoslo así, más arqueológico que el de religión en tanto que los rituales son las acciones de las personas y los materiales de culto que quedan en el registro arqueológico.

La religión describe símbolos, creencias, iconografías y aspectos de la cultura material que conllevan inmediatamente una dicotomía explícita entre lo que es y lo que no es religión, división que no es tan simple. Además, su definición es harto complicada dado que no sólo tiene que ver con los aspectos antes señalados, sino también con elementos intangibles que somos incapaces de describir y analizar. De esta manera, la religión deja de ser una entidad bien definida y pasa a tener unos límites poco claros que dificultan la creación de tipologías rígidas (Insoll, 2004).

Otro motivo para justificar el uso del concepto ritual frente al de religión reside en las ideas implícitas que conlleva este último. De nuevo, fruto de los pensamientos desarrollados en la Ilustración, la religión se separa de lo racional y se asume que se basa en una experiencia individual en busca de lo sagrado y lo simbólico. Por lo tanto, se convierte en un objeto cerrado en sí mismo y absolutamente desligado de motivaciones pragmáticas y materiales. Con estas ideas, los fenómenos religiosos se han estudiado como entes abstractos y universales sin tener en cuenta la historicidad de sus prácticas. A pesar de la existencia de nuevas líneas de investigación, esta visión sigue vigente en muchos casos, aunque no se haga de forma explícita (*vedi infra*). Bien es cierto que los mismos presupuestos ideológicos han influenciado los estudios sobre los rituales; aunque las reflexiones teóricas sobre este concepto han sido más abundantes que las religiosas y se han adoptado en algunos trabajos de investigación.

Planteamientos teóricos para el estudio de las religiones en Arqueología

Los estudios de la religión en Arqueología se han basado, principalmente, en identificar en el registro arqueológico las noticias de las fuentes escritas o en inferir desde el registro arqueológico los panteones, iconografías o características arquitectónicas de los templos. Igualmente, desde la Antropología (antropología de las religiones, fenomenología o historia de las religiones entre otras) se han analizado los materiales arqueológicos relacionados con la religión. Todas las teorías existentes parten de las dos grandes teorías de la religión elaboradas en el s. XIX: la llamada “estrategia de la materia”, representada por Marx y la “estrategia de las ideas” representada por Tylor (Montes de Oca, 2001).

Las propuestas de Tylor se encuadran en el contexto darvinista. Este autor propone un análisis evolucionista de las religiones basada en el animismo, como primer estadio, el politeísmo, y, finalmente como forma más avanzada de religión, el monoteísmo. Asimismo, el origen de la religión se encuentra en el mito, definido como un intento filosófico, típico de las sociedades primitivas, para explicar y entender el mundo; en la misma línea se encuentra Frazer, que considera que existe

una progresión de la magia a la religión, y finalmente, el estadio más elevado, la ciencia.

La llamada “fenomenología de las religiones” también enfatiza la importancia de los mitos al interpretarlos como formas de entendimiento de una experiencia religiosa abstracta. Esta aproximación no busca los orígenes históricos de la religión y utiliza un marco evolucionista para explicar las diferencias que existen entre ellas; de modo que se centran en la búsqueda de estructuras religiosas comunes al creer que lo sagrado es un elemento más de la estructura de la conciencia (Bell, 1997). Estas corrientes espiritualistas en la religión priorizan aspectos relacionados con la mitología y los símbolos mediante un marco comparativo. Así, el análisis de los mitos y símbolos se realiza, únicamente a través de sus manifestaciones y sin tener en cuenta el contexto histórico en el que las formas religiosas se desarrollan. Su aplicación a la Arqueología es problemática dado que no se trabaja con materiales físicos y tangibles sino que se intenta recrear la experiencia religiosa en la Antigüedad, cuando está claro que existen limitaciones inherentes del presente y de los observadores contemporáneos para reconstruir tales hechos.

A pesar de que en los últimos años estas tendencias se están abandonando por la incapacidad de reconocer la experiencia interna religiosa de los individuos, existen nuevas perspectivas que siguen y modifican tales presupuestos: la antropología cognitiva, la neurofenomenología o la neuroteología. Boyer (1993), uno de los principales investigadores del cognitivismo en la religión, defiende que las ideas religiosas no están limitadas por las obligaciones prácticas, de modo que, al no tener una naturaleza referencial, sus variaciones están limitadas por las obligaciones cognitivas generales, que son comunes a todos los cerebros humanos. Asimismo, las otras dos corrientes (neurofenomenología o la neuroteología) reducen la experiencia religiosa a la actividad neuronal. No comparto estas teorías para analizar la religión en la Antigüedad en tanto que son reduccionistas y universales al intentar reconstruir, racionalizar y sistematizar los aspectos inmateriales de la religión. Sin embargo, también existen propuestas reconciliadoras que muestran cómo las personas comparten los mismos procesos cognitivos y sensoriales, aunque sus experiencias son diferentes al estar compuestas de creencias y comportamientos distintos (véase Strang, 2005).

Pasando a la llamada “estrategia de la materia” de Marx, la religión forma parte de la superestructura o de las formas de conciencia de los hombres, en contraposición a la infraestructura, la base real de la sociedad que se apoya en la estructura económica, definida por las relaciones sociales de producción y propiedad. Marx da más relevancia a la infraestructura al afirmar que los cambios y evoluciones ideológicas y religiosas están determinadas por la base material, es decir que la superestructura no construye ni guía a la sociedad, sino que son las propias relaciones sociales que se constituyen en motor de cambio; de modo que las características religiosas de cada momento son un reflejo de la clase dominante. Igualmente, junto a esta religión oficial, existe una ideología propia de cada clase social destinada a

explicar sus intereses particulares. Por lo tanto, la religión tiene la doble función de explicar el mundo y transformarlo mediante los rituales (Montes de Oca, 2001).

Con las tesis materialistas, la religión se deja de ver como un producto aislado, autónomo y comprensible en sí mismo, y se convierte en una categoría relacionada con los aspectos socio-económicos de un momento determinado. Aunque con estas teorías la religión ya se observa como un producto histórico, todavía se sigue viendo como un aspecto secundario dentro del sistema cultural. En este sentido, forma parte de la ideología y tiene connotaciones negativas al ser una práctica que perpetúa el despotismo teocrático y asegura la reproducción de las relaciones de dominación (Guettel, 1985; Insoll, 2004). Las aproximaciones procesuales a este tema siguen, en gran medida, los planteamientos materialistas ya que la religión está dentro de los sistemas de ideas o pensamientos y, además, no es una de las cuestiones más analizadas. De hecho, esta escuela teórica estudia lo que hacía la gente y no lo que pensaba, perpetuando la división entre pensamiento e acción. En definitiva, la religión se ve como un sistema apartado de los grandes temas universales involucrados en el proceso histórico como los económicos o políticos.

Uno de los contribuidores más importantes de la perspectiva funcionalista de la religión es Durkheim, que la define como fenómeno social y, por lo tanto, es un conjunto de ideas y prácticas por las cuales la gente sacraliza la estructura social y se vincula a la comunidad. Asimismo, este antropólogo realiza una clara distinción entre lo sagrado y lo profano, separación que considera que se encuentra en los orígenes de todas las creencias religiosas. De esta manera los funcionalistas tienden a ver la cultura como un sistema de relaciones sociales movido por un dinamismo interno, ignorando los procesos históricos y las prácticas; de tal modo que la religión se convierte en un fenómeno universal e indispensable de la vida social ya que a través de ella se expresa y se legitima la vida en común. A pesar de su visión atemporal, este enfoque ha sido muy utilizado en Arqueología, sobre todo infiriendo estos supuestos teóricos a través de los restos materiales.

Con la pregunta de qué significa la religión, los antropólogos culturales señalan la capacidad de la religión como organizadora de la sociedad. En este sentido, ven en los sistemas culturales y sociales un holismo que debe ser analizado desde múltiples perspectivas para no reducir lo social a lo cultural y a la inversa; valga como ejemplo el caso de Geertz. Este antropólogo definió la religión como sistema cultural, es decir, como un sistema de símbolos que influencia los sentimientos y motivaciones de la gente formulando concepciones coherentes del orden general de la existencia. Los símbolos y las acciones religiosas constituyen un sistema de valores que actúa *“as both ‘a model of’ the way things actually are and a ‘model for’ how they should be”* (citado por Bell, 1997: 66). El planteamiento de Geertz describe cómo los símbolos y las actividades religiosas pueden proyectar imágenes idealizadas que reflejen una situación social dada, al mismo tiempo que también la pueden redirigir. Por lo tanto, el sistema simbólico que constituye una cultura existe en respuesta a los problemas que surgen en las experiencias reales de los hombres. En otras palabras, los conceptos religiosos van más allá de lo simbólico y metafísico y

suministran un marco de ideas generales que dan sentido a aquello práctico, a los valores sociales o, en definitiva, a una determinada visión del mundo. En consecuencia, la importancia de la religión radica en el hecho que proporciona un carácter de obligatoriedad a los valores sociales ya que los símbolos que genera se presentan como elementos constitutivos fundamentales (Geertz, 1987: 122).

Las tesis de Geertz han ejercido influencia en la investigación de la religión en la Antigüedad, especialmente en los trabajos de Renfrew. Este autor ocupa uno de los puestos prominentes en el estudio de las religiones en Arqueología con sus planteamientos metodológicos para inferir prácticas culturales en el registro arqueológico (1985 y 1994). Situándose en el llamado “procesualismo cognitivo”, Renfrew plantea la existencia de un pasado verdadero y objetivo, donde los seres humanos interactúan entre ellos y el medio de la misma manera como hoy lo hacemos nosotros; por lo tanto es posible crear un marco de inferencia sobre las creencias religiosas basándose en la evidencia arqueológica.

Para ello, Renfrew defiende que el sistema religioso tiene un carácter redundante y conservador, al mismo tiempo que ofrece una interpretación coherente del origen, la naturaleza y el futuro del mundo. Ambas características se pueden inferir del registro arqueológico mediante los materiales de acciones expresivas (oraciones, sacrificios u ofrendas), que involucran a un “ser trascendente”. Una de las herramientas para la obtención de dicha información es la iconografía ya que la forma de los símbolos no es arbitraria, sino que se basa en una relación gráfica con el concepto representado; de modo que la iconografía ayuda a analizar la estructura del contexto en la que se utiliza. Asimismo, el culto también deja testimonios materiales mediante su expresión práctica, que es el rito, definido como un momento especial en el que se crea una relación de proximidad entre los dioses y los hombres que se puede inferir en la cultura material mediante los objetos y el espacio. En cuanto a los materiales, objetos como altares, tablas de libación, cerámica de uso no cotidiano u objetos no útiles, como los rotos deliberadamente o las miniaturas, cenizas y restos de fauna son indicativos de actividades de culto. Referente a los espacios, Renfrew ofrece una clara separación entre los espacios sagrados y profanos como muestran los patrones de los depósitos, situados en ambientes diferentes de las actividades cotidianas y con una disposición estructurada. La arquitectura ofrece otro criterio de identificación ya que los lugares sagrados tienen edificios de un tamaño considerable respecto al resto de estructuras o se jerarquizan el espacio -zona dedicada a los fieles y sanctasanctorum- (Cerrillo *et alii*, 1984: 46-47), de modo que la existencia de un santuario organiza un asentamiento y jerarquiza el espacio (Cerrillo, 1990: 192).

Estos planteamientos teóricos son de gran importancia para el desarrollo de la “Arqueología de las Religiones” no sólo en el intento de buscar la parte metafísica de la religión sino también por sus clasificaciones materiales. Ahora bien, sus propuestas no recogen la complejidad de los fenómenos religiosos porque se parte de una clara división de la esferas sacras y las profanas y, en segundo lugar, ofrece una visión esencialista y universal al creer en procesos abstractos. Como se verá a lo largo del trabajo, las religiones -que no religión como ente indeterminado- no son estáticas y

recubren otras actividades culturales y sociales. Como señala Blake (2005), las religiones sufren transformaciones internas que no se pueden ver en las prácticas, de modo que, bajo el conservadurismo de las imágenes religiosas, pueden enmascararse cambios significativos en las creencias.

Desde el post-procesualismo, la religión es uno de los temas que menos se han tratado, principalmente, por dos razones: en primer lugar, dado que la religión tiene elementos simbólicos y abstractos que los arqueólogos no pueden reconocer, se opta por centrarse en el aspecto práctico, el ritual. Por otro lado, muchos de sus pensadores rehúsan el tema fruto de sus convicciones ateas ya que, como dice Eliade, forman parte de “*the agnostic and atheistic masses of scientifically educated Europeans*” (citado por Insoll, 2004: 81). En este sentido, cabría entender las propuestas de Thomas (1996b) con la introducción del concepto “ser”, como entidad básicamente secular o la de Shanks y Tilley (1992) que incluyen la religión dentro de la ideología. Así, las principales investigaciones post-procesuales se centran en el ritual y las dimensiones simbólicas de la cultura material.

En conclusión, un estudio adecuado de la religión en Arqueología debe partir de unos planteamientos interdisciplinares y no olvidar la complejidad del fenómeno en tanto que están en juego varios factores como los pensamientos, las creencias, las acciones, los materiales, así como elementos simbólicos que se nos escapan y no podemos analizar. Como el ritual, la religión no se debe estudiar como un elemento que explica otros aspectos de una cultura o sociedad determinadas, sino que forma parte de una realidad compleja que puede estructurar todos los elementos de la vida, de modo que los restos materiales religiosos son ambiguos y difíciles de definir (Insoll, 2004: 151). En definitiva, todas las aproximaciones al estudio de las religiones en la Antigüedad son el resultado del racionalismo ilustrado como ha expuesto Edwards con claridad: “*The peculiar Western experience of post-Enlightenment rationalism and movements of secularisation has left us poorly equipped to appreciate the breath of past religious experience*” (2005: 128).

Recientes perspectivas de la conceptualización de los rituales

De la misma manera que la religión, los estudios sobre el concepto del ritual tienen una larga tradición en la Antropología y Sociología. Sin embargo y como se ha visto en el anterior subapartado, los estudios arqueológicos sobre este concepto son más recientes (véase post-procesualismo) y se vinculan a su vertiente práctica dado que la información que proporciona el registro arqueológico es la más adecuada para el análisis de las actividades rituales. Puesto que mi planteamiento de estudio se sitúa en esta línea voy a resumir sus bases teóricas partiendo del ritual como una cuestión de estrategia y práctica y no como una entidad abstracta centrada en el pensamiento y la acción. Además, haré un breve repaso de cómo se ha estudiado tradicionalmente el ritual para poder entender mejor las nuevas propuestas teóricas.

Breve historiografía del concepto

La problemática de este concepto radica en el hecho que no existe una explicación clara y compartida de lo que se entiende por ritual, aunque no falten múltiples intentos para conseguirlo. Como dice Bell (1992 y 1997) el concepto ritual nace en el s. XIX para identificar una experiencia humana que se creía universal, de modo que se convierte no sólo en un método de análisis sino también en una construcción histórica y cultural que ayuda a diferenciar varios grados de religiosidad, racionalidad y determinismo cultural. Con ello, se constituye como una única herramienta analítica y objetiva para actividades muy variadas cronológica, geográfica y tipológicamente.

El ritual se debe entender como un producto del racionalismo post-Ilustrado basado en el modelo cartesiano de dualismos; de modo que se define en oposición a las actividades no-rituales, que son todas aquéllas que se sitúan en los parámetros de la lógica científica y las actividades con claras finalidades prácticas. Por lo tanto, el ritual es una actividad cuya finalidad es simbólica y no-instrumental y, así, se convierte en un acto irracional y emocional al no ceñirse a los criterios prácticos modernos y occidentales. Estas divisiones tan claras y limpias reproducen un modelo de mundo colonial y capitalista, que define el ritual en las categorías del pensamiento primitivo (fig. 2). Por lo tanto, este concepto no es sólo un instrumento de análisis, sino que también forma parte de un discurso político determinado (Bell, 1992; Brück, 1999; de Coppet, 1992). Según Bell (1997: 259- 263), la concepción del ritual como fenómeno universal esconde una forma de definir la identidad y la alteridad puesto que la creación de un concepto analítico y científico diferencia a los que lo usan de aquéllos que no son capaces de trascender la particularidad histórica. De esta manera, el término ritual nace y se consolida mediante binarismos (nosotros/ellos, observador/participante o teoría /datos) y, por lo tanto, se debilitan y relativizan las vertientes prácticas de los rituales.



Fig. 2. Los rituales como actos irracionales. *El Gran Cabrón o el Aquerrale* (1821-1822). F. de Goya. Madrid, Museo del Prado.

Los estudios sobre el ritual se han realizado desde múltiples perspectivas históricas que están relacionadas no sólo con la manera por la cual la cultura occidental entiende las relaciones entre ciencia y religión sino también con la

ordenación de las relaciones entre culturas tecnológicamente desarrolladas y culturas de tipo “tribal”. Bell (1997) periodiza el interés por el ritual con la siguiente secuencia: en primer lugar y desde una actitud imperialista y evolucionista, el ritual se repudia al considerarse un estadio primitivo de la racionalidad humana. En segundo lugar, a mediados del s.XX hay un retorno del interés por el ritual ya que se deja de vincular a las actividades religiosas primitivas y se observa que también se realizan en sociedades avanzadas y en contextos profanos. Finalmente, se tiende a ofrecer una visión romántica del ritual en la que éste se desliga de cualquier contexto socio-cultural y se define como algo puro que no debe ser contaminado por la modernidad.

El primer interés por el ritual se inicia con su interpretación como elemento definitorio de la religión al tener la función principal de crear y mantener una comunidad. Según la lógica funcionalista, el ritual es el medio de expresión de la solidaridad social y un instrumento legitimador de poder al crear y expresar un sentimiento de dependencia sobre un tipo de autoridad moral y espiritual que trasciende lo humano. Los estructuralistas se cuestionan el funcionamiento de las actividades rituales y observan que no sólo tienen una función social, sino que también exteriorizan construcciones imaginarias. En este sentido, Turner ofrece una conceptualización del ritual que tendrá una gran repercusión: define los rituales como “dramas sociales” a través de los cuales las tensiones de la estructura social se expresan y modifican. Esta idea tiene unas implicaciones muy importantes para el desarrollo de tesis futuras por dos motivos: en primer lugar, se enfatiza el carácter activo del ritual, es decir se ve una actividad en la que se hacen cosas y no sólo como medio de expresión de una entidad superior. En segundo lugar, el ritual no sólo mantiene el orden sino que también lo puede cambiar, de modo que puede ser el medio por el que se expresen los conflictos sociales.

Las corrientes simbólicas y culturalistas de la Antropología recogen estos principios dado que, en el primer caso, el estudio del ritual representa un fundamento para el análisis de las dinámicas de las culturas. Para los antropólogos culturales, el ritual produce un efecto de cohesión y equilibrio que no sólo tiene funciones simbólicas sino también comunicativas. En conclusión, en tanto que los rituales son la expresión de mensajes culturales, permiten modificar su orden social y simultáneamente reforzar sus categorías básicas (Bell, 1992, 1997; Garwood, 1991: 11; Schilbrack, 2004: 1).

La definición del ritual está basada en dos patrones estructurales: por un lado, es un tipo acción especial y, por el otro, es la fusión de pensamiento y actividad al entenderse como el proceso por el cual las ideas culturales (el pensamiento) y las disposiciones sociales (la acción) se integran. Asimismo, también es interpretado como el fenómeno que permite a los teóricos (los pensadores) tener un acceso privilegiado a las dinámicas de la cultura, entendidas como acción. Ambas características hacen que los rituales se tomen como instrumentos para solucionar conflictos, oposiciones y contradicciones. Así, el ritual se convierte en una herramienta que se utiliza para explicar otras cuestiones consideradas más importantes. Con ello, se crea lo que Bell (1992: 68-69) denomina la circularidad del

ritual al definirlo como objeto particular y cerrado. Como se verá en los próximos capítulos, esta visión ha afectado los estudios sobre los rituales fenicios y púnicos.

Desde estas perspectivas se originan unas características generales que definen el ritual de forma abstracta y universal. Toda acción ritual destaca por un alto grado de formalismo y simbolismo donde las acciones son mecánicas, repetitivas e instintivas y el rol del participante se reduce al mínimo o desaparece (Brück, 1999; Kelly y Kaplan, 1990). El problema de las definiciones del ritual surge al ver que muchas de estas características también las comparten acciones no rituales; de modo que los criterios de distinción no son tan claros como se creía. Así se acaba identificando lo ritual por defecto, es decir, todas las acciones y objetos que no se pueden explicar bajo los parámetros de la lógica moderna funcionalista se convierten en ritual y pasan a ser acciones no-funcionales o sin sentido práctico.

Una última cuestión a destacar es que implícita o explícitamente surge la naturaleza de las relaciones entre lo ritual y lo no-ritual, de tal modo que se realizan clasificaciones que evitan otras preguntas: bajo qué circunstancias estas actividades se pueden distinguir de las otras, cómo y cuándo se distinguen, o bien qué permiten hacer y qué hacen esas actividades que las otras no puedan hacer. En consecuencia, hay que romper la definición clásica de ritual: por un lado, se tiene que dejar de ver como un hecho autónomo y diferenciado de lo lógico y racional y, por otro lado, no se debe ver como un aspecto de toda la humanidad, es decir, como el aspecto comunicativo y simbólico de la acción en general (Bell, 1992: 69-71).

El ritual como práctica: la ritualización

En contraste con estas visiones estáticas, los estudios que enfatizan la práctica en el ritual permiten dar cuenta de las maneras en las que las actividades humanas son estrategias creativas que reproducen y reformulan los medios culturales. Con ello, los rituales ya no se definen como un conjunto de actividades especiales, sino como prácticas en las que la estrategia es un elemento clave mediante el concepto principal de ritualización. Es decir, se trata de llamar la atención sobre la manera cómo determinadas acciones sociales se distinguen estratégicamente en relación a otras (Bell, 1992: 74).

Uno de los pioneros en analizar el ritual como práctica social fue Bourdieu (1977) (*vedi supra*) con sus estudios en la Kabila de Argelia. Este antropólogo caracteriza los rituales como prácticas estratégicas que transgreden y remodelan categorías culturales para encontrar las necesidades de situaciones reales, de modo que se convierten en una herramienta de actuación para la negociación de las relaciones de poder. Dicho en otras palabras, para Bourdieu (citado por Garwood, 1991: 13) el ritual es una fuente muy poderosa de práctica que estructura la vida social y que únicamente se puede entender si se relaciona con las condiciones reales con las cuales funciona y con los medios que usa. En este sentido, la práctica ritual es una fuente de creación de cambios ya que puede romper el orden “natural” e imponer una reordenación social en tanto que facilita los encuentros entre órdenes opuestos.

Combinando los conceptos de Bourdieu y Bell, la ritualización se produce mediante el *habitus* de los actores, que se podría definir como el sentido del ritual que tienen los miembros que les permite saber como organizar actos rituales como una boda, un aniversario o un funeral.

En la misma línea de análisis del ritual como práctica histórica, cabe destacar también los estudios de Comaroff respecto a rituales iniciáticos en Sudáfrica (1985) y Ortner con su trabajo sobre los rituales serpas (1978). Ambos analizan el ritual como mediador entre las estructuras culturales duraderas y situaciones concretas. Para Ortner es el proceso cultural dinámico a través del cual las actividades humanas reproducen estructuras culturales de forma renovada. Igualmente, Comaroff define el ritual como la forma más potente en su capacidad transformadora ya que es un producto de una realidad social más o menos en conflicto que intenta imprimir un mensaje dominante sobre las representaciones discordantes y conflictivas. Así, el poder del ritual reside en su capacidad para objetivar y trascender conflictos cotidianos y, por lo tanto, no es ni unívoco ni conservador.

Según Bell (1992: 81-88) el ritual comparte cuatro características con la práctica: es situacional, estrategia, conlleva *misrecognition* -traducido a partir de ahora como mal reconocimiento- y hegemonía redentiva. El mal reconocimiento se define como la confusión entre la finalidad de la acción y sus medios. Ello es, precisamente, lo que promueve la eficacia de la práctica y, así, se ve como el contexto de la práctica está lleno de ambigüedades, indeterminaciones y equivocaciones ya que muchas acciones se hacen sin pensar; de tal modo que el establecimiento de leyes generales no sirve al tener un mal reconocimiento de tales condiciones. Este proceso está motivado por la llamada “hegemonía redentiva”, que explica por qué la gente actúa de determinadas maneras escapando de explicaciones reduccionistas. Con la hegemonía las relaciones de poder y dominación no se definen como expresiones directas, automáticas y mecánicas de coacción, sino que la gente las reproduce mediante su conciencia práctica que les permite tener un papel activo, aunque sea mínimo, en la construcción de estas relaciones de poder; de modo que la hegemonía no es ni singular ni monolítica. La hegemonía redentiva no es una ideología explícita, sino una orientación práctica y estratégica para actuar; por lo tanto analizar las prácticas en estos términos implica formular las suposiciones que no se expresan y que constituyen la interpretación estratégica del actor sobre su espacio, las razones y la trayectoria de los actos.

Al definir el ritual como práctica, se utiliza el término ritualización como única característica común para explicar la variedad de estas actividades. Para Bell (1992: 90-93) la ritualización es una manera de actuar que se distingue de las otras en relación a cómo lo hace y qué hace (fig. 3). Se trata de una práctica que se distingue de otras, es como un signo cuyo significado está basado en función del contraste con otros; de modo que actuar ritualmente es una cuestión de contrastes y de evocación de estrategias diferentes. Por lo tanto, aquello que se puede considerar ritual aparece desde una nueva perspectiva ya que siempre será contingente, provisional o diferente dado que la ritualización es una práctica y, como tal, es situacional y estratégica.

Como dice Bradley (2003: 12-13), el ritual deviene una cuestión de escala y grado y es por eso por lo que se puede ver su rastro en ámbitos considerados tradicionalmente como no rituales, como los domésticos o cotidianos.



Fig. 3. Ejemplo de ritualización: en este caso es algo más que iluminación.

Las estrategias de ritualización van ligadas al cuerpo y, concretamente, a la interacción de un cuerpo social dentro de un medio espacial y temporal constituido simbólicamente. El cuerpo (*vedi supra*) no sólo es una entidad física, sino también un “cuerpo social”, es decir que está socializado y se potencia como actor cultural. De este modo, es el mediador de todas las acciones ya que a través de él se interiorizan y se reproducen los valores sociales. El cuerpo también puede ser ritualizado si está investido de un “dominio ritual”; para ello se tiene que producir un proceso circular donde la interacción del cuerpo con el medio es estructurante y estructuradora. A través de los movimientos físicos, la práctica ritual crea un ambiente espacio-temporal en el que las actividades que se realizan son reabsorbidas por el cuerpo ritual bajo la forma de realidad y, así, se generan esquemas estratégicos que permiten dominar o transformar situaciones socio-culturales. Así pues, la ritualización se debe entender como el acto mismo del cuerpo ritualizado y, por lo tanto, no es ni la expresión de un estado subjetivo, ni un reflejo espacio-temporal de situaciones o estructuras preexistentes; se trata de una situación inmediata que se está reproduciendo a través de agentes ritualizados (Bell, 1992: 94-100).

Las estrategias de ritualización crean binarismos de oposiciones que mantienen relaciones asimétricas de dominación y subordinación, por las cuales se generan relaciones jerárquicas entre diferentes niveles, experiencias, símbolos, valores o categorías sociales. A través de estas construcciones de oposiciones se generan unos esquemas jerárquicos que producen un sentido de totalidad. Dicho en otras palabras, las dinámicas del ritual producen una sensación de orden y de bienestar entre lo taxonómico y el mundo real de la experiencia. De este modo, la ritualización no resuelve las contradicciones, como tradicionalmente se pensaba, sino que las resitúa o transforma; al crear un medio ritualizado para cambiar la naturaleza del problema, se multiplican los esquemas y posibilidades dado el carácter práctico de

esta estrategia, de tal manera que no hay resolución sino traducción en términos rituales.

Un cuerpo socialmente ritualizado debe tener el llamado “dominio ritual”, concepto que designa un poderío práctico de los esquemas de ritualización en tanto conocimiento personificado. Con este concepto, la capacidad de ritualización no sólo deja de ser específica de los expertos o profesionales del ritual, sino que también evita pensar el ritual como entidad abstracta ya que mediante con el dominio ritual, los ritos sólo existen en estrategias de ritualización de una comunidad y en esquemas culturales concretos. Cuando se adquiere esta calidad, los actores rituales no se dan cuenta de lo que implica su actuación en relación a la rectificación o transformación de la situación, dado que sólo observan sus propósitos puesto que tienen un “mal reconocimiento” de sus acciones (*vedi supra*). Así, la ritualización tiene una tarea simple: estructurar de forma temporal un medio espacio-temporal mediante una serie de movimientos que producen una arena que valida y amplía los esquemas que están interiorizados. Dicho en otras palabras, el dominio ritual es la habilidad de transformar esquemas de una cultura compartida y utilizarlos en la formulación de una experiencia ritual que provoca que estos mismos esquemas tengan una nueva forma. Otra vez nos hallamos frente a un fenómeno circular ya que la razón de la ritualización es ritualizar personas, que contengan grupos flexibles de esquemas culturales y que los puedan utilizar de forma efectiva en una variedad de situaciones. Así, la gente con dominio ritual puede reestructurar estas situaciones de manera práctica para que sean más coherentes con los valores de los esquemas ritualizantes.

Los rituales, la tradición, la ideología y el poder

Desde la ritualización, los elementos tradicionales que van ligados a la funcionalidad del ritual adquieren una nueva perspectiva, sirvan de ejemplo los discursos que analizan el ritual como elemento legitimador de la tradición, como creador de sistemas sociales y, finalmente, el rol de los expertos en las actividades rituales. En primer lugar, el ritual tiene una dimensión histórica que ayuda a construir la tradición y la identidad ya que genera un consenso compartido de referentes sobre un pasado y, al mismo tiempo, crea un conjunto de distinciones en contraposición a otros colectivos; de modo que maximiza el pasado con una invocación que tiene connotaciones de moralismo y nostalgia mediante un consenso basado en valores no-negociables. Sin embargo, el hecho que el ritual sea una práctica que se produce y reproduce constantemente permite que haya cierto grado de permisividad que provoca no sólo el reconocimiento de una autoridad flexible, sino también la creación de un cierto grado de libertad bajo la forma de la evasión (Gerholm, 1988: 201; Bell, 1992: 120-124). Por lo tanto, no es correcto plantearse el ritual como un proceso de tradicionalización puesto que, al ser una estrategia, puede desafiar y renegociar sus bases.

En segundo lugar, los sistemas rituales no funcionan para regular o controlar las relaciones sociales, sino que ellos mismos son el sistema; de tal modo que, como

dice Bell (1992: 130), “*ritual activities neither acts upon nor reflects the social system*”. Los rituales actúan constantemente diferenciando, integrando, o estableciendo el campo de las relaciones sociales y, por lo tanto, tienen un papel activo en la creación de identidades, en la diferenciación social o en la construcción y apropiación de símbolos. En tercer lugar, el ritual también tiene una dimensión organizadora que le viene dada por la presencia de expertos, que estandarizan y codifican su práctica. Tradicionalmente, a estos personajes se les da mucha importancia ya que controlan los medios para formular la naturaleza de la realidad. Sin embargo, con la aplicación de la ritualización como estrategia, las relaciones entre expertos y no expertos están abiertas a trabajarse para equilibrarse ya que ambas prácticas, las especializadas y las no especializadas, están integradas en la misma red (Bell, 1992: 121-134).⁴

Tradicionalmente, el ritual se ha definido como instrumento de control social tanto a nivel individual como colectivo. Sin embargo, con la aplicación de la ritualización como modo de actuación estratégico, lo ritual deja de tener una función de control y pasa a definir las normas sociales de tal modo que puedan ser interiorizadas. La ritualización está más relacionada con el poder que con el control, de modo que hay que analizar cómo las actividades rituales constituyen su ejercicio. Por lo tanto, la ritualización no es el único método o mecanismo de control, sino una de las múltiples maneras de reproducir y manipular el orden cultural vivido y reproducido por las personas. Así, el control del ritual es un fenómeno muy complejo que va más allá de la manipulación efectiva, de forma que se constituye en una dinámica particular de autorización social (Bell, 1992: 175-176).

Con ello se modifica la relación entre los rituales, las creencias y la ideología. En primer lugar, el estudio del ritual se ha asociado al mundo de las creencias, pero si queremos dejar de ver el ritual como forma de control, se debe hacer una relectura. En este sentido, los símbolos y las acciones simbólicas no comunican mensajes claros y compartidos, y es precisamente su ambigüedad la que contribuye a su eficacia, de tal modo que las creencias no se pueden considerar un sistema coherente, sino una colección de prácticas, que junto al ritual, producen un consenso. Por lo tanto, las actividades rituales no promueven creencias o convicciones, pero si permiten un alto grado de interpretación a cambio de un pequeño consenso en las creencias compartidas, de modo que la ritualización tolera una negociación apropiada entre los valores dominantes y los esquemas simbólicos.

En segundo lugar, el ritual se ha vinculado a la ideología al producir sentimientos compartidos que ayudan a tener un sentido de solidaridad o control social. Para no caer en este discurso, hay que dejar de estudiar la ideología en relación con las creencias ya que las ideologías no funcionan teniendo fe en las ideas, sino que sólo requieren un consenso creado a través de la complicidad, la batalla y la negociación. Por lo tanto, cualquier ideología está en diálogo permanente con

⁴ Estas ideas serán aplicadas en relación al rol de los sacerdotes en el Cap. 8.

aquéllos que la intentan suprimir y moldear. La ideología se debe entender, una vez más, como estrategia de poder o un proceso por el cual determinadas prácticas se perciben como “naturales”. En conclusión, en la ideología existe la oposición y distribución desigual de poder, lo que significa que no lo tiene únicamente un solo grupo.

La ritualización es una estrategia para la constitución de determinados tipos de relaciones de poder; además, constituye una alternativa del ritual como mecanismo funcional o como medio de solidaridad y control social donde se excluye la explotación y el conflicto (Kelly y Kaplan, 1990). Una vez más, hay que centrarse en las actividades para observar cómo el ritual ilumina la complejidad de las relaciones de poder. Para explicar la capacidad generadora de poder de la ritualización, Bell adopta las tesis de Foucault (*vedi supra*) planteando que la ritualización confiere la capacidad de ejercer poder, dominación y resistencia dentro del cuerpo social (Bell, 1992: 199-202).

Bell ofrece dos perspectivas para analizar cómo el poder se negocia en el ritual y cómo sus estrategias construyen diferentes formas de dominación y resistencia (1992: 206-216): por un lado, hay que observar que la ritualización da poder a aquéllos que más o menos controlan el rito y simultáneamente, se debe tener en cuenta que tal poder está limitado y restringido. Por otro lado, la ritualización domina a los participantes y, al mismo tiempo, esta dominación implica una participación negociada y una resistencia que también da poder. Por lo tanto, la eficacia de la ritualización no sólo recae en la dominación que produce, sino también en la capacidad de resistencia. Es decir, existe, una vez más, un proceso circular dado que, si la ritualización domina a los participantes, también es cierto que esta dominación implica una participación negociada y una resistencia que también da poder. Así, nace el concepto de dominio ritual, que es la capacidad para ser dominado y dominar al mismo tiempo, de manera que no sólo implica la apropiación de un cuerpo social, sino que este cuerpo es capaz al mismo tiempo de apropiarse un campo de acción estructurado por otros. Por lo tanto, la ritualización no asume ni mejora un control social total, sino que es una estrategia flexible que requiere un consenso público mínimo.

Así la historia de los rituales se considera la historia de la reproducción, contestación, transformación y deconstrucción de las distintas formas de autoridad, de modo que los rituales también se convierten en una cuestión política (Kelly y Kaplan, 1990: 141). En determinados contextos los rituales pueden ser estrategias de contestación no frontales ni directas ya que trabajan en la arena de las prácticas diarias, de modo que ofrecen una visión más compleja de los mecanismos políticos independientes de la intervención directa, procesos donde se pierden muchas conductas relacionadas con el poder y la política (Comaroff, 1985: 263).

Los rituales permiten naturalizar determinadas situaciones dado que producen un efecto en sus vertientes de actuación mediante la redundancia, el automatismo y tradicionalización. En primer lugar, el hecho que se representen determinadas acciones provoca que se contextualicen unos medios específicos, como altares o

escenarios, de modo que se crea un microcosmos que es percibido como especial de tal manera que las actividades que se realizan se ven como respuestas apropiadas y naturales a tales espacios. Así, la ritualización crea un medio dentro del cual aparecen unos comportamientos distintos y simbólicos que responden de forma efectiva a tales medios. En segundo lugar, la naturalización del ritual también está provocada por sus vínculos con la tradición ya que se piensa que lo que se practica está vinculado con unos precedentes pasados. La repetición y redundancia de las actividades, el lenguaje formal y las referencias directas o indirectas a una tradición idealizada crean la existencia de unas fuerzas poderosas que tienen sus raíces en el pasado. Estas fuerzas están trabajadas de tal manera que contextualizan el momento específico del ritual con el pasado, de modo que no sólo ordenan las relaciones entre presente y pasado, sino que también establecen un sentido de continuidad y seguridad. La naturalización permite que haya un “mal reconocimiento” del ritual por parte del participante ya que, al vincularse con sus tradiciones, los rituales no se justifican; de la misma manera, los participantes tampoco son conscientes de cómo construyen tradición y significado, sino que, simplemente, se ven respondiendo y transmitiendo unos mensajes y no creando una situación específica (Bell, 1997: 167-168; Blake, 2005: 104-105).

En síntesis, la importancia de las tesis de Bell sobre el ritual reside en el hecho que permiten adoptar un nuevo marco de estudio acorde con la importancia de la práctica como creadora de una realidad fragmentada que se reelabora de forma constante. En este sentido, se debe destacar el hecho que el ritual no existe *per se*, sino que es una actividad realizada con un carácter especial, con un énfasis que le permite ser diferenciada del resto y ser percibida de forma privilegiada, pero que, al mismo tiempo, comparte ciertas características con el resto de actividades. Así, los actos rituales se deben analizar y entender en relación específica con el contexto de su actuación y no son tanto universales y naturales.

Los estudios de los rituales y la Arqueología

En Arqueología los estudios sobre el ritual son variados, aunque mayoritariamente se han vinculado a discursos relacionados con la política, la identidad y la ideología tanto desde el procesualismo como desde el post-procesualismo (Insoll, 2004). A pesar de ello y como he comentado anteriormente, el ritual se utiliza también como elemento descriptivo de la religión al definir el ritual como su acción que, por lo tanto, deja huellas en el registro arqueológico.

Barrett (1991) ha destacado el rol social del ritual al permitir su reproducción y renegociación. Para ello analiza el ritual como habla y como texto. En primer lugar, en el mundo del habla la gente comparte los prejuicios y ejecuta un mundo de experiencias compartido por los mismos interlocutores; por lo tanto, el sentido del mundo aparece como resultado negociado entre los que están presentes ya que comparten un marco de referencia común. En segundo lugar, existe la esfera del texto, donde se rompen las intenciones y referencias inmediatas del autor, de tal modo que el énfasis no se encuentra en él, sino en la estructura del código y en la manera a

la que se dirige a lo que espera el autor. Así, en la lectura los actos y las intenciones del autor están ausentes del contexto del lector y, por lo tanto, se tienen que descubrir e interpretar. Ambos sistemas son dos tipos diversos de discurso que definen dos conceptos de espacio, tiempo y condiciones materiales de vida. La aplicación de esta dicotomía al ritual provoca que su discurso esté constituido a través de las expectativas del lector y basado en una representación donde se incluye parafernalia simbólica, cultura material y los cuerpos y sonidos de los participantes. De esta manera, la representación crea el texto que revela la existencia de otros mundos, como el de los ancestros, dioses o espíritus. Es decir, el ritual como habla recrea y transforma un mundo o texto que va más allá del suyo, el sagrado; por lo tanto las prácticas rituales permiten a aquéllos que participan reelaborar gran parte de sus experiencias colectivas contra un “texto” cuyo origen e autoridad derivan del mundo sagrado. Bajo mi punto de vista, analizar el ritual como acto comunicativo no ofrece una solución clara a los arqueólogos no sólo porqué crea una dicotomía más- lector y texto-, sino también porqué, como se ha visto a lo largo de este apartado, los rituales hacen cosas y no las dicen. A pesar de ello, la “Arqueología del Ritual” de Barrett es importante en tanto que vincula los rituales con las rutinas cotidianas dado que se crean en las mismas condiciones.

Muchas interpretaciones plantean construcciones binarias del ritual definiéndolo en contraposición a lo no-ritual, siguiendo los dualismos ritual-secular y práctico-simbólico para explicar los contextos rituales. Como ejemplo, desde tendencias postprocesuales se han enfatizado los aspectos simbólicos de la existencia humana de tal modo que los productos de su acción se presentan como interpretaciones metafóricas de una entidad cosmológica. En consecuencia, la acción humana se gobierna más por la creencia que por la práctica y todo puede ser simbólico y ritual, de modo que se reproduce la dicotomía entre lo práctico-funcional y lo simbólico.

Según Brück (1999) esta visión y división de la acción ha afectado la manera actual de entender la “racionalidad” prehistórica. Esta autora propone una reinterpretación del ritual y la racionalidad en base a los criterios de la Teoría de la Práctica para ser capaces de entender las concepciones prehistóricas de la acción de otra manera que no esté influenciada por el racionalismo actual. Por lo tanto, se trata de poder observar y analizar la naturaleza práctica y funcional del ritual. De esta manera, hay que tener en cuenta que las acciones rituales son lógicas en el contexto en las que suceden y parecen irracionales para aquéllos que no pueden entender la lógica histórico-específica. Por lo tanto, el reto de los arqueólogos es encontrar las maneras de explorar las especificidades de la racionalidad humana en diferentes contextos culturales.

Para resolver la disyunción entre lo secular y lo ritual hay que tener en cuenta que las acciones siempre son prácticas y simbólicas al mismo tiempo, es decir, cuando la gente actúa en un sentido práctico también utiliza las creencias y los valores que constituyen su manera particular de entender el mundo; de modo que cualquier acción práctica es también simbólica en tanto que reproduce el sistema de

valores y relaciones sociales. En la misma línea que Bell, Brück considera que el término ritual no es el más adecuado para explicar estas actividades y propone analizar el ritual en términos de racionalidad porque muchas sociedades no distinguen entre la práctica secular y simbólica. En definitiva, hay que dejar de preguntarse cómo se distinguen las prácticas rituales arqueológicamente para interrogar qué dicen las acciones del pasado sobre la naturaleza de la racionalidad de cualquier sociedad prehistórica.

2. d. *El paisaje como construcción social*

El estudio del paisaje en esta Tesis responde a dos aspectos complementarios: por un lado, puesto que muchos de los trabajos sobre la religión y los santuarios fenicios recogen el término de “geografía sagrada”, creo que es necesario plantear los rituales en términos de paisaje ya que, justamente, permite cuestionar esta nomenclatura. Por otro lado, se ha visto en los anteriores apartados que el espacio y/o paisaje son elementos fundamentales para la construcción de las relaciones sociales y culturales. En este sentido, mi uso de estos estudios se centra en las perspectivas antropológicas y sociológicas del paisaje y no utilizo los trabajos técnicos o científicos que también se realizan, como por ejemplo, los centrados en los aspectos físicos y geológicos (Santos *et alii*, 1997).



Fig. 4. *Mujer en la ventana* (1822). C. D. Friedrich. Berlín, Nationalgalerie.

El paisaje también ha sido objeto de una visión dualista siendo, además, un concepto que nace de la visión analítica, occidental y colonialista de interpretar el mundo⁵. De hecho, la palabra nace en s. XVI ligada a la pintura de espacios naturales y agrícolas y se vincula a la construcción moderna y burguesa de Europa, momento en el que el hombre y el paisaje se separan y se crean los binarismos entre objeto-sujeto y naturaleza-cultura; de tal modo que el espacio se convierte en un concepto universal y en una mercancía que se tiene que controlar (fig. 4). Fruto de esta visión ilustrada, los espacios habitados se feminizan, es decir, se convierten en objetos pasivos que hay que visualizar y diseccionar, con ello las visiones tradicionales del paisaje son androcéntricas y observadoras. Por lo tanto, el paisaje es una invención ligada a la relevancia de las pinturas, de los mapas y de la memorización como única manera de conocer el mundo (Bender, 1993:15; Hirsch, 1995: 1; Lemaire, 1997; Thomas, 1998, 2002).

Por ello, el estudio del paisaje en Arqueología se ha enfocado tradicionalmente como fuente de recursos naturales o como reflejo de la sociedad y su relación con la formación de sociedades complejas, perspectivas relacionadas con la percepción explícita del paisaje, que define la realidad como una pantalla estática que los seres humanos entienden y perciben (Johnston, 1998: 57). En contraposición está la percepción implícita, que analiza la percepción como proceso a través del cual los individuos perciben y entienden el mundo que les rodea.

Ambas perspectivas definen dos modos de análisis del paisaje. En primer lugar, nos encontramos con la propuesta explícita, empírica, cerrada y pulcra ya que distingue entre el paisaje real y el percibido. En segundo lugar, existe el enfoque inherente del paisaje, que, básicamente, no diferencia entre el real y el percibido ya que los dos se consideran indivisibles dentro de la experiencia individual. En consecuencia, el paisaje se convierte en un término holístico y relacional ya que su conocimiento es un medio de socialización y, por lo tanto, esta visión proporciona una mirada abierta a negociar y poco definida. En la misma dirección cabe situar la postura de Thomas (2001: 181) ya que distingue dos maneras de ver el paisaje: o bien como territorio que puede ser aprehendido visualmente, o bien como conjunto de relaciones entre gente y espacios que proporcionan el contexto para la conducta diaria.

Es frecuente encontrar los conceptos de espacio o medio como sinónimos del paisaje. Sin embargo sus significados son diferentes ya que los primeros se refieren a algo físico y expresan ideas económicas más que experiencias sociales, mientras que el segundo es un concepto cultural y concreto que define la relación entre la naturaleza y la cultura. En cambio, la palabra lugar sí que se puede usar como sinónima puesto que plasma el sentido de familiaridad y experiencia que nace de habitar en un determinado lugar; así, este concepto tiene en cuenta las particularidades desde un punto de vista específico y subjetivo (Gosden y Head, 1994: 113-114; Hirsch, 1995: 8).

⁵ La aplicación del paisaje a las culturas no-occidentales se hace mediante el concepto de lo pintoresco, que expresa como son representadas, percibidas y colonizadas (Hirsch, 1995: 11).

La palabra paisaje no da testimonio de la experiencia del medio ni en la Antigüedad ni en otros lugares del mundo actual ya que en ambos casos no existe una diferencia entre el individuo y el resto de la creación. En otras palabras, no hay un sentido de alienación sobre la tierra, sino que se está conectado de forma muy profunda mediante vínculos de familiaridad; es decir, la tierra se une con los ancestros y, de este modo, el paisaje se convierte en un mundo familiar y cotidiano, dentro del cual la gente realiza sus tareas diarias. A pesar de ello, este es el concepto que tenemos para hablar de esta tema, de modo que hay que ver como los paisajes no son neutrales, sino que se tienen que observar como palimpsestos llenos de significados (Lemaire, 1997). En definitiva, se debe estudiar el paisaje como un conjunto de relaciones entre la gente y los espacios que proporciona el contexto para la conducta diaria, es decir el paisaje procura un marco para integrar formas diferentes de información y diferentes aspectos de la vida humana.

Este camino de análisis se basa en la “fenomenología del paisaje”⁶ incorporando una relación entre la realidad vivida y otra potencial, donde se encuentran las condiciones metafísicas, imaginadas o idealizadas. El espacio se identifica como tal porque ha sido vivido o habitado por el sujeto, de tal manera que su significado se crea mediante actos y experiencias y siempre está recreándose y negociándose. Dicho en otras palabras, el paisaje no se puede entender ni estudiar sin tener en cuenta que forma parte de la subjetividad (Thomas, 1996b y 2002). Así pues, ningún paisaje es objetivo ya que los individuos y las comunidades están condicionados por variables sociales, ecológicas y culturales que proyectan a su percepción.

Desde la fenomenología se piensa más en “tener una experiencia” que en percibir al no implicar ni la dualidad entre una persona exterior que interioriza y reconstruye una imagen mental del medio, ni un intento de ver el espacio como realmente es (Thomas, 2002: 172). Siguiendo estas propuestas, se resalta que el espacio no es un simple contenedor, sino un lugar en el que las personas viven, existen y utilizando la terminología fenomenológica “están en”. La aplicación de este concepto al paisaje hace que éste se convierta en una entidad relacional y, al mismo tiempo, no separa entre la gente y las cosas, de modo que existe una unión formada a

⁶ La fenomenología es una corriente en boga en algunas tendencias arqueológicas ya que su concepto de “ser en” o *dasein* permite dar cuenta de la importancia del contexto espacial y temporal, a la vez que rompe con la dualidad cartesiana de objeto y sujeto dado que el primero no se puede comprender ni estudiar hasta que no ha sido interiorizado por el sujeto. En consecuencia, se enfatiza el aspecto subjetivo del tiempo. Con ello, la temporalidad es interna al sujeto y está integrada en la actividad social. El *dasein* es un ser temporal y, por lo tanto, es capaz de reconocer su co-presencia con los otros y formular sus proyectos específicos para el futuro, de manera que siempre se encuentra a sí mismo en una situación de sociabilidad (Thomas 1996b: 13). Así, uno sólo puede tener una identidad poseyendo un pasado y un futuro. En este sentido, el pasado se crea en forma de memoria, pero ésta no es un recuerdo verdadero de los acontecimientos, sino que se considera un texto que trabaja con la creación del significado. Por lo tanto, las identidades se recrean constantemente a través de la memoria y no están fijadas por los acontecimientos reales del pasado.

través del uso del mundo y no mediante su escrutinio. En este sentido, el “ser en” conlleva una manera cotidiana de tratar con el paisaje en la que las personas se relacionan sin pensar constantemente de manera analítica, es decir la red de espacios y la manera en que las personas se conducen y actúan en el mundo depende de los diferentes *habitus* o costumbres que se llevan a cabo en cada momento. Por lo tanto, es necesario contextualizar los paisajes ya que son múltiples en tanto que cada persona o grupo los vive de forma diferente según su género, edad o clase y, además, hay que tener en cuenta que los paisajes vividos por la gente trabajan en escalas espaciales y temporales diferentes; de esta manera, el paisaje se convierte en un espacio polisémico, en un proceso de construcción y reconstrucción (Bender, 1993: 8). De ello se desprende que no existe una unidad social del paisaje en tanto que la gente utiliza, entiende y se mueve de formas diferentes en el espacio y, por lo tanto, las prácticas que se realizan en un paisaje se pueden convertir en expresiones culturales, como por ejemplo de resistencia social (Thomas, 1998: 29).

Como consecuencia de estas ideas, se plantea otra posibilidad de estudio del paisaje, la llamada “*dwelling perspective*” o “perspectiva de la morada” (Ingold, 2000), basada en analizar la manera cómo las personas moran en el paisaje. Así, el paisaje está constituido como una grabación durable y se convierte en el testimonio de las vidas y trabajos de la gente de generaciones anteriores que han vivido en él y, por eso, han dejado en el paisaje su impronta. En este sentido, se tiene que percibir el paisaje como acto de recuerdo, aunque recordar no significa almacenar una imagen, sino relacionarse con la percepción y con un medio que está lleno de historias pasadas. Por lo tanto, el paisaje no es un concepto cultural, ni natural, ni representa al espacio, sino que forma parte de nosotros, de la misma forma que nosotros formamos parte de él, de modo que siempre está en construcción (Ingold, 2000). En definitiva, los lugares son conceptos relacionales y referenciales, sentimientos que no tienen que ver únicamente con la proximidad física, sino que también vienen dados por la acumulación de experiencia vivida en un lugar. Además, los paisajes también son un conjunto de relaciones sociales ya que representan sistemas de referencia, y, por lo tanto, son el escenario perfecto para estudiar la vida social a largo plazo (Thomas, 2002).

Una de las consecuencias de estas herramientas teóricas es que las divisiones funcionales del paisaje no corresponden a su complejidad, de modo que el concepto de “geografía sagrada”, aunque sea útil para situar el tema que me ocupa, no recoge la idea fundamental del paisaje como un espacio cotidiano donde en momentos y actos determinados se enfatiza una determinada práctica, ya sea religiosa, ritual, política o tecnológica. Así, cualquier paisaje incorpora una relación entre la realidad vivida y una potencial, entre las condiciones cotidianas y las metafísicas o imaginadas. Cualquier paisaje mantiene una relación entre su primer plano y su segundo: el primero se define como el vivido y conlleva los conceptos de lugar, dentro e imagen en tanto que son las formas no reflexivas del día a día; en cambio, el segundo plano es el de la potencialidad y se vincula a las nociones de espacio, fuera y representación en tanto que se imagina (Hirsch, 1995). Con esta clasificación se podría decir que los

“paisajes sagrados” formarían parte de la segunda opción al relacionarse con un pasado mítico y con unas divinidades específicas; a pesar de ello, esta propuesta no se debe considerar como una división del paisaje, sino que son momentos de una única relación. Por lo tanto, no existen paisajes sagrados como único elemento definitorio, sino que más bien, al igual que el ritual, se trata de una cuestión de grado: el paisaje es la relación entre ambas experiencias- la del primer y la del segundo plano-, y así se considera un proceso en tanto que las personas intentan llevar al primer plano la potencialidad del segundo.

Con todo lo dicho, los trabajos arqueológicos sobre el paisaje enfatizan sus rasgos socio-simbólicos en tanto que son entidades percibidas, vividas y contextualizadas por las personas; es decir, que son el medio y el resultado de las actividades humanas y, por lo tanto, sólo se reconocen cuando se les da un significado constituido a través de tales acciones. A pesar y a causa de la complejidad del término, las clasificaciones del paisaje son necesarias para poder entender mejor qué aspectos se enfatizan en un momento determinado. Según Knapp y Ashmore (1999: 10-12), existen tres grandes tipologías del paisaje: en primer lugar, los construidos, que no tienen por qué estar muy manipulados, en segundo lugar, los conceptualizados, aquellos que se interpretan y tienen un significado mediante prácticas y experiencias sociales y, en tercer lugar, existen los llamados “*ideational landscapes*”, aquellos imaginados que tienen un valor espiritual y proporcionan mensajes morales, mitos o genealogías.

Con el estudio del paisaje como expresión de una manera determinada de actuar y pensar sobre el mundo, la información que se ofrece sobre tales actitudes permite abordar temas de memoria e identidad. El paisaje crea memorias ya que no sólo las materializa fijando historias en el espacio, sino que también ayuda a formular nociones políticas e identidades y refuerza la continuidad mediante su reutilización, reinterpretación o reconstrucción. Asimismo, también crea identidad puesto que proporciona un foco en el que la gente se relaciona con el mundo y crea y mantiene un sentido de su identidad social; de esta manera, se convierte en un marcador que reconoce determinados espacios en términos domésticos, rituales o ceremoniales. En definitiva, puesto que el paisaje produce memoria e identidad, crea simultáneamente orden social (Knapp y Ashmore, 1999: 13-19).

La complejidad del término hace necesario que se creen estas clasificaciones, aunque hay que tener en cuenta que los paisajes reúnen las anteriores características todas juntas y a la vez; de modo que es más que un medio por explotar y se convierte en una arena política y social que se reproduce constantemente mediante las prácticas diarias. En este sentido, cabe cuestionar una vez más las clasificaciones de “paisaje sagrado” o “ritualizado” ya que no sólo rompen con su unidad, sino que también se olvida que son las prácticas diarias las que crean las condiciones para que determinados espacios se perciban como sagrados. Por lo tanto, al estudiar un paisaje hay que plantearse cómo adquiere una determinada forma, qué elementos son significativos y qué significados e implicaciones tiene para sus habitantes (van Dommelen, 1999).

Estas ideas tienen dos implicaciones principales para mi trabajo. Por un lado y, como ya he señalado, el término de “paisaje sagrado” no responde a la complejidad de la relación que se establece con las personas ya que la experiencia que se tiene es más compleja al enlazarse con otros aspectos de la vida social. Por otro lado, la definición de espacio natural (montañas, ríos, árboles o cuevas) también es matizable ya que, los lugares naturales dejan de serlo desde el momento en que se perciben. Por lo tanto, pasan a formar parte de un paisaje domesticado que se define y se interpreta a través de experiencias y prácticas sociales (Richard, 1999; Knapp, 1999).

Uno de los materiales que analizo en el trabajo son los llamados espacios naturales como marcadores en las rutas marítimas (véanse Cáp. 3 y 5). No todos los espacios “naturales” se convierten en monumentos ya que éstos tienen que presentar unas características específicas que se construyen día a día, basadas en un uso distintivo de la topografía y como marcas de rutas ya que se encuentran en puntos prominentes y con buena visibilidad (Bradley 1991: 136-137). Además, se considera que estos espacios también están sacralizados, pero no los desliga de otras funciones y características ya que forman parte de la esfera doméstica o del mundo cotidiano. En definitiva, su sacralización es uno de los muchos aspectos de la totalidad de referencias que conlleva su percepción (Crumley, 1999: 275)⁷.

A pesar de esta complejidad, bien es cierto que existen similitudes en las formas de considerar un paisaje como sagrado, ya que tanto los casos arqueológicos como los estudios etnográficos actuales muestran que lo sacro se relaciona con determinadas características naturales del espacio, como ríos, cuevas o fuentes, de tal modo que estos espacios forman parte de la narrativa mítica de una sociedad y su significado puede ser reinterpretado con el paso del tiempo. En este sentido, la importancia de los espacios sagrados trasciende los cambios culturales y religiosos y, además, en los casos en que no hay continuidad se observa que estos lugares se siguen reconociendo como especiales, así que se incorporan a las creencias populares⁸ (Bradley, 2000; Carmichael *et alii*, 1994). Por lo tanto, aunque las características del paisaje se mantengan, su percepción varía a través del tiempo (fig. 5).

⁷ Como ejemplo de la concepción holística del paisaje, Brady y Ashmore (1999) explican como los mayas se refieren y reproducen constantemente (desde casas hasta edificios públicos) los elementos claves de su paisaje: montañas, cursos de agua y cuevas. En la misma dirección, Knapp (1999) estudia los santuarios rurales chipriotas del s. IV a.C. y muestra que constituyen no sólo un paisaje sagrado, sino que también están ligados a la producción, almacenamiento y transporte de materias primas; de tal manera que se definen como espacios sociales ya que ayudan a crear un sentido de identidad social.

⁸ Existen varios ejemplos de este proceso de incorporación de paisajes arqueológicos a las creencias actuales: las tumbas megalíticas en Irlanda están rodeadas de un áurea mítica que dura hasta hoy y se utiliza para manipular y transformar el pasado, creando la Irlanda céltica actual (Cooney, 1994). Igualmente, en algunos yacimientos de Marruecos hay morabitos, pequeños santuarios en los que residen los espíritus de santos musulmanes de modo que los yacimientos y los morabitos se convierten en centros de peregrinación para parte de la población que vive en el entorno de los yacimientos.



Fig. 5. Morabito en el yacimiento de Thamusida, Marruecos (Fotografía de la autora).

El marcaje de determinadas características del paisaje es una forma de socializarlo en tanto que no sólo se establece una relación específica entre quienes lo señalan, sino que también es una manera de definir su acceso y su control al vincularse a un grupo. En este sentido, los lugares a marcar y las maneras de hacerlo cambian según quien lo haga y son indicativos de diferentes formas de actividad social. Asimismo, con el paso del tiempo a un mismo paisaje se le añaden más marcadores y, por lo tanto, más significados y, así, se pierden las marcas antiguas y su significado y pasan a interpretarse como evidencias de ancestros, espíritus o fuerzas de la naturaleza. La señalización del medio es fundamental al permitir a las personas definir lo que les rodea; por lo tanto, socializar el paisaje es una manera de definirse a uno mismo o a un grupo determinado (Tacon, 1994).

El paisaje como construcción social me permite analizar los espacios sagrados no monumentales desde una perspectiva más compleja en la que las actividades rituales conllevan una manera específica de relacionarse con el paisaje. En este sentido, la complejidad de su análisis reside en el hecho que los paisajes que se perciben y, por lo tanto, se construyen y redefinen dependen de los *habitus*, las prácticas y las agencias. En definitiva, la Arqueología del Paisaje ofrece reflexiones útiles al analizar experiencias cotidianas y también “*offers an integrating framework for archaeology, as a context which links dispersed human acts*” (Thomas, 2002:175).

Capítulo 3

SOBRE LOS ESTUDIOS DE LA RELIGIÓN FENICIA

3. a. *Introducción*

Este capítulo repasa las cuestiones que han tratado y preocupado a los estudios sobre la religión fenicio-púnica con el objetivo de exponer el estado de la cuestión y de analizar críticamente su discurso historiográfico. Los primeros apartados corresponden a los estudios sobre divinidades y mitos, rituales y espacios sagrados, seguidos de un análisis temático de las interpretaciones que se han dado sobre la religión fenicia y púnica, centrándome especialmente en las visiones funcionalistas y en los discursos en torno a la llamada religión popular.

3. b. *De dioses y mitos*

Los trabajos sobre religión fenicio-púnica gozan de una larga tradición y se tratan desde tres grandes perspectivas que rara vez se integran: la filológica, la iconográfica y la arqueológica. Asimismo, en muchos casos, la religión se estudia como un aspecto secundario para tratar cuestiones relacionadas con otros temas; en este sentido, es destacable el ejemplo del papel de la religión en la diáspora comercial fenicia y en las situaciones de contacto cultural.

Mayoritariamente, la investigación se ha centrado en el estudio y análisis crítico de la definición del panteón fenicio. Se defiende que cada centro fenicio tenía su propio panteón basado en las relaciones jerárquicas de las divinidades, de entre las cuales destacan un dios central, *Baal* o *Adon*, asimilado al rey de la ciudad, y una diosa que es su pareja, *Baalat* o *Rabat* (Xella, 1981 y 1986). En esta línea, gran parte del trabajo se ha centrado en las divinidades poliadas de Tiro (Melqart y Astarté) cuyos testimonios epigráficos, filológicos, iconográficos y arqueológicos ha recogido Bonnet en trabajos monográficos (1988, 1996a); otros dioses que han recibido un estudio específico de sus características y su presencia en el Mediterráneo son Baal Hamon (Xella, 1991a) y Adonis (A. A. V. V., 1984; Ribichini, 2001). Finalmente, en la obra de Lipinski (1995) se encuentra un repaso exhaustivo de las divinidades fenicio-púnicas.

Una de las características principales de las divinidades son sus múltiples personalidades y funciones, explicables por su patrocinio de diferentes centros como se demuestra en la diversidad de epítetos que los definen dependiendo del área de actuación de cada divinidad. En consecuencia, sus panteones son dinámicos y abiertos a la introducción de novedades, sobre todo porque los fenicios están en contacto con otras poblaciones y, por lo tanto, con otros panteones (Xella, 1986: 35 y ss).

Estos trabajos encuentran en la escasez de referencias materiales y cronológicas su principal obstáculo, por lo que se buscan semejanzas tanto en los momentos precedentes, la edad del Bronce en Mesopotamia y Egipto, como en etapas posteriores, el Helenismo y la *interpretatio classica* de las divinidades fenicias (Ribichini, 1985; Bonnet, 1988; para el estudio específico del caso de Melqart-Heracles véase Jourdain-Annequin y Bonnet, 2001). Esta metodología conlleva una serie de problemas puesto que las informaciones sobre la mitología fenicia que proporcionan estos momentos expresan una manera de relacionarse con el mundo contemporáneo a las fuentes escritas (Ribichini, 1986: 48). Por lo tanto es necesaria una lectura crítica para trabajar con la documentación material y textual de otros tiempos y lugares.

Con todo, Ribichini (1995: 132) señala dos métodos a seguir para el estudio de la religión fenicio-púnica: la multidisciplinaredad y el método comparativo. En primer lugar, el estudio sobre la religión debe contemplar todas las fuentes de información posibles para realizar un buen análisis, aunque, como ya he dicho anteriormente, muchas veces la investigación se centra en un único aspecto, sobre todo, en el caso de las fuentes escritas clásicas. En este sentido, es frecuente que muchos investigadores busquen en los materiales y en los asentamientos lo dicho por los textos, valgan como ejemplo todas las suposiciones sobre las referencias de Avieno y Estrabón a lugares sacros de la Península Ibérica (Ferrer, 2002 y 2004; Marín Ceballos, 1992; Romero Recio, 1999; Posadas, 1988). Estas indagaciones de corte positivista son ejemplos de lo que Olmos denomina “topografía filológica” (1991: 139) ya que analizan las descripciones de las fuentes escritas y las comparan con la geografía antigua para localizar los puntos señalados (fig. 6). Con el fin de evitar esta práctica, el trabajo con las fuentes escritas se debe enfocar de dos maneras: mediante una aproximación histórico-religiosa y otra filológico-epigráfica, contextualizando lo dicho por los textos, y, por lo tanto, el análisis textual no se convierte en una simple localización de los actos y lugares descritos (Xella, 1995: 142).

En segundo lugar, el método comparativo se basa en mostrar las individualidades culturales de una religión mediante la búsqueda de nexos e influencias entre hechos y procesos históricos diferentes (Diez de Velasco, 2000: 50-51; Ribichini, 1995: 132), evitando el “comparativismo salvaje” (Szyner, citado por Bonnet, 1988: 8). Este procedimiento se debe utilizar con cautela ya que refleja una visión esencialista de los procesos religiosos puesto que se parte de la idea de que todas las religiones crean ideas semejantes ya que existiría un psiquismo y una

experiencia de lo sagrado universal condicionante de las visiones sobre el cosmos y la sociedad (Ries, 1994: 713-716; Saler, 1994: 831).

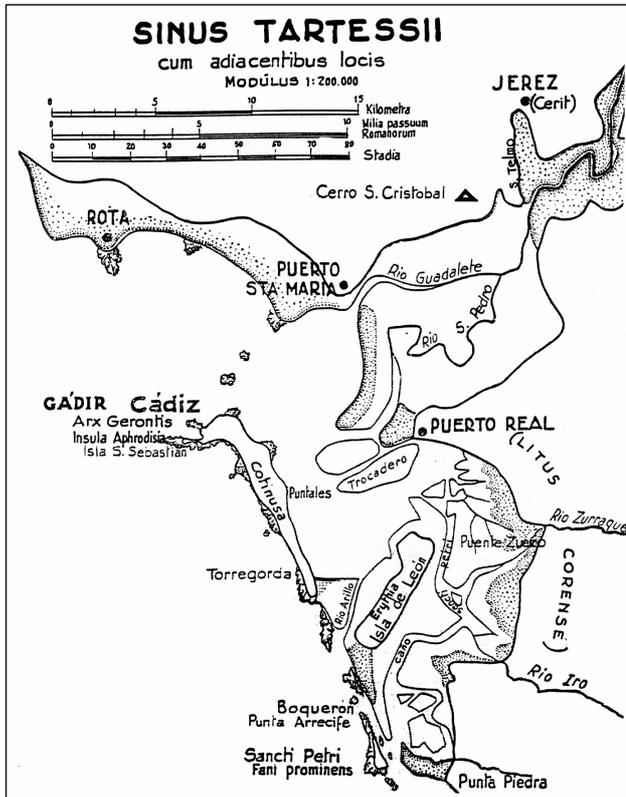


Fig. 6. Ejemplo de "topografía filológica". Paleotopografía de Cádiz según C. Pemán (Álvarez Rojas, 1992).



Fig. 7. Interpretatio classica de Melqart. Cuchilla de afeitar de Cartago (Bonnet, 1988).

Fruto de la aplicación crítica del comparativismo muchos de los procesos de contacto entre divinidades fenicio-púnicas y greco-latinas se definen en términos de sincretismo tanto a nivel iconográfico como funcional, lo que se conoce como *interpretatio clasica* (fig. 7) (Bonnet, 1996b; Bonnet y Pirenne-Delforge, 1999; Jourdain-Annequin y Bonnet, 2001; Oria, 1996; Ribichini, 1996). Asimismo, también se identifican procesos sincréticos entre los mismos dioses fenicio-púnicos y los de otras religiones politeístas contemporáneas (Egipto o Etruria por ejemplo) (Bonnet, 1988 y 1996b; Garbini, 1992; Ribichini y Xella, 1979; Scandone y Xella, 1995: 632). En efecto, se ha afirmado que la religión fenicia experimenta, frecuentemente, procesos de transformación religiosa ya que se considera tolerante y pluralista; en este sentido, se afirma que reelabora en clave ciudadana algunos aspectos del politeísmo cananeo y se potencia un uso funcional, contextual y práctico de las divinidades ya que los fenicios tienen experiencias coloniales, comerciales y marítimas que implicarían ese carácter abierto de sus panteones (Ribichini, 1999: 165-166).

Existen varios trabajos que definen en términos de sincretismo algunos casos de contacto entre divinidades. Uno de los más conocidos es el de Chipre, lugar donde confluyen divinidades fenicias, egipcias, griegas y, por supuesto, locales, de modo que es difícil ver los elementos que aporta cada cultura. Como dice Bonnet (1996a: 149), esta isla se considera el centro de todos los procesos sincréticos, puesto que es el origen de la interpretación clásica de Melqart con Heracles, de la misma manera que Astarté tiene elementos de la llamada “Gran Diosa Madre” chipriota y de la Afrodita griega (Bonnet, 1996a; Bonnet y Pirenne-Delforge, 1999). Otros ejemplos de divinidades sincréticas se localizan en el templo Antas (Cerdeña) donde se venera al dios sincrético Sid-Melqart (Barreca, 1987: 142-145; Garbati, 1999: 156-57), o el caso de los pebeteros con cabeza de Deméter que se interpretan como objetos usados en rituales ligados a Tanit o Astarté, ejemplo que voy a tratar con profundidad en otro apartado del trabajo.

En mi opinión, un análisis crítico sobre el sincretismo suscita una serie de cuestiones sobre su utilización en el contexto de la religión. Para empezar, cabe recordar que este concepto es un término vago y fácil de confundir con otros procesos religiosos. Además, tradicionalmente, se observa como algo negativo en tanto que connota no-autenticidad o contaminación y se contrapone con el evolucionismo y a la aculturación al no ser un fenómeno unidireccional y progresivo (Shaw y Stewart, 1994: 1-5). En efecto, da la sensación que bajo este concepto se esconden otros procesos religiosos, como el préstamo, la asimilación o la influencia. Como dice Xella (1999: 133 y ss.) la época dorada del sincretismo se sitúa entre los ss. III a. C.-s. III d. C., por lo que, antes de este período, no se puede hablar propiamente de sincretismo sino de dinámicas religiosas o tendencias sincréticas.

Asimismo, muchas veces se trabaja únicamente con una de las partes de estos procesos, a veces porque se dispone de poca información sobre las “otras religiones” (véase Belén y Escacena (2002) para el área de Tartesos). Así, se minusvaloran los otros participantes de los encuentros culturales, sobre todo si se relaciona el sincretismo con la aculturación y se habla de “préstamo religioso” (Alvar, 1987 y 1993). A pesar de que esta propuesta contempla todos los participantes del proceso al recoger las “respuestas indígenas” en términos de persistencia o resistencia (Alvar, 1993: 21-25), subyace la idea del préstamo como acto unidireccional y no como una relación dinámica en la que todos los protagonistas aportan diversos elementos de cada religión. Como ejemplo de esta tendencia, de la Bandera (2002) analiza el sacrificio de animales en las comunidades tartesias de la Muela, Acebuchal y Montemolín como una técnica y costumbre importada de Oriente que traerían los artesanos y comerciantes fenicios que frecuentaban estos centros andaluces.

En definitiva, bajo el estudio del sincretismo religioso fenicio hay una descripción, a veces con generalizaciones y simplificaciones, de una serie de contactos, influencias y equivalencias, por otra parte normales en un mundo en contacto con otras sociedades. El contacto cultural y, específicamente el religioso, es un fenómeno complejo que, a veces, se ha simplificado, pues los entes en contacto se entienden como entes abstractos que condicionan las actividades. Sin embargo, desde

la perspectiva de la práctica (Cap. 2), las influencias religiosas son procesos hechos por personas en los que todos los participantes juegan un papel. Con ello, se observa la religión como una entidad abierta y no monolítica en la que las equivalencias y sincretismos no son canales claros y automáticos fáciles de identificar (Shaw y Stewart, 1994: 16).

Muchos de los trabajos sobre sincretismo fenicio-púnico se limitan a cuestiones iconográficas y mitológicas dejando de lado las prácticas vinculadas a estos fenómenos. En cambio, si el sincretismo se observa como un proceso y una estrategia y no como un acto concreto y aislado, se abren otras perspectivas de estudio que lo vinculan con las relaciones de poder y con los procesos simultáneos de no aceptación o antisincretismo. Por lo tanto, se ofrece una visión más abierta y dinámica de la religión y de este proceso, de tal modo que se desvinculan de los conceptos de “lo único” o de pureza. Con ello, identificar el sincretismo limita el análisis histórico ya que todas las religiones se reconstruyen y sufren cambios, de modo que lo interesante es buscar y analizar los procesos y las causas.

Esta perspectiva de estudio conlleva dar cuenta de los grandes abandonados de los estudios religiosos fenicios: las personas. Como se ha señalado la investigación se ha centrado en identificar divinidades, sus historias y características, ignorando a la gente que cree en esos dioses y las actividades que conllevan estas creencias, es decir, los rituales.

3. c. De rituales

Los rituales fenicio-púnicos se conciben como ceremonias fijas e institucionalizadas en las que los participantes no tienen un papel significativo y se limitan a reproducir unos esquemas de forma inconsciente (véase Cap. 2). Siguiendo esta línea, los trabajos se han centrado en rituales con estas características y, además, identificables por la iconografía y las fuentes escritas como por el ejemplo la prostitución sagrada, los rituales funerarios, sobre todo el *tofet*, los banquetes o el llamado *marzeah* y la *egersis*. Sobre ellos me voy a centrar en este apartado.

Antes de empezar el análisis de los rituales específicos, es necesario repasar las perspectivas a través de las cuales se ha enfocado la cuestión de los rituales. Xella (1995: 144) afirma la importancia del rito en la religión fenicio-púnica en contraposición al mito y lo relaciona con el hecho que la mitología se fija y se tradicionaliza y, por lo tanto, se aleja del mundo real. La importancia del rito se debe, según Xella (1991b:422), al temor que tienen los fenicios de perder sus raíces religiosas al abandonar su territorio con motivo de la diáspora comercial. Cabe recordar que esta interpretación está condicionada, bajo mi punto de vista, por la falta de información directa sobre la mitología fenicia. Igualmente, esta apreciación de lo ritual no tiene en cuenta que los rituales son actividades y, como tales, se desarrollan mediante el uso que hacen la gente de los objetos y los lugares.

Al estudiar los rituales, los trabajos se han centrado en las ofrendas ya que muchos de los objetos de los santuarios tienen esta función, y, además, la

documentación escrita ejemplifica cómo se regulaba esta práctica. Por un lado, los restos de fauna y malacofauna hallados en lugares de culto se definen en tanto que ofrendas cruentas y los hallazgos de botellitas, jarras, vasos, ungüentarios y lucernas, entre otros, se relacionan con las ofrendas incruentas de comida, bebida y perfumes. En cuanto a la documentación escrita, las tarifas de Marsella y Cartago son ejemplos de gran valor ya que muestran las regulaciones de los rituales en Cartago, recogen las modalidades de pago previstas y la distribución de las partes de la víctima inmolada no utilizadas durante el sacrificio (Amadasi Guzzo, 1988; Xella, 1984: 166). Además, se supone que estas actividades irían acompañadas de música y danzas como se desprende de algunas terracotas antropomorfas que tañen instrumentos y de representaciones halladas en marfiles y jarras. Desde mi punto de vista, estas apreciaciones son insuficientes no sólo porque tienen un carácter puramente descriptivo, sino también porque no tienen en cuenta el resto de actividades que se harían durante, antes y después de las ofrendas. Ejemplo de ello es el análisis de las comidas en los rituales como acción ritualizada y que abordaré en los capítulos finales. Aunque los testimonios indicativos de este tipo de consumo son los más abundantes, sus implicaciones sociales (compartir comida y bebida) y físicas (transformación de las sensaciones corporales) casi no se han analizado.

La prostitución sagrada

Es una práctica creada en las zonas de Mesopotamia y Siria-Palestina y es, quizás, uno de los rituales más estudiados no sólo porque se documentan ejemplos en varios puntos del Mediterráneo, sino también porque existen varias referencias escritas. En el *Antiguo Testamento* (2 Reyes: 23, 7) y en la obra de Luciano (*De Dea Syria* 6) se explica que en Biblos había un templo a Venus en el que las mujeres se prostituían con extranjeros en honor a Adonis, mientras que San Agustín (*Ciudad de Dios*, IV, 10) narra que en la Cartago romana se ofrecía la virginidad de las mujeres a Venus. En época fenicia, la prostitución sagrada se vincula a Astarté y posteriormente a Venus (Bonnet, 1996a; Yamauchi, 1973: 219; Gómez Bellard y Vidal González, 2000: 114).

Los lugares en los que se ejercería son varios. En la cueva de Wasta existen grafitos y estatuillas con símbolos de la fertilidad y ligados al culto de *Phallus* (Beaulie y Mouterde, 1947-48: 6), así como una inscripción en la que se dice que un hombre ofrece una sierva al lugar (Gómez Bellard y Vidal González, 2000: 115). En los templos de Astarté de Kition, de Amatunte y de Paleopaphos también se cree en la existencia de la prostitución según se desprende de las fuentes escritas y algunas inscripciones (Bonnet, 1996a; Fauth, 1988; Baurain y Destrooper-Georgiades, 1995: 625). En Cartago, según la leyenda de fundación, Elisa se lleva al partir de Chipre ochenta hieródulas destinadas a la prostitución sagrada (Aubet, 1997: 101). Finalmente, en Erice (Sicilia) se practicaría la prostitución sagrada en tanto que se considera un centro de culto a Astarté y Venus, y porque, según Tucídides (VI, 43, 3-4) y Polibio (I, 55, 79), el templo era famoso por sus riquezas obtenidas mediante tal

práctica, hasta tal punto que se difundió en otros puntos de la Península Itálica (Grottanelli, 1981; Bonnet, 1983; Moscati, 1968: 91-94; Gómez Bellard y Vidal González, 2000: 115). Con todo, bajo esta nomenclatura homogénea existen una serie de variantes, como la prostitución permanente de hombres y mujeres al servicio del templo o los casos puntuales de pérdida de virginidad femenina considerados como un rito de paso (Fauth, 1988; Lipinski, 1995: 486- 489).

Las interpretaciones de la prostitución sagrada recogen los principios básicos de la conceptualización tradicional del ritual (véase Cap. 2). Así, las relaciones sexuales al amparo de los templos se definen como rituales dado que no corresponden a la separación occidental entre sexo y religión y que no cuadra en los esquemas de la racionalidad moderna. La separación de los dos aspectos afecta otros aspectos de los estudios sobre la religión fenicio-púnica, como voy a mostrar en otro capítulo al respecto de las terracotas de Illa Plana, Bithia y Neopolis.

La egersis

Otro ritual que expresa la visión tradicional de los rituales es la llamada *egersis* o renacimiento de algunos dioses. Esta ceremonia, presidida por el rey como sumo sacerdote, representaba la muerte de una divinidad, durante la cual se daba un periodo de caos, y posteriormente se celebraba su renacimiento lo que conllevaba la vuelta al orden. Así, el dios resucitado no sólo se veneraba como símbolo de la realeza y fundador de la ciudad sino también por su carácter profiláctico y fértil al convertirse en una divinidad ctónica y agraria. Igualmente, este ritual se considera una forma de legitimación del poder del rey en tanto que, al actuar como sacerdote principal, se convierte en el representante del dios en la tierra y, por lo tanto, es la pieza clave que vincula lo humano con lo divino. Aunque no existen testimonios arqueológicos, las fuentes escritas (Flavio Josefo y Arrieno) relatan la realización de este ritual tanto en Tiro como en Cartago (Bonnet, 1988).

Este fenómeno tiene sus orígenes en Ugarit con el mito del desafío que Mot (dios de la muerte) hace a Baal después que éste haya eliminado el caos. Si bien Baal muere durante el enfrentamiento, acaba resucitando y consigue definir los límites entre el mundo de los vivos y el de los muertos (Xella, 2001: 76-79). A través de esta narración, se cree que los dioses Melqart, Adonis y Eshmun tendrían también esta experiencia, aunque en estos casos no se puede hablar propiamente de muerte sino de un pasaje a otra dimensión que implica la conquista de nuevos poderes (Xella, 2001: 91).

La interpretación más común de esta ceremonia contiene una visión estructuralista de los rituales ya que no sólo expresa una construcción imaginaria dirigida a mantener el orden social, sino que también forma parte de los patrones clásicos de definición del ritual: ceremonia con un grado elevado de formalismo y con acciones mecánicas en las que el papel del participante se reduce al mínimo. Así, la *egersis* es un buen ejemplo de la definición que hace Turner (véase Cap. 2) del ritual como drama social puesto que, mediante un período de desorden producido por

la muerte de la divinidad principal, se reordena el mundo. Es decir, gracias a esta ceremonia se expresa la estructura social. Ahora bien, lo que no se ha tenido en cuenta en estas interpretaciones son las posibles tensiones que esta práctica podría conseguir en la estructura social. Además, si se analiza esta ceremonia bajo el concepto de ritualización⁹, la *egersis* se puede interpretar como una estrategia que produce una sensación de orden y equilibrio entre el mito y la realidad, de modo que ésta no solucionaría el equilibrio entre los dos mundos sino que los redefiniría o los expresaría en términos rituales.

Rituales funerarios: el *tofet*

Los rituales funerarios también han centrado la atención en los estudios sobre la religión fenicio-púnica. En este campo, la arqueología es la principal fuente de información puesto que se han excavado varias necrópolis fenicio-púnicas, como por ejemplo la de Tiro, Puig des Molins, Monte Sirai, Motya o Cádiz entre otras, periodizando las prácticas de enterramiento: en la fase arcaica, y sobre todo en el Mediterráneo occidental, se incinera, mientras que a partir del s. VI a.C. se observa que la inhumación deviene el ritual más difundido. Además, el difunto era acompañado por un ajuar más o menos rico formado, mayoritariamente, por jarras, ollas, platos o vasos y, en algunos casos, por joyas, escarabeos, amuletos, máscaras o cuchillas de afeitar. La presencia de vajilla que acompaña a los enterramientos confirma la realización de libaciones y ofrendas de alimentos y líquidos. En muchos



Fig. 8.
Representación del
dios Moloch.

casos, las tumbas se señalaban con cipos o estelas que contenían representaciones figuradas de símbolos o personajes divinos e inscripciones funerarias en honor al difunto. Uno de los aspectos que más llama la atención de la investigación es el de los sacrificios de seres vivos, sirva como ejemplo la presencia de perros sacrificados en Cádiz (Niveau de Villedary, 2001) o el caso del posible sacrificio humano en el *tofet*.

El *tofet* se ha definido como un área a cielo abierto bien delimitada y en la que se realizaban ritos de sacrificio y se enterraban niños (González Wagner, 1995; Ribichini, 2000a). El término *tofet* ya aparece en el *Antiguo Testamento* (II Re 23:10; Jer 7:30) para referirse a un lugar en las cercanías de Jerusalén en el que se sacrificaban niños, práctica denominada *molk* (fig. 8). Algunas fuentes explican que este ritual sólo se hacía en momentos de crisis, como guerras, desastres naturales o para el bien de la colectividad. Así, parece que el *molk* se

⁹ Recordemos que la ritualización es una manera de actuar que se distingue de las otras en cómo lo hace y qué hace. Es como un signo cuyo significado está basado en función del contraste con otros de modo que actuar ritualmente es una cuestión de contrastes y de evocación de estrategias diferentes.

vincula exclusivamente con las élites sociales y que se practica en momentos puntuales para calmar las iras de los dioses (Aubet, 1997: 215-217).

A pesar de que los orígenes de esta práctica se sitúan en Oriente, los trabajos arqueológicos no han identificado ningún lugar similar al *tofet* en el Mediterráneo Oriental. Sin embargo, en el Mediterráneo Central algunas áreas funerarias se han interpretado como *tofets*: Cartago, Tharros, Sulcis, Monte Sirai o Motya entre otros (fig. 9). Las excavaciones han revelado que la zona estaba fuera del recinto de las ciudades y bien delimitada por muros; de modo que se define como un campo de urnas cinerarias, cubiertas por platos o piedras, que contenían los restos de niños y, a veces, de animales de pequeño tamaño. Igualmente, la zona comprendía algunas instalaciones como pequeñas estructuras definidas como santuarios y altares. Los estudios osteológicos de algunos de los *tofets* indican que la gran mayoría de restos pertenecen a niños recién nacidos que, probablemente, murieron por causas naturales. Con ello, se ha afirmado que este tipo de espacios no serían *tofets* o lugares de sacrificios, sino simples necrópolis infantiles, como demostraría la falta de enterramientos de recién nacidos en los otros cementerios. Que esta práctica tuvo éxito lo demuestra su perduración en el tiempo, puesto que en la Cartago romana todavía se realizaba cuando la inhumación ya era la práctica funeraria común (Aubet, 1997: 220-221). En este sentido, Aubet ha planteado que a los ojos de los escritores clásicos la incineración sería una práctica extraña y, de aquí, que la pudieran interpretar como un sacrificio humano (Aubet, 1997: 222).



Fig. 9. *Tofet* de Cartago (A. A. V. V. 1989).

Una vez más, y salvo excepciones, encontramos una perspectiva tradicional del ritual ligada estrechamente a la visión de las fuentes greco-latinas. En este sentido, la investigación se interesa por aquellos rituales que escapan a la lógica racionalista, como el sacrificio de personas, sino que también continúa la fascinación por todo aquello que emana de los textos escritos y, que por lo tanto, hay que

identificar a nivel arqueológico. Si se dejase de lado la identificación del *tofet* en los yacimientos fenicios del Mediterráneo, quizás se plantearían otras cuestiones interesantes referentes a estas necrópolis infantiles. En efecto, Aubet (1997: 223-224) piensa que la presencia de estos lugares en el Mediterráneo central forma parte de las instituciones políticas y sociales ya que lo vincula al mundo urbano y al concepto de ciudadanía en un marco colonial en tanto que se reserva un espacio específico a aquellas personas que han fallecido antes de conseguir la ciudadanía. El análisis, como señala Bernardini (2005: 50 y 70) “*richiede un approccio diverso, che si muove al di là dei condizionamenti imposto dalla scelta di una tesi di partenza (...) sia quella del “sacrificio dei bambini” o l’altra che vede nel tofet un spazio funerario destinato agli infanti (...)*” con lo que se desprende “*la rimozione dalla discussione dello stesso termine “tofet”, il cui sapore biblico poco ha che fare con le situazione archeologiche dei santuari “dei bambini” in Occidente*”. En consecuencia, Bernardini (2005) propone que esta nomenclatura se sustituya a favor de la expresión de “santuario de campo de urnas” en los que aparecen ofrendas de animales ritualizados y, en menor medida, sepulturas de niños.

Los banquetes

En los enterramientos se realizaba algún tipo de banquete ritual en el que se repartían las partes de las ofrendas que no se ofrecían a la divinidad. El banquete constituye un buen ejemplo para entender qué es la ritualización al definirse como un momento en el que se comparte comida y bebida con un énfasis y grado diferente al de la alimentación diaria. El acto de comer y beber se produce conjuntamente y se acompaña con cánticos, oraciones o danzas (Dietler y Hayden 2001: 4), evocando determinadas estrategias y finalidades –celebrar actos de ofrenda, realizar actividades de intercambio o mostrar poder social-. Para crear este ambiente ritualizado es clave el papel de los participantes porque ellos mismos confieren al acto el sentido ritual en tanto que mediante sus actos se crea el espacio ritualizado.

Muchos de los trabajos sobre los banquetes fenicio-púnicos se han centrado en el estudio de las actividades comerciales y de la *marzeah*, actividad similar al simposio griego en Próximo Oriente y relacionada con asociaciones religiosas formadas por determinados miembros sociales (Briquel-Chattonnet, 1992: 325-331; Liverani, 1990; Clifford, 1990; Greenfield, 1974). Sin embargo, mi interés se basa en los banquetes realizados durante las actividades religiosas. En este sentido, la vajilla común y los restos de fauna y malacofauna que se encuentran en muchos templos y santuarios se han definido no sólo como ofrendas sino también como los restos de los banquetes. Para Milano (1988: 55 y ss.) este es un momento altamente significativo ya que los participantes se reconocen a sí mismos y verifican la importancia de su universo simbólico: en este sentido, da mucha importancia al consumo de vino pues permite conseguir un contacto más íntimo con la divinidad, así como sentirse más estrechamente vinculado a la comunidad.

Las investigaciones sobre los rituales fenicio-púnicos siguen el mismo enfoque que los trabajos que se ocupan de las mitologías o panteones: identifican aquellos rituales que tienen un lugar y un nombre en las fuentes o la epigrafía, y no se analizan otros aspectos como por ejemplo los motivos por los cuales determinados actos cotidianos, como comer o andar, se realizan con un significado diferente. Ello conlleva tener en cuenta que los rituales no son prácticas abstractas, sino actividades realizadas por personas con unas motivaciones específicas y que construyen los rituales mediante sus corporalidades. Así, por mi parte adoptaré una perspectiva en la que los sentidos y el cuerpo de los participantes tienen un papel destacado puesto que en estas ceremonias se crea un ambiente especial conseguido mediante la ingestión de comida, bebidas alcohólicas y quizás otras sustancias.

3. d. De estructuras y espacios: la geografía sagrada fenicia

Los trabajos que han tratado las estructuras sagradas se han centrado en hacer tipologías y descripciones de los edificios sacros, entre los que se incluyen templos y santuarios. El templo es un edificio consagrado al culto público de una divinidad representada a través de una estatua, de un betilo o columnas exentas y el santuario es un espacio que no tiene porqué estar construido y en el que los dioses tienen un papel básico en su elección ya sea por su presencia o porque han realizado algún tipo de acción en ese espacio (Lipinski, 1995: 417-427). Una cueva, un árbol, una fuente o un río se pueden convertir en santuarios independientemente de que exista alguna estructura monumental en ellos (Margueron, 1984: 24).



Fig. 10. Representaciones de los templos de Erice y Kition en monedas (Blázquez, 1954).

Aunque las fuentes escritas hablan de algunos templos fenicio-púnicos, las representaciones en monedas de los templos de Erice, Biblos o Kition y, principalmente, el registro arqueológico son los que más información ofrecen para plantear su aspecto arquitectónico (fig. 10). Perra (1998 y 1999) considera que los templos fenicio-púnicos derivarían de dos tradiciones arquitectónicas del Próximo Oriente. Por un lado, los de planta irregular no tienen un modelo único aunque distinguen algunas características generales al estar orientados hacia el este, presentar zócalos de piedra y alzados de adobe y tener el espacio interno dividido en dos partes: la cela con un altar rodeado de bancos y una habitación-depósito, a que se accede por una entrada indirecta. Por otro lado tenemos los templos monumentales “*ad ante*” cuya referencia más común es el templo de Salomón, construido según el Antiguo

Testamento por artesanos de Tiro enviados por el rey Hiram. Se trata de un edificio de planta tripartita precedido por un vestíbulo, con una sala central y el sanctasanctórum, y todo ello rodeado de habitaciones laterales y una galería, además se accede lateralmente y mediante una escalinata. Aunque este modelo se tomaría como una tipología típicamente fenicia, se desconoce, hasta el momento, esta estructura en tales templos. Este modelo es típico de los complejos palaciales del II milenio en la zona del norte de Siria (Briquel Chattonnet, 1992: 353-357).

Los vestigios arqueológicos revelan una realidad distinta a estos patrones ya que los edificios definidos como templos no encajan en una tipología unitaria, aunque se podría decir que se inspiran en los de planta irregular. Algunos estudios (Díes, 2001; Perra, 1998) señalan que en muchos casos hay un patio a cielo abierto y un pequeño espacio cerrado en el que se encuentra el altar y el símbolo de la divinidad. En cuanto a los elementos secundarios, pórticos, columnas o altares, están en función de la capacidad y tradiciones de cada centro. Para de la Bandera (2002: 154) aquello que determinaría los espacios sacros, sobre todo en Oriente, sería la existencia de un espacio específicamente preparado para preparar las ofrendas cruentas, es decir un altar y una cocina.

Estas clasificaciones tipológico-arquitectónicas muestran la falta de un criterio para definir tales espacios, puesto que sus técnicas constructivas, por ejemplo, no difieren de las de los espacios domésticos. La investigación aplica, así, criterios contemporáneos para el análisis de las prácticas y comportamientos en la Antigüedad puesto que se parte de una separación entre lo sacro y lo profano que se tiene que reflejar en todos los aspectos, en este caso, en el arquitectónico. Por lo tanto, quizás hay que dejar de definir tipologías y centrarse en las prácticas los motivos que llevan a no diferenciar, en términos constructivos, espacios sagrados y profanos pues seguramente no existía una separación clara. Hay que analizar otras variables como qué se hace en cada espacio y con qué intensidad, teniendo en cuenta que el fenómeno de la presencia fenicia en el Mediterráneo depende también de los contextos locales.

De la misma manera hay clasificaciones de los templos y santuarios no sólo en función de sus localización, sino también en base a su funcionalidad siguiendo una distinción básica de templos urbanos y extra-urbanos (López Bertran, 2003). Los grandes templos urbanos fenicios copiarían el modelo de Tiro (un par de templos dedicados a la pareja divina patrona de la ciudad) y serían los de Kitium y, posiblemente Amatunte y Cartago. Otros templos urbanos dedicados a una sola divinidad serían los de Sarepta, Mozia o Nora; éstos parecen destinados, principalmente, a garantizar el buen funcionamiento de cada asentamiento y, además, sirven de almacenes y lugares para las transacciones comerciales. Igualmente también hay que considerar las posibles estructuras sacras en centros urbanos no fenicios, como los ejemplos de Memphis, Cástulo o Coria del Río. En efecto, su presencia se explicaría por la existencia de un barrio y de un templo fenicios que serviría de espacio seguro y neutral para mantener las relaciones con la población local.

Las estructuras extra-urbanas están formadas por cuatro tipos: los espacios vinculados a una zona portuaria, las cuevas-santuario, las situadas en pequeñas factorías y, finalmente, los espacios naturales sacralizados. En primer lugar, las estructuras extra-urbanas en zonas portuarias -por ejemplo, y para Cerdeña, el santuario arcaico de Tharros, el de sa Punta e su Senu en Bithia o el del Capo Sant'Elia en Cagliari- han sido definidas como santuarios empóricos que ofrecerían protección, seguridad y neutralidad a las actividades comerciales y, además, serían espacios de reparación de barcos (Edlund, 1987). Igualmente, muchos de éstos se convertirían en santuarios-guía puesto que actuarían como faros o señales en las rutas marítimas lo cual explicaría que la mayoría se localicen en cabos, promontorios o islas. En este sentido, se cree que algunas fortalezas cartaginesas (Ras ed-Drek o Ras el-Fortas (Túnez) servirían como faros según se desprende de algunas notas de la Iliada (XIX; 375-377) (Medas, 2000: 19), y en Ugarit se hacían hogueras en honor a Baal en las cubiertas de unas torres-templos que se veían desde el mar (Frost, 2002: 62). En segundo lugar, las cuevas-santuario se localizan a lo largo de todo el Mediterráneo y se vinculan a la navegación y a los ritos fertilísticos. Serán tratadas en profundidad a lo largo del trabajo. En tercer lugar, existen estructuras sacras en algunas de las llamadas “factorías extremas” (López Pardo, 1990), como el supuesto betilo de Mogador, el altar de Hércules-Melqart de Lixus o el santuario de Abul. Finalmente, se sacralizan determinados accidentes geográficos al ser o bien puntos de señalización de las rutas marítimas y comerciales o bien puntos peligrosos para la navegación. Este tipo de rituales han dejado pocos rastros arqueológicos, destacando ofrendas de anclas -en Biblos, Kition o Cartagena- o las inscripciones y grafitos de algunas montañas -en el Monte Carmelo (Artzy, 1997 y 1998) y en abrigo de la Laja Alta (Cádiz) (Barroso, 1980).

Más información ofrece, en cambio, la documentación escrita. En Oriente tenemos el *Mont Safon* o *Mons Kassios*¹⁰ en el que se practicaban cultos en honor a Baal Saphon (Hunt, 1991) y en la Península Ibérica se sitúa el *Ieron Akroterion* (Estrabón, III, 1-4) en el cabo de San Vicente. El soporte material de estas prácticas rituales no ha dejado huellas arqueológicas, como se desprende de la información sobre el ritual en el *Ieron Akroterion* consistente en hacer girar piedras, efectuar libaciones y, finalmente, volver a colocarlas tal como estaban, prácticas que se han vinculado a la idea de un buen retorno a casa. Otro ejemplo es la noticia de Diodoro sobre la adoración a Baal Hamon en “tiendas sagradas” o la existencia de santuarios móviles de los cartagineses (Romero Recio, 1999 y 2000: 32; Salinas, 1988).

De este breve repaso se desprenden dos puntos interesantes. Por un lado, estas clasificaciones topográficas son útiles en términos descriptivos pero no interpretativos dado que no se plantean la relación que se establece entre quienes usan tales

¹⁰ Kassios es el nombre griego del monte Safón. Esta montaña se localiza al norte de Ugarit, en el actual *Gebel el-Aqra*, con una altitud máxima de 1700 m.s.n.m.. Se considera el hogar del dios Baal; de ahí que su culto se vincule con accidentes geográficos claves para la navegación como punto de orientación de los marineros. Su vinculación con el mar es tal que en las fuentes ugaríticas la montaña y el dios se representan y se describen con un barco (Brody, 1998: 13-17).

estructuras y su percepción del espacio, cuestión que trataré con profundidad a lo largo del trabajo. En este sentido, es destacable analizar estos espacios en relación al paisaje, entendido éste como una construcción social y no como un ente objetivo y pasivo.

Por otro lado, en los trabajos realizados está patente la separación entre lo urbano y lo rural o extra-urbano¹¹ asumiendo una conceptualización moderna y occidental que quizás no se puede aplicar a los casos fenicios y púnicos pues su referencia implícita es la ciudad griega donde se delimita de manera muy codificada el espacio (Malkin, 1987: 2-9). Así, teniendo como punto de referencia la ciudad, las principales categorías de santuario son: urbanos, periurbanos o suburbanos y extraurbanos (Polignac, 1995; Vallet, 1995). De este modo, el emplazamiento de los santuarios es un aspecto básico de la formación del territorio de una ciudad y, por lo tanto, un santuario siempre forma parte de todo el paisaje (rural o urbano) (Edlund, 1987: 63; Gras, 1999: 153; Malkin, 1996: 75). Ahora bien, la colonización griega y su ordenación del territorio no son similares al caso de la diáspora comercial fenicia y, por lo tanto, hay que aplicar con cautela estas clasificaciones. En efecto, hay que estudiar en cada caso qué significa y qué implica la diferencia entre rural y urbano y, si ésta existe, cómo se plasma a nivel ritual.

El hecho de que los espacios sagrados fenicios sigan más o menos un patrón topográfico determinado y que las fuentes clásicas que los mencionen formen parte de visiones periegéticas y periplográficas hace que todas estas estructuras sacras costeras se engloben bajo el término de “geografía o topografía sagrada” (Ferrer, 2002). Con la expresión “geografía sagrada” la investigación ha definido un concepto cerrado que engloba el conjunto de lugares religiosos que comparten las mismas características físicas. Dentro de ésta se han incluido cuevas, accidentes geográficos sacralizados por sus rasgos naturales y monumentales, y templos urbanos y extra-urbanos que se ubicarían en los puntos más elevados de los asentamientos, o en zonas portuarias y artesanales. Tales templos y santuarios se han analizado bajo criterios funcionales en relación con las actividades religiosas (adscripción de divinidades o delimitación del sanctasanctórum), con las económicas (como garantes de los intercambios comerciales y de las producciones locales) o con las políticas (como legitimadores de la presencia fenicio-púnica en los centros locales del Mediterráneo).

Con todo, la “geografía sagrada” incluye una variedad de fenómenos que comporta una visión homogénea no sólo de tales lugares sino también del paisaje. El paisaje se entiende, así, como un ente abstracto, compartimentado y contemplado como un objeto pasivo y explicable en términos objetivos (Johnston, 1998: 57; Bender, 1993: 15; Hirsch, 1995: 1; Lemaire, 1997; Thomas, 1998 y 2002).

¹¹ Esta separación tan marcada entre urbano y extra-urbano se aplica de forma clara para las ciudades fenicias y púnicas de Cerdeña (Stiglitz, 2004).

3. e. *Visiones funcionalistas de la religión fenicia: implicaciones comerciales, políticas y económicas*

Puesto que uno de los temas más analizados de la cultura fenicio-púnica es el de las colonizaciones, el papel de la religión en este contexto ha ocupado gran parte de las investigaciones. Esta tendencia contiene una lectura funcionalista, instrumentalista y sistemática de la religión al estudiarla como un elemento secundario que contribuye a definir cuestiones políticas o económicas. Este apartado analiza estos discursos a través de la relación entre la religión el comercio, la economía, la política y la ideología.

Implicaciones comerciales

Uno de los primeros trabajos que analiza el papel de la religión en la expansión fenicia es el de van Berchem (1967), que ya señalaba al dios Melqart como garante de las transacciones comerciales, y al que después siguieron las investigaciones de Bunnens (1979) y Grottanelli (1981, 1988a). El propio Bunnens (1979) destaca que el uso de la religión por parte de los fenicios en los establecimientos comerciales es una constante, como se desprende de los relatos de fundación de algunos centros que se vinculan a la construcción de un templo, como por ejemplo el caso de Cádiz. Los templos permitirían mantener los vínculos emocionales de los comerciantes y marineros con la metrópolis y, además, actuarían como lugares de auxilio según se desprende del derecho fenicio, de los textos de Ugarit o del relato de Benamón, que contempla la posibilidad que los naufragos pudieran permanecer los días necesarios para reparar las naves (Wachsman, 1998: 323-325). Igualmente, hay que destacar la famosa estela de Nora, cuya inscripción corroboraría la relación entre los dioses y las empresas comerciales (fig. 11) (Lipinski, 1975: 73; Amadasi Guzzo y Guzzo, 1986: 66-67).

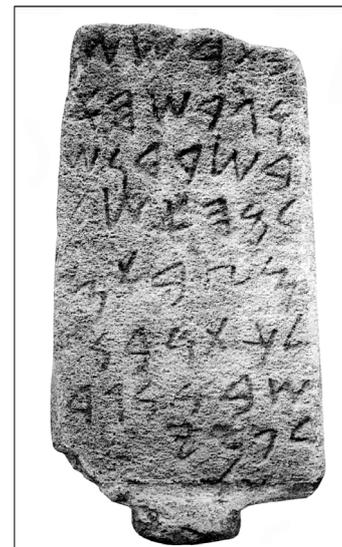


Fig. 11. Estela de Nora (Lipinski, 1995).

Los puertos son espacios de interés pues, tutelados por los templos, se convertirían en puntos de intercambio reconocidos como lugares neutrales y hospitalarios y se otorgaría la prerrogativa de protección y asistencia a determinados santuarios, como el de Melqart en Tiro (Ruiz de Arbulo, 1997 y 2000). De hecho, la protección divina de los puertos aseguraría el flujo constante de recursos y mercancías, como dan testimonio las fuentes escritas al describir la acumulación de riquezas de algunos templos, como por ejemplo los de Cádiz o Erice. Se observa una relación proporcional entre la complejidad de los

puertos y la riqueza de los santuarios: los grandes templos de Kition y Amatunte, vinculados a centros comerciales de relevancia, tenían una gran importancia, mientras que las pequeñas estructuras sacras de la Motya arcaica o Mogador estaban en relación con los puntos de escala (Romero Recio, 1997).

A partir del s. VI a.C. el comercio sería principalmente una actividad privada y muchos de los puertos se convertirían en grandes emporios cosmopolitas con lo que se crearían nuevas formas de organización religiosa (Ruiz de Arbulo, 2000). En este momento nacen asociaciones culturales de mercaderes y artesanos, como por ejemplo las de los centros de Delos y el Pireo en los que los fenicios se agruparían con el consentimiento de las autoridades locales para adorar a sus propias divinidades (Baslez, 1986: 289 y ss.). Los santuarios de los emporios serían centros de acogida de diferentes asociaciones religiosas y los puertos no sólo se convertirían en centros de reunión, sino también en bolsas de contratación (Ruiz de Arbulo, 2000: 26-27). Como señala Liverani (1990: 99), este acto se embellece ideológicamente y se sobreponen los valores religiosos a los factores económicos con el fin de sublimar los tratos comerciales, pues se legitima mediante la religión el propio acto de intercambio.

En definitiva, la religión fenicio-púnica ha sido interpretada como un elemento que permitiría establecer contactos comerciales de forma igualitaria y pacífica. Sin embargo, otros autores plantean que, en la Península Ibérica, la creación de santuarios formaría parte de una estrategia para señalar físicamente la conquista de un territorio y definir una periferia que pudiera ser explotada económicamente (González Wagner, 2000). Por lo tanto y según esta interpretación, los templos dejarían de ser espacios neutrales para convertirse en lugares de coacción y represalia al señalar las relaciones desiguales de poder e intercambio.

Implicaciones económicas

El papel comercial de los templos está vinculado a funciones económicas significativas. En efecto, si bien en Oriente el centro de la articulación económica es el binomio entre el templo y el estado, el poder económico de los comerciantes fenicios llega a anular las empresas reales y los templos se convierten en un elemento básico de la economía ya que son los espacios en los que se concentran los recursos de las actividades comerciales y marítimas (Ribichini, 1985: 29). Un elemento muy importante en la articulación económica de los templos son los sacerdotes como gestores de las actividades comerciales y religiosas (Alvar, 1999a). En esta línea interpreta Ribichini la presencia de esclavos en los templos citados en algunas fuentes escritas: los templos no sólo tendrían sus propiedades sino que su personal gestionaría todas las actividades (1985: 34).

De hecho, uno de los pocos testimonios materiales que relacionan los templos fenicio-púnicos con las actividades económicas es la presencia de unas bulas de arcilla en un posible santuario de Cartago fechado en el s. VI a.C. A pesar de que se desconocen sus contenidos al haberse perdido los papiros, permanecen las impresiones de cartuchos reales egipcios, interpretados como los sellos oficiales del

templo; de este modo, cada documento estaría cerrado por dos sellos, uno del templo y otro del cliente. Por lo tanto, en el templo cartaginés no sólo se archivaría la información administrativa sino que se legalizarían los asuntos económicos con el tutelaje divino (Berges, 1998).

La arqueología ha puesto de manifiesto la vinculación entre las actividades artesanales y metalúrgicas y la religión ya que algunos santuarios y templos fenicio-púnicos se encontrarían junto a espacios de trabajo. En Sarepta el santuario se localiza al otro lado de la calle en la que se localizan los talleres artesanales (Pritchard, 1978) y el templo de Antas se encuentra en una zona de explotación minera (Esposito, 2000: 116). Los templos tendrían sus propios talleres artesanales destinados a la manufactura de objetos de culto, como ilustra el caso de la identificación de una cantera de arcilla con la que se moldearían las piezas votivas del supuesto templo de Astarté en Cádiz (Álvarez Rojas y Corzo, 1993-94; Corzo, 2000: 183; Ribichini, 1985: 32; Ruiz de Arbulo, 2000: 20-21).

Otro ejemplo que, para algunos, mostraría la relación entre economía y religión son las monedas que acuñarían algunos centros púnicos con representaciones divinas: en Gadir, Solunto y Sexs existen monedas con la cabeza de Heracles con la piel de león en el anverso y atunes y delfines en el reverso (fig. 12). Estas representaciones se han definido como muestras de la estrecha relación entre las actividades económicas, ligadas a la pesca del atún, y la religión, hasta el punto que se ha afirmado que los templos de estos centros podrían gestionar la explotación de los productos marinos (Manfredi, 1978: 73 y 68; López Castro, 1988: 57; Vázquez Hoys, 1993: 105).



Fig. 12. Moneda con Herakles-Melqart y atunes (Numismatik Lanz München, Auction 117).

El enriquecimiento de los templos y santuarios no sólo se produciría mediante estas acciones de tutelaje, sino también por el propio acto de deposición de ofrendas vinculadas al culto de las divinidades: objetos cerámicos (lucernas, quemaperfumes o platos), monedas, joyas, amuletos (escarabeos y pequeños objetos de pasta vítrea) y piezas de metal. Según Grottanelli (1988a: 243 y ss.) los objetos de metal precioso tendrían una doble naturaleza: por un lado, se valoraría su belleza en tanto que pieza ritual y, por otro lado, serían piezas funcionales ya que contendrían una cantidad y calidad de metal que el templo determinaría y exigiría; de modo que se confundiría el objeto en sí mismo con el pago de las tasas que cada templo requeriría. Para Alvar (1999a) este acto trasluce el control de los excedentes por parte de los sectores sociales que redistribuyen los bienes que la comunidad produce. Por lo tanto, mediante el amparo de los dioses se justificarían teleológicamente las desigualdades,

de la misma manera que es posible que se escondiese una modalidad de imposición tributaria (Alvar, 1999a: 3-5).

Implicaciones políticas

La religión es uno de los elementos principales en el establecimiento de relaciones políticas. Los testimonios escritos son abundantes al respecto. Ya el *Antiguo Testamento* ofrece algunos ejemplos referentes a los fenicios: sus dioses penetran en Israel como consecuencia del tratado entre Itobaal, rey de Tiro, y Omri, rey de Israel, por el que los hijos de ambos (Jezabel y Achab) contraen matrimonio (Katzenstein, 1991: 188-189). Según los textos (I Reyes, XVI, 31-32), Jezabel introduce el culto a Baal en Samaria, siendo un acto interpretado en clave política al ser fruto no sólo de la alianza sino también como plasmación de una realidad heterogénea en la que se da un espacio oficial a un culto que se ya llevaba practicando en Israel, y, de hecho, cuando se rompe la alianza se destruye el templo (Briquel-Chattonnet, 1992: 296-298).

Otro caso que se ha analizado son las reformas político-religiosas de Hiram I de Tiro que instituyeron el culto a Melqart como divinidad poliada, dios poco conocido hasta aquel momento con el que el monarca se identifica al convertirse en su sumo sacerdote. Sería en este momento cuando se crearían los mitos etiológicos de la ciudad, recogidos posteriormente en los relatos de Nonos de Panopolis y Filón de Biblos (Grottanelli, 1972). De la misma manera, el origen tirio de Cartago se recoge en la noticia de Diodoro de Sicilia (XX: 14) que señala el envío anual de una embajada cartaginesa a Tiro para ofrecer el diezmo de las ganancias anuales del templo de Melqart en Cartago (Aubet, 1997: 101; Lancel, 1995: 29). Igualmente, la leyenda de fundación de Cartago también constituye un instrumento de legitimación no sólo porque mostraría el rol de la aristocracia y templo tirios, sino también porque se crearía en un momento en que Cartago sería una gran potencia y, como tal, tendría que justificar sus orígenes y crear una leyenda de fundación que la conectase con Oriente.

La religión como instrumento de legitimación política se ha interpretado en los casos en los que se documentan estructuras sacras fenicias o púnicas en centros indígenas y que se explican como canalizadores de la integración socio-cultural entre ambas sociedades y para mantener la cohesión y continuidad de las prácticas religiosas de la comunidad foránea.

Por otro lado, la reutilización de espacios sagrados anteriores a la llegada de los fenicios y púnicos se ha señalado como otro caso de legitimación. Por ejemplo, con la conquista púnica de Selinunte (Sicilia) se reestructuran los espacios sacros introduciendo el símbolo de Tanit en los templos de la acrópolis y cambiando la divinidad del santuario extra-urbano de Malophoros, Zeus Meilichos, por Baal Amón (Moscati, 1995: 127). En Cádiz, el templo de Melqart-Heracles se convierte en un símbolo de poder y prestigio que utilizan personalidades políticas posteriores ya que esta figura divina se considera un modelo de conquistador y civilizador. Así,

Alejandro Magno se asimila al dios y crea la *Imitatio Alexandri*, los Bárcidas inician la reconquista de la Península Ibérica en Cádiz con finalidades propagandísticas y los emperadores de origen hispano, Trajano y Adriano, potencian la figura del *Hercules Gaditanus* como símbolo del poder imperial (López Castro, 1998: 95; Piccaluga, 1974; Rodríguez Ferrer, 1988: 103-104). En este sentido, el valor político-simbólico de la ciudad y su templo también es utilizado por los griegos a través del mito y la literatura (Marín Ceballos, 2001: 331). Y finalmente, en Antas, los púnicos se sitúan en un lugar ya considerado sacro en época nurágica y asimilan a Melqart con Sid para justificar su presencia en el interior de Cerdeña en relación con la explotación de los recursos metalúrgicos (Barreca, 1987: 142-145; Garbati, 1999: 156-57), aunque se ha señalado la falta de evidencias sobre un lugar de culto nurágico en Antas (Esposito, 2000: 114-115).

La religión como instrumento ideológico y de poder

De este repaso se desprende que el vínculo entre política y religión se analiza, mayoritariamente, bajo una perspectiva marxista de las relaciones de poder que privilegia su consideración como *ideología*. Así, las elites sociales utilizan la religión para mantener y controlar las fuerzas y las relaciones sociales de producción y, por lo tanto, la religión se considera una herramienta complementaria para el estudio de las relaciones sociales de producción y propiedad. La religión adquiere, de este modo, connotaciones negativas puesto que detrás de ella se enmascaran las relaciones sociales desiguales ya sea en el ámbito propiamente fenicio ya sea en situaciones de contacto cultural con el fin de justificar la clase social dominante para que su presencia sea natural, universal y permanente (Miller y Tilley, 1989: 13-14). De esta manera se crea la llamada ideología religiosa que sacraliza convenciones sociales, reglas económicas y autoridades políticas (Knapp, 1986: 64-67).

En las sociedades protohistóricas la ideología se presenta en forma de ritual, entendido no únicamente como fuente de tradición y por lo tanto estática, sino también como una fuerza de cambio muy potente. Dicho en otras palabras, los rituales relacionados con el poder no sólo generan autoridad política sino que también permiten expresar de forma positiva la dependencia de la población a las estructuras de poder (Knapp, 1996: 23). Para que la ideología religiosa funcione se crearía un lenguaje de rituales y objetos que mostrase claramente las estructuras jerárquicas, como por ejemplo que los reyes sean sumos sacerdotes o que los objetos religiosos se considerasen de lujo y de prestigio tanto por su carga simbólica como por el material de construcción (de Marrais *et alii*, 1996: 16). Los objetos simbólicos son muy efectivos ideológicamente puesto que expresarían relaciones de dependencia, filiación y correspondencia.

Asimismo, los monumentos públicos, en este caso los templos, tendrían la función de asociar un grupo a un espacio determinado y representarían el poder y la autoridad de sus líderes. Por ello, tales construcciones se convertirían en imágenes y mensajes de poderes claros y contundentes que romperían barreras de género, lengua

o edad, al mismo tiempo que señalarían el territorio y simbolizarían la apropiación del espacio organizando las relaciones sociales y las fronteras (de Marrais *et alii*, 1996). En esta línea se han interpretado, por ejemplo, la presencia de Heracles-Melqart en la zona del Estrecho de Gibraltar o la creación de santuarios en accidentes geográficos.

Como ya he señalado, la relación entre la política y el poder conlleva el estudio de la ideología. En el caso que nos ocupa, se tienen poco en cuenta otros enfoques que proporcionen una visión más dinámica de los dos elementos (ideología-poder y religión-ritual). En primer lugar y fruto de la herencia marxista del concepto, casi siempre se destaca la participación de la elite, ya sean los reyes, los sacerdotes o los templos como lugares de acumulación de bienes y mercancías y se dejan de lado las personas que reciben las construcciones ideológicas de las elites como si fuesen sujetos pasivos que no participasen en el proceso. En segundo lugar, los objetos de lujo se consideran una expresión que refleja el poder y el control; sin embargo, al observar el registro arqueológico de los espacios sagrados, se advierte como la mayoría de piezas son cerámicas comunes que se encuentran en otros contextos. Por lo tanto, no se puede establecer el binomio entre material de lujo y elite o control ya que el significado de la cultura material se construye, de modo que hay que preguntarse si existen otras formas de plasmar el poder que no sean únicamente mediante el material de lujo. Finalmente, en muchos de los casos registrados arqueológicamente, los templos y santuarios no tienen una estructura monumental para que se conviertan en mensajes de poder y de control del territorio; de modo que la arquitectura no sería un elemento relevante en los procesos de construcción de poder. Además, esta visión no tiene en cuenta la relación que se establece entre tales lugares y las poblaciones no definidas como elites. En este sentido, creo que la Arqueología del Paisaje ofrece interpretaciones enriquecedoras puesto que contempla los lugares en los que se sitúan los templos con una perspectiva en la que las cuestiones del control, el poder y las elites no son el eje central la percepción del paisaje.

Con todo, la proximidad entre el poder y la religión en el mundo fenicio-púnico percibe como sinónimos los conceptos de poder, control y coacción. Sin embargo, si se vincula el poder con las prácticas de la religión, es decir los rituales, las dinámicas son más amplias que el control y la coacción. En consecuencia, mi intención es identificar estas estrategias de poder no tanto en estas situaciones sino en las estructuras sacras no-monumentales donde, aparentemente, no se establecerían este tipo de relaciones. Es decir, el interés se centra en las llamadas micropolíticas, que son un elemento fundamental en el mantenimiento o el cambio de situaciones sociales. En la misma línea, las ideologías no sólo se expresan mediante el lenguaje político y religioso, sino que también se crean a través de los sentidos y de los sentimientos (Freeden, 2003: 114 y 120) y es por ello que hay que tener en cuenta el rol de la gestualidad y los movimientos físicos en las estrategias de ritualización.

Otra manera de entender el poder como legitimación política en la colonización fenicia se ha visto en la reutilización de espacios sagrados, perspectiva relacionada con otras variables que también conforman poder. En este sentido, la

elección de estos lugares alude a una percepción especial de tales espacios; es decir, aunque los fenicios o púnicos no sabían exactamente qué actividad se hacía en otros tiempos, es posible que se tuviera conciencia que eran espacios con un significado específico. En definitiva, en la reutilización la memoria juega un rol valioso puesto que también es un elemento más de la construcción de las relaciones de poder.

Las visiones instrumentalistas y sistemáticas de la religión fenicio-púnica han sido el marco mayoritario de análisis para el fenómeno de la diáspora comercial, el contacto cultural y la colonización. Estos planteamientos otorgan un papel secundario y estático a la religión, pues contribuye al funcionamiento de la economía y la política; de modo que se define como un subsistema dentro del gran sistema socio-cultural. Igualmente, estos estudios dan voz sólo a las elites sociales y, por lo tanto, contribuyen a la creación de la división entre religión popular-privada y la culta-pública.

3. f. Sobre la llamada religión popular fenicio-púnica

Hasta ahora se ha visto que los trabajos sobre religión fenicio-púnica se han enfocado en tres direcciones: en primer lugar, un campo puramente religioso o teológico que se encarga de los panteones, los mitos y los ritos; en segundo lugar, una vertiente más cultural que busca en el registro arqueológico tipologías de espacios sagrados y, finalmente, una visión instrumentalista en el contexto de la diáspora comercial fenicia y las colonizaciones púnicas. Los protagonistas de estos trabajos son las elites y los dioses y se dejan de lado los otros grupos sociales cuyas actividades rituales y religiosas se definen en términos de devoción personal o religiosidad popular.

Para Xella (1995: 145) una de las características principales del sistema religioso fenicio es la distinción entre la devoción personal y el culto público u oficial; ambas tienen la función de responder a diferentes exigencias socio-culturales (problemas individuales o familiares, por un lado, y exigencias públicas o estatales por el otro). Alvar (1999a: 13) también plantea una dualidad religiosa en términos marxistas al considerar la religión como una proyección simbólica de las desigualdades: la religión estatal o pública reclama grandes templos y donaciones y la religiosidad se define como el conjunto de sentimientos que nacen fruto de la experiencia de lo sagrado y que tiene un carácter popular en el que los dioses no piden tantos tributos. Así, se crea una relación dialéctica ya que la religiosidad crea formas nuevas cuando sus expectativas no se han visto reflejadas en el culto oficial.

Como se desprende de esta conceptualización, la religión popular se vincula directamente a la esfera privada y personal. A nivel arqueológico esta devoción personal se identifica en los hallazgos de amuletos, estatuillas de orantes e inscripciones onomásticas y funerarias. Estas últimas y, especialmente, los amuletos muestran como se adoraban divinidades con poderes profilácticos como Sid, Shadrafá, Bes o Ptah-Pateco (fig. 13). La onomástica da cuenta de que las personas

adquirían los nombres de dioses que, precisamente, no eran los de las principales divinidades del panteón.

Mayoritariamente, la investigación ha visto testimonios de la religión popular en el mundo marino y rural, en muchas estructuras sacras no monumentales y en la coroplastia. Así, de forma indirecta se crean unas asociaciones opuestas de conceptos duales (popular *vs* culto, privado *vs* público, espacios no monumentales *vs* templos) que no sólo se plasman a nivel religioso, sino también en los materiales. Llama la atención especialmente la dualidad entre religión y religiosidad ya que la última se aplica a las expresiones religiosas populares, con lo cual, indirectamente, éstas se perciben como subproductos de la considerada “auténtica religión”, la pública, la



Fig. 13. Amuletos conservados en el Museo de Sassari (Barreca, 1986).

oficial, la que, en definitiva, explica las grandes cuestiones socio-culturales. De esta manera, la “religiosidad popular” incluye prácticas y expresiones plásticas espontáneas, heterogéneas, sin un estilo determinado y, a veces, vinculadas con la superstición y la magia, percibiéndose una influencia evolucionista de la categorización de la religión popular. Los trabajos que han tratado este tema han explorado una vía de estudio con un gran potencial, y han vinculado unas determinadas actividades y materiales a esta forma de expresión religiosa.

Los materiales arqueológicos, iconográficos y las fuentes testimonian las especificidades religiosas del mundo marino fenicio-púnico. El temor de los marinos al mar y a sus efectos, así como la incertidumbre y la variabilidad meteorológicas lleva a la búsqueda de referentes religiosos (Brody, 1998: 102; Romero Recio, 2000: 151). Además, se otorga un valor sobrenatural a las dificultades de las travesías y se veneran los dioses de las tempestades o se diviniza la propia embarcación; de modo que las prácticas rituales marinas se vinculan a la superstición y no a un sentimiento “auténticamente” religioso (Medas, 2000: 42).

Los navegantes tienen la posibilidad de acceder a un gran número de cultos fruto de sus viajes: veneran a los dioses tutelares de sus actividades como marinos, se sirven de los dioses de las zonas que visitan o de los protectores de la fecundidad de las tierras, una vez que llegan a tierra firme, o los de la muerte puesto que es una

realidad con la que conviven en sus periplos (Romero Recio, 2000: 153-155). En consecuencia, se formaría una religión muy permisiva que se adaptaría a las necesidades del navegante y que crearía divinidades polifórmicas. Ya en 1977 Fantar dedicaba un libro a las divinidades marítimas fenicio-púnicas y afirmaba que no existe una única figura, sino que estas atribuciones están repartidas entre Astarté, como diosa protectora de los incidentes marítimos, y otras figuras fantásticas como genios marinos y los Patecos, que según Herodoto (III, 37: 2) se representaban en figuras pequeñas colocadas en las proas de las embarcaciones (fig. 14). Brody (1998: 9-38) distingue dos tipos de divinidades: por un lado aquellas que tutelan la vida de los marineros, como los dioses de los vientos o de las tempestades (Baal Safón o Amon Libio) y, por otro lado, aquellas que por sus rasgos ayudan al éxito de las navegaciones, como Astarté y Tanit, con sus atributos astrales¹² o Melqart, como patrón de los negocios y de los viajeros a los que los protege de los monstruos marítimos.

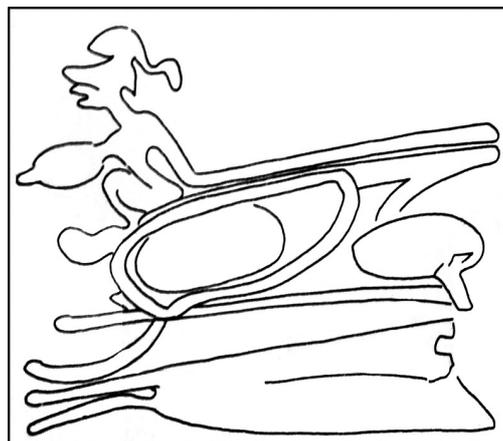


Fig. 14. Representación de Pateco en la proa de un barco procedente del *tofet* de Cartago (según Bartoloni, 1977).



Fig. 15. Ancla como exvoto en el templo de los obeliscos de Biblos (Fotografía de la autora).

El registro arqueológico ofrece ejemplos de espacios sagrados de carácter marítimo y prácticas rituales en tales lugares y en las naves. En Oriente existen santuarios costeros con ofrendas de anclas o representaciones de barcos en miniatura, como en Biblos, Ugarit, Kition o Tell Sukas (fig. 15) (Brody, 1998: 39-55). En el Mediterráneo occidental sólo se conoce el caso de las anclas de Cartagena, unas de las cuales, hoy perdida, contenía una inscripción a Baal Safón; igualmente Romero Recio (2000: 45) ve en las estelas anicónicas del templo de Zeus Meilicos en Selinunte posibles cepos de anclas. La existencia de las anclas responde a un doble fenómeno ya que algunas son piezas que han sido previamente utilizadas antes de su deposición y otras están hechas expresamente para los santuarios y se usan como

¹² Recordemos que la observación de los astros como guía es una práctica fundamental para la navegación durante la Antigüedad (Bunnens, 1983: 15; Medas, 1998).

betilos, como elementos arquitectónicos o como posibles altares según se desprende de algunos ejemplares con señales de combustión (Romero Recio, 2000: 29; Wachsmann, 1998: 292).

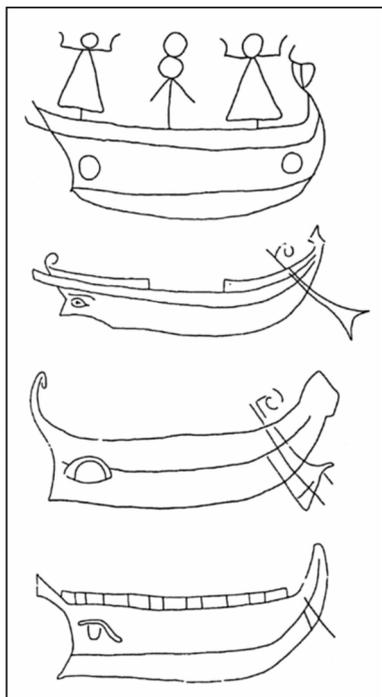


Fig. 16. Representaciones de Tanit y de ojos apotropaicos en las embarcaciones del *tofet* de Cartago (elaboración propia a partir de Bartoloni, 1977).

Además, en la propia nave y durante los momentos de partida o llegada de las embarcaciones se realizaban ofrendas y cultos. Para empezar, la nave en sí misma se convierte en un objeto sagrado o ritualizado, como muestra el hecho que se decoren con elementos de carácter sagrado; el más significativo es la representación de ojos apotropaicos en las proas, una de las zonas con más carga mágico-simbólica ya que es el lugar por donde se ve y por la que se ahuyenta la mala suerte (fig. 16) (Brody, 1998: 63; Romero Recio, 2000: 27). Algunas representaciones de las estelas funerarias de Cartago y de monedas han dejado testimonio gráfico de la colocación de figuras divinas en los navíos: figuras masculinas y femeninas de pequeño tamaño en las proas, símbolos astrales y altares en las popas o el símbolo de Tanit en los extremos de los barcos; igualmente, algunos autores clásicos comentan que los barcos se apodaban con nombres de dioses.

Las fuentes escritas e iconográficas hablan de la realización de rituales durante las travesías. Heliodoro (*Aethiopica*, IV, 16:8) explica la preparación de sacrificios por parte de los

mercaderes de Tiro antes de partir a Cartago; en otros casos se explica que cuando los marineros partían lanzaban flores, miel, incienso, copas y otros productos aromáticos al mar. En las representaciones de las tumbas de Kenamun en Tebas y en una escápula del templo de Tel Dor se representan embarcaciones cananeas y egeas que están atracando y cuyos tripulantes están en posición de orar y ofertando objetos votivos (fig. 17); con la misma perspectiva se interpretan los instrumentos musicales hallados en la nave de Uluburun (Brody, 1998: 79-80). Otro de los momentos importantes para llevar a cabo rituales era cuando se pasaban accidentes geográficos importantes, en los que a veces, se localizaban estructuras sacras no-monumentales. Estas prácticas se podían hacer tanto en tierra firme o en la misma embarcación. Algunos de estos puntos no sólo eran destacables por sus características físicas, sino también porque cerca se encontraban fuentes de agua dulce, como son los casos de Kommos o Nahariyah (Brody, 1998: 56 y 59). El agua dulce no sólo es importante por cuestiones de avituallamiento, sino también como elemento purificador y mágico-ritual puesto que en puntos con agua se han identificado oráculos (Tiro, Gadir o

Paleopaphos) que los viajeros visitaban para conocer su suerte durante la travesía (Groenewoud, 2001: 151; Romero Recio 2000: 56 y 197). Por ello, el acto de beber está reglado jurídicamente mediante las leyes supraétnicas de asilo y hospitalidad (Olmos, 1992: 104-105).

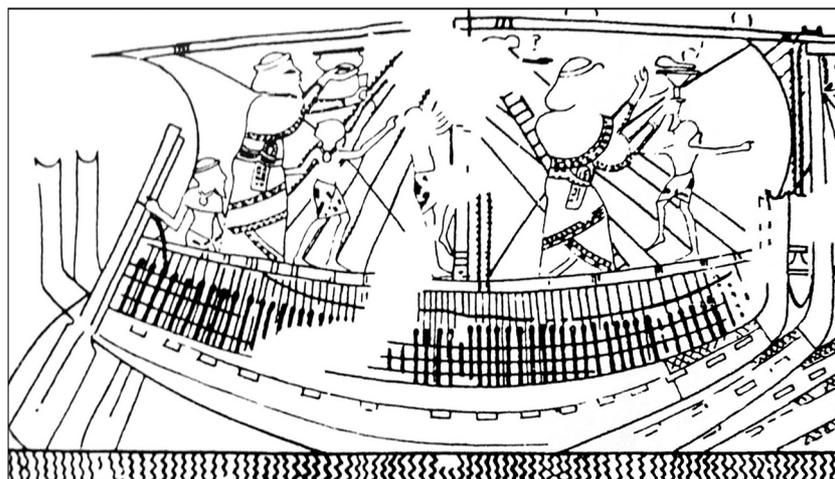


Fig. 17. Personajes realizando rituales en las embarcaciones fenicias de la tumba de Kenamon (Tebas) (Wachsmann, 1998).

Según esta documentación, los marineros fenicio-púnicos realizaban ceremonias especiales para pedir la protección y ayuda de las divinidades durante los trayectos y, como señala Brody (1998: 84), las invocaciones tenían lugar en los períodos de transición del viaje: en las partidas y llegadas, en los momentos de crisis o cuando se atraviesa un punto de referencia geográfico. La relación especial de estos grupos con el mar crearía una religión especializada, según la terminología de Brody.

Ahora bien, ¿por qué, según la investigación, este colectivo no forma parte de la elite y, en consecuencia, sus actividades sagradas se sitúan en el marco de la religión popular? Desde mi punto de vista, subyacen dos ideas en este discurso: por un lado, la religión de los marineros se considera popular porque tales rituales y cultos se sitúan en la esfera privada y, por otro lado, porque no existen estructuras sacras vinculadas directamente a este grupo. Sin embargo, este es un buen ejemplo para mostrar las dificultades conceptuales que tiene la categorización en estos términos. Así, conviene reflexionar sobre el hecho de que gran parte del material votivo interpretado como marino se encuentra en templos situados en puertos con un papel relevante en las relaciones comerciales (Biblos y Kition); de modo que se podría afirmar que los navegantes también participan en la construcción de una supuesta religión pública. Asimismo, cabe suponer que este grupo no es homogéneo y que existiría una jerarquización de cargos y de prácticas rituales; en este sentido, destaca la representación de una flota cananea en una tumba de Tebas donde sólo

algunos miembros de la tripulación se representan con medallones y collares (Brody, 1998: 80). Además, al reflexionar sobre la navegación y los marineros se piensa sobre todo en un contexto de largos trayectos vinculados a las actividades comerciales fenicio-púnicas y se pasan por alto las navegaciones a pequeña escala de tipo cotidiano (fig. 18). En definitiva, este breve repaso plantea la dificultad de encasillar en términos del dualismo popular-culto un fenómeno complejo que voy a tratar en profundidad en otros apartados de la Tesis.

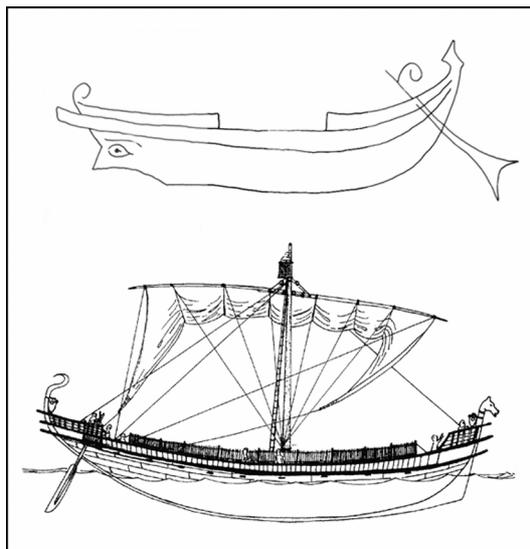


Fig. 18. El tipo de barco fenicio mercante y el de pesca (elaboración propia a partir de Díes, 1994 y Bartoloni, 1977).

Otro de los ejemplos más conocidos que se utiliza para estudiar la religiosidad popular es la coroplastia; la investigación asume que *“las terracotas son obras por lo general de arte de calidad mediocre, realizadas para gente sencilla que solían ser asequibles al comprador, por ello se utilizó una materia barata, la arcilla, y se llegaron a fabricar en serie con la utilización de moldes”* (San Nicolás, 1987: 2). En la misma línea se sitúan las interpretaciones de otros investigadores (Bisi, 1986; Ferron y Aubet, 1974a: 253; Moscati, 1992) y se crea una división entre el llamado *“arte culto”* vinculado con la herencia fenicia, púnica y griega, y el popular que es más bien una producción espontánea *“che si colloca in posizione d'autonomia, di reazione o comunque di indipendenza”* y que a menudo se inspira en los modelos cultos y los reinterpreta hasta el punto que no se reconoce el modelo original (Moscati, 1992: 11 y 100). De este modo, las terracotas se engloban dentro del

artesano¹³ y, por lo tanto, se entiende que son producciones menores por su material, su fabricación en serie (sólo en algunos casos), y por su calidad.

Este discurso refleja una visión evolucionista del arte en la Historia: todo aquello que refleja un canon estilístico que tiene sus modelos en las corrientes del Próximo Oriente y griegas se distinguiría como culto al tener un estilo naturalista reconocible, mientras que aquellas piezas con un alto nivel de abstracción y sencillez se reconocerían como productos de artesanos locales que o bien no tendrían más aptitudes artísticas, o bien no sabrían reinterpretar de forma adecuada los modelos cultos provenientes de las ciudades y grandes centros artísticos (fig. 19). Estas explicaciones son susceptibles de crítica ya que se observa a los artistas como sujetos pasivos que crean piezas sin responder a unas motivaciones y elecciones socio-culturales. Mediante los conceptos del *habitus* y la práctica, esta realidad se ve como un fenómeno en el que decantarse por las llamadas corrientes cultas o populares no tiene que ver con el origen ni la capacidad técnica del artista, sino con una elección estética e intencionada que forma parte de una visión determinada de las divinidades o las personas representadas. En palabras de Campus (1990: 584), las piezas definidas como artesanado popular no se deben explicar en términos de una “*minore perizia tecnica*”.



Fig. 19. Terracotas de los estilos helenísticos (Santa Gilla) y populares (Santu Giolzi) (elaboración propia a partir de Moscati, 1991; Sanciu, 1997).

Algunos depósitos de terracotas, como el de Padria (Cerdeña), muestran las contradicciones de estas divisiones ya que materiales de las dos corrientes aparecen juntos (Campus, 1990: 588; Garbati, 2004b: 100). Por otra parte, muchos de los materiales usados en estos contextos “populares” no están manufacturados con arcilla, material poco costoso, sino que son joyas o amuletos de pasta vítrea, elementos vinculados con el prestigio y restringidos, de modo que el criterio de la materia prima no resulta útil

para definir la categoría popular-culto o vincularla a aspectos relacionados con la magia o la superstición.

Otro motivo que explica la definición de arte popular para la coroplastia es su localización en contextos rurales. La mayoría de terracotas fenicio-púnicas aparecen en favissas del Mediterráneo Occidental, sobre todo en Ibiza y Cerdeña, y en zonas apartadas de los grandes centros en el marco de la penetración cartaginesa y la explotación agrícola de ambas islas (Garbati, 2004a: 102; Garbati, 2005: 139; Gómez

¹³ Moscati (1990: 9) no distingue entre artesanía y arte en la Antigüedad y propone el concepto de *techné* como alternativa a a esta división.

Bellard, 1986). Pero esta división también conlleva problemas porque se han hallado piezas definidas como cultas, por ejemplo quemaperfumes o joyas, en contextos rurales. Una vez más se ve como se articula el discurso en base a la asimilación entre lo rural y lo popular, que a su vez afecta a la religión definiéndola en términos de religiosidad o devoción personal. Con ello, se crea otra dicotomía entre aquello público y privado no exenta de problemas, puesto que en algunos santuarios urbanos se producirían las piezas populares que los visitantes, de cualquier origen social, utilizarían.

Los trabajos sobre la artesanía y la coroplastia se han centrado en la identificación de tipologías y áreas de producción. Entre los trabajos tipológicos destacan los de Ferron y Aubet para el mundo cartaginés (1974a y 1974b) y el de San Nicolás (1987) para la Ibiza púnica. A grandes rasgos, se observan tres corrientes artísticas influyentes: la oriental con la importación de modelos como las “deas grávidas”, las plaquetas de Astarté o las formas campaniformes, cilíndricas y ovoidales de Chipre; en segundo lugar, existen las piezas de filiación griega (de la Magna Grecia y talleres de Rodas, de Jónia y del Ática) como las diosas entronizadas o los quemaperfumes en forma de cabeza femenina. Finalmente, tenemos las que nacen fruto de la evolución interna de cada zona que crean modelos originales como es el caso de algunas terracotas ibicencas (Bisi, 1986; San Nicolás, 1992) (figs. 20 y 21).

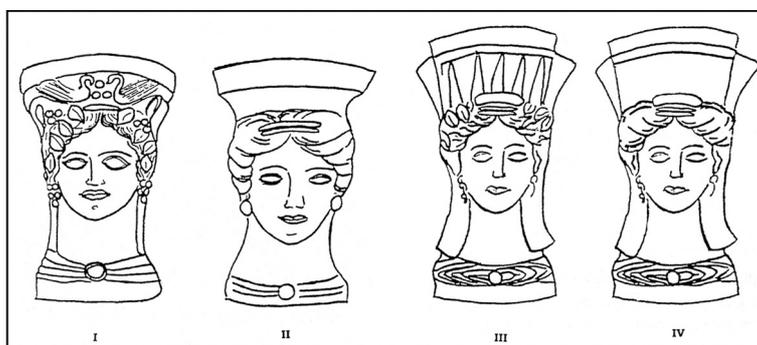


Fig. 20. Tipología de los pebeteros en forma de cabeza femenina según M. J. Pena (tomado de Marín Ceballos, 2004).

Por otro lado, el análisis del material ha permitido establecer algunos centros productores y escuelas como los de Ibiza, Tharros, Neapolis, Bithia y Cartago, de modo que se han fechado y se han establecido influencias entre estos espacios productores. Así, los modelos chipriotas entran en Occidente a mediados del s.VII a.C. y su apogeo se sitúa en torno a los ss. VI-V. Las figuras de tipo griego son posteriores (ss. IV-II a.C.) y su circulación no se debe tanto a la influencia directa de las colonias griegas de Sicilia sino al contacto que éstas tienen con Cartago (Moscati, 1992: 99). Se ha destacado también que las terracotas fenicio-púnicas siguen unos patrones definidos lo cual tiene una doble lectura: en un plano religioso, implica que

existe una homogeneidad en el panteón y, en un plano artesanal, significa que hay una circulación reducida de modelos que provienen de unos pocos centros difusores, que los demás reproducen más o menos fielmente en función de los gustos locales (Bisi, 1986: 294).

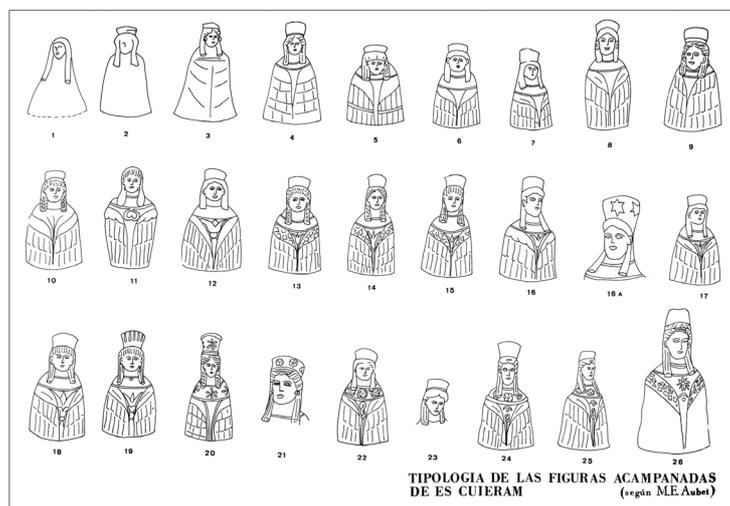


Fig. 21. Clasificación de las terracotas aladas de Es Culleram (Aubet, 1982).

En definitiva, la categorización de la religión como popular y pública, así como su influencia en la definición de los productos artesanos es un tema de estudio que va más allá de estas clasificaciones y que muestra una realidad compleja y dinámica que huye de los clichés tradicionales. Mi intención es analizar las terracotas en su contexto espacial para observar las implicaciones que tiene el acto deposicional y el tipo de prácticas rituales que conlleva.

3. g. Recapitulación

Esta suerte de historiografía ha tenido un doble hilo conductor. Por un lado, se han comentado de forma resumida los principales temas de la historia de la religión fenicio-púnica y, por otro lado, se ha dado cuenta de las implicaciones conceptuales e ideológicas que tienen estos estudios. He mostrado que la elección de los temas y sus interpretaciones son fruto de la concepción que cada investigador tiene sobre la religión. Existe una línea de pensamiento religiocéntrica o confesional, en palabras de Díez de Velasco (2002: 20), que directa o indirectamente está influenciada por sus creencias católicas y cristianas a la hora de estudiar las deidades, los santuarios o los ritos. Simultáneamente coexiste una línea “atea”, deudora de una ideología marxista y de izquierdas, que prima los aspectos materiales y observa la religión como un aspecto supeditado a cuestiones políticas, sociales o culturales. Con todo, mi discurso, que no entra en uno u otro planteamiento, también está inserido en un modo concreto

de pensar estos temas: una visión holística de la realidad en la que la religión tiene un papel igual a otros aspectos de las ciencias sociales y en la que no sólo intervienen elementos definibles históricamente, sino también sentimientos y sensaciones que se escapan de la lógica moderna.

Los estudios sobre la religión fenicia parten de la identificación y definición de las creencias, qué piensan los fenicios a nivel espiritual, algo que, por el momento, es difícil de responder por su componente generalista. Así, los grandes protagonistas son los dioses y sus atributos a través del método comparativo. Además, la dependencia de las fuentes escritas greco-latinas junto a la dispersión de datos directos sobre la religión fenicio-púnica ha provocado que esta disciplina se apoye no sólo en los textos clásicos, sino también en la aplicación de las propuestas interpretativas creadas para la religión griega y romana. Siguiendo este patrón, otro de los objetivos que ha ocupado los trabajos sobre la religión es la identificación de los templos, santuarios y accidentes geográficos que las fuentes han relacionado con los fenicio-púnicos. La búsqueda, por ejemplo, de los templos de Melqart en Lixus y Gadir (Rouillard, 1995: 778 y 782; Habibi, 1992: 231; García Bellido, 1963; Álvarez Rojas, 1992: 18) ha focalizado las investigaciones referentes a la religión y no han permitido observar el registro arqueológico desde una perspectiva diferente. Mi intención es el estudio de los otros protagonistas de la religión: las personas que crean y utilizan las divinidades y los espacios y, para ello, hay que observar el registro material.

Desde la perspectiva arqueológica, la mayoría de los trabajos se enmarcan en lo que Renfrew (1985: 11) ha definido como "*frame of inference*". Los materiales y los espacios sagrados tienen unos rasgos que permiten definirlos como tales: las características espaciales de los templos, la existencia de objetos de prestigio, objetos no funcionales o los de uso no cotidiano; de modo que materiales como altares, miniaturas u objetos deliberadamente rotos indican la existencia de rituales religiosos, concibiéndose lo religioso como una realidad separada de lo cotidiano o profano. Sin embargo, la religiosidad o la sacralidad no es una característica inherente a los materiales o a los espacios, pues la mayoría del material consiste en cerámica común (platos, ánforas, botellitas o lucernas) y las técnicas constructivas de las estructuras sagradas no se diferencian, en muchos casos, de otros espacios.

Puesto que mi propósito es el análisis de las personas en actitud religiosa en espacios sagrados no monumentales, se deben definir las actividades y prácticas que tales personas realizan en estos espacios y examinar los materiales que se utilizan para ello. Es decir, leer los rituales como prácticas que dejan testimonios materiales indicativos de una determinada manera de utilizarlos. Las cuestiones de qué hacen y cómo lo hacen permiten observar las prácticas rituales y las actitudes religiosas como estrategias en las que existe una percepción del espacio, de los cuerpos y de los sentidos que proporciona un significado especial o ritual a estos momentos. Por ello la interdisciplinariedad, planteamiento básico en la Historia de la Religiones, es una de las herramientas principales de este trabajo.

Capítulo 4

LOS SANTUARIOS Y SU CULTURA MATERIAL ANÁLISIS DESCRIPTIVO

4. a. Introducción

En este capítulo presento los yacimientos y los materiales sobre los cuales realizaré las posteriores interpretaciones, clasificados en base a un criterio geográfico, de oeste a este: primero la documentación de la Península Ibérica, posteriormente Ibiza y, finalmente, Cerdeña. De cada caso señalo su situación geográfica, cronología y descripción del yacimiento y los materiales y actualizo brevemente las interpretaciones sobre la funcionalidad de los lugares y las adscripciones de las divinidades. Los datos que expongo no pretenden ser un resumen exhaustivo de todo lo publicado sobre cada yacimiento, sino que me centro en la información más relevante para mi análisis. La variedad de ritmos de trabajo e investigación en cada zona de estudio y, particularmente, en cada yacimiento es una dificultad añadida pues si bien algunos cuentan con suficientes datos, otros están casi inéditos o han sido mal publicados por lo que se hace difícil extraer información.

4. b. Península Ibérica (fig. 22)

Huelva

En la isla de Saltés se han ubicado las referencias de los autores clásicos a una isla consagrada a Herakles o Hera aunque la única evidencia arqueológica son las dos estatuillas de bronce de pequeño tamaño halladas en la Barra de Huelva. Representan dos personajes masculinos, que recuerdan a los bronceos hallados en Sancti Petri. El análisis realizado por Gamer-Wallert (1982) resalta la influencia egipcia en la técnica y el estilo con algunos detalles de otros influjos, como la falta de un buen acabado, situándolas en torno al s. VII a.C. Belén (2000b: 295) cree que las piezas podrían haber sido exvotos ofrecidos a un posible santuario dedicado a Melqart, que se encontraría cerca de una pequeña factoría. En este sentido, la sacralización de la isla no sólo estaría relacionada con las actividades comerciales de la factoría, sino también con la navegación, dado que Saltés se encontraría en pleno estuario del Tinto-Odiel, una de las zonas de mayor tráfico de embarcaciones, que en la Antigüedad era una bahía -posible *Sinus Calacticus*- con más islas (Garrido, 1998).

El posible centro de Saltés estaría vinculado al núcleo de población fenicia que se encontraría en el centro tartésico de Huelva. Se supone que la población fenicia viviría en la zona baja de la ciudad actual, dónde se encontrarían los embarcaderos y puertos, mientras que el núcleo tartésico estaría en los cabezos de San Pedro y la Esperanza, desde los cuales se tienen un buen control marítimo y territorial (Pellicer, 1996; Garrido, 1998).

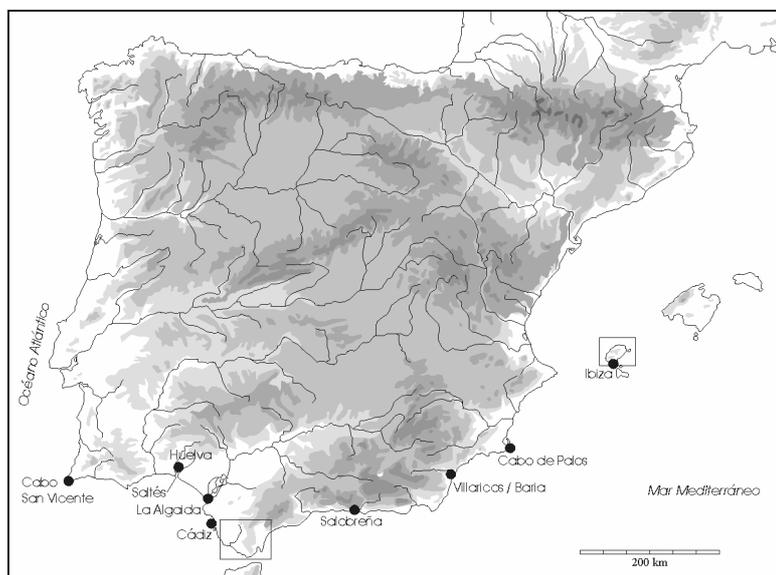


Fig. 22. Mapa de la Península Ibérica con los yacimientos estudiados.

La Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz)

La Algaida se localiza en las actuales marismas de la desembocadura del Guadalquivir, aunque en la Antigüedad sería una pequeña isla de escasa altura situada en la embocadura del *Lacus Ligustinus* o *Sinus Tartessicus*. La desembocadura del Guadalquivir es una zona que ha vivido grandes cambios geológicos, aunque se cree que el paisaje sería similar al actual, es decir un área de marismas, islas y esteros pero con los cauces del río muchos más profundos y próximos a la tierra, de modo que existiría un paraje en el que los barcos se podrían refugiar y que, además, estaría relacionado con el uso ritual de la zona (Arteaga *et alii*, 1995; Corzo, 1992: 399).

Las excavaciones no han diferenciado las diversas fases de uso a causa de múltiples expolios¹⁴, pero sí han definido cuatro niveles entre los que conviene destacar el nivel II (época romana) y el IV (cronología púnica, ss. V-II a.C.). La cronología se sitúa entre los ss. VI-II a.C. aunque se han encontrado enterramientos posteriores (Blanco y Corzo, 1983; Ferrer, 2004).

Para la fase púnica se ha distinguido un espacio abierto alrededor de un pozo en torno al cual se levantan tres pequeños edificios o capillas construidos a base de muros cimentados en hiladas de guijarros sobre los cuales se colocó el tapial de arcilla. Dos de los espacios se han definido como *thesorai* al contener ofrendas en su interior -conjunto de lucernas y una docena de fíbulas- mientras que el tercero se ha interpretado como la vivienda del personal del santuario (Corzo, 1992; Ferrer, 2002: 199; Ferrer, 2005).

Este nivel presenta material abundante y variado mezclado con materia orgánica y cenizas. Las piezas que más se han destacado son las de bronce, algunas de origen etrusco; las del

¹⁴ En efecto, esta zona se conocía con el nombre de El Tesorillo.

s. V a.C. son dos pies de bronce, un brazo de un orante con pulsera y una palma y un asa en forma de muchacho recostado de una cista (fig. 23); los objetos de los ss. IV-III a.C. son dos pies de cistas, un delfín revestido de oro, una cabecita de bronce, una pequeña estatua de cabrito y un pendiente de oro.

Además, las ofrendas con funciones apotropaicas son variadas y destacan los amuletos de pasta vítrea, hueso y bronce y los exvotos con formas humanas, como falos, pechos u ojos; también se han encontrado piezas de adorno personal como fibulas, pendientes, cuentas de collar tanto de cornalina como de pasta vítrea y objetos de tocador y maquillaje como cuchillas, pinzas y espátulas. De entre este tipo, destacan por su multitud y diversidad los anillos de bronce y plata; según la publicación de Blanco y Corzo (1983) están realizados con chatones y grabados en hueco, de modo que también pueden ser utilizados como sellos. El tamaño de estas piezas es muy reducido (entre 1 cm y 9 mm de diámetro), de modo que se han interpretado no tanto como anillos sino como piezas para colgar, a modo de escarabeos o anillos signatarios.

Las representaciones más abundantes en los anillos corresponden a las aves y los animales marinos, y otros motivos son perros, caballos, grifos, rostros humanos, flautistas y una posible Niké y Hercules (Corzo, 2000). Cronológicamente se fechan entre los ss. IV-III a.C. y se han definido como producto de la artesanía local. En este sentido, el autor propone que los artistas locales modificarían las figuras de la glíptica oriental y de la iconografía de las monedas y las adaptarían a los gustos de la población local, como por ejemplo se observa con los grifos: estos animales desaparecen rápidamente de los anillos y se mantienen figuras que ya existían previamente como las palomas o los perros. En definitiva, estos anillos han sido interpretados por Corzo como exvotos de individuos o de grupos de familias que se reconocerían identitariamente en las representaciones.

Cabe destacar el estudio de cuentas de vidrio y cornalina, colgantes y la malacofauna destinada a engarzar collares (Ruano *et alii*, 1996). Entre las cuentas, se han estudiado 1266 ejemplares, la mayoría de vidrio y de forma anular y colores variados provenientes, seguramente, de Ibiza. La clasificación de los colgantes de vidrio se presenta en dos grupos: por un lado, las llamadas *mammellas* son de tamaño reducido y sus paralelos más directos se encuentran en los yacimientos sardos. Por otro lado, existen los colgantes de cabecitas dobles con un arete superior para poder ser colgadas fechadas en torno a los ss. IV-III a.C. Otros objetos que también se engarzarían serían las piedrecillas discoideas con agujeros y roturas y las vértebras de cazón que tienen una perforación central natural. Estos collares son de material de bajo coste, ya que entre las conchas, vértebras y piedras, se colocarían algunas cuentas de collar y colgantes de materiales más costosos (Corzo, 2000: 150). Poco se sabe de los soportes de las piezas, aunque se han encontrado algunos hilos de plata, quizás para engarzar sin descartar otras materias como el lino. La cronología de las cuentas se puede fechar hacia el s. IV a.C., momento de su máxima difusión por el Mediterráneo y la función de los collares no sólo sería decorativa, sino también como exvotos con lo que se les da un valor simbólico y apotropaico (Corzo, 2000; Ruano, Moreno y Pellús, 1996).

Los restos de malacofauna (de entre los cuales destaca un fragmento de colmillo de elefante) son de procedencia local, aunque se observa una selección de especies que desecha las más comunes del área y escoge las de tipo conquiliar con cromatismo y brillo. Algunas de las piezas han sido modificadas para su uso decorativo y las que no lo están presentan evidencias de fuego, por lo que podrían haber sido utilizadas como recipientes o quemadores para alguna actividad ritual.



Fig. 23. Asa de cista etrusca de bronce de la Algaida (Cádiz) (Museo Arqueológico de Cádiz).

Las monedas ofrecen datos cronológicos interesantes, pues se plantea el uso ininterrumpido desde el s. IV a.C. hasta la segunda mitad del s. IV d.C. Se han identificado cinco cecas, las de Lixus y Massalia como las más antiguas (s. IV) y las de Cartago y Cádiz, siendo la última la que más ejemplares ofrece, hecho que hace suponer que el uso del santuario se haría principalmente por gente de la zona. Además de las monedas, López de la Orden y Blanco (2000: 488) consideran que las pequeñas varillas de plata, interpretadas como soportes de cuentas de collar y colgantes, serían objetos premonetales por su facilidad para ser cortados. El hecho de que aparezcan en buen estado y concentradas en las dos zonas asociadas a las estructuras relacionadas con el culto -aunque con dudas- lleva a pensar que tuvieron un uso votivo -las hay también con orificios para engazar- o bien que con ellas se compraron objetos a la venta en el propio santuario.

El repertorio cerámico es abundante en cuanto a número (más de 8200 fragmentos), pero reducido en cuanto a formas. Abundan los platos púnicos pintados con bandas rojas y negras, y los cuencos lucerna con borde entrante y señales de combustión. Otros objetos son platos de pescado de tradición fenicia y greco-púnica, lebrillos, morteros, ungüentarios globulares, cerámicas tipo Kuass de barniz rojo y negro y ánforas púnicas (Mañá-Pascual A4 y Cádiz E-2). Cabe destacar que la mayoría de estos objetos están también representados en miniatura, sobre todo los cuencos-lucerna, las urnas y las ánforas. También hay, aunque inéditas, plaquetas metálicas oculares (Horn, 2005: 99). Se han publicado dos terracotas femeninas: un pebetero en forma de Deméter y una figura curótrofa con un niño. (Blanco y Corzo, 1983; Ferrer, 2002, 2005).

Se ha afirmado que la divinidad tutelar de la isla sería Astarté porque la isla se identifica con el *Phosphoros* o *Lux Dubia* de Estrabón (III: 1, 9), lugar consagrado a Venus, estrella fija y esencial como guía para la navegación y personificada en Astarté. Por otro lado, se sacraliza la isla por su ubicación estratégica al hallarse en una zona de paso para la navegación, de modo que sería utilizada por los marineros, cuya divinidad protectora era también Astarté. En cambio, Ferrer (2005) y Marín Ceballos (citado en Ruano *et alii*, 1996: 115) proponen como divinidad tutelar a Tanit no sólo por su aspecto maternal y de fertilidad, sino también en su versión curótrofa como demostrarían las piezas en forma de falo, pechos o brazos y los pebeteros.

Cádiz (Cádiz)

El estudio de la zona de Cádiz ciudad ha generado una gran cantidad de bibliografía centrada en la identificación de la fundación fenicia, basada no sólo en los hallazgos arqueológicos y los estudios paleogeográficos, sino también en las noticias de las fuentes greco-latinas (Veleyo Paterculo, Diodoro y Estrabón). Del análisis textual se deduce que Cádiz era un archipiélago formado por tres islas, como indica el plural utilizado -*Gadeira*-. La isla más grande era *Kotinoussa*, en la que se encontraba el famoso templo de Melqart, en la actual zona de San Fernando se encontraba otra, de la que se desconoce el nombre y, finalmente, la isla más pequeña se llamaba para algunos *Erythea*, *Aphrodisias* o para otros *Insula Iunonis*, donde Avieno ubica un templo dedicado a Venus, una cueva y un oráculo.

Los estudios geoarqueológicos han documentado un antiguo canal, llamado Bahía-Caleta perpendicular a la costa que separaba la isla de *Gadir* en dos y delimitando el núcleo urbano de la necrópolis. En consecuencia, se ha propuesto que *Erythea* se localizaría al norte del canal, donde se encontraría la ciudad y el templo de Astarté, posiblemente en la actual Punta de la Nao. Por lo que respecta a *Kotinoussa* se cree que comprendería el área actual que va desde el castillo de San Sebastián -posible ubicación del espacio consagrado a Kronos- hasta Sancti Petri, lugar del templo de Melqart (Aubert, 1997: 229-230; Corzo, 1980 y 1987: 83).

Los recientes trabajos arqueológicos en la ciudad están ofreciendo nuevos datos que contribuyen a redefinir este panorama. Las prospecciones geomorfológicas han identificado el puerto fenicio-púnico (Arteaga y Roos, 2002) mientras que las excavaciones urbanas de urgencia están sacando a la luz asentamientos arcaicos (Córdoba Alonso y Ruiz Mata, 2005). Los primeros

han constatado un puerto resguardado *-kothon-* que abarcaría desde la isla de Sancti Petri hasta la puntas de San Sebastián y la Nao; es el llamado Puerto Interior que funcionó entre los ss. IX-VIII a.C. (Arteaga y Roos, 2002: 28). Paralelamente, los trabajos de urgencia en la ciudad muestran en palabras de Córdoba Alonso y Ruiz Mata (2005: 1272) “*un modelo de ocupación muy peculiar, con núcleos habitados ocasionalmente en diferentes zonas de la isla*”. En efecto, se cree que estos puntos funcionarían como centros estacionales de actividad pesquera no sólo por la cantidad de restos de malacofauna, sino también por su localización cerca de la ensenada y, por lo tanto, eran espacios adecuados para el amarre de embarcaciones¹⁵.

A pesar de que la zona de Cádiz ha generado mucha información de tipo cultural y religiosa -templos de Melqart y Kronos, cultos oraculares y prostitución sagrada en una posible cueva dedicada a Astarté- (ver para el último caso Álvarez Rojas, 1992: 19; Marín Ceballos, 1994: 541) me voy a centrar únicamente en dos ejemplos: en primer lugar, en los materiales subacuáticos de la zona de la Punta de la Nao y, en segundo lugar, en un conjunto de favissas de la zona de las necrópolis púnicas.

Materiales subacuáticos

El abundante material subacuático procede de hallazgos fortuitos y de prospecciones¹⁶. Los materiales descontextualizados son un quemaperfumes, dos estatuillas de oferentes y un disco de terracota y un conjunto de ánforas y lámparas. En primer lugar, existe un quemaperfumes decorado con el “árbol de la vida” soportado por tres atlantes negroides y coronado por una gran palmeta de cuenco que emite el perfume sagrado (fig. 24). Esta pieza es única en toda el área occidental y sólo presenta paralelos con materiales de Chipre y el Próximo Oriente, aunque se ha definido como una producción local (Ferrer, 2004). En segundo lugar, la figurilla de terracota se encontró en los acantilados de la Punta de la Nao y, según recoge Blanco (1970: 58), estaría dentro de una vasija rota que no se ha podido recuperar y donde también se encontraría el disco circular. La estatuilla viste una túnica larga y tiene una actitud guerrera con el brazo derecho flexionado y la mano pegada a la cabeza, cuyo puño está cerrado y tiene un agujero en el que llevaría algún objeto; igualmente el brazo izquierdo ha perdido el objeto que sujetaría. En tercer lugar, el disco circular hecho a mano tiene una perforación central y está decorado con seis flores de loto abiertas. Se desconoce su uso o significado aunque hay otros en Tamuda, Tharros y Puig des Molins, aunque no exactamente iguales.

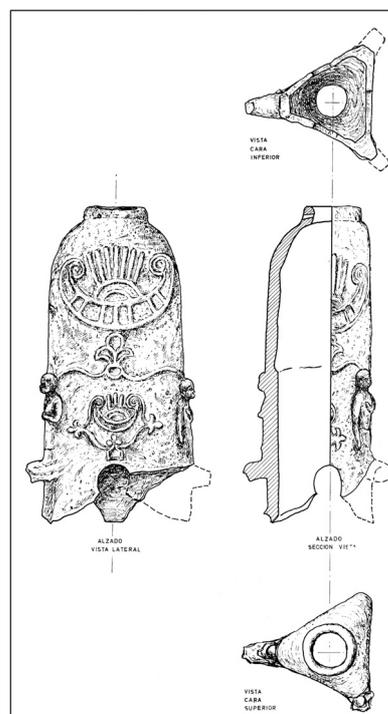


Fig. 24. Quemaperfumes hallado en aguas de Cádiz (Blanco, 1970).

¹⁵ En las excavaciones en la calle Cánovas del Castillo se ha documentado un ritual de abandono de un espacio ocupado durante un corto período de tiempo y con carácter temporal. El posible ritual se identifica con el sellado del espacio con arena diferente a la habitual y colocando cerámicas diferentes a la de los otros estratos, como quemaperfumes, vasos completos o platos (Córdoba Alonso y Ruiz Mata, 2005: 1316-1318).

¹⁶ R. Corzo realizó prospecciones en 1981 en la zona de la Punta de la Nao y J.R. Ramírez en 1981 y 1985 en la Punta de la Nao y de Las Chorreras (Muñoz Vicente, 1990-91).

Hay una terracota de procedencia desconocida que podría formar parte de este lote de material al tener la pasta y la cocción similares a las otras piezas. Se trata de una figura femenina embarazada tocando el *aulos* o doble flauta, vestida con una túnica larga y peinada con un tocado lateral y cubierta por un manto que envuelve toda la parte posterior. Seguramente, la figura formaba parte de un conjunto perdido ya que la base sobre la que se apoya está rota y el cuerpo presenta una rotura en el lado izquierdo. La cronología de este lote de material se fecha entorno a los ss. VII y VI a.C. (Ramírez y Mateos, 1985).

El arco cronológico que ofrecen las ánforas es, en cambio, mucho más amplio que el conjunto anterior. Destacan las pequeñas ánforas, cuya amplitud de formas y siglos se sitúa entre los ss. V y I a.C. aunque su clasificación es difícil al no ser exactamente iguales a las de gran tamaño. López de la Orden y García Rivero (1985) las han dividido en 5 grupos: las de formas similares a las Mañá Pascual A3 (finales s. V y principios del IV a.C.), las Mañá Pascual A2 (s. V a.C.), las E1 (ss. III-II a.C.), las Mañá A5 (ss. IV-I a.C.) y, finalmente, un grupo que no tiene paralelo con las grandes ánforas. Los mismos autores creen que todos los materiales descontextualizados están relacionados ya que ofrecen el mismo tipo de pasta (color chocolate con desgrasante grueso) y la misma forma de cocción, de manera que todas podrían proceder de la misma alfarería gaditana.

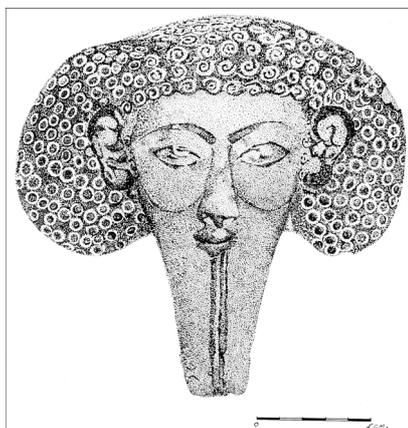


Fig. 25. Terracota de cabeza negroide del fondo marino de Cádiz (Ramírez y Mateos, 1992).

De las prospecciones destacan dos terracotas figuradas. Por un lado, existe una cabeza masculina hecha con molde que representa un joven de raza negra y fechada en el s. IV a.C. (fig. 25); lo más interesante son las diversas perforaciones que presenta: una en el cuello quizás para colocar otra terracota (torso o escultura humana) y cuatro agujeros realizados antes de la cocción en las zonas de la cabeza que servirían para suspender a la figura o para insertarle un tocado (Ramírez y Mateos, 1992). Por otro lado, apareció una cabeza masculina barbada cuya representación facial es la de los “prótomos-máscaras”. La pieza está hueca y hecha en diferentes partes unidas entre sí, además presenta una cabellera rizada de tipo oriental y cuatro perforaciones en la parte posterior que, como la negroide, servirían para colocar algún tocado ornamental; debido a su aire egiptizante y a sus similitudes con los prótomos de Monte Sirai y Útica, su cronología se fija en el s. VI a.C. (eadem, 1993-94). Finalmente, apareció un disco de terracota idéntico al que no tiene contexto (vedi supra) (eadem, 1985).

En el conjunto ánforico se encuentran piezas de tamaño tanto estándar como pequeño (entre 32 y 22 cm aproximadamente) que presentan una cronología muy amplia, desde el s. VI a.C. hasta el I a.C. Los quemaperfumes están formados por dos cuerpos superpuestos unidos por un vástago hueco que parte del centro del inferior; de modo que la parte inferior serviría para quemar el líquido que se derramaría en la zona superior, al mismo tiempo que protegería la mano del portador. Otras formas cerámicas son tapaderas y jarritas, estas últimas similares a las halladas en Gorham's Cave, Cerro del Prado o Villaricos, entre otros.

Estos hallazgos se han considerado acumulaciones de objetos que llevaban los pecios durante diferentes épocas y que habrían naufragado en los arrecifes gaditanos. Igualmente, se ha afirmado que tales materiales serían escombreras submarinas de los fondeaderos y zonas portuarias que habrían quedado sumergidos a consecuencia del oleaje. Sin embargo, el hecho de que el material esté concentrado en una zona muy concreta y que comparta las mismas características de pasta y cocción ha hecho pensar que pudieran ser un conjunto de exvotos

relacionados con el santuario de Astarté o Venus Marina (Corzo, 1987; Ferrer *et alii*, 2000: 594). En la misma línea cabe situar la interpretación de Pérez (citada por Ferrer, 2004: 110) que propone que se botarían barcos votivos cargados con ofrendas para hacerlos naufragar. Sin embargo, Ferrer (2004) cree que debido a la concentración de los hallazgos en puntos concretos, éstos serían arrojados al mar directamente por los fieles. Una hipótesis de consenso propone que los objetos corresponden a barcos naufragados que cargarían objetos votivos para los diferentes santuarios de la zona.

Los depósitos de las necrópolis

Las recientes excavaciones realizadas en Cádiz están sacando a la luz pequeñas zonas en las áreas próximas a las necrópolis donde se practicarían rituales funerarios llamados secundarios, y de los cuales se documentan principalmente las favissas. Las excavaciones en los alrededores de la necrópolis púnica y romana han distinguido un espacio a cielo abierto delimitado por dos muros, pavimentado por un empedrado sobre el que se realizarían rituales según testimonian fragmentos de terracotas y cerámicas junto a carbones y guijarros (fig. 26) (Niveau de Villedary y Córdoba Alonso, 2003).

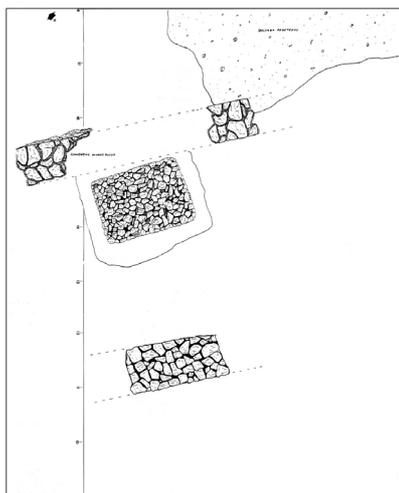


Fig. 26. Planta de las estructuras anexas de la necropolis púnica de Cádiz (Niveau de Villedary y Córdoba Alonso, 2003).

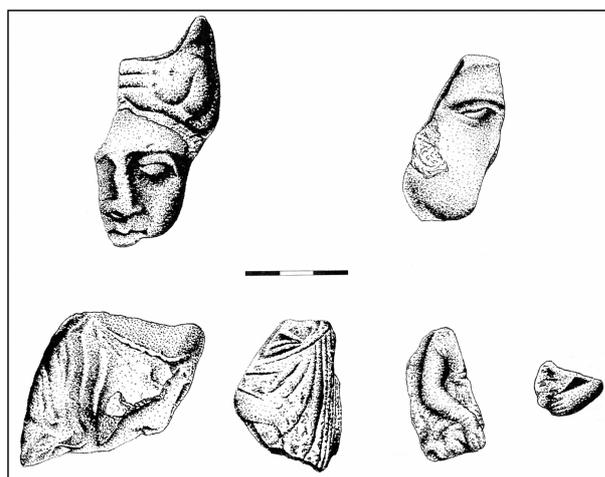


Fig. 27. Terracotas y pebeteros hallados en las zonas anexas a la necropolis de Cádiz (elaboración propia a partir de Niveau de Villedary y Córdoba Alonso, 2003).

Las terracotas de este espacio se dividen en dos grupos: los pebeteros en forma de cabeza femenina y figuras femeninas con niños. En primer lugar, la mayoría de los fragmentos de pebeteros corresponden a la parte superior del *kalathos*, algunos de los cuales o bien conservan motivos iconográficos como las guirnaldas y las aves, o bien corresponden a la cazoleta superior horadada. Tipológicamente, corresponden al modelo más clásico y antiguo de este tipo de quemaperfumes aunque hay un alto grado de esquematismo en los motivos (fig. 27). Se cree que, en este caso concreto, las terracotas no son simples exvotos como en otras zonas, sino que han sido utilizadas específicamente para quemar alguna sustancia ya que se encontraron en un contexto lleno de cenizas. En segundo lugar, las figuras curótroficas son un torso de una mujer con un niño, dos fragmentos de un brazo, una mano y, finalmente, dos trozos en los que se aprecia un manto o

túnica. Este tipo de material aparece en todo el Mediterráneo en contextos funerarios y se vinculan a divinidades nutricias.

La cerámica aparece muy rodada y fragmentada tanto por su ruptura ritual como por las alteraciones posteriores que ha sufrido la zona. La mayor parte del material se fecha en el s.III a.C. y se trata de cerámica tipo Kuass, sobre todo platos de pescado y cuencos, botellitas, ungüentarios, campaniense A y ánforas locales y cerámica de barniz negro. Asimismo, cabe destacar la poca cantidad de cerámica de cocina, lo cual implica o bien que no se ofrecían alimentos, o bien que no se procesaban en esta zona. Para terminar, cabe mencionar la existencia de un biberón en forma de pez, una especie de palita de hueso trabajada y un bastoncillo de hierro. Referente a la adscripción de la divinidad, se ha argumentado que en un primer momento sería Astarté y, posteriormente Tanit, aunque se podrían practicar los dos cultos simultáneamente.

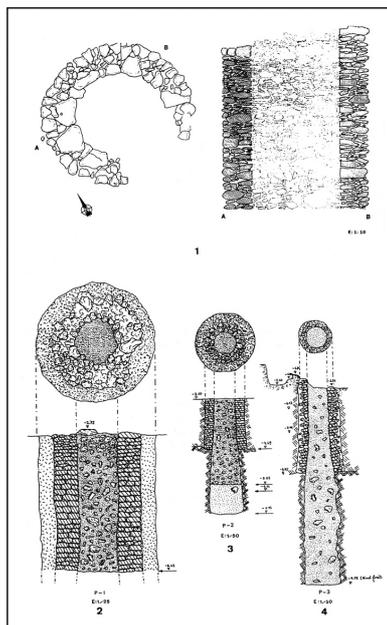


Fig. 28. Depósitos votivos de la necropolis de Cádiz (Niveau de Villedary, 2001).

Además, se han excavado más de sesenta pozos de época púnica y republicana definidos como depósitos rituales o favissas vinculadas a sacrificios y ceremonias funerarias (Niveau de Villedary, 2001, 2003). Se trata de espacios directamente excavados en la roca natural y alternados con anillos de mampostería en las partes superior e inferior (fig. 28). La mayoría han sido colmatados de una sola vez con rellenos homogéneos: capas de arena fina y limpia, piedras de origen no local, recipientes cerámicos generalmente fragmentados y restos óseos de fauna, humanos y malacofauna. Estos lugares se marcan de forma intencionada no sólo cerrándolos con arena no local, sino también sacralizando los procesos de apertura y cierre mediante piedras, algunas de las cuales se consideran betilos por estar trabajadas (Niveau de Villedary, 2001; Niveau de Villedary y Ferrer, 2005: 1173).

Asimismo, el material parece roto de forma intencionada y según sus formas podría relacionarse con banquetes funerarios (Niveau de Villedary, 2001: 224-229). Específicamente se han hallado ánforas (Maña-Pascual A4, Cádiz E-1 y grecoitalicas), cerámica de cocina (lebrillos, morteros, fuentes, ollas, cazuelas y tapaderas, todas de producción local), cerámica de mesau (tinajas, páteras, cuencos, platos, platos de pescado, cuencos-lucerna, jarras, botellas, vasos caliciformes y lucernas y ungüentarios helenísticos y locales); igualmente, también se ha identificado cerámica tipo Kuass que presenta una gran variedad de recipientes (Niveau de Villedary y Ferrer, 2005: 1175-1177). Otros materiales interesantes son restos de malacofauna como múrex, lapas, caracolas marinas, ictiofauna, y metales como anzuelos y agujas de coser redes (Niveau de Villedary, 2004: 292). En cuanto a los restos animales, sobresalen por su especificidad y significado simbólico restos de cánidos y équidos (Niveau de Villedary y Ferrer, 2005: 1177- 1179). Destacan los restos humanos en tres pozos que formarían parte de los rituales de apertura de los pozos. La cronología de estos espacios se sitúa en torno a los ss. IV-I a.C. y se considera que los del s. III a.C. son los conjuntos más homogéneos en cuanto a las estructuras, características de deposición y relleno (Niveau de Villedary y Ferrer, 2005:1181).

La situación en las áreas funerarias de Cádiz y las características de sus materiales y deposición conducen a considerarlos como depósitos rituales. Aunque en su momento de construcción se pensarán como estructuras hidráulicas destinadas a proporcionar agua para las ceremonias fúnebres, una vez amortizados se usaron para contener los restos de los rituales

funerarios. Se trata de depósitos intencionados que contienen los restos de los banquetes funerarios para evitar un uso posterior de estos materiales (Niveau de Villedary y Ferrer, 2005:1182-83).

Abrigo de la Laja Alta (Jimena de la Frontera, Cádiz)

Se localiza en la cima de la garganta de Gamera, a unos 400 m.s.n.m., y entre los ríos Hozgarganta y Guadiario. Goza de una situación geográfica estratégica al ser un lugar de paso obligado entre el campo de Gibraltar y la Serranía de Ronda. El abrigo tiene forma semiesférica con una longitud de 5'30 m una altura máxima de 2'92 m y una profundidad máxima de 2'30 m. Las pinturas mejor conservadas se encuentran en el lateral este (Barroso, 1980: 23; Topper, 1988: 235).

El interés de este espacio para este trabajo radica en la existencia de un conjunto de representaciones de embarcaciones interpretadas como fenicias y púnicas. Junto a ellas existen una serie de motivos antropomorfos, zoomorfos, ídolos o petroglifos que indican que el abrigo se usó durante más de un milenio. Se han identificado un total de 7 embarcaciones (fig. 29), tres de ellas aisladas y el resto forman parte de una escena de conjunto. Según Aubert (1999), existen tres representaciones de naves comerciales y cuatro de guerra, con lo que fecha las pinturas en torno al s. III a.C, basándose en la cronología de las guerras púnicas.

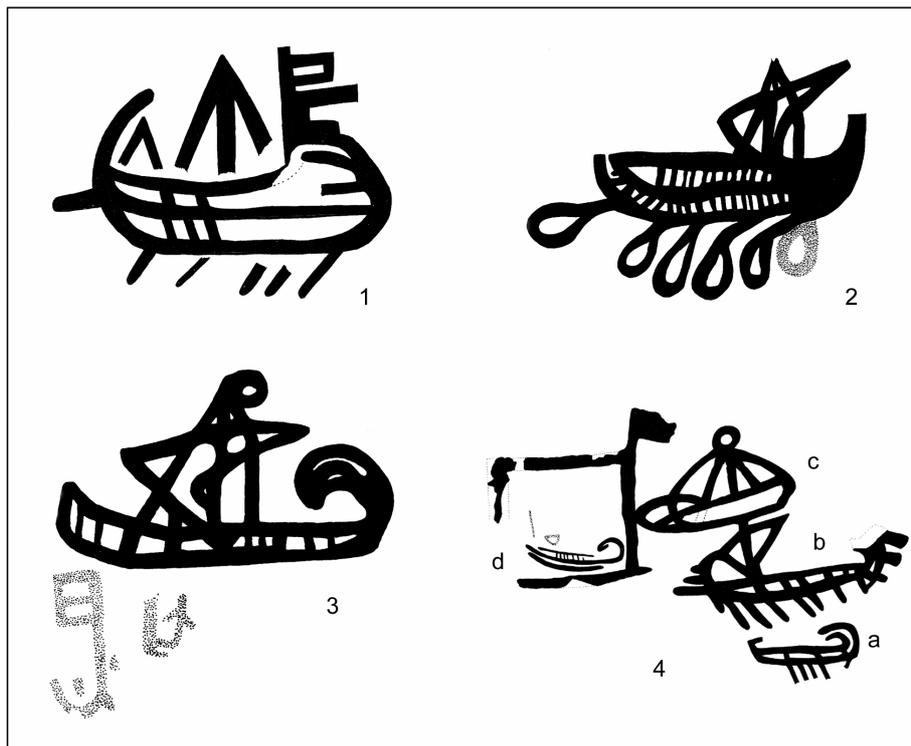


Fig. 29. Embarcaciones pintadas en la Laja Alta (elaboración propia a partir de Barroso, 1980).

La fig. 1 está formada por una cubierta alta, la quilla y cinco trazos que salen de ella a modo de remos; además, también presenta una proa y popa bien definidas y dos velas (Barroso, 1980: 34-35). La fig. 2 corresponde a un navío propio de transporte de mercancías con quilla y

cubierta; consta, igualmente, de seis remos anchos entre los que destaca uno interpretado como timón por su proximidad a la popa. El barco también tiene una vela y un posible mástil doble. La fig. 3 es una representación de una embarcación con cubierta y quilla, pero sin remos y timón; asimismo, en la parte superior de las velas se distingue un símbolo circular interpretado como el pabellón del navío y dos símbolos bajo el barco se han definido como dos anclas.

La fig. 4 (conjunto de figuras a, b, c, d) sería una escena marítima con un posible puerto o astillero, representado por un cuadrilátero con una posible bandera en su ángulo superior derecho, y cuatro naves, una de las cuales está dentro de esta estructura. La fig. a es una embarcación muy simple con remos, la b se encuentra encima de la anterior y es la más grande del conjunto, tiene una vela triangular, siete remos, un espolón y un timón. La c posee una quilla plana, el mástil y la vela rematada por un círculo. Finalmente, el barco que está dentro de la estructura (d) es el peor conservado del conjunto, aunque se distingue la cubierta, la popa, la quilla y una parte de la proa (Barroso, 1980; Topper, 1988).

Gorham's Cave (Gibraltar)

Gorham's Cave es una gruta situada en el peñón de Gibraltar, muy cerca del faro de Punta de Europa, en el tramo más peligroso de la travesía hacia el Atlántico. La cueva está formada por una vasta galería de 7 m de anchura en la boca que se estrecha a lo largo de 50 m de longitud. Una estalagmita en la entrada divide la gruta en dos partes y además impide que entre la luz en la zona más interna de la cavidad. La vía de acceso más fácil es desde el mar (Belén, 2000a; Belén y Pérez, 2000).

Aunque la zona del peñón es un área con pocos recursos naturales, el Campo de Gibraltar en general está bien comunicado con las rutas terrestres que penetran hacia el interior ya que, siguiendo el valle del Guadarranque (donde se sitúa el Cerro del Prado y Carteia), se alcanza la depresión de Ronda, punto desde el cual se puede seguir hasta la bahía de Cádiz o hasta las campiñas sevillana y cordobesa (Belén y Pérez, 2000: 535). Asimismo, los estudios paleogeográficos de la bahía de Algeciras han mostrado que el golfo era bastante más grande que en la actualidad y que constaba de dos pequeñas entradas y en una de ellas se sitúa el asentamiento fenicio del Cerro del Prado (Ulreich *et alii*, 1990: 194).

Gorham's Cave no es la única gruta de la zona ya que forma parte de un conjunto de siete cuevas (Waetcher, 1951: 83). Las excavaciones de Waetcher (1951 y 1953) han distinguido tres niveles: el superior contiene material púnico y romano seguido de una capa fina de suelo de estalagmitas con cerámica a mano incisa; desafortunadamente, no se pudo hacer una distinción estratigráfica y cronológica clara entre ambos niveles. En segundo lugar, aparecen unas capas finas de tierra amarillenta con material de industria de tallas de sílex y, finalmente, después de una capa estéril se encuentra el material musteriense (Waetcher, 1951 y 1953). Así pues, la frecuentación de la cueva se remonta al Paleolítico medio y superior y la etapa protohistórica se fecha entre los ss. VII-II a.C.

A pesar de la dificultad de datación de los materiales fenicio-púnicos, Belén y Pérez (2000: 532) proponen el s. VII a.C. como la etapa inicial de la frecuentación de la cueva. Para ello se basan, principalmente, en el análisis de los escarabeos dado el escaso número de cerámica, tan sólo un fragmento de borde de botella, dos bordes de ánfora, un fragmento de lucerna, algún borde de plato y un fragmento de cuello de *pithos*. En cuanto a los escarabeos, Culican (1972) distingue tres tipos: 15 con signos jeroglíficos y que pertenecen a la dinastía XXVI (ss. VII-VI a.C.), 5 figurados y 9 de manufactura fenicia que tienen dibujos de Bes u hombres que realizan actividades como montar a caballo o luchar con un león, y que son posteriores a los ss. VI-V a.C. Todos ellos, según Posadas (1988), tienen un marcado carácter apotropaico. También han aparecido amuletos de pasta vítrea y una plaqueta de pasta blanca con representaciones de Hathor y Osiris. Existen varios fragmentos de terracota: una cabeza masculina con un sombrero, que se asemeja por la

pasta a las terracotas íbicas y dos fragmentos de cabeza femenina, que formarían parte de una máscara funeraria de imitación púnico-ebusitana de los bustos de Afrodita realizados en Rodas (fig. 30). Además, se han documentado importaciones orientales de *amphoriskoi* y *aryballoi*, fechados entre los ss. VI y IV a.C., varias cuentas de collar, pedazos de anzuelos y fíbulas (Culican, 1972).

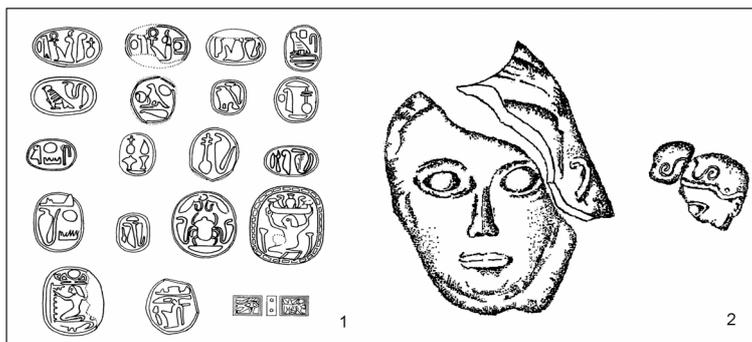


Fig. 30. Escarabeos (1) y terracotas (2) de Gorham's Cave (elaboración propia a partir de Culican, 1972).

En lo concerniente a la cerámica, predominan las formas abiertas, los platos carenados de pie hemisférico y cuencos de casquete esférico con pastas porosas, desgrasantes finos y sin decoración, pero con baños de arcilla (Belén y Pérez, 2000: 533 y Culican, 1972). Algunos cuencos pudieron haber sido lucernas como se concluye por las señales de fuego en sus superficies (Ferrer, 2004: 111). El tipo de cuencos de Gorham's Cave aparece con frecuencia en los yacimientos de Cartago, en algunos puntos del norte de África como Sabratha o Melilla y en Andalucía occidental (Cerro del Prado, Doña Blanca y Niebla) sobre todo a partir de los ss. V, IV y III a.C. Se han encontrado pocos platos de pescado tanto fenicios como greco-púnicos, escudillas, morteros y ungüentarios fusiformes; algunas de estas piezas también se han hallado en yacimientos de la zona como Kuass, Cerro del Prado o Doña Blanca fechándose entre los ss. V-III a.C. Otras formas son un fragmento de lucerna, uno de cuello de ánfora púnica (Mañá-Pascual A4), un quemaperfumes de doble plato, cerámicas de barniz negro ática y campaniense y de barniz rojo tipo Kuass (Ferrer, 2004: 111). Además destacan algunos bordes de cerámica a mano -con paralelos formales en el yacimiento de Mersa Madakh- y un fragmento de cuchara de arcilla (Culican, 1972: 128). Finalmente, también aparecieron algunos fragmentos de cerámica a mano incisa (Waetcher, 1951: 87) junto a hogueras y restos de conchas y huesos.

Los materiales más antiguos (ss. VII-VI a.C.) son escasos pero muestran una gran variedad de formas y clases, como los escarabeos o las botellitas de perfumes. El análisis de la cerámica demuestra que la fase de uso más intensa se produce entre los ss. V-III a.C., momento en que las manufacturas egipcias se substituyen por las de Cartago e Ibiza y, además, existen importaciones de cerámica ática e imitaciones púnicas de formas griegas, sobre todo cuencos semiesféricos de borde entrante con engobes rojos (Belén y Pérez, 2000: 533; Gómez Bellard y Vidal González, 2000: 114). Igualmente, hay señales de uso después de la conquista romana como se desprende de los hallazgos de cerámicas de paredes finas, lucernas y monedas romanas de mediados del s. III (Ferrer, 2004: 112).

Culican ya advirtió que los materiales eran similares a los de la costa andaluza y africana y Schubart (1982: 75) propuso que el uso de la cueva dependería de la población del vecino asentamiento fenicio de Cerro del Prado (fundado en el s. VII a.C. y situado cerca de la desembocadura del Guadalquivir). Desgraciadamente, sólo se han podido realizar dos pequeños

sondeos en este yacimiento que han dado abundante cerámica, aunque sin asociarse a estructuras arquitectónicas (Ulreich *et alii*, 1990). A nivel interpretativo, Gorham se ha definido como una cueva santuario en la que se ofrecerían exvotos (escarabeos, terracotas o agujas) y ofrendas alimenticias como indica la presencia de vajilla de mesa y los restos de malacofauna, fauna y hogueras. La sacralidad de la cueva se debería no sólo a su situación de “frontera” entre el Mediterráneo y el Atlántico, sino también a la visión espectacular que ofrece desde el mar tanto como promontorio destacado de la costa, como por la estalagmita de su entrada (Belén 2000a; Belén y Pérez, 2000).

No hay un acuerdo sobre las divinidades veneradas. Culican (1972) apostó por un *genius loci*, mientras Schubart prefirió una divinidad del panteón fenicio-púnico y propuso a Herakles-Melqart ya que las fuentes lo vinculan a esta zona. En cambio Belén (2000a) cree que se trataría de Tanit no sólo porque el período de mayor frecuentación de la cueva coincide con la penetración de esta diosa marinera bajo la influencia cartaginesa en la zona, sino también porque se identifica su culto en otras cuevas del Mediterráneo, como la Grotta Regina, Es Culleram, Cádiz o Villaricos.

En definitiva, la funcionalidad de la cueva ha sido definida de diferentes maneras. Culican (1972) propuso que la zona no estaría ocupada permanentemente debido a la falta de agua dulce y que se trate de un área pantanosa y, por lo tanto, definió la cueva como fondeadero de la bahía de Algeciras o como punto de control de los asentamientos de Lixus y Tamuda; además este autor también señala que podría tratarse de un malecón de pesca estacional o una estación de aves migratorias. Belén y Pérez (2000: 534) plantean que Gorham’s Cave sería testimonio de la gran actividad marítima y comercial de la zona del Estrecho al relacionarse las fechas de mayor frecuentación de la gruta con las de la gran expansión del comercio gaditano a finales del s. VI a.C. e inicios del V a.C., momento en que Cádiz se ve obligada a reorientar sus actividades económicas hacia la explotación de productos derivados de la pesca, de modo que aumentaría considerablemente el tráfico marítimo por esta zona.

Selambina (Salobreña, Granada)

En la localidad granadina de Salobreña se localiza un santuario púnico-romano fechado entre los ss. II-I a.C. Aunque actualmente es un promontorio que forma parte de la tierra firme, los estudios paleogeográficos han mostrado que, a la llegada de los navegantes fenicios, el peñón era una isla rodeada por una pequeña cala y una huerta. En efecto, el llamado peñón se ha utilizado de forma puntual en cada época desde los diferentes asentamientos de la tierra firme. Dada la expoliación y el uso constante de la zona, los niveles arqueológicos arcaicos no se han conservado. Además, la construcción del templo conllevó el acondicionamiento de la isla, de tal modo que los materiales de cronologías del bronce y fenicia aparecen como rellenos y deshechos en las pendientes del peñón. De hecho, se cree que durante la etapa fenicia, el asentamiento no era un punto importante y se descarta su uso sacro (Arteaga *et alii*, 1992). Los materiales fenicios más destacables son la llamada cerámica policroma con bandas rojas y filetes negros y fragmentos de ánforas.

A partir del siglo II a.C. el promontorio se convierte en una “isla-santuario” y se construye un edificio de planta cuadrangular. Los materiales son abundantes y destaca la vajilla de mesa representada por tipos de las campanienses A y B, e imitaciones púnicas (Lamb. 26, 26/27, 27, 29, 31, 31/33 y 36). También se han hallado imitaciones púnicas del tipo “paredes finas” y abundantes vasitos caliciformes de pastas locales. Otros materiales son *kalathos* y ánforas de los tipos Dressel 1A y 1B, las púnicas tipo Kuass y Mañá C1/2 y E. Otros materiales son ungüentarios, lucernas tardorepublicanas y quemaperfumes; éstos están formados por una peana de base acampanada y un vástago donde se colocaba un platillo de labio colgante. Las terracotas figuradas se enmarcan en la tradición púnico-helenística y se fechan alrededor de la segunda mitad del s. II a.C. (Arteaga *et alii*, 1992).

Se cree que la divinidad venerada sería Tanit o sus correspondencias romanas y griegas, Phosphoros o Iuno al sacralizarse un accidente geográfico vinculado a la navegación. De hecho, como indica Ferrer (2004: 113), incluso el nombre del santuario es de origen religioso ya que Selambina -nombre antiguo de la ciudad según las fuentes- proviene de Salambó, teoforo derivado de *Salam ba'al*, que significa imagen de Baal.

Baria (Villaricos, Almería)

Los recientes trabajos de análisis e interpretación de la documentación producida por Luis Siret durante sus excavaciones en Villaricos (antigua Baria), junto con las prospecciones arqueológicas recientes de la zona, han permitido identificar un santuario rural (López Castro, 2004) y un templo a Astarté (López Castro, 2005). El santuario extraurbano se encuentra en la falda suroccidental del Cerro de Montroy, en el margen izquierdo del río Almanzora, zona que en la Antigüedad sería un estuario con una gran ensenada, cerca de la ciudad y la necrópolis púnicas (0'5 km y 250 m respectivamente). A pesar de no conservarse estructuras significativas, se ha podido delimitar un recinto al aire libre de forma más o menos rectangular, que daba paso, según las notas de Siret, a una cueva anexa posiblemente excavada en la roca y no localizada.

Siret también señaló una favissa formada por una fosa rectangular y revestida de yeso en su interior con una gran cantidad de material. Además, también describió que al lado del depósito existía una estructura de arcilla destinada a la combustión con un suelo empedrado interpretado como espacio de ofrendas. Además se encontraron muchos fragmentos de terracotas en un punto concreto del recinto junto con otros fragmentos de piezas esparcidos por toda la superficie. De entre todo el material destaca un conjunto de terracotas que tienen inscripciones en relieve, interpretadas como marcas alfareras de un posible taller de producción local (López Castro, 2004: 81). La cronología de estas piezas es discutible (ss. IV-II a.C.) ya que no hay otro tipo de material para poder fecharlo con una mínima garantía. Se ha relacionado el depósito votivo de terracotas de Villaricos, publicado por Almagro Gorbea en el año 1983, con el santuario rural de la misma zona. Ya en esta publicación, la autora interpretaba la favissa como indicadora de la existencia de una zona sacra fuera de la ciudad y la necrópolis.

Las terracotas fueron divididas en dos conjuntos: por un lado, se agrupan las representaciones de Bes, un toro, una figura femenina y una figura masculina y, por otro lado, los quemaperfumes en forma de cabeza femenina. Las figuras de Bes se fechan en torno a los ss. IV-III a.C. y se relacionan con un culto de carácter popular por las propiedades de este dios y genio protector contra los poderes maléficos y las enfermedades. La terracota del toro es interpretada por Almagro Gorbea como una imagen simbólica del dios-padre, en este caso Baal Hamon, a quién se le hacen sacrificios de estos animales bien en realidad bien en metal y arcilla. La terracota masculina se cree que es Melqart-Heracles ya que aparece con los elementos fundamentales de su iconografía, desnudo y con la piel de león y la clava (López Castro, 2004).

Por otro lado, se agrupan los pebeteros en forma de cabeza femenina, definidos también como *kernoi* o *timiateria*. Ambos grupos están realizados en serie con dos moldes; la mayoría presentan en la parte superior una tapa circular de arcilla con orificios para la salida de humos y aromas, otros, en cambio, tienen la parte de arriba abierta y la inferior tapada y, finalmente, también hay piezas con los ambos extremos o bien cerrados o bien abiertos. En este último caso, Almagro Gorbea (1983: 295) propone un uso votivo pues no permiten realizar libaciones o combustiones. Se han identificado producciones de Ibiza y Villaricos, así como imitaciones locales de piezas importadas. Existe un debate en torno a la funcionalidad de estas piezas al considerarse o como quemaperfumes, *kernoi* o exvotos (Almagro Gorbea; López Castro, 2004; Marín Ceballos,

2004). Para el caso específico de Villaricos y según López Castro, tales piezas pueden haber tenido la función doble de exvotos y quemaperfumes, rechazando su uso como *kernoi*¹⁷.

La divinidad tutelar del santuario es, para casi todos los autores, Tanit (Almagro Gorbea, 1983; Ferrer, 2004; López Castro, 2004; Marín Ceballos, 2004) debido al gran número de quemaperfumes de cabeza femenina, produciéndose un préstamo cultural entre la divinidad originaria de estas piezas, Deméter-Koré y Tanit. Además, este culto de tipo agrícola y fertilístico tendría éxito por la situación de la ciudad a fines del s.V a.C. e inicios del IV, cuando se ocupan las tierras de la cuencas de los ríos Almanzora y Antas y se explotan las minas de plata de la sierra Almagera.

En conclusión, es plausible la existencia de un santuario rural en Baria entre finales del s. IV hasta el s. II a.C. En él se practicarían cultos a Tanit, Bes, Baal Hamon y Melqart en un contexto de sacralización del paisaje típico de otras áreas sacras fenicias y púnicas: cerca de cursos de agua y cuevas relacionados con la fertilidad y el carácter ctónico de las divinidades.

Zonas sin material

Para terminar este apartado, quiero mencionar dos cabos de la Península Ibérica que, aunque no presentan ningún material arqueológico, se han estudiado como dos hitos importantes de la geografía sagrada: el cabo de San Vicente (Algarve, Portugal), en el extremo más occidental de la península, y el cabo de Palos (Murcia). Para el primero, los estudios se basan en la cita de Estrabón (III: 1-4) que explica que en un tal *Ieron Akroterion* o cabo sagrado se celebraban cultos a cielo abierto. Según el texto, este cabo, que morfológicamente recuerda a un barco, contenía una gran cantidad de piedras agrupadas en conjuntos de tres o cuatro.

Con las piedras se realizaba un ritual consistente en hacerlas girar, efectuar libaciones y, finalmente, volver a colocar las piedras tal como estaban, prácticas que se han relacionado a la idea de un buen retorno a casa. Además y, siempre según las fuentes, estaría prohibido quedarse a dormir y ofrecer sacrificios (Salinas, 1988). Romero Recio (1999) propone que las piedras podrían ser una evolución del ritual oriental de ofrendas de anclas en santuarios regidos por divinidades marítimas, como los casos de Ugarit, Biblos o Kition. Así, el cabo de San Vicente (fig. 31) sería una zona de ofrendas colectivas de anclas-piedras por parte de tripulaciones de navegantes. En



Fig. 31. Cabo de San Vicente (Portugal) (Fotografía de la autora).

¹⁷ Los *kernoi* son terracotas cuya función es la de soporte de ofrendas de los frutos de las primeras cosechas, de modo que los orificios superiores de algunos ejemplares no serían para la combustión sino para introducir espigas u otros elementos de las cosechas.

cuanto a los dioses venerados existen varias hipótesis: por un lado, Salinas (1988) propone a Melqart no sólo por la presencia de este dios en toda el área gaditana, sino también porque es a quien normalmente se dedica este tipo de santuarios extraurbanos. Por otro lado, Romero Recio (1999), apuesta por un protagonismo dual de Baal Hamon y Baal Safon ya que, según las fuentes, ambos tienen una presencia en la península y a los dos se les ofrecen anclas.

En el cabo de Palos, existen una treintena de anclas de plomo halladas en Cartagena a principios del s. XX. Una de ellas, hoy desaparecida, tenía dos inscripciones griegas donde se citaba a Zeus Kassios (veáse Cap. 3). Para concluir conviene destacar que ambos promontorios se relacionan por sus similitudes en el culto, y, como señala Alvar (1999b: 393) y están a la misma distancia de Gadir, de modo que puede vincular con un modo de definir unos hitos de reconocimiento para las rutas marítimas.

4. c. Ibiza (fig. 32)

Fig. 32. Mapa de Ibiza con los yacimientos estudiados (elaboración propia a partir de Puig Moragón, e.p.).

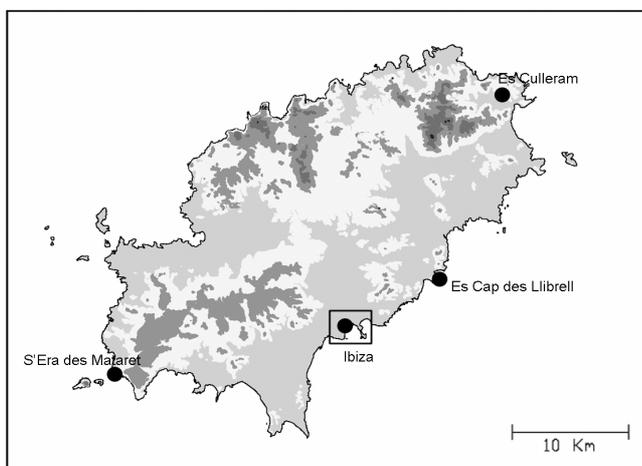


Fig. 33. Estructuras en S'Era des Mataret (Fotografía de R. Puig Moragón).



S'Era des Mataret (Sant Josep)

Situado en una pequeña zona amesetada, a 170 m.s.n.m, en la ladera norte del Cap d'Oliva. Ofrece un acceso fácil y una de las mejores panorámicas de Ibiza (Gómez Bellard, e.p. a). Aunque no se ha excavado, se distingue un muro hecho con grandes y medianos bloques y en un extremo se abre un pequeño espacio (0'80 m), cuyo lado más occidental presenta un posible canalillo cubierto, todo ello con un grueso enlucido arcilloso (fig. 33). Las prospecciones realizadas (Gómez Bellard, e.p. a) han deparado fragmentos de ánforas púnico-ebusitanas y cerámica de cocina, con abundancia de vasos. Con todo, la datación del lugar se fecha en torno a los ss. III-II a.C.

Puig d'en Valls (Ibiza ciudad)

Según San Nicolás (2000: 677) existe otro santuario peri-urbano en el llamado Puig d'en Valls, situado a 3 km de la ciudad de Ibiza y en una pequeña montaña de 35 m de altitud que domina la bahía. Su presencia resulta un tanto problemática puesto que no existe una publicación detallada de los materiales. A pesar de ello, se registraron un gran número de terracotas y *kernoi* en una zona limitada, una agrupación de casas en la parte de la colina y dos supuestos templos, uno de ellos subterráneo. Las terracotas son similares a las de Illa Plana y se fechan entre los ss. V-IV a.C., momento en el que se realizaría la primera extensión agraria del asentamiento en Ibiza (Gómez Bellard, e.p. a; Tarradell y Font, 1975: 127).

Favissa Puig des Molins (Ibiza ciudad)

Al pie del Puig des Molins se documenta un depósito formado por 700 terracotas femeninas hechas a molde o bien de cuerpo entero o bien cortadas por la mitad, todas ellas muy similares y algunas con restos de cenizas.¹⁸ San Nicolás (1981) distingue aquéllas tocadas con un *kalathos*, las que visten una túnica larga plisada, las que sujetan en la mano izquierda un animal como ofrenda (cerdita, paloma o pato, entre otros), las que tañen una doble flauta y, finalmente, las que sujetan en la mano derecha una antorcha. Este conjunto ha sido relacionado con un posible templo que estaría situado en las proximidades del cementerio. De hecho, éste es uno de los argumentos que sirve para defender un culto a Deméter-Koré en Ibiza sin un sincretismo con Tanit; desde la misma perspectiva se analizan las figurillas que sujetan una antorcha y un niño o animales y frutas, ya que son representaciones de Deméter y Persefone-Koré cuya iconografía aparece en Grecia a medianos del s. V a.C. Por lo tanto, en Ibiza habría una convivencia de cultos de Deméter y Tanit, como se demuestra no sólo en esta favissa sino también en otros espacios de la isla como en Es Culleram.

Illa Plana (Ibiza ciudad)

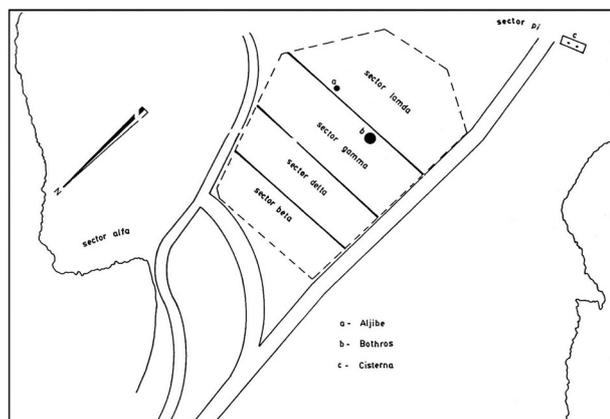


Fig. 34. Sectores de excavación de Illa Plana (San Nicolás, 2000).

El santuario de la Illa Plana se encontraría en las afueras de la ciudad, en una pequeña isla - actualmente península- en el golfo de Ibiza, a menos de 1 km del puerto y visible desde toda la bahía (Hachuel y Marí, 1988: 24). Aunque no se han conservado vestigios arquitectónicos, su existencia se basa en la lectura de los diarios de excavación, realizadas a principios del s. XX y en los años cincuenta respectivamente, y en las favissas hallada en la zona. Según Tarradell y Font (1975: 119) el lugar tendría tres funciones: en primer lugar, sería una necrópolis puesto que se hallaron varias fosas con huesos humanos, en segundo lugar, se cree

que existirían instalaciones industriales destinadas a la fabricación de púrpura a partir de los restos

¹⁸ Mañá interpretó el depósito como restos de una alfarería (citado en Marín Ceballos, 2004: 329).

de malacofauna; finalmente, sería un lugar de culto como se desprende de los dos depósitos votivos. En el denominado sector gamma se hallaron casi todos los materiales puesto que en él se encuentran las favissas (fig. 34). Ambas estaban excavadas en la roca, de boca redonda, tenían un 1'5 m de diámetro por 9 m de profundidad; una contenía las terracotas junto con algunos fragmentos de huevo de avestruz, y la otra tan sólo presentaba huesos humanos. En superficie también se hallaron otras terracotas acompañadas de fragmentos de huevos de avestruz y grandes piedras; además y, según los diarios, también había anzuelos, monedas fenicias y fibulas.

El estudio realizado por Hachuel y Marí (1988) sobre los materiales de la favissa parte de criterios cronológicos y estilísticos. Las terracotas del exterior de los depósitos están realizadas tanto a mano como a molde, y las encontradas dentro de la favissa están únicamente moldeadas a torno. Por un lado, las figuritas del primer grupo se han dividido en tres modelos: en primer lugar, una única figura femenina desnuda de estilo chipriota, que presenta ambos brazos rotos aunque se distingue que se dirigían hacia los senos, recordando así a la iconografía de Astarté¹⁹. En segundo lugar, existen las figuras masculinas de estilo egiptizante, la mayoría de las cuales están fragmentadas no se sabe si por una mala conservación o por algún motivo ritual. Finalmente, destacan por su difícil interpretación las representaciones de personajes sobre una cama, cuyo análisis ha mostrado su filiación sirio-palestina y chipriota con paralelos en Mozia, Sulcis y Tharros. Este grupo de piezas se fecha en la segunda mitad del s. VII a.C. y mediados del s. VI a.C. Se considera, en consecuencia, de una etapa arcaica en la que no existiría un santuario como tal, sino una sacralización del paisaje (fig. 35).



Fig. 35. Conjunto de terracotas de Illa Plana halladas en el exterior de los depósitos (Almagro Gorbea, 1980).

Por otro lado, las terracotas a torno -31 enteras y tres cabecitas- están hechas en dos fases: primero se moldea el cuerpo a torno y, posteriormente, se les añaden los brazos y se les perfila los ojos, la boca y la nariz mediante incisiones, perforaciones o aplicaciones de arcilla. Estas figuras tienen los caracteres sexuales muy marcados, hasta el punto que la factura del cuerpo no está tan trabajada como la parte sexual y queda en un plano secundario y de simple soporte. Ferron y Aubet (1974 a y b), distinguen tres grandes grupos. En primer lugar, las figuras acampanadas con o sin lucernas encima de sus cabezas (finales s.VI a.C. o principios del s.V a.C.). Aquéllas sin lucerna destacan por su decoración ya que tienen seis trazos cruzados a modo de estrella en la parte superior del cráneo y una franja en el cuello simulando un collar; las figuras que sujetan una lámpara son sólo tres ejemplares masculinos con restos de pintura. En segundo lugar, se encuentran las terracotas de forma cilíndrica y que ofrecen la fabricación más tosca fechadas a mediados del s. V a.C.. Finalmente, existen las piezas de forma ovoide que se situarían en la segunda mitad del s. V a.C.

Para Hachuel y Marí (1991), la favissa implicaría la existencia de una estructura edilicia con una organización del espacio, lo cual les lleva a definir la segunda etapa del santuario fechada entre finales del s. VI a.C. y mediados del s. V a.C. En este momento, además, se estandarizarían

¹⁹ Recordemos que esta iconografía surge en Oriente en el II milenio y que sus imágenes más representativas son las plaquitas de Astarté.

los exvotos con la exclusividad de su producción. Así, se defiende que junto al santuario existiría un taller de fabricación de las piezas destinadas únicamente al santuario de Illa Plana.

La cuestión de las divinidades representadas y la definición de la divinidad tutelar es difícil de resolver. Hachuel y Marí (1988) defienden un culto de tipo fertilístico ligado a Bes, Eshmun, Adonis o Astarté.

Es Cap des Llibrell (Santa Eulàlia)

Situado al SE de la isla sobre un acantilado a 215 m sobre el nivel del mar, se considera un importante promontorio que cierra por el sur la ensenada natural de la Cala Llonga. El control visual es excelente y desde el mar es una referencia clarísima y, además, en el interior de la cala se han identificado algunos establecimientos rurales púnicos y romanos como Can Vic y Ca na Polla (Gómez Bellard, e.p. a; Ramón, 2005: 1390).

Las excavaciones han identificado dos espacios en la zona amesetada del promontorio (Ramon, 1988 y 2005): el recinto I está formado por tres habitaciones alineadas longitudinalmente y una cisterna de caliza gris cubierta por una falsa bóveda excavada parcialmente en la roca. Frente a estas estructuras hay un patio al aire libre sin construcciones. El pavimento de una de las habitaciones está cubierto por una estrato de cenizas y los muros tienen restos de rubefacción; por ello, Ramon (2005: 1394) supone que este nivel representa un posible horizonte de destrucción del recinto púnico fechado en torno al primer cuarto del s. I a. C. El recinto II ofrece una cota y una orientación más altas que el I y destaca por sus muros gruesos y por el suelo de *signinum*.

En cuanto a los materiales se encuentra cerámica de cocina púnico-ebusitana, alguna moneda, fragmentos de terracotas tardo-púnicas y abundante fauna doméstica y malacofauna. Destaca especialmente el hallazgo de un altar encontrado en los niveles de relleno de dos de los espacios del recinto. Se trata de una pieza de unos 50 cm de anchura realizada en mármol cuyos laterales presentan molduras aristadas y redondeadas y la cara frontal representa dos cabezas de león. Los análisis realizados en la superficie han dado como resultado restos de sangre, de lo cual se deduce que esta pieza actuaría como altar de sacrificios (Ramon, 2005: 1395-96).

Con todo, la cronología de este espacio se sitúa entre los s. III a.C. y el s. II d.C. Ramon (2005: 1398) no descarta la existencia de actividades en el cabo antes de la construcción de estas estructuras no sólo como lugar sagrado sino también como lugar de vigilancia.

Es Culleram (Sant Joan)

Es Culleram es una cueva situada a 150 m s.n.m y a 1'5 km del mar, en la ladera sur del valle de San Vicente. Su acceso es difícil y poco visible desde el exterior. Se encuentra en un lugar estratégico en el camino que comunica el interior de la isla con la cala de San Vicente, un fondeadero natural excelente. Desde ellas se divisa el mar y la pequeña isla de Tagomago (fig. 36).

Aunque se trata de un espacio natural, la cueva ha sido modificada no sólo desde época antigua para facilitar las actividades culturales sino también por desprendimientos naturales y detonaciones. Las excavaciones arqueológicas han localizado una cisterna en el exterior de la cueva excavada directamente en la roca natural y de forma rectangular con los bordes redondeados que se alimentaría del agua de la lluvia recogida por algún sistema de canalizaciones que no se ha conservado. Se considera que esta estructura tendría, junto con vestigios de otras estructuras similares, un uso ritual del agua con funciones purificadoras y fertilizantes (fig. 37) (Aubet, 1982: 45).

Igualmente, en el interior de la gruta se han definido tres espacios principales: en primer lugar, un vestíbulo formado por una sala artificial, enmarcado por dos muros, de forma rectangular cuyo suelo se apoya directamente sobre la roca; además, estaría parcialmente cubierto por una techumbre de cañas y placas de arcilla como se desprende de los hallazgos de este material con improntas vegetales. En segundo lugar, existe un espacio intermedio o sala segunda de formación

natural y cubierta por una bóveda rocosa parcialmente destruida. De poca altura (entre 2 y 1'50 m.) consta de varios espacios con un perfil irregular y muchas estalagmitas. En tercer lugar, se halla el recinto más interno considerado el sanctasanctórum, es un espacio de forma ovalada y con más altura (casi 5 m de altura máxima). En total la superficie del santuario sería de unos 200 m² (Gómez Bellard y Vidal González, 2000: 112; Gómez Bellard, e.p. a; Ramon, 1985: 233-236).

El material más destacable de la cueva son los pebeteros en forma de cabeza femenina y las terracotas de divinidades femeninas, que presentan restos o bien de haber sido quemadas o bien de haber sido lanzadas violentamente al hallarse fragmentos de una misma pieza en lados opuestos de la cueva. Muchas de ellas ofrecen, además, restos de policromía y una fina lámina de oro. También destacan dos piedras cónicas interpretadas como bétulos, un altar de piedra, varias figuras esquemáticas de diosas entronizadas de pequeño tamaño, dos medallones de oro, monedas, una cabeza masculina, un león de marfil, una plaqueta de bronce con dos inscripciones y cerámica de cocina púnico-ebusitana, utilizada para hacer ofrendas de alimentos. Se ha fechado su uso entre los ss. IV y II a.C., centrándose su etapa de apogeo en el s. III a.C. (Aubet, 1969 y 1982; Gómez Bellard, e.p. a; Ramon, 1985: 248-251). De hecho, Ramon (1985: 248-251) defiende que la cueva fue usada como hábitat durante la Edad del Bronce debido a la cerámica hecha a mano hallada en la zona. Igualmente, propone que durante la primera época de uso del santuario, éste sería un espacio sagrado poco organizado, mientras que posteriormente se convertiría en un templo estructurado ocupado por sacerdotes que contaría, incluso, con un taller propio de exvotos de diosas aladas.

Todo el conjunto de materiales apareció mezclado con una gruesa capa de cenizas y huesos calcinados. Recientemente se ha realizado un estudio de la fauna, basado en ejemplares de los restos procedentes de la prospección de los alrededores de la cueva y de la terrera del interior. Se han identificado como especies domésticas la cabra y la oveja y como salvajes erizos, un resto de gaviota y una vértebra de caballa. Sobre el procesado de las víctimas, la mayoría de restos de cráneo aparecen calcinados y, en cambio, las mandíbulas y dientes no. Además, el estudio de los restos del esqueleto postcraneal define evidencias de descuartizado, desarticulado y consumo de los animales, prueba del reparto y consumo de los practicantes del ritual en la cueva. En cuanto a la edad de los animales, la mayoría son jóvenes y en menor medida adultos y subadultos;

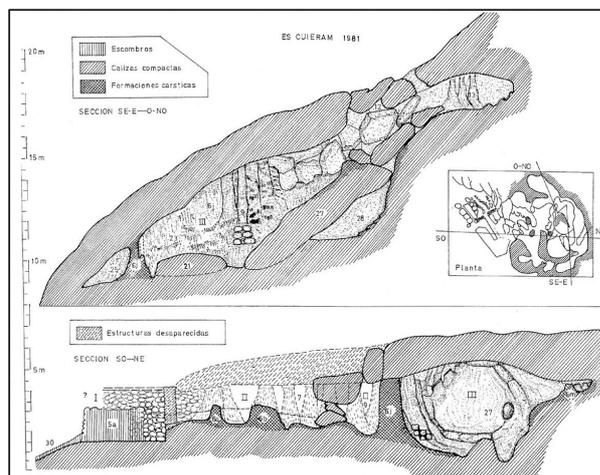


Fig. 36. Secciones de Es Culleram (Ramon, 1985).

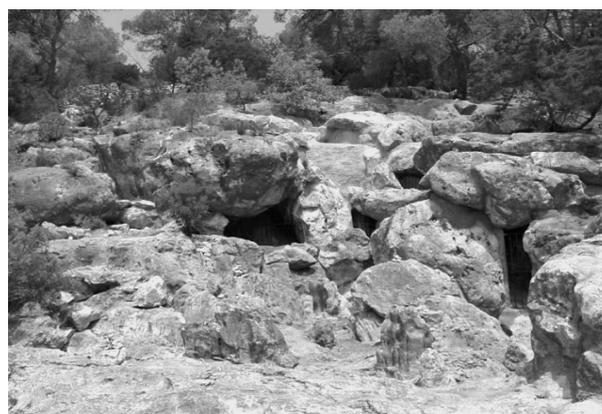


Fig. 37. Entrada de la cueva en la actualidad (Fotografía de Á. Fernández).

finalmente existen restos de animales sacrificados en edades muy tempranas o neonatos. Destaca la ausencia del cerdo como animal utilizado para el sacrificio ritual²⁰ (Morales Pérez, 2003).

El estudio de las 788 terracotas ha identificado cinco modelos iconográficos (Aubet, 1982): las figuras acampanadas, las diosas entronizadas, las figuras planas, los pebeteros y un conjunto denominado tipos varios de terracotas. Las figuras acampanadas son las más abundantes y las características de la cueva al ser el único lugar donde se han encontrado. Aunque Aubet (1969) ha distinguido 26 moldes o matrices diferentes, a grandes rasgos toda la serie es bastante uniforme: son huecas, de base acampanada, sección elíptica y circular, vestidas con un *kalathos* y, a veces peinadas con dos mechas a ambos lados de la cara. Lo más destacable de ellas es el cuerpo formado por dos grandes alas plegadas sobre el pecho a modo de manto; en este sentido, el estilo de las alas es el que tiene un mayor grado de variedad al representarse o bien liso o bien con decoración simbólica de flores de loto, el creciente lunar, el caduceo o el disco solar. Aubet (*idem*: 35-40) observa que las alas son uno de los atributos de Tanit, como se ve tanto en Cartago, como en Oriente con las representaciones de las diosas Isis, Anat y Artemis. Así pues, las Tanit de Es Culleram son creaciones locales fechadas entre los ss. IV-II a.C. que copian un modelo cartaginés de época helenística. Asimismo, otros elementos de su iconografía son las palmas y palmeras, símbolo de fertilidad al considerarse el “árbol de la vida”, la flor de loto y el creciente lunar sobre un disco, imagen de carácter astral que quizás representa el planeta Venus sobre la luna.

Las figuras planas son representaciones frontales de cuerpo entero o de la cabeza y el busto y aparecen cubiertas por un velo y, a veces, tocadas por un *kalathos*. Su origen se ha asociado al culto siciliano de la diosa Deméter-Koré no sólo por sus similitudes tipológicas, sino también por ir acompañadas de sus atributos típicos -antorcha, cerdito y niño en el hombro o una figura femenina adornada de múltiples collares-. De hecho, Aubet cree que los moldes ibicencos proceden de los siciliotas de época helenística, aunque no está segura que signifiquen la práctica del culto de esta diosa griega en ambiente ibicenco²¹. Además, el hecho que imiten el modelo siciliano permite fecharlas con posterioridad al s. V a.C. puesto que las figuras de Deméter se introducen en Sicilia a partir de este siglo (Aubet, 1982).

Las diosas entronizadas proceden de un mismo molde, muestran una actitud rígida y aparecen sentadas en un trono simple con brazo y un alto respaldo del que sale la cabeza, tocada por un *kalathos* y con un estilo influido por el arcaísmo griego. Referente a los pebeteros, existen 8 ejemplares tanto tocados por *kalathos* decorados, como desprovistos de atributos o reducidos a un simple peinado; cabe decir que este tipo sólo aparece en Ibiza, al igual que las figuras acampanadas (Aubet, 1982).

En cuanto a la vajilla, se ha podido clasificar un repertorio con un amplio marco cronológico que abarca desde el s. IV a.C. hasta el s. III d.C., situándose el periodo de mayor utilización de la cueva entre los ss. III-II a.C. (Ramon, 1985). Destaca la cerámica a mano, la mayor parte cuencos, algunos de los cuales tienen bruñidos y espatulados de gran calidad (Ramon, 1985). De la cerámica púnico-ebusitana se documentan varios fragmentos de ánforas púnicas, cerámica fina de mesa que imita las formas de barniz negro (boles, páteras y platos de pescado), cuencos-morteros y ejemplares de cocina como ollas y cuencos, entre los que hay algunas miniaturas. Asimismo, existen fragmentos de Campaniense A, lucernas helenísticas, ánforas greco-italicas y romanas y cerámica sigilata.

Otros objetos son el leoncito de marfil interpretado como atributo simbólico de la diosa Tanit, varios fragmentos de cuchillos de hierro, así como anillos, remaches y apliques del mismo metal. Las monedas de la ceca de Ebusus representan al dios Bes y también se han encontrado monedas romanas de medianos del s. III d.C. Hay una serie de medallones fabricados en láminas

²⁰ Aunque en contextos domésticos, como en Lixus y Adra, sí que aparece de forma habitual e incluso mayoritaria (Morales Pérez, 2003).

²¹ Se trata de las *Kernophoria*, procesiones sagradas realizadas en Sicilia por jóvenes que llevaban en honor a Deméter ofrendas, antorchas y *keranoi* con motivo de las primeras cosechas de trigo.

repujadas de oro y fechados en torno a los ss. IV-III a.C. decorados, entre otros con una serpiente y un personaje barbado que se ha relacionado con Melqart.

Sobre las inscripciones púnicas de la plaqueta cabe decir que la más antigua, fechada entre ss. IV-V a.C., hace referencia a Reshef-Melqart según la interpretación tradicional; sin embargo, Lipinski (citado por Bonnet, 1988: 237) ha propuesto una nueva lectura con la expresión “Eresh, constructor de la ciudad”. Esta relectura se relaciona con el paso de Diodoro de Sicilia (V: 16, 2) según el cual en Ibiza habría una ciudad llamada Eresos, que derivaría de su dios fundador, Eresh. De hecho, el propio Lipinski cree que la placa provendría de otro lugar y se reutilizó en Es Culleram, momento en el que se realizó la segunda inscripción, una dedicatoria a Tanit cuya cronología se sitúa en el s. II a.C.

Es Culleram se define como un santuario rupestre utilizado tanto por las poblaciones del valle de San Vicente como por los marineros que frecuentaban la zona. En este contexto, pues, se debe entender la presencia de Tanit, diosa de la fertilidad y relacionada con Venus, astro clave para la navegación. En este sentido, se ha definido un sincretismo entre las diosas Tanit y Deméter con la presencia de las terracotas de la diosa griega. Como señala Marín Ceballos (2004: 328), a partir del s. IV a.C. se constata el culto a Deméter-Koré en cuevas consideradas como lugar de acceso al Hades, de modo que se puede haber realizado un acercamiento entre ambos cultos, teniendo en cuenta, además, que ambas diosas comparten características funcionales.

4. d. Cerdeña (fig. 38)

Bithia (Cagliari)

Bithia es una fundación fenicia situada en la zona más alta del promontorio de la Torre de Chia, junto al río del mismo nombre y en los alrededores de una laguna que sería utilizada como puerto natural (fig. 39). Durante el periodo fenicio, Bithia es uno de los centros más dinámicos de la isla aunque con la conquista cartaginesa entra en decadencia al dejar de ser un punto estratégico. A partir del s. IV a.C. el centro vive un fuerte proceso de revitalización (Moscati, 1995). El interés para la presente Tesis radica en su depósito votivo.

La favissa se halló excavada directamente en la arena y en el ángulo meridional del templo dedicado a Bes; sus medidas son 20'75 m de anchura, 6'70 m de longitud y 2'45 m de profundidad (fig. 40). En época imperial se instaló una necrópolis, que cortó transversalmente el depósito por lo que no se pudo realizar una estratigrafía detallada del depósito. Sin embargo se han distinguido tres niveles: el estrato superior arenoso contiene figuras enteras de pequeño tamaño y representaciones de articulaciones, el estrato medio, de color negruzco, contenía figuritas de pequeñas dimensiones, fragmentos de piernas, brazos, órganos genitales y cuernos de consagración, finalmente, el nivel inferior, de color negro, presentaba las figuras más grandes juntamente con quemaperfumes, lucernas, platos, joyas,

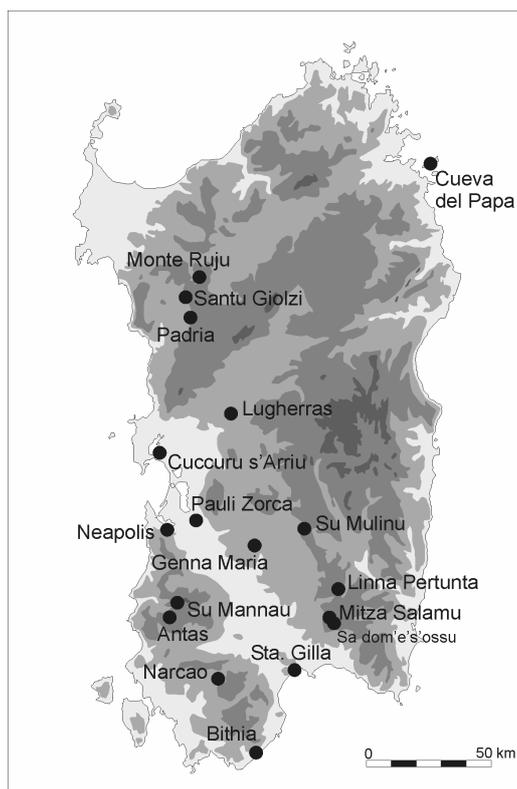


Fig. 38. Yacimientos estudiados de Cerdeña.

amuletos, una representación de una proa y dos tesoros de monedas púnicas, sardopúnicas y republicanas. Debajo de este nivel se documentaron 34 pequeños pozos con restos de cremaciones humanas y cerámica nurágica y púnica (Cecchini, 1969: 29-30; Moscati, 1992: 75-76; Pesce, 1965: 35; Uberti, 1973: 18-19). Pesce (1965: 35 y 69) cree que existe una ordenación del depósito votivo ya que, en primer lugar, se encuentran las piezas más grandes y completas en posición vertical y horizontal y en, el estrato superior, los ejemplares más pequeños e incompletos.

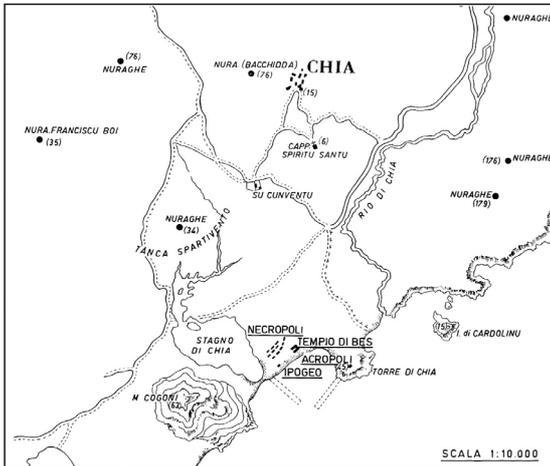


Fig. 39. Entorno de Bithia (Pesce, 1965).

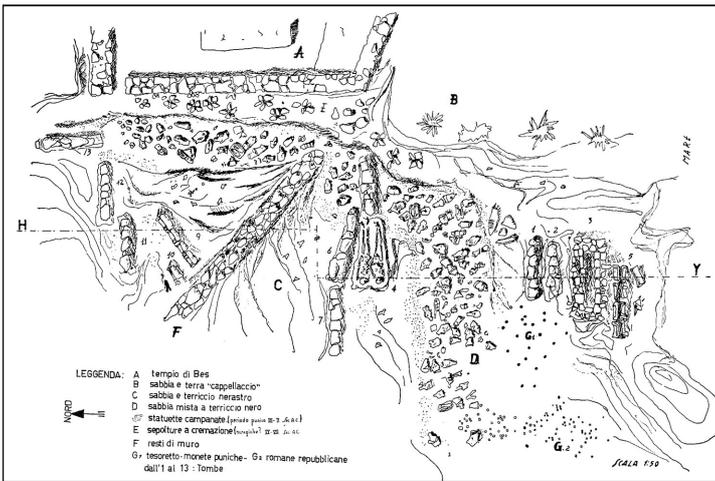


Fig. 40. Planta del depósito de Bithia (Pesce, 1965).

La existencia de la favissa se relaciona con el templo de Bes: en un momento de reconstrucción del edificio, tal y como atestigua una inscripción neopúnica, se realiza una limpieza del santuario y se crea el depósito en los alrededores con la colocación intencionada de las piezas y con una serie de sacrificios purificadores que incluían cremaciones tal y como demostrarían las arenas grises y negras. El hecho que en las excavaciones del interior del templo se hayan hallado piezas iguales a las de la favissa confirmaría esta hipótesis (Pesce, 1965: 36 y 70).

Las terracotas están realizadas a torno con arcilla local y, como es común, se añaden posteriormente brazos, cara, cejas, ojos, nariz, pechos, ombligo y genitales. También se documentan retoques realizados con impresiones digitales e incisiones. Las dimensiones medianas de los ejemplares están en torno a los 30 cm y se encuentran en mal estado de conservación (Uberti, 1973: 20-25).

Uberti (1973) las ha dividido en 4 grandes grupos con diversos subgrupos. A grades rasgos son: clase A, piezas a torno, clase B, a mano, clase C, a molde y clase D, fragmentos de ejemplares tanto a mano como a torno²². Una de las características principales de las piezas es el tamaño de los brazos, muy desproporcionados y poco naturales en relación con el resto de las figuras. Otras especificidades se encuentran en la creación de la cabeza, cilíndrica, con grandes ojos, nariz y una boca muy profunda y cóncava que plasma el acto de invocación del oferente. Además, el órgano genital femenino no se representa con un triangulo sino mediante una plaqueta, una incisión o impresiones digitales. Estas particularidades se deben, según Uberti (1973: 37), “*all’incapacità di rendere con naturalismo i dettagli fisionomici estranei al piú familiare lavoro vascolare*”. Pesce (1965: 73) encuentra paralelos tipológicos en las figuras chipriotas y palestinas llamadas “*on pilar base*” y en los vasos cinerarios antropoides.

Para Moscati (1992: 77-80) el conjunto de Bithia formaría parte del estilo popular del artesano a causa del grado elevado de expresividad y de no-naturalismo, que llega, a veces, a la caricatura. Así, se crearía un centro de producción autónomo que reelabora de forma libre los modelos de la *koiné* mediterránea con un retraso temporal fruto de su aislamiento (Uberti, 1973: 37; Moscati, 1992: 80). La especificidad se debería también al hecho que los artesanos son alfareros, con lo que tienen que adaptar sus conocimientos técnicos a la realización de piezas que no están acostumbrados a modelar (Moscati, 1989: 36). En la misma línea se sitúan las interpretaciones de Pesce (1965) que, además, afirma que se trata de representaciones humanas de enfermos o enfermos curados, de modo que las bocas abiertas de algunas piezas serían la expresión de sufrimiento.

Cronológicamente, la favissa ofrece algunos problemas de datación ya que se fecha entre los ss. III-I a.C., a pesar de que existen piezas similares en Mozia, Ibiza, norte de África e incluso en Neapolis fechadas entre los ss. VI y V a.C. Con todo, se cree que el depósito está hecho de una sola vez y destaca por su estilo libre e improvisado en el que no interesan tanto las cuestiones de proporción, sino marcar el rostro y los órganos genitales (Uberti, 1973: 43-45).

Santa Gilla (Cagliari)

El depósito votivo del lago de Santa Gilla en Cagliari es uno de los más importantes de Cerdeña en tanto que tiene una composición unitaria desde el punto de vista tipológico y por las modalidades de su deposición. Se trata de 224 terracotas de producción local fechadas en los siglos III y II a.C. La laguna de Santa Gilla ha sido habitada desde el Neolítico y durante el período fenicio-púnico se cree que sería un puerto lagunar interno con una pequeña isla (Bartoloni *et alii*, 1997). Moscati (1992: 39) ha relacionado la favissa con un posible santuario cercano.

Los materiales corresponden a la favissa y a los resultados de las excavaciones subacuáticas que han documentado restos de estructuras de madera. Hay, además, ánforas púnicas, masaliotas y corintias que contenían bovinos y caprinos jóvenes, así como piñones y nueces (A. A. V. V., 1988) y se hallaron lucernas de dos picos, quemaperfumes, una copa ática, urnas de pequeñas dimensiones, una pátera y un unguentario, todo ello fechado entre los ss. V y IV a.C. Del conjunto ánforico cabe resaltar la existencia, por un lado, de 2 miniaturas de ánforas del tipo Bartoloni D5 y, por otro lado, de 4 piezas con marcas: una palmeta, una roseta, un círculo lunar y un símbolo de Tanit. En palabras de Bartoloni (1991: 123) “*le dimensioni e le funzioni delle forme presentati sembrano suggerire che i materiali abbiano in qualche modo partecipato tutti alla sfera del sacro*”.

El conjunto de terracotas se encontró dentro del recinto de la estructura de madera. El estilo de estas piezas se enmarca claramente en las corrientes helenísticas ya que las mujeres se representan con aspecto sereno e impersonal y los hombres con las características típicas del estilo

²² Para una tipología paralela basada en las distintas formas del cuerpo ver Pesce (1965).

severo (Moscati, 1991: 16). Como es lo característico de estas piezas, están hechas a molde y retocadas a mano. La mayoría son máscaras, cabezas y torsos masculinos, algunos con barba o de tipo negroide y silénico, así como hombres jóvenes e imberbes. Igualmente destacan las representaciones de mujeres, animales (toros, cocodrilos, grifos y galgos) y restos de partes del cuerpo como pies y manos que cogen cetros o serpientes (fig. 41) (Campus, 1997; Salinas, 1997).

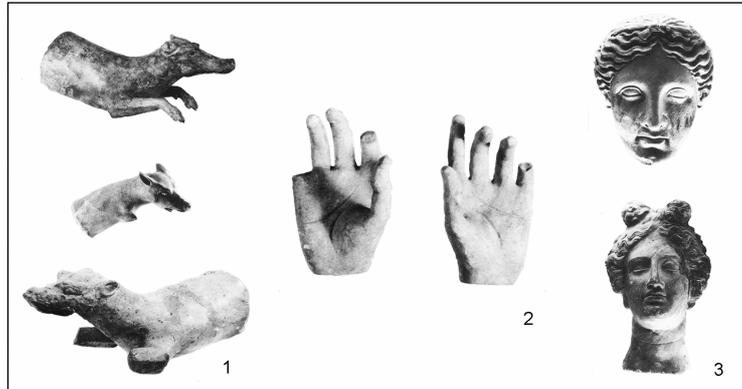


Fig. 41. Materiales de Santa Gilla: 1. terracotas de animales, 2. manos con el denominado “Monte de Venus”, 3. representaciones femeninas (elaboración propia a partir de Moscati, 1991; Bartoloni, 1991).

Tradicionalmente, las terracotas se han interpretado como exvotos anatómicos aunque recientemente se ha planteado que algunas podrían formar parte de grupos escultóricos o decoraciones arquitectónicas (Garbati, 2005: 142). Debido al alto número de terracotas masculinas se cree que las figuras podrían formar parte de un santuario dedicado a Sid-Sardus Pater, como sucede en el templo de Antas.

Moscati (1991: 27; 1992: 40) ha señalado que Santa Gilla sería un ejemplo de arte culto porque las piezas son de tipo helenístico. Son, además, producciones locales no sólo por las pastas de los materiales, procedentes de las arcillas aluviales del entorno del lago, sino también por la coherencia estilística.

Terreseu di Narcao (Narcao, Cagliari)

En este santuario, cerca de Carbonia, se constatan dos fases de uso: la púnica, fechada a partir del s. III a.C., y la romana imperial, que llega hasta el s. II d.C. Se localiza junto a una fuente de agua en un área extra-urbana en el contexto de un pequeño asentamiento nacido en época nurágica y que perdura hasta época romana. Se localiza en una zona montañosa y estratégica al comunicar los valles fluviales de Cixerri y Narcao (Barreca, 1986; Bartoloni *et alii*, 1997).

Las excavaciones han identificado dos zonas: el primer sector es el de la fuente-pozo junto al que se ha identificado una pequeña estructura. La segunda zona está formada por 6 altares cuadrados y alineados delante de la estructura anterior. Este

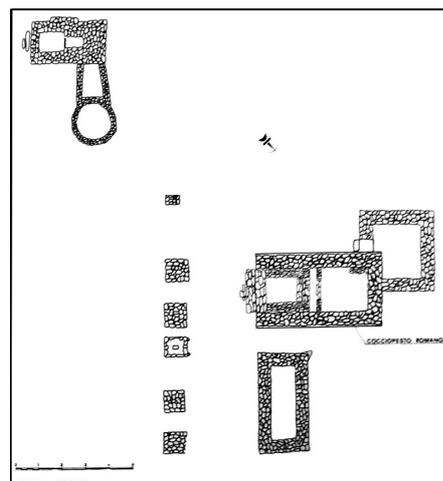


Fig. 42. Narcao (Barreca, 1986).

capilla está dividida longitudinalmente en dos partes, un vestíbulo y una plataforma rodeada de exvotos sobre de la cual habría un objeto de culto como se desprende de la impronta que dejó en negativo. Fuera de la capilla existe una pequeña habitación con un altar de piedras rodeado de exvotos, cenizas y fragmentos de huesos quemados de cerdo (fig. 42).

Debajo de este altar, se escondía un depósito formado por una caja cuadrangular que contenía una terracota femenina con los brazos abiertos rodeada de urnas, quemaperfumes, una lucerna de 4 picos y una moneda fechada en el s. I a.C. (Barreca, 1986: 124; Moscati, 1990: 84-86). Bajo esta primera favissa existe otra deposición ritual que consta de 12 figuras femeninas con los brazos en cruz, 15 pebeteros en forma de cabeza femenina y 18 bustos de mujer junto con representaciones de cerditos, antorchas y palomas, fechados en el s. III a.C. El material y la localización del santuario invita a pensar, para algunos, que estaría dedicado a Deméter que, en este caso, presentaría elementos de sincretismo con Astarté a causa de la presencia de la paloma (fig. 43) (Garbati, 2002; Marín Ceballos, 2004).



Fig. 43. Conjunto de terracotas de Narcao (elaboración propia a partir de Moscati, 1993).

El caso de Narcao ha servido para plantear la fusión de estilos cultos y populares ya que si, por un lado, el estilo de las figuras es de tipo griego, por otro lado, la elaboración es basta, las arcillas están poco depuradas, la cocción no es uniforme y no existen retoques posteriores a su elaboración (Campus, 1997; Moscati, 1992: 88).

Mitza Salamu (Dolianova, Cagliari)

Este lugar sacro se sitúa en una posición elevada a unos 20 km aproximadamente al interior de Cagliari, en Dolianova (Bartoloni, 2005). Ya en época nurágica es un lugar de culto junto a una fuente²³ y se utiliza hasta la conquista romana (Barreca, 1986). La fuente está trabajada en forma de construcción troncocónica que protege la salida de las aguas (fig. 44) (Salvi, 1989).

La importancia de este espacio sagrado radica en la existencia de un conjunto de 36 máscaras de terracota antropomorfas fechadas entre los ss. V-VI a.C. Se han distinguido tres grupos tipológicos: figuras femeninas, máscaras masculinas y otras con rasgos faciales muy poco

²³ Mitza es una palabra de origen semítico que significa fuente. Se utiliza, también, en otros topónimos sardos como el de Sa Mitza (Garbati, 2005: 146).

definidos (fig. 45) (Salvi, 1989). Este conjunto es similar a las plaquetas de Linna Pertunta, por lo que se cree que provienen del mismo centro productor y se encuadran, según Moscati (1992: 95-96), en las corrientes populares.

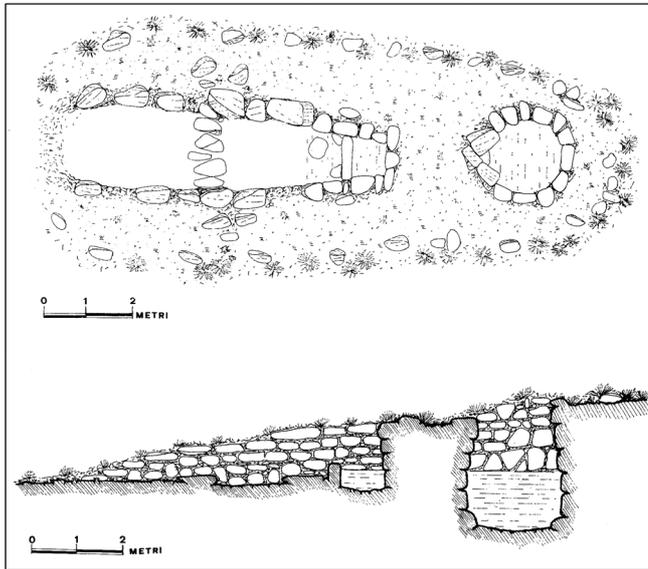
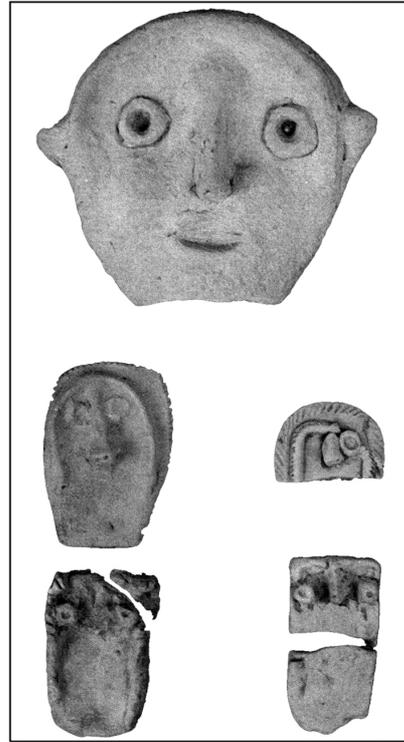


Fig. 44. Planta de Mitza Salamu (Salvi, 1989).

Fig. 45. Selección de terracotas de Mitza Salamu (Salvi, 1989).



Linna Pertunta (St. Andrea Frius, Cagliari)

Este santuario se encuentra en la periferia de S. Andrea Frius. Hay una favissa vinculada a un área sacra formada por grandes bloques de piedra cuadrangulares fechada en la primera mitad del s. V a.C. Se considera un santuario rural en el contexto de la conquista cartaginesa y se asemeja tanto por el material como por su localización con el santuario de Mitza Salamu (Bartoloni, 2005; Cecchini, 1969).

Se han hallado una treintena de exvotos de terracotas y monedas, algunos de los cuales reproducen partes del cuerpo con pendientes o collares de pasta vítrea (Salvi, 1989: 15 y 1990). La mayoría son de producción local, hechas con arcillas y técnicas diferentes procedentes de Tharros (Moscati, 1987: 11). Su datación es complicada no sólo porque hay una larga continuidad en el culto (desde época nurágica hasta el s. I d.C.), sino también porque existe la voluntad de excluir las representaciones naturalistas y favorecer los

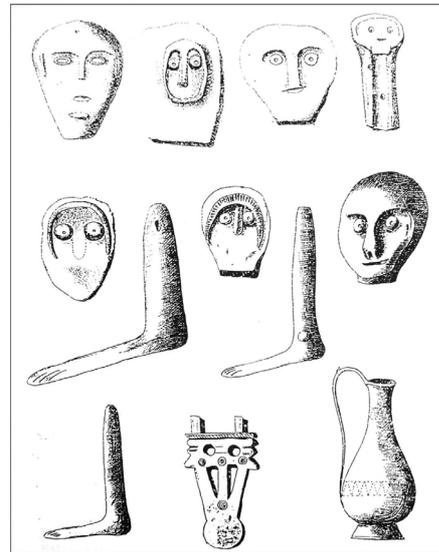


Fig. 46. Terracotas de Linna Pertunta (Salvi, 1990).

soportes planos de las figuras, como es el caso de las máscaras planas femeninas (fig. 46). En este sentido, el hecho de que este santuario esté alejado de los centros de población sirve de argumento interpretativo para defender una expresividad más libre y personal a la hora de realizar las terracotas, de modo que, para Moscati (1992: 89-90), se enmarcan en las corrientes populares de la artesanía púnica.

Su Mannau (Cagliari)

Cueva situada en el interior de la provincia de Cagliari (Fluminimaggiore) utilizada con funciones rituales desde época prenurágica. Durante la fase púnica se sigue utilizando con tal función como demuestra la gran cantidad de lucernas, denominadas a “*tazzina*” y a “*conchiglia*”, así como algunos ejemplares de lucernas áticas (Barreca, 1986; Cecchini, 1969).

Antas (Cagliari)

Este santuario se encuentra en el noroeste de Cerdeña. Situado en un valle del Fluminimaggiore, está dominado por el monte de Conca s’Omu y por el río Antas (Barreca, 1969: 9). El santuario aparece aislado y su existencia se ha explicado en relación a la explotación de minas de plomo y hierro del entorno. Esposito (2000: 114) descarta la presencia nurágica en forma de santuario o asentamiento, a pesar de encontrarse materiales y tumbas a pozo de esta época.

El primer santuario se fecha entre los ss. VI-V a.C. y ha proporcionado cerámica púnica y restos de huesos quemados. En cuanto a la estructura se basa en un pequeño edificio rectangular a cielo abierto orientado de sur-oeste a noreste. En la habitación central del edificio se ha identificado una roca sagrada con funciones de altar como se desprende de las marcas de cremación (Garbati, 1999: 153). La segunda etapa, la tardo púnica, se fecha entre los ss. IV-III a.C. y se constata la construcción de un templo tripartito de estilo egipcio-dórico y se mantiene el rol de la roca-altar, la cual no sufre modificaciones. En este momento se crea otra estancia, la única pavimentada y posiblemente con un altar como se desprende de los restos de tierra rubefacta; igualmente, se construye una pequeña habitación. Así, el edificio se divide en tres partes: un vestíbulo que llega hasta la roca sacra, una habitación mediana al noroeste de la roca sacra y, finalmente, la entrada (Barreca, 1969 y 1986: 297). Finalmente, los restos que hoy se conservan pertenecen al s. III d.C. (fig. 47) (Barreca, 1987: 256-257)



Fig. 47. Templo romano de Antas (Fotografía de P. van Dommelen).

Entre los materiales hay dos terracotas con iconografía púnica: un fragmento de máscara y un fragmento de cabeza con el cabello representado con impresiones circulares. También se han identificado 283 monedas púnicas y algunos amuletos con el ojo de Horus, serpientes o formas fálicas, fechados entre los ss. V-I a.C. (Acquaro y Fantar, 1969).

Las inscripciones púnicas y latinas llevan a plantear que la divinidad tutelar del santuario sería Sid. En época romana este dios se identifica con Sardus Pater (Barreca, 1987: 142-145; Garbati, 1999: 156-57). Según Moscati (1995, 287) el templo tendría un papel destacado en la economía y el comercio local ya que sería el lugar garante de las transacciones comerciales vinculadas a la metalurgia.

Su Mulinu (Villanovafranca, Cagliari)

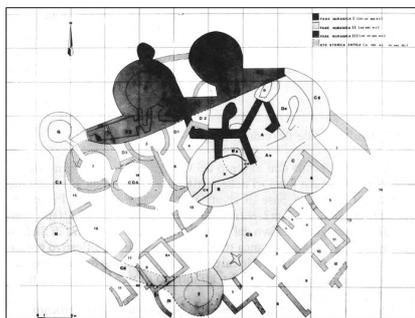


Fig. 48. Planta del *nuraghe* de Su Mulinu (Ugas y Paderi, 1990).

El caso de este *nuraghe* es especial ya que no sólo se utiliza con función ritual durante el Hierro y la conquista romana, sino también durante su fase inicial (fig. 48). Así, este espacio es un lugar de culto que abarca un largo arco cronológico (ss. X a.C.-II d.C. con un paréntesis entre los ss. V-IV a.C.).

Durante los ss. VII-VI a.C. el principal elemento de culto es un gran altar (1'40 x 1'20 x 1'40 m) en forma de *nuraghe* que tiene esculpido un creciente lunar. En cuanto a los materiales destacan las lucernas y una gran cantidad de restos de fauna. A partir del s. IV a.C., se reutiliza la torre principal y el altar. Las monedas llevan representaciones de espigas y el toro montado en una estrella (Ugas y Paderi, 1990).

Genna Maria (Villanovaforru, Oristano)

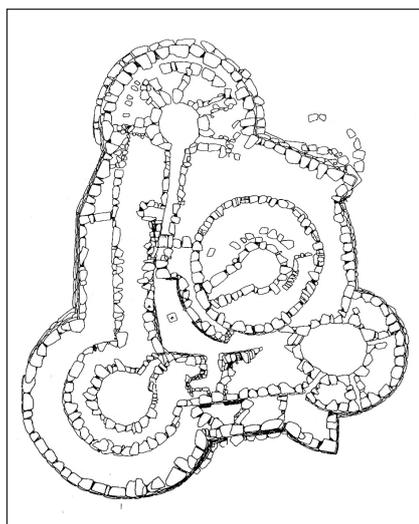


Fig. 49. Planta del *nuraghe* de Genna Maria (Lilliu, 1993).

Genna Maria de Villanovaforru es un centro nurágico situado sobre una montaña con una visibilidad excelente del golfo de Neapolis (fig. 49). Abandonado a finales del s.VII a.C., se reutiliza a partir del s. IV a.C. hasta el s. VI-VII d.C. Aunque la estratigrafía es poco fiable a causa de los saqueos, parece claro que se reutilizan el patio y la fortaleza con finalidades religiosas; sus alrededores estarían habitados por un grupo encargado de la custodia y manutención del área sacra (Lilliu, 1993). Además, en el área próxima existe otro *nuraghe* habitado durante la fase púnica de Genna Maria, se trata de Pinn'e Mailou, en Villanovaforru (Locci, e.p).

En el patio se han hallado muchos restos de animales quemados y carbones, por lo que se plantea que en esta zona a cielo abierto se realizarían los sacrificios cruentos; de hecho se ha dicho que el altar estaría adosado al muro que está delante de la entrada, puesto que la mayoría del material se encuentra allí (Lilliu, 1993). En la cámara central del *nuraghe* se sitúa el depósito de exvotos, cuya entrada se realizaba a

través de la puerta del patio. Así, se establece una división del espacio, con el exterior como lugar de los sacrificios cruentos y el interior como sanctasanctórum en el que los fieles aportarían sus donaciones. Cabe destacar que el acceso al patio se realizaba desde arriba del *nuraghe*, ya que su entrada estaba derrumbada cuando de utilizó como santuario.

La mayoría del depósito está formado por lucernas y monedas, aunque también hay cerámica de uso común, quemaperfumes, *kernophoroi*, terracotas, espigas de plata y elementos de decoración personal como alguna piedra que estaría engarzada en algún anillo y láminas de plata. Los quemaperfumes en forma de cabeza femenina aparecen muy quemados y se acaban abandonando a favor de las monedas (Lilliu, 1993; Moscati, 1992: 93).

La presencia de quemaperfumes y representaciones de espigas ha llevado a plantear que en Genna Maria se realizarían cultos de tipo agrario vinculados con una divinidad femenina,

posiblemente Deméter o Koré. En este sentido, Genna Maria conforma uno de los centros culturales del mundo rural sardo en época helenística que se basa en la existencia de pequeñas áreas sacras y reuso de los *nuraghi* (Garbati, 2002: 127). Esta tendencia se debe entender en el contexto de explotación cerealística y agraria de los púnicos y romanos en Cerdeña (Garbati, 2005: 145).

Neapolis (Oristano)

Ciudad amurallada fundada por los púnicos a finales del s. VII a.C. La ciudad se sitúa en un entorno de lagunas y estaños y tendría un buen puerto situado en la base de la ensenada desde el cual se embarcarían los recursos cerealísticos del Campidano y el plomo de las minas de Montevecchio (Bartoloni *et alii*, 1997; Stiglitz, 2004: 74).

En las afueras del extremo septentrional de la ciudad, junto al nacimiento de un río y a poca distancia del puerto, se ha situado un santuario extraurbano con un posible culto a divinidades salutíferas. A pesar de que no está excavado se han identificado varios pozos votivos con muchas terracotas de figuras humanas. Fuera del depósito, se han encontrado balsamarios de pasta vítrea, cerámica de barniz negro, cerámica ática de figuras rojas, ánforas púnicas y un fragmento de cerámica con la letra neopúnica *aleph* (Moscati, 1989: 53).

Los trabajos más significativos sobre este espacio corresponden a las terracotas (Moscati, 1989; Moscati, 1992; Zucca, 1997b), concentradas en un área de 25 m² fuera de los muros del recinto. Se han contabilizado 532 ejemplares a mano, 19 a torno y 1 a molde (Moscati, 1989: 15), siendo la mayoría representaciones humanas aunque también existen dos de frutas (posibles nueces y almendras), cuernos de consagración y vasos, algunos de los cuales tienen imágenes de rostros. Las fechas del posible santuario se sitúan entre los ss. IV-II a.C. (Moscati, 1989: 72).

De entre las terracotas humanas, el modelo más común tiene la cabeza esférica, el cuello carenado, el cuerpo cilíndrico y el rostro realizado mediante amplias incisiones digitales. El rasgo distintivo son los brazos, colocados en un momento posterior a la modelación del resto del cuerpo, ya que su posición determina la función específica de cada figura. En este sentido, el conjunto más numeroso son las figuras cuyos brazos señalan los ojos, seguido de las orejas, la boca, el vientre y, finalmente, el sexo y las articulaciones (Moscati, 1989: 28). Estilísticamente, la mayoría tienen la cabeza desproporcionada respecto al cuerpo, de la misma manera que el rostro es la parte más trabajada del conjunto mediante la colocación de pastillas de arcilla de gran tamaño. Tan sólo dos figuras presentan restos de policromía y el carácter de la serie no es homogéneo puesto que existen ejemplares muy bien trabajados y otros más rudimentarios (Moscati, 1989: 40).

Existen dos interpretaciones sobre la funcionalidad de las piezas. Ferron y Aubet se decantan por orantes (citado por Moscati, 1989: 48-49) pero otros investigadores las consideran piezas que demandan la curación de alguna enfermedad relacionada con las partes que señalan los brazos; de hecho, la mayoría se tocan los ojos, pudiendo indicar que tendrían tracoma (Zucca, 1997a: 133-134; Pesce, citado por Moscati, 1991: 48-49). Así, este conjunto sería similar en cuanto a funcionalidad a los ejemplares de Bithia, definidos como figuras terapéutico-votivas (Galeazzi, citado por Moscati, 1989: 51; Moscati, 1992: 70-72).

En cuanto a los planteamientos realizados sobre los artesanos y los orígenes de las terracotas, Moscati (1992: 67) cree que se encuadran en el llamado *arte popular* por estar moldeadas a mano. Así, las figuras a mano estarían realizadas por artesanos locales que recibirían del exterior, seguramente de Bithia o de artesanos itinerantes, los modelos de la coroplastia púnica y los reelaborarían según sus criterios estilísticos. En consecuencia, las piezas a torno procederían de otros centros y harían referencia a las divinidades de la fecundidad. Con todo, Neapolis y su santuario extra-urbano producirían terracotas y las distribuirían en el área de Terralba (Genneruxi y Orri); de modo que se defiende que este centro mantendría relaciones con las comunidades rurales de la zona y que el santuario extraurbano sería un elemento aglutinador de las poblaciones circundantes (Moscati, 1992).

Cuccuru s'Arriu (Cabras, Oristano)

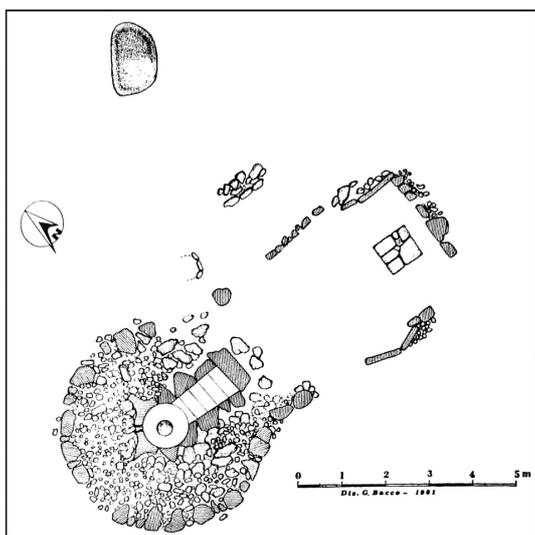


Fig. 50. Planta Cuccuru s'Arriu (Santoni, 1982).

Situada cerca de la laguna de Cabras, al norte del golfo de Oristano, las excavaciones han documentado presencia humana desde el neolítico hasta la época romano-imperial (fig. 50) (Santoni, 1982: 103). Se ha localizado un pozo con funciones culturales que se abandona durante el Hierro y se reutiliza durante los ss. III-I a.C. De la fase nurágica se conserva un tambor circular, una habitación estrecha y una cella *a tholos*, todo cubierto por un estrato de cenizas con huesos de animales y moluscos, fragmentos de bronce y cerámica, mayoritariamente tazas, escudillas y ollas fechadas entre los ss. IX-VIII a.C. (Sebis, 1982: 111-113).

En el período púnico, se construye un área cultural anexa al pozo formado por una estructura rectangular a cielo abierto en el mismo eje que éste. En el extremo oriental

de la habitación se ha identificado un altar de planta cuadrangular levantado de la superficie con bloques de piedra posiblemente reutilizados del pozo. Los fragmentos cerámicos pertenecen a formas comunes como ánforas, ollas, jarritas, lucernas y existen pocos ejemplares de cerámica de barniz negro. En el exterior se ha hallado una favissa de pequeñas dimensiones (1'50 m de diámetro máximo y 0'40 cm de profundidad) que contiene quemaperfumes -algunos de los cuales son pebeteros- terracotas femeninas, exvotos anatómicos, ánforas y cerámica fina (Giorgetti, 1982: 113-115). Con todo, Moscati (1992: 92- 93) sitúa su repertorio artesanal en la corriente popular.

Cuatro estelas y un cipo (fechados en los ss. IV-V a.C.) fueron encontrados en el interior del edificio, concretamente en las escaleras y en la base del depósito de la cella. Las piezas son de pequeñas dimensiones (entre 34 y 18 cm de altura) y presentan motivos iconográficos coincidentes con algunos de Cartago, Tharros o Nora. Algunos ejemplares tienen señales de haber sido destruidos intencionadamente y podrían haber sido reutilizadas con finalidades culturales o, simplemente, como relleno del muro (Siddu, 1982: 115-118).

Lugherras (Paulilatino, Oristano)

Este *nuraghe*, situado en una meseta al nordeste de Tharros, se reutiliza a partir del s. IV a.C. y hasta el s. IV d.C. Se considera un espacio de culto a cielo abierto consagrado a Deméter debido al gran número de quemaperfumes de cabeza femenina que se han hallado (731 piezas) (Barreca, 1986). El edificio estaba formado por una torre orientada al sudeste con un gran portal arquitrabado donde se abría un pasillo estrecho que conducía a una gran sala circular. Posteriormente se construyen 4 torres pequeñas alrededor y se amuralla el recinto (fig. 51).

Regoli (1991: 21-22) considera que existe una continuidad en el culto ya que durante el Bronce también se utilizó la segunda planta del edificio principal con finalidades culturales. Las excavaciones arqueológicas han hallado un pequeño altar de piedra de la época púnica y romana en los pies de la escalera que conducía al segundo nivel, así como un pequeño muro que estaría cubierto por las ofrendas. Durante la fase púnica y romana, la capilla se situaba en el piso superior y en la parte de abajo se acumularían las piezas que ya no cabían arriba. De hecho, en esta zona hay un extraordinario paquete de relleno de 2 m de desechos de exvotos (lucernas,

quemaperfumes, monedas, cenizas y carbones). La puerta de acceso a la habitación inferior estaba obstruida durante la fase de uso púnica y romana de modo que la entrada al recinto se realizaba únicamente por la parte superior desde la que la escalera permitía pasar a la parte de abajo (Regoli, 1991: 24).

Los materiales más abundantes son los quemaperfumes, pero también aparecieron otros tipos como terracotas de figuras femeninas de estilo griego, pequeños bronceos púnicos, lucernas y miniaturas de éstas, monedas, cuentas de collar y restos de fauna mezclada con carbones y cenizas (Campus, 1997; Garbati, 2002; Moscati, 1992: 93).

El estudio de los quemaperfumes realizado por Regoli (1991) ha dado cuenta de las técnicas utilizadas para su manufactura. Se trata de piezas realizadas con arcilla local con una altura de entre 10 y 16 cm y la mayor parte hechas a molde mediante dos secciones, la delantera con el rostro femenino y el *stephane* y el *kalathos* y la anterior en negativo. Además, las piezas se retocaban mediante aplicaciones de arcilla, incisiones, perforaciones o digitaciones. En cuanto a la policromía, se han detectado algunos ejemplares con restos de color rojo, negro y rosa para resaltar determinadas partes de las piezas. Tipológicamente, existen dos grupos: la clase A, a molde y con un carácter homogéneo, y la clase B, a mano y de carácter anicónico.

Cronológicamente se sitúan entre los ss. IV-II a.C. y se apuesta por una producción local casi industrializada y de carácter popular (Moscati, 1992; Garbati, 2002). Regoli (1991: 78-82) señala dos fases para la producción de las piezas: una inicial en la que se copian los modelos originales de los centros sicilianos que se difunden vía Cartago y, otra posterior, en la que se consolidan las producciones locales y se hacen innovaciones. Las primeras producciones con influencias helenísticas llegan a Lugherras vía Tharros. De la fase posterior corresponden los ejemplares hechos a mano que simplemente son formas circulares sin los orificios para quemar.

Cabe destacar el hecho que la mayoría de quemaperfumes no tienen restos de combustión (sólo los tienen unos 10 ejemplares de entre 731), de modo que se cree que la importancia de estas piezas en el *nuraghe* Lugherras radica en la imagen que representan y no en su funcionalidad; es decir, que la práctica de quemar es secundaria respecto a la pieza como exvoto. Su iconografía es también interesante ya que tres de ellas no presentan los símbolos tradicionales de Deméter, las aves en el *kalathos*, sino que llevan una media luna hacia arriba, iconografía relacionada con Tanit, de modo que se plantea alguna asimilación entre ambas diosas al ser garantes de la fertilidad agrícola y protectoras del mundo de ultratumba (Marín Ceballos, 2004).

Padria (Sassari)

El hábitat de Padria se sitúa entre las colinas de San Giuseppe, San Pietro y San Paolo y su depósito votivo se localiza al pie de la colina de San Giuseppe. Los inicios de su ocupación se sitúan en el s. VI a.C. y su posición destaca por hallarse cerca del río Terno, a través del cual se conecta con los centros de Tharros y Bosa (Bartoloni, 2005; Bartoloni *et alii*, 1997; Barreca, 1986). No se ha podido establecer una estratigrafía clara porque la tierra estaba muy removida, sin embargo, se han identificado 4 fases cronológicas: la prehistórica, una fase de abandono, el

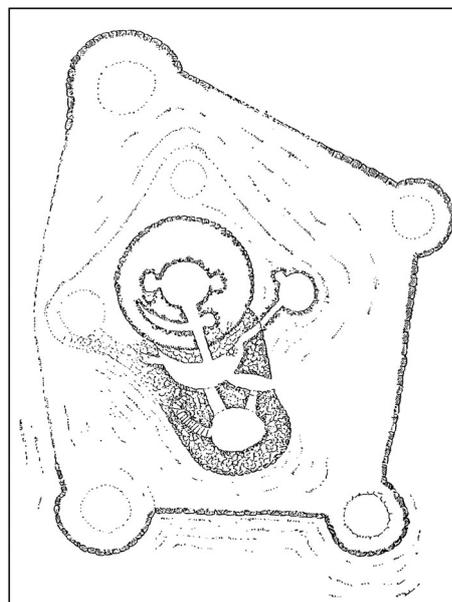


Fig. 51. Planta del *nuraghe* Lugherras (Regoli, 1991).

asentamiento republicano y, finalmente, una frecuentación esporádica de edad imperial. Con todo, los materiales se fechan entre finales del s. IV hasta el s. II d.C. (Campus, 1994: 20 y 21). Tradicionalmente, Padria se ha definido como una amplia área sacra a cielo abierto con un altar, pero Campus (1994: 20) piensa que existiría algún tipo de estructura para el servicio y el almacenaje de un santuario que todavía no se ha localizado.

La favissa es una de las más importantes de Cerdeña (Campus, 1990). Se encuentra cerámica de barniz negro (copas, platos, ungüentarios y jarras), sigilatas itálicas y orientales, cerámica africana (platos y escudillas), ánforas púnicas (sobre todo del tipo Bartoloni D) y piezas usadas como soportes para las cocciones de cerámica en los hornos. La mayoría de materiales pertenecen a la cerámica común y son jarras, ánforas de pequeño tamaño, ollas, tapadoras y grandes contenedores (Galli y Pisano, 1994).

Las terracotas presentan un alto grado de fragmentación debido, quizás, a una ruptura intencionada. Las pastas son variadas, algunas muy depuradas y otras muy toscas y se les dio un baño de arcilla (Campus, 1997). Todos los ejemplares están realizados a mano y a molde y se han retocado algunas piezas, sobre todo los rostros, mediante un punzón. Además, algunas conservan restos de policromía (Campus, 1994: 99-101). Las terracotas se clasifican como figuras humanas



Fig. 52. Terracotas de animales procedentes de Padria (elaboración propia a partir de Campus, 1994).

(fig. 52) (masculinas, femeninas e indeterminadas), partes del cuerpo (pechos, brazos, manos, manos quirománticas o úteros), animales (pájaros, caballos o partes de grifos), elementos arquitectónicos en miniatura (capiteles jónicos o columnas) y representaciones de frutas que según Ruiu (2005: 1103) figuran higos, manzanas, granadas o huesos de aceitunas. El posible santuario se vincula a una divinidad de carácter salutífero y quizás dedicado a Melqart-Herakles (Campus, 1994: 118; Moscati, 1992: 91).

Según Campus (1990: 582 y 1994: 113) el depósito de Padria constituye un caso único en Cerdeña ya que se han encontrado juntas piezas llamadas populares y cultas. Es decir, los artesanos locales copian modelos clásicos pero sin una comprensión cultural, que no técnica, de modo que se crean ejemplares mixtos (Campus, 1994: 113-117).

Cueva del Papa (Isla de Tavolara, Sassari)

Gruta situada en la pequeña isla de Tavolara, al nordeste de Olbia, que se ha definido como isla-promontorio a causa de sus características geomorfológicas: un gran escollo rocoso que mide unos 7 m de largo por 1 km de anchura (fig. 53). En cada extremidad de la isla existen dos subpenínsulas (Spalmatore di Terra y Spalmatore di Fuori) que forman dos pequeños muelles a modo de fondeaderos. Tavolara constituye el cierre natural del golfo meridional de Olbia y se considera un punto de referencia para los navegantes ya que su fisonomía se vislumbra desde la Península Itálica e indica que se aproximan a uno de los golfos con más actividad de Cerdeña

durante la Antigüedad. Aunque se han encontrado fuentes de agua dulce, no se han identificado testimonios de asentamientos humanos permanentes (Furreddu y Maxia, 1964; Tore *et alii*, 1992).

Las embarcaciones pueden fondear dentro del vestíbulo de la gruta y, una vez dentro y después de recorrer un largo pasillo, se pasa a una gran habitación, desde la cual se accede a dos pequeños espacios con fuentes de agua dulce. Finalmente se llega a un lago de agua dulce “*attornno al quale troviamo curiose stalagmiti sagomate a scodella slabbrata, come dei portacenere di terracotta*” (fig. 54) (Furreddu y Maxia, 1964: 198).

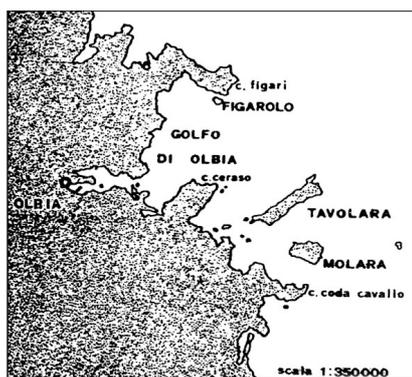


Fig. 53. Mapa de la Grotta del Papa (Tore *et alii*, 1992).

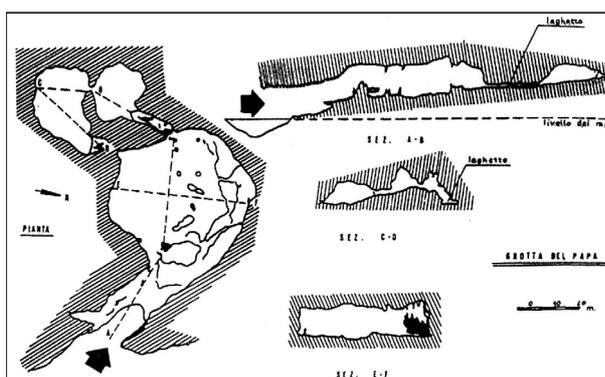


Fig. 54. Secciones de la Grotta del Papa (Tore *et alii*, 1992).

Si bien no se han realizado excavaciones arqueológicas sistemáticas, se han encontrado materiales del neolítico medio y del Hierro (terracotas nurágicas), así como diversos materiales de época púnica y romana tanto en la zona más interna de la gruta como en la sala principal. Estos últimos son tres terracotas, cinco lucernas, ánforas romanas y la parte inferior de un *kernophoros*. Las piezas que han permitido la datación del material han sido las lucernas, consideradas imitaciones púnicas de formas griegas de los ss. III- I a.C.

Se ha propuesto que en la cueva se realizarían actos rituales de carácter popular relacionados con la presencia de agua dulce por parte de una población marinera, dado el carácter estratégico de Tavolara. Asimismo se ha identificado la isla con la *Hermae Insula* de Ptolomeo basándose en los cultos acuáticos, aunque no hay ningún testimonio real para suponer que habría una estructura sacra en honor a Hermes-Mercurio. Sin embargo, no se descarta que se pudieran realizar cultos en honor al dios del comercio y patrón de los viajeros ya que, en época romana, el golfo de Olbia no sólo era el punto de encuentro de la ruta Ostia-Cerdeña, sino también el final de la ruta África-Roma; de tal modo que para la mentalidad romana la isla de Tavolara podría haber sido un “*terminus maritimum*”, una frontera entre el mundo púnico y romano. De hecho, se puede consagrar la isla-promontorio a una divinidad por un doble motivo: por un lado, como señal de la entrada al puerto de Olbia y, por otro lado, por la peligrosidad de navegación de la zona, de modo que se crea una asociación entre la isla, la meteorología y el culto para finalidades curatófás, como también lo demostraría el hecho de que el agua del lago tendría funciones purificadoras y salutíferas, cuyas cualidades se valoraban incluso en el siglo pasado (Tore *et alii*, 1992).

Zonas con poca información

Sa dom'e's'ossu: se sitúa muy cerca de Mitza Salamu, en Dolianova (Cagliari) y en la cima de una montaña. Se realizarían actividades rituales al aire libre por un paquete con huesos calcinados, monedas púnicas (ss. IV-III a.C.), lucernas del s. II d.C., copas de tierra sigilata y cerámica nurágica (Salvi, 1989).

Monte Rujù: depósito votivo hallado en Thiesi (Sassari). Hay materiales desde época nuragica hasta el periodo romano. La mayor parte de las terracotas están hechas a mano y aparecen junto con cerámica de barniz negro y dos lucernas republicanas. Se realizarían actividades rituales vinculadas a un culto sanatorio y a la presencia de agua al encontrarse cerca de una fuente. Cronología: ss. IV-II a.C. (Madau, 1997).

Santu Giolzi: depósito votivo hallado en la localidad de Romana (Sassari). Figuras hechas a mano que representan el cuerpo humano de forma esquemática. Vinculado a un culto salutífero en relación con el agua al hallarse cerca de una fuente (Sanciu, 1997).

Pauli Zorca: Santuario rural no excavado en Terralba (Oristano). Los trabajos de prospección y geofísica han permitido identificar una estructura rectangular y algunas decenas de terracotas a mano que recuerdan a las de Neapolis. Otros materiales son ánforas, tejas y vajilla de mesa local e importada (van Dommelen y Sharpe, 2004; van Dommelen *et alii*, e.p.).

Capítulo 5

VIVIR Y VIAJAR EN LOS PAISAJES HACIA LA RITUALIZACIÓN DE LOS CUERPOS (I)

5. a. *Introducción*

En este capítulo analizo los espacios en los que se practican rituales. Como ya he señalado en el Cap. 2, el espacio es un concepto abstracto y objetivo que no da cuenta de la totalidad de las actividades que en él se realizan. Así, mi estudio de los contextos espaciales se enmarca en el análisis del espacio como construcción social del paisaje. Se trata no sólo de observar los espacios rituales *per se* sino de conectarlos con el paisaje que las personas crean mediante su uso y las experiencias que en él se tienen.

Divido el capítulo en tres partes: en primer lugar, analizo de qué maneras los paisajes definidos como sagrados se deben entender mejor en relación a las prácticas cotidianas y cómo participan en diversos procesos sociales. En segundo lugar, analizo la relación entre los paisajes y los objetos a través de los depósitos rituales. En tercer lugar, me centro en los viajes, pues para llegar a los yacimientos era necesario desplazarse de modo que las actividades rituales se inician en el momento de la partida y no únicamente en las prácticas realizadas en los santuarios. Finalmente, todo lo argumentado a lo largo del capítulo se aplicará a un caso concreto, el abrigo de la Laja Alta (Cádiz).

5. b. *Paisajes: más allá de la geografía sagrada*

Muchos de los espacios analizados forman parte de lo que algunos investigadores definen como la “geografía sagrada” fenicio-púnica (véase Cap. 3 para un repaso a esta bibliografía). Esta definición parte de la identificación de los patrones de localización de la gran mayoría de espacios sacros: templos en los puertos, en las zonas artesanales, grutas-santuarios y espacios naturales, mayoritariamente accidentes geográficos que se sacralizan por sus especificidades morfológicas y por su posición topográfica.

El término “geografía” forma parte de un discurso que analiza el espacio como una entidad cerrada, pasiva y separada de las personas, de modo que se crea

una dualidad formada por los individuos y los lugares, que existen *per se*. Lo mismo sucede con la palabra “sagrado” ya que también forma parte de la visión dualista. En efecto, si una geografía es sagrada implica que no se contemplan otras definiciones como política, social, colonial o popular, o que la sagrada prima mucho más sobre las otras. Esta terminología no da cuenta de la multiplicidad de los paisajes ya que éstos no sólo son polisémicos sino que también son una construcción cultural realizada por las personas que los habitan; es decir, los paisajes existen en tanto que son vividos de diferentes modos y por grupos diversos.

Parto del análisis de las cuevas y otros espacios sagrados para mostrar que la llamada “geografía sagrada” participa en otros procesos sociales y, por otro lado, voy a explicar cómo la sacralización del paisaje no sólo se da en los santuarios y templos, sino también en otros aspectos de la vida cotidiana como los viajes, las actividades marítimas y agrícolas. A través de estos casos las rutinas diarias son fundamentales en los procesos de ritualización y sacralización y los paisajes sagrados participan en estos procesos sociales.

Las cuevas y su relación con el paisaje

La sacralidad de las cuevas es un hecho constatado a lo largo del tiempo y el espacio. Como otros elementos del paisaje (fuentes, árboles o ríos), las cuevas son lugares en los que el mundo exterior se comunica con el de las profundidades, espacios que adquieren unas connotaciones mágicas y especiales al estar alejadas y, a veces aisladas, de los centros urbanos o de los espacios domésticos y por ser lugares oscuros, subterráneos y con poco oxígeno (Bradley, 2002: 27-28). Son ambientes propicios para comunicarse con las divinidades, sobre todo las ctónicas, vinculadas a la fecundidad.

Las grutas fenicio-púnicas se han definido, en algunos casos, como santuarios rupestres utilizados principalmente por navegantes. En palabras de Gómez Bellard y Vidal González (2000: 122) “las cuevas pasarán a acoger los cultos marinos y ofrecerán su protección a los navegantes”. Tal lectura se basa en el hecho que las cuevas se sitúan en lugares estratégicos y que no pasan desapercibidas desde el mar, enfatizando la práctica de rituales ligados con las divinidades protectoras de la navegación para desear o agradecer las llegadas y partidas de los marineros. En consecuencia, estas actividades se adscriben a una religiosidad popular realizada por una población de supuesto “estrato social bajo” que viviría de los recursos marítimos (Coacci *et alii*, 1979: 16). Este discurso conlleva la definición de las cuevas como espacios sagrados en los que se expresaría una religiosidad privada por parte de una población marinera, desvinculado, indirectamente, de las dinámicas políticas y sociales que se suponen propias de otros contextos, como por ejemplo los urbanos. Tres casos (Gorham’s Cave, Es Culleram y la Grotta del Papa) permiten analizar estas cuestiones en detalle.

El énfasis en los elementos marítimos de las cuevas implica, a mi parecer, una división artificial entre lo terrestre y lo marítimo; una separación que es susceptible

de crítica si se observan las grutas en sus contextos paisajísticos. Desde Gorham, Es Culleram y la Cueva del Papa se tiene una buena visibilidad del golfo de Algeciras, de la Cala de Sant Vicent y del golfo de Olbia respectivamente. De la misma manera, las tres grutas se encuentran en territorios con vías de comunicación terrestre estratégicas: el campo de Gibraltar conecta con las rutas terrestres del valle del Guadalquivir que se dirigen a la depresión de Ronda, desde la cual se puede acceder a Cádiz y a las campiñas sevillanas y cordobesas. Es Culleram se sitúa en el valle fluvial de San Vicente que une el interior de la isla con la cala, un fondeadero natural excelente (fig. 55); la cueva del Papa se localiza en la pequeña isla de Tavolara desde la cual se accede a Olbia. De estos ejemplos cabe destacar que sólo Es Culleram tiene un acceso por tierra y es poco reconocible desde el exterior, mientras que a las grutas de Gorham y el Papa se accede directamente desde el mar y son reconocibles fácilmente por sus características geomorfológicas: Gorham como promontorio destacado de la costa con una gran estalagmita en su entrada y la del Papa por hallarse en un gran escollo rocoso considerado como una isla promontorio (figs. 56 y 57).



Fig. 55. El valle de Sant Vicent desde Es Culleram (Fotografía de Á. Fernández).

Es Culleram se sitúa en el valle fluvial de San Vicente que une el interior de la isla con la cala, un fondeadero natural excelente (fig. 55); la cueva del Papa se localiza en la pequeña isla de Tavolara desde la cual se accede a Olbia. De estos ejemplos cabe destacar que sólo Es Culleram tiene un acceso por tierra y es poco reconocible desde el exterior, mientras que a las grutas de Gorham y el Papa se accede directamente desde el mar y son reconocibles fácilmente por sus características geomorfológicas: Gorham como promontorio destacado de la costa con una gran estalagmita en su entrada y la del Papa por hallarse en un gran escollo rocoso considerado como una isla promontorio (figs. 56 y 57).



Fig. 57. Isla de Tavolara.

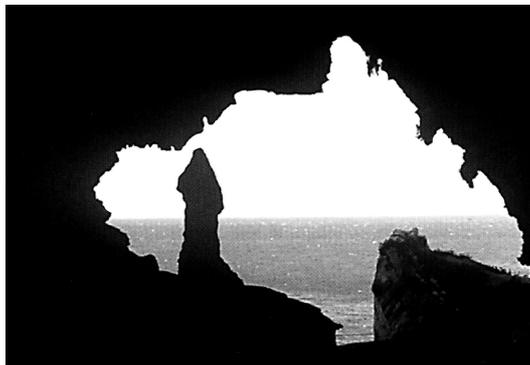


Fig. 56. Entrada de Gorham con la gran estalagmita en la entrada (Gómez Bellard y Vidal)

Estas características muestran que el paisaje marítimo puede entenderse como el paisaje terrestre; es decir, el mar que se observa desde estas cuevas es también un “territorio”. Por ello, el uso y la importancia de las cuevas no son exclusivos de los marineros, sino también de las poblaciones que viven en sus alrededores. En efecto, si se tiene en cuenta que el paisaje se construye mediante las vivencias que en él se

tienen, parece lógico que el uso de tales lugares incluya también poblaciones locales que diariamente perciben y viven los paisajes en zonas próximas a las cuevas, sobre todo considerando que son puntos estratégicos y destacables en las costas.

En este sentido, que Es Culleram no sea muy visible desde el exterior refuerza la idea de su uso por parte de la población próxima a la cueva, cuya frecuentación inicial coincide con la primera ocupación rural del valle de San Vicente a finales del s. V a.C., con dos asentamientos rurales, Can Francesc y Can Vicent Gat. Además, esta gruta es un caso interesante porque durante el período de apogeo (s. III a.C.) el valle aparece poco poblado a la luz de recientes prospecciones puesto que en el s. III a.C. se identifican siete yacimientos ocupados, mientras que en el s. II a.C. se elevan a trece (Gómez Bellard, e.p. a; Puig Moragón, e.p). A pesar de ello, creo que en este contexto hay que ampliar lo considerado como población de las cercanías y pensar que podría ser utilizada por gente de toda la isla. En las otras cuevas, los momentos de máxima frecuentación están en relación con la intensificación del tráfico marítimo del Estrecho de Gibraltar en el caso de Gorham, mientras que la gruta del Papa se utiliza cuando las relaciones entre Roma y Cerdeña se intensifican.

La percepción y utilización de las cuevas por parte de la población vinculada a la tierra es compatible con su carácter mariner. La división que la investigación ha creado entre los grupos (marineros o no marineros) corresponde, quizás, a una determinada visión del mar: las grandes rutas comerciales y los marineros como una entidad homogénea (al respecto véase Cap. 3)²⁴. En este sentido, creo que se tienen que destacar las visiones cotidianas de las prácticas marítimas y que la navegación serviría sobre todo para desplazamientos cortos, con embarcaciones de pequeño tamaño y por parte de grupos locales, quizás pescadores de Ibiza, de Cádiz o del Cerro del Prado que pudieron acceder a Es Culleram o Gorham. Esto no es incompatible con la presencia de marineros embarcados en grandes viajes y que pudieran utilizar las cuevas como puntos de referencia. El paisaje es polisémico y cada individuo y grupo lo percibe y lo entiende de forma diferente según sus experiencias (Bender, 1993). La cueva del Papa constituye un buen ejemplo ya que se realizarían rituales relacionados con la navegación junto a otros con finalidades curativas ya que el agua dulce de su interior se asocia a propiedades salutíferas que todavía en el siglo pasado eran reconocidas (Tore *et alii*, 1992).

Ahora bien, una cosa es señalar estos presupuestos teóricos y otra demostrar la multiplicidad de personas a través de la cultura material. En efecto, ésta no muestra diferencias significativas para apreciar frecuentación por parte de diferentes grupos. Ello indica que lo significativo no son los objetos, los materiales, sino las prácticas que se hacen con éstos. Los grupos y las personas que utilizan estas cuevas realizan las mismas actividades: ofrendas de exvotos (ya sea de piezas de uso personal como de terracotas de divinidades) o banquetes rituales como se desprende de los restos de fauna y malacofauna y de las diversas formas cerámicas (platos, jarras, cuencos,

²⁴ Tal enfoque se debe también a la tradición de los estudios fenicio-púnicos y su interés por el comercio y las grandes rutas comerciales y coloniales, que se basan en los testimonios escritos de carácter periplográfico de las fuentes greco-latinas.

escudillas o ollas). El énfasis en las prácticas conlleva, en consecuencia, dos puntos apreciables para las interpretaciones de las cuevas.

Primero, que la cultura material y sus usos no sean importantes para definir orígenes de poblaciones implica lo que parte de la investigación defiende en cuanto a su frecuentación por parte de una población de tipo *rural* y *popular* (Coacci *et alii*, 1979; Gómez Bellard y Vidal González, 2000; Tore *et alii*, 1992). Que las cuevas no se consideren estructuras monumentales y que se encuentren en contextos rurales no significa que se utilicen exclusivamente por parte de estos grupos sociales. Lo que hay que plantear es qué características tienen estos espacios que los hacen válidos para unas determinadas actividades rituales y para unos grupos específicos, sean o no populares, rurales o marineros. Así, la identificación de los rituales de las cuevas se presenta como algo más dinámico y complejo, que no incumbe únicamente a los marineros o la búsqueda de la fecundidad del mar.

Lo interesante de los ejemplos analizados es que cada cueva conlleva las mismas prácticas rituales para diversas personas. Esta especificidad no sólo está constatada por los vestigios arqueológicos, sino también porque quien se dirige a la cueva tiene que desplazarse y, por lo tanto, el carácter ritual de estos espacios ya empieza en el momento que se inicia el camino. En definitiva, el uso de las grutas conlleva una serie de prácticas comunes, que seguramente esconden motivos diferentes, a pesar que no se puedan definir: se identifican las actividades de los rituales pero la naturaleza de las creencias no se puede determinar (Blake, 2005: 103).

En segundo lugar, también se ha afirmado que en las cuevas se realizarían cultos relacionados con la fertilidad marítima al vincularse de forma casi exclusiva con el mar y no con la tierra. El uso sacro de las grutas no sólo afecta a aquellas costeras, sino también a las que se localizan en zonas interiores. En el mundo fenicio-púnico cabe destacar los ejemplos de Wasta (Líbano) (Beaulie y Monteurde, 1947-48) y, particularmente para el presente trabajo, la de Su Mannau en Cerdeña. Desde ésta no se ve el mar al hallarse en un barranco y en lo alto de una montaña. Se han hallado fragmentos de cerámica púnica y especialmente destacan una gran cantidad de lucernas púnicas y áticas.

Al respecto, la cremación es una característica común de todas las cuevas: en Gorham's Cave hay cuencos con señales de combustión, lucernas y quemaperfumes de doble plato; en Es Culleram se hallaron lucernas helenísticas y pebeteros con cabeza femenina y en la cueva del Papa hay varias imitaciones púnicas de lucernas griegas. Con ello, una vez más se muestra que en estas grutas, sean costeras o interiores, agrícolas o marineras, se realizan prácticas similares en cronologías análogas (c. ss. IV-II a.C.).

Los puntos en común de las actividades en las cuevas encuentran un elemento de diferencia en la existencia y utilización de agua dulce. Tradicionalmente, se ha afirmado que en la mayoría de las grutas existen fuentes de agua dulce, lo cual sería significativo por dos motivos: por un lado y desde una visión práctica, se supone que serían lugares de avituallamiento para las embarcaciones y, por otro lado, desde un punto de vista ritual, el agua dulce sería necesaria para una buena realización de las



Fig. 58. Cisterna de Es Culleram (Fotografía de R. Puig Moragón).

prácticas rituales como elemento purificador y como símbolo de la fertilidad (Gómez Bellard y Vidal González, 2000: 116). Ahora bien, sólo en Es Culleram y la Cueva del Papa se documenta la presencia del agua dulce: en la de Ibiza hay una cisterna en el exterior (fig. 58) y vestigios de canalizaciones en el interior, además de localizarse en una zona rica en agua (Gómez Bellard, e.p. a); en la del Papa, el agua es un elemento definitorio puesto que en las zonas más interiores existen espacios con fuentes y un lago de agua dulce. En cambio, en Gorham's Cave y Su Mannau no se conocen fuentes de agua dulce en sus alrededores. Con ello es cuestionable la interpretación que *todas* sean lugares de avituallamiento para las embarcaciones. Sin embargo, hay que recordar que las cuevas, aún no teniendo recursos hídricos abundantes, son lugares que por sus características físicas desprenden agua. Se trata, en términos de

Whitehouse de “*abnormal water*” ya que se encuentra en lugares escondidos y nace de forma extraña (citado en Blake, 2005: 110).

Las grutas resultan lugares idóneos para las actividades rituales porque son escenarios liminales, puntos de contacto y transición entre esferas diferentes: entre la terrestre y la marítima, entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En el caso de las costeras, su uso refuerza la idea que el mar forma parte de un paisaje determinado en relación dialéctica con el territorio costero. El uso de las cuevas por parte de una población marinera implica que el mar se observa como un paisaje vivo, rico y con un significado cosmológico, simbólico y religioso que se debe, precisamente, a ser un lugar utilizado cotidianamente y con actividades variadas. Usar las cuevas significa marcar el paisaje, en este caso zonas con buena visibilidad y accidentes geográficos preciados. Esta estrategia no representa sólo una manera de marcar rutas para los marineros, sean de la zona o no, sino que tiene unas implicaciones más profundas al socializar el paisaje ya que se establece una relación específica con aquellos que lo marcan, al mismo tiempo que es un método para establecer su acceso y su control. Por lo tanto, la utilización de las cuevas forma parte de las múltiples maneras de definirse a uno mismo y a un grupo (Tacon, 1994).

En resumen, la utilización de las cuevas crea significados sociales en tanto que vincula unas determinadas actividades rituales a un espacio específico y para determinadas personas, independientemente de su identificación como marineros o

campesinos, que asocian estos lugares con los cultos de la fertilidad y las divinidades ctónicas.

Espacios naturales: ritualizando el mar y sus actividades...

La sacralización de los espacios naturales también se ha explicado en la misma línea de las cuevas: puntos de referencia para la navegación utilizados por marineros o señalización de puntos de agua dulce. Estas interpretaciones son igualmente analizables bajo las perspectivas del paisaje como medio de socialización pues la ritualización de los paisajes marítimos y costeros se tiene que relacionar con las actividades cotidianas. Para ello, analizo los casos de las islas de Saltés, la Algaida, Illa Plana y Cádiz y los cabos de San Vicente, de Palos, Es Cap des Llibrell y S'Era des Mataret.

Saltés y la Algaida son casos comparables ya que ambas eran islas situadas en las embocaduras de dos estuarios: Saltés en la de los ríos Tinto-Odiel, posible *Sinus Calacticus*, y La Algaida en la del *Lacus Ligustinus* o *Sinus Tartessicus* (fig. 59). Su sacralización no sólo se debe a que fueran puntos estratégicos de paso para la navegación, sino también por la acumulación de significados simbólicos que las personas otorgarían a tales lugares: ambas islas se encuentran en zonas con elevada densidad de poblamiento de modo que se convierten en punto de referencia para la realización de desplazamientos diarios por estas áreas de marismas, esteros e islas; se trata de unos paisajes cambiantes a causa de las mareas y los aportes de los ríos. Así, estas islas serían referencias marítimas no sólo de navegantes de grandes rutas, sino

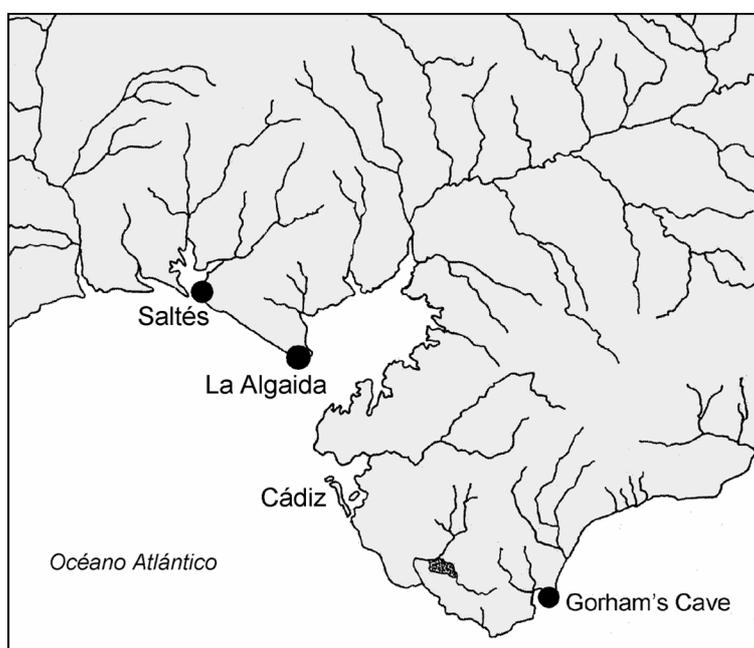


Fig. 59. Paleogeografía de la desembocadura del Guadalquivir (elaboración propia a partir de Izquierdo de Montes, 1997).

también, sobre todo, de las navegaciones como medio de transporte y subsistencia cotidianos y por ello se ritualizan. Las islas son, como las cuevas, puntos de contacto entre el mar y la tierra, lugares de refugio en un medio litoral variable fruto de las corrientes, los vientos o los ritmos de las mareas entre otros. Es decir, se trata de zonas liminales, de frontera entre mundos diferentes y, por ello, se construyen significados simbólicos que conllevan su ritualización.

En Ibiza, el santuario de Illa Plana constituye un ejemplo homologable.²⁵ En la Antigüedad era una pequeña isla, en medio de la bahía de Ibiza, de modo que los barcos tenían que pasar junto a ella al entrar y salir del puerto (fig. 60); por lo tanto, formaba parte de la percepción cotidiana del paisaje de la zona de Ibiza ciudad. Igualmente, hay que destacar la relación entre la ritualización de la isla y la posible factoría de púrpura (Hachuel y Marí, 1988: 24), ya que implica una doble ritualización: del paisaje y también de las actividades productoras de púrpura. Lo mismo se puede afirmar para el caso de Saltés, puesto que se ha señalado que allí también se localizaría un establecimiento de púrpura (Belén, 2000b: 295).



Fig. 60. Paleotopografía de la bahía de Ibiza con Illa Plana (elaboración propia a partir de San Nicolás, 2000).

Los cabos de San Vicente y Palos ofrecen otras lecturas acerca de las prácticas rituales en relación con la navegación a gran escala. A pesar de que no existe documentación material, la investigación ha encontrado en ellos referencias sagradas para la navegación al estilo de lo ocurrido en el *Gebel el-Aqra* (Salinas, 1988; Romero Recio, 1999; Alvar, 1999; véase también el Cap. 3). El ejemplo del cabo de San Vicente muestra un modo de marcar el viaje a tierras poco exploradas por los fenicios y púnicos. Sabemos de su presencia en el actual Portugal (Arruda, 2002; Mayet y Tavares da Silva, 2000) y trabajos recientes han documentado contactos entre púnicos y locales de las zonas de norte de Portugal y Galicia (González Ruibal, 2004), de modo que es lógico pensar en desplazamientos y navegaciones a lo largo de las costas atlánticas. Además, cabe pensar que el giro

²⁵ Además, el caso de la laguna de St. Gilla en Cagliari sería parecido al de Illa Plana puesto que en la Antigüedad sería una isla o un promontorio, situada justo en la entrada de la ciudad púnica de Karalis (Colavitti, 2003: 9-11).

físico que se produciría al doblar el cabo sería harto simbólico ya que supondría la entrada a unos territorios poco conocidos por los púnicos. Así, la realización de rituales durante las travesías se harían no sólo con la finalidad de marcar una ruta marítima, sino también de enfrentarse a lo desconocido y sentir más seguridad ante la incertidumbre de los periplos. En otras palabras, la señalización de puntos marítimos ayuda a los marineros y comerciantes a luchar contra el aislamiento y la inseguridad que provocan unos paisajes casi desconocidos (González Ruibal, 2006). Este caso muestra como la significación de un paisaje no sólo nace de una relación de proximidad física y cotidianeidad sino que, en otros casos, se vincula a experiencias concretas pero de una intensidad muy elevada.

Las prácticas rituales en el cabo de Palos se vinculan con el mundo marino a raíz del hallazgo de un conjunto de anclas votivas, una de las cuales contendría una inscripción a Zeus Kassios. En efecto, los rituales de este tipo mostrarían, una vez más, el valor del mar como paisaje, con sus características propias, ya que los rituales se harían en las embarcaciones, durante los viajes. De este modo cambia la visión tradicional que solemos hacer de los espacios marítimos: se percibe la costa, los cabos, desde el mar y no el mar desde la tierra.

En Ibiza existen dos ejemplos destacables que se pueden interpretar desde las mismas perspectivas: Es Cap des Llibrell y S'Era des Mataret (figs. 61 y 62). El primero es un promontorio con una visibilidad inmejorable, el segundo también se localiza en un accidente geográfico notable, el cap d'Oliva. La existencia de vestigios

Fig. 61. Vista desde S'Era des Mataret (Fotografía de R. Puig Moragón).



Fig. 62. Vista desde la subida a Es Cap des Llibrell (fotografía de R. Puig Moragón).



arqueológicos en los dos casos supone la realización de alguna actividad no definida aunque en es Cap des Llibrell seguramente sería ritual debido al hallazgo de un altar. En mi opinión, ambos ofrecen información para defender la tesis de usos variados. La presencia de asentamientos rurales en estas áreas -Can Vic y Ca na Polla en el Cap des Llibrell y Can Sorà, Ses Païses de Cala d'Hort, Can Pep d'en Curt y Can Corda en S'era des Mataret- (Puig Moragón *et alii*, 2004: 30-34) es un argumento para defender que las poblaciones de estos establecimientos frecuentarían tales lugares, ya fuera para la realización de actividades sagradas o para la vigilancia y el control; además, cabe suponer que estos grupos se desplazarían por tierra, caminando.

Como sucede en los casos de los cabos de San Vicente y de Palos, los de Ibiza son puntos significativos para todos los navegantes, sobre todo cuando es sabido que los desplazamientos por la isla son más fáciles y rápidos vía marítima que terrestre. Así, la utilización de ambos cabos es una posible manera de marcar tiempos y recorridos no sólo por parte de la población de la isla, sino también por otros navegantes. En definitiva, la ritualización de estos accidentes geográficos no sólo implicaría la realización de rituales en los cabos, sino también en las mismas embarcaciones, de modo que se el mar se revela como una entidad viva con su propia personalidad.

Cádiz merece una especial atención ya que es un ejemplo relevante de los procesos de ritualización del mar y la costa. En efecto, la investigación ha señalado el carácter simbólico de la ciudad por su localización y características. Ya las fuentes greco-latinas comentan el carácter excepcional del asentamiento: fundación directa del templo tirio, lugar de aventuras míticas de héroes y límite del mundo conocido (Ribichini, 2000b). Igualmente, la presencia de tres santuarios dotaría a esta ciudad de un alto sentido religioso en tanto que referencia simbólica de la presencia fenicia en Occidente (Ruiz Mata, 1999). Por ello, los primeros asentamientos no tendrían un carácter permanente sino que se considerarían centros estacionales dedicados a las actividades pesqueras (véase Cap. 4).

En términos de paisaje, Cádiz constituye un buen ejemplo para analizar la sacralización del espacio cotidiano y la ritualización de las actividades pesqueras y marítimas. En primer lugar, la localización de Cádiz es significativa no sólo por lo dicho anteriormente, sino también porque se sitúa en un contexto de transición; como el resto de islas comentadas, tiene un carácter liminal y se considera sede de los ancestros. Además, a diferencia del resto de casos explicados, se sacraliza un paisaje donde conviven simultáneamente actividades culturales y cotidianas. Este rasgo tiene una continuidad desde los primeros indicios de ocupación estacional hasta la ciudad púnica y romana.

En segundo lugar, el énfasis ritual de las actividades marítimas es comprensible en un centro que durante la Antigüedad era conocido por sus actividades comerciales, pesqueras y de salazón. En este sentido, el ritual de abandono interpretado en el centro estacional pesquero de la calle Cánovas del Castillo (Córdoba Alonso y Ruiz Mata, 2005) tiene relación, a mi modo de ver, con la ritualización de la esfera marítima. La inutilización de este punto precintándolo con

una capa de arena diferente a la local y la deposición de cerámica diferente a la hallada en los niveles de uso indican una voluntad de acentuar la importancia de este lugar y de la actividad allí realizada: sencillamente, la ritualización de los espacios y las prácticas está relacionada con la cotidianidad.

La sacralización de las cuevas, islas y cabos ofrece otros testimonios a lo largo del Mediterráneo. El hecho que estas prácticas se repitan en diferentes paisajes y tiempos tiene unos significados muy atractivos para dar cuenta de los motivos por los que marcan unos puntos geográficos con unas características muy específicas. Con el análisis de las prácticas en algunas cuevas, islas y cabos se ha visto como el mar es paisaje y, además, es especial ya que tiene una relación cambiante con la tierra a causa de sus especificidades: es sensible a cualquier cambio climático y proporciona a quienes lo viven satisfacciones como medio de vida (recursos naturales, desplazamientos), pero también desgracias, naufragios, inundaciones o muerte. El mar y las zonas costeras no se pueden entender por separado: desde la tierra se hacen rituales vinculados con lo marítimo, pero desde el mar también se percibe la tierra. Observar la tierra desde el mar ofrece una visión más compleja de cómo los individuos viven el mar; permite convertirlo en un lugar que se usa de forma habitual por personas diferentes (Cooney, 2003).

La cultura material también muestra que el mar se considera un espacio cotidiano con sus propias características y que, por lo tanto, se ritualiza. En la mayoría de los santuarios costeros se encuentran útiles relacionados con la ritualización de los elementos cotidianos típicos de tales contextos. En Gorham's Cave y en los depósitos de Cádiz se han documentado útiles de pesca -fragmentos de anzuelos y agujas de coser redes- que podrían ser exvotos. Además, en la favissa de Bithia se halló una proa de terracota, en el santuario de Antas se ha identificado una miniatura de ancla como exvoto y en la Algaida existen varias monedas con representaciones de pescados. Igualmente, los restos de moluscos y pescados, así como los platos de pescado hallados en muchos de estos contextos invitan a pensar que la práctica de comer está ritualizada (fig. 63). Estos animales forman parte de las dietas y los paisajes cotidianos y, en estos contextos, se les añade una significación extraordinaria al ser

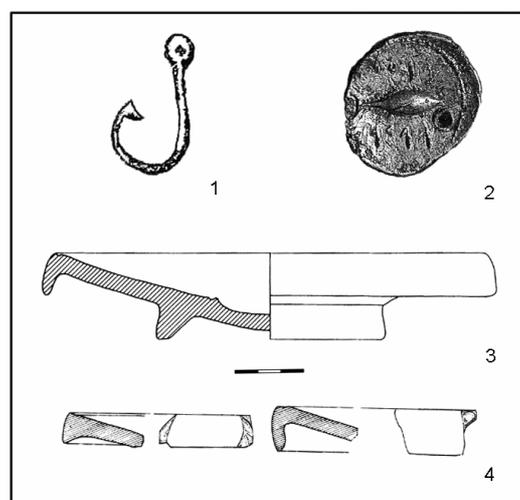


Fig. 63. Objetos relacionables con la vida marítima y costera: 1. anzuelo de Gorham, 2. moneda de la Algaida con pescado, 3. plato de pescado de los depósitos de Cádiz, 4. platos de pescado de Es Culleram (elaboración propia a partir de Niveau de Villedary, 2001; Ramon, 1985; Culican, 1972; López de la Orden y Blanco, 2000).

consumidos durante las prácticas rituales; de modo que se diferencian de los actos comunes de ingesta de moluscos y pescados.

Especial atención merece el ejemplo de la Algaida: los anillos con representaciones de animales marinos y aves²⁶, así como la presencia de malacofauna e ictiofauna como elemento decorativo y de cremación indican procesos de ritualización. Por un lado los anillos, las conchas y las vértebras de pescado usadas como cuentas de collar son testimonio de una doble ritualización ya que no sólo se da un valor añadido a los elementos marítimos al representarse en anillos y utilizarse como elementos decorativos, sino que además se entregan como exvotos en el santuario. Por otro lado, el uso de conchas como lucernas es un hecho constatado en otros contextos fenicio-púnicos. En el edificio 2 del Cerro del Villar se ha encontrado una concha de la especie *Glycimeris glycimeris* con restos de cremación. Es muy sugerente pensar que este uso se vincula a la similitud formal de esta especie con las lucernas fenicias de una sola mecha (Delgado *et alii*, e.p). En el caso de la Algaida, las *Glycimeris* constituyen el mayor número de ejemplares como soportes. En consecuencia, es significativo que las prácticas de cremación, una de las más relevantes en los contextos rituales analizados, se hagan en un recipiente cuya funcionalidad más evidente a nuestros ojos actuales no es ésta.

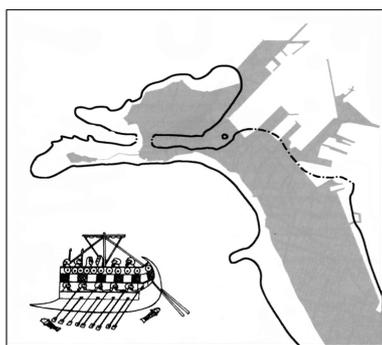


Fig. 64. Reconstrucción de la antigua línea de costa de Cádiz (Arteaga y Roos, 2002).

Ello implica enfatizar y relacionar dos aspectos, la sacralización de lo marítimo y la cremación, dos características fundamentales de estos lugares. Pero donde se ve claramente la relación entre quemar y el mar es en los materiales subacuáticos de la Punta de la Nao (Cádiz) ya que muchos son quemaperfumes. Esta zona es significativa para Cádiz ya que en ella la investigación sitúa el templo de Astarté, aunque sin evidencias arqueológicas, y, además, es uno de los puntos que cerraría el antiguo puerto fenicio (fig. 64). En efecto, cabe señalar que la Punta de la Nao, junto al área del puerto, es una zona de transición, de paso, de entrada y salida física y simbólica ya que conlleva las ideas de peligro y aventura de las

partidas de navíos o las de bienestar y seguridad que producen las llegadas. Así, la concentración de materiales en un único punto y el limitado repertorio de formas – quemaperfumes, terracotas y ánforas y miniaturas de éstas- son más bien muestras de prácticas rituales y no tanto testimonios de naufragios (fig. 65). El lanzamiento ritual de objetos votivos al mar es, por otra parte, una actividad documentada, pues textos antiguos y la iconografía muestran como los marineros fenicios y púnicos tiraban

²⁶ Las aves son animales útiles para la navegación, sobre todo la pre-astronómica. Estos animales no sólo sirven para orientar, principalmente en trayectos cortos, sino que también son indicadores de tierra firme a través de su avistamiento (Luzón y Coín, 1986: 75-77).

flores, incienso, miel y otros productos aromáticos durante las partidas y las llegadas a los puertos²⁷.

La ritualización de los espacios marítimos y costeros implica que las personas otorgan a este medio un valor cosmológico y espiritual; es decir, el mar y las costas son lugares de los que emanan fuerzas naturales o residen espíritus, dioses o ancestros. En efecto, como son paisajes con significados extraordinarios, las personas realizan rituales para controlar y conectar con estos lugares. A grandes rasgos, existen dos maneras de hacerlo: rituales informales o formales (McNiven, 2003: 335). Por un lado, el primer caso se refiere a situaciones cotidianas en las que se siente o se experimenta un poder sobrenatural; el segundo caso se trata de prácticas rituales bien codificadas para controlar las fuerzas marítimas, como por ejemplo verter materiales, perfumes o líquidos a las aguas antes de partir o llegar a la costa. Desgraciadamente, del primer caso no se constata ningún ejemplo, aunque cabe pensar que sería muy común.

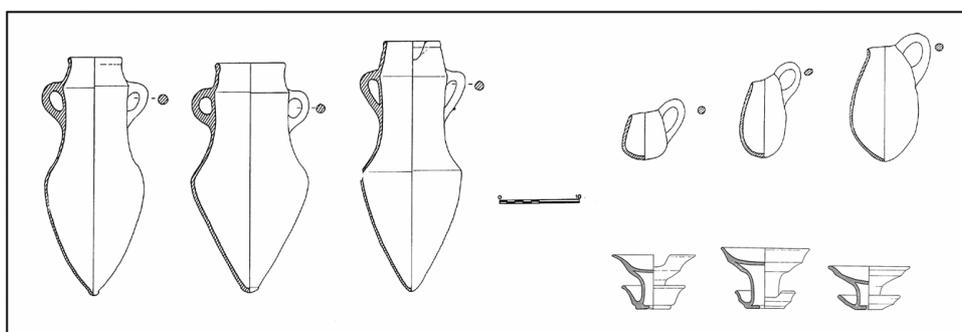


Fig. 65. Quemaperfumes, botellitas y ánforas de pequeño tamaño del fondo submarino de Cádiz (elaboración propia a partir de Muñoz Vicente, 1990-91).

La gente realizaría rituales de cremación y ofrenda de líquidos a las aguas como demuestra el alto número de quemaperfumes y miniaturas de ánforas o botellitas hallado. Los protagonistas parecen ser gente de mar, pescadores y comerciantes que hacen del océano su medio cotidiano de vida. En este sentido, creo que el debate en torno a si las piezas forman parte de un ritual realizado por los fieles del templo de Astarté o bien por parte de marineros que salían o llegaban a la ciudad está superado, ya que ambas son compatibles dado los testimonios iconográficos y escritos citados anteriormente y por el carácter marítimo de Astarté. Lo destacable es dar cuenta de lo simbólico de la práctica ya que consigue la unión de dos elementos,

²⁷ En Amathus (Chipre) se han hallado varias terracotas de modelos de barcos en el fondo del mar que se han interpretado como ofrendas votivas de los navegantes (Karageorghis, 2002: 208). Igualmente, las ofrendas a las aguas en el Atlántico son actividades características del Bronce (Ruiz-Gálvez, 1995). A pesar de que los materiales del estudio son cerámicas y no objetos metálicos, como en época precedente, podría ser interesante vincular ambas prácticas para reflexionar sobre las posibles implicaciones que tendrían en la continuidad y la memoria de estos actos.

la tierra y el mar, en un espacio que se ritualiza al ser un punto de contacto entre ambos.

La utilización de los paisajes marítimos y costeros no sólo se haría por parte de poblaciones que los percibirían y usarían diariamente, sino también por otros grupos cuya relación con el paisaje no es cotidiana pero sí significativa por otros motivos: bien por las similitudes con sus paisajes cotidianos, bien por la realización de rituales relacionados con la navegación. El hecho que la cultura material, en los casos que exista, sea homogénea es altamente revelador ya que tiene dos implicaciones: por un lado, pone el énfasis en las prácticas puesto que lo interesante es ver qué hacen las personas y con los materiales y no definir sus orígenes. Por otro lado y siguiendo la amplia presencia temporal y geográfica de estas sacralizaciones del paisaje, es interesante destacar que las gentes costeras y marítimas tienen estilos de vida y creencias similares puesto que comparten preocupaciones diarias comunes y relacionadas con las características de sus medios que se construyen de múltiples maneras, una de las cuales serían las creencias religiosas y cosmológicas (Ballard *et alii*, 2004: 397; Cooney, 2004: 324).

En conclusión, el énfasis en la cotidianeidad de los paisajes implica que los llamados espacios sagrados no existen por sí mismos. Como he mostrado a lo largo de la discusión, la sacralización de determinados puntos geográficos está directamente relacionada con el hecho que éstos forman parte de las percepciones diarias de estos grupos. En efecto, los patrones de asentamientos fenicio-púnicos son significativos al respecto: se localizan en islas (Tiro, Cerro del Villar, Sulki o Mozia.), promontorios y cabos (Tharros o Nora) y en zonas costeras cerca desembocaduras de ríos o lagunas (Cagliari, Bithia, Baria o Neapolis). Por lo tanto, la realización de rituales en espacios no monumentales y fuera de los asentamientos implica que los individuos que los utilizan están familiarizados con ellos. Esta perspectiva de estudio ofrece una visión diferente de lo que tradicionalmente se define como sagrado: no se trata de algo inusual, extraño o diferente; estos ejemplos muestran la realización de prácticas rituales en paisajes cotidianos, ya que se trata de



Fig. 66. Pesca cotidiana en Larache (Marruecos) (Fotografía de la autora).

resolver o reconvertir en términos rituales los problemas y preocupaciones que la gente tiene al vivir en un paisaje específico. En el caso que nos ocupa se trata del mar, la navegación y las cuestiones que conlleva habitar en un paisaje costero²⁸ (fig. 66).

... y ritualizando el campo y sus actividades

No sólo en la costa se sacralizan paisajes naturales. Cinco ejemplos de Cerdeña muestran la sacralización de los espacios del interior: en Narcao existe un pequeño santuario junto a una fuente de agua y en una zona montañosa; en Mitza Salamu, Monte Ruju y Santu Giolzi se han encontrado depósitos votivos relacionados con la presencia de fuentes y, finalmente, en Sa dom'e's'ossu existen testimonios de prácticas rituales en la cima de una montaña. Al igual que las cuevas y las zonas costeras, las fuentes tienen un alto contenido simbólico al personificar la unión de dos mundos y, además,



Fig. 67. Mitza Salamu (Salvi, 1989).

representar el ciclo de la vida, ser un elemento purificador y símbolo de la fuerza vital (fig. 67); es por ello por lo que su presencia parece ser un elemento determinante para la colocación de un santuario (Groenewoud, 2001: 151 y 2005: 149). De la misma manera, las cumbres de las montañas son lugares significativos por ser puntos de comunicación con las divinidades y por sus condiciones de visibilidad. Ambos son puntos liminales en los que diferentes elementos se encuentran, ya sea tierra-aire ya sea tierra-agua.

La sacralización de estos puntos está motivada, en primer lugar, por la percepción y experiencias que algunos grupos tienen. Aunque sólo se han documentado asentamientos permanentes en Narcao y Santu Giolzi, estos paisajes se percibirían como lugares especiales con una acumulación de experiencias por lo cual formarían parte de los paisajes cotidianos de forma automática. Dicho en otras palabras, para que un paisaje sea cotidiano no hace falta habitar en él de forma

²⁸ Las especificidades que conlleva habitar en los contextos costeros o vivir del mar también han sido ritualizadas en la religión católica. Valga como ejemplo la Virgen del Carmen, patrona de los pescadores, en cuyo honor se saca a navegar su imagen en barca el día 16 de julio y, lo que es destacable, se tiran flores al mar.

permanente, sino tener unos vínculos intensos. En este sentido, los lazos que los individuos trazarían con estas fuentes serían de gran importancia porque Cerdeña tiene pocos recursos hídricos (Ruiz-Gálvez, 2002) y, además, el agua que emana de ellas también es significativa para la realización de rituales relacionados con la salud y la curación. En efecto, el agua sería un elemento fundamental en los rituales como se desprende del caso de Santu Giolzi cuyas terracotas tienen restos calcáreos indicando que estuvieron dentro del agua (Sanciu, 1997: 170). De esta manera, las fuentes y el agua son elementos significativos para los habitantes de la isla; establecen unos vínculos intensos con ellos y, por eso, forman parte de su cotidianidad.



Fig. 68. Espigas en Cerdeña (A. A. V. V., 2004).

Mulinu-Villanovafranca, Antas) o elementos iconográficos que remiten a Deméter, protectora de la fertilidad (Narcao o Lugherras) (fig. 69). En este sentido, señalar las fuentes mediante su uso ritual no sólo sería importante para los cultos salutíferos, sino también para enfatizar el rol del agua en el campo, sobre todo teniendo en cuenta que es un bien escaso. En consecuencia, las utilidades de las fuentes dan cuenta de la variedad de significados e implicaciones que un mismo paisaje puede tener.



Fig. 69. Representación de espigas en moneda (Museo de Cagliari) y terracota de Deméter procedente de Narcao (elaboración propia a partir de Santoni, 1989; Barreca, 1986).

La presencia de santuarios en contextos rurales y agrícolas tiene un buen ejemplo en el Terralbese en el oeste de Cerdeña. Los trabajos de prospección han localizado más de un centenar de yacimientos púnicos, ocho de los cuales han sido estudiados (fig. 70). Los resultados muestran un patrón de asentamiento de pequeños hábitats junto con una necrópolis y un santuario, el de Pauli Zorca (van Dommelen y Sharpe, 2004; van Dommelen *et alii*, e.p.). La existencia de un santuario no sólo refuerza la

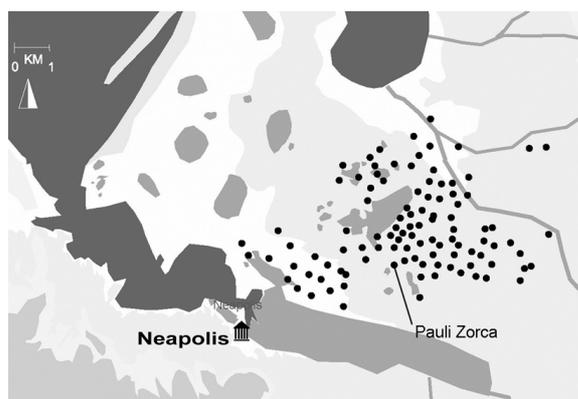


Fig. 70. Zona de Terralba con los yacimientos identificados (elaboración propia a partir de Van Dommelen *et alii*, 2006).

importancia del agua en el contexto de la explotación agrícola de la isla ya que esta área se localiza junto a los ríos Mannu y Mógoro, sino también la importancia de los santuarios como aglutinadores de los intereses de pequeñas comunidades que se tienen que desplazar para realizar sus rituales.

Con el análisis de los paisajes interiores y costeros desde la perspectiva de la ritualización y del paisaje como construcción social he observado cómo éstos y los materiales no son sagrados o cotidianos en sí mismos, sino que se trata de una cuestión de prácticas, de grado, de poner el acento de una determinada manera, distinguiéndose del resto (Bell, 1992; Bradley, 2005). Este proceso se crea porque las personas mantienen una doble relación con el paisaje: por un lado, hay vivencias cotidianas o, en palabras de Hirsch (1995), el “primer plano” del paisaje (véase Cap. 2); por otro lado, las personas mantienen una relación imaginada o en potencia con el paisaje cotidiano, en un “segundo plano” que va más allá del día a día. Así, los paisajes sagrados no existen como entidades separadas, sino que se imbrican con los cotidianos; de modo que los paisajes muestran las aspiraciones y construcciones imaginadas de los distintos modos de vida de las personas, sean marítimas o agrícolas. Este proceso no permite hacer realidad lo imaginado (preocupación por enfermedades, por fertilidad del mar y la tierra o por cuestiones de navegación) sino que, mediante su ritualización o sacralización se traduce o traspasa a un nivel potencial e imaginado (Bell, 1992; Hirsch, 1995). Para Hirsch, la potencialidad de los espacios sagrados, además, se expresa mejor en lugares vacíos, poco habitados y fuera de los centros de población, como es el caso de la mayoría de ejemplos analizados. De esta manera, pues, se construyen mejor, sin interferencias, esas imaginaciones y sacralizaciones.

En conclusión, hay suficientes elementos para validar la crítica a las terminologías de “geografía sagrada” o “paisajes sagrados”. La separación entre lo sagrado y lo profano en tanto que construcción moderna y occidental no corresponde,

seguramente, a la percepción y uso del paisaje en otros momentos de la Historia y por parte de otros grupos humanos. En efecto, no existía un sentimiento de separación entre sujeto y objeto de modo que los paisajes se consideraban los espacios de las hierofanías: en ellos no sólo residían las divinidades, sino también los ancestros y los espíritus, lo cual creaba unos vínculos de arraigo que provocaban que los paisajes llamados “sagrados” se convirtieran en los contextos de las actividades cotidianas, rompiendo, así, la separación entre ambos (Lemaire, 1997: 7).

Ahora bien, ¿espacios naturales?

Las cuevas, islas, cabos y fuentes se han definido como espacios naturales dentro de la clasificación de templos y santuarios que han constituido la “geografía sagrada”. Aunque su conceptualización como espacios naturales es útil para entender que se trata de lugares sin estructuras construidas, hay que tener en cuenta lo inadecuado del término desde una perspectiva fenomenológica y social del paisaje. La categorización de estos espacios como “naturales” no es adecuada ya que, siguiendo lo dicho hasta el momento, tales lugares existen en tanto que son percibidos y vividos por quienes los habitan; de modo que pasan de ser naturales, entendidos sin modificaciones humanas, a convertirse en espacios construidos socialmente, dinámicos. Por lo tanto, los espacios naturales son conjuntos de relaciones creadas mediante experiencias y prácticas sociales (Richard, 1999: 90; Knapp, 1999: 231; Thomas, 2002).



Fig. 71. Planta de Es Culleram (elaboración propia a partir de Ramon, 1985).

Las cuevas-santuario no son, en absoluto “espacios naturales” puesto que no sólo sufren modificaciones a lo largo del tiempo sino que también tienen rasgos monumentales. En Gorham’s Cave se considera que las propias características físicas se monumentalizan ya que la gran estalagmita de la entrada divide el espacio en dos, con lo que se compartimenta según criterios de iluminación: la parte más externa de la cueva como zona de las actividades rituales (entrega de ofrendas y banquetes rituales) y la parte anterior, más estrecha y con menos luz debido a la estalactita, como sanctasanctórum (Belén, 2000a: 61; Belén y Pérez, 2000: 534). Es Culleram sufre modificaciones para facilitar las actividades culturales: se construyen cisternas en el exterior y se modifican y aprovechan las particularidades del interior; hay tres grandes espacios (fig. 71): el llamado vestíbulo debió de ser una sala artificial con una techumbre de cañas, el segundo espacio, sin modificar y, finalmente, el más profundo, que se considera el sanctasanctórum. Al contrario que en Gorham, aquí no se puede definir la funcionalidad de los espacios en base a los materiales ya que muchas de las piezas parecen haber sido lanzadas violentamente al encontrarse fragmentos de una misma pieza en puntos opuestos de la gruta (Aubet, 1982; Ramon, 1985). También la cueva del Papa se puede considerar un monumento en sí mismo ya que se encuentra en una isla-promontorio con una forma y contenido (agua dulce) muy determinados. El registro material no permite definir algún tipo de construcción o altar dentro de la cueva -sólo se ha documentado uno en Es Culleram con dos piedras cónicas interpretadas como betilos-. A pesar de ello, hay que tener en cuenta que para tal fin se podrían haber usado las particularidades naturales de las grutas, como se ha visto en los casos de la gruta del Papa y Su Mannau, en las que las estalactitas servían para apoyar las lucernas a modo de posibles altares o soportes (fig. 72).



Fig. 72. Estalagmita como soporte de lucerna en Su Mannau (fotografía de P. van Dommelen).

Otros espacios que sufren modificaciones dirigidas a su monumentalización son las fuentes, islas y cabos. En Mitza Salamu, la fuente se modela en forma troncocónica para proteger la salida de las aguas y, además, destaca la presencia de dos posibles betilos. En Cucuru s’Arriu se construye un pequeño espacio a cielo abierto cerca del pozo y en Narcao (fig. 73) se construye un santuario en el s. III a.C. junto a la fuente de agua. En cuanto a las islas, Salobreña se convierte en su totalidad en un santuario púnico-romano, característica que lo diferencia de otros usos anteriores sin funciones sagradas. En la Algaida, se



Fig. 73. Fotografía de Narcao (Barreca, 1986).

construyen tres pequeños edificios alrededor de un pozo y, de hecho, Belén (2000a: 68) define el espacio como un bosque sagrado presidido por un betilo basándose en los hallazgos de un capitel dórico y de un fuste de una posible columna votiva. En mi opinión, esta sacralización se debe relacionar más bien con el lugar en un sentido amplio (una pequeña isla en un contexto de marismas y lagunas) que con un elemento específico como un bosque o una fuente, algo que por otra parte, no se ha identificado. En los cabos ibicencos de Es Cap des Llibrell y S'era des Mataret también se han documentado estructuras: en el primer caso se han definido dos edificios, una cisterna y un patio al aire libre; en S'Era des Mataret las prospecciones han identificado un muro de grandes y medianos bloques; ambos se construyen durante el s. III a.C.

Las modificaciones estructurales y edilicias que sufren estos espacios están en relación con el modo que la gente tiene de percibir y tener experiencias en tales lugares. De esta manera, estos cambios indican una manera de construir las transformaciones en las relaciones y las maneras de vivir entre las personas, los espacios y los paisajes (Bradley, 2002: 104; Thomas, 2002: 179). En el caso de las cuevas es difícil establecer las implicaciones que tienen estos fenómenos puesto que no se crean estructuras *ex novo* sino que se aprovechan sus especificidades naturales. A pesar de ello, es interesante apreciar que los momentos de mayor frecuentación de las cuevas (ss. V-III para Gorham, s. III para Es Culleram y ss. III-I para la del Papa) coinciden con períodos de intensificación de tráfico marítimo, sobre todo en Gorham y la del Papa. Con ello, es muy posible que el uso y percepción de las cuevas cambiase y se ampliase a nuevos grupos que, al mismo tiempo, también establecerían una relación diferente con las grutas. Desgraciadamente el hecho de no tener estructuras fechables, ya sean naturales o construidas, no permite establecer una vinculación clara entre los momentos de máximo uso de las cuevas y estas modificaciones. Sin embargo, sí que indican un cambio en su percepción y uso en general; de modo que los (mal) llamados espacios naturales tienen una vida social que evoluciona en función de las experiencias que diferentes grupos tienen a lo largo del tiempo.

En mi opinión, la monumentalización de estas cuevas responde a criterios diferentes: en Es Culleram se intentaría hacer más accesible un espacio poco visible desde el mar; mientras Gorham y la del Papa responden a motivaciones similares: simplemente se refuerza su carácter puesto que ambas tienen unos rasgos llamativos. En la misma línea creo que hay que entender las construcciones de la fuente en Mitza Salamu y del templo en la isla de Salobreña.

La edificación de estructuras en la Algaida, en los cabos ibicencos, en Narcao y en Cuccuru s'Arriu indica cambios en las formas de utilizarlos y percibirlos. A todos se les supone un uso sacro previo a la creación de estructuras por lo que la construcción tiene unas implicaciones en relación con quienes las construyen y las utilizan. En efecto, las edificaciones tienen un efecto inmediato para los visitantes en tanto que condicionan sus movimientos y su participación en los rituales (Bradley, 2002: 104). Igualmente, los procesos de construcción necesitan gente,

independientemente de la cantidad, lo que implica que se establecen unos vínculos entre estos lugares y quienes hacen las estructuras. Volveré sobre ello en el Cap. 8 al tratar cuestiones sobre el poder y las memorias.

En definitiva, la nomenclatura de “espacios naturales” no da cuenta ni de las relaciones que se establecen entre las personas, los paisajes y los espacios rituales ni de las implicaciones que tienen las transformaciones materiales que estos lugares viven a lo largo de sus vidas. En efecto, modificar los espacios (con edificios o retocando los rasgos naturales) indica que éstos no son simples objetos pasivos, sino entidades que se deben entender en tanto que son creadas y transformadas por las personas.

5. c. La ritualización de los objetos y los paisajes: los depósitos votivos

Aunque los depósitos votivos no forman parte de la llamada “geografía sagrada”, merecen especial atención porque un volumen considerable de los materiales que presento se incluye en el grupo denominado como *favissae*, *bothroi* o depósitos votivos y, además, muchos se encuadran en los llamados espacios naturales sacralizados ya que aparecen en paisajes sin estructuras. El estudio de estos fenómenos parte de dos perspectivas: en primer lugar, mostraré cómo depositar los materiales es una manera de construir socialmente el paisaje. En segundo lugar, estudiaré cómo la práctica de enterrar algunos de los materiales usados en los rituales es un modo no sólo de enfatizar las biografías de los objetos, sino también de ritualizar sus usos y significados.

Normalmente, la investigación se ha centrado en el análisis de los contenidos de los depósitos; se han establecido descripciones y clasificaciones de los materiales que contienen y se han dejado de lado otros temas relacionados con el contexto general de los hallazgos. Mi intención es estudiarlos teniendo en cuenta los paisajes ya que este tipo de deposiciones son actos intencionados en los que se selecciona el lugar. Por lo tanto, ofrecer un estudio de la relación entre los depósitos, los objetos y sus paisajes es enriquecedor para entender mejor estas prácticas.

Partiendo de una clasificación topográfica existen 3 tipos de localizaciones de los depósitos: un grupo localizado entre las necrópolis y las ciudades, son los casos de Cádiz, Baria y Puig des Molins. El segundo grupo estaría formado por depósitos localizados en los santuarios o en sus proximidades: Illa Plana, Bithia, Neapolis, St. Gilla²⁹, Linna Pertunta, Narcao, Genna Maria, Cuccuru s'Arriu, Lugherras y Padria. En tercer lugar, destacan los depósitos cerca de fuentes: Mitza Salamu, Monte Ruju y Santu Giolzi. Por otro lado, la siguiente tabla muestra los contenidos de cada depósito.

²⁹ He incluido en este grupo Neapolis y St.Gilla ya que, aunque no hay vestigios arqueológicos, la investigación relaciona su existencia con santuarios que todavía no se han encontrado.

Tabla 1. Contenidos de los depósitos votivos según el tipo de material

	Terracotas	Cerámica	Malacofauna	Fauna y humanos	Metales
Cádiz	X	X	X	X	X
Baria	X				
Puig des Molins	X				
Illa Plana	X			X	
Bithia	X	X			X
Neapolis	X				
St. Gilla	X	X		X	
Linna Pertunta	X				
Narcao	X	X			X
Genna Maria	X	X			X
Cuccuru s'Arriu	X	X			
Lugherras	X	X			X
Padria	X	X			
Mitza Salamu	X				
Monte Ruju	X	X			
Santu Giolzi	X				

Analizando las terracotas en sus contextos paisajísticos, el primer grupo de depósitos es muy llamativo por su ubicación. Se encuentran entre los hábitats y las necrópolis y ejemplo de ello son los depósitos de Cádiz y las favissas de Puig des Molins y Baria. A pesar de no estar asociadas a grandes estructuras, la investigación los analiza en relación con algún tipo de culto ligado a las prácticas funerarias, sobre todo en los casos de Cádiz y Baria donde se han definido espacios a cielo abierto con suelos empedrados y restos de fauna y cerámicas (López Castro, 2004; Niveau de Villedary, 2003).

La presencia de tales depósitos tiene unas implicaciones interesantes para explicar la percepción del paisaje. Para empezar, la localización en una zona de transición entre los cementerios y los asentamientos implica una unidad en el entendimiento y uso de ambos lugares. Tradicionalmente, siempre se ha recalcado la separación física entre cementerios y hábitats: están separados por cursos de agua o se encuentran en lo alto de pequeñas montañas. Aunque exista tal separación, ello no significa que las poblaciones de su entorno los concibieran como elementos separados ya que son zonas liminales. En consecuencia, los depósitos se deberían explicar en este sentido: señalan zonas de pasos físicos y simbólicos entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Ellos son el vínculo entre dos mundos que, aunque

separados por cuestiones de salubridad, higiene y sanciones religiosas, no se conciben el uno sin el otro. En efecto, en otros contextos³⁰ la muerte se vive como un acontecimiento cotidiano, de modo que se establece una relación de proximidad que se mostraría de múltiples maneras. Este vínculo se plasmaría con los depósitos que unen los asentamientos con las necrópolis ya que ambos mundos forman parte del ciclo de la vida.

Las favissas localizadas en los alrededores de los santuarios también ofrecen interesantes perspectivas de estudio en relación al paisaje. Para empezar es necesario diferenciar los depósitos en santuarios identificados, como Cuccuru s'Arriu, Bithia, Genna Maria o Lugherras, de los que aparecen aislados como Illa Plana, Neapolis o Santa Gilla. Esta precisión es importante ya que estos últimos se vinculan, normalmente, a estructuras sacras todavía no identificadas. Como se viene mostrando a lo largo del trabajo, para que en un paisaje se realicen actividades de culto no se precisan construcciones. En este sentido, los depósitos aislados se convierten en el testimonio de estas prácticas, de modo que se pueden explicar sin la necesidad de santuarios y, así, convertirse en ejemplos de lugares sacros asociados a elementos naturales. Esta constatación contradice lo dicho en el apartado anterior en relación a lo inadecuado de la terminología de "espacio natural". A pesar de ser consciente de ello, mantener tal nomenclatura en este argumento me parece útil para diferenciar entre los depósitos que están asociados a estructuras y los que no.

La ritualización del paisaje que construyen los depósitos no asociados a estructuras se explicaría por diferentes motivos relacionados con la señalización de puntos del paisaje importantes en las percepciones diarias de las personas: en Neapolis el depósito podría vincularse al río que desembocaba en el puerto y en Padria se explicaría en relación con la sacralización de la colina de San Giuseppe. En cuanto al depósito de Cagliari, la importancia simbólica del agua es una característica definitoria para que Santa Gilla se convierta en depósito ritual de materiales³¹. En Illa Plana, los pozos marcarían la presencia de rituales en la isla cercana al puerto y a la ciudad enfatizando, así, el carácter simbólico de lo insular, con lo que las terracotas de la favissa no se explicarían en función de un segundo momento de utilización de la isla en el que, según Hachuel y Marí (1991), se construiría un templo. Repitiendo lo dicho en los apartados anteriores, este tipo de favissas no hacen más que subrayar que los paisajes sagrados no se explican sin tener en cuenta que nacen de las prácticas y experiencias cotidianas.

Los ejemplos de depósitos cercanos o dentro de los recintos sacros ofrecen otras perspectivas interpretativas. Bajo mi punto de vista, éstos enfatizan las

³⁰ A pesar de la gran cantidad de trabajos al respecto y de la complejidad del tema, no voy a tratar en profundidad esta cuestión al escaparse de los objetivos de la Tesis. En este sentido, sólo me interesa recalcar la percepción holística del paisaje, necesaria en mi aproximación a las prácticas cotidianas ritualizadas.

³¹ Santa Gilla e Illa Plana son casos similares puesto que el primero se encontraba frente a la ciudad púnica de Karalis e Illa Plana se situaba frente a Ibiza ciudad. Con todo, es dudoso que Santa Gilla se encontrara en una isla, como el caso de Illa Plana, o quizás en un promontorio.

relaciones entre los santuarios, los paisajes donde se erigen y la gente que los utiliza. Para ello, existen dos criterios interconectados: por un lado, los cultos de carácter fertilístico y, por otro lado, la identificación de los materiales con su lugar de procedencia.

En primer lugar, la mayoría de las favissas se localizan en zonas rurales de la isla de Cerdeña, de modo que se vinculan con rituales propiciatorios de la fertilidad de la tierra en el contexto general de explotación de los recursos cerealísticos y agrícolas de la isla; de la misma manera, también existe una serie de terracotas que remiten a cultos salutíferos de carácter personal y familiar (al respecto ver los trabajos de Garbati, 2002 y 2004 a y b). Enterrar las piezas en el santuario o sus alrededores es una práctica de continuidad respecto a la funcionalidad y deposición originarias de las piezas. En tanto que estos lugares sacros persiguen la fecundidad de la tierra y el bienestar de las personas, el hecho de enterrar las piezas implica una conexión profunda con los elementos ctónicos. Así, los depósitos rituales son una referencia más para explicar el tipo de paisaje que los usuarios de los santuarios construyen; se trata de un paisaje en el que se refuerza todo aquello que conlleva fertilidad y salud. Simultáneamente, la proximidad de los pozos con los santuarios es una manera de mantener la relación establecida entre las personas, que hacen rituales propiciatorios de la fecundidad, con las divinidades y los lugares sacros. Dicho en otras palabras, enterrar las piezas es conservar el ritual y las ofrendas y, por lo tanto, las peticiones de las personas hacia las deidades.

En segundo lugar, es destacable que las terracotas, sobre todo las sardas, estén moldeadas con arcillas locales, como se observa en los casos de Neapolis, Bithia, Cagliari, Linna Pertunta y Lugherras. El hecho que se sepulten juntas y en sus lugares de producción puede ser una manera de cerrar el círculo vital de las piezas. En vez de destruirlas o quemarlas, se ocultan en la tierra con la cual están hechas. En consecuencia, con el enterramiento de las cerámicas y terracotas usadas en los rituales se buscaría reforzar la asociación y construcción que existe entre las personas, los materiales y los paisajes. En efecto, se trata de paisajes rurales y cotidianos en los que los elementos fértiles son necesarios para el buen desarrollo de las actividades diarias.

Por último, son destacables los depósitos en los *nuraghi* de Lugherras y Genna Maria. Cabe recordar que ambos se encuentran en los pisos de debajo de las cámaras centrales, ámbitos percibidos como tipos de favissas por dos motivos. En primer lugar, en ellos no se practican los rituales principales ya que en Lugherras se realizan en el piso superior y en Genna Maria en el patio; de esta manera, los pisos inferiores se observan como lugares inutilizados ya sea porque estén parcialmente destruidos ya sea porque son espacios de reducidas dimensiones y con poca luz natural. De hecho, el acceso al depósito de Lugherras se hacía desde el piso de arriba ya que la puerta originaria estaba cegada durante las fases púnicas y romanas. Asimismo, la entrada al patio de Genna Maria también se realizaba desde la parte superior. En segundo lugar, es posible que la gente percibiera estos *nuraghi* como elementos integrantes del paisaje. En efecto, estas construcciones están diseminadas por todo el territorio sardo, de modo que se integran en las concepciones cotidianas

del espacio. Por ello y por el carácter semisubterráneo de los pisos inferiores de las cámaras centrales, éstos se utilizan como favissas al ser percibidas y utilizadas de la misma manera que un pozo votivo: definen el paisaje y se conectan con el carácter ctónico de los depósitos.

Si hasta aquí me he centrado en las relaciones entre los paisajes y los depósitos, en las siguientes líneas analizo el modo en que los objetos de los depósitos fueron percibidos como seres vivos en tanto su deposición muestra que, para sus usuarios, los materiales tenían biografías y ciclos vitales.

En todos los depósitos estudiados hay terracotas. Enterrar estos objetos les proporciona un valor añadido que recuerda su importancia en los rituales como objetos de culto. Además, en la mayoría de los depósitos se mezclan representaciones de personas con imágenes y símbolos divinos. Ello implica una relación estrecha entre ambas representaciones: el hecho de que durante los cultos y rituales, los individuos ofrezcan representaciones humanas (ya sean de orantes, enfermos o representaciones de rostros esquemáticos) junto a piezas divinas (figuras aladas de Tanit, quemaperfumes en forma de cabeza femenina o estatuillas de Deméter) refuerza la idea que en los rituales religiosos la presencia tanto de las divinidades como de las personas es igual de necesaria. Ambas no se pueden explicar por separado ya que las deidades no existen sin los creyentes y, éstos a su vez, necesitan a los dioses y diosas para confiar sus deseos y aspiraciones. Puesto que las personas perciben estas piezas como elementos relevantes de la relación entre divinidades y personas, mantienen este vínculo incluso cuando se retiran de los santuarios mediante su entierro en los mismos depósitos.

Las cerámicas también se asocian con las terracotas en algunos de los depósitos votivos. En Cádiz se documenta un amplio repertorio que incluye un alto número de cerámica común mientras que en Bithia, Genna Maria, Cucuru s'Arriu o Lugherras aparecen mayoritariamente lucernas. La asociación de estos materiales debe leerse en la misma línea: la vajilla se conserva en los depósitos porque tiene un lugar destacado en los rituales y no sólo porque contiene las ofrendas, cruentas o incruentas, para las divinidades, sino también porque son los soportes necesarios para los productos que ayudan en la creación del ambiente ritualizado: ingesta de diferentes productos u olores determinados. En este sentido, su deposición en un mismo espacio significaría el mantenimiento de la relación establecida durante su uso en los rituales; de modo, que enterrar o guardar los objetos no significa inutilizarlos, sino que se reinterpretan y se mantienen, simultáneamente, su significado y relación. Se procura que las deidades continúen teniendo sus ofrendas ya sea de exvotos ya sea de alimentos (con vajilla de mesa y terracotas de frutos) y, al mismo tiempo, se les otorga un significado extraordinario por el hecho de estar enterradas en un paisaje determinado.

Así, estos depósitos no son simples contenedores de objetos de los santuarios, sino que responden a una manera determinada de entenderlos y utilizarlos (Osborne, 2004: 2) y, ello, se ha podido constatar en algunos casos a nivel material. En los depósitos de Cádiz se ritualizan los procesos de apertura y cierre de los pozos

mediante la utilización de arena diferente a local dando más relevancia a estos momentos. En Bithia se documenta un criterio de ordenación de las piezas según sus formas y tamaños y también se constatan ritos de cremación de carácter purificador antes de colocar las piezas; en Narcao existen dos deposiciones superpuestas debajo del altar. Además, los objetos de los pozos de Cádiz y Padria presentan un estado de fragmentación muy elevado, de forma que se ha interpretado la existencia una ruptura ritual antes de colocarlos en los depósitos.

Con este repaso se observa que los depósitos están realizados con unos criterios específicos de carácter estético. El sentido de la estética no se basa, simplemente, en la evaluación visual de los objetos, sino que se puede entender de diferentes maneras como, por ejemplo, la elección de los objetos para ser enterrados, su relación con los paisajes o las maneras de depositarlos. De esta manera, las prácticas deposicionales indican cómo la gente entiende y percibe los materiales, de modo que éstos no son simples objetos pasivos, sino que se perciben como seres vivos que merecen una especial atención, como se constata con su deposición intencionada (Pollard, 2001).

Los criterios constructivos no parecen guardar relación con estos procesos ya que no todos los depósitos están trabajados. Por ejemplo, los de Cádiz presentan anillos de mampostería en los dos extremos o el de Baria estaba recubierto de yeso. Sin embargo, otros casos, como Bithia y Neapolis, están directamente excavados en la arena. Lo relevante de estas deposiciones es la conexión o unión de estos materiales con la tierra, pues implica una manera determinada de reconocer su importancia y relación con el paisaje y, más aún, con la tierra a la que se vinculan. De hecho, es relevante dar cuenta de la relación de los supuestos cultos en las estructuras sagradas sardas con esta práctica deposicional. La mayoría de ejemplos sardos son cultos salutíferos o fertilísticos, de modo que el almacenamiento de las piezas utilizadas en estos rituales mantiene y refuerza sus características al estar en contacto directo con la tierra, símbolo de fecundidad y regeneración. Esta asociación sirve para comprender que la deposición es resultado de esquemas específicos de un orden simbólico y que crean, al mismo tiempo, tal orden. De esta manera, depositar los objetos es una estrategia deliberada en la negociación de valores de una sociedad (Pollard, 2001: 316).

La mayoría de los depósitos analizados no contienen huesos ni humanos ni de fauna, lo cual constata que los depósitos siguen unos criterios específicos. Los depósitos sirven para reinstaurar las maneras de entender y clasificar a los objetos y ello se constata a través de la mezcla de materiales, conectando diferentes sustancias y diferentes formas de ser (Pollard, 2001: 322). Desde mi punto de vista, la separación entre cerámicas, terracotas y huesos significa dos maneras de explicar las historias de estos materiales. Si por un lado la asociación de cerámicas y terracotas intensifica su valor, por otro lado la falta de restos de fauna se valora de forma diferente. Para quienes los entierran, los huesos no tienen el poder simbólico de las cerámicas y las terracotas ya que quizás los considerarían los residuos de los banquetes y ofrendas cruentas, de modo que se verían como objetos ya consumidos

que han perdido su importancia y beneficios. En este sentido, Illa Plana es un ejemplo de esta división³²: en un depósito se encuentran las terracotas y en otro los restos de huesos humanos. Por otro lado, la existencia de metales junto a las cerámicas y terracotas puede deberse a su consideración como objetos valiosos que no sólo mantienen e intensifican su valor, sino que están en relación con las representaciones de las divinidades y las terracotas. En definitiva, seleccionar los objetos que se depositan o combinarlos y colocarlos de determinadas maneras son estrategias que requieren no sólo conocer el simbolismo de los objetos, sino también la relación entre las diferentes categorías de las identidades y biografías de los artefactos.

Hasta ahora he analizado las favissas como el resultado de prácticas deposicionales que siguen una determinada manera de percibir las cualidades y las biografías de los objetos (Appadurai, 1986; Kopitof, 1986). Esta manera de entender los depósitos y sus objetos plantea una visión diferente de los materiales: éstos no son simples objetos estáticos, sino que para quiénes los usan y los entierran tienen vida y almas, son seres vivos que tienen sus ciclos vitales: *“not all the persons in the community are necessarily human, and an emphasis on the individual neglects the role of other social agents accorded personhood (like ghosts, spirits, houses, axes, standing stones...)”* (Fowler, 2004: 21). Los depósitos dan cuenta de la agencia de los objetos y de cómo las personas entendían la materialidad de los mismos. En este sentido, cabe pensar que los objetos de los depósitos presentados se percibían como contenedores de poderes y esencias sobrenaturales al haber formado parte de los rituales y, por lo tanto, se debían tratar de una forma determinada y respetuosa (Pollard, 2001).

En conclusión, las favissas o depósitos rituales no son simples basureros que contienen los materiales producto de las limpiezas periódicas de los santuarios. Su existencia no sólo responde a unas determinadas maneras de construcción del paisaje sino que también explica los modos de entender las relaciones establecidas entre las personas y las divinidades en los rituales y, al mismo tiempo, conecta el origen y las vidas de las terracotas con el paisaje. En definitiva, los materiales depositados se definen como personas, que tienen sus ciclos de vida (Fowler, 2004: 63). Además, son indicadores de prácticas culturales en espacios que no tienen estructuras arquitectónicas. De esta manera, los depósitos no inutilizan los materiales, sino que mediante su colocación en la tierra se reinterpretan y potencian su significado. Este proceso se constata mediante dos vías: por un lado, mediante los criterios de deposición arriba comentados y, por otro lado, por la práctica misma de enterrarlos ya que cabrían otras opciones para desechar estos materiales, como por ejemplo, quemarlos.

Observar las favissas simplemente como contenedores responde a una lógica funcionalista y occidental alejada de otras consideraciones. En efecto, deshechar los objetos de una manera a nuestros ojos no funcional habla, de entrada, a favor de la

³² En el caso de Illa Plana hay que tomar la separación con cautela puesto que la cronología del depósito con huesos podría ser posterior al depósito púnico de terracotas y corresponder a una posible necrópolis medieval o moderna.

existencia de valores diferentes a los nuestros (Pollard, 2001). Los objetos enterrados tienen una biografía y una conexión con las deidades y los donantes que conlleva la ritualización de su ciclo de vida. En conclusión, depositar los objetos de los santuarios en los pozos es una práctica ritualizada: los amontonamientos de basuras se enfatizan y se diferencian de los demás mediante los procesos comentados; por lo tanto, depositar los objetos es una manera de observar y entender cómo la gente y las cosas se mezclan y se constituyen mutuamente.

5. d. *La ritualización de los viajes: peregrinaciones*

Muchos de los santuarios de este trabajo se encuentran alejados de los centros de población por lo que llegar a ellos implica, obviamente, desplazarse, bien por tierra o bien por mar. Caben varias hipótesis sobre el uso y significado de estos viajes. Es posible que su realización se produjese en momentos de paso de unos lugares a otros o que las personas fueran allí a propósito. En ambos casos, el viaje es intencionado y se diferencia de otros porque los grupos se desplazan para realizar unas determinadas prácticas rituales en unos lugares con unas connotaciones especiales para quienes los usan. Así, los caminos se convierten en actos ritualizados, lo que conocemos con el nombre de peregrinaciones.

Definir qué son las peregrinaciones es una cuestión compleja por la variedad de fenómenos que incluye. Sin embargo, a grandes rasgos se explica como un viaje, de carácter más o menos sagrado, realizado por una persona en busca de un espacio o estado mental que personifica un ideal (Morinis, 1992: 4). Asimismo, cualquier peregrinaje se considera un viaje circular ya que es un trayecto de ida y vuelta (Coleman, 2002: 361-363). Este concepto debe despojarse de sus connotaciones actuales para entenderlo simplemente como un viaje ritual que se debe contextualizar. De esta manera, la búsqueda de definiciones abstractas no tiene sentido ya que, en cada caso, este proceso participa de diferentes maneras en las construcciones sociales y culturales.

Arqueológicamente, los caminos de este tipo son difíciles de constatar porque los peregrinajes, en sí mismos, tienen una naturaleza transitoria y no dejan huella (Coleman, 2002: 358). En cambio, en Antropología esta práctica se ha tenido más en cuenta y se han desarrollado diversas interpretaciones, entre las que destacan tres tendencias. La aportación de Turner (2003: 360) con el concepto de *communitas* enfatiza que en los viajes sagrados se trascienden las fronteras históricas, geográficas y sociales; de modo que los peregrinos abandonan el mundo terrenal y las normas cotidianas a favor de la asociación espontánea y de las experiencias compartidas. Así, la *communitas* describe la transición temporal de los peregrinos que dejan las estructuras sociales para fundirse en un sentir común con los otros compañeros de trayecto. Esta visión ha sido criticada por su carácter esencialista y abstracto ya que se consideran los peregrinajes como un ámbito perfecto para expresar los conflictos sociales entre el poder oficial y el popular, es decir, es el espacio correcto para cambiar la jerarquía social y para mantener relaciones entre

poblaciones de distintos orígenes (Eade y Sallnow, 1991). Así, los peregrinos pueden romper el orden de los espacios sagrados en tanto que éstos son vistos como contenedores en los que los peregrinos depositan sus esperanzas, plegarias o aspiraciones. Esta interpretación también ha sido criticada ya que observa el peregrinaje y los santuarios como entidades pasivas y cerradas y no como lugares con múltiples significados que están en diálogo con otros contextos (Coleman y Elsner, 1994: 73-74; Coleman y Elsner, 1995; Coleman, 2000; Silverman, 1994: 14). Mi aproximación es un tanto ecléctica puesto que combina las tres interpretaciones, aunque, para mí, es fundamental tener en cuenta que el significado de las peregrinaciones y de los santuarios se construye a través de los usos de las personas.

A primera vista puede ser contradictorio mi uso del concepto peregrinaje como “viaje sagrado” si he criticado los términos de “paisaje sagrado” y “geografía sagrada”. Ahora bien, pienso que la utilización de este concepto se adecúa a mis interpretaciones por dos motivos. En primer lugar, las motivaciones de los itinerarios sacralizados o ritualizados están relacionadas con preocupaciones cotidianas, como son la salud o la fertilidad de la tierra o el mar. En segundo lugar, mi uso del concepto es contextual, local, y lo voy a analizar como un paso más para la obtención de los cuerpos y los ambientes ritualizados. Puesto que el viaje es un acto físico y corporal, es una manera más de crear una atmósfera ritualizada. En palabras de Coleman y Eade (2004: 17), hay que observar las peregrinaciones como rituales y *actuaciones* expresadas mediante los cuerpos.

Los lugares sacralizados que tomo en consideración y el acceso a ellos se recogen en la tabla 2. Identificar quiénes visitaban los santuarios y por qué caminos lo hacían es una cuestión difícil. Parece lógico pensar que fueron las poblaciones próximas o que frecuentaban las zonas quienes los utilizaban. Igualmente, las referencias a las distancias y los tiempos de recorrido son relativas. En efecto, los parámetros temporales no responderían a nuestros criterios actuales del “tiempo del reloj”, sus tiempos se miden a través de las lunas, las mareas o los períodos de siembra y recogida. En este sentido, los ejemplos etnográficos muestran como los patrones de los peregrinajes tienen un significado cosmológico: los viajes a los santuarios tienen que ver con movimientos astrales o ciclos cósmicos (Silverman, 1994: 13). Asimismo, la distancia tampoco es un elemento para definir las peregrinaciones ya que no es necesario recorrer un largo camino (Coleman y Eade, 2004: 13); se considera como tal un trayecto siempre que se de una intencionalidad devocional, iniciática o normativa independientemente de su longitud (Morinis, 1992).

Los peregrinajes no están únicamente relacionados con el caminar, sino con todo aquello que conlleva movimiento: ascender, descender, bailar o navegar. Prueba de ello son las cuevas-santuario, la Algaida e Illa Plana ya que son los únicos puntos a los que se accedería por mar, ya que al resto se podría llegar caminando. Las travesías marítimas para llegar a Gorham’s Cave, la Algaida o Illa Plana son una manera de enfatizar o invocar las formas cotidianas de transporte; de modo que estos viajes están ritualizados: son caminos regulares que llegan a unos espacios que remiten a paisajes

cotidianos pero que simultáneamente se desmarcan de ellos al realizar unas actividades de carácter ceremonial. La ritualización es, pues, una cuestión de grado.

Tabla 2. Vías de acceso a los santuarios

	Por tierra	Por mar
Gorham's Cave		X
Laja Alta	X	
Algaida		X
Baria	X	
Es Culleram	X	X
Illa Plana		X
Es Cap des Llibrell	X	
Puig d'en Valls	X	
S'Era des Mataret	X	
Linna Pertunta	X	
Mizta Salamu	X	
Antas	X	
Genna Maria	X	
Lugherras	X	
Grotta del Papa		X
Su Mannau	X	
Cuccuru s'Arriu	X	
Monte Ruju	X	
Santu Giolzi	X	

Los estudios sobre los peregrinajes siempre han enfatizado la importancia de los objetos adquiridos en estos centros como recuerdos porque ayudan a reconstruir la peregrinación en la imaginación y la memoria de todos, tanto de los que han ido como de los que no (Coleman y Elsner, 1995: 6). Identificar en el registro arqueológico esta categoría de objetos es una cuestión muy complicada. Sin embargo existen algunos indicios materiales que se pueden interpretar como muestras de la realización de exvotos en los propios santuarios en los casos de la Algaida, Illa Plana y Es Culleram. Para el primer ejemplo, el gran número de monedas halladas cerca de los edificios de culto se ha interpretado como el producto de la compra-venta de exvotos; en este sentido, la mayoría de monedas de la Algaida pertenecen a la zona de Cádiz, posible área de procedencia de los peregrinos. En Illa Plana la estandarización de las terracotas implicaría la existencia de un taller de producción en el lugar. En la misma

línea se han interpretado las diosas aladas de Es Culleram: puesto que sólo se han encontrado en la cueva, se cree que se modelarían allí. Con ello, la importancia de las peregrinaciones no sólo está en la idea del viaje, sino también en adquirir sus objetos y en la capacidad de recordar y contar a los que no han ido las experiencias vividas. Por lo tanto, relatar lo vivido sería, como muestran los ejemplos etnográficos, una parte esencial de las peregrinaciones y, por ello, nunca son viajes sin retorno.

Viajar implica movimiento no sólo durante las travesías sino también cuando se ha llegado a los santuarios. Los viajes sagrados a las grutas implican la importancia del movimiento no sólo *hacia* ellas, sino también *en* ellas. Una vez allí hay que tener en cuenta que las estructuras definen el modo de moverse en el recinto sagrado. El énfasis en los movimientos implica analizarlo como un concepto cultural y no un simple acto físico universal que se supone igual en todas las sociedades; es decir los movimientos están *personificados*. Por lo tanto, las diversas maneras de moverse nacen de las maneras que tienen los grupos de entenderlas (Coleman y Eade, 2004: 16; Parkin, 1992: 5). El caso de las cuevas es muy significativo ya que los movimientos están limitados por las características geomorfológicas de las grutas. En efecto, sus especificidades provocarían un viaje descendente y hacia sus interiores: a medida que se penetra en Gorham, la cueva se va estrechando; Es Culleram se alcanza después de subir la colina y, una vez allí, se accede a la sala principal después de pasar por el vestíbulo y un espacio de transición de escasa altura; en la del Papa, después de dejar las naves dentro del portal, los viajeros caminan unos metros y llegan al lago y a las fuentes.

Definir los motivos de estos viajes es difícil por las limitaciones del registro material. Para ello, debo recalcar que la presencia de prácticas rituales en estos espacios puede responder a varios objetivos y motivaciones, puesto que en palabras de Coleman y Elsner (1995: 202) “*although a pilgrimage center is fixed in space it is not fixed in significance*”, de modo que un mismo lugar puede evocar diferentes significados según los grupos y los individuos. En este sentido, el caso de la cueva del Papa es revelador ya que la investigación afirma la existencia de cultos relacionados con la navegación o vinculados a prácticas curativas. Aunque muchos parecen estar vehiculados por motivos devocionales, es posible que también lo estuviesen por razones normativas relacionadas con ciclos rituales creados para la navegación o la pesca.

Además de las travesías marítimas, los desplazamientos a pie como práctica social forman el otro grupo de análisis. Como señala Ingold (2004: 329), en la Antigüedad la gente creaba su medio andando ya que era una de las múltiples formas de percibir el medio y marcarlo, literalmente “dejaban huella”. A través de los pies y del contacto con la tierra las personas se conectaban con sus alrededores, de modo que se convertía en una manera de crear el paisaje. Lo relevante para este estudio es que andar permite unir las experiencias espirituales con las físicas en los contextos de los trayectos sagrados; es decir la práctica física y material de andar provoca la creación de un espacio espiritual (Slavin, 2003: 7). En este sentido, los ejemplos etnográficos explican que andar se convierte en una práctica meditativa y espiritual en

tanto que las personas se centran únicamente en esta acción y en el ritmo que provoca. Ello tiene dos implicaciones: por un lado, el cuerpo ayuda a la creación de experiencias espirituales, algo que, por otro lado, implica la unión de lo físico y lo simbólico (Slavin, 2003).

La mayoría de los ejemplos del trabajo son lugares elevados, de modo que las personas tenían que subir montañas o pequeñas colinas. Igualmente, como ya he comentado en otros apartados, algunos de estos puntos se encuentran en lugares espectaculares, característica común de muchos de los puntos de peregrinaje (Morinis, 1992: 5). Es Cap des Llibrell, s'Era des Mataret o Genna Maria son muestra de ello. Los tres tienen pequeños asentamientos en su hinterland, de modo que, seguramente, serían utilizados por estos grupos. En este sentido, Genna Maria es quizás el ejemplo más claro ya que se ha documentado un abundante poblamiento en su área próxima; se han identificado algunos yacimientos parcialmente excavados, entre los que destaca el de Pinn'e Mailou, a unos 2 km de Genna Maria (van Dommelen, 1998: 99 y 128-131). De hecho, este *nuraghe* tiene una visión espectacular ya que se puede observar el golfo de Oristano. Igualmente, cabe recordar el área de Terralba, con un santuario entre numerosas factorías púnicas (van Dommelen y Sharpe, 2005; van Dommelen *et alii*, e.p.). Paralelamente, el valle de Sant Vicent (Es Culleram) ofrece, en el s. III a.C., un patrón de pequeñas propiedades rurales muy cercanas unas de otras y situadas en las laderas aprovechando los recursos hidráulicos del valle (Gómez Bellard, e.p. b) cuyos habitantes podrían haber frecuentado los santuarios (fig. 74).

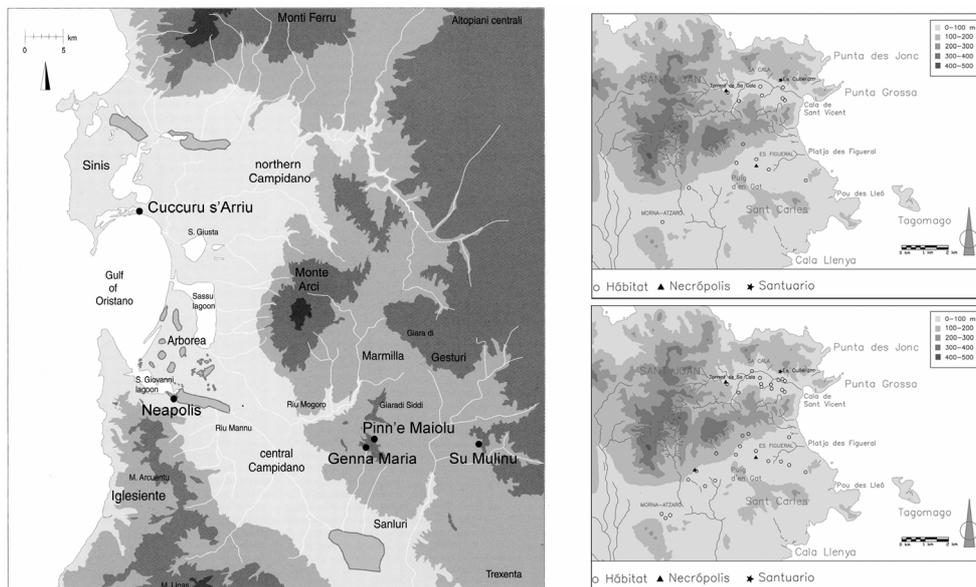


Fig. 74. Poblamiento rural del área de Genna Maria y del valle de Sant Vicent (arriba poblamiento en el s.III a.C. y abajo en el s. II a.C.) (elaboración propia a partir de Puig Moragón, e.p., Van Dommelen, 1998).

Antas constituye un ejemplo único ya que hasta el momento no se ha identificado ningún asentamiento en sus cercanías (sólo la cueva de Su Mannau se encuentra en sus alrededores). En este caso, interpreto el área sacra púnica en términos de peregrinaje por el desplazamiento a una zona de difícil acceso y los movimientos en la propia área: se trataría de circular en referencia a la piedra-altar, elemento definitorio del culto y del edificio.

Casi todos los espacios sacros son de tamaño reducido y formados por pequeñas estructuras rectangulares a cielo abierto. En este sentido, los movimientos realizados en los santuarios no parecen muy significativos para definir los peregrinajes. Sin embargo, son interesantes los *nuraghi*. En Genna Maria, el sanctasanctórum se localiza en el interior mientras la zona del altar estaría en el patio, en Lugherras parece que los cultos se hacían en la segunda planta del edificio y no hay indicios de uso en el exterior. Así, se observa como los caminos hacia estos sitios no sólo son de subida, sino que también parecen significativos los movimientos hacia el interior. A diferencia de las pequeñas estructuras a cielo abierto, la utilización de estos ejemplos implica acceder a su interior.

Otro caso muy sugerente son los puntos sacros cerca de fuentes y pozos en Cerdeña, esenciales para el aprovisionamientos de agua: Mitza Salamu, Linna Pertunta, Cuccuru s'Arriu, Monte Ruju y Santu Giolzi se relacionan con cultos salutíferos al estilo de los grandes centros de Neapolis y Bithia. Según Garbati (2004a: 152), la difusión de cultos relacionados con la salud y otros bienes primarios en Cerdeña está causada por la ocupación capilar de la isla y la creación de propiedad privada. Garbati señala que la presencia de exvotos salutíferos en estos centros no siempre es indicativo de que la divinidad tutelar del lugar tenga un carácter médico, y podría indicar una religión popular y personal que no respeta la morfología divina de los santuarios (2004a: 154).

A mi modo de ver, la presencia de exvotos en fuentes se explica en relación a peregrinaciones devocionales en busca de curas milagrosas que se atribuyen a las

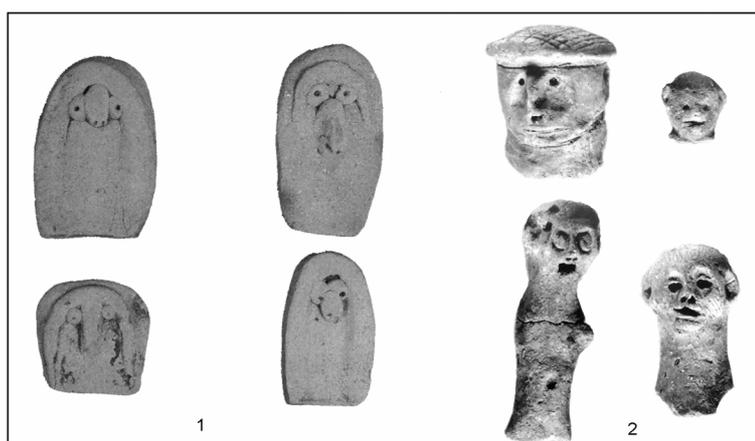


Fig. 75. Terracotas a mano de Mitza Salamu (1) y Monte Ruju (2) (elaboración propia a partir de Salvi, 1989; Madau, 1997).

aguas (Preston, 1992: 33) y, en este sentido, las plaquetas de arcilla con rostros de Mitza Salamu, las terracotas a mano de Monte Ruju y Santu Giolzi y los exvotos anatómicos de Cuccuru representarían a los peregrinos que se han desplazado para obtener el beneficio de las aguas (fig. 75). A diferencia de los otros centros de peregrinaje, quizás sólo es significativo el movimiento *hacia* y no tanto *en* ya que son espacios sin delimitaciones. Cuccuru s'Arriu es la excepción ya que existe un pequeño recinto rectangular a cielo abierto, en eje con el pozo, con un altar en su extremo oriental. A pesar de ello, el único espacio ritual era el externo puesto que el acceso al edificio estaba bloqueado en el momento de uso púnico.

En conclusión, los paisajes no sólo se crean habitando en ellos sino también desplazándose por ellos. Caminar y navegar son maneras de descubrir nuevos espacios e incorporarlos en los paisajes de los grupos. Los viajes hacia los santuarios son peregrinaciones en tanto que las personas que se dirigen a ellos lo hacen con una intencionalidad específica, de modo que sus cuerpos ya empiezan a tener conciencia ritual durante los viajes; en efecto, he mostrado como la práctica física puede trasladar a las personas a un ambiente ritualizado y simbólico. Así los viajes sagrados son rituales en los que los movimientos *hacia* y *en* son esenciales para la creación de un ambiente ritual. La ritualización de los movimientos permite observarlos como algo cotidiano y no son prácticas únicas y singulares, algo muy alejado de la visión de Turner que los define como actividades extraordinarias y singulares (Coleman y Eade, 2004; Eade y Sallnow, 1991).

Tradicionalmente, los peregrinajes se definen como prácticas y espacios de devoción popular ya que se busca un contacto inmediato con las deidades sin ningún tipo de esfuerzo intelectual (Coleman y Elsner, 1995: 135). Esta opinión es susceptible de crítica si lo popular se vincula negativamente a poblaciones de estrato social bajo y que no habitan en los grandes centros. Por un lado, es muy posible que las poblaciones de estos lugares viajasen a estos santuarios; por otro lado y, como dice Garbati (2004b: 102) se confunde lo popular con lo privado; de modo que estos santuarios no formarían parte de una corriente popular sino que serían lugares para expresar los intereses privados o familiares sea cual fuera su rango. En definitiva, los peregrinajes ayudan a configurar un paisaje en el que los mitos, las tradiciones, las actividades cotidianas y las memorias se mezclan.

5. e. Apéndice: la Laja Alta como ejemplo de paisaje ritualizado

En las secciones anteriores no he hablado en ningún momento de las pinturas de la Laja Alta. Ello responde a que este abrigo se puede analizar desde las perspectivas de los paisajes como construcciones sociales y de los viajes en tanto que peregrinaciones. Así, este punto constituye una discusión más profunda y específica de todo lo dicho hasta ahora.

El abrigo de la Laja Alta se localiza en el interior de la provincia de Cádiz, en la localidad de Jimena de la Frontera, a 30 km de la costa y en un terreno escarpado aunque sólo a 30 m de altura. Tiene un acceso complicado ya que para alcanzarlo hay

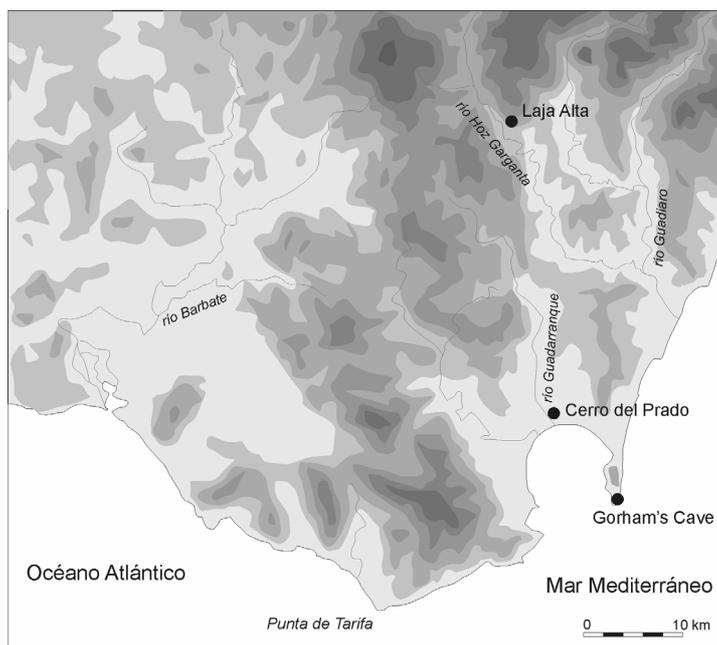


Fig. 76. Entorno de la Laja Alta.

que subir hasta la cima de la garganta de Gamera, a unos 400 m.s.n.m. Sus medidas son reducidas: una longitud de 5'30 m y 2'92 m de altura máxima y 2'30 m de profundidad (fig. 76). Junto al conjunto de embarcaciones pintadas se han hallado otras representaciones de motivos antropomorfos y zoomorfos que muestran el uso del abrigo durante más de un milenio (fig. 77).

Las 7 embarcaciones constituyen una forma de marcar el paisaje que crea una relación determinada con quienes realizan los dibujos. Antes de empezar a definirla quiero señalar brevemente la autoría de las pinturas. ¿Las pintaron los fenicios o indígenas? Se han clasificado como fenicias por sus similitudes formales con las representaciones de navíos del palacio de Sargón en Khorsabad (Iraq) pero el registro arqueológico no permite una respuesta concluyente. Las pinturas se encuentran aisladas, sin ningún tipo de contexto material que permita ni fecharlas ni definir sus autores. Independientemente de la identidad de los autores, lo importante es que señalan con representaciones de barcos una zona con pinturas anteriores y en un lugar desde el que no se ve el mar y al cual se tiene que acceder desde otros puntos.

¿Por qué se pintan barcos en una zona alejada del mar? Si ponemos en relación las imágenes con sus contextos espaciales se muestra que el mar y la tierra se entienden como elementos inseparables. En efecto, dibujar unos barcos en una zona en la que no se ven directamente significa que quienes lo hacen están más o menos familiarizados con los barcos y, por ende, con la navegación; de modo que estas habilidades les permiten dibujarlos sin una observación directa. Esto es especialmente significativo teniendo en cuenta que, a pesar del esquematismo, representan partes esenciales de los barcos y la navegación como las quillas, los remos o el posible

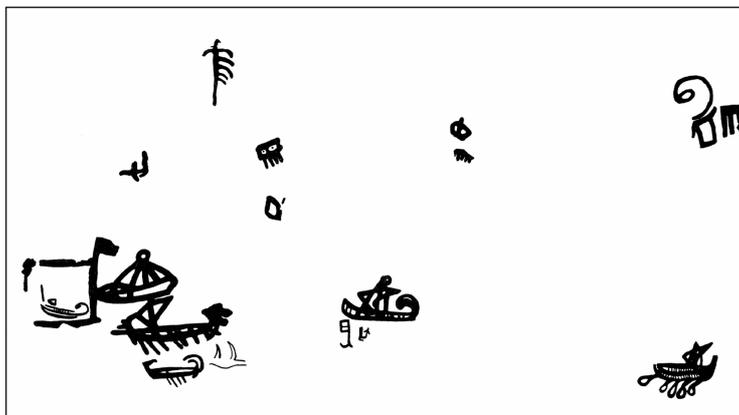


Fig. 77. Pinturas de la Laja Alta (Barroso, 1980).

puerto. Con ello, quienes usan y perciben este paisaje conocen este mundo, no diferencian entre la costa y el interior más inmediato; todo forma parte de una unidad en la que se mezclan los factores religiosos y rituales con aquellos más prácticos, como sería el marcado de rutas comerciales.

Este fenómeno es similar al caso de Tel Nami (Israel) en el que se localizan varios grafitos de navíos, algunos de los cuales están colocados en lugares imponentes pero no se ven desde el mar, de modo que no se relacionan de forma directa con la navegación, a diferencia de otros hallados en el área del Monte Carmelo (Nahal Me'arot). Según Artzy (1999: 26; 1998: 440) ambos conjuntos, pero sobre todo los primeros, indican entradas a las rutas que van desde la costa hacia el Monte Carmelo y Meggido en un momento en el que Tel Nami tenía un rol importante en las relaciones comerciales entre la costa y el desierto (ss. XIII-XII a.C.). Además, define las figuraciones como exvotos para agradecer las llegadas de los marineros a buen puerto.

Salvando las distancias cronológicas y geográficas, la Laja Alta se puede interpretar en la misma línea; especialmente si se tiene en cuenta que se encuentra en una zona estratégica al ser un lugar de paso entre el campo de Gibraltar y la Sierra de Ronda; de modo que conecta la costa con el interior. En consecuencia dibujar las embarcaciones en un punto de paso obligado es una manera de marcar el paisaje no sólo para los autores, sino también para el resto de observadores. Según Tacon (1994: 117 y 127) las implicaciones del marcaje del paisaje son muy claras: definir el acceso y el control de tal modo que conectarse a la tierra a través de marcas especiales permite reconocer un espacio como propio en el tiempo y en el espacio.

Esta reflexión conlleva otra cuestión en relación a la audiencia ya que las representaciones no són únicamente legibles para sus autores, sino también para una audiencia múltiple. En este sentido, las representaciones se leen de forma diferente según quien lo haga; por un lado, pueden tener unas connotaciones de identidad común y asociación para quienes lo saben interpretar en esta línea y, por otro lado, aquellos que no perciben así el paisaje los pueden interpretar de otras formas, como

por ejemplo, marcadores de frontera. Las representaciones de barcos significan que forman parte de la cosmología y simbología de quienes los han dibujado (Ballard *et alii*, 2004) y, por lo tanto, los motivos de la Laja Alta reflejan el carácter de los grupos que se asocian con ellos, es decir que son indicativos de las diferentes formas de actividades sociales (Tacon, 1994; Bradley, 2002: 79). En este caso, se trata de las actividades comerciales y de navegación, especialmente, teniendo en cuenta que algunos dibujos son, claramente, barcos de mercancías (Barroso, 1980, fig. 2).

Las representaciones de naves están extendidas en el mundo fenicio-púnico, no sólo en forma de incisiones, grabados o pinturas en espacios naturales como la Grotta Regina, Monte Carmelo o la misma Laja Alta, sino también en otros tipos de soporte como monedas, estelas del tofet de Cartago o la muralla exterior del templo I de Kition. Para nuestro caso, lo interesante es relacionarlo con el contexto local ya que toda la zona de Cádiz ofrece muchos ejemplos de arte rupestre (Topper, 1988). Algunos casos no bien publicados son semejantes a los de la Laja Alta, como por ejemplo la cueva del Caballo en Barrios donde hay un abrigo en el que se ha distinguido un navío con cuatro mástiles, tres espolones, tres remos y un timón, cuya interpretación ofrece paralelos con los barcos fenicios (Topper, 1988: 114).



Fig. 78. La Laja Alta (izquierda) y vista desde el abrigo (derecha) (Fotografías de M. Krueger).

La Laja Alta es ya un espacio marcado anteriormente con los motivos antropomorfos y zoomorfos. Es frecuente que en muchos espacios marcados por pinturas o grabados se añadan nuevos significados de modo que las marcas antiguas pierden su significado original (Tacon, 1994: 126). Ello conduce a cuestiones sobre la creación de memorias ya que, aunque las personas que pintan y observan las naves no sabrían qué significarían los otros dibujos, los percibirían como algo importante y con significado, de modo que formarían parte de rastros de ancestros, divinidades o fuerzas de la naturaleza. Así, la elección de este lugar no es casual ya que, bajo mi punto de vista, es una manera de asociarse con el pasado y construir memoria. Asimismo, las características geográficas y geológicas señalan dónde se deben realizar las marcas en el paisaje: no sólo es importante que existan marcas anteriores,

sino también que el lugar sea especial. Por lo tanto se selecciona un abrigo, que recuerda a las cuevas, de pequeño tamaño y de difícil acceso.

El camino que conduce hacia la Laja Alta no es de fácil acceso. Ello implica que, aunque se sitúe en una vía de comunicación importante, hay que buscarlo, desviarse, subir la cima de la Garganta de Gamera y pararse, con lo que el viaje tiene unas connotaciones de peregrinación o viaje ritualizado ya que se hace un alto en el camino en un espacio ritualizado no sólo por los dibujos, sino también porque se relaciona con el pasado (fig. 78); de modo que la Laja Alta se convierte, en mi opinión, en un espacio de descanso en el que prevalecería las miradas a las pinturas y el paisaje como prácticas rituales sobre las ofrendas, que no han deparado evidencias.

5. f. *Recapitulación*

Este capítulo ha tenido como objetivo el estudio de la constitución de los paisajes ritualizados. Para ello he analizado los motivos por los cuales la terminología de “geografía sagrada” no es adecuada para el estudio de los espacios sagrados fenicio-púnicos no monumentales. Así, he dado cuenta de cómo los lugares sagrados participan en la construcción de paisajes sociales en los que los aspectos religiosos y rituales nacen o están relacionados con otros aspectos de la vida, ya sean los viajes, la pesca, la agricultura o la salud. Para observar esta relación es necesario analizar todos estos procesos mediante el concepto clave de ritualización. Este permite arrojar nuevas lecturas acerca de cómo se crea lo sagrado y religioso.

Lo mismo sucede con la definición de “espacios naturales” porque se perciben, se usan y se modifican continuamente. Sus transformaciones se vinculan a cambios en la percepción y uso del paisaje. En la misma línea, las favissas no son simples basureros, sino que responden a una manera determinada de relacionar los objetos, las personas y los paisajes. En efecto, las deposiciones muestran que los objetos se perciben como seres vivos que tienen sus ciclos de vida y sufren cambios en las maneras de usarlos y percibirlos.

Finalmente, los viajes también contribuyen a la creación de los ambientes y los paisajes ritualizados ya que con los desplazamientos a los santuarios empiezan los rituales, como viajes definidos como peregrinaciones. En efecto, la importancia de esta práctica no sólo radica en el hecho de desplazarse hacia los lugares sacros, sino también en los movimientos que se hacen una vez se ha llegado, y, sobre todo, en los viajes de vuelta ya que permiten explicar, compartir y recordar la experiencia con los demás.

Con todo lo dicho, me parece adecuada la conceptualización de Knapp y Ashmore (1999: 10-12) por la que sustituye la clasificación de “paisaje sagrado” por el de paisaje “*ideational*”. Ésta hace referencia a la multiplicidad de variantes que forman la experiencia del paisaje al asociarse con la memoria, las emociones y los significados y, así, recoge la multifuncionalidad del espacio y no se separa de la realidad social.

Capítulo 6

LA CULTURA MATERIAL Y LOS SENTIDOS HACIA LA RITUALIZACIÓN DE LOS CUERPOS (II)

6. a. Introducción

Si hasta ahora he analizado la ritualización de los paisajes como parte del proceso para la obtención de los ambientes y los cuerpos ritualizados, ahora voy a tratar los otros elementos que los configuran: los objetos arqueológicos hallados en los espacios sagrados. En efecto, los materiales producen procesos de ritualización mediante los efectos que tiene en los sentidos de las personas. Dicho en otras palabras, la cultura material es sensorial y los sentidos, a su vez, afectan al cuerpo y a la percepción.

Esta visión de la cultura material escapa de los enfoques que la definen como un objeto pasivo que expresa y no construye significados sociales y culturales. Los objetos son entidades dinámicas y contextuales que cambian de significado a lo largo de su vida debido a los usos que las personas hacen de ellas. Con ello, los objetos actúan directamente en la vida cultural y social, condicionando las acciones humanas (Brumfiel, 2003; van Dommelen, 2000: 410). Igualmente, los sentidos y, por ende, los cuerpos no se deben entender desde una perspectiva cartesiana y universalista, sino que también son sujetos activos de las dinámicas sociales; es decir, las expresiones de los cuerpos son sociales y están aprendidas, de modo que no son simples instrumentos de la mente sino que los cuerpos están socialmente construidos (Bell, 1992: 94-96; Crossley, 2001: 34).

Para analizar cómo se constituyen los cuerpos en elementos activos de los rituales me centraré en los sentidos. Según Howes (2006: 161), los materiales contienen calidades sensoriales, de modo que cada objeto presenta una mezcla de los sentidos. Por lo tanto, al estudiar la cultura material hay que observar sus características cinéticas, visuales, olfativas y táctiles. No obstante, los trabajos sobre este campo han pasado por alto las propiedades multisensoriales de los materiales y, cuando se han tenido en cuenta, se han centrado básicamente en la visión. Ello se debe a la manera actual y occidental de percibir y conceptualizar los sentidos (véase Cap. 2).

Partiendo de nuestra construcción y clasificación de los cinco sentidos, cada apartado del capítulo analiza un sentido en función de los materiales que se le asocian y de sus consecuencias en la creación de las personas y de los ambientes rituales.

6. b. Aceites, esencias, animales y flores: el olfato en los rituales

Los objetos relacionados con la cremación o la iluminación son muy abundantes en la mayoría de los casos de estudio presentados tanto en número de ejemplares como en variedad de tipos: lucernas, cuencos-lucernas, quemaperfumes de doble cazoleta o con cabeza de Deméter (fig. 79). Aunque la función de estos objetos es la iluminación, hay que considerar sus efectos en el olfato puesto que quemar aceite desprende, obviamente, un olor muy característico que se acompaña de humo. Pero el olfato se advierte también con la cremación de animales y vegetales que desprenderían olores característicos que influenciarían en el ambiente ritual. Si bien las motivaciones no se pueden apreciar, sí se puede dar cuenta de otros rasgos como en qué lugares de los recintos se quemaba y cómo ello afectaba al ambiente y a los participantes.

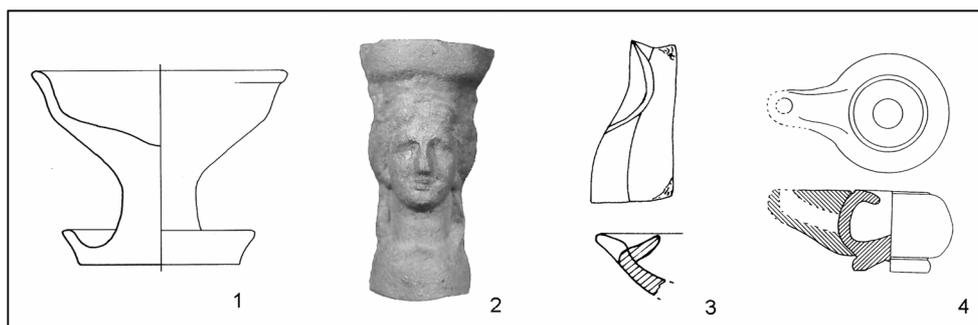


Fig. 79. Materiales de cremación: 1. quemaperfumes de Santa Gilla, 2. pebetero en forma de cabeza femenina de Narcao, 3. lucerna de Gorham, 4. lucerna de los depósitos votivos de Cádiz (elaboración propia a partir de Bartoloni, 1991; Barreca, 1986; Belén y Pérez, 2000; Niveau de Villedary, 2001 y 2003).

Las grutas-santuario ofrecen ejemplos de la variedad de estas prácticas. En la etapa inicial de uso de Gorham se documentan botellitas, lucernas, *amphoriskoi* y *aryballoi*, mientras que en la segunda etapa destacan los cuencos-lucerna, los quemaperfumes de doble plato y los ungüentarios fusiformes. En Es Culleram, sin embargo, no se documentan muchas lucernas ni botellas y ni siquiera todos los ejemplares de quemaperfumes con cabeza de Deméter tienen las superficies quemadas. Por otra parte, en la Grotta del Papa y Su Mannau la presencia de lucernas es mayoritaria (véase Cap. 4).

A primera vista parece lógica la presencia de estos materiales por su capacidad de iluminación y no tanto por desprender aromas y humos. Esto es válido

para los casos de las lucernas, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de cuevas y que, por tanto, la iluminación natural sería escasa. Por ello su relativa ausencia en Es Culleram llama la atención: ¿no se necesitaría iluminación?, ¿bastaría el fuego al preparar banquetes?, o ¿no sería una práctica ritual importante la cremación de esencias y perfumes? La existencia de estos materiales en las cuevas supone que estos espacios cerrados se impregnarían de los olores desprendidos, así como de su humo, dificultando la visión. Por lo tanto, la visibilidad no era un elemento principal de la acción ritual y se potenciaban otros sentidos como el olfato o el sabor³³. El humo y el fuego tienen un gran simbolismo como elementos que dan acceso a otros mundos y conectarse con las divinidades (Sherratt, 1991: 52).

Las diferencias en la presencia de lucernas indican que, a pesar de compartir unos rasgos comunes, hay variación en las prácticas rituales. En efecto, el número elevado de lucernas y cuencos-lucernas en Gorham, Su Mannau y la Grotta del Papa, muestran la importancia de estos objetos como exvotos. Por el contrario, en Es Culleram estos objetos no adquirirían esta categoría, de modo que, posiblemente, o no se utilizarían o los participantes se llevarían las lucernas una vez terminados los rituales.

Desgraciadamente, la documentación disponible no permite definir cuáles eran los contenidos que se quemaban aunque se puede suponer que se quemarían aceites, perfumes, inciensos u otras sustancias vegetales o animales. Con la cremación de estos elementos se consigue, sobre todo, un ambiente ritualizado al crear olores nuevos y al dificultar la visibilidad con el humo. Pero, ¿qué otros efectos pueden conseguir las cremaciones?

Como hipótesis deberíamos valorar la posible inhalación de sustancias con efectos psicoactivos como excitación, euforia o hipnosis (Sherratt, 1991: 51). Aunque no hay elementos firmes a favor de este argumento para los casos analizados, hay numerosos ejemplos sobre consumo de drogas en contextos rituales en la Prehistoria (Guerra, 2006).

La cremación en las cuevas potenciaría el funcionamiento del olfato, dificultaría la visibilidad y, así, facilitaría las experiencias extáticas y el contacto con el más allá ya que sus características geomorfológicas permiten rápidamente crear un ambiente oscuro, pequeño, cerrado e impregnado de humo y olores. Igualmente, cabe imaginar que existiría una sensación de humedad intensa afectando al bienestar de las personas y a su olfato. Con ello, el uso de las cuevas con finalidades rituales y religiosas adquiere una dimensión clara: son espacios para conectarse con las divinidades ctónicas y, por lo tanto, se necesitan unos medios físicos, ambientales y corporales para conseguirlo.

En otros espacios, sin embargo, la cremación se realizaría en lugares a cielo abierto, por lo que no es tan destacable la reducción de la visión sino la misma

³³ En América Latina se usa el cactus llamado San Pedro para la realización de rituales en las cuevas ya que dilata las pupilas permitiendo ver en la oscuridad. Aunque los contextos de las cuevas de estudio no ofrecen ningún indicio al respecto, podría ser posible el consumo de otra sustancia psicoactiva con esta finalidad.

práctica de quemar estas sustancias. Los materiales subacuáticos y los pozos de Cádiz son un buen ejemplo. En primer lugar, del fondo marino destacan abundantes lucernas y quemaperfumes de doble platillo que se asemejan a las formas representadas en las estelas funerarias encima de altares y embarcaciones (Muñoz Vicente, 1992). Igualmente, destacan por su cantidad las reproducciones a pequeña escala de ánforas, que contendrían líquidos para ser quemados o consumidos. En segundo lugar, las favissas de las necrópolis contienen cuencos-lucerna, jarras, botellas, lucernas, vasos caliciformes y ungüentarios. Si interpretamos los materiales marinos como testimonios de rituales realizados en los barcos o las orillas (véase Cap. 5), con las cremaciones no se buscaría la inhalación de los perfumes y otras sustancias, sino que más bien tendrían un carácter simbólico de contacto con las divinidades y de purificación. En la misma línea se pueden leer los materiales de los pozos ya que se interpretan como evidencias de rituales funerarios llamados secundarios realizados a cielo abierto (Niveau de Villedary, 2003). En efecto, estos materiales se pueden relacionar con el olfato en tanto que purificadores del ambiente, sobre todo, teniendo en cuenta el contexto funerario del que proceden³⁴.

El ejemplo de los *nuraghi* es diferente: en Genna Maria, Su Mulinu y Lugherras existen ejemplares abundantes de lucernas y quemaperfumes en forma de cabeza femenina. En los tres casos, se encuentran en las cámaras centrales, en los que se sitúan los depósitos votivos. Saber si se quemaba dentro de ellas o en los patios no es fácil de definir. Por un lado, el hecho que estos materiales estén en los depósitos implica que no era su lugar original como muestra el caso de Genna Maria pues los sacrificios se realizaban en el patio, de modo que cabe pensar que las cremaciones también se realizarían allí. Por otro lado, los casos de Lugherras y Su Mulinu indican que estos objetos se utilizaban en el interior de las torres centrales. De modo que no existe un patrón definido ni en los modos de quemar ni en el uso y selección de los espacios. Igualmente, los *nuraghi* de Genna Maria y Lugherras son dos estructuras que durante su utilización en las fases púnica y romana se asemejarían a cuevas no sólo al ser dos espacios cerrados, sino también porque su acceso se hacía por los pisos superiores debido a los derrumbes de las cámaras centrales.³⁵ En consecuencia la presencia elevada de quemaperfumes y, sobre todo, lucernas se puede entender en la misma línea que las cuevas.

En otros santuarios con estructuras bien definidas, ya sean cerradas o a cielo abierto, como Salobreña, Baria, Bithia, Cuccuru s'Arriu se registra un amplio repertorio de materiales relacionados con la cremación: lucernas de diversas tipologías, quemaperfumes de plato y en forma de cabeza femenina, *aryballoi*, ungüentarios, balsamarios y miniaturas de vasos utilizados a modo de ungüentarios

³⁴ En la necrópolis de Puig des Molins (Ibiza) se ha documentado una concentración de tierra oscura con abundantes carbones, cenizas, restos de un cuenco muy fragmentado y fragmentos de un *aryballos* (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 75-77). La presencia de estos materiales se podría interpretar en la misma línea que los pozos de las necrópolis de Cádiz: como rituales en conexión con las prácticas funerarias para purificar el ambiente.

³⁵ Debo esta sugerente idea a Peter van Dommelen.

(véase Cap. 4). Todos estos elementos tienen funcionalidad múltiple, que puede o no coincidir, ya que no sólo afectan al olfato. Igualmente servirían para prácticas purificadoras de los espacios sagrados y de los propios cuerpos de los participantes (fig. 80). La importancia de los perfumes en la Prehistoria se explica, principalmente, por motivos higiénicos ya que se pretendía suprimir los malos olores, considerados poco saludables, de modo que los perfumes serían esenciales para la salud y el bienestar (Classen, 1993: 17-19). En conclusión, los olores son un elemento fundamental de las prácticas rituales fenicias en los contextos de estudio ya que conseguirían transformar la atmósfera y los participantes se purificarían y entrarían en contacto con las divinidades. Como explica Classen (1993: 19) *“the most important role played by odour in the ancient world was in religious rituals. Incense, travelling through the air, was believed to attract and unite humans and gods”*³⁶.

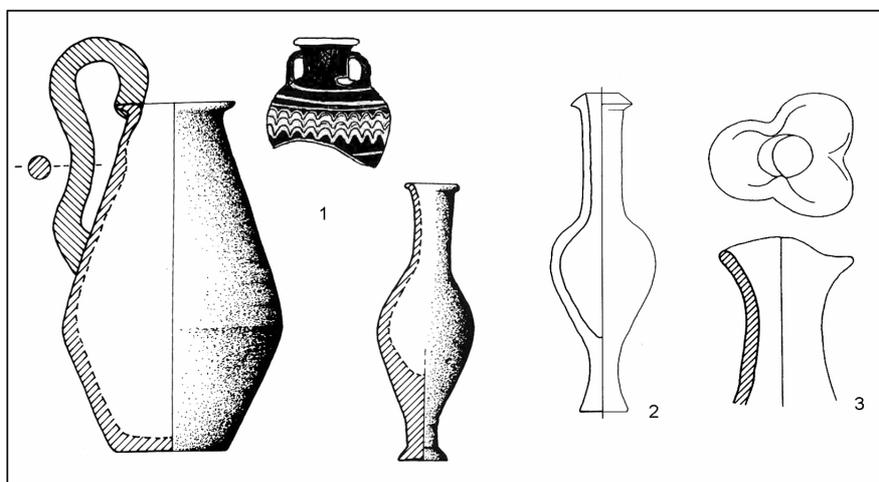


Fig. 80. Contenedores de líquidos: 1. ungüentario, jarra y alabastrón de Gorham, 2. ungüentario de Santa Gilla, 3. jarra de los depósitos de Cádiz (elaboración propia a partir de Belén y Pérez, 2000; Culican, 1972; Bartoloni, 1991; Niveau de Villedary, 2001 y 2003).

La gama olfativa también depende de otros factores y no únicamente de la cremación de sustancias consideradas a nuestras narices agradables como los perfumes o los inciensos. En efecto, en la mayoría de casos de estudio se documentan restos de sacrificios incruentos de modo que habría olores derivados de las flores, miel o frutas, así como los cruentos y que en algunos casos parece que se ofrecían y cocinaban en el mismo espacio sagrado. Los estudios zooarqueológicos han definido que en Es Culleram se quemaron las cabezas de los animales (ovejas y cabras) y en Genna Maria, por el contrario, se quemaba la víctima entera (Morales Pérez, e.p.). Es de suponer, obviamente, que la cremación de estos animales desprendería un fuerte

³⁶ En Egipto, el incienso representa el sudor de los dioses. Por lo tanto su inhalación es una manera de entrar en contacto con las divinidades (Meskell y Joyce, 2003: 20).

olor acompañado de humo, contribuyendo el olfato es un elemento importante en la construcción de los espacios y los cuerpos ritualizados.

S'era des Mataret y Es Cap des Llibrell muestran la importancia de estas prácticas en espacios considerados de culto a cielo abierto. En ambos casos abunda la cerámica de cocina púnico-ebusitana, que en el Cap des Llibrell va acompañada de animales y conchas y un altar de sacrificios (véase Cap. 4). En este caso, se puede establecer una relación entre los espacios a cielo abierto y la falta de los elementos más comunes para la cremación (lucernas y quemaperfumes). Como ya he apuntado en los ejemplos de Cádiz, parece que algunos espacios a cielo abierto no son útiles para la realización de las prácticas del “buen olor” ya que las condiciones espaciales no permitirían una intensidad de estas experiencias. En consecuencia, los dos casos ibicencos potencian el olfato mediante la manipulación de alimentos y no a través de la cremación de perfumes, esencias y ungüentos.

Con este repaso se evidencia que las prácticas relacionadas con el olfato son fundamentales para la realización de los rituales. Hay una variedad de objetos y actividades vinculados al olfato: en algunos casos se dan simultáneamente (Es Culleram, Genna Maria), mientras que en otros (S'era des Mataret o Es Cap des Llibrell) parece que sólo se explota el olfato mediante la manipulación de alimentos puesto que, de momento, no aparecen lucernas o quemaperfumes. Por lo tanto, se dan diferentes maneras de potenciar este sentido que afectan de forma distinta a la creación de los ambientes y los cuerpos ritualizados.

Los pebeteros en forma de cabeza femenina

A lo largo del trabajo he citado estas piezas en la discusión sobre un posible sincretismo entre Tanit y Deméter, o por su funcionalidad a veces poco clara ya que algunos ejemplares ni presentan señales de combustión y ni siquiera están dotados de los orificios de salida de humos en las cazoletas que coronan los *kalathos*. Desde mi punto de vista, estas piezas merecen una especial atención por dos motivos: en primer lugar, son una clase de quemaperfumes u otras sustancias y, en segundo lugar, sirven de ejemplo del dinamismo y recontextualización de la cultura material.

La investigación ha centrado el interés en el origen y función de estos objetos (Pena, 2000; Ruiz de Arbulo, 1994), su difusión por el Mediterráneo occidental (Peri, 2002), las divinidades representadas, o su estilo y tipología (Pena, 1988) (véase el reciente estado de la cuestión en Marín Ceballos, 2004). Mi interés se centra en el análisis de su difusión por el Mediterráneo y su funcionalidad.

La cuestión de la funcionalidad parte de su identificación como exvotos, como quemaperfumes o bien ambas. En los pozos de Cádiz, estas terracotas se utilizaron para quemar líquidos o especias; en cambio, en Baria, se ha definido una doble funcionalidad, como quemaperfumes y exvotos, ya que existen ejemplares utilizados para quemar y otros que no tienen ni agujeros en la cazoleta ni restos de combustión. En la Algaida sólo se documenta un ejemplar cuyo análisis no es concluyente. En Es Culleram existen 8 ejemplares pero en ninguna publicación se

especifica si ofrecen restos de combustión. Para Cerdeña existe un panorama heterogéneo: mientras en Lugherras, de los 733 ejemplares sólo 10 tienen restos de combustión, en Genna Maria, en cambio, todos están quemados aunque existen pocos ejemplares en comparación con las 600 lucernas que los acompañan; en Narcao, por su parte, hay 5 piezas pero no se especifica su estado; finalmente, en el pozo de Cuccuru s'Arriu hay más lucernas que este tipo (véase información detallada en el Cap. 4).

De este breve repaso se desprende, de entrada, que la situación es diversa. Centrándonos en las piezas usadas como quemaperfumes conviene plantear si sólo se quemaban perfumes o también otras sustancias. Guerra (2006: 136-138) comenta que con ocasión de las fiestas Eleusinas en honor a Deméter-Koré en Grecia, se tomaba el *kykeon*, una poción que contenía algún tipo de hongo con efectos psicoactivos. Igualmente el hecho que Deméter tenga como símbolo la adormidera hace pensar que en estos recipientes se quemara alguna droga. En palabras de Guerra (2006: 377): *“junto al incienso y otras sustancias aromáticas, habría que considerar el empleo de ciertas drogas, caso de la adormidera, no en vano las cápsulas de la amapola del opio son uno de los atributos de esta diosa, las cuales incluso, pueden haberse representado en la decoración del kalathos que corona estas piezas, aunque normalmente estos elementos esféricos se consideran granadas o manzanas”*.

Esta hipótesis me parece muy sugerente ya que muchas de estas piezas se encuentran en espacios reducidos y con poca ventilación (cuevas y cámaras centrales de los *nuraghi*), de modo que los efectos de la inhalación serían efectivos para que los protagonistas de los rituales consiguieran estados alterados de conciencia y se comunicaran con divinidades de carácter ctónico. Sin embargo, esto no significa que la presencia de estas piezas implique la realización de los Misterios Eleusinos ni de sus procesiones en otras pates del Mediterráneo.

Ello me conduce a la segunda cuestión: la difusión del culto a Deméter y de los pebeteros en el Mediterráneo Occidental. Últimamente se ha descartado la introducción del culto a Deméter-Koré en el mundo púnico por vía oficial, según contaba Diodoro de Sicilia (XIV, 63-77)³⁷, pues se documentan estas piezas anteriormente en los ss. V y VI a.C. La difusión de los pebeteros se realizaría posiblemente a través de Sicilia, desde Selinunte concretamente, y desde allí pasaría a Cartago y de esta ciudad al resto de centros del Mediterráneo (Garbati, 2002; Peri, 2002). Según Peri (2002: 147), la introducción y difusión de estos ejemplares se produciría desde esferas sociales populares y no oficiales, por lo que se explicaría la persistencia de las piezas y la capilaridad de su culto, especialmente por su vinculación agraria en el contexto de la expansión cartaginesa. Ahora bien, la introducción de estas piezas no implica, en mi opinión, ni la introducción del culto de Deméter-Koré ni sus rituales.

³⁷ Según cuenta Diodoro, después de la derrota de los cartagineses en manos de los siracusanos, los primeros deciden instaurar el culto a Deméter y Koré en la ciudad de Cartago como señal de paz y buena voluntad (Peri, 2002: 145-146).

La presencia de estas piezas en contextos púnicos no se ha visto como la introducción del culto a Deméter en estos ambientes, como afirma Aubet (1982) para el caso ibicenco de Es Culleram. Sin embargo, otros autores defienden la transposición de cultos griegos al Mediterráneo Occidental (Ruiz de Arbulo, 1994). Preguntarse si estas figuras en contextos púnicos representan a Deméter, Tanit o son formas sincréticas de ambas diosas es irrelevante si lo que interesa destacar son las prácticas rituales³⁸ (van Dommelen y López Bertran, e.p). Dicho en otras palabras, lo interesante, bajo el punto de vista del análisis del ritual, no es saber qué divinidades se representan sino qué procesos y prácticas rituales hacían aceptables estos objetos para usarlos en determinados contextos.

La respuesta para entender su uso en términos de prácticas está en el carácter ctónico, agrario y fertilístico que se otorga a estas piezas. Estas características permiten la utilización de los pebeteros sin la necesidad de ver a Deméter ni a Koré en ellos, ni mucho menos conocer sus mitos. El hecho de no reconocer ni a la diosas ni a la función originaria de las piezas llevaría a usarlos como exvotos y no como quemaperfumes pues las poblaciones púnicas de Cerdeña consideraron las lucernas como las piezas más adecuadas según sus tradiciones y prácticas. Efectivamente, en Su Mannau se documentan abundantes lucernas y en Genna Maria la presencia de pebeteros es escasa en relación al número de lucernas. Este proceso mental, llamado por Bell (1992) *mal reconocimiento* (véase Cap. 2), es esencial para el entender la ritualización. En los rituales la gente no sabe exactamente lo que hace pero saben que es pertinente, algo bueno y positivo para sus fines y, sobre todo, es algo que se debe hacer; es de sentido común en términos de Bourdieu. Lo mismo sucede con los quemaperfumes en forma de Deméter: sin saber qué referentes e implicaciones simbólicas tienen en otros lugares y sin ser ello de importancia, sus usuarios los perciben como objetos válidos para sus rituales. Además, es interesante fijarse en la gran difusión y persistencia temporal que tienen estos objetos, sobre todo en contextos ibéricos domésticos, funerarios y votivos. Da la sensación que estas piezas formaban parte de una moda, de un estilo y que cada uno las utilizaba y las veía de diferentes modos dependiendo de un contexto determinado.

En conclusión, los quemaperfumes en forma de cabeza femenina son un buen ejemplo del posible uso de sustancias psicoactivas en los rituales, así como de la capacidad de la gente de recontextualizar objetos y cambiar sus significados de acuerdo a sus propias necesidades. En efecto, los pebeteros muestran como el significado sensorial de una pieza puede cambiar ya que, en algunos casos (como quemaperfumes) se potencia el olfato y en otros (como exvotos) la vista o el tacto. Igualmente estas piezas, ya sean quemaperfumes o exvotos, participan en los procesos de construcción cultural ya que para los casos de estudio forman parte de

³⁸ A pesar de que para mi objetivo de estudio no es relevante, soy consciente de la existencia de quemaperfumes con elementos iconográficos más propios de Tanit que de Deméter, como en Lugherras donde existen tres ejemplares en los que el *kalathos* tiene una media luna, iconografía asociada a Tanit, en vez de elementos vegetales, asociados a Deméter (Marín Ceballos, 2004: 325).

contextos sagrados pequeños y de carácter agrario, vinculados a poblaciones agrícolas convirtiéndose en elementos significativos de la identidad rural púnica (van Dommelen y López Bertran, e.p.; Garbati, 2002: 137).

6. c. Comidas, bebidas y banquetes: el sabor en los rituales

Los materiales asociados a la manipulación y consumo de alimentos son una constante en todos los espacios rituales (fig. 81). Ollas, escudillas, platos, vasos y microvasos se asocian a los sacrificios, ofrendas y banquetes. Tradicionalmente, los estudios sobre la ingesta de alimentos en contextos rituales se han basado en el análisis descriptivo e interpretativo de los sacrificios -cómo y quién ofrece las víctimas- o enfatizan el sacrificio como medio de comunicación entre lo sagrado y lo profano y el papel del inmolado como intermediario entre ambos mundos. Asimismo, la muerte de los animales se observa como una sanción ritual durante el sacrificio; es decir la oferta de una parte del animal sacrificado a las deidades funciona como un ritual de purificación que justifica la violencia de matar al animal (Hamilakis y Konsolaki, 2004: 145). Sin embargo, mi intención es identificar los efectos que tienen los sacrificios y ofrendas incruentas en los sentidos. Matar a las víctimas afecta al olfato, pero principalmente tiene que ver con el sabor ya que algunas partes de las víctimas se consumen por los participantes y otras por las divinidades. El consumo de alimentos no es meramente un hecho fisiológico (Farquhar, 2006), sino una práctica cultural y social que tiene implicaciones en la construcción de los ambientes y los cuerpos ritualizados. Como veremos a continuación la ingesta de alimentos es un acto de incorporación que incluye emociones, placeres, sentimientos y memorias (Hamilakis, 1999: 39).

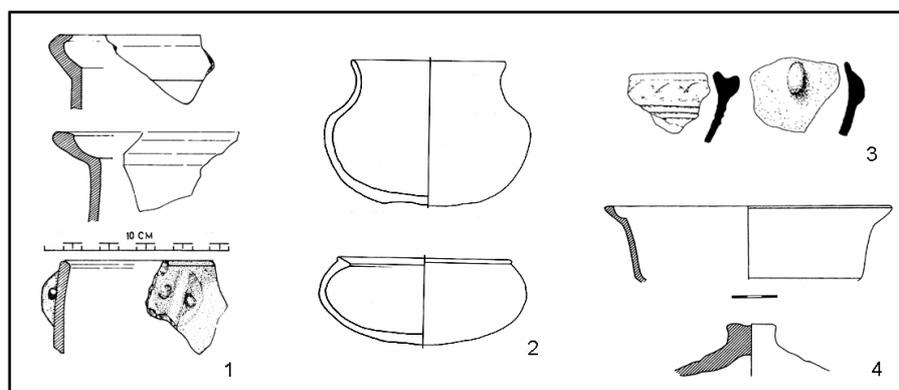


Fig. 81. Cerámicas de cocina: 1. ollas de Es Culleram, 2. ollas de Santa Gilla, 3. ollas a mano de Gorham, 4. olla y tapadera de los depósitos de Cádiz (elaboración propia a partir de Ramon, 1985; Bartoloni, 1991; Belén y Pérez, 2000; Culican, 1972; Niveau de Villedary, 2001 y 2003).

Un elemento esencial es el modo de comer y beber: el hecho de que existan varios comensales, tanto humanos como divinos, es una característica esencial para

definir estos momentos como banquetes (Dietler y Hayden 2001: 3). La importancia de esta práctica en las construcciones y mantenimiento del poder (Dietler, 2001; Milano, 1988) serán tratadas en los próximos capítulos. Lo interesante de los banquetes para esta sección es mostrar, por un lado, que son un claro ejemplo de ritualización, y, por otro, que son experiencias sensoriales que provocan relaciones entre los participantes (ya sean interpersonales o con las divinidades) que ayudan en la creación de un sentido de comunidad.

Desgraciadamente, no hay muchos análisis faunísticos en los casos de estudio, de la misma manera que tampoco existe un análisis detallado del repertorio cerámico que los acompaña. Simplemente se cita que hay mucha cerámica común y de cocina y no se presta la misma atención que a los materiales considerados más extraordinarios como terracotas o metales. Ello es consecuencia de que estos utensilios se consideran igual que los cotidianos, igual que la cerámica de los contextos domésticos y, por lo tanto, no son relevantes para el análisis de los ambientes sagrados y no cotidianos (véase análisis más detallado de este discurso en los Cap. 2 y 3).

Partir del marco teórico que entiende la ritualización como instrumento para considerar todo aquello diario y mundano como potencialmente ritual es fundamental para el análisis de la comida y los banquetes en los rituales. En la mayoría de los ejemplos existe cerámica de cocina y de mesa que se halla en contextos domésticos de asentamientos fenicio-púnicos (fig. 82). Lo importante es ser capaces de observar qué las hace diferentes de los usos domésticos y cotidianos: en los casos del trabajo la diferencia se basa en su contexto de hallazgo ya que estos materiales están en lugares de culto. A pesar de esta diferencia de usos y lugares, ello no significa que estén separados de las prácticas cotidianas. Es más, las formas de beber y comer en los ambientes rituales no se entienden sin tener en cuenta las formas cotidianas (Dietler, 2001: 69) porque se come y bebe con las mismas técnicas y materiales que las domésticas pero se realiza con un énfasis especial creado por los ambientes y los

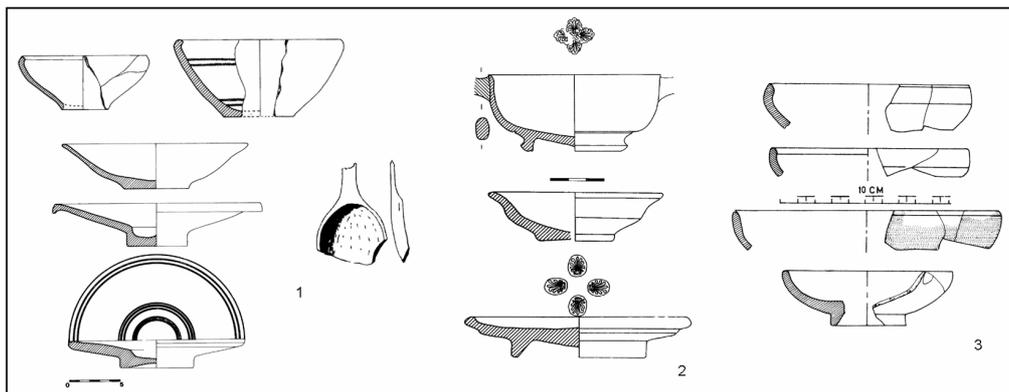


Fig. 82. Cerámicas de mesa: 1. cuencos, platos y cuchara de Gorham, 2. copa y platos de los depósitos de Cádiz, 3. cuencos Es Culleram (elaboración propia a partir de Belén y Pérez, 2000; Culican, 1972; Niveau de Villedary, 2001 y 2003; Ramon, 1985).

cuerpos ritualizados. La cultura material se define, pues, como algo dinámico y con múltiples significados y utilidades.

Los materiales utilizados se pueden dividir entre restos animales, cerámica de cocina y cerámica de mesa. Aunque en la mayoría de los casos todos se dan en un mismo sitio, esta apreciación es significativa en tanto que indican prácticas diferentes. En Gorham aparecen restos de fauna y malacofauna junto a vajilla de mesa (platos, platos de pescado, cuencos, escudillas o, incluso, una cuchara de arcilla); de los materiales de cocina destacan varios morteros y ollas a mano. De entre los objetos subacuáticos de la Punta de la Nao destacan las ánforas de pequeño tamaño, mientras que en los pozos de las necrópolis púnicas hay abundante material de todos los tipos: cerámica de cocina como lebrillos, morteros, fuentes, ollas, cazuelas y vajilla de mesa formada por platos, platos de pescado, cuencos, jarras, botellas, vasos, así como restos de malacofauna e ictiofauna. En Salobreña, en cambio, sólo se documenta vajilla de mesa, entre la que destaca vasitos caliciformes. En Es Culleram existen restos abundantes de fauna, cerámica de cocina como ollas y cuencos-morteros y entre los materiales de mesa destacan cuencos, algunos miniaturizados, platos, platos de pescado y páteras (véase información detallada en Cap.4).

En Cerdeña la información es menos detallada. En Genna Maria existen restos de cabras y ovejas pero no se especifica la tipología de las cerámicas comunes; lo mismo sucede en Lugherras y en Su Mulinu en los que únicamente se cita un gran número de restos de fauna y cenizas. En el depósito de Padria la cerámica de cocina está representada por grandes contendedores, ollas y tapadoras y en la de mesa se incluyen escudillas, platos, jarras y destacan las ánforas miniaturísticas y las terracotas con forma de vegetales. Finalmente en Cuccuru se han identificado restos de fauna (pájaros concretamente), ánforas, ollas y jarritas (véase información detallada en Cap.4).

Uno de los puntos relevantes para la creación de los ambientes y cuerpos ritualizados es la presencia en varios contextos de miniaturas de ánforas, cuencos o vasos, así como morteros y cuencos-morteros. A pesar de no disponer de análisis de contenidos, estas piezas pueden indicar, una vez más, la presencia de sustancias psicoactivas, en esta ocasión en forma de ingesta. Sherratt (1991: 53) ya apuntó la posibilidad de que las drogas no sólo se inhalaran, sino que también se podían cocinar como se desprende la cantidad de trípodes, platos y otras piezas de cocina y mesa en contextos religiosos. Interpreto la presencia de morteros y cuencos-morteros en Gorham, Es Culleram y los pozos de Cádiz (fig. 83) en

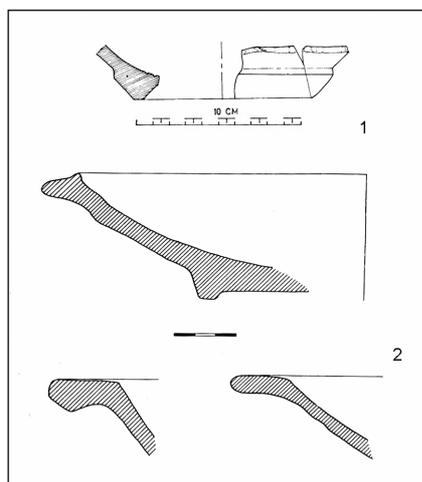


Fig. 83. Morteros y cuencos-morteros procedentes de los depósitos de Cádiz (2) y Es Culleram (1) (elaboración propia a partir de Niveau de Villedary, 2001 y 2003; Ramon, 1985).

esta dirección y más concretamente en relación al vino. La relevancia de esta bebida en los banquetes siempre se ha resaltado como elemento fundamental para tener un sentido de comunidad y crear un ambiente festivo (Dietler y Hayden, 2001: 4; Dietler, 2006: 232; Hamilakis, 1999: 49; Milano, 1988); igualmente las fuentes clásicas también recogen este hecho y describen la costumbre de reforzar las bebidas alcohólicas con otros elementos psicotrópicos (Guerra, 2006: 132). En este sentido, la presencia de morteros y cuencos-morteros podría indicar la práctica de machacar sustancias con propiedades alucinógenas con el fin de reforzar los efectos del vino, como se ha propuesto para cronologías anteriores en Etruria y en la costa oriental de la Península Ibérica donde están vinculadas a ánforas vinarias (Botto, 2000; Vives-Ferrándiz, 2005: 134). La existencia de morteros en dos de las cuevas del trabajo (Gorham's Cave y Es Culleram) es significativa ya que la ingesta y los efectos del vino u otras bebidas alcohólicas podría estar reforzada por otras sustancias; de modo que ambos elementos, las bebidas y las especias machacadas en los morteros conseguirían estados alterados de conciencia, que ayudarían a contactar con las deidades en contextos oscuros y con poco oxígeno. Igualmente, esta interpretación no excluye otras funcionalidades de los morteros, como la de preparar comida para los banquetes o las ofrendas.

Las miniaturas de ánforas, cuencos y vasos se pueden explicar en la misma línea. Guerra (2006, 371) recoge la utilización de miniaturas como contenedores de drogas a modo de “frascos de esencias”. Igualmente las miniaturas también tienen otras lecturas ya que pueden ser simulaciones de sacrificios y donaciones; es decir, cuando estos actos son simbólicos se ofrecen representaciones de las ofrendas (figuritas de toros, frutas etc.) y, por lo tanto, se miniaturizan los contenedores de las ofrendas (Blake, 2005: 123-24).



Fig. 84. Representación de un sacrificio en una estela del *tofet* de Cartago (Hours-Miedan, 1951).

En todos los casos presentados coexiste la cerámica de cocina y la de mesa, con lo que es factible que la preparación de ofrendas y su consumo se hacía en el mismo espacio. Ello implica que cocinar o manipular los alimentos tiene igual importancia que su consumo, pero, ¿tiene el mismo significado y los mismos efectos sensoriales? Cocinar afecta de forma quizás más intensa al olfato que al consumo. Además, la manipulación se relaciona con el sacrificio y el consumo con el banquete³⁹.

³⁹ Las diferencias entre manipulación y consumo de alimentos en los rituales también se pueden relacionar, a modo de hipótesis, con temas de género pues quizás haya una diferencia en las prácticas culinarias en unos y otros ámbitos.

Los sacrificios⁴⁰ son una experiencia sensorial muy fuerte y significativa (Hamilakis y Konsolaki, 2004: 135). Las fuentes escritas (*Antiguo Testamento*, documentos de Ebla, Ugarit o Mari), así como testimonios epigráficos e iconográficos (fig. 84) proporcionan abundante información sobre esta práctica en el Próximo Oriente (Amadasi Guzzo, 1988; Quagebeur, 1993, Lipinski, 1993; Grottanelli y Parise 1988; de la Bandera, 2002). A grandes rasgos, el proceso de descuartizamiento de la víctima se identifica con el de la creación del mundo y, por lo tanto, se rige por unas normas muy específicas y reguladas que recogen todos los pasos: cómo se mata, cómo se reparte o dónde se hace (de la Bandera, 2002: 143). Igualmente, los estudios antropológicos han dado cuenta de que todo lo que se consume y sacrifica tiene una importancia económica y que el animal que se sacrifica no se considera un ser sagrado en sí mismo, sino que su valor espiritual le viene dado por la propia práctica del sacrificio (Grottanelli, 1988b: 18; Levinson, 2004a).

En cambio, los estudios zooarqueológicos son más escasos. Por fortuna, los recientes trabajos de Morales Pérez (2003 y e.p.) arrojan un poco más de luz a la cuestión desde el punto de vista de la cultura material. Del análisis de 292 fragmentos de fauna de Es Culleram se han identificado menos de la mitad de los ejemplares; sin embargo, del resto se han definido restos de oveja y cabra, la mayoría jóvenes y, en menor cantidad, adultos y subadultos. El análisis de la fauna ha permitido observar que, una vez muerto el animal, se descuartizaba: en primer lugar, se separaba la cabeza del resto del cuerpo y, después, se procedía al descuartizamiento de los miembros, que a su vez, se dividían en varias partes. La cremación resulta también interesante ya que se observan diferencias de intensidad entre las diferentes partes: por ejemplo los cráneos aparecen completamente calcinados, pero no así las mandíbulas y los dientes y, en cambio, algunas extremidades superiores y anteriores tienen restos leves de cremación. Igualmente, en Genna Maria también se ha documentado una gran cantidad de huesos de cabra y oveja, pero, a diferencia de Es Culleram, se realizó la cremación total de la víctima (Morales Pérez, 2003; e.p.)⁴¹.

Las fuentes escritas (*Levítico*) y las Tarifas de Marsella y Cartago también dan cuenta de otras especies sacrificadas, como pájaros (Amadasi Guzzo, 1988). Esta práctica se constata a nivel arqueológico en Cuccuru s'Arriu ya que hay restos de aves entre la quemada. Igualmente, la existencia de sacrificios no cruentos es común no sólo en las fuentes y las tarifas, sino también a nivel arqueológico con la presencia de pescados y frutas en los banquetes. En efecto, los hallazgos de restos de pescados

⁴⁰ El concepto del sacrificio tiene sus raíces en el mundo griego, romano, bíblico y se configura como hoy lo entendemos con el cristianismo. Por ello, hay que ser consciente que es una clasificación interpretativa que, a veces, no recoge la complejidad de ritualizar la muerte de los animales (Grottanelli, 1988b: 14).

⁴¹ Las variaciones en los animales, las maneras de descuartizarlos y las partes consumidas tienen otro ejemplo en el templo de Tas-Silg (Malta). Aquí también se consumieron mayoritariamente ovejas y cabras, pero a diferencia de Es Culleram y, como en Genna Maria, se quemaron los animales enteros. Además, se consumieron las partes con más carne como se desprende del gran número de carcasas halladas (Corrado *et alii*, 2004).

y moluscos son bastante abundantes en los casos de estudio y en otras zonas del Mediterráneo. Las variaciones en los animales y las maneras de tratarlos ejemplifican la complejidad de estas prácticas. Muchas veces se tiende a identificar los restos de fauna y malacofauna con los tipos de sacrificios que se recogen en el *Antiguo Testamento*, sobre todo en el *Levítico*, y se dejan de lado otros aspectos relacionados directamente con los contextos de hallazgo. No se presta la suficiente atención ni a las variaciones locales ni a los procesos rituales que existirían antes, durante y después de los sacrificios (Corrado *et alli*, 2004).

La presencia de comida y de vajilla de mesa no sólo está relacionada con las ofrendas religiosas a las deidades. Los alimentos se consumen por las personas y no sólo se ofrecen a los dioses; de modo que el interés se traslada de la significación religiosa de la comida a la importancia de ésta para la creación de un ambiente y cuerpos ritualizados y, por lo tanto, la ingesta de comida se convierte en un elemento activo de las experiencias corporales humanas que crean identidades y poder (Hamilakis, 1999: 39-40). Comer es un acto ritualizado no sólo mediante el sacrificio de algunas víctimas, como los casos de cabras y ovejas, sino también mediante la presencia de alimentos cotidianos. Los datos arqueológicos muestran que se consumirían otras especies además de las sacrificadas como por ejemplo se deduce de los platos de pescado o los restos de ictofauna y malacofauna de Gorham, Cádiz o la Algaida; también destacan los restos de pájaros en Cucuru s'Arriu.

Ya hemos visto que se ritualizan los paisajes y los utensilios cotidianos, costeros o interiores. Con la comida se produce el mismo proceso: en los sitios costeros, se encuentran especies y comidas marinas y en Cucuru s'Arriu los pájaros serían animales y comidas cotidianas puesto que se sitúan en una zona de marismas y lagos cerca del golfo de Oristano. Como dice Blake (2005: 1231-124) los animales que son importantes en el día a día son los que se sacrifican. De esta manera, pues, ni los animales sacrificados son el único acto de ingesta en los rituales, ni los materiales de cocina y mesa, junto con el consumo de productos cotidianos, son simples deposiciones. Todos son elementos activos de los rituales y, por supuesto, provocan efectos sensoriales.

Lipinski (1993: 264-267) recoge las actividades previas y posteriores al sacrificio basándose en las inscripciones latinas del África del Norte y en la iconografía de las estelas del tofet de Cartago: antes de empezar el sacrificio, se decora el altar con flores y se prepara a la víctima, limpiándola y alimentándola; acto seguido se la conduce al altar mediante una procesión solemne dirigida por el oficiante de la ceremonia, que es quien sujeta a la víctima junto con los instrumentos para matarla y otras ofrendas como aceite, leche y vino. Una vez muerta la víctima, su cabeza se coloca en el altar y el oficiante se tapa el rostro, levanta el brazo derecho y con el izquierdo ofrece los granos de incienso que lleva en una cazoleta; todo ello sucede mientras pronuncia plegarias. El siguiente paso es el reparto de la víctima, que ofrece varias posibilidades como que el oficiante se quede con los muslos y el pecho y el oferente se quede con la piel, patas y costillas. Finalmente, se entierran las cenizas y los objetos utilizados y, ocasionalmente, se erige una estela conmemorativa.

Aunque esta reconstrucción resulte esquemática y generalista, tiene interés al mostrar cómo los rituales se entienden en términos de *actuación* en la que la potenciación de los sentidos tiene un rol muy importante. En efecto, según se desprende de la descripción de Lipinski y de los restos arqueológicos, el sabor es un elemento importante no sólo por la ingesta de la parte correspondiente al animal sacrificado, sino también por otras ofrendas como bebidas (vino o leche) y otros alimentos como pan, frutas y miel. Los depósitos de Padria y Neapolis lo ejemplifican ya que contienen terracotas con formas de frutas: en Padria se representan higos, manzanas, granadas o huesos de aceitunas (Ruiu, 2005: 1103) (fig. 85) y en Neapolis hay representaciones de almendras y nueces (Barreca, 1986: 301). La presencia de estos alimentos en forma de terracota es sorprendente por cuanto es poco común en los contextos rituales fenicio-púnicos. En este sentido, se ha afirmado que simbolizan los alimentos consumidos, pero, ¿por qué se representan? Quizás porque son ofrendas para las divinidades y no para los participantes, de modo que se asemejan al resto de exvotos y por ello las entregan en forma de terracotas. Muchas veces los sacrificios y ofrendas son simbólicos y se substituyen por una representación de la donación (Blake, 2005: 103).

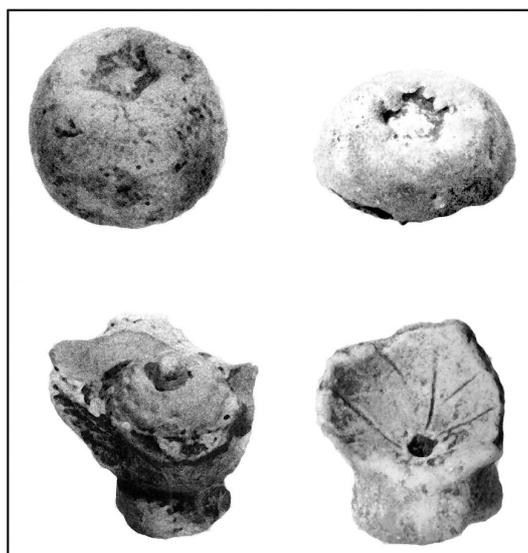


Fig. 85. Representaciones de frutas procedentes de Padria (Campus, 1994).

La variedad de modos y espacios en los que se sacrificaba o cocinaba y en los que se consumía muestra la necesidad de un análisis específico. Por un lado, hay santuarios en los que los sacrificios, la preparación y la ingesta se realizan en espacios a cielo abierto y junto a altares, como en Es Cap des Librell, el patio de Genna Maria o Narcao. En otros casos sólo se documenta el espacio a cielo abierto sin la presencia de un altar, como S'era des Mataret, Padria o Cuccuru s'Arriu. En contraposición, algunos espacios interiores se utilizaban para la manipulación y consumo de alimentos: en Gorham, se ha propuesto que la parte con más luz natural serviría para

los actos de consumo y ofrendas, en Es Culleram, sin embargo, no se ha creado una diferencia de espacios, aunque parece lógico que estas actividades se realizasen en el vestíbulo o la primera sala.

En los *nuraghi* de Lugherras y Su Mulinu los restos de huesos y cerámica de cocina aparecen en el interior de las torres principales y, en el caso de Su Mulinu, cerca de un altar, de modo que, la documentación disponible no hace ninguna referencia a la presencia de huesos y cerámica en el exterior. Por ello, es interesante fijarse en los distintos lugares donde se realizan estas prácticas ya que construyen relaciones diferentes entre los participantes y los ambientes que afectan a las experiencias corporales y rituales de la misma manera que condicionan de forma distinta a los sentidos. Como ya he apuntado para el caso del olfato, en los espacios cerrados se potencian las experiencias sensoriales que no son la visión; de la misma manera, dos de los tres *nuraghi* se utilizan y se piensan como cuevas no sólo por su aspecto exterior, sino también por las prácticas de consumo se hacen en los espacios interiores. Con ello se desprende que *“food is not only a source of nutrients, but part of a social language that articulates social relations in a stylized fashion”* (Hee Han, 2004: 141).

El consumo de alimentos y bebidas no se hace en solitario, es un acto comunitario que se incluye en el concepto de los banquetes. Lo significativo del banquete para este capítulo es analizar por qué se convierten en actos tan importantes y de qué maneras afectan a los participantes y al ambiente ritual. Es evidente que en los banquetes se come, se bebe y, posiblemente, se está bajo los efectos de sustancias psicoactivas. En concreto, el consumo de alcohol produce efectos psicoactivos que inducen a los estados alterados de conciencia (Dietler, 2006: 241). Esto afecta al estado físico y mental de las personas y provoca un ambiente convivial apto para comunicarse entre las personas y los dioses. En cierta manera se consigue la *communitas* de Turner (véase Cap. 5), aunque, en los banquetes no se abandona la realidad social, como Turner sugiere, sino todo lo contrario, es un espacio en el que se plasman las relaciones sociales y de poder (véase Cap. 8); en palabras de Dietler y Hayden (2001: 10) *“feasts serves to define and inculcate social categories”*.

Los efectos sensoriales y emocionales de comer y beber, pero sobre todo de compartir, potencian el lado comunitario de las personas o como dice Fowler (2004: 7) lo *“dividual”* (en contraposición a lo *“individual”*). Según el mismo autor, existieron (y existen) otras maneras de contextualizar e individualizarse; éstas se entienden y se forman en relación no sólo a otras personas, sino también en relación a otros objetos que se consideran que tienen vida como las casas, los animales o las plantas (Fowler, 2004). Así, en los banquetes las personas confluyen y se construyen con sus comensales y con los otros elementos que también tienen vida (divinidades, animales, flores). Por lo tanto, los banquetes en los rituales religiosos son ambientes propicios para desarrollar los aspectos más comunales y compartibles de las personas, de modo que dan cuenta de cómo la gente construye su personalidad e identidad con los demás y las demás cosas: *“dividual people are the constantly changing products of social interactions between themselves and others”* (Fowler, 2004: 25).

En conclusión, observar la cultura material en términos de ritualización lleva a considerarla un elemento dinámico y fundamental de los rituales. En este caso, las comidas, las bebidas y los banquetes tienen unos efectos sobre el sabor que transforma los espacios sagrados y a los participantes. La comensalidad no sólo se tiene que entender como organización y consumo de comida y bebida, sino también como un intercambio de sensaciones y memorias. En este apartado, dedicado a los sabores, he planteado aquello que las personas cocinarían, matarían, comerían y beberían; con todo, preguntarse a qué sabían los rituales es un tema controvertido puesto que implica meterse en cuestiones fisiológicas y neurológicas que van más allá del registro material.

6. d. Música y rumores: el oído en los rituales

Desgraciadamente la cultura material de nuestros casos de estudio no muestra una gran variedad de objetos e indicios que afectaran al oído. Los motivos son variados pero vale la pena centrarse en dos: por un lado, es posible que los materiales de instrumentos musicales no se hayan conservado; por otro lado, el problema reside en lo que se ha buscado en el registro arqueológico. En efecto, normalmente se identifica en los materiales aspectos tipológicos, funcionales y cronológicos y, como ya he señalado antes, se presta poca atención a las propiedades sensoriales de los objetos. En este sentido, el oído es quizás el sentido menos atendido en los estudios de la religión y los rituales fenicio-púnicos, puesto que se centran en la búsqueda de posibles instrumentos musicales y fuentes iconográficas y no se han preguntado qué otros ruidos nacidos de otros materiales pueden darse; es decir no han buscado las capacidades multisensoriales de los objetos (Howes, 2006: 146).

Los trabajos antropológicos han señalado la importancia de la música y las danzas en los rituales ya que son una de las múltiples maneras de conseguir estados alterados de conciencia. En efecto, la percusión y los bailes afectan al sistema nervioso provocando hiperventilación, aumento de la adrenalina y caída de los niveles de azúcar (Lewis Williams y Pearce, 2005; Angrosino, 2004). Igualmente, la música siempre se ha relacionado con lo sagrado ya que tiene la capacidad de emocionar a las personas y se considera una manera de llamar a los espíritus y seres sobrenaturales (Salamone, 2004).

Para la cultura fenicio-púnica, las representaciones iconográficas y textuales son las más abundantes. Según Lipinski (1993: 265) se tañían flautas para acompañar al animal al altar de sacrificios y diversos testimonios dan cuenta de danzas y, por lo tanto, de música: en el *Antiguo Testamento* se describen danzas alrededor de viñedos y altares, Apuleyo recoge testimonios de danzas en honor a la Dea Syria, Luciano describe bailes extáticos en los rituales a Hierápolis; igualmente, los mercaderes de Tiro bailaban para Melqart y en la cima del Monte Carmelo los profetas danzaban en honor a Baal. También existen testimonios iconográficos como la tribuna de Eshmún de Bostan esh-Sheik (Sidón) y la tumba de Hiram I (fig. 86) en la que se ha esculpido un grupo de jóvenes danzando en un corro. Finalmente, en un cipo de Tharros se



Fig. 86. Personajes danzando representados en el sarcófago del rey Hiram I (Biblos) (A. A. V. V., 2004).

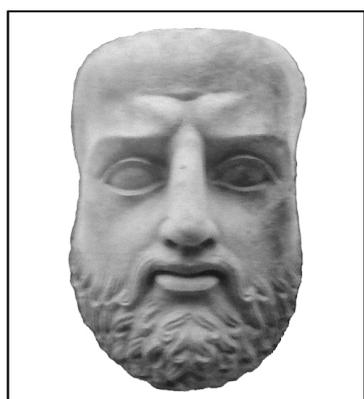


Fig. 87. Máscara de Santa Gilla (Moscati, 1991).

muestra unos bailarines desnudos junto a un personaje que lleva una máscara (Lipinski, 1993: 269-272).

En los casos de estudio hay algunos ejemplos destacables: en los hallazgos subacuáticos de la Punta de la Nao (Cádiz) hay una figura femenina que toca el *aulos*, relacionada por Álvarez Rojas (1995-1996) con los rituales musicales de Astarté, según se desprende de los marfiles de Nimrud en los que se distingue una pareja de aulistas que se dirigen hacia la Astarté entronizada; también es relevante un prótomo-máscara que representa una cabeza masculina barbada. En la zona fenicia de Huelva se han hallado varios caparzones de tortuga que se interpretan como

instrumentos musicales (Garrido y Orta, 1994). Y, finalmente, en la favissa de Puig des Molins aparecieron varias terracotas de aulistas, en Es Culleram una figura con instrumento musical (¿pandereta?) (San Nicolás, 1987, 6) y en el depósito de St. Gilla algunas máscaras que podrían haber sido utilizadas durante el transcurso de danzas (fig. 87) (véase información detallada en Cap. 4). Asimismo, vale la pena recalcar a modo de hipótesis la utilización de algunas conchas como posibles instrumentos musicales porque tienen propiedades acústicas valoradas (Montagu, 1981). En este sentido, es posible que algunas conchas de los santuarios analizados se utilizarse con esta finalidad, aunque la falta de publicaciones detalladas sobre tales especies no permite arrojar más luz al tema. La falta de instrumentos en los santuarios se puede explicar, por otra parte, en tanto que no eran objetos depositados como exvotos, sino que, posiblemente, estos materiales se volvían con los participantes.

La documentación disponible corrobora la importancia de la música y la danza en algunos rituales, pero no permite saber en qué espacios se realizarían exactamente. A pesar de ello, plantear la existencia de bailes y música es significativo para los rituales y los sentidos. Aparte de los efectos visuales de las danzas, la música afecta directamente al oído creando sensaciones de bienestar o, al contrario, produciendo emociones de miedo, desasosiego o ansiedad. Si a ello se le suma que

los participantes estarían bajo otros efectos sensoriales, el impacto musical sería mucho más fuerte.

Pero el oído no sólo está relacionado con la música, sino que también estaría afectado por otros ruidos y rumores. Las oraciones, cantos y plegarias formarían parte de las prácticas rituales; de hecho, su repetición permitiría dejar en blanco la mente y crearía un rumor generalizado que, en algunos casos y junto las demás experiencias sensoriales, provocaría el contacto con las divinidades, de modo que se podrían llegar a escuchar sus voces. Algunas terracotas de Bithia, Illa Plana y Neapolis tienen la boca bastante abierta y podrían plasmar la realización de algún sonido como cánticos, plegarias o lamentos (fig. 88). Por lo tanto, el oído es importante ya que es el medio de ponerse en contacto con las divinidades y recibir sus mensajes. En esta línea, que algunas terracotas se toquen las orejas se podría interpretar como la búsqueda de un efecto amplificador de algún tipo de música y rumor (Lawson *et alii*, 1998: 124).

Además, otros ruidos también alterarían los ambientes y los cuerpos ritualizados: crepitar del fuego, los sonidos de los animales al ser

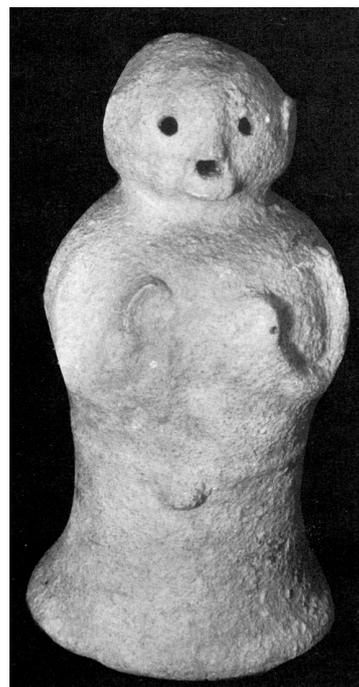


Fig. 88. Personaje de Illa Plana emitiendo, posiblemente, algún sonido (Fig. 141 del Catálogo) (Almagro Gorbea, 1980).



Fig. 89. Vista del mar desde el acantilado de S'Era des Mataret (fotografía de R. Puig Moragón).

sacrificados, el viento, sobre todo en los cabos y en las cimas de las montañas, y el eco. En muchos contextos se consideran fenómenos sobrenaturales, de tal modo que influencia la creación del arte rupestre en abrigos y cuevas (Ouzman, 2001: 240). El eco en las cuevas-santuario, pues, sería un sonido importante para el desarrollo de las ceremonias⁴². Igualmente, hay que tener en cuenta que actividades como caminar o cocinar producen sonidos rítmicos y de percusión que podrían haber afectado a la creación de los cuerpos y los ambientes ritualizados.

Hemos visto que el agua es un elemento importante para la constitución de las prácticas rituales como elemento purificador y como símbolo de la vida. Aparte de sus capacidades relacionadas con el tacto -baños, libaciones- o con la visión -como reflectante-, también tiene propiedades auditivas ya que su discurrir puede relajar o hipnotizar (Strang, 2005: 101). Por lo tanto, el rumor del mar sería un elemento significativo en los rituales realizados en las orillas o en las embarcaciones de Cádiz, Gorham, Illa Plana, Es Cap des Llibrell (sobre un acantilado a 215 m a pico sobre el nivel del mar) o S'Era des Mataret (en la ladera norte del Cap d'Oliva) (fig. 89). Igualmente, el agua del mar no es la única con estas propiedades ya que los santuarios en fuentes y con estructuras para la circulación del agua tendrían los mismos efectos. Las fuentes de Narcao, Mitza Salamu, Monte Ruju, Santu Giolzi y el pozo de Cuccuru s'Arriu crearían un rumor constante que participaría en la realización de los rituales. La importancia del agua en las fuentes es básica, sobre todo, teniendo en cuenta que habría temporadas en las que las fuentes estarían secas o semisecas; de modo que la presencia de agua se convertiría en un hecho a celebrar y, por ello, su rumor adquiriría un valor extraordinario.

6. e. Tocar las cosas: el tacto en los rituales

Junto al oído, el tacto es uno de los sentidos menos valorados en los estudios de la cultura material y de los rituales, quizás porque es un sentido básico que se encuentra siempre y lo envuelve todo. A pesar de ello, este sentido es importante ya que permite establecer una relación directa e íntima entre las personas y los objetos. Pero el tacto no sólo se debe pensar en la relación objetos-personas, sino que tiene otras posibilidades como el contacto interpersonal.

Todos los objetos se tocan en algún momento en las prácticas rituales: cuando se cocina, se come, se bebe, se quema y se realizan ofrendas. En ellas me voy a basar para hablar del tacto en los rituales al ser momentos que, debido a su manejo, se consigue establecer una relación más próxima con las deidades. Para dar cuenta de ello, analizo tres tipos de ofrendas: los objetos de carácter personal, las figuritas de terracota y las ofrendas cruentas e incruentas.

Los objetos de tipo personal aparecen en varios de los espacios de estudio: en Gorham existen amuletos, en el depósito de Bithia y en Antas joyas y amuletos, en

⁴² En los espacios cerrados como las cuevas, los sonidos se amplifican porque, a los sonidos directos, se les suma su rebote en las paredes de las grutas, con lo cual la intensidad del sonido no sólo aumenta, sino que también se prolonga (Lawson *et alii*, 1998: 112).

Genna Maria elementos de decoración personal como piedras seguramente engarzadas en anillos y, finalmente, en Lugherras se documentan varias cuentas de collar (fig. 90). Desde un punto de vista sensitivo, la importancia de dar estos objetos como ofrendas radica, precisamente, en el hecho que son materiales tocados, usados por las personas. Como explica Schneider (2006: 205), los objetos adquieren más valor y significado con la acumulación de su uso físico, de modo que aumentan sus biografías y significados. Es decir, cuanto más tocados están los objetos, más valor tienen para las personas porque se relacionan con historias personales o grupales y, por lo tanto, se entregan como ofrendas a las divinidades por el valor simbólico que tienen para quienes los han utilizado. Por lo tanto, entregar objetos usados como exvotos es una manera de favorecer la comunicación entre las divinidades y las personas.

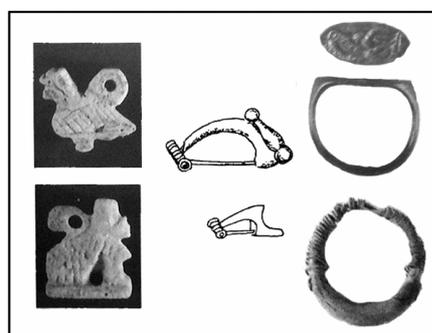


Fig. 90. Objetos personales y de adorno: amuletos, anillo y pendientes de Antas y fíbula de Gorham (elaboración propia a partir de Acquaro y Fantar, 1969; Culican, 1972).

Las figuritas de terracota que aparecen en tantos contextos son también elementos significativos para el tacto. Como ha señalado Bailey (2005) el hecho que las figuras sean de pequeño tamaño y, algunas, tridimensionales permite establecer una relación íntima con quien las sujeta y se pueden utilizar en los rituales como elementos activos al poder moverlas e, incluso, hablar con ellas. Igualmente, en algunos casos parece que tocarlas no sólo es importante en este sentido, sino también cuando ya no se utilizan porque en algunos espacios (Es Culleram, los pozos de Cádiz y Padria) se documenta una ruptura ritual tanto por el estado de fragmentación de las piezas como por encontrarse varios fragmentos de una única pieza en varios espacios del mismo santuario (esto es válido sólo para Es Culleram). Por lo tanto, romperlas significa tocarlas, machacarlas y, con ello, el vínculo entre las personas, los objetos y las divinidades es más cercano.

Entregar objetos personales tocados y vividos es importante para propiciar el contacto con las divinidades; pero también lo es tocar todo aquello que les será entregado (comidas, recipientes, flores) e incluso tocar la imagen de la divinidad, que, posiblemente, se encontraría en los altares⁴³. Narcao ejemplifica esta situación ya que,

⁴³ Numerosos ejemplos dan cuenta de la importancia de tocar las imágenes divinas o sus representaciones: desde las procesiones de la Virgen de los Desamparados (Valencia) o del Rocío (Huelva), cuyo punto álgido es rozar la imagen de la Virgen, los pies de la figura de San Pedro en Roma, o incluso tocar la *Caaba* de la Meca.

además, de varios altares se ha identificado una plataforma rodeada de exvotos sobre la cual habría un objeto de culto como se desprende de la impronta que dejó en negativo.

Hasta aquí las relaciones táctiles entre las personas y los objetos, pero también se debe pensar en otras: tocarse a uno mismo o a otras personas. Las terracotas de Neapolis y Bithia son un claro ejemplo; según las interpretaciones más generalizadas, éstas se señalan las partes del cuerpo enfermas o ya curadas (véase Cap. 4) pero nunca se han mirado desde el prisma de los sentidos y de la *actuación*. Lo primero que se percibe es que, más que señalarse, se tocan⁴⁴, cosa importante para el análisis de las prácticas rituales ya que existiría alguna actividad relacionada con el tocarse en relación a la curación. En efecto, muchos ejemplos etnográficos muestran como en las prácticas curativas es fundamental el contacto físico no sólo con los demás sino con uno mismo. Es más, en muchos casos, el dolor se entiende como una forma de ser tocado ya que las enfermedades se conciben como fenómenos sobrenaturales causados por maleficios o deidades (Guerra, 2006: 35; Ouzman, 2001: 238).

El contacto físico también se establecería con los otros participantes durante los banquetes y las posibles danzas. Además, el tacto sería un sentido fundamental en los espacios con poca luz: ya he señalado que las cuevas tendrían poca iluminación a pesar de los usos de las lucernas y quemaperfumes. Para terminar, se debe mencionar el contacto quizás más importante en estos contextos, el contacto divino, con el más allá o con lo sobrenatural. Éste se conseguiría en estados alterados de conciencia, de modo que todas las alteraciones sensitivas anteriores junto a las táctiles permitirían tocar lo simbólico. Por lo tanto, se produciría la llamada sinestesia (Howes, 2006: 162; Houston y Taube, 2000: 263), proceso que sucede cuando la estimulación de un sentido está acompañada por los efectos de otros sentidos, como por ejemplo escuchar colores o, en este caso, tocar lo imaginado. Estas asociaciones normalmente se producen cuando se toman alucinógenos y, a pesar de ser fenómenos universales, son construcciones culturales basadas en cómo cada sociedad entiende y enfatiza los sentidos.

6. f. Mirando los lugares y las actividades: la vista en los rituales

Dejar este sentido para el final no es casual ya que con ello he buscado enfatizar los demás sentidos en detrimento de la vista ya que, como he comentado, los aspectos visuales de la cultura material y la visión en general han sido las aproximaciones más comunes al estudio de los sentidos. Ello es debido a la primacía de la visión en la cultura occidental que parte de Aristóteles. De hecho nuestra realidad es producto, ante todo, de la visión; como dice la *Biblia* “ver es creer” (San Juan, 20: 24-29) y nuestro lenguaje y pensamiento están llenos de metáforas visuales; de modo que la vista se ha convertido en el “sentido de la razón”, e incluso se suele decir que una imagen vale más que mil palabras. Con ello, hay que valorar la

⁴⁴ No me voy a detener en profundidad en este conjunto de terracotas ya que serán analizadas en el próximo capítulo en relación a los movimientos y al cuerpo como entidad social y ritual.

posibilidad de que otras culturas se construyan y se expliquen a sí mismas otorgando importancia a otros sentidos.

Obviamente, la vista es un elemento importante en la construcción de los ambientes y las personas rituales ya que a través de ella se siguen los actos, los movimientos y gestualidades de los participantes; pero ello no significa que sea el sentido más valioso sino que es igual de importante que los otros. Mi exposición de la vista se centra en el análisis de tres aspectos: en primer lugar, el agua como espejo, en segundo lugar, interpretar los grandes ojos de algunas terracotas y, finalmente, observar en los casos que se pueda cómo influencia la disposición de los espacios en la visibilidad.

El agua es un elemento fundamental en los rituales fenicio-púnicos; antes ya he señalado sus características auditivas y táctiles y ahora me detengo en sus poderes visuales. En la Antigüedad, el agua era casi el único espejo del que se disponía para verse y, ello, le confería aún más poder simbólico del ya comentado ya que se creía que era el contenedor de los espíritus de la gente al reflejar las imágenes de las personas (Brady y Ashmore, 1999: 139; Strang, 2005: 101). Así, los espacios sagrados con presencia de agua, ya sea dulce o salada, adquieren más valor al convertirse en contenedores de las imágenes de las personas. En esta línea interpreto las figuras planas que representan rostros de Mitza Salamu puesto que serían representaciones más o menos simbólicas de los rostros. La presencia de las fuentes en estos sitios es el elemento definidor para la creación de puntos sacros; así el agua que se sale de ellas serviría para observarse y representarse. De esta manera, pues, los cultos sanatorios relacionados con el agua se explican mejor: ésta no sólo es necesaria para purificarse y lavarse, sino también porque, como contenedora de las imágenes de las personas es el medio para conseguir la curación.

En referencia a las terracotas antropomorfas de Illa Plana, Neapolis y Bithia, hay que destacar los ejemplares que tienen los ojos muy marcados mediante grandes oquedades hechas por los dedos y algunas, además, reforzadas con pastillas de arcilla (fig. 91). Si las figuras se interpretan en términos de cultura visual y como materializaciones de movimientos y gestos rituales (véase Cap. 7), los grandes ojos representarían estados alterados de conciencia. Como dice Guerra (2006: 272), uno de los efectos más visibles del consumo de determinadas plantas alucinógenas es la dilatación de pupilas, que en estos casos se plasmaría con el aumento del tamaño de los ojos. Cintas (citado en Ferron y

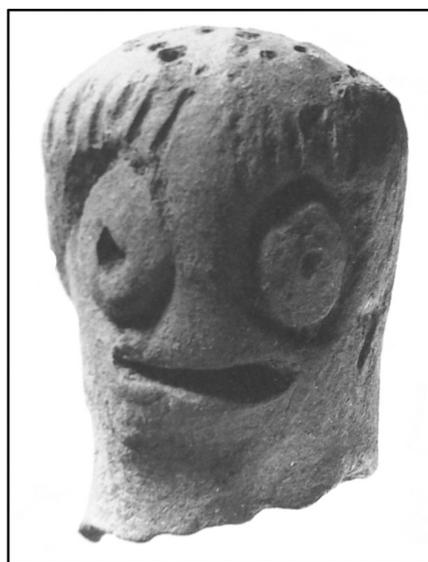


Fig. 91. Terracota de Neapolis con los ojos abiertos (Fig. 127 del Catálogo) (Zucca, 1989).

Aubet, 1974b: 143) ya apuntó la posibilidad de que algunas terracotas púnicas representaran “*simulacres d’envoutement ou de possession*”. Esta interpretación conlleva que la vista en los rituales no sólo es significativa a nivel físico o real, sino también y, como el tacto, a nivel simbólico ya que se tienen visiones, alucinaciones que van más allá de la realidad concreta.

Por lo que respecta a los espacios sagrados podemos decir que, a grandes rasgos, existen tres grandes modelos que afectan a la visión: las pequeñas áreas sacras a cielo abierto (Baria, Pauli Zorca, Cuccuru s’Arriu o Mitza Salamu), las cerradas (Gorham’s Cave, Es Culleram, Grotta del Papa y Su Mannau, Lugherras, Su Mulinu) y las que combinan ambos tipos (Genna Maria, Es Cap des Llibrell o Narcao). Esta clasificación permite observar cómo la visión se enfatizaría más en unos espacios y prácticas que en otros ya que, por ejemplo, en los espacios cerrados la vista no sería un sentido fundamental para el desarrollo de los rituales al tener poca luz natural. Asimismo, los humos de los quemaperfumes, inciensarios, lucernas y vajilla de cocina no permitirían tampoco obtener luz artificial. Este dato es interesante ya que la visión real es inversamente proporcional a las visiones y alucinaciones; en efecto, en estos espacios es donde más materiales relacionados con la ingesta e inhalación de posibles drogas se han encontrado. Por lo tanto, la visión en estos espacios es importante en tanto que no existe o es muy poca; de modo que es un elemento más que ayuda en la búsqueda del contacto con la divinidades, ancestros o seres sobrenaturales.

En cambio, los lugares a cielo abierto quizás potenciarían la visión de los movimientos y prácticas de los rituales: sacrificios, ofrendas, danzas o actos de oración, de modo que verlos y vivirlos ayudaría a los participantes a crear el ambiente ritual. Finalmente, en aquellos lugares con los dos tipos de espacios se tendrían ambas experiencias visuales como muestra el registro arqueológico en Genna Maria, con el patio como lugar de sacrificios cruentos y el interior con los materiales que permiten una comunicación con las divinidades como las lucernas y quemaperfumes; igualmente en Narcao se han identificado restos de sacrificios de cerdo en el exterior, mientras en el interior se ha documentado el altar rodeado de exvotos. En este punto, quiero resaltar las concepciones fenomenológicas explicadas en los Cáp. 1 y 5. *Ver* no se debe entender como *observar* ya que ello reproduciría la dicotomía objeto-sujeto. Desde mi punto de vista (nótese el juego de palabras), *ver* se refiere a *participar* pues las personas en los rituales no observan sino que, sobre todo, colaboran, participan de modo que el mirar es una forma como otra de hacerlo. Con ello, mirar se puede convertir en un ritual en sí mismo, sobre todo, en espacios abiertos en los que la visión del paisaje tendría efectos sensoriales, como en los cabos ibicencos o en la Laja Alta.

En conclusión, la visión, entendida como algo pasivo y que observa la realidad, no era un elemento fundamental en las prácticas rituales fenicio-púnicas. Sin embargo, es un elemento significativo no sólo si se entiende en términos de participación y con capacidades efectivas, sino también con un sentido simbólico, que permite ver a las divinidades o ancestros.

6. g. Apéndice. La Algaida: un lugar multisensorial

A lo largo del capítulo no he mencionado el caso de la Algaida ya que, como en el Cap. 5 con el caso de las pinturas de la Laja Alta, comentaré lo dicho sobre los sentidos centrándome en un caso concreto. La Algaida es un buen ejemplo porque contiene mucha información sobre la cultura material que se puede estudiar en relación a los sentidos y a la creación del ambiente y los cuerpos ritualizados.

Como en la mayoría de los otros santuarios, en la Algaida la cremación de sustancias naturales es una actividad fundamental: en uno de los pequeños edificios definidos como capillas se encontró un conjunto de lucernas y, además, en el exterior se hallaron lucernas, botellitas (fig. 92), cuencos-lucernas, un pebetero en forma de cabeza femenina y, sobre todo, destacan los restos de conchas con función de lucernas al estar deformadas por el fuego. Asimismo existen numerosos ejemplares de miniaturas de cuencos lucernas. De este repaso de los materiales relacionados con la cremación, llama la atención la falta de quemaperfumes y la gran cantidad de pequeños cuencos-lucerna, lo que muestra la heterogeneidad de maneras de quemar en los contextos rituales fenicio-púnicos. Ante la falta de estas piezas, se supone que

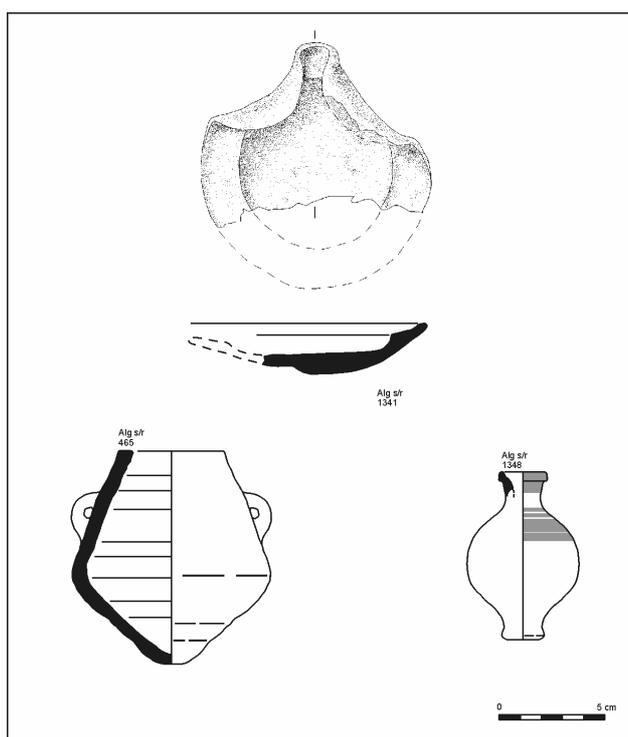


Fig. 92. Lucerna, miniatura de ánfora a modo de ungüentario y botellita de la Algaida.

las lucernas y los cuencos-lucerna (fig. 93) harían sus funciones quemando los aceites, las esencias o las flores.

Así, la Algaida se presenta como un caso fundamental para mostrar la importancia de los contextos locales y cotidianos. La falta de quemaperfumes significa que estos objetos no eran necesarios ya que su entorno cotidiano ofrecía otras posibilidades para quemar. El ambiente isleño y de marismas influencia las estrategias de ritualización, algo aplicable a los materiales: las conchas con restos de cremaciones son una buena prueba de que se utilizan elementos cotidianos en las prácticas rituales. La importancia de las conchas como contenedores de aceites, inciensos u otras sustancias marcaría hasta tal punto los *habitus* y las maneras de quemar que no permitiría la presencia de quemaperfumes. Este argumento se ve reforzado por el gran número de lucernas puesto que, como ya he comentado, las lucernas de una mecha (la mayoría en este caso) se asemejan a moluscos de la especie *Glycymeris*, uno de los más frecuentes de la malacofauna de la Algaida (véase información detallada sobre esta cuestión en el Cap. 5). Por lo tanto, algunas de las conchas más comunes en el contexto local se convierten en los referentes para quemar y ello afecta a las piezas cerámicas mediante la selección de objetos: uso de lucernas y cuencos-lucerna y exclusión de quemaperfumes.

La presencia de un numeroso lote de lucernas en un pequeño edificio va más allá de una cuestión funcional de iluminación y apunta a la importancia de quemar

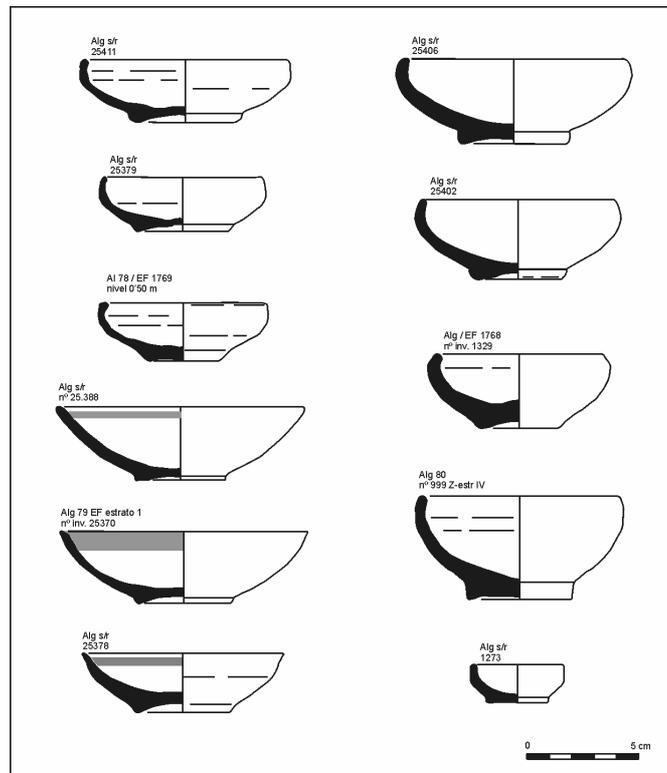


Fig. 93. Cuencos miniaturizados de la Algaida.

dentro de lugares cerrados y a la cremación de vegetales con efectos psicoactivos. Así, para conseguir una óptima inhalación de los humos y olores sería mejor un espacio cerrado. En cuanto a las miniaturas de lucernas y cuencos-lucernas, también se pueden leer de la misma manera objetos pequeños se relacionan con esencias pequeñas.

En cuanto al sabor, los banquetes y alimentos remiten, una vez más, a la esfera del día a día. En ninguna publicación se hace referencia a restos de ovejas, cabras o cerdos como animales sacrificados, lo que hace suponer que no habría. Sin embargo, se documenta un gran número de restos de ictiofauna. Referente a la vajilla las formas preponderantes son platos, platos de pescado, lebrillos, morteros y ánforas. La falta de cerámicas relacionadas con la cocción es muy significativa para mostrar como la comida y la tecnología de su preparación son elementos a tener en cuenta para explicar la construcción de ambientes y personas ritualizadas, de modo que estos elementos no son universales y expresan muchos mensajes (Farquhar, 2006: 146).

Los restos de ictiofauna refuerzan la conceptualización de los rituales como prácticas contextuales y relacionadas con el mundo cotidiano puesto que, como ya he señalado, los pescados serían la especie fundamental en las dietas de la zona. Además, influencia la manipulación y tecnología de alimentos: los pescados no se cocinan, es decir no se cuecen y, por lo tanto, no hacen falta ollas; éstos se maceran y, en consecuencia, se necesitan otros materiales como los morteros -para preparar la maceración- y las ánforas (Mañá-Pascual A4 y Cádiz E-2) como contenedores de estas salazones. Ello muestra la heterogeneidad de prácticas rituales, que no siempre tienen que estar relacionadas con las explicaciones tradicionales que consideran los sacrificios cruentos de víctimas de animales como elementos definitorios de los rituales religiosos. Por otro lado, el pescado y su manipulación también tendrían efectos sobre el olfato puesto que desprenden un olor muy característico.

Los banquetes se realizarían en el exterior, a cielo abierto, y se consumirían pescados y moluscos junto con bebidas depositadas en vasos y copas. Las publicaciones no recogen terracotas en forma de frutas o vegetales, sin embargo se ha identificado una terracota que representa la flor de la adormidera⁴⁵ (fig. 94). Si bien desconozco el lugar y el contexto del hallazgo, esta pieza es muy importante porque arroja luz al posible consumo

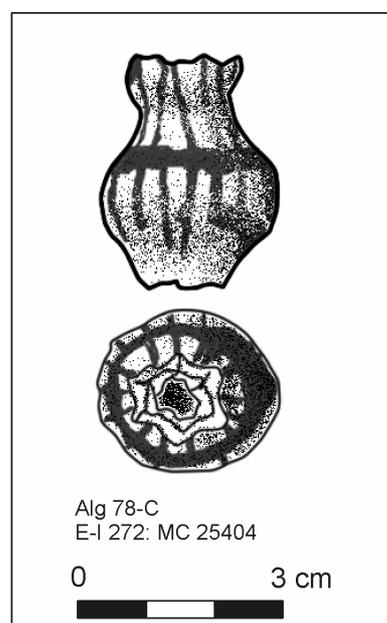


Fig. 94. Posible representación de la flor de la adormidera.

⁴⁵ Pieza inédita identificada con ocasión de una visita de estudio de los materiales depositados en el Museo Arqueológico de Cádiz.

de drogas en contextos religiosos fenicio-púnicos. La adormidera (*Papaver Somniferum*) es una planta autóctona del Mediterráneo que se domestica en la Península Ibérica (Guerra, 2006: 199-200). Desde el Neolítico se conoce su consumo, en el Bronce aparece como motivo ornamental de las divinidades femeninas asociadas a la abundancia y la fertilidad⁴⁶ y en el mundo ibérico sus representaciones son muy comunes. La pieza de la Algaida no aparece aislada dentro del ámbito peninsular ya que en Cancho Roano y en el Carambolo también se han identificado: en el primer caso, la posible adormidera se representa en un collar que tendría la función de contenedor de drogas; en el segundo caso, las rosetas del tesoro de El Carambolo se han identificado con las flores de la adormidera (Guerra, 2006: 369 y 391). Con todo, la extracción del opio no requiere de una gran tecnología y su cultivo estaría destinado a la extracción del látex ya que tiene múltiples propiedades: además de las narcóticas, es un remedio terapéutico, sobre todo ginecológico, y también tiene propiedades alimenticias ya que su aceite tiene un gran valor nutritivo.

Con este panorama, la representación de la flor en la Algaida se puede interpretar de diferentes maneras. Ya he comentado su posible inhalación quemada, pero también es relevante su uso como alimento y, especialmente, como remedio terapéutico. En esta líneas, algunos exvotos de la Algaida representan formas humanas como falos, pechos u ojos que indicarían prácticas curótropas. La presencia de la flor de adormidera se podría explicar por sus capacidades curativas ginecológicas ya que, según Corzo (2000b), en la Algaida se realizarían cultos propiciatorios del bienestar femenino puesto que los exvotos no sólo están vinculados a la vestimenta y al adorno personal, sino que también aparecen objetos relacionados con la maternidad y fertilidad. Estos argumentos son sexistas, especialmente los referentes a la vestimenta y al adorno personal pues ¿acaso los hombres no se vestían ni usaban decoraciones? Estos elementos, como toda la cultura material, poseen un significado que construye las identidades de las personas y las relaciones sociales, por lo tanto, observarlos como objetos simplemente decorativos y femeninos me parece del todo sesgado.

En definitiva, la representación de la adormidera en la Algaida muestra como las plantas psicoactivas eran importantes en la Antigüedad por sus diversos efectos y diferentes maneras de tomarlas. Ello se debe al hecho que se consideran regalos de las deidades o vegetales sagrados porque las divinidades se expresan a través de ellas (Guerra, 2006: 37). Así, su presencia en la creación de los ambientes y personas ritualizadas es fundamental puesto que su inhalación o ingesta afecta a los sentidos y permite estados alterados de conciencia.

En la Algaida existen numerosos objetos personales entregados como exvotos: varios tipos de amuletos, fibulas, pendientes, objetos de tocador como pinzas, espátulas y cuchillas, anillos-colgantes y múltiples cuentas de collar de todo tipo: de pasta vítrea, cornalina y malacofauna. La variedad y cantidad de estas piezas

⁴⁶ En Mesopotamia la amapola del opio se menciona en las tablitas sumerias y en Egipto su uso era muy frecuente como se desprende de las múltiples representaciones y de unos pequeños vasos que tienen la forma de la flor (Guerra, 2006: 110-114).

muestra la importancia del tacto en los actos de ofrenda para conseguir un vínculo más cercano con las divinidades. En consecuencia, éstos no se deben analizar como simple objetos decorativos. Como se ha recalado, las joyas tienen un significado ideológico, político y religiosos ya que vinculan a sus portadores con las divinidades (Benichou-Safar: 1996). Además, como ya he comentado, el hecho de ser objetos “vividos” en el sentido de tocados, desgastados o modificados, les aporta todavía más valor.

En este punto debo señalar la presencia de 12 fíbulas en una de las tres capillas. En su día Corzo (1992) se refirió a un depósito de mantas rituales. Aunque la nomenclatura para explicar esta deposición es un tanto extraña, es sugerente la presencia de ropa, como indicarían las fíbulas, en tanto que objetos depositados en el santuario. Los trabajos antropológicos sobre los vestidos resaltan su importancia porque participan en la transformación de los cuerpos y sus alrededores: decoran los espacios sagrados, adornan a los bailarines de danzas rituales o visten a los sacerdotes, de modo que conectan las personas con las deidades y los ancestros (Schneider, 2006: 203-204). En consecuencia, los vestidos son parte de la cultura material y también son entidades con significados variables que influyen en el desarrollo de los rituales. Igualmente hay que considerar las fíbulas y los vestidos en tanto que objetos personales que contribuyen a los procesos de creación de la corporalidad de las personas; este punto será tratado en profundidad en el próximo capítulo.

Sobre el oído y la vista se podría destacar la presencia del agua rodeando la isla cuyo rumor tendría propiedades relajantes, aunque, evidentemente, no hay pruebas de ello. Si cabe, en cambio, imaginar la realización de danzas y bailes acompañados de músicas. Sobre la vista, mencionar sólo la diferencia de sus efectos entre las prácticas realizadas a cielo abierto (come, beber, bailar) y las realizadas en las pequeñas capillas: deposición de ofrendas con la presencia de cremaciones que, quizás, dificultarían la visión real pero facilitarían las visiones y contactos con las deidades.

En conclusión, la Algaida muestra la complejidad de los sentidos: no todos tienen la misma importancia ni sus efectos se producen simultáneamente (por ejemplo, la importancia de sabor no sería relevante en los actos de cremación de las capillas). Paralelamente, las alteraciones que los participantes sufren en el transcurso de los rituales son causa y consecuencia de estas prácticas, es decir, gracias a los sentidos se tienen contactos con las divinidades, característica que, al mismo tiempo, es constitutiva de los rituales religiosos.

6. h. Recapitulación

Este capítulo ha mostrado el rol de los sentidos como elementos constitutivos de la relación entre las personas, los espacios y los materiales en las prácticas rituales. Hay que destacar que éstos no serían importantes en tales actividades si no lo fueran también en el mundo cotidiano; de hecho, los sentidos son elementales para la construcción de la realidad de cada grupo social y, por ello, es relevante realizar estudios multisensoriales sobre los materiales, los lugares y las personas. Por lo tanto, los sentidos, a pesar de ser universales, son construcciones culturales que afectan de forma diferente a las experiencias de los grupos y las personas.

En este caso, el interés en estudiar los sentidos ha sido doble: por un lado mostrar cómo la cultura material, además de materializar las relaciones sociales, expresa el conjunto el uso de los sentidos de una determinada manera. Es decir no he analizado la cultura material como un conjunto de artefactos, sino como un conjunto de relaciones dinámicas creadas entre las personas y los objetos; como dicen Preucel y Meskell (2004: 16) “*studies of materiality cannot simply focus upon the characteristics of objects but must engage in the dialectic of people and things*”. Por otro lado, he mostrado cómo la estimulación de los sentidos es un elemento básico en la construcción de las personas y los ambientes ritualizados. En efecto, la multisensorialidad es una característica de las prácticas rituales, pero ello no significa que todos jueguen el mismo papel: Como dice Howes (2006: 61) hay que ser capaces de encontrar la secuencia de las percepciones en vez de asumir su simultaneidad ya que los sentidos tienen significados diferentes y muchas veces se jerarquizan.

La jerarquización o explotación de los sentidos se produce en diferentes momentos y con distintos materiales. Según la documentación disponible, el olfato y el sabor son los sentidos más estimulados en los casos de estudio del trabajo, a causa, quizás, de su importancia en la inhalación e ingesta de sustancias psicoactivas. A lo largo de todo el capítulo he mostrado como la inhalación se produce principalmente en los lugares cerrados y la ingesta en espacios abiertos; por lo tanto, existen diferencias en las maneras y lugares de percibir. Asimismo, ambos sentidos se ven afectados en momentos diferentes: el olfato durante la cremación y cocción de las víctimas entregadas y sacrificadas y el sabor durante la ingesta de comidas y bebidas en los banquetes. Ello no sólo ha quedado patente en el olfato y el sabor, sino también en la vista, que sería importante en la realización de las actividades a cielo abierto, pero no así en los espacios cerrados y con poca iluminación. En efecto, la falta de visión es relevante en tanto que facilita otro tipo de visiones no físicas. Por lo tanto, los materiales y sus usos crean una heterogeneidad a la hora de potenciar los cinco sentidos. En cuanto al tacto y al oído, las referencias materiales son más escasas y no me permiten analizarlos en términos de escala. A pesar de ello, he mostrado su importancia principalmente mediante la significación de tocar las ofrendas y de entregar objetos personales y a través de los efectos acústicos de los elementos naturales, básicamente el agua.

En la siguiente tabla se muestran qué sentidos fueron más explotados en cada caso, aun con las dificultades que supone jerarquizar algo tan poco tangible e influenciado por nuestros patrones occidentales. Así, se muestran los yacimientos analizados y se ponen en relación con cada sentido en un escala del 1 al 5, en la que 1 es la máxima explotación del sentido y 5 la mínima. En aquellos casos que repiten el mismo número existe una igual presencia. Igualmente, las casillas que no tienen número indican que, con la documentación disponible, no se puede decir nada.

Tabla 3. Jerarquización de los sentidos

	Olfato	Sabor	Oído	Vista	Tacto
Gorham's Cave	2	1	5	3	4
La Laja Alta			2	1	3
La Algaida	2	1	5	3	4
Cádiz subacuática	1	1	1	2	3
Cádiz pozos	2	1	5	3	4
Baria	1	5	4	3	2
Salobreña	2	1	3	5	4
Huelva	2		1		3
Es Culleram	2	1	4	5	3
Favissa Puig des Molins			1		
Es Cap des Llibrell	2	1	3	4	5
S'Era des Mataret	2	1	3	4	5
Cueva del Papa	1	5	2	3	4
Neapolis	2	1			3
Bithia	1	2			3
Genna Maria	1	1	3	2	2
Su Mulinu	1	1			
Lugherras	1	1	5	3	4
Narcao	4	1	3	2	2
Padria		1			
Su Mannau	1		2	3	4
Cuccuru s'Arriu	1	1	2	3	4
Mitza Salamu			1	2	3
Monte Ruju			1	2	3
Santu Giolzi			1	2	3

En conclusión, la acumulación de las experiencias sensoriales en estos contextos rituales conllevaría experiencias multisensoriales y de sinestesia: ver a las divinidades o ancestros, tocarlas o escucharlas sería la motivación final de la creación de los cuerpos y los ambientes ritualizados y no hay que olvidar, otra vez, que este tipo de experiencias se consiguen más fácilmente con el consumo de sustancias psicoactivas. En conjunto, todo lo dicho en este capítulo contribuye a la consecución de los cuerpos ritualizados y el sentido de comunidad al compartir estas experiencias. En otras palabras, las personas se crean a sí mismas, en este caso en un sentido ritual, a través de la cultura material⁴⁷.

⁴⁷ En la literatura angloamericana este proceso se define como *objectification*. Con él se analizan las cuestiones de la materialidad de las cosas, lo que son y qué papel tienen en la sociedad. Se trata de ver cómo los objetos forman parte de las personas, los grupos o las instituciones y, por lo tanto, crean expresiones identitarias (Tilley, 2006: 60).

Capítulo 7

CUERPOS EN MOVIMIENTO *ACTUACIONES Y RITUALES*

7. a. Introducción

En el capítulo anterior he analizado la creación de ambientes y cuerpos ritualizados a través de los paisajes, los viajes, la cultura material y los sentidos. Ahora me centro, en consecuencia, en las actividades que los participantes realizan cuando han conseguido los cuerpos y los ambientes ritualizados. Para ello mi aproximación se basa en analizar los cuerpos en tanto que construcciones sociales y como elementos activos de los procesos culturales. El cuerpo ya no se considera como un simple instrumento de la mente sino que él mismo crea significados. Para los rituales, esto significa que los cuerpos, mediante lo dicho en el apartado anterior, consiguen el llamado dominio ritual, es decir se obtiene un sentido ritual en forma de conocimientos prácticos conseguidos mediante las corporalidades (Bell, 1992: 107). Con la obtención del dominio ritual, las personas saben lo que tienen que hacer y como lo deben hacer, sin tener porqué reconocer los motivos de hacerlo así.

Para estudiar las actividades corporales protagonizadas por los cuerpos ritualizados me centro en los siguientes temas: en primer lugar, realizo un análisis de los conjuntos de terracotas de Illa Plana, Neapolis y Bithia para reflexionar sobre sus gestualidades, decoración y movimientos. Con ello quiero mostrar que el cuerpo es un elemento activo de los rituales que crea significados y, posteriormente, los expresa. En segundo lugar, retomaré las cuestiones sobre los espacios rituales tratadas en los capítulos 5 y 6 puesto que la disposición espacial de los recintos religiosos influye en los movimientos y las experiencias de los rituales. En tercer lugar, analizaré estas cuestiones bajo la perspectiva de las *actuaciones* ya que recientes trabajos analizan los rituales en función de los movimientos de los cuerpos en el espacio y en el tiempo (Bell, 1998: 215).

Este capítulo recoge, en gran medida, las recientes aportaciones de la conceptualización de los cuerpos en Arqueología y Antropología, basadas fundamentalmente en el concepto de *personificación*. Los trabajos de Bourdieu, Mauss y Merleau-Ponty son fundamentales en la creación de la *personificación* (Mitchell, 2006: 385). Bourdieu destaca la materialidad de los cuerpos más allá de su valor simbólico, aunque para Meskell (1996: 10) el sociólogo lo entiende de un modo

determinista sin tener en cuenta los modos arbitrarios e individuales de actuar. Las aportaciones de Mauss referentes a los rituales recalcan la importancia de los cuerpos al definir estas actividades como “técnicas del cuerpo”: los rituales están constituidos por actividades corporales, movimientos o posturas aprendidas socialmente, de modo que las variaciones culturales en los movimientos y los cuerpos indican que los grupos aprenden a usarlo de manera específica. Por lo tanto, las “técnicas del cuerpo” son hábitos, formas de conocimiento práctico *personificado*, es decir que no se entienden sin considerar la corporalidad de estas técnicas (Crossley, 2004: 33-37). Finalmente, las ideas de la fenomenología corporal de Merleau-Ponty desafían las nociones del cuerpo como objeto ya que se destaca que la única manera de vivir y relacionarse que tienen las personas es mediante su cuerpo; de tal manera que todas las consciencias son fruto de la percepción porque todo está basado en el cuerpo y, por lo tanto, es contingente (Meskell, 1998: 145; Meskell y Joyce, 2003).

Estas aportaciones destacan, en definitiva, los cuerpos como ejecutores de sus movimientos, gestos u ornamentaciones. Se trata de estudiar las experiencias corporales no como reflejos de entidades abstractas sino como parte activa de estas prácticas y experiencias (Joyce, 2005: 147).

7. b. La ritualización de los cuerpos

Para entender las actividades que los cuerpos de los participantes realizan es interesante partir del estudio de algunas terracotas. Los ejemplos de Bithia, Neapolis e Illa Plana son conjuntos más o menos homogéneos en los que los rostros y los cuerpos aportan información significativa para analizarlos desde la perspectiva de la corporalidad. No obstante, los estudios de tales conjuntos se han basado, principalmente, en tipologías formales y técnicas (véase repaso en el Cap. 3). Para Bithia destaca la tipología de Uberti (1973) y Pesce (1965), para Neapolis la de Zucca (1989) y para la de Illa Plana la de Almagro Gorbea (1980) y la de Hachuel y Marí (1988). Asimismo, las aportaciones de Ferron y Aubet (1974 a y b) proporcionan una visión de conjunto de las terracotas púnicas que permite definir filiaciones e influencias orientales así como evoluciones locales. Igualmente, en el catálogo anexo he incluido entre paréntesis los números de piezas de las obras de referencia sobre las que me he basado.

Las terracotas han sido tradicionalmente tratadas con especial atención pues en sí mismas se consideran piezas artísticas y representaciones de la realidad. Existe una fascinación por ellas ya que son emocionantes y especiales en comparación con la vajilla cerámica. Asimismo, tienen un valor añadido puesto que representan personas o divinidades y, por lo tanto, siempre existe la tendencia por identificar qué representan, qué son y para qué se utilizan. Para ello, se realizan todo tipo de clasificaciones y descripciones que, en la mayoría de los casos, se centran en mediciones y precisiones tipométricas. En consecuencia, se crea un doble proceso: por un lado se desarrolla la llamada retórica del esencialismo, basada en observar las figuritas *per se* y no analizar otras variables relacionadas con el poder o la cultura

visual. Por otro lado, el interés por las clasificaciones lleva al fetichismo de las medidas (Bailey, 2005: 13). En este sentido, las miradas tradicionales basadas en la imagen como representación no tienen en cuenta las dinámicas de la cultura material y visual, sus consecuencias en las personas que las ven y las utilizan y de qué modos afectan a las percepciones de la realidad de los individuos (Bailey, 2005: 16-17).

El interés por buscar la funcionalidad de las terracotas provoca que se definan de forma unilateral de tal manera que, con frecuencia, no se contempla la posibilidad de que puedan significar y ser diferentes cosas; como dice Ucko (1962: 47) “*many different reasons lay behind their manufacture and their usage*”. En efecto, normalmente las figuritas se explican en términos religiosos o rituales: o bien son representaciones de divinidades o bien de orantes. Esta explicación se enmarca, una vez más, en la visión tradicional de explicar lo ritual: como las figuritas son piezas extrañas y difíciles de definir se interpretan como productos de prácticas rituales, elementos raros e irracionales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las representaciones, a nuestros ojos extrañas y fascinantes, participan en las maneras de considerar el cuerpo y las personas de aquéllos que las han creado y utilizado. Además, también hay que considerar otros usos no rituales o religiosos ya que la Antropología recoge múltiples ejemplos de figuritas como juguetes, instrumentos para representaciones, marcadores de espacios, muebles o testimonios de transacciones comerciales (fig. 95) (Marangou, 1996; Talalay, 1987; Tringham y Conkey, 1999: 40; Ucko, 1962: 45-46). Con todo, soy consciente que, en los casos de estudio las figuritas tienen una función religiosa y ritual como se desprende de los contextos de los hallazgos; aunque no son descartables otros usos que no tienen porque ser excluyentes.



Fig. 95. Niño jugando con terracotas (Fuchs, 1961).

Los trabajos que guían mi exposición no consideran tan importante saber qué representan las terracotas sino entenderlas en términos de cultura visual y como formadoras de los sujetos, de modo que se dejan de ver como objetos estáticos para ser objetos en movimiento: no sólo hacen cosas, sino que también provocan

movimientos en quienes las tocan y miran (Bailey, 2005: 20; Nanoglou, 2005: 141). Las figuritas no son representaciones exactas al ser de pequeño tamaño, cosa que provoca que los espectadores y usuarios piensen y se imaginen lo no representado. Por lo tanto, si no son exactas, tampoco tienen un significado concreto: hay muchos significados y todos son igual de válidos. Lo importante no es buscar la función de cada figura sino destacar el hecho de que cuando alguien las observa y las toca se introduce en otras maneras de ver la realidad (Bailey, 2005: 35-44).

Volviendo a los tres ejemplos escogidos, mi análisis se basa en buscar las corporalidades de las figuritas; estudiar las gestualidades, movimientos o decoración es necesario para entenderlas como objetos dinámicos que participan en las maneras de construir y entender el cuerpo y la subjetividad en los rituales. He realizado un catálogo de las piezas enteras y mejor conservadas a partir de cuatro criterios clasificatorios: cara, cuerpo, movimiento y sexo, dirigidos a analizar los cuerpos sensitivos como conductores de las experiencias y los comportamientos rituales. Este patrón ofrece, a mi modo de ver, una visión más enriquecedora que los estudios que observan los cuerpos como textos que se deben clasificar.

Los yacimientos: Bithia, Illa Plana y Neapolis

Lo que más llama la atención de las terracotas de Bithia es el rostro por estar bastante trabajado. Uno de los elementos más característicos son los ojos y la boca: entre las 84 figuritas (algunas con caras mal o no conservadas), 26 presentan los ojos y la boca abiertos y en algunos ejemplares este gesto está muy exagerado hasta el punto que parece que sacan la lengua (figs. 6, 35 y 52) (fig. 96); 24 ejemplares tienen los ojos abiertos y la boca cerrada o semiabierta y, finalmente, sólo 17 figuritas ofrecen los ojos y la boca cerrados o semicerrados. Las orejas también son una parte bien representada de la cara: 42 piezas las recogen y destacan por su tamaño y calidad las figs. 39, 41, 72, 74, 76 (fig. 97). La mayoría de las piezas (65) tienen modelada la

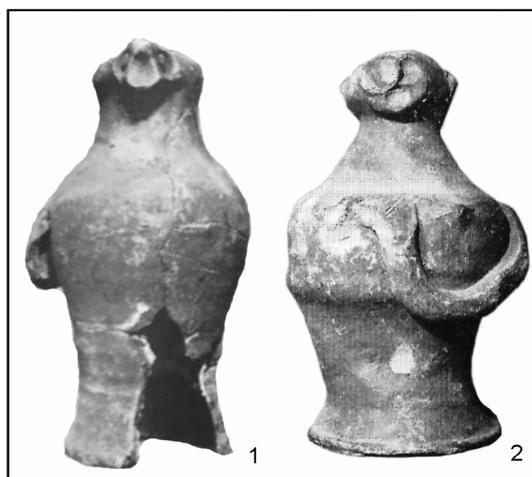


Fig. 96. Terracotas con los ojos y la boca abiertas y posiblemente sacando la lengua (1. Fig. 6, 2. Fig. 32 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973).

nariz. Finalmente, 39 terracotas tienen cabellos; destacan las figs. 36, 38, 46 y 51 ya que presentan una especie de tocado o recogido y las figs. 41 y 54 por la representación de la barba (fig. 98).

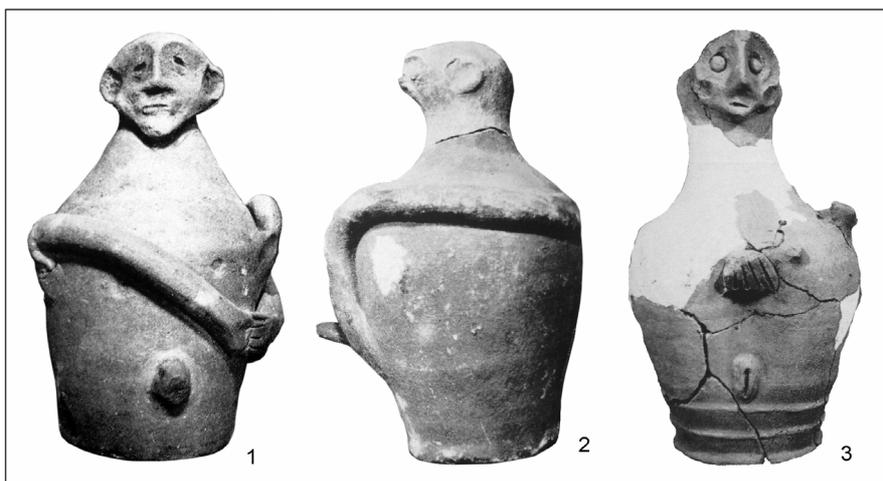


Fig. 97. Terracotas de Bithia con orejas destacadas (1. Fig. 39, 2. Fig. 72, 3. Fig. 76 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973).

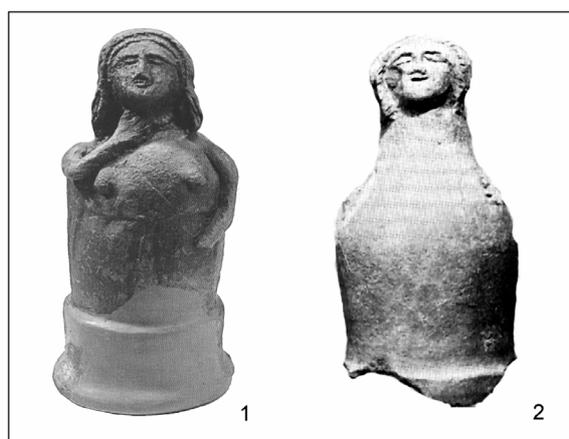


Fig. 98. Terracotas de Bithia con posibles tocados (1. Fig. 36, 2. Fig. 38 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973).

Referente al cuerpo, llama la atención el carácter principal y original de los brazos, algo ya apuntado por Uberti (1973: 34), como elementos diferentes del resto de la pieza añadidos al final del proceso de producción. En este sentido, Ferron y Aubet (1974a) definen dos técnicas de confección: por un lado, el cuerpo vasiforme y, por otro, los elementos antropomorfos añadidos después. En efecto, las 84

terracotas de Bithia tenían brazos aunque, en muchos casos, se han perdido o se conservan fragmentariamente. 39 ejemplares presentan pechos, 17 la llamada depresión torácica o esternón (Uberti, 1973), y 23 el ombligo. Las figuras 54 y 72 destacan respectivamente por representar pelos de pecho masculino y por una digitación en el cuello.

He incluido el criterio *movimiento* ya que me parece importante para tratar el rol de la corporalidad y las *actuaciones* en los rituales. En este sentido, los trabajos sobre las terracotas han defendido la tesis que las figuras se señalan las partes del cuerpo que desean curar o que han sido curadas. Como ya he señalado en el capítulo 6, considero que las figuritas no se señalan, sino que se tocan y, de hecho, pueden estar en movimiento y representar gestualidades reproducidas durante los rituales. Así, 12 figuras se tocan el sexo, 11 los pechos, 9 el vientre o barriga, 6 la cabeza, 6 la parte baja de la espalda, 3 se tocan el cuello, 2 el rostro, y la base de la figura y 1 los hombros. Las hay, además, que se señalan dos partes a la vez: 4 ejemplares que se tocan el pecho y el sexo, 2 el pecho y la barriga, 2 la cabeza y el pecho y 1 sólo ejemplar se toca el hombro y la barriga. Finalmente cabe destacar la fig. 48 que sujeta a un niño. En cuanto al sexo existen 25 ejemplares sin determinar, 26 piezas con sexo femenino y 32 masculinas.

Las piezas de Illa Plana, por su parte, también tienen un rostro muy significativo en términos de corporalidad. 24 tienen la boca y los ojos abiertos, de las cuales 2 tienen la boca tan abierta que parece la lengua, 6 tienen los ojos abiertos y la boca cerrada y sólo un ejemplar ofrece ambos elementos cerrados. Todas las terracotas tienen nariz y en 23 se representan las orejas. En cuanto a la decoración de la cabeza, 10 figuritas presentan ornamentación, destacando tres con una lucerna en la cabeza (figs. 149, 151, 152) (fig. 99) y las que tienen algún peinado, tocado o

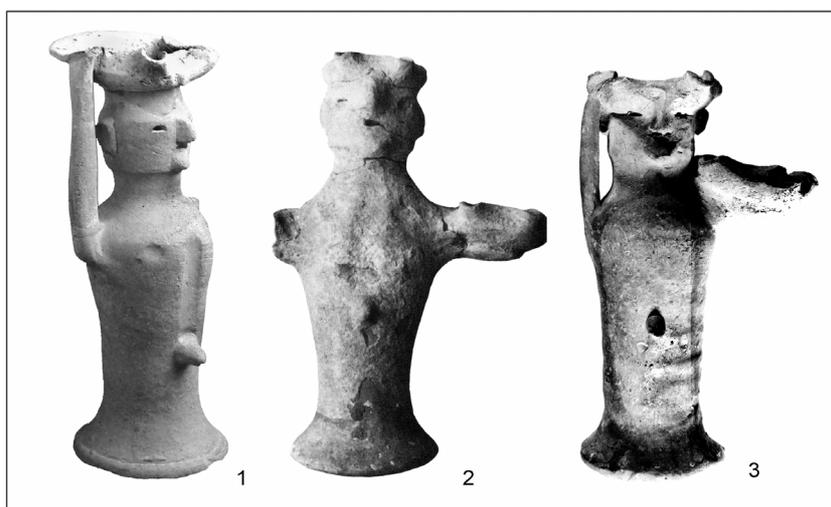


Fig. 99. Terracotas de Illa Plana con lucernas en la cabeza (1. Fig. 151, 2. Fig. 149, 3. Fig. 152 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980).

sombrero (figs. 150, 153, 155, 156, 157, 161). Destaca la fig. 151 ya que su cabeza tiene restos de pintura azul y rojo, a modo de posible lucernario (Ferron y Aubet, 1974a: 133) (fig. 100).

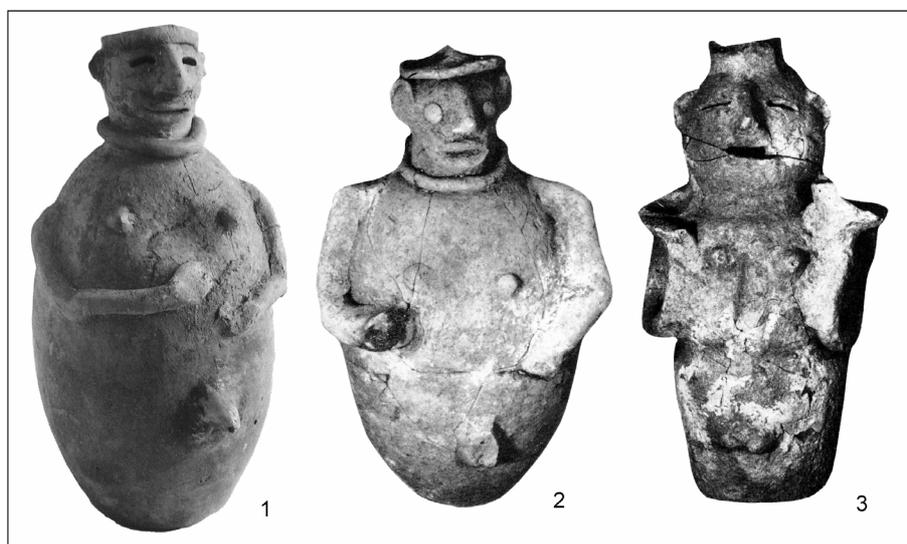


Fig. 100. Terracotas de Illa Plana con tocados en la cabeza (1. Fig. 156, 2. Fig. 153, 3. Fig. 152 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980).

En cuanto al cuerpo, 28 conservan de forma total o parcial los brazos, 11 tienen pechos, 2 el ombligo y 8 el esternón. Las piezas decoradas son 8 (figs. 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160) (fig. 101) y están representadas con collares de varios tipos; también destacan los ejemplares con lucerna en la mano (figs. 149, 152). Aunque no se conservan, las manos de la fig. 149 sujetarían dos lucernas de dos picos. Cabe subrayar la fig. 152 ya que conserva filetes de pintura ocre oscuro a modo de vestido. Referente al movimiento, las más características son las que tienen las palmas de las manos abiertas hacia el exterior (10 ejemplares). 5 piezas se tocan los pechos, 3 la barriga y 2 el sexo. Sólo dos terracotas se tocan simultáneamente la barriga y el sexo y 2 más se tocan el sexo y algo indeterminado. Finalmente destacan las piezas que sujetan lucernas: la 149 y la 152 sujetan lucernas en la cabeza y en la mano y la 151 sólo en la mano. Las figs. 157 y 160 presentan un orificio en la zona genital relacionado con otro en la parte trasera de las figuras, a través del cual se vertería algún líquido que saldría por la parte delantera. En cuanto al sexo hay 5 femeninas, 2 indeterminadas y 23 masculinas.

Igual que en Bithia, el rostro de las terracotas de Neapolis es una de las partes mejor representadas de las figuritas. En este sentido, 18 de 46 ejemplares⁴⁸ tienen la

⁴⁸ Hay que recordar que el número de terracotas halladas en Neapolis es superior a las 46 piezas estudiadas y catalogadas por Zucca y Moscati (1989).

boca y los ojos muy abiertos, 15 tienen los ojos abiertos y la boca semicerrada, 5 ejemplares tienen ojos pero sin la boca o la tienen cerrada y sólo una tiene la boca y los ojos cerrados. En cuanto a las otras partes del rostro, 32 tienen nariz, 16 tienen orejas, 25 piezas tienen el pelo representado, 7 de las cuales parece que llevan un tocado o peinado y tan sólo una tiene un collar en el cuello (figs. 114, 115, 120, 123, 124, 128, 129) (fig. 102); finalmente, las figs, 17 y 46, además de pelo, están representadas con bigote. En cuanto al cuerpo, todas tienen los dos brazos, aunque no se conservan en algunos casos, 13 tienen pechos, 6 ombligo, en 4 figuritas se distinguen las piernas y en tres los pies, por último hay sólo uno que tiene las ingles incisas. En muchos ejemplares no se puede definir el movimiento al ser sólo cabezas, pero existen 2 figuras que se tocan las orejas, y varios ejemplares únicos que se tocan respectivamente el bajo vientre, la boca y el vientre, el sexo, la parte baja de la espalda, la boca, la cadera y los ojos. Sobre el sexo de las terracotas, 12 son indeterminadas (a este número se le tienen que sumar las 21 cabecitas sin cuerpo), 7 masculinas y 5 femeninas.

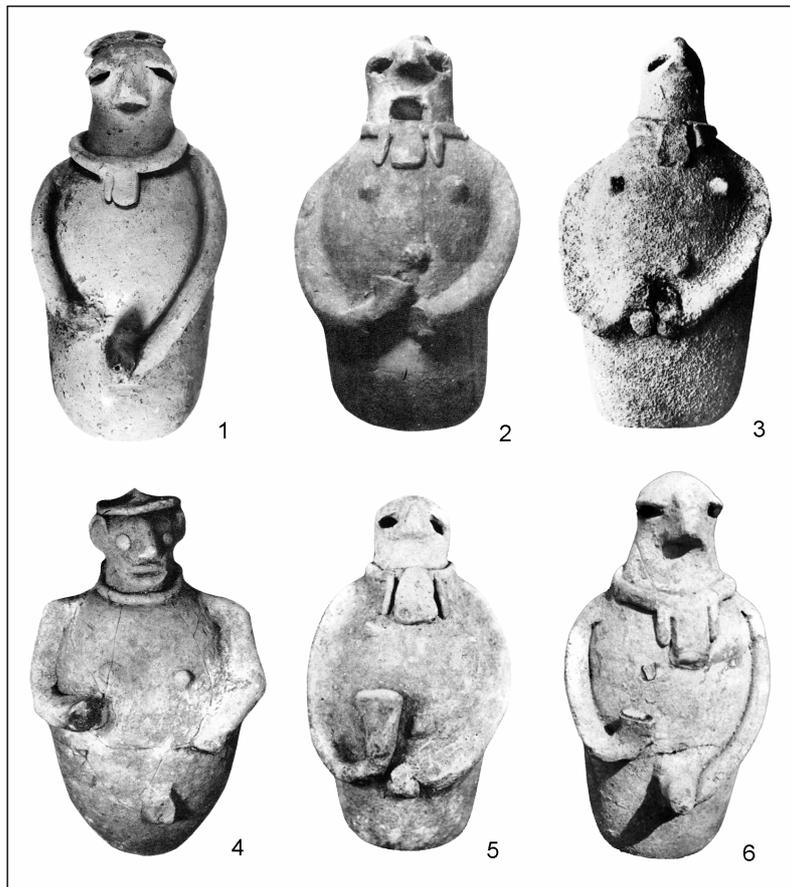


Fig. 101. Terracotas de Illa Plana con decoración (1. Fig. 157, 2. Fig. 155, 3. Fig. 154, 4. Fig. 153, 5. Fig. 159, 6. Fig. 160 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980).

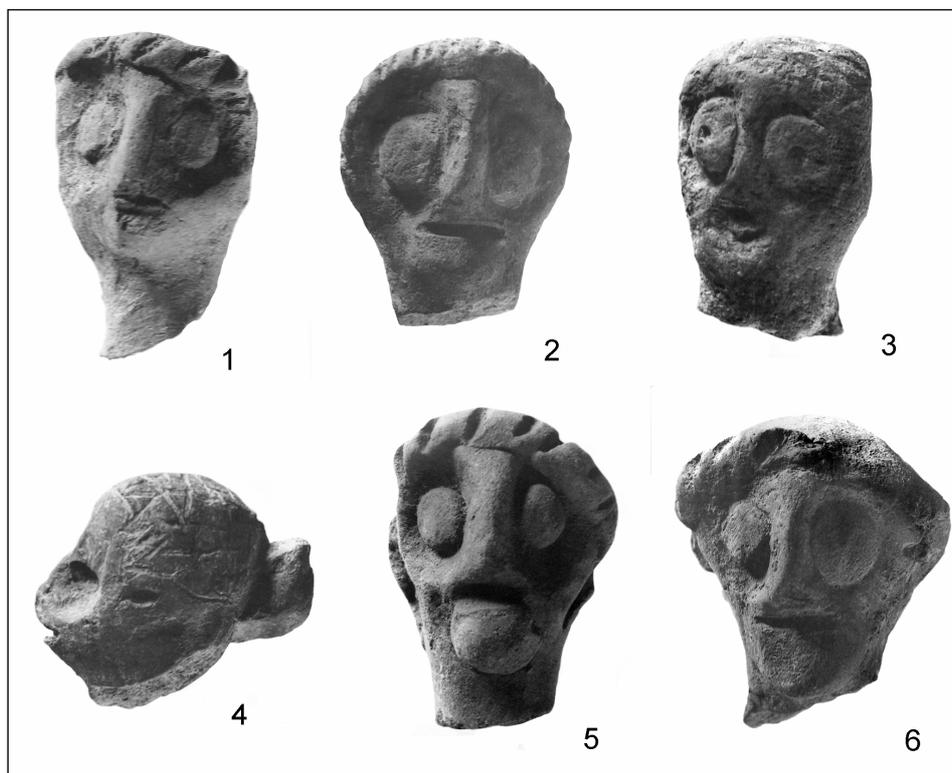
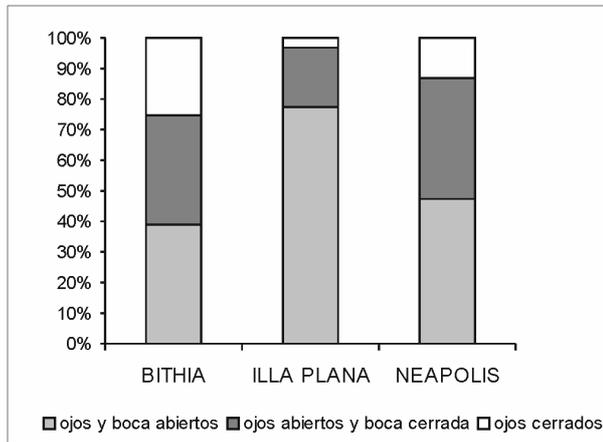


Fig. 102. Terracotas de Neapolis con posibles tocados (1. Fig. 128, 2. Fig. 114, 3. Fig. 123, 4. Fig. 124, 5. Fig. 120, 6. Fig. 115 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Zucca, 1989).

Rostros y expresiones

Los rostros de los tres conjuntos de terracotas son uno de sus elementos más característicos. Lo primero que llama la atención son las caras y sus elementos: boca, ojos, orejas, nariz y cabellos. La especificidad se refleja también con las técnicas de los rostros: para Illa Plana y Bithia las caras se añaden a las formas vasiformes hechas a molde y realizadas, en algunos casos, como si fueran vasos auténticos ya que están modelados al revés (Ferron y Aubet, 1974b: 48-50). La forma vasiforme, de botella o globular sirve, entonces, de simple soporte para mostrar y resaltar las piezas a mano: principalmente las caras, los brazos, manos, pechos, ombligos y sexo. El caso de Neapolis es distinto ya que la mayoría están modeladas a mano y tienen una forma cilíndrica que imita el cuerpo.

Todos los trabajos sobre estas terracotas apuntan la importancia de los ojos y la boca (gráfica 1) ya que, en la mayoría de los casos, se representan de forma muy abierta mediante profundas digitaciones o pastillas de arcilla (fig. 103). Hay dos explicaciones a estas representaciones: por un lado, se identifican con un gesto típico



Gráfica 1



Fig. 103. Terracotas con ojos y bocas abiertos (1. Fig. 88, 2. Fig. 142, 3. Fig. 136, 4. Fig. 20 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Almagro Gorbea, 1980; Zucca, 1989).

de plegaria de tipo oriental basándose en la escultura sumeria arcaica, de modo que las terracotas plasmarían la intensidad y el momento de la invocación (Ferron y Aubet, 1974b: 147; Uberti, 1973: 31). Por otro lado, los estudios que definen las terracotas como representaciones de enfermos afirman que esta gestualidad es una manera de expresar su sufrimiento físico (Pesce, 1965: 69).

Si entendemos los rituales como prácticas corporales, el significado de representar ojos y boca se puede leer con otros parámetros, como por ejemplo los que enfatizan la dimensión física de los gestos y rictus como experiencia religiosa y técnica corporal ritual. Como ya he señalado en el Cap. 6, el énfasis en los ojos resalta la importancia de la visión de los rituales, ya sea física o simbólica. Asimismo,

no parece que las bocas de las figuritas se relacionen con el sabor y las comidas, sino más bien con el ruido, los rumores y la música representando la emisión de algún sonido, ya sean plegarias, cantos o quejidos.

Siguiendo la misma línea, las terracotas que no presentan este rasgo son igual de importantes, aunque la investigación no se haya centrado tanto en ellas como en los otros casos. Así, las figuras con bocas y ojos semicerrados o sin ninguno de los dos elementos pueden expresar participaciones diferentes en los rituales (fig. 104). En este sentido, la variedad de representaciones mostraría la existencia de diferentes vías de conseguir y ser un cuerpo ritualizado. Igual que en la actualidad, se utilizaría el cuerpo de forma diferente, por ejemplo rezando con los ojos cerrados y recitando las oraciones en voz baja o en silencio. Estos mismos ejemplos se podrían dar en los casos de las terracotas, de modo que las figuras con ojos y bocas semiabiertos mostrarían otras maneras de construir los cuerpos ritualizados en los que estos sentidos y órganos serían igual de relevantes que en los otros casos. No obstante, no se explicitarían ya que expresarían una manera interior o silenciosa de participar en los rituales. Sea como fuere, la boca es un elemento simbólico al considerarse un punto liminal, de transición entre los mundos exteriores e interiores (Hamilakis, 2002b: 124); es muy significativa para estos grupos y por ello, es importante representarla aunque sea de cualquier manera.

El significado de ojos y boca tiene otra lectura compatible con lo dicho anteriormente: podría ser evidencias del uso de sustancias psicoactivas y la interpretación de los cuerpos como vehículos de comunicación con lo trascendente a través de los estados alterados de conciencia (Morris y Peatfield, 2002: 110). Ya he apuntado en el Cap. 6 la posibilidad de la ingestión de plantas alucinógenas durante los rituales y creo que los rictus de las terracotas se pueden analizar desde la misma visión. En este sentido, la poca atención que han merecido estos fenómenos se puede vincular al hecho de que estos procesos se asocian a la superstición y a la magia. Por lo tanto, son hechos irracionales que se escapan de los parámetros científicos occidentales que se aplican al estudio de la religión (Morris y Peatfield, 2002: 107).

Uno de los efectos más claros de la ingestión de sustancias psicoactivas excitantes es la dilatación de las pupilas, que se expresa materialmente con ojos muy abiertos. Igualmente, la existencia de terracotas con los ojos cerrados o semiabiertos

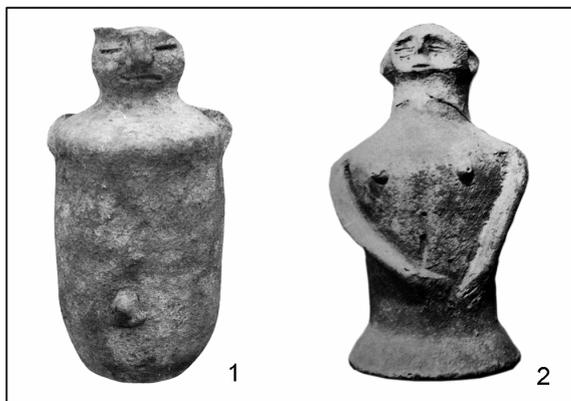


Fig. 104. Terracotas con los ojos y la boca cerrados (1. Fig. 147, 2. Fig. 10 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Almagro Gorbea, 1980).

de Illa Plana, Bithia y Neapolis indicaría no sólo la ingesta de drogas con efectos relajantes, por ejemplo la adormidera, sino también otras formas de mostrar momentos de contacto con el más allá. En efecto, los estados alterados de conciencia y experiencias extáticas no sólo se consiguen con la ingesta de drogas, sino que el propio cuerpo en sí mismo contiene todos los elementos necesarios y, por lo tanto, no le hacen falta estímulos artificiales (Angrosino, 2004; Lewis-Williams y Pearce, 2005; Morris y Peatfield, 2002: 111). De entre todas las vías para conseguirlos⁴⁹, hay dos modos que se podrían dar en los rituales de Bithia, Neapolis e Illa Plana. Por un lado, parece claro que en las prácticas rituales estudiadas existe una sobreexcitación de los sentidos (véase Cap. 6). Por otro lado, los rictus de las terracotas expresarían, a mi modo de ver, la importancia de los cantos y los sonidos ya que los ejemplares con la boca abierta plasmarían este ejercicio. En efecto, las danzas rítmicas, los cantos o la recitación de fórmulas especiales pueden provocar estados alterados de conciencia. Todo ello provoca hiperventilación, aumenta la adrenalina y caen los niveles de azúcar, de modo que el sistema nervioso queda afectado y nacen los estados alterados de conciencia (Angrosino, 2004). En este sentido, son interesantes las figuras con la boca muy abierta, las que parecen que tengan la lengua fuera, ya que serían indicadores de los cambios corporales producidos en estos estados, tales como movimientos musculares involuntarios.

En definitiva, las bocas y los ojos de las terracotas, tanto abiertos como cerrados, mostrarían como el cuerpo es un elemento activo en los rituales puesto que es una vía para entrar en contacto con las divinidades. La modificación del cuerpo y sus sentidos, ingiriendo o no sustancias psicoactivas, es un elemento fundamental de los cuerpos ritualizados. Aunque, los estados alterados de conciencia son experiencias universales, las maneras de canalizarlos son culturales y se aprenden: Es decir, son comportamientos que dependen de lo que se espera por el grupo que realiza los rituales y que en nuestro caso, se construyen y se entienden enfatizando ojos y boca en las terracotas.

La importancia de estas prácticas corporales tiene más sentido todavía si se relaciona con la funcionalidad terapéutica de los conjuntos de Bithia y Neapolis ya que los estados alterados de conciencia son comunes en las prácticas de sanación (Shaara y Strathern, 1992). Los trabajos antropológicos sobre los rituales de curación muestran como las enfermedades, además de biológicas, son culturales y sociales. Así, la medicina tradicional explica las enfermedades como fenómenos sobrenaturales, de tal manera que enfermedad, religión y ritual van íntimamente relacionados. A grandes rasgos existen tres maneras de explicar las enfermedades desde un punto de vista sobrenatural: el castigo de una fuerza sobrenatural sobre

⁴⁹ Lewis-Williams y Pearce (2005: 46) enumeran los modos de conseguir estados alterados de conciencia. Destacan, entre otros, la ingestión de sustancias psicotrópicas, las danzas rítmicas e intensas, cantar, hacer movimientos bruscos y seguidos, tener experiencias cercanas a la muerte, la hypnagogia, estimulación electrónica, privar o sobreexcitar los sentidos, dolor extremo, epilepsia o concentración extrema (meditación).

alguien por haber violado alguna normativa religiosa; en segundo lugar, las explicaciones animistas creen que la causa de la enfermedad es un antepasado, espíritu o fantasma; finalmente las explicaciones mágicas que entienden que la enfermedad está creada por un maleficio hecho por otra persona mediante encantamientos o brujería (Foster, 1976; Levinson, 2004b). En todos estos casos subyace la idea que las enfermedades se perciben como un castigo.

La curación de enfermedades es uno de los rituales más antiguos y generalizados. Según muestran los ejemplos antropológicos, las drogas son un elemento necesario para el diagnóstico de dolencias y las usan tanto los chamanes como los enfermos no con la finalidad de curar el mal físico directamente, sino por sus efectos psíquicos (Guerra, 2006: 35). Puesto que la medicina tradicional explica las enfermedades como fenómenos sobrenaturales provocados por deidades y maleficios, las drogas son necesarias para la curación al considerarse regalos de las divinidades. A través de ellas, el enfermo se comunica con las deidades con lo que las personas pueden averiguar el origen y la solución de su enfermedad.

Obviamente, los datos materiales disponibles no permiten identificar los motivos de las enfermedades de las terracotas de Bithia y Neapolis, pero es posible apuntar modos de curación y rituales asociados. Existen múltiples maneras de curar y, para nuestros casos de estudio, destaca el tocar o la lectura de textos o cánticos religiosos. El primer método es muy revelador ya que, como planteo más adelante, las figuritas se tocan algunas partes del cuerpo. El segundo ejemplo se relacionaría con la idea de que las representaciones de las bocas se pueden interpretar como plasmación de la emisión de sonidos, ya sean textos, plegarias o cánticos. Es significativo comparar la cantidad de figuras con la boca abierta de Bithia y Neapolis, relacionadas

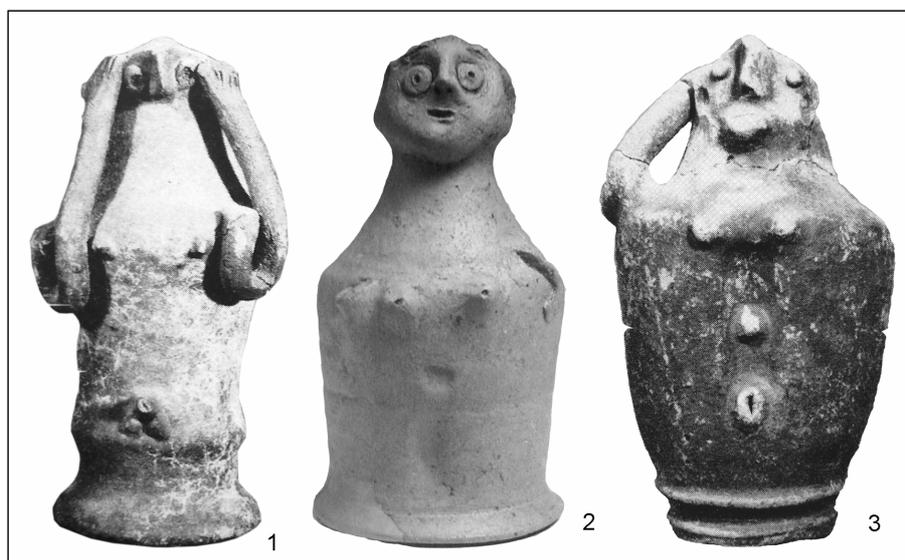


Fig. 105. Terracotas con nariz bien representada (1. Fig. 45, 2. Fig. 12, 3. Fig. 75 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Almagro Gorbea, 1980; Zucca, 1989).

con cultos sanatorios, con las de Illa Plana, cuya función no se considera terapéutica: mientras en los ejemplos sardos, la mayoría tienen los ojos y boca abiertos, quizás fruto de las prácticas curativas, en Illa Plana sólo 8 de 31 ejemplares tienen ambas partes de la cara muy abiertas. Así, la corporalidad de las figuras muestra diferentes maneras de practicar rituales. Desgraciadamente, los ejemplares sardos no registran ningún tipo de referencia o señal que permita identificar a los posibles sanadores. Con frecuencia, los curanderos tienen un poder mágico-religioso que se construye mediante la indumentaria y la decoración, pero la ausencia de terracotas que muestren personajes con un peso específico en las prácticas curativas, ya sea mediante la decoración o mediante sus gestos, sugiere que los sanadores de estos contextos podrían ser no-profesionales o miembros de una familia con pocos conocimientos sobre la sanación.

Un elemento en común de los tres conjuntos es la representación de la nariz (fig. 105): en Illa Plana todas las figuras la tienen y en Bithia y Neapolis más de la mitad de los ejemplares. Este panorama presenta similitudes con la situación explicada en el capítulo 6. El registro material tiene un gran número de piezas destinadas a la cremación de sustancias aromáticas y alimenticias, de modo que la potenciación del olfato es una característica clave de los rituales. Cabe recordar que el olor es un sentido relacionado con el bienestar y la salud, puesto que la cremación de esencias y perfumes sirve para tapar los malos olores que, tradicionalmente, se asocian con las enfermedades (Clasen, 1993).

Asimismo, la presencia mayoritaria de la nariz en las terracotas refuerza la idea del olfato como elemento importante en la construcción del cuerpo como lugar de las experiencias vividas en los rituales. Las figs. 148, 151 y 152 de Illa Plana son elocuentes al respecto ya que están representadas con lucernas; aunque sólo uno tiene restos de cremación (Ferron y Aubet, 1974b: 150), muestran que se hacían cremaciones en los rituales y, por lo tanto, la importancia del olfato. Mirar fijamente una lumbre y el olor que desprenden las esencias o líquidos quemados son dos vías de conseguir estados alterados de conciencia (Lewis-Williams y Pearce, 2005: 46).

Las orejas tienen una presencia variable. En Neapolis aparecen poco representadas, mientras que en Illa Plana y Bithia más de la mitad de las figuras las tienen. Es interesante que las terracotas de Bithia con orejas bien representadas tengan, por el contrario, la boca cerrada o semiabierta. Ello puede significar que existe una relación entre las actividades y percepciones del uno y del otro. Así, las piezas con orejas grandes no emiten ningún sonido puesto que lo que harían es escuchar y no cantar, rezar o lamentarse. En cualquier caso, la representación de las orejas es un motivo más para reforzar lo dicho en el capítulo 6 sobre el oído; de modo que puede arrojar un poco más de luz en contextos en los que la cultura material relacionada con la música y los ruidos son escasos. De la misma manera, cabe pensar que las orejas son importantes ya que, a través de ellas, se reciben los mensajes de las divinidades (Meskell y Joyce, 2003).

El cabello y su decoración son rasgos que se muestran de formas diferentes en los tres conjuntos. En Bithia la mitad de las figuras tienen representado el cabello y

sólo 6 presentan algún tipo de tocado y barba. En Neapolis la mitad de las figuras también tienen cabello y sólo son 9 las que llevan algún tipo de tocado y barba. Entre las de Illa Plana, en cambio, hay pocos ejemplares con decoración en la cabeza, sólo 10 piezas tienen algún elemento decorativo y destacan las de las lucernas y las que tienen seis trazos cruzados a modo de estrella en la parte superior del cráneo.

La presencia del cabello y la decoración indican, en mi opinión, diferencias entre las personas representadas. Normalmente, los cabellos se relacionan con el poder, la energía, la fertilidad y el amor⁵⁰. Esto no significa que la existencia de los cabellos y los peinados sean marcas jerárquicas a nivel social, tal y como las entendemos hoy en día, sino todo lo contrario: el hecho de moldear estas características significa que, llevar un determinado peinado o representar el cabello, es una forma activa de crear identidad y diferencia respecto a los que no los llevan y, en consecuencia, también la expresan. Dicho en otras palabras, mostrar el cabello, sus peinados o algunos bigotes y barbas es una estrategia social a través de la cual los cuerpos y las identidades se moldean, se construyen y no simplemente se señalan (Joyce, 2005: 143); por lo tanto estos elementos no se deben interpretar en términos de consecuencia sino en términos de actores, de creadores. Así, las cuestiones de jerarquización, estatus o identidad no son construcciones abstractas, sino que nacen de las prácticas del cuerpo y sus corporalidades; es decir están personificadas.

Dentro de cada conjunto existen diferencias ya que en Bithia y Neapolis la representación de los cabellos no marca diferencias porque en la mayoría de piezas aparecen representadas. Sin embargo, las figuritas con tocados y barbas son minoritarias y pueden ser estrategias de creación de jerarquización: en Bithia sólo 4 tienen peinados y 2 barbas; en Neapolis, 7 tienen tocado y 2 bigotes. En cambio, en Illa Plana tanto las que tienen cabello como las que tienen decoración crean diferencias ya que numéricamente son muy pocas. Los peinados y tocados son maneras de hacer visible lo invisible, de modo que facilitan un mejor entendimiento y comunicación con lo sobrenatural (Gossman, 2004).

En términos rituales, la presencia de algunas figuras con peinados y tocados podría indicar la existencia de gente que, por algún motivo indeterminado, tendrían algún peso específico en las prácticas rituales: sacerdotes, médicos, cabezas de familia, grupos de parentesco o jefes. En efecto, en algunas estelas del tofet de Cartago aparecen personajes interpretados como sacerdotes que llevan tocados en la cabeza (Hours- Miedan, 1951) que en algunos casos muy similares a los de las terracotas, sobre todo los que llevan como una especie de manto y los que tienen el pelo recogido (fig. 106). Algunos ejemplares de Illa Plana (6), llevan una placa de arcilla sobre la cabeza a modo de decoración. Según Ferron y Aubet (1974a) sería un soporte para aguantar un objeto no conservado. En este caso, las estelas de Cartago también son reveladoras ya que, en un sólo caso, aparece un personaje de perfil que lleva encima de la cabeza una especie de cetro. La presencia de elementos decorativos

⁵⁰ En muchas culturas, cortar el pelo implica la pérdida de poder y fuerza; es una manera de debilitar simbólicamente a los enemigos, como por ejemplo se ha hecho con las personas consideradas brujas y se hace con los prisioneros.

en la cabeza es interesante para las prácticas rituales entendidas como *actuaciones* y relacionadas con las cuestiones de poder; reflexionaré sobre ambas cuestiones más adelante.

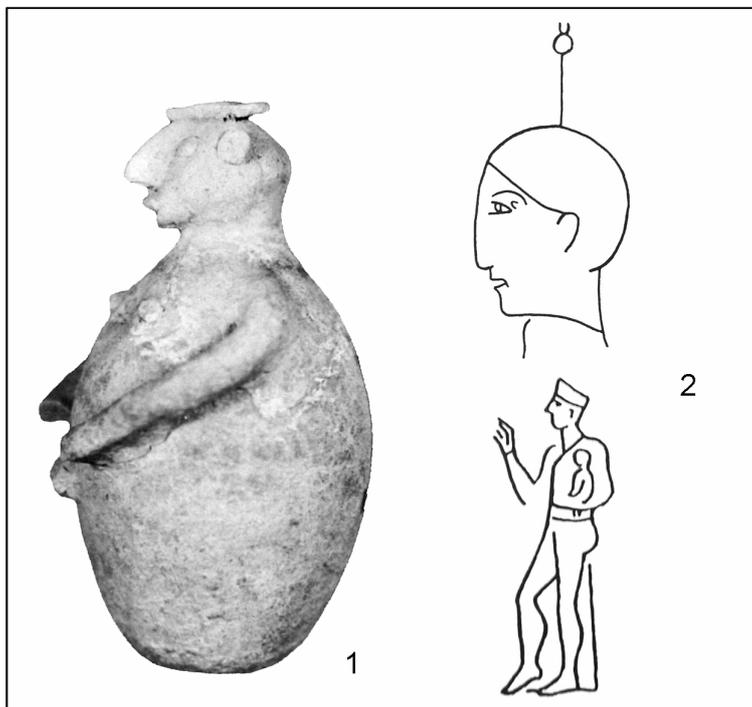


Fig. 106. Terracota de Illa Plana (1) y personajes tocados representados en las estelas del tofet de Cartago (2) (1. Fig. 161 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980; Hours-Miedan, 1951).

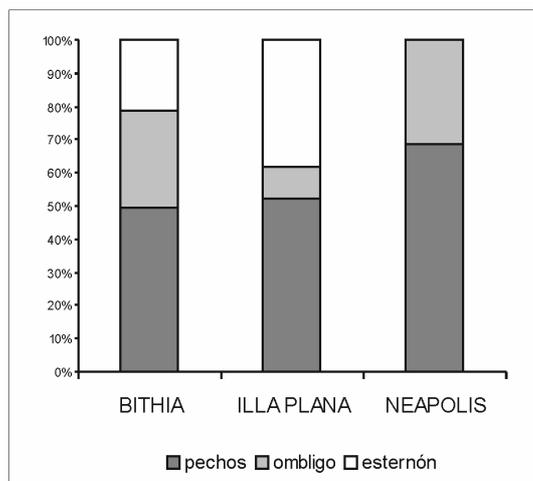
En resumen, la cabeza es un elemento definitorio para la construcción de las prácticas rituales al ser considerada una fuente de vida e identidad (Joyce, 2005: 146). No sólo son importantes los rostros y sus rictus sino que las cabezas en su conjunto son también partes significativas puesto que, mayoritariamente, son las partes más trabajadas y tiene un tamaño desproporcionado en relación al resto del cuerpo. En efecto, el hecho que el cuerpo sea un vaso indica la importancia de la cabeza, ya que el resto del cuerpo sirve de base o soporte para resaltar los elementos característicos: cara, brazos y, sólo en algunos casos, sexo.

Gestos y movimientos

La parte del cuerpo que más se destaca en las terracotas son los brazos y las manos y, de hecho, todas las piezas tenían en origen estas articulaciones aunque en muchos ejemplares de los tres conjuntos se han perdido o están parcialmente conservadas. Sin embargo, la situación cambia para las otras partes del cuerpo. En Bithia, las partes más representadas por orden de presencia son los pechos, el

esternón y el ombligo, en Neapolis son los pechos, el ombligo, las piernas y los pies y, finalmente, en Illa Plana son los pechos, el ombligo y la depresión torácica⁵¹(gráfica 2).

Se ha llamado la atención sobre la manufactura y la posición de los brazos, ya que al ser añadidos después hace que frecuentemente estén desproporcionados en relación al cuerpo (fig. 107). Los brazos señalarían las partes del cuerpo enfermas, doloridas o bien expresarían oraciones (Ferron y Aubet, 1974 a y b; Moscati, 1989, Uberti 1973). Estas interpretaciones



Gráfica 2

entienden el cuerpo como una entidad pasiva pero se pueden ofrecer otras interpretaciones compatibles que enriquecen los conocimientos sobre el papel del cuerpo en los rituales y las vías de ritualización.

Si bien se resalta la importancia de los brazos, no se ha destacado el papel de las manos y, sin embargo, son partes relevantes porque expresan fuerza, poder, protección y sanación y, sobre todo, definen gestualidades. Las manos conservadas se representan con gran detalle, son grandes, desproporcionadas y se marcan claramente los dedos (fig. 108). Ello refuerza la idea que los gestos de los brazos no actúan

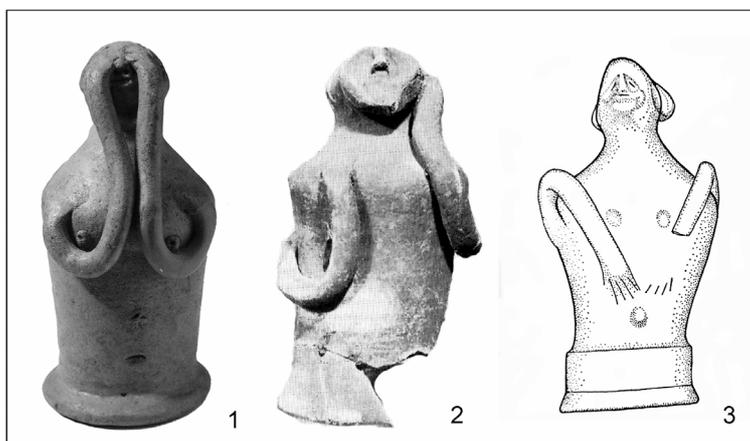


Fig. 107. Terracotas de Bithia con brazos desproporcionados (1. Fig.17, 2. Fig. 8, 3. Fig. 37 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973).

⁵¹ No incluyo la representación de los órganos sexuales porque hablaré de ello en el siguiente

señalándose sino tocándose, con lo que la corporalidad y los sentidos de las figuras adquieren más significado. Bithia es el conjunto que más ejemplares de manos conserva y Neapolis e Illa Plana ofrecen un número menor de representaciones, aunque las que se conservan están muy bien definidas.

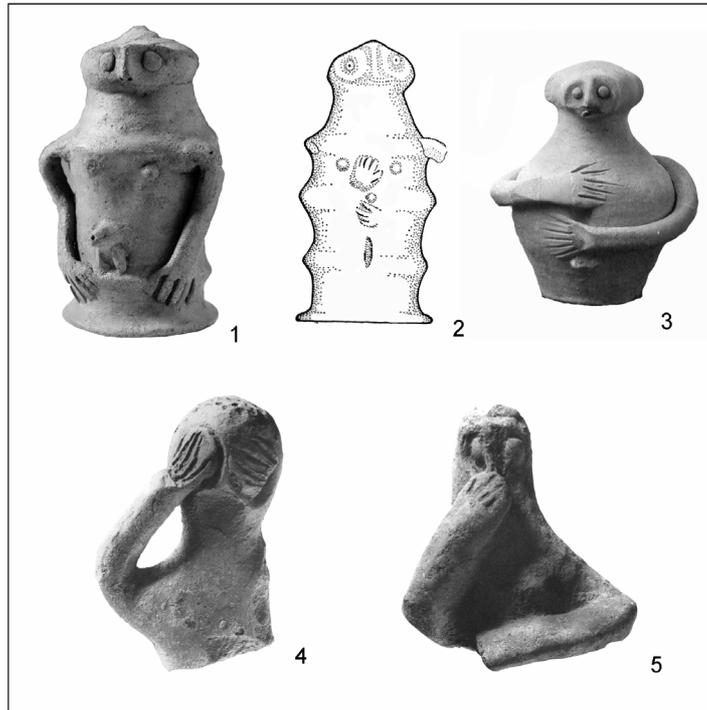


Fig. 108. Terracotas con manos bien representadas (1. Fig. 46, 2. Fig. 51, 3. Fig. 73, 4. Fig. 106, 5. Fig. 100 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Zucca, 1989).

Las manos son un elemento importante en la confección y concepción de las figuras. De ello se desprende que éstas participarían activamente en los rituales y, además, significa que en los casos en los que se tocan, el tacto sería un sentido que se potenciaría para explorarse a uno mismo. Tocarse es una gestualidad que, como todos los movimientos del cuerpo, tiene que ver con aspectos emocionales y estados afectivos (Matthews, 2004: 2). De esta manera, tocarse supone un gesto ritual diferente a señalar partes enfermas para curar, curadas o las partes físicas en las que se refleja el dolor interno (Galeazzi, 1986: 196). Estos gestos son modos de construir y concebir la enfermedad o la curación para las personas que usan estas terracotas. Señalar implica que los cuerpos no tienen ningún rol en los rituales curativos ya que son materiales que esperan ser curados por dioses o sacerdotes; en cambio, tocarse implica que los cuerpos y el tacto son elementos activos en las terapias curativas; es

apartado.

decir, en los rituales de sanación los gestos son una manera de construir y entender las enfermedades. Aquí está en juego la voluntad de sanación a través del tocarse.

Las manos no sólo son importantes en las figuras relacionadas con las enfermedades y los ritos curativos (Bithia y Neapolis), sino también en las terracotas de Illa Plana que muestran las palmas a la altura de los pechos. Según Ferron y Aubet (1974b: 146), este gesto está influenciado por la manera de orar representada en la iconografía de Oriente Próximo –con las manos juntas a la altura del pecho o con las manos hacia arriba-. Igualmente, en algunas de las estelas de Cartago (Hours-Miedan, 1951) aparecen personas en actitud de oración con la misma postura que las figuritas de Illa Plana (fig. 109).

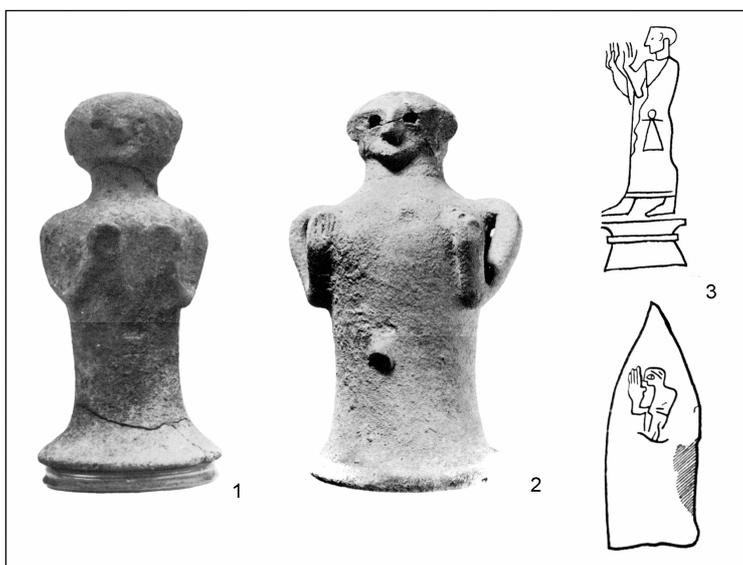


Fig. 109. Terracotas de Illa Plana en actitud de plegaria y estelas del tofet de Cartago con personajes rezando (3) (1. Fig. 133, 2. Fig. 135 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980; Hours-Miedan, 1951).

Parece evidente, pues, que este gesto indica un acto de plegaria y también de protección. Sin embargo, el concepto de adoración o rendición de culto aplicado a los rituales fenicios y púnicos presupone una forma de ritual que es familiar para las religiones occidentales cristianas en las que la oración es un elemento central del ritual y los participantes no tienen un rol activo en su desarrollo (Morris y Peatfield, 2002: 110 y 115). Con esta visión, orar se entiende en tanto que descripción visual de acciones rituales basadas en la exteriorización de los gestos. Sin embargo hay que pensar la postura de rezar en términos de participación dinámica en el comportamiento ritual. Dicho en otras palabras, el gesto de oración no es el resultado final que buscan los rituales sino que forma parte de todas las prácticas que los cuerpos hacen durante los rituales, como comer, tocarse, cantar, oler o bailar.

Las otras partes más representadas en los tres conjuntos son los pechos, el ombligo y, en Bithia concretamente, la depresión torácica o esternón. Todas ellas tienen un valor simbólico relacionado con la fertilidad: el ombligo se considera el centro del mundo y conlleva poder y fecundidad; además, como todos los orificios del cuerpo, es el lugar de comunicación entre el mundo de los vivos, los muertos y los dioses, de la misma manera que, en muchas sociedades, es una metáfora para representar el sexo femenino. Los pechos, ya sean femeninos o masculinos, están íntimamente relacionados con la fertilidad y la barriga se considera la antítesis de lo espiritual y representa la sensualidad, el pecado y lo masculino. El vello corporal representado en algunas figuritas se relaciona también con los instintos sexuales. Analizaré estas partes del cuerpo en el apartado que trata del sexo porque se relacionan con la fertilidad y la sexualidad.

Todos los elementos analizados (ojos, boca, orejas, nariz, cabellos, manos, brazos, sexo u ombligo) están relacionados entre ellos ya que las manos tocan alguna de estas partes. En mi opinión, la posición de las manos indica que las terracotas, aun siendo objetos estáticos, están en movimiento, representan gestos y *actuaciones* importantes durante las prácticas rituales.

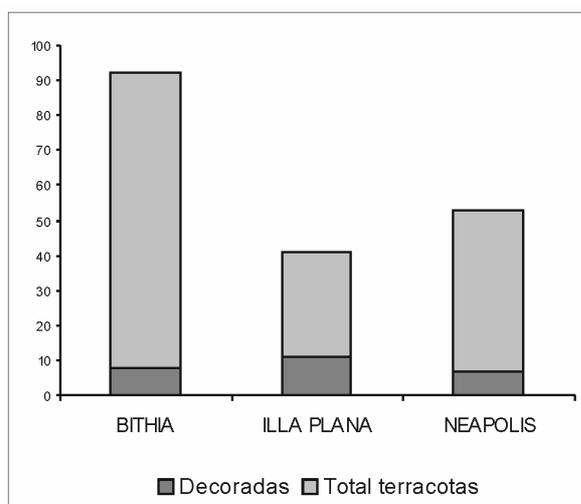
La mayoría de figuritas de los tres conjuntos se tocan partes relacionadas con la fertilidad: el sexo, los pechos, el vientre y el ombligo. Estos movimientos se han interpretado en relación con la búsqueda de la fertilidad tanto femenina como masculina (Ferron y Aubet, 1974a). Igualmente, Garbati (2004a: 155) observa cambios iconográficos entre las terracotas de Illa Plana y los conjuntos púnicos de Bithia y Neapolis. En las piezas sardas, las lucernas típicas de Illa Plana, no se representan y, en cambio, se marca el sexo femenino mediante una plaqueta de arcilla. Tal variación se debe, según el mismo autor, a una selección determinada en base a la funcionalidad de las terracotas. Dado que las figuras sardas se crean en contextos de sanación, la lucerna desaparecería porque no sería una pieza importante en estos ambientes y, en contraposición, sí lo sería señalar la vulva.

Estas variaciones en las representaciones adquieren otra dimensión si se miran a través del prisma de la corporalidad. Las diferencias en los movimientos de cada conjunto son relevantes pero no sólo como expresión de unos cultos determinados, sino como testimonios de políticas corporales que construyen las prácticas rituales. El hecho que en cada conjunto haya variedad de posturas y que muchas se repitan significa que estas figuras negocian una corporalidad basada en los movimientos. Mediante las repeticiones de las mismas posturas (como por ejemplo tocarse el pecho, la cabeza o el ombligo), las personas naturalizan los rituales que ellas mismas constituyen. Dicho en otras palabras, la redundancia de los movimientos provoca que éstos se conviertan en evidentes; de modo que permite a los sujetos que los realizan posicionarse y constituirse como personas ritualizadas. Así, los gestos son uno de los rasgos que más contribuyen a los procesos de identidad en los rituales (Bailey, 2005: 141; Matthews, 2004; Nanoglou, 2005).

Los movimientos de las terracotas no sólo contribuyen a construir cuerpos ritualizados sino que, además, la misma manufactura del cuerpo en movimiento está

ritualizada. En efecto, los brazos y las manos son elementos primordiales en la corporalidad diaria y, en las terracotas, se desproporcionan y exageran junto a otras partes del cuerpo. Ello podría indicar ciertos efectos de los estados alterados de conciencia, como por ejemplo los cambios en las expresiones emocionales, hipersensibilidad, excitamiento o imágenes distorsionadas del cuerpo (Pollack-Eltz, 2004). De aquí, que algunos de los brazos de las terracotas tengan posturas difíciles de realizar (fig. 39), que se toquen el sexo como consecuencia o causa del excitamiento (cuestión que trataré en breve) o que algunas formas de la cabeza destaquen por su extraña morfología (fig. 154 y fig. 69).

Otro elemento que ayuda a construir las políticas del cuerpo en los rituales es su decoración. El panorama de los tres conjuntos es muy variado y enriquecedor (gráfica 3). En Bithia hay poquísimas piezas con decoración corporal: la fig. 54 presenta pelos en los pectorales y la fig. 72 tiene una digitación en el cuello que podría interpretarse con dudas como un collar. En Neapolis la fig. 99 presenta dos orificios debajo de los pechos, la fig. 103 tiene incisa la forma de las ingles y la fig. 122 tiene unas incisiones redondas alrededor



Gráfica 3

del cuello a modo de collar. El panorama en Illa Plana es muy diferente porque existen 8 piezas que ostentan collares de varios tipos (figs. 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160).

Muchos de los trabajos sobre los rituales enfatizan el papel de la decoración de los cuerpos: vestidos, joyas o tatuajes son elementos fundamentales ya que transmiten mensajes de poder, roles de género, identidad o estatus para los participantes (Gossman, 2004; Joyce, 2005). Sin embargo, las corporalidades también están formadas por los vestidos y la decoración ya que ellos afectan a los movimientos y las percepciones (Matthews, 2004: 8). De esta manera, la ornamentación y los cuerpos son productos activos de la identidad y, por lo tanto, se analiza el grado de intencionalidad que se puede asumir en los usos de los vestidos y de que maneras sirven para perpetuar las identidades creadas a través del cuerpo (Joyce, 2005: 143).

En muchos casos, lo primero que llama la atención de los conjuntos de Bithia, Neapolis⁵² e Illa Plana es la ausencia de ornamentación y vestimenta. Excepcionalmente, algunas figuras de Illa Plana conservan bandas pintadas ocre en forma de cruz sobre el pecho y la espalda y un ejemplar ofrece restos de una banda horizontal en la zona baja de la campana que se han interpretado como restos de vestidos. Igualmente, la fig. 151 conserva restos de color azul y rojo en la cabeza interpretados como soportes de lucernarios (fig. 110) (Almagro Gorbea, 1980: 63 y 69). También en Neapolis se han identificado dos piezas con restos de pintura (Moscati, 1989: 38). Hay que tener en cuenta que algunas figuras podrían haber perdido la decoración ya que existen ejemplos de terracotas similares del

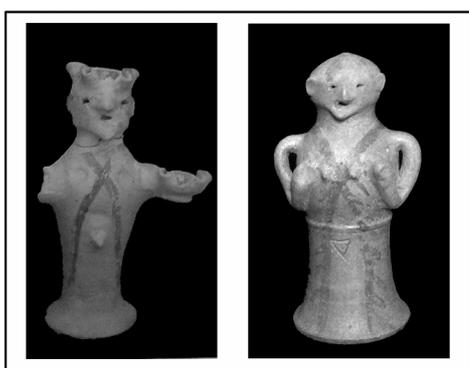


Fig. 110. Terracotas de Illa Plana con restos de policromía (Figs. 136 y 145 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Almagro Gorbea, 1980).

Mediterráneo Central y Occidental con restos de policromía a modo de decoración (Ferron y Aubet, 1974b: 53). La diversidad de los tres conjuntos obliga a plantear qué significa para los cuerpos y las prácticas rituales esta característica.

La desnudez de las figuras es una manera de enfatizar su sexualidad ya que facilita la representación de pechos, ombligo y genitales, como elementos sexuales y fertilísticos. El desnudo tiene unas claras consecuencias sobre el cuerpo y sus movimientos: si los ornamentos construyen e influyen los gestos, la falta de ellos indicaría que los cuerpos se expresarían en total libertad. Así, los vestidos, sobre todo para los casos de Bithia y Neapolis no son significativos para los rituales. Con ello, cabe pensar que se tendrían que buscar otras formas de construcción de la identidad ritual (los peinados y los cabellos) o los elementos decorativos no serían importantes para los rituales. Caso que así fuera, ello significaría que las diferencias entre los participantes no serían un elemento importante en la construcción de los rituales. En el próximo apartado abordaré este argumento en relación con el género y el sexo.

El panorama de Illa Plana, sin embargo, es distinto ya que, aunque la desnudez también es un rasgo constitutivo de los cuerpos rituales, algunos ejemplares

⁵² La desnudez, los rostros caricaturescos y la presencia de los órganos genitales en las terracotas de Bithia y Neapolis se ha interpretado como influencias de la bronzística nurágica (Uberti, 1973: 40).

se diferencian de los demás mediante los colgantes en el cuello⁵³. En este caso, las 8 piezas con collares de varios tipos contribuyen a la legibilidad pública de la historia personal de los portadores. De esta manera, pues, quienes llevan collares se diferencian de los demás puesto que sus experiencias personales y corporales durante los rituales difieren de los que no los llevan.

En definitiva, los cuerpos ritualizados representados en las terracotas de Bithia, Neapolis e Illa Plana muestran lo que Hill (2000) califica como cuerpos liminales: en tanto que en los rituales los cuerpos se transforman y se enfatizan algunas de sus partes y movimientos, las diferencias que se crean en la ornamentación y vestimenta construyen y sitúan el cuerpo en la sociedad y crean ambigüedades entre los individuos y los grupos sociales. Por lo tanto, estas variaciones, cambios y límites son lo que provoca que el cuerpo tenga este carácter liminal, de frontera.

Género y sexo en los rituales

Las perspectivas de género han sido poco aplicadas en los estudios fenicio-púnicos y el campo de los rituales no es una excepción. Los conjuntos de Bithia, Neapolis e Illa Plana ofrecen un panorama variado en el que la importancia del sexo y el género se entiende de diferentes maneras. Antes de empezar a tratar la cuestión, es necesario explicar brevemente qué se entiende por género y qué por sexo.

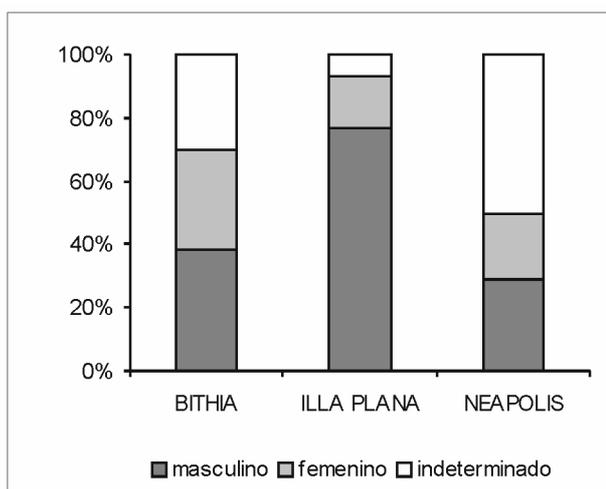
Mayoritariamente, el sexo se define como algo biológico y, por lo tanto, objetivo e irrefutable, y el género como una construcción cultural. De esta manera, se crea una dicotomía entre el sexo entendido como algo natural y el género entendido como algo cultural. A pesar de que estas descripciones están más o menos consensuadas en la literatura especializada, algunas autoras cuestionan ambas definiciones. Para Meskell (1998: 142) tanto el género como el sexo son constructos culturales ya que, a través del género, el sexo se construye y se convierte en algo natural, prediscursivo, anterior a la cultura y políticamente neutral, por lo tanto, ambas son construcciones esencialistas (Therese Pollock, 2004). En palabras de Meskell (1998: 142) “*sex is also a contextual issue and that notion of two distinct sexes depends very much on the site of knowledge production*”. Así, tomar en consideración las perspectivas de género es investigar los procesos por los cuales los seres humanos se clasifican en dos o más sistemas sexuales que parecen naturales y siempre han existido. El sexo es una dimensión más de la subjetividad y, por ello, no es un principio organizador de las sociedades, de tal manera que el sexo biológico no proporciona las bases universales para definir las categorías de hombre y mujer (Asher-Greve, 1997).

Los rituales son prácticas significativas en este sentido ya que ayudan en los procesos de construcción del género y del sexo. Puesto que éstos son ejercicios físicos, construyen diferencias corporales en términos de género (Hollywood, 2004: 53). Veamos qué sucede con los tres conjuntos de terracotas (gráfica 4). En Bithia, no

⁵³ Según Ferron y Aubet (1974b: 58), los colgantes de Illa Plana recuerdan a los bronceos figurados de la toréutica ibérica.

existen diferencias en términos de sexo: existen 26 ejemplares sin determinar, 26 piezas con sexo femenino y 31 masculinas. Sucede lo mismo en Neapolis: de los ejemplares que no son cabezas, existen 12 piezas con sexo indeterminado, 7 masculinas y 5 femeninas. Finalmente, el caso de Illa Plana es distinto: de las 31

piezas, 23 son masculinas, 2 indeterminadas y sólo 5 femeninas.



Gráfica 4

Parece conveniente cuestionar si las diferencias sexuales se crean no sólo mediante la representación de los órganos sexuales, sino también mediante la ornamentación. Los cabellos y los peinados son los únicos elementos decorativos en Bithia y Neapolis. La relación entre el sexo y los peinados no es significativa para la construcción de diferencias de género mediante los peinados:

15 piezas con cabellos o tocados son femeninas, 12 son indeterminadas y 16 son masculinas. En Neapolis la situación no es clara ya que hay pocos ejemplares que conservan el cuerpo y el sexo de modo que no se puede establecer una relación clara entre decoración y sexo. Illa Plana, en cambio, ofrece una perspectiva muy diferente: la mayoría de piezas decoradas ya sean con lucernas, tocados o collares son hombres, no hay ninguna mujer y sólo existen 2 piezas decoradas con sexo indeterminado. En síntesis, las figuritas de Bithia e Illa Plana muestran dos maneras de construir, entender y marcar diferencias de sexo y género en los rituales.

El hecho que en Bithia exista más o menos la misma proporción de figuras con sexo femenino, indeterminado o masculino significa, en mi opinión, que el género no es un elemento definitorio de estos rituales. En cambio, sí lo es la sexualidad ya que la representación de los órganos sexuales está muy cuidada en la mayoría de los casos, de modo que lo significativo de las terracotas no es la distinción entre hombres o mujeres, como ejemplifica el gran número de indeterminados, sino la sexualidad de ambos (fig. 111). Ello se muestra también con los pechos, figurados tanto en los ejemplares masculinos como femeninos, de modo que esta parte del cuerpo, tradicionalmente asociada a las mujeres por su valor fecundo, se vincula también a la masculinidad. En definitiva, la asociación de pechos prominentes y hombres cuestiona el binomio pechos=mujeres=fertilidad y, por lo tanto, desconcierta nuestro imaginario occidental (Assante, 2006: 183).

Como ya he comentado, las lecturas sobre la funcionalidad de las terracotas son dos: por un lado, son enfermos en busca de curación, como se desprende de los

ejemplares que se tocan las partes del cuerpo afectadas y, por otro lado, son orantes que rezan por la fecundidad. Esta última interpretación se argumenta por la presencia de los órganos sexuales, los pechos y el ombligo. Mayoritariamente, la fecundidad se relaciona con el sexo femenino basándose en las lecturas maternas de los atributos de las figuritas. Pero ¿cómo explicar la presencia de hombres con atributos de fecundidad? Quizás los hombres también se preocupaban por su fertilidad y se protegían de la esterilidad. Con ello, se muestra que la asociación entre fecundidad-mujer-maternidad es una construcción cultural, que, por lo tanto, no es válida para todos los ejemplos de terracotas femeninas con pechos (Assante, 2006: 178 y 186; Sánchez Romero, 2006)

Desde la perspectiva de la corporalidad, la presencia de los órganos sexuales ofrece otras lecturas que no son incompatibles con lo dicho hasta el momento. Así, su existencia podría dar cuenta de la importancia del sexo y la realización de prácticas sexuales. El énfasis en la fertilidad en detrimento de la sexualidad se enmarca en el discurso de convertir en tabú las prácticas sexuales. En efecto, en otras culturas y en otros tiempos, la sexualidad no se separa radicalmente de otras esferas de la vida, de modo que está presente en muchos aspectos de la cotidianidad y, por lo tanto, desafía las taxonomías modernas y occidentales de la cultura (Meskell y Joyce, 2003: 111-116). Si la sexualidad es un elemento constitutivo de las personas, es lógico que se ritualize y se señale de forma exagerada en las figuritas. Ello implica la redefinición del rol del sexo en la rituales y la religión ya que, como señalan Meskell y Joyce (2003: 116) “*Judeo-Christian sentiments might radically erase the connections between religion, ritual practice and sexuality*”⁵⁴.

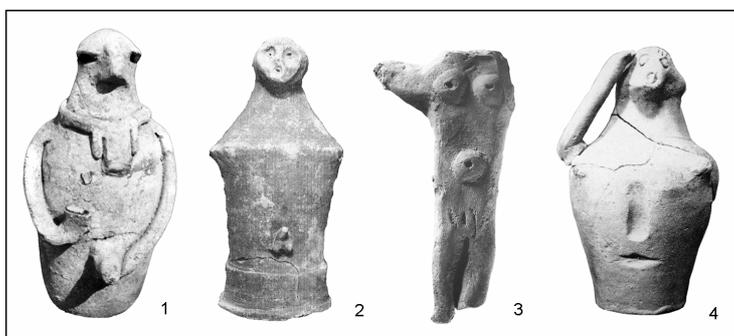


Fig. 111. Terracotas con los órganos sexuales bien representados (1. Fig. 158, 2. Fig. 34, 3. Fig. 92, 4. Fig. 70 del Catálogo) (elaboración propia a partir de Uberti, 1973; Almagro Gorbea, 1980; Zucca, 1989).

Las prácticas sexuales se pueden relacionar, evidentemente, con la fertilidad y también con los rituales curativos ya que la expulsión de los fluidos sexuales se consideraría la expulsión del mal y, por lo tanto, tendría propiedades purificadoras.

⁵⁴ Ejemplo de la relación entre religión, ritual y sexo es la llamada prostitución sagrada (véase Cap. 3).

Igualmente, cabe recordar que una de las consecuencias de los estados alterados de conciencia es la excitación, de modo que, en algunos casos, provocaría la realización de prácticas sexuales. En este sentido, la exageración de la boca, los pechos y el ombligo se puede leer en la misma línea porque las tres partes tienen una carga sexual elevada. En conclusión, las terracotas de Bithia muestran que la sexualidad no sólo se construye mediante la corporalidad, sino que también es una posible práctica ritual.



Fig. 112. Mujer realizando un ritual en una estela de Lilibeo (Sicilia) (A. A. V. V., 2004).

Desde una perspectiva de género, la presencia de mujeres es relevante, sobre todo, teniendo en cuenta que las fuentes y la iconografía dan testimonio, mayoritariamente, de diosas, princesas, reinas o sacerdotisas⁵⁵ (fig. 112). En este sentido, la cultura material es un testimonio útil para ver a los no representados por las elites (Brumfiel, 2003; Meskell y Joyce, 2003). Así, las terracotas de Bithia testimonian el papel de las mujeres en la sociedad y en los rituales. Parece ingenuo pensar que las terracotas bithienses femeninas representan el rol general de la mujeres en el mundo fenicio ya que existirían relaciones no-igualitarias (Lancellotti, 2003; Delgado, 2005). Sin embargo, sí es posible que las mujeres tengan un papel en estas prácticas rituales y que, además, su corporalidad se marque y represente de la misma manera que la de los hombres⁵⁶. Esto es relevante porque en muchos

ejemplos etnográficos y antropológicos, las mujeres tienen poca o ninguna participación en los rituales. Un caso muy esclarecedor se encuentra en el consumo de sustancias psicoactivas ya que su ingesta se realiza siempre por parte de los hombres y, cuando aparecen las mujeres, lo hacen en calidad de preparadoras y servidoras de las sustancias (Guerra, 2006, 130). Por lo tanto, las figuritas todavía llaman más la atención ya que las mujeres también se representan en estados de conciencia alterada. En efecto, ciertos trabajos etnográficos muestran como las mujeres tienen más facilidad para conseguir estados alterados de conciencia (Shaara y Strathern, 1992; Maurizio, 1995).⁵⁷

⁵⁵ Uno de los trabajos pioneros dedicado a las mujeres fuera de las elites es el de Lescko (1989), que se centra explícitamente en el análisis de las mujeres no reales en Oriente Próximo.

⁵⁶ En otros puntos del Mediterráneo existen ejemplos de representaciones femeninas realizando actividades relacionadas con rituales, como por ejemplo terracotas femeninas que tocan instrumentos.

⁵⁷ En este sentido son destacables los ejemplos de pitonisas en la Antigüedad, como Pítias en el oráculo de Delfos. Maurizio (1995: 75) resume algunas de las interpretaciones antropológicas sobre qué significa que las mujeres entren más frecuentemente en estados alterados de conciencia. Para algunos las mujeres son las víctimas de la sociedad e interpretan los estados de posesión como una manera de canalizar sus frustraciones y reivindicaciones. Para otros, la posesión es positiva en tanto que permite a las mujeres acceder a áreas de las que normalmente están

Tal constatación me lleva a hablar del papel de la autoría de las figuras. A grandes rasgos, existen dos posibilidades: que las manufacture un artesano o que los propios participantes moldeen los elementos importantes (brazos, cara o sexo) sobre los cuerpos hechos. En el primer caso, las representaciones de las mujeres dependerían de la mirada masculina si los artesanos fueron hombres. Este tema tiene más dimensiones de análisis pues si están hechas por artesanos, sin duda conocen o han visto los efectos corporales que tienen las prácticas rituales y, por lo tanto, son capaces de representar cara, brazos, manos u órganos sexuales en acción. El segundo caso sería todavía más interesante ya que las figuritas ofrecerían la propia visión del hombre o de la mujer.

La fig. 48 de Bithia (fig. 113) es una imagen de la infancia poco usual en las representaciones fenicio-púnicas. Una mujer con los ojos, la nariz, los pechos y el sexo representados sujeta entre sus brazos un niño⁵⁸. Esta imagen permite plantear la presencia de niños en los rituales, un modo indirecto de participación -como espectadores- y una manera directa de definirlos como personas. Los adultos canalizan las experiencias de los niños de tal manera que se socializan y, cuando crecen, repiten experiencias vividas y aprendidas; es decir se trata de inculcar los *habitus*. En el caso de Bithia, llevar a los niños a los rituales no sólo es una manera de velar por su bienestar y fertilidad, sino también constituirlos como personas, de inculcarles unas corporalidades que les sirvan para las futuras prácticas rituales. Igualmente, también hay que considerar los motivos de tipo práctico; los niños van a los rituales porque las madres siempre los llevan consigo: hasta cierta edad, están presentes en todas las actividades puesto que son dependientes y no se pueden dejar. Ello implica su presencia tanto en ámbitos rituales como de trabajo y producción (Wright, 1996).



Fig. 113. Mujer con niño (Fig. 48 del Catálogo) (Uberti, 1973).

excluidas. Así, las mujeres en estados alterados de conciencia son influyentes en cuestiones políticas y religiosas.

⁵⁸ Normalmente, los niños aparecen en manos de divinidades femeninas como Deméter. Asimismo, también es conocida la iconografía de la “*dea gravida*” o embarazada. Las representaciones de niños más conocidas son los llamadas “*temple boys*”, figuritas provenientes la mayoría de Chipre o de Sidón y que muestran a niños que todavía no andan acompañados de algún juguete (Marín Ceballos, 2003).

La comparación de las terracotas de Illa Plana y Bithia revela la variedad de prácticas rituales. Por un lado, existe una situación opuesta en cuanto al género: las mujeres son casi inexistentes y entre los hombres se observan diferencias en la ornamentación. Por otro lado, las representaciones de los órganos sexuales son un punto en común ya que en Illa Plana el sexo masculino también aparece muy exagerado.

Como ya advirtieron Hachuel y Marí (1988), el conjunto ibicenco tiene los caracteres sexuales muy marcados, hasta el punto que el resto del cuerpo sirve como simple soporte de esta parte. En la mayoría de piezas se hace evidente que las manos se tocan el órgano sexual; igualmente, los hombres también son representados con pechos. De ello se desprenden dos cuestiones: en primer lugar, aquí se hace todavía más evidente que en Bithia que las prácticas sexuales forman parte de la cotidianidad y que la fertilidad no es siempre la única explicación de los rituales, sino que es perfectamente compatible con el erotismo y el sexo. En segundo lugar, los pechos no son un elemento exclusivo de la identidad femenina en los rituales, como cabría pensar a primera vista (*vedi supra*). En mi opinión, la presencia de los pechos en hombres y mujeres se puede leer en clave no sólo de la fertilidad, sino también sexual ya que son zonas erógenas para ambos.

El escaso número de mujeres representadas (sólo 5 de 31 piezas) no significa que las mujeres no participasen en los rituales, como de hecho muestran las 5 figuritas femeninas que hay, sino que seguramente no eran suficientemente importantes a los ojos de las miradas masculinas para ser representadas en forma de terracota -si las hicieron los hombres-. Sin embargo, el mundo masculino de las figuritas de Illa Plana muestra un panorama en el que la masculinidad no es homogénea sino diversa en cuanto a su plasmación corporal y su rol en los rituales pues no todos los hombres ostentan la misma decoración ni hacen las mismas actividades. En efecto, los hombres, además de tocarse el órgano sexual, están orando o llevando lucernas; igualmente hay diversas formas de decoración: con collares de diferentes maneras, con tocados, sombreros o plataformas para llevar algún objeto encima de la cabeza.

En estos ejemplos se ve que la decoración no es exclusiva de las mujeres, como hasta hace poco se enfatizaba dentro de un discurso esencialista y cristiano que considera la ornamentación como algo anecdótico y que refuerza la feminidad de las mujeres. En esta línea son reveladoras las atribuciones sexuales que se han hecho para determinados piezas sin sexo de Bithia y Neapolis: las figuritas con decoración o pechos se definen como femeninas fruto, quizás, de este discurso (para Bithia las figs. 9 y 38 y para Neapolis las figs. 110, 122, 123, 125). En consecuencia, la decoración y los vestidos en Illa Plana no construyen diferencias de género, sino otras como estatus, poder, edad, entre otras posibilidades.

En definitiva, la ornamentación no tiene, únicamente, una funcionalidad estética, sino que, a través de ella, se crean las diferencias entre quiénes las llevan y quiénes no. Son una personificación o extensión del propio cuerpo y su visibilidad contribuye a la legibilidad pública de la historia personal del que lo lleva (Joyce,

2005: 143). El contexto ritual al que pertenecen hace pensar que las figuras decoradas sean posibles sacerdotes o miembros con un peso específico dentro del grupo que practica los rituales. Lo importante, en este sentido, no es saber quiénes eran sino contextualizarlas y advertir que mediante su aspecto físico y sus movimientos se distinguen de los demás.

Las aproximaciones a los conjuntos de Bithia, Neapolis e Illa Plana desde la corporalidad y la *personificación* contribuyen a conocer qué se hacía en los rituales. He observado similitudes y diferencias que dan cuenta de cómo los rituales no son prácticas universales y abstractas, sino que se construyen mediante las maneras que tiene cada grupo de vivir y entender sus cuerpos. Si bien en los tres casos los rostros, las manos y los elementos sexuales son partes fundamentales para relacionarse con el mundo, las gestualidades y las formas de remarcarlos son diferentes en cada caso. En esta línea, es revelador que se marquen las partes relacionadas con los sentidos, de modo que, una vez más, se observa la importancia del cuerpo como un espacio activo y sensitivo, nunca pasivo. La percepción y la corporalidad no sólo se trabajan mediante los cuerpos y los sentidos, sino también a través de los lugares en los que se realizan los rituales. Sobre ello va tratar el siguiente apartado.

7. c. Transformando los cuerpos: los movimientos en los espacios rituales

Los espacios son fundamentales para analizar las experiencias de los cuerpos en los rituales. La importancia de los movimientos en los santuarios es un tema que ha sido resaltado en varios trabajos (Bradley, 2002; Bell, 1998; Parkin, 1992) y se ha relacionado con el paisaje, con las *actuaciones* o con los peregrinajes, entre otros. Las tres perspectivas crean diferentes maneras de experiencias corporales. En relación con el paisaje, los movimientos en los santuarios muestran que éstos se deben entender dentro de los paisajes cotidianos; es decir, los espacios rituales o sagrados y los movimientos allí realizados forman parte de lo que se hace en la vida diaria con la diferencia que están enfatizados, ritualizados. En segundo lugar, el vínculo entre las *actuaciones* y los movimientos en los santuarios es claro ya que las actividades transforman la visión y el significado de los lugares. Finalmente, los movimientos en las peregrinaciones no sólo son importantes en los caminos hacia los santuarios, sino también en ellos ya que tienen un significado simbólico en busca del contacto con las divinidades. Retomando algunos puntos tratados en el capítulo 5, me centraré en el modo en que la organización espacial influencia las acciones y las prácticas, los sentidos y la corporalidad de los participantes.

Los santuarios estudiados se pueden dividir en 3 grupos siguiendo criterios constructivos: los que tienen algún tipo de construcción arquitectónica, los que están al aire libre sin ningún tipo de estructura y las cuevas-santuario. Los que no tienen estructuras no ofrecen tanta riqueza informativa a nivel material como los edificios pero el hecho que existan lugares sagrados sin delimitaciones en los que se realizan rituales es relevante para el análisis de los cuerpos.

La inexistencia de estructuras implica que los participantes no tienen obstáculos físicos que guíen o limiten movimientos. Por lo tanto, estos lugares construyen una corporalidad en términos de libertad de movimientos pero no de prácticas rituales. En el capítulo 6 se ha visto que los espacios abiertos no son lugares propicios para las prácticas de cremación de perfumes, esencias o aceites, según se desprende del registro material. En contraposición, parecen lugares adecuados para la preparación e ingesta de alimentos, así como para la realización de sacrificios. De esta manera, los espacios definen experiencias sensoriales y rituales de los cuerpos y, por lo tanto, son elementos constitutivos de las personas. En este caso, los espacios abiertos crean cuerpos rituales mediante los sacrificios y los banquetes, que potencian el sabor y la visión. Sa dom'e's'ossu muestra esta situación porque es un espacio sagrado en la cima de una montaña donde se han encontrado un gran número de huesos calcinados y copas (Salvi, 1989).

En los santuarios con estructuras se constata lo mismo ya que un gran número de espacios a cielo abierto contienen huesos quemados y vajilla de mesa y de cocina (por ejemplo Genna Maria, la Algaida o Cuccuru s'Arriu). En este sentido, cabe destacar que, excepto las cuevas-santuario, todos los espacios rituales con estructuras mantienen una relación con lugares exteriores ya sea porque los edificios están contruidos en recintos delimitados por estructuras al aire libre (Narcao, la Algaida, Es Cap des Llibrell, Genna Maria), ya sea porque los edificios están contruidos directamente a cielo abierto (Antas, Cuccuru s'Arriu, Baria). De esta manera, se establece una relación entre ambos lugares que será significativa para la construcción de las prácticas y los cuerpos ritualizados.

Los edificios en santuarios a cielo abierto son estructuras edilicias de pequeño tamaño con funcionalidad diversa: en la Algaida se consideran lugares para depositar las ofrendas y viviendas de los sacerdotes, en Narcao han sido definidas como capillas y para Es Cap des Llibrell los trabajos no comentan nada en cuanto a su funcionalidad. Desde mi punto de vista, se deben relacionar con los espacios abiertos de manera que se crea un vínculo entre los dos lugares cuya relación participa en los procesos de creación de los cuerpos rituales. En efecto, las personas que utilizan estos lugares están en áreas abiertas pero, en determinados momentos, entran a estos pequeños espacios, de modo que los movimientos de salir y entrar que conlleva la distribución espacial son significativos para los sentidos y la corporalidad ya que, a parte de realizar actividades distintas, crean a nivel físico la relación entre personas y dioses. Así, dentro se realizan las ofrendas y fuera se preparan y se consumen. El ejemplo de Narcao es revelador ya que fuera de las habitaciones hay 6 altares alineados delante de la capilla, de modo que no sólo se plasma la relación entre los dos, sino también los movimientos que los participantes deben hacer para ir de un sitio al otro. La Algaida no sólo muestra los movimientos exterior-interior, sino también alrededor ya que hay un pozo entre los tres edificios. Los pozos refuerzan la relación interior-exterior puesto que son puntos de contacto entre dos mundos: dioses-hombres, vivos-muertos, en definitiva son puntos de transición, de entrada y salida.

Por lo tanto esta estructura del espacio refuerza esta tendencia a través de los movimientos de las personas.

El lazo interior-exterior también se plasma en Genna Maria ya que fuera de la torre principal del *nuraghe* se ha hallado un volumen considerable de huesos y carbones. En cambio, dentro de la cámara central están los exvotos y se ha definido como sanctasanctórum. En este santuario los movimientos de salir y entrar son casi obligatorios ya que para acceder al patio se tenía que pasar necesariamente por el *nuraghe*, por el edificio, puesto que la entrada principal del patio estaba derrumbada en el momento de uso como santuario. Aquí se constata claramente que la división espacial conlleva experiencias sensoriales diferentes porque en el interior se realizan las prácticas cremación y, por lo tanto de inhalación, como atestiguan los múltiples ejemplares de lucernas y quemaperfumes, y en el exterior se sacrifica y se come.

Los edificios construidos a cielo abierto destacan también por definir la relación exterior-interior. El hecho mismo de construir un edificio a cielo abierto implicaría la voluntad de mantener el lazo entre el edificio y el entorno. En Antas el elemento principal de culto es una gran roca situada en el centro de la habitación. En mi opinión este rasgo es destacable por dos motivos: por un lado, la utilización de una piedra refuerza todavía más los vínculos exterior-interior, los dos mundos, ya que la piedra es un elemento ctónico. Por otro lado, esta conexión entre exterior-interior también se da en los movimientos de las personas ya que, además de entrar en el recinto se tiene que llegar al centro de la sala para poder realizar las ofrendas y sacrificios en la piedra. En este sentido, la relación interior-exterior se refuerza en la construcción tardo-púnica ya que se crea una habitación al final del recinto en la que se supone que habría un altar por los restos de tierra rubefacta, con lo que los visitantes tendrían que pasar por todo el recinto y por la roca antes de llegar a esta zona.

Cuccuru s'Arriu es un caso doblemente significativo ya que no sólo tiene una estructura a cielo abierto sino que también está en conexión con un pozo utilizado con funciones culturales durante la época nurágica. El edificio es de pequeño tamaño y mantiene la conexión interior-exterior de dos maneras: en primer lugar con la estructura del propio edificio; en segundo lugar, la relación con el exterior se constituye mediante el vínculo que se crea con el pozo nurágico. Así, el edificio está edificado en el mismo eje que el del pozo y la parte más importante, el altar, quizás se construye con piedras reutilizadas del pozo. De esta manera, los participantes interiorizan la relación exterior-interior a través de un doble proceso: primero, entrando en el edificio y moviéndose hacia el extremo oriental de la habitación donde está el altar y, segundo, percibiendo el pozo como un lugar liminal en el que se comunican los dos mundos.

Baria consta de un recinto al aire libre de forma rectangular que, según las notas de Siret, daba a una cueva anexa seguramente excavada en la roca. Aunque los trabajos arqueológicos no han identificado tal gruta, el edificio podría mantener la relación exterior-interior con la presencia de la cueva. Si ello fuera así, las personas

que acudían a Baria realizarían literalmente un viaje del exterior al interior con todas las consecuencias sensoriales que conlleva como falta de visibilidad o ecos.

La Algaida, Narcao y Cuccuru s'Arriu tienen pozos que vertebran la organización del espacio ritual ya sea situando los edificios a su alrededor, ya sea en el mismo eje. A parte de las implicaciones que tiene para los movimientos de los participantes, también es posible interpretarlos en otra vertiente corporal. Aunque no hay testimonios arqueológicos que lo confirmen, cabe pensar que las personas pudieran utilizar el agua de los pozos con finalidades rituales, limpieza de un mismo para purificarse, libaciones o beber el agua (Groenewoud, 2001 y 2005; Strang, 2005).

El uso del agua es una actividad que también se identifica en las grutas-santuario de Es Culleram y del Papa. En la primera, Aubet ya resaltó que la presencia de una cisterna fuera de la cueva tenía una función purificadora y fertilística (1982: 45). En este sentido, la organización espacial de Es Culleram y, en general, de todas las cuevas, implica la realización física y simbólica del movimiento exterior-interior. Ello construye unas corporalidades y sensibilidades muy concretas. Vamos a verlas.

En Es Culleram, el viaje se inicia desde el exterior con el uso del agua para lavarse o beber. En una segunda fase se inicia el viaje al interior empezando por un vestíbulo, que aún mantiene el contacto con el mundo exterior. Dentro de la cueva hay dos ambientes: en un primer momento se pasa a un espacio con varias salas pequeñas y de muy poca altura, de modo que se modifica considerablemente las percepciones sensoriales no sólo por la falta de luz, sino también de espacio. En el segundo momento, se llega a la sala más escondida y definida como sanctasanctorum. Aquí la percepción espacial se modifica ya que es una sala ovalada con 3 metros más de altura que la anterior. Como ya he analizado en el Cap. 6, es destacable el escaso número de lucernas y quemaperfumes, de modo que, los cuerpos rituales se constituirían casi sin luz, con lo que la utilización del resto de sentidos se potenciaría, sobre todo, el tacto y el oído; especialmente este último por posibles ecos.

La Grotta del Papa es un caso similar al de Es Culleram. Una vez se llega a la cueva (sólo se puede acceder a ella por vía marítima), las naves atracan en el vestíbulo. Desde aquí se camina por un largo pasillo que desemboca en una gran habitación. La siguiente etapa es llegar a dos pequeños espacios con sendas fuentes de agua dulce, para alcanzar, finalmente, un lago de agua dulce. A pesar de que la falta de excavaciones y publicaciones sistemáticas no permite saber las medidas de las cuevas ni el tipo de materiales utilizado en los rituales, es factible pensar que el agua sería el elemento definitorio de las prácticas rituales por varios motivos: como lugar de avituallamiento de agua dulce (Gómez Bellard y Vidal González, 2000), por sus posibles propiedades salutíferas o como lugar de baños purificadores. En consecuencia, el contacto con el agua sería un elemento fundamental para la construcción de los cuerpos ritualizados. Ello no sólo se haría a través del tacto, sino también del oído puesto que el rumor casi imperceptible del agua participaría en la creación del ambiente ritual. En este punto, cabe destacar un rasgo distintivo respecto a Es Culleram: en la cueva sarda las prácticas rituales con el agua se realizarían al

final de viaje, una vez dentro de ella, mientras que en Es Culleram todo parece indicar que se hacían al principio. Ello significa que el agua se utilizaría de diferentes maneras, de modo que tendría unas consecuencias corporales y rituales que, por el momento, no se pueden definir.

Gorham's Cave es un caso distinto por la estructura del espacio y por la ausencia de agua (dejando de lado el agua que desprenden las paredes de las cuevas). Aunque comparte con las otras dos el valor simbólico y físico del movimiento hacia un mundo poco conocido, las otras dos características la diferencia. A pesar de tener rasgos comunes, la utilización de las cuevas y sus efectos en las personas no son homogéneos. Si en Es Culleram y en la del Papa, el final de los recorridos acaba en espacios amplios después de pasar zonas estrechas, en Gorham sucede lo contrario ya que la galería de 50 m de longitud se va estrechando a medida que se llega al final. Además, la gran estalagmita que hay en la entrada condiciona los movimientos y las prácticas de los participantes ya que, al impedir que penetre la luz hasta el final de la cueva, se jerarquiza el espacio (véase Cap. 5). A diferencia de Es Culleram, los materiales hablan a favor de la cremación de perfumes, aceites y ungüentos; de modo que aquí el olfato sería un sentido significativo en la construcción de los cuerpos rituales.

En conclusión, este apartado ha demostrado que los santuarios -tengan o no edificaciones- son elementos activos en la construcción de los cuerpos ritualizados. A través de la disposición de las estructuras se crean unos movimientos que afectan a las corporalidades y a los sentidos de diferentes maneras. Así, he dado cuenta de la importancia de la relación entre el movimiento exterior-interior, que, a mi modo de ver, estructura en gran medida la manera de entender las relaciones entre dos mundos, el de las personas y las deidades. Esta relación también se plasma en el propio cuerpo ya que muchas de las terracotas se tocan las partes del cuerpo con orificios (boca, ombligo y sexo) y, recordemos, que éstos son puntos de entrada y salida con un contenido simbólico, puntos liminales entre mundos exteriores e interiores en relación al cuerpo. De esta manera, cuerpo, mente y entorno se constituyen mutuamente y se crea, así, el *emplazamiento*⁵⁹ o la interrelación sensorial de los tres elementos (Howes, 2005: 7).

7. d. Los rituales como actuaciones

Se han definido los rituales como *actuaciones* por su carácter performativo que los asemeja a representaciones teatrales, espectáculos y acontecimientos públicos (Schechner, 1994: 613). Según Bell (1997: 160), las *actuaciones* se construyen, principalmente, a través de la utilización de imágenes, sonidos y estímulos olfativos, táctiles y del gusto. Por ello, la capacidad principal de las *actuaciones* radica, en gran medida, en la creación de experiencias multisensoriales, característica similar a los rituales.

⁵⁹ Traducción del término anglosajón *emplacement*.

Otro aspecto significativo de las *actuaciones* es su capacidad de enmarcar las actividades, es decir ayuda a diferenciarlas y, por lo tanto, a ritualizarlas; así, se convierten en un tipo concreto de manifestación o representación, que se cree que es natural y verdadera. Ambos elementos crean un mundo artificial, completo, que contribuye a una sensación de totalidad poco común en la vida cotidiana. En resumen “*the ritual-like nature of performative activities appears to lie in the multifaceted sensory experience, in the framing that creates a sense of condensed totality, and in the ability to shape people’s experience and cognitive ordering of the world*” (Bell, 1997: 161). Con ello, se consigue reducir y simplificar el mundo real para crear un sistema más coherente que se puede proyectar a la experiencia humana.

La relación entre las *actuaciones* y los rituales se observa como problemática (Kapferer, 2004: 50) si las primeras se entienden como guiones preestablecidos que la gente reproduce (Bell, 1998: 205). En cambio, otras líneas no entienden las *actuaciones* como la manifestación de algo preestablecido y abogan por observar cómo sus acciones producen un medio cultural con significado y no comunican, simplemente, ideas o actitudes. Así, las *actuaciones* dejan de ser representaciones de ideas prediseñadas para convertirse en maneras de expresar ideas y disposiciones culturales (Bell, 1998: 208).

Al entender el ritual como *actuación* se manifiesta como las actividades o las prácticas crean cultura y maneras efectivas y significativas de práctica. Dicho de otra manera, hay que observar cómo los rituales, entendidos como *actuaciones*, tienen una capacidad transformadora de las actividades, de los materiales y de los lugares (Mitchell, 2006)⁶⁰. Ello implica que no hay que prestar tanta atención a lo que se hace sino a lo que está detrás de la escena, siguiendo la terminología teatral (Kapferer, 2004: 51). En definitiva, estas aproximaciones no asumen previamente qué son los rituales, sino que analizan las actividades para definir las posteriormente de modo que huyen de descripciones generales abstractas. No ofrecen una interpretación definitiva de la totalidad de las prácticas rituales, sino que muestran las múltiples maneras en las que estas prácticas se viven y tienen sentido (Bell, 1998; Mitchell, 2006).

A lo largo de la Tesis he analizado algunos aspectos transformadores en los rituales: los depósitos, los sentidos, la decoración o los movimientos en los santuarios transforman la percepción de las personas de tal manera que adquieren un cuerpo y espacio ritualizados y, así, el dominio ritual. En este apartado quiero, en cambio, enfatizar el papel de la *actuación* como transformación mediante dos vías de análisis: primero, retomaré la cuestión de los materiales como ofrendas para estudiar que hacían las personas con estos materiales antes de ser depositados; de modo que definiré qué capacidades transformadoras tienen las actividades en las personas y en los propios objetos. Luego vincularé las prácticas rituales en tanto que *actuaciones*

⁶⁰ Mitchell (2006) analiza la transformación del espacio, los participantes y los objetos en una procesión actual de Malta. Sacar la imagen de St. Pauli de la iglesia a la calle no sólo transforma el espacio cotidiano sino también la propia imagen ya que durante la procesión, la pieza está animada, camina. Además, las prácticas de los participantes también son transformadoras ya que llevar a la figura es un acto de penitencia y prestigio.

como técnicas corporales que forman parte de los *habitus* de las personas y, que por lo tanto, se hacen sin cuestionar su significado.

Hemos visto las terracotas de Illa Plana, Neapolis y Bithia desde una perspectiva de la *personificación*, como ejemplo para interpretar gestualidades, rasgos faciales, movimientos y ornamentación de los cuerpos ritualizados. Ahora quiero estudiar el papel de las terracotas en las prácticas rituales antes de ser depositadas. Asimismo, también analizaré los materiales relacionados con la higiene corporal ya que, como desarrollaré, transforman los cuerpos de las personas.

Las terracotas son más que simples ofrendas o representaciones de los participantes. En este sentido, se ha apuntado la posibilidad, constatada por ejemplos etnográficos, de que las figuritas tengan un rol activo en los rituales, representado narraciones delante de una audiencia (Bailey, 2005; Marangou, 1996). La posibilidad de que las terracotas de los santuarios se utilizaran activamente antes de su función de ofrendas es un hecho que se desprende no sólo de su tamaño, sino también de las características formales, especialmente de algunos ejemplares de Illa Plana. En efecto, estos materiales son de pequeño tamaño (c. 30 cm.) y tridimensionales, ambas características tienen efectos importantes para quienes las miran ya que se convierten en objetos íntimos facilitando que las personas no sólo las miren, sino también que las toquen. Además, la tridimensionalidad hace que aquéllos que miren o toquen una figurita no la observen nunca de forma total. Ambos rasgos tienen como resultado una nueva manera de ver a la pieza y, por lo tanto, cambian la relación entre las figuritas y los participantes.

Las transformaciones que implica el manejo de las terracotas están vinculadas a procesos de comprensión y abstracción ya que éstas tienen la capacidad de permitir a los participantes la entrada a mundos alternativos. Sus pequeñas medidas causan que los que las sujetan o las miran se sientan poderosos ya que las controlan. A pesar de ello, las figuritas rompen los campos de referencia de las personas puesto que no son representaciones exactas ni a escala natural (Bailey, 2005). De esta manera, las formas de vasos, cilíndricas o globulares de las terracotas juegan con los valores de las personas referentes a sus modelos de representación del cuerpo, cosa que les permite entrar en otro mundo: el de los vasos en movimiento, personificados o seres híbridos. En definitiva, la actividad de mirar y tocar las terracotas se puede estudiar en términos de *actuación* pues estas piezas transforman las maneras de entender la corporalidad en los rituales.

La hipótesis de que las terracotas no fueran simplemente ofrendas se constata en cuatro ejemplares de Illa Plana: una figura con lucerna y tres con una perforación en el órgano sexual masculino (Ferron y Aubet, 1974b: 150). De las tres piezas que sujetan lucernas, sólo hay una que está rubefacta; ello indica que antes de ser depositada y enterrada, participó activamente en las prácticas de cremación. Igualmente, el hecho que las tres figuras tengan un agujero implicaría que se utilizarían a modo de vaso para verter algún líquido; cabe destacar que esta práctica tiene un alto grado de simbolismo sexual ya que se puede vincular con la eyaculación

masculina. Una vez más, se nos revela la importancia de la sexualidad en estas prácticas rituales.

Aunque todos los materiales tienen capacidades transformadoras puesto que modifican los cuerpos mediante la ingesta, la inhalación, la vista, el sentir o el tocar, en este punto me quiero centrar en los objetos decorativos y de higiene personal ya que transforman estéticamente a los participantes. Esta selección responde al hecho que estos objetos cambian de manera tan directa el aspecto físico de las personas que su utilización tiene un alto grado de *actuación*. En la mayoría de santuarios se han documentado piezas de adorno personal: en Gorham escarabeos con iconografías apotropaicas, cuentas de collar y fibulas, en la Algaida son múltiples los amuletos de pasta vítrea, de hueso y de bronce, fibulas, pendientes, anillos y cuentas de collar, en Illa Plana fibulas, en Es Culleram dos medallones de oro y remaches y apliques de hierro, en Bithia joyas y amuletos, en Genna Maria posibles cuentas de collar y láminas de plata y en Lugherras cuentas de collar.

La significación simbólica de las joyas es un elemento que ya he señalado en el capítulo 6. No sólo están depositadas como ofrendas personales sino que también hay que tener en cuenta se podían llevar durante las prácticas rituales. De esta manera, las joyas construirían no sólo las corporalidades de los participantes sino que posiblemente serían un elemento más en las estrategias de diferenciación en cuanto a rango, género o edad (*vedi supra*). De esta manera, la presencia de estos elementos no sólo transforma los cuerpos sino también los objetos en sí mismos ya que se consideran como extensiones de las personas que los llevan (Meskell y Joyce, 2003: 66) y, por lo tanto, depositarlos una vez ha terminado los rituales es dejar una parte de la persona a la cual pertenecían. En palabras de Joyce (2005: 146) “*emphasis on performativity contributes to more critical examination of items of dress previously have been viewed simply as reflections of categories of people*”. Igualmente, explicarlos desde el marco de la *actuación* permite observar su vida desde que se utilizan en los rituales hasta que se depositan como ofrendas.

Asimismo, hay que señalar las prácticas relacionadas con la higiene del cuerpo. En esta línea, ya he explicado en el apartado anterior que la presencia de agua en algunos santuarios indicaría rituales de limpieza física y simbólica. Igualmente, existen materiales que se pueden leer en esta línea. Los ungüentarios, botellitas, amforiscos, cistas, píxides, balsamarios, cuchillas, pinzas y espátulas encontrados en Gorham, la Algaida, Cádiz, Salobreña, Neapolis, St. Gilla y Padria son testimonio de ello. Aunque, muchos de estos materiales contienen sustancias para ser quemadas, no es incompatible con la posibilidad que se usaran para untarse; de modo que lavarse, perfumarse, depilarse y maquillarse podrían ser prácticas comunes en la construcción de los cuerpos rituales. Los fragmentos de huevo de avestruz encontrados en Illa Plana se deben interpretar de la misma manera ya que contendrían pigmentos, posiblemente utilizados para pintarse⁶¹.

⁶¹ La presencia de huevos de avestruz como contenedores de pigmentos, mayoritariamente de ocre, es muy común entre los fenicios y los púnicos. Aunque principalmente se localizan en las

En definitiva, las características físicas de los cuerpos crean un significado social a través de las *actuaciones* repetitivas (Joyce, 2005: 145). Todas las actividades a las que me he referido (moverse, tocarse o limpiarse) forman parte de técnicas corporales que se aprenden y se repiten sin reparar en ello. Es decir, los participantes saben cómo utilizar su cuerpo de forma ritual porque lo han aprendido e interiorizado. Las técnicas corporales son sociales, son hábitos (en el sentido que le da Bourdieu) que pertenecen a la razón práctica y, por lo tanto, constituyen las maneras que tienen los participantes de hacer el mundo inteligible. Para realizar rituales se requiere un “*know-how*” corporal y práctico, que permita no sólo participar sino también entender las actividades de los otros. Así, la ejecución de los rituales se debe situar en la historia social de cada grupo en tanto que están personificadas en las normas y los *habitus* de cada grupo (Crossley, 2004).

Siguiendo la terminología de Bourdieu (1990), los campos o arenas sociales, con un capital común y leyes propias, serían, en este caso, los rituales. Así, los *habitus* de los rituales, entendidos como técnicas corporales, reproducirían las actividades de los rituales. Dicho en otras palabras, los movimientos en los santuarios, las comidas o las ofrendas, entre otras prácticas, permiten que los rituales de los cuales forman parte se puedan reproducir en sus propias lógicas y de forma inconsciente. Así, las *actuaciones* rituales son *habitus* elaborados mediante las corporalidades que permiten la creación de un consenso y un sentido común dentro de las experiencias rituales.

El hecho de que estas prácticas se realicen de forma inconsciente lleva a que los participantes tengan un conocimiento parcial e incorrecto de las motivaciones por las cuales se hacen las cosas⁶². Según Bell (1992 y 1997) ésta es una característica de las estrategias de ritualización ya que, en ellas, la gente no se ve a sí misma construyendo los rituales sino más bien respondiendo a determinadas circunstancias y, sobre todo, necesidades como la sanación o la búsqueda de fertilidad. Este proceso se produce porque los rituales provocan que los participantes piensen que estas actividades no necesitan mucha justificación al ser técnicas que se hacen de forma natural e inconsciente. Por lo tanto, cuando la gente está actuando, caminando por los santuarios, rezando o lavándose, no piensa que está construyendo una manera de relacionarse con el mundo o construyendo tradiciones rituales, entre otros elementos, sino que, simplemente, hace lo que debe hacer y, por lo tanto, no crea sino que transmiten conocimiento (Bell, 1997: 167). La vertiente representativa y corporal provoca que los rituales se naturalicen y se almacenen en forma de memoria. Es decir las experiencias de los cuerpos en los rituales dan poder ya que éstas tienen un

necrópolis, su presencia también es común en contextos domésticos, como en Toscanos, Morro de Mezquitilla o Fonteta.

⁶² Hay que recordar que el *mal reconocimiento* es un concepto vinculado con el marxismo que intenta dar cuenta de los procesos por los cuales lo contingente parece natural. Los rituales religiosos son un buen ejemplo ya que, aunque parezcan externos a los seres humanos, están hechos por personas (Johnson, 2004).

conocimiento instintivo de lo que se debe de hacer que los diferencia de los que no lo tienen. Ambos temas, memoria y poder, serán analizados en el siguiente capítulo.

7. e. Recapitulación

A lo largo de este capítulo he mostrado que la *personificación* es un concepto útil para analizar los cuerpos ritualizados. A través de los conjuntos de terracotas de Bithia, Neapolis e Illa Plana he puesto de manifiesto que las representaciones de los rostros, las gestualidades, los movimientos, la ornamentación y el género no son simples elementos que se deben leer como expresiones de entidades abstractas, sino que todos ellos son constitutivos de la corporalidad y son maneras directas y dinámicas de construir las prácticas rituales. En este sentido, el cuerpo es un elemento fundamental en la creación de diferencias de género y rango en los rituales.

Igualmente, los santuarios, con o sin estructuras, participan en la corporalidad de las personas en los rituales ya que influyen los movimientos. Así, la mayoría de espacios sagrados se construyen mediante la relación exterior/interior y que ello está *personificado* en los cuerpos de algunas terracotas ya que se tocan los orificios, partes con un carácter simbólico por ser puntos liminales, de contacto entre mundos diferentes.

Finalmente, interpretar las prácticas rituales en términos de *actuaciones* muestra cómo los cuerpos se ritualizan usando objetos. Ello no sólo es válido para las personas, sino también para los materiales ya que su valor y significado cambia mediante su uso en los rituales y no son tan sólo ofrendas. En definitiva, las corporalidades y las *actuaciones* son fundamentales para entender los rituales como “técnicas corporales”, que se realizan de forma inconsciente y que crean memoria corporal. Ambos elementos son fundamentales para naturalizar los rituales, de modo que se convierten en arenas para las relaciones de poder.

Capítulo 8

MEMORIA Y PODER DESDE EL DOMINIO RITUAL

8. a. Introducción

Este capítulo tiene por objetivo analizar las consecuencias de la obtención del dominio ritual para las relaciones de poder y la creación de memorias. A lo largo de la Tesis he mostrado cómo se consiguen y qué hacen los ambientes y los cuerpos ritualizados de manera que los participantes tengan un sentido de lo ritual. El resultado final de estos procesos es la creación del dominio ritual.

En efecto, un cuerpo ritualizado se define como aquel que tiene la habilidad de desarrollar, en un determinado contexto social, un conjunto de prácticas rituales que han sido interiorizadas a través de los lugares (los espacios de los santuarios y los paisajes) y de las prácticas corporales (comer, beber, quemar o limpiarse). Saber desarrollar estas actividades es el dominio ritual: se trata de la capacidad práctica para realizar esquemas de ritualización, que son una forma de conocimiento corporal; en palabras de Bell (1992: 107) el dominio ritual es “*practical mastery of the schemes of ritualization as an embodied knowing, as the sense of ritual seen in its exercise*”. Con ello, los rituales no son tanto algo abstracto y universal ya que el dominio ritual es creado por los cuerpos y los ambientes de un grupo determinado y únicamente se entiende ese contexto particular. Es decir, los rituales sólo pueden existir en los esquemas culturales específicos y en las estrategias de ritualización creadas y aceptadas por comunidades culturales determinadas. Así, la ritualización estructura un medio temporal y espacial a través de una serie de movimientos físicos que producen unas prácticas rituales que validan los propios esquemas de ritualización.

El dominio ritual crea memoria. Los rituales son prácticas corporales repetitivas y, por ello, los participantes obtienen de forma inconsciente una memoria de lo que se debe hacer. Igualmente, la memoria no es sólo corporal, de las prácticas, sino también de los lugares ya que se utilizan los mismos espacios repetidamente y, además, se reutilizan espacios que anteriormente habían tenido o las mismas funciones u otras distintas. La repetición de prácticas y lugares conlleva que los rituales se desarrollen de forma natural e inconsciente, sin pensar por qué se hace de una manera y no de otra; es decir se produce el llamado *mal reconocimiento* (véanse

Caps. 2 y 7). La creación de memorias está relacionada con el poder ya que ambos elementos permiten la naturalización y la repetición de las prácticas rituales; de modo que se constituyen en formas de tradición. A pesar de ello, la tradición no se tiene que entender como algo pasivo e inamovible, sino que, justamente, existe porque se produce y reproduce constantemente y, por lo tanto, puede absorber elementos nuevos que la transformen (Bell, 1992: 122). Examinaré la construcción de tradiciones y memorias analizando, por un lado, el uso de los santuarios y, por otro lado, las corporalidades y los sentidos como creadoras de las mismas.

La ritualización y el dominio ritual también afectan las relaciones de poder en los rituales. En este sentido, mi análisis del poder se centrará en el siguiente discurso: puesto que los santuarios y las prácticas rituales analizadas se han definido, mayoritariamente, como cultos populares y privados se supone que no existirían relaciones de poder y jerarquía ya que ambos conceptos se entienden en términos de coerción y coacción. Sin embargo, al entender el poder como algo dinámico y ligado al dominio ritual, el poder y la jerarquía se negocian. Por lo tanto, el poder en los rituales de estudio no es una forma de coacción, dominación y control, sino que éstos definen las normas sociales que son interiorizadas por los participantes (Bell, 1992: 175). Para abordar estas cuestiones me centraré en, primer lugar, en papel de los sacerdotes, ya que normalmente se les atribuye un papel muy relevante y poderoso como personajes especializados y con poder, característica que en los casos de estudio presentados es cuestionable. En segundo lugar, analizaré cómo se construyen las relaciones de poder a través de los banquetes y el uso de los sentidos y las terracotas.

8. b. Las memorias de los lugares y de los cuerpos

Este apartado se centra en el análisis de la constitución de las memorias en los rituales. Pero, ¿qué entiendo por memoria? Las memorias son algo colectivo, de grupo; se trata de memoria social, cultural y no individual⁶³. Igualmente, éstas no son entidades abstractas, sino que se puede observar su materialidad en los monumentos, los paisajes u otros objetos (Alcock, 2002: 28) aunque cabría añadir también los sentidos y las corporalidades ya que, como señalan Meskell y Joyce “*memory is performed. Memory does not exist by itself, it must be given material form, narrated and re-narrated by people and to others in order to persist and return*” (2003: 160).

Las memorias se construyen de dos maneras: mediante el uso de los monumentos destinados a perpetuar una visión determinada del mundo; ésta es perdurable y puede ser interpretada a lo largo del tiempo. Y a través de las prácticas corporales y del *habitus*, siendo actuaciones instintivas y rutinarias difíciles de

⁶³ Los estudios sobre la memoria cultural son relativamente recientes. Según Connerton (2006: 316-317) se deben situar en el contexto inmediatamente posterior a la II Guerra Mundial, en el que se suceden escenas públicas de recuerdo a las víctimas y de perdón público. En aquel momento los intelectuales tomaron conciencia de las manipulaciones de las memorias y su uso por parte de los regímenes totalitarios.

identificar a nivel material. Ambas son compatibles y se pueden dar al mismo tiempo. Ahora bien, hablar de memoria implica identificar no sólo lo que se recuerda sino también aquello que se olvida. Estos casos, desgraciadamente, no son identificables en el registro.

Reutilizando santuarios, paisajes y monumentos

El uso de las cuevas-santuario construye memoria. Gorham's Cave, la Grotta del Papa, Su Mannau y la Laja Alta tienen testimonios de uso anterior a los períodos de estudio. Gorham tiene restos que van desde el Paleolítico hasta el Bronce, la del Papa materiales que se fechan entre el Neolítico medio y el Hierro, Su Mannau ofrece materiales preneolíticos y, finalmente, el abrigo de la Laja Alta tiene pinturas fechadas en el tercer y segundo milenio a.C. Podríamos incluir también Es Culleram, pues Ramon (véase Cap. 4) propone un uso de hábitat en el Bronce basándose en los hallazgos de cerámica a mano⁶⁴.

La utilización de las grutas en cronologías fenicias y púnicas no implica una continuidad con las prácticas anteriores ya que es poco probable que estas poblaciones conocieran las actividades realizadas durante la Prehistoria. Estos usos nada tendrían que ver con el uso sacro de las cuevas por parte de los fenicios y los púnicos ya que todo parece indicar que, algunas de ellas, tendrían una funcionalidad de hábitat. Sin embargo, sí es factible que tales lugares se percibieran como especiales, con un significado extraordinario por ser elementos constructores de los paisajes fenicio-púnicos y por ser lugares idóneos para comunicarse con los seres sobrenaturales (Cap. 5). Asimismo, es posible que las personas observaran restos materiales de otros momentos de frecuentación, como pudo ocurrir con seguridad en la Laja Alta al contemplar las pinturas prehistóricas de ídolos y motivos antropomorfos y zoomorfos.

Por lo tanto, los rituales realizados en las cuevas serían maneras de conectarse con seres sobrenaturales tanto a nivel físico como simbólico. Con ello, se crea memoria, pero no una memoria de los actos que se hacían en el pasado, sino que se inventa y se redefine un vínculo con el pasado mediante las maneras que tendrían los fenicios y púnicos de percibir y entender las grutas. La percepción y uso de las cuevas crea memoria al reforzar su continuidad mediante su reutilización y reinterpretación y, en el caso de la Laja Alta, añadiría que también mediante su reconstrucción si se interpretan las pinturas de las naves como una manera de re-inventar la idea del abrigo (Bradley, 2002: 35; Carmichael *et alii.*, 1994).

Para los momentos de ocupación púnicos es interesante analizar los cambios en el uso de las cuevas que afectan tanto a los materiales como a las estructuras ya que la memoria es una construcción cultural y un instrumento político muy potente,

⁶⁴ Igualmente, también se ha planteado que Es Culleram tuviera una función de hábitat en el II milenio (véase un resumen del estado de la cuestión en Gómez Bellard *et alii.*, 2005: 33-35). Con todo, no tengo en cuenta esta interpretación puesto que la documentación material al respecto es escasa y sin contextualizar.

de modo que, normalmente, los cambios o la estabilidad en los paisajes y los monumentos son indicadores o bien de mantenimiento o bien de pérdida de memoria (Alcock, 2001: 327). Durante los momentos de ocupación púnica no hay cambios significativos en el uso de las cuevas, lo cual implicaría que o bien no existieron cambios político-sociales significativos o bien que, si los hubo, la utilización de las cuevas no participó en estos procesos. Únicamente en los casos de Gorham y Es Culleram se observan algunos cambios en la cultura material: en la de Gibraltar, los primeros tiempos de frecuentación destacan por un número reducido de materiales y por la presencia de algunos de los escarabeos, mientras que en su momento de apogeo se constatan muchas formas cerámicas y menos escarabeos. En la de Ibiza, el momento de mayor auge se vincula con la presencia de las figuras de las diosas aladas, únicas en la isla. Con todo, las modificaciones en el registro material no son suficientes para identificar cambios en las memorias, de modo que, quizás, existiría algún tipo de continuidad en la utilización de estos santuarios.

Posteriormente, en época romana, algunas de las cuevas se siguen utilizando. En Gorham se han documentado cerámicas de paredes finas, lucernas y monedas romanas de los ss. I a.C- III d.C. En Es Culleram hay cerámicas de cocina y monedas que se fechan con posterioridad al mayor momento de frecuentación púnica, es decir, a partir del s. I a.C. hasta el s. III d.C., momentos en los que se abandonan algunos de los asentamientos del valle de Sa Cala (Puig Moragón, e.p.). Llama la atención que los materiales de cronologías posteriores sean los mismos que el periodo fenicio-púnico: en Gorham se trata de las lucernas y, en Es Culleram, es la cerámica de cocina y las monedas de la ceca de Ebusus. Aunque no se pueda saber si las motivaciones de los visitantes de ambos períodos eran las mismas que las de los posteriores se puede afirmar que los materiales y las prácticas sí lo son. Así, ambos casos muestran las dinámicas de la creación de memorias ya que, a pesar de la continuidad de uso de las cuevas y, en algunos casos de las prácticas, las percepciones y las motivaciones serían variables (Alcock, 2001 y 2002).

Junto a las cuevas hay otros monumentos creadores de memorias. Antas es un caso interesante al respecto ya que a lo largo del tiempo sufre cambios significativos. La presencia de un lugar de culto nurágico parece poco plausible, aunque se ha localizado un sepulcro con una inhumación a la que acompañaban figurillas de bronce (Esposito, 2000: 115). Durante la fase de ocupación púnica (fig. 114), sin embargo, se documenta un santuario formado por un pequeño espacio a cielo abierto con una roca como altar similar a otros puntos de zonas rurales de Cerdeña y sólo en la fase final de la ocupación romana se construye el templo monumental visible hoy en día.

La monumentalización progresiva de este santuario forma parte del proceso de construcción de memorias. Las modificaciones estructurales del edificio refuerzan el papel del santuario en varios momentos decisivos de las políticas púnicas y romanas que están en relación con la explotación de los recursos metalúrgicos de la zona. Antas muestra que la creación de memoria es una estrategia de tradicionalización que se lleva a cabo en momentos de cambio. Ello se refleja de tres maneras: en primer lugar, la roca-altar que articula el santuario en las fases púnicas,

mantiene su importancia en la construcción romana del templo. En segundo lugar, los romanos latinizan el nombre del dios tutelar del santuario, pasando de Sid a Sardus Pater. Finalmente, la emisión de moneda con la efigie de la divinidad es una manera de vincularse al pasado y, por tanto, de crear memoria⁶⁵.

Plantear los motivos por los cuales se construye un santuario en Antas obliga a considerar el enterramiento anterior a las estructuras sagradas. La práctica de las sepulturas individuales junto a la presencia de los llamados *bronzetti* es una innovación de la Edad del Hierro, reservada a los miembros de las elites, como se observa no sólo en Antas sino también en Monte Prama (Tronchetti y van Dommelen, 2005: 200). Aunque la presencia de una sola tumba nurágica no permite pensar que Antas fuera un centro ceremonial al estilo de Monte Prama, es interesante pensar que la elección del lugar como punto ritual se debiera, parcialmente, a la percepción del lugar en tanto que zona vinculada a las elites nurágicas. En consecuencia, se observa como la presencia de un santuario conforma la invención de un recuerdo, de un pasado, de modo que se crea una memoria con el fin de explicar una nueva situación.

La utilización de los *nuraghi* también constituye memoria ya que estas estructuras son reutilizadas tanto en época púnica como romana no sólo como santuarios, sino también como zonas de hábitat (van Dommelen, 1998; Pala, 1990). Estos edificios forman parte del paisaje cotidiano púnico y romano de Cerdeña. A pesar de estar abandonados o destruidos, tienen una posición prominente en el paisaje, se encuentran diseminados por toda la isla y, muchas veces, en zonas con características físicas muy llamativas, como Genna Maria, que desde su posición elevada controla la apertura del valle y las rutas que se dirigen al golfo de Oristano (van Dommelen, 2001: 78). Por ello se reutilizan y reinterpretan a lo largo del tiempo de diferentes maneras pero ello no se debe entender en términos de continuidad o ruptura ya que esta visión implica observarlos como objetos pasivos. Son, más bien, entidades que, a pesar de su estabilidad y permanencia físicas, forman parte activa de las prácticas que se realizan (Blake, 1998). Así, las identidades de los *nuraghi* no son fijas de tal modo que no son espacios que determinen ni sitúen una acción, sino que les permiten, ofrecen el marco que posibilita hacer actividades diversas. En este sentido, los casos de Genna Maria, Lugherras y Su Mulinu muestran diferentes maneras de construir memoria e inventar tradiciones. Vamos a verlas.

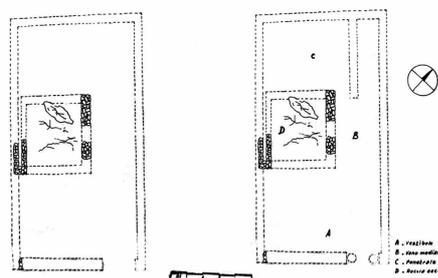


Fig. 114. Plantas de los santuarios púnicos de Antas (Barreca, 1969).

⁶⁵ Antas no sólo es un ejemplo de creación de memoria en época púnica y romana, sino que también forma parte de un discurso actual que intenta ver en el santuario un culto de carácter nacional protosardo (al respecto ver Acquaro, 1993).

Genna Maria y Lugherras tienen un lapso cronológico en su uso que va desde finales del Bronce hasta el s. IV a.C., momento en que ambos se utilizan como lugares de culto. Su función originaria no era la de un lugar de culto, aunque Regoli (1991) afirma que Lugherras también tenía finalidades culturales en el Bronce. Después de tres siglos de abandono su reutilización se vincula con la penetración y explotación del interior de Cerdeña; de modo que los *nuraghi* se convierten en santuarios de tipo fertilístico. Aunque no existe ningún aspecto de continuidad con las actividades anteriores, en mi opinión subsiste algún vínculo con el pasado. En primer lugar y como he comentado a lo largo de la tesis, los *nuraghi* están perfectamente integrados en el paisaje cotidiano de época púnica y romana, de modo que, aunque no se supiera para qué servían originariamente tales construcciones, las percibirían como parte fundamental de su vida diaria y, por ello, serían elementos relevantes en las estrategias de ritualización.

En segundo lugar y puesto que el paisaje implica relaciones y experiencias, los *nuraghi* proporcionan el vínculo entre las generaciones pasadas y presentes (Thomas, 2002: 175). Ello se debe a su materialidad: al coincidir a través del tiempo, pasado, presente y futuro se unen aunque las actividades cambien (Alcock, 2002: 28). Así, la reutilización de ambos edificios no se debe entender como una continuación exacta del pasado, sino como una estrategia para conectarse con el pasado en un contexto, para el caso púnico, de conquista y explotación de recursos agrícolas y, para el caso de la penetración romana, en un momento en el que la cultura material púnica ya no es colonial sino local (van Dommelen, 2001: 84). Ello es aplicable, sobre todo, a Genna Maria con el caso de las lucernas. En efecto, en los inicios de la frecuentación como santuario púnico se documenta un gran volumen de lucernas a mano, de estilo nurágico; posteriormente, se siguen utilizando las lucernas, pero ya forman parte del repertorio posterior, de barniz negro o de engobe rojo (van Dommelen, 2006: 9).

La habitación “e” del *nuraghe* Su Mulinu (fig. 115), en cambio, ofrece una ocupación continua como lugar de culto desde el s. X a.C. hasta el s. II d.C., con una interrupción entre los ss. V y IV a.C. En el periodo nurágico la habitación tiene dos hogueras, una en la zona central con restos de animales quemados (cerdo, principalmente, ovejas y bóvidos) y la otra en un lateral, en el que se quemarían aceites y perfumes. Los materiales más documentados son lucernas (algunos centenares), copas y platos (fig. 116); destaca, además, una tabla de ofrendas con 6 huecos para introducir pequeños recipientes (fig. 117) y una columna en la zona central para sostener otra tabla. Sin embargo, el elemento que articula el espacio y los rituales es un gran altar en forma de *nuraghe* con un creciente lunar en la torre del altar; además, su interior estaba esculpido a modo de cuenco para poder recoger los líquidos que se vertían. A finales del s. IV a.C., la habitación se reutiliza también con finalidades culturales: aunque las hogueras anteriores desaparecen, se continúa usando el altar, la columna y la tabla de ofertas; además se documenta un cambio en los exvotos ya que disminuyen las lucernas a favor de las monedas y las representaciones de espigas. Con la presencia romana sigue la reutilización pero con especificidades



Fig. 115. Habitación “e” de Su Mulinu con el altar (Ugas y Paderi, 1990)

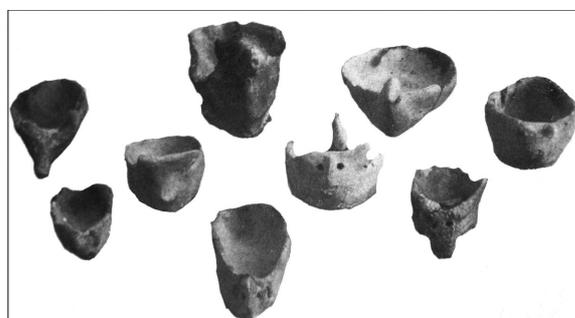


Fig. 116. Lucernas a mano nurágicas de Su Mulinu (Ugas y Paderi, 1990).

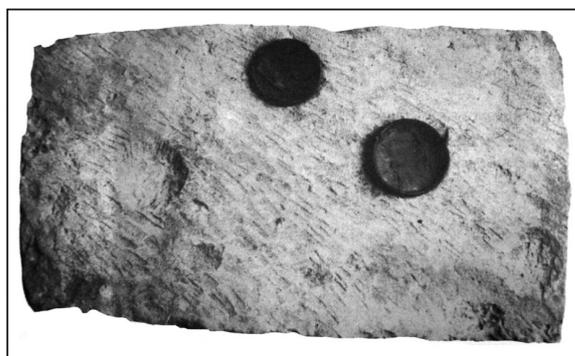


Fig. 117. Tabla de ofrendas de Su Mulinu (Ugas y Paderi, 1990).

destacables: se documenta, otra vez, la presencia de dos hogueras en las mismas zonas que la fase nurágica e, igualmente, se recuperan las lucernas como exvotos en detrimento del escaso número de monedas. Asimismo, el elemento central del culto sigue siendo el altar y continúan las ofrendas de comida, como se desprende de las copas y páteras, y la cremación de líquidos, que evidencian las jarritas y ungüentarios (Ugas y Paderi, 1990: 477-481).

Su Mulinu es un caso muy significativo de los procesos y prácticas de construcción de memoria. Las tres etapas comparten materiales y prácticas comunes, como testimonia el uso del altar, de la columna, de la tabla de libación o de los

materiales relacionados con las ofrendas de comidas y líquidos. Pero lo más interesante, bajo mi punto de vista, no es la constatación de la continuidad y reutilización a lo largo del tiempo, sino observar cómo, en la fase romana, se recobran elementos de culto nurágicos que se habían perdido durante la ocupación púnica: se recuperan las prácticas de quemación, así como las lucernas como exvotos. Con ello, se perseguiría una manera de naturalizar la presencia romana y conectarla con las poblaciones más arcaicas y no más recientes. Por lo tanto, los rituales se revestirían de un aura más antigua y se inventaría una memoria más potente y efectiva para justificar los cambios políticos.

La minituarización del *nuraghe* en forma de altar, realizada ya en el periodo nurágico, y su reutilización constante es otra práctica significativa para la construcción de memorias y tradiciones. Estas miniaturas se utilizarían, durante su fase inicial, para reforzar el carácter de la estancia como lugar de reunión de las elites al estilo de las “cabañas de encuentro”. En las fases posteriores y, como se ha constatado para otros casos (Tronchetti y van Dommelen, 2005), estas representaciones se interpretan como símbolos poderosos que remiten al pasado nurágico y se asocian a las elites (Blake, 1997: 161). Por lo tanto, en la reutilización de las etapas púnicas y romanas, el altar se convertiría en una imagen del poder al ser vista como un elemento de tradicionalización. Con ello, se configura una memoria de un pasado heroico y poderoso a través del objeto principal que articula los rituales en la habitación, el altar.

La reutilización de los tres *nuraghi* (Genna Maria, Lugherras y Su Mulinu) comparte la importancia de estas edificaciones en la configuración del paisaje cotidiano sardo. A pesar de ello, constituyen tres maneras diferentes de construir memorias y recrear pasados. En Genna Maria la invención del vínculo con el pasado no sólo se crea mediante el espacio sino también mediante las prácticas de cremación ya que el uso de las lucernas, tanto a mano como a torno, es una manera de continuar prácticas y objetos relevantes en el pasado. En cambio, en Lugherras la memoria tan sólo se constituye mediante la reutilización del *nuraghe* pues las actividades de combustión no eran elementos centrales de los rituales. Su Mulinu, en cambio, se conecta con el pasado mediante el mantenimiento del lugar de culto y sus elementos principales, aunque las motivaciones no sean las mismas en cada caso. Las creaciones de memorias en estos casos sirven para inventar una tradición, un pasado común nurágico, que no existía con anterioridad. Como señala Hobsbawm (2002: 8) inventar la tradición se relaciona con prácticas de naturaleza ritual y simbólica, como los casos de estudio aquí presentados. Ello se consigue con la formalización y repetición de las actividades al reutilizar los *nuraghe* y al quemar o depositar siempre el mismo tipo de piezas en los rituales.

Las fuentes y pozos también son características del paisaje sardo, se utilizan a lo largo del tiempo y, por lo tanto, son lugares con una carga mnemónica significativa. Narcao, Mítza Salamu, Cuccurriu s'Arriu y Monte Ruju no sólo manifiestan tal fenómeno, sino que también muestran diferentes maneras de crear memoria y relacionarse con el pasado. Como ya he señalado, es lógico que estos

puntos tengan una carga simbólica y sagrada puesto que en Cerdeña el agua dulce es un recurso escaso, de manera que la sacralización de pozos y fuentes es una estrategia para controlar el agua (Ruiz-Gálvez, 2002).

Los 4 casos tienen testimonios de frecuentación en época nurágica. En Narcao, la zona del santuario se localiza en las cercanías de un pequeño asentamiento creado en estos momentos; en Cuccuru s'Arriu se construye un pequeño edificio cerca del pozo nurágico. Sin embargo en Mitza Salamu y Monte Ruju se constata presencia nurágica solamente por los materiales sin fases constructivas asociadas. En la mayoría de los casos no es posible establecer asociaciones entre los materiales nurágicos y púnicos. A pesar de ello, Narcao y Cuccuru s'Arriu arrojan más luz a esta cuestión con la creación de estructuras púnicas y romanas.

La construcción de nuevos edificios implica un cambio en el uso y las memorias de tales lugares que está dirigido, a mi modo de ver, al control de los pozos por parte, quizás exclusiva, de los que construyeron los nuevos edificios. Quienes participan en la construcción se vinculan con tal edificio, de modo que crean identidad de grupo y sentido de posesión. Ambos lugares se erigen en los momentos en que la administración romana penetra en la isla para explotar sus recursos cerealísticos y metalúrgicos; de modo que construir edificios en lugares con largo uso es una manera de marcar las fuentes en tanto en cuanto son de los grupos locales. Como se ha señalado para Cuccuru s'Arriu, la presencia de materiales y prácticas púnicas se debe entender en términos de respuestas locales a la expansión romana; de modo que lo púnico se deja de ver como colonial para convertirse en local (van Dommelen, 2001: 80).

El interés por conectarse al pasado no sólo se plasma en la construcción de las estructuras, sino también en su disposición y materiales. Como ya he comentado en el Cap. 7, tanto en Narcao como en Cuccuru los edificios están alineados con respecto a los pozos, de modo que se crea una relación visual entre ambos. Igualmente, en Cuccuru es significativo que para la construcción del altar del edificio púnico se utilicen piedras del pozo nurágico; asimismo, se usan estelas y cipos procedentes, seguramente, de la necrópolis de Tharros como relleno del muro púnico. Esto implica que estos objetos, fuera de su contexto y funcionalidad originales, han sido apropiados por los habitantes de la zona de Cuccuru s'Arriu para sus necesidades, de modo que lo púnico se considera local y su uso es una forma de vincularse a un mundo diferente al romano (van Dommelen, 2001: 79). En otras palabras, lo nurágico y lo púnico constituyen recursos y ofrecen estrategias de creación de memoria en un momento de cambio político y social.

En Monte Ruju se constata el mismo proceso a través de la cultura material. En el depósito votivo se han hallado materiales a torno y a mano que llegan hasta el s. II a.C. Destacan las terracotas, la mayor parte a mano, puesto que su presencia se puede leer como una vía para mantener los vínculos con el pasado y diferenciarse de otros estilos y técnicas relacionadas con lo romano. En Mitza Salamu, en cambio, la presencia de terracotas a mano se puede leer de otra manera: puesto que no hay presencia en el periodo romano, éstas se podrían considerar un modo de conectarse

con las prácticas nurágicas, de modo, que se convierten en un elemento de tradicionalización. La utilización de las fuentes y los pozos sagrados se observa también en época cristiana. De hecho, se adaptan a la liturgia cristiana al adoptar nombres de santas y santos, de modo que hay una continuidad en la idea del culto a una diosa madre de tipo fertilístico (Ruiz-Gálvez, 2002; Bartoloni y Bernardini, 2004)⁶⁶.

En conclusión, la reutilización de algunos santuarios muestra que los paisajes y las estructuras sagradas forman parte de la percepción diaria y se vinculan con el pasado, con antepasados y seres sobrenaturales, construyendo, así, unos paisajes nuevos. Por otro lado, algunas estructuras se reutilizan en momentos de cambios políticos, como los *nuraghi*, las fuentes y pozos sardos; de la misma manera, en las cuevas-santuario también se registran modificaciones en los materiales en los momentos de mayor frecuentación. La reutilización de espacios con finalidades rituales es un proceso de creación y modificación de memoria mediante los paisajes y los espacios sagrados. Ahora bien, hablar de memoria no tiene nada que ver con saber y conocer lo que se hacía en el pasado, sino que ésta funciona como un recurso utilizado para explicar situaciones del presente: se reinventa la tradición, ya sea del pasado nurágico o del púnico.

Recordando los movimientos: viajes, sentidos y gestualidades

La memoria no sólo se crea con la utilización repetida de los paisajes y los lugares sagrados. Los desplazamientos que las personas hacían para llegar a los lugares y las actividades que realizaban durante el desarrollo de los rituales crean memorias corporales. Por un lado, en los monumentos se realizan *actuaciones* que generan experiencias sensoriales y emocionales. Éstas son creadoras de memorias corporales puesto que los rituales son estrategias de diferenciación a través de su formalización y periodicidad (Alcock, 2002: 28; Bell, 1992: 220). Por otro lado, aunque los conocimientos actuales no permiten saber si las personas visitaban los santuarios en momentos específicos relacionados con las cosechas o ritos iniciáticos, su perduración a lo largo del tiempo no sólo indica un conocimiento de la existencia de tales lugares, sino también de los caminos que conducían hacia ellos.

Para entender la creación de las memorias corporales son importantes los conceptos de *habitus* (Bourdieu), las técnicas corporales (Mauss) y el *mal reconocimiento* (Bell) ya que definen cómo y qué cosas hacen las personas en los rituales. La elección repetida de los lugares, de los viajes y de las prácticas crea unas técnicas corporales determinadas y unos *habitus* relacionados con el pasado. Ambas

⁶⁶ Se ha discutido ampliamente acerca de la conceptualización de las llamadas Diosas Madre en la prehistoria a partir de los estudios de Gimbutas, planteamientos criticados por sus connotaciones universalistas y esencialistas (Meskell, 1995). Aunque se escapa del objetivo del trabajo, sería interesante analizar y contextualizar cómo y qué características tienen las divinidades femeninas que se relacionan con las fuentes y los pozos sardos a lo largo del tiempo.

características son efectivas en tanto que se hacen según el “sentido común” de las prácticas religiosas y de los rituales. Con ello, los espacios sagrados se conectan con la tradición: la repetición de los viajes, los lugares y las actividades actúan como mecanismos de memoria, que relacionan estos espacios con el pasado y se crean tradiciones tanto de los lugares como de las actividades.

Las técnicas corporales dan cuenta del modo en que las personas aprenden a utilizar sus cuerpos (Matthews, 2004: 3). A lo largo de los capítulos 6 y 7 he analizado la creación de los cuerpos rituales a través de los materiales, los sentidos, los movimientos y las gestualidades. En esta línea, los sentidos son elementos esenciales en la constitución de las memorias corporales ya que su potenciación se convierte en un acto de intercambio sensorial que la gente acumula en forma de memoria corporal, de modo que los cuerpos individuales crean uno colectivo compartiendo experiencias, emociones y sentidos. Ello es particularmente relevante en los banquetes ya que la memoria se convierte en un metasentido que se activa en momentos en los que los sentidos se explotan al máximo, como es el caso del consumo de bebidas y comidas (Hamilakis, 1999: 40; 2002b: 124-129). En efecto, los sentidos no son puramente órganos para aprehender el mundo, sino que también son una fuente de generación de memorias materiales, que permanecen en el cuerpo somáticamente. Las experiencias sensoriales se registran y se reproducen de generación en generación igual que sucede con los movimientos y las gestualidades ya que son técnicas aprendidas y transmitidas en la tradición y las rutinas habituales (Matthews, 2004: 16; Stewart, 2005: 59). Como ejemplo de la repetición de gestos y sentidos cabe destacar Su Mulinu: las dos hogueras iniciales en las que se quemaban materiales distintos (animales, por un lado, y cremación de líquidos y perfumes, por otro) se mantienen en la frecuentación romana. Ello significa que el olfato sigue siendo un sentido esencial, como muestran las botellitas e ungüentarios y la presencia de huesos calcinados. Por lo tanto, se mantienen los movimientos y gestos que conlleva la cremación de ambos.

La repetición de las actividades crea memoria corporal: subir una montaña, llegar en barca, penetrar en los *nuraghi* y las cuevas, limpiarse o enterrar los exvotos ya utilizados son prácticas que forman parte de los rituales y se hacen de forma inconsciente al ser actividades que se repiten a lo largo del tiempo y/o en la vida de una persona. En consecuencia, la memoria corporal se crea inconscientemente y, por ello, el *mal reconocimiento* es un elemento fundamental para entender los procesos de ritualización: como ya he señalado, las personas que viajan a los santuarios, se mueven por ellos, comen, queman, se limpian, rezan o se tocan. Bien saben lo que hacen y por qué lo hacen, pero no se dan cuenta de que sus actos crean tradiciones, naturalizan o transforman situaciones políticas o sociales y construyen memorias corporales y sociales.

Los depósitos votivos son un buen ejemplo de lo dicho hasta el momento ya que se relacionan con ambas memorias, la de los paisajes y santuarios y la de los cuerpos. Por un lado, enterrar algunos de los materiales es una manera de recordar lo hecho en los rituales en conexión con los santuarios y los paisajes (véase Cap. 5). La

existencia de favissas en lugares sin estructuras, como Illa Plana o Linna Pertunta, es una manera de recordar los rituales practicados y marcar el lugar en el que se realizaron.

Por otro lado, la deposición de los materiales se puede considerar una *actuación* ya que la excavación de los hoyos implica una determinada corporalidad de las personas que lo hacen y que después colocan los objetos. Asimismo, enterrar las piezas con las que la gente ha hecho los rituales es una manera de enfatizar la agencia de los objetos. Como ya he señalado en el Cap. 5, los materiales no son objetos pasivos sino que se considerarían por parte de sus usuarios como seres vivos con sus ciclos vitales y biografías. Por lo tanto, enterrarlos, como a las personas, es una manera de recordarlos y crear memoria; sobre todo teniendo en cuenta que, en muchos casos, la deposición sigue un orden según criterios de selección.

En síntesis, la creación de memorias en los rituales es un proceso fundamental para su efectividad y reproducción ya que crea un sentimiento de tradicionalización y naturalización. En consecuencia, las memorias se revelan como procesos dinámicos nacidos de prácticas específicas de grupos y personas y, por lo tanto, dejan de ser cuestiones abstractas y universales. En este caso, las memorias en los rituales fenicios y púnicos se crean a través de la reutilización de lugares con frecuentación anterior, mediante los viajes o a través de la explotación del olfato y el sabor entre otras estrategias. La memoria es fundamental para saber lo que se tiene que hacer en cada ritual y permite a los participantes adquirir el dominio ritual y, por lo tanto, poder. Sobre ello trata el siguiente apartado.

8. c. El poder en los rituales: más allá del control

Tradicionalmente los rituales se han interpretado como estrategias de control para el mantenimiento de las estructuras sociales, de modo que, por ejemplo, canalizan los conflictos sociales, reprimen movimientos alternativos o expresan solidaridad entre varias clases sociales (Bell, 1992: 170). En consecuencia, las relaciones de poder en los rituales se observan en términos de control y coacción y, por lo tanto, el poder se convierte en algo excluyente, desigual y negativo.

Sin embargo, al estudiar los rituales en términos de ritualización, es decir como prácticas, estas lecturas cambian ya que la ritualización no controla a las personas sino que se constituye como ejercicio de poder. Con ello, los rituales definen las normas sociales mediante las acciones de los participantes que las construyen, las interiorizan y las reproducen. La ritualización es una de las muchas maneras de reproducir y manipular el orden vivido, creado y reproducido por las personas. Por lo tanto, el control social del ritual es un fenómeno que va más allá de la manipulación efectiva o la coacción. Foucault ha analizado el poder desde este punto de vista, y ha mostrado como afecta a su construcción en la vida cotidiana y en relación con la libertad y la bidireccionalidad (véase Cap. 2). En consecuencia el poder no tiene nada que ver con la coacción y la fuerza y siempre va vinculado a la idea de resistencia puesto que el primero no puede existir sin el segundo al convivir con la libertad.

Estas ideas ilustran las relaciones y estrategias de poder en los santuarios analizados. Cabe recordar que algunos santuarios se han identificado con expresiones de religiosidad popular ya que se encuentran fuera de los centros de población principales y, con ello, se supone que las relaciones de poder serían poco significativas al pensar lo popular como privado y sin competencia social (véase Cap. 3). Con el fin de cuestionar tal argumento examino, por un lado, el rol de los sacerdotes para el desarrollo de los rituales y los santuarios como espacios usados por diferentes grupos y, por otro lado, la construcción de relaciones de poder mediante los banquetes, los sentidos y las terracotas.

Los santuarios como puntos de encuentro: ¿sacerdotes o personas con dominio ritual?

En los estudios sobre religiones y rituales los sacerdotes ocupan un papel elemental ya que son los personajes que realizan los rituales y guían a los participantes. La iconografía y el *Antiguo Testamento*, especialmente el *Levítico*, y la epigrafía, principalmente Tarifas de Marsella y Cartago, han dado cuenta de la existencia de sacerdotes, cuyo nombre en fenicio era *kohin* (Amadasi Guzzo, 2003: 145). Su presencia se documenta en los santuarios fenicios y púnicos tanto en Oriente como Occidente y, sobre todo, en los grandes templos, como los de Cádiz, Kition o Cartago (fig. 118). Gracias a esta documentación, se sabe que los sacerdotes recibían una o varias partes de los animales sacrificados y, a veces, obtenían dinero por officiar las ceremonias (Amadasi Guzzo, 1988). Además, algunas representaciones y descripciones de estos personajes apuntan que llevaban la cabeza rapada, vestían de blanco e iban descalzos ante el altar (Sil. III: 23-24; García Bellido, 1963: 129).



Fig. 118. Sacerdote en una estela del *tofet* de Cartago (Hours-Miedan, 1951).

Los sacerdotes se definen como personajes especializados, con poder y prestigio ya que tienen un estatus elevado al gestionar las transacciones y los bienes de los templos. Igualmente éstos se organizaban en colegios con un sumo sacerdote como autoridad principal. Por ello, se supone que los sacerdotes serían los miembros sociales con más riqueza y prestigio y, que quizás, los cargos eran hereditarios como lo indica el hecho de que Hiram I de Tiro fuera, además de rey, sumo sacerdote de Melqart. Además, la existencia de sacerdotes se vincula con el grado de jerarquización de un grupo: cuanto más jerarquizada está una sociedad, más

especialistas rituales tiene. Con ello, los sacerdotes se convierten en personajes poderosos ya que controlan las estrategias de ritualización y, por lo tanto, los medios para formular las características de su realidad (Bell, 1992: 130-132).

Pero, ¿dónde están los sacerdotes en los espacios sagrados analizados en este trabajo? En un principio cabría pensar que no existen ya que, si se sigue el discurso de los santuarios como populares y ello se asocia a algo privado y sin poder, quiere decir que los sacerdotes no son significativos porque en estos lugares no hay una jerarquización. Esta interpretación es susceptible de crítica y, para empezar, habría que replantearse qué es ser un sacerdote en estos contextos y qué implicaciones tiene la palabra.

El uso del concepto “sacerdote” expresa una manera moderna y evolucionista de entender los rituales puesto que los sacerdotes se consideran los especialistas rituales y religiosos más racionales, con más poder y más conocimientos. En efecto, esta manera de conceptualizarlos se debe a Weber y su “teoría de la racionalidad” basada en ordenar las autoridades religiosas de menor a mayor grado de racionalidad: los magos, los sacerdotes y los profetas carismáticos (Bell, 1992: 131). Asimismo, la relevancia del papel de los sacerdotes también se debe a la importancia que tienen en muchos rituales religiosos actuales, sobre todo en las religiones monoteístas como el cristianismo o el islamismo. Los sacerdotes tienen un rol fundamental ya que dirigen la participación de los demás y los participantes tienen poco protagonismo y un papel pasivo. Estos parámetros se aplican a los rituales fenicios y púnicos y, por ello, las personas que no parecen sacerdotes no merecen la misma importancia que los especialistas. Sin embargo, a lo largo de estas páginas he mostrado casos dinámicos en los que los cuerpos ritualizados, sean o no de sacerdotes, tienen el papel fundamental ya que son los que crean las prácticas y los ambientes ritualizados.

Por ello, buscar y definir a los sacerdotes no tiene tanto sentido como analizar si las prácticas rituales de los santuarios del trabajo crean especialistas rituales y, si es así, examinar la construcción de relaciones de poder y jerarquía. En este sentido, el término “especialistas rituales” me parece más adecuado que el de sacerdotes porque no tiene las implicaciones que he referido. Ello no implica que no existan sacerdotes, como las fuentes y la epigrafía muestran, sino que, en los casos que me ocupan, no se pueden identificar estos personajes con las características e implicaciones interpretativas con las que se ha utilizado este concepto.

La investigación ha afirmado que los sacerdotes viven en los complejos de los templos y santuarios ya que tienen habitaciones o zonas destinadas a su residencia. En algunos templos esta posibilidad es plausible, pero no en otros lugares como las cuevas, las fuentes e incluso pequeños santuarios alejados de los centros de población. En los casos que presento sólo se hace referencia explícita a los sacerdotes y sus viviendas en tres santuarios: en la Algaida, uno de los tres edificios se define como residencia del personal del santuario (Corzo, 1992), en Es Culleram, Ramon (1985: 248-251) propone que, en su fase de mayor frecuentación, la cueva se convertiría en un templo estructurado ocupado por sacerdotes y con un taller propio de exvotos y, finalmente, en Genna Maria, Lilliu (1993) piensa que los alrededores

estarían habitados por personas encargadas del funcionamiento y mantenimiento del santuario. En ninguno de estos tres casos los datos arqueológicos permiten defender la existencia de residencias sacerdotales.

Me inclino a pensar, sin embargo, que en la mayoría de espacios rituales analizados no vivían especialistas rituales ni otro tipo de protagonistas: parece claro en los casos de cuevas, fuentes y santuarios sin estructuras o alejados de los centros de población, como por ejemplo Gorham, Grotta del Papa, Su Mannau, Linna Pertunta, Es Cap des Llibrell o Mitza Salamu. En cambio, parece que otros espacios pudieran albergar la presencia permanente o temporal de especialistas; se trata, principalmente, de los lugares que están cerca de asentamientos como los casos de Bithia, Padria, Narcao, Santa Gilla o Baria. Por lo tanto, el criterio de distancia a los centros población no invita a pensar la presencia de especialistas rituales en los espacios sagrados no monumentales. En definitiva, no es tan importante discutir si los especialistas rituales vivían allí o no, sino las implicaciones que tienen para las prácticas rituales la existencia o no de especialistas.

Teniendo en cuenta que la mayoría de santuarios no albergaban población permanente, cabe preguntarse si viajaban especialistas rituales cuando las personas se desplazaban allí. La respuesta es negativa si pensamos en sacerdotes ya que son especialistas a tiempo total. Sin embargo, me inclino a pensar en especialistas rituales en el sentido de personas que tienen el dominio ritual, pero que despliegan su conocimiento a tiempo parcial dado que en estos rituales religiosos se necesitaría a gente experta que mediase entre los dioses, las fuerzas sobrenaturales y las personas.

La existencia de estas personas no implica que los que no gozan de los mismos conocimientos no puedan modificar las actividades rituales. De hecho, estas personas tienen la capacidad de juzgar lo que hacen los especialistas ya que también saben actuar en los rituales. Ello da cuenta de que el poder de los especialistas no reside en las personas en sí mismas sino en sus capacidades y en su posición; de modo que el poder que ostentan está vinculado a las prácticas que realizan. La separación entre la persona y el cargo no sólo equilibra el poder del especialista con sanciones sociales por las cuales este cargo se crea y se reconoce, sino que también controla que el poder esté en consonancia con los modelos establecidos de prácticas rituales (Bell, 1992: 134). Dicho de otra manera, aquéllos con el dominio ritual sabrían qué, cuándo y dónde se haría cada práctica ritual (cocinar, quemar esencias, beber, rezar, entrar o salir de los santuarios); de modo que, si los especialistas modificaran alguno de estos pasos, éstos podrían perder su rol de expertos ya que los demás reconocerían los cambios.

Conocer las prácticas rituales que se realizan en cada momento y la capacidad de realizarlas según unas costumbres y usos determinados da poder, siendo no sólo una práctica sino algo que cualquier persona puede desarrollar. El *empoderamiento* es la habilidad que tienen los participantes para reconocer, aceptar o rechazar las actividades de los especialistas. Por lo tanto, este concepto permite romper con las implicaciones dualistas, de fuerza y control que, normalmente, se le atribuyen a las relaciones de poder.

Ahora bien, ¿por qué surgen estos personajes y qué características tienen que los convierten en expertos? Aunque, la documentación disponible no permite realizar una propuesta firme al respecto, merece la pena apuntar algunas posibilidades desde una lectura antropológica. En los espacios en los que se realizan prácticas curativas es sugerente la hipótesis de los especialistas con capacidades sanatorias, ya sean personas consideradas curanderas, magos o médicos mediante sus conocimientos sobre plantas u otras sustancias curativas. Asimismo, en los espacios relacionados con el mar se podrían apuntar que los especialistas fueran los tripulantes con más conocimientos sobre navegación, los más veteranos, de la misma manera que en los de tipo agrario y fertilístico. Cabe suponer que estas personas serían relevantes para los grupos que iban a los santuarios por motivos de edad o de rango, siendo además las de mayor dominio ritual⁶⁷. En este sentido, los especialistas no ejercen el poder de sus prácticas mediante la coerción o la fuerza, sino transmitiendo y guiando al resto del grupo. Pero éstos no son elementos pasivos ya que su dominio ritual les permite saber si lo que hace el especialista está en consecuencia con sus prácticas y, por lo tanto, seguirlo o crear resistencia. Todo ello, se construye mediante las corporalidades, los gestos y los movimientos, de modo que el ejercicio de poder no sólo es múltiple sino que también está personificado.

El hecho que muchos de los santuarios no estén asociados directamente a un asentamiento permite pensar que sean sitios visitados por grupos que vivían en centros diferentes siendo puntos de reunión y de peregrinación (véase Cap. 5). Así, los santuarios pudieron constituirse en creadores de comunidades e identidades comunes con el vínculo de los mismos *habitus* y prácticas. Pensar los espacios sagrados como lugares en los que varios grupos realizan rituales es una manera de reconsiderar lo que se entiende por comunidad⁶⁸. En efecto, mediante el prisma de la práctica, las comunidades no son un ente cerrado y abstracto (van Dommelen *et alii*, 2005: 55-56) sino una cosa que se construye a través de las actividades de la gente, cotidianas y rituales. Se crea un sentido de comunidad mediante las prácticas rituales y también con las relaciones con el paisaje. Ya he comentado en el Cap. 5 como las personas sacralizan los paisajes diarios o aquéllos a los que se sienten vinculados, como por ejemplo los marineros al pasar determinados puntos geográficos. Por lo tanto, las comunidades tienen una dimensión espacial; en efecto, la gente se siente ligada a un espacio y paisaje particulares, cosa que determina como se asocia uno mismo con los demás al compartir memorias u olvidos.

Un caso significativo puede constituirlo la organización del territorio rural en Ibiza. Aunque Ibiza ciudad pudo organizar la explotación de la isla mediante el

⁶⁷ El *Antiguo Testamento* ofrece ejemplos de la ejecución de rituales por parte de personajes que no son sacerdotes: en Samuel I (1-2) Elcana, padre de Samuel, sacrifica él mismo su propio ganado y celebra un banquete, de modo que es el cabeza de familia el que realiza el sacrificio y distribuye las porciones a los comensales (Amadasi Guzzo, 1988: 106).

⁶⁸ Normalmente, las comunidades se entienden como entidades referidas a un lugar en el que la gente comparte residencia y además tienen una experiencia y conciencia colectiva, son homogéneas y cerradas.

establecimiento de asentamientos rurales (Gómez Bellard, e.p. b), la distribución regular de los santuarios en la isla podría indicar un patrón de agregación de comunidades rurales para ejecutar rituales (Cap. 5). La heterogeneidad de lugares y prácticas pone el acento en las micropolíticas para analizar el modo en que las comunidades negocian las relaciones de poder en relación con los rituales.

No obstante pensar que la gente que se desplaza hasta los santuarios forma parte de un grupo homogéneo es ingenuo ya que participar del mismo paisaje, lugar y actividades es una de las múltiples maneras de crear comunidades e identidades; es decir, estos grupos o personas compartirían de forma esporádica y momentánea un sentido de comunidad relacionado con el uso de los mismos santuarios y de las mismas prácticas. En este sentido, compartir experiencias rituales definiría unos puntos en común entre los diversos grupos, pero, aunque las prácticas y los lugares sean las mismas, las motivaciones y las maneras de entenderlas pueden ser diferentes; de modo que, el sentido de comunidad o identidad es parcial, contextual y múltiple. Las cuevas- santuario ofrecen un significativo ejemplo al coexistir rituales asociados a la navegación con otros de tipo fertilístico y curativo.

Las relaciones de poder: banquetes, sentidos y terracotas

Algunas de las actividades y materiales son ejercicios de poder en los que la jerarquización y la resistencia se integran simultáneamente. Examinaré especialmente los banquetes, la utilización de los sentidos y algunos conjuntos de terracotas.

Los restos de huesos de animales y pescados hallados en los santuarios dan cuenta del rol significativo de la preparación y consumo de comida bajo la forma de banquete puesto que se trata de un consumo ritualizado (Cap. 6). Todo el proceso de preparación e ingesta en los banquetes es una manera de crear relaciones de poder ya que las especificidades del consumo transforman la bebida y la comida en riqueza, poder y, por lo tanto, prestigio (Hamilakis, 1999: 41). En los ejemplos de estudio, las relaciones de poder se negociarían, sobre todo, en relación a los especialistas rituales. Por ejemplo, en los casos en los que se constatan sacrificios cruentos (Genna Maria o Es Culleram), no todos los participantes podrían actuar en el momento del sacrificio de las víctimas ofrecidas a las divinidades; es bien sabido que su procesado se tiene que hacer siguiendo unas normas específicas que sólo alguien capacitado podía realizar. Sucedería lo mismo con el reparto de comida y bebida. En efecto, en la tarifa de Marsella se especifica la distribución de las porciones de la víctima que no se han utilizado durante el sacrificio. En consecuencia, no todos los participantes podrían acceder a la preparación de los alimentos ni comer lo mismo, de modo que se crearían diferencias en cuanto a la preparación y consumo que definirían las relaciones de poder. Ya hemos visto que quizás las personas capacitadas para estas prácticas fueran personajes de rango, cabezas de familia o, en definitiva, gente con más dominio ritual.

Sin embargo, el registro arqueológico muestra alimentos que también eran ofrendas pero que no se inmolarían en un altar de sacrificios, como frutas o pescados.

Aunque no se pueda afirmar con exactitud quiénes eran los que los preparaban y los comían, lo importante en este punto es observar la complejidad de los banquetes y su preparación: se necesitan especialistas y se restringe lo que se puede comer, pero, al mismo tiempo, es un acto en el que participan todas las personas, ya sea comiendo alimentos no sacrificados o cocinándolos. De esta manera, el poder en los contextos de consumo se construye como algo dinámico y que da lugar a que todos participen de diferente manera en el proceso. Por lo tanto, los banquetes son actos heterogéneos y polisémicos en tanto que muestran diferentes tipos de participantes (los que sacrifican y los que no sacrifican o los que comen carne y los que comen productos incruentos), diferentes motivaciones y diferentes capacidades en el domino ritual (unos cocinan y otros sacrifican y reparten comida y bebida).

Los banquetes son *actuaciones* en las que se enfatizan las muestras públicas de los sentimientos religiosos, ya sean para uno mismo para los demás o para los que no participan (Bell, 1997: 120); es decir, en los banquetes los cuerpos ritualizados construyen sus compromisos y afinidades con los valores religiosos básicos. Esta expresión pública se construye con la ingesta de bebidas y comidas, de tal manera que su potencial simbólico reside en el acto del consumo público (Dietler, 2001: 73); en la terminología de Bourdieu es una manera de crear capital simbólico. En consecuencia, participar en los banquetes define y reafirma el alcance de la comunidad humana y cósmica del grupo que los realiza. Independientemente del grado de jerarquización, compartir comida y bebida define al grupo como comunidad en ese contexto (Bell, 1997: 123).

Lo mismo se puede apuntar para el consumo de sustancias psicoactivas. En la Prehistoria, su uso se asocia a las elites políticas, religiosas y los hombres mientras que las mujeres tienen un rol secundario al ser preparadoras o sirvientas de tales productos. Sin embargo, en los casos presentados parece que el acceso a estas sustancias no sólo no sería exclusivo de los personajes de rango, sino también de las mujeres, como muestran algunas terracotas femeninas con gestos típicos de estados alterados conciencia. Ello parece lógico ya que muchos de los santuarios estudiados se hallan en contextos rurales en los que el acceso a plantas silvestres con propiedades psicoactivas formaría parte de la cotidianidad en tanto que se encontrarían en sus paisajes diarios. Así, cabe pensar que el consumo de plantas silvestres quizás tuvo un papel más relevante que la adormidera, aunque no se pueda demostrar por no estar domesticadas (Guerra, 2006: 397). En las actividades relacionadas con los pozos votivos de Bithia y Neapolis el uso de las sustancias psicoactivas iría más allá de las elites y los hombres. Los efectos sensoriales de estas prácticas afectarían a la mayoría de participantes como indica el gran número de piezas relacionadas con el consumo e inhalación de posibles sustancias psicoactivas.

El uso de los sentidos también es una forma de crear poder y marcar las diferencias ya que su utilización crea memoria corporal, una de las fuentes de poder más efectivas e importantes (Hamilakis y Konsolaki, 2004: 147). Con ello, las relaciones de poder también se constituyen a través de las expresiones sensoriales ya que éstas son construcciones culturales (Classen, 1993: 137). El olfato es el sentido

más explotado en los santuarios de estudio según se desprende del registro arqueológico: desde los varios tipos de quemaperfumes hasta la cerámica de cocina, los olores serían significativos para la creación de los ambientes y los cuerpos ritualizados.

El uso del olfato como sentido principal es importante en términos de poder ya que su explotación sería una manera de diferenciar a los participantes. A modo de hipótesis, quizás no todas las personas tendrían acceso a las zonas de cremación, como el interior de las cuevas y las cámaras principales de los *nuraghi*; de modo que el olor sería una vía de construcción y regulación de la identidad no sólo entre diferentes grupos, sino también dentro ellos (Classen, 1993: 81). Los olores se usan simbólica y físicamente para marcar diferencias pues su naturaleza atractiva o repulsiva (dependiendo de los casos) hace que se constituya como vehículo simbólico para categorizar gente diferente según sus valores sensoriales ya que tiene un poder emotivo, sensitivo: *“tastes and sounds and touches are imbued with meaning and carefully hierarchized and regulated so as to express and enforce the social and cosmic order”* (Howes, 2005: 3).

Ya hemos visto que las características físicas de los espacios potencian unos sentidos más que otros. Por ejemplo, la cremación de perfumes, esencias y líquidos es más recurrente en espacios cerrados (cuevas) que abiertos, mientras que la cocción de alimentos se realiza principalmente en lugares a cielo abierto (Cap des Llibrell o S’Era des Mataret). Así, aquellos que no pudieran acceder a utilizar los espacios o los materiales más preciados, los relacionados con el olfato, podrían buscar maneras alternativas de usar este sentido o de explotar a los otros. A modo de conjetura, algunos materiales para quemar se podrían interpretar en esta línea: las conchas de la Algaida o los cuencos de Gorham con restos de combustión podrían indicar la importancia de quemar como práctica ritual y su interés por hacerlo aun sin tener materiales específicos destinados a ello, como son los quemaperfumes o las lucernas. Por lo tanto, con el fin de utilizar el sentido máspreciado en los rituales, algunos participantes se apropiarían de un soporte (cuencos y conchas) cuya función originaria no es esa. Asimismo, aquellos que no pudieran potenciar el olfato en espacios cerrados podrían hacer uso de otros sentidos para conseguir los ambientes y los cuerpos ritualizados. Por ejemplo en las cuevas, el oído, ecos y rumores del agua, podría constituirse como sentido alternativo al olfato. En definitiva, los sentidos tienen un rol activo en las relaciones de poder, que permiten analizarlo en términos de elección y negociación ya que no siempre se explotan los mismos sentidos ni existe una única manera de potenciarlos.

Al igual que los sentidos, los materiales también participan en las dinámicas de poder a través de las maneras en que se usan los objetos. Las terracotas son un ejemplo de ello puesto que la diferencia de estilos implica diversas maneras de entender las corporalidades y, por lo tanto, de negociar las relaciones de poder. Las figuritas analizadas en el Cap. 7 (Bithia, Neapolis e Illa Plana) expresan diferencias de rango en los espacios rituales a través de los gestos, la decoración y vestimenta. Es decir, el cuerpo es el campo de la diferencia y, por lo tanto, de la política. En esta

línea, lo significativo es ver como las terracotas, como todo lo visual, son representaciones vinculadas a la política y al poder: *“Visual culture is a powerful means for proposing alternative realities, because it can exploit the processes of representation to replace the real with the fictional”* (Bailey, 2005: 138).

En este sentido, la influencia de la bronzística nurágica en las caras de las terracotas de Bithia y Neapolis se puede interpretar cómo una estrategia para inventar el pasado nurágico y crear memorias, al estilo de lo que ocurre con la reutilización de los *nuraghi*. Igualmente, estas influencias se pueden explicar en términos de hibridación, de la misma manera que otras terracotas.

Si las terracotas se interpretan como representaciones de unas determinadas visiones de la realidad, las piezas definidas como “populares” -ya sea por la técnica o el estilo-, son maneras de construir realidades paralelas a aquellas piezas de estilo más helenístico. Ello es especialmente significativo en los contextos en que coinciden dos maneras de representar: la presencia del estilo llamado “popular” se interpretaría como una manera de contestar las otras corporalidades y los cuerpos humanos se utilizarían para subvertir y resistir los regímenes establecidos y las visiones del mundo aceptadas (Bailey, 2005: 185). La Algaida, Narcao, Padria y Linna Pertunta ofrecen modos variados de entender las corporalidades: junto a las terracotas de estilo helenístico aparecen terracotas a mano o a molde pero con arcillas poco depuradas y retoques a mano o con punzones (fig. 119). Para Padria, Narcao y Linna Pertunta la coexistencia se ha explicado en términos de imitaciones: los artesanos reciben los modelos helenísticos pero sin una comprensión cultural de estos modelos clásicos que lleva a la creación de ejemplares mixtos (Campus, 1994, 1997; Salvi, 1990: 468).



Fig. 119. Terracotas “cultas” (2) y “populares” (1) de Linna Pertunta (elaboración propia a partir de Salvi, 1990).

Desde el enfoque de la corporalidad como construcción de las relaciones sociales y, por lo tanto de poder, la interpretación de la variedad de estilos de las terracotas se puede leer de forma diferente. Justificar las diferencias de estilo mediante interpretaciones de tipo técnico y artesanal no es suficiente para dar cuenta de los procesos que llevan a la realización de las terracotas “populares” (a mano o de factura tosca) en momentos y lugares en los que el estilo helenístico es el mayoritario. La convivencia de ambos estilos muestra que estas piezas no son simplemente representaciones, sino que tienen un propósito determinado al ser una de las vías de creación de las maneras a través de las cuales se entiende uno mismo y los demás (Bailey, 2005: 146).

Por lo tanto, la presencia de estas figuritas en contextos con piezas de estilo helenístico se puede interpretar de dos maneras. Por un lado, expresa la variedad de construir y entender los cuerpos y las personas, proceso fundamental para definir la creación de las relaciones sociales. En consecuencia, la mezcla de estilos es una prueba de la riqueza y complejidad en las maneras de percibir y entender el cuerpo. Por otro lado, la coexistencia de los dos estilos da cuenta de que el poder es una entidad abierta a la negociación puesto que permite la presencia de las dos maneras de entender las corporalidades. Ello se podría interpretar como una estrategia de negociación ya que las figuritas “populares” constituyen otras formas de entender la realidad diferentes a las corrientes en boga -o de moda- en ese momento, las helenísticas. Las terracotas son un claro ejemplo de que los cuerpos y sus corporalidades no son simples receptores pasivos de las construcciones de las identidades de los grupos y las personas, sino que los cuerpos son elementos constitutivos de estos procesos y, por ello, son espacios para negociar el poder y las visiones hegemónicas del mundo. Esta interpretación es especialmente significativa para Padria y Linna Pertunta ya que la presencia de terracotas llamadas “populares” en la fase de frecuentación republicana se puede explicar como una estrategia de reafirmación y resistencia del entendimiento de los cuerpos a la manera tradicional o local y no helenística.

La variedad formal, técnica y de lenguajes estilísticos que tienen las terracotas sardas, y yo añadiría las de Ibiza también, muestra procesos de hibridación diferentes. En primer lugar, la presencia de piezas de los dos estilos testimonia una manera de entender los cuerpos múltiple, que va más allá de las corrientes helenísticas y de las populares puesto que conviven. En segundo lugar, la existencia de piezas híbridas indica la reelaboración de los dos estilos para construir una forma nueva. En Narcao y Linna Pertunta, por ejemplo, el estilo helenístico se encuentra en piezas hechas a mano y con arcillas poco depuradas. Además, se ha apuntado que las terracotas de Bithia presentan elementos de la bronzística nurágica junto a otras técnicas y modelos, como serían los orientales y/o púnicos (véase Cap. 7). Ambos casos, muestran el dinamismo que estas poblaciones tenían para entender sus cuerpos y relacionarse con los otros. De esta manera ofrecen un panorama más heterogéneo y vivo en el que se crean nuevas formas de corporalidades. En definitiva, plantear el análisis de las terracotas como dualismos en cuanto a técnicas, estilos y usos por parte

de poblaciones diferentes, no es una vía adecuada para analizar como los cuerpos y sus representaciones crean relaciones de poder y negocian los cánones de sus gestos, vestidos o movimientos.

La perspectiva de los rituales en tanto que estrategias de ritualización permite romper con las concepciones que los definen como actividades poco persimivas y con un alto grado de formalidad. Estudiar los rituales como prácticas los convierte en fenómenos abiertos tanto a la negociación y a los cambios como al mantenimiento de la tradición. Son un buen ejemplo de ello los pebeteros en forma de cabeza femenina de Lugherras y algunos exvotos de Linna Pertunta.

En Lugherras y Linna Pertunta lo que importa es la práctica de ofrendar y no tanto el objeto que se ofrenda, de modo que a nivel material se observa una permisividad de los tipos de materiales que se depositan que rompe con la idea de la formalidad. En efecto, en Lugherras (fig. 120) existen pebeteros que nada tienen que ver con los modelos más ortodoxos: muchos están hechos a mano, pierden la iconografía típica de Deméter y algunos son formas circulares sin orificios. En Linna Pertunta, se llega al caso de reutilizar un fragmento de asa de ánfora como exvoto mediante la simple incisión de los ojos, la boca y el ombligo, lo que indica una gran flexibilidad en el uso de los materiales (fig. 121). Y dado que los rituales dependen del dominio ritual de la gente, sólo se necesitan unas reglas básicas compartidas sobre lo que se debe hacer (depositar exvotos en estos casos). Sobre este consenso se pueden establecer variaciones, transformaciones o estabilizaciones tanto en los materiales como en las maneras de realizar las prácticas. De esta manera, el poder es un proceso hecho por personas a través del cual se construyen y negocian los rituales.

Los pebeteros en forma de cabeza femenina, además, son un ejemplo esclarecedor para observar transformaciones en los rituales, pues en Lugherras o Baria pierden su función de quemaperfumes para convertirse en exvotos. En Lugherras podría explicarse porque se opta por quemar en lucernas, como en otros casos sardos (Genna Maria, Su Mannau o Su Mulinu). Paralelamente, el hecho que muchos pebeteros estén hechos a mano, pierdan la iconografía típica de Deméter y sean formas circulares sin orificios para quemar implicaría un cambio en el ritual en relación con el uso de las piezas, pues ya no se consideran quemaperfumes. El que las piezas se transformen en objetos más simples significaría que las condiciones en las que han sido creadas y usadas han cambiado y, por lo tanto, los rituales también. Se consideran más como un objeto para depositar que para quemar.

En Baria la situación es algo diferente porque se usan tanto como quemaperfumes y como exvotos aunque la presencia de los quemaperfumes no se puede interpretar en términos de innovación debido a la escasa documentación disponible. No obstante, que coexistan las dos funciones da cuenta de cómo las personas entienden y usan los objetos según sus necesidades y sus maneras de entender los rituales.



Fig. 121. Asa de ánfora de Linna Pertunta convertida en exvoto (Salvi, 1990).



Fig. 120. Pebeteros en forma de cabeza femenina de Lugherras (elaboración propia a partir de Regoli, 1991).

8. d. Recapitulación

A lo largo de este capítulo he analizado cuestiones de memoria y poder desde el prisma del dominio ritual en tanto que capacidad que tienen todos los participantes. La memoria ha sido analizada desde una doble perspectiva: en primer lugar, como los espacios sagrados, los monumentos y los paisajes constituyen memorias no sólo porque se reutilizan espacios con actividades anteriores, sino también porque éstos forman parte de las construcciones cotidianas del paisaje. Ello configura un mundo en el que pasado y presente se relacionan mediante vínculos con los antepasados, ancestros o divinidades. En segundo lugar, la repetición de los desplazamientos y las prácticas rituales configuran memoria corporal mediante la repetición instintiva de los mismos actos. Con todo, las memorias son una forma de crear dominio ritual y poder porque contribuyen a los procesos de naturalización y tradicionalización de las prácticas rituales.

En este trabajo el poder se entiende como una característica del dominio ritual y, en consecuencia es un ejercicio personal y no institucional; se trata de analizar el poder en términos de micropolíticas (Cap. 2). En los ejemplos estudiados el poder se negocia y se construye mediante las prácticas tanto de los objetos (quemaperfumes), como de los cuerpos (vestidos, gestos y decoración); las estrategias de poder y resistencia están vinculadas con las costumbres y los usos (Sivaramakrishnam, 2005); de modo que no hay coacción y dominación sino que las relaciones de poder se negocian y son flexibles.

En síntesis, observar los rituales como prácticas y desde el dominio ritual, entendido como la capacidad de ejercer poder que cualquiera con unos esquemas de ritualización determinados puede tener, cuestiona la lectura de los rituales como instrumentos de control político y social. Los participantes tendrían un consenso básico sobre lo que se debía hacer, pero ello no implica que los rituales sean entidades cerradas y muy bien definidas, sino que existe un alto grado de permisividad y libertad para negociar las relaciones de poder.

CONCLUSIONES

Esta Tesis ha analizado los rituales como prácticas vinculadas a los cuerpos, los paisajes y los santuarios. Así, he estudiado las estrategias que se realizan para crear las personas y los ambientes ritualizados con el fin de identificar el dominio ritual en las estructuras sagradas no monumentales de la Península Ibérica, Ibiza y Cerdeña y las dimensiones materiales que tiene este dominio. Examinar los rituales fenicio-púnicos desde un cuerpo teórico antropológico abre muchas -y nuevas- perspectivas de análisis.

Mi trabajo ha partido del análisis de dos aspectos constitutivos de los rituales: la ritualización y la práctica. Ambos conceptos me han permitido dar cuenta de cómo los discursos sobre los rituales se han realizado partiendo de un patrón dualista y occidental que los definen como una entidad abstracta y universal. En efecto, este concepto designa las actividades extrañas y, a nuestros ojos, irracionales, como por ejemplo la relación entre el sexo y la religión o la utilización de sustancias psicoactivas en los rituales. Asimismo, las construcciones dualistas están inseridas en nuestra manera de pensar el mundo y ello se ha mostrado en diferentes aspectos y partes de la Tesis: no sólo en la manera de conceptualizar los rituales sino también el paisaje -como un objeto cerrado que las personas utilizan, exploran y explotan- el cuerpo y los sentidos -como vehículos de los pensamientos y la mente- y, finalmente, el poder, como entidad abstracta que se aplica a las personas.

Poner el acento en las prácticas permite estudiar los rituales como actividades realizadas por personas que tienen unas determinadas maneras de entender y relacionarse con su entorno. En este sentido, la ritualización da cuenta de la definición del ritual como práctica y, por lo tanto, los rituales no se ven como actividades extrañas y difíciles de explicar sino como una de las múltiples maneras de actuar. Según Bell (1992: 220) las características comunes de la ritualización son las siguientes: estrategias de diferenciación a través de la formalización y la periodicidad, el papel central del cuerpo, la creación de unos esquemas específicos mediante la relación entre los cuerpos y los ambientes ritualizados que, al final, permiten el dominio ritual y, finalmente, el poder como negociación para definir el orden apropiado y hegemónico. Veamos mis planteamientos en relación a cada una de estas características.

En primer lugar, los rituales se tienen que observar en relación a lo que comparten con el resto de actividades y, simultáneamente, analizar como se

diferencian de las otras; de modo que son actos que nacen de las prácticas cotidianas, pero, al mismo tiempo, se separan de ellas por las condiciones en las que se hacen. Así, he trabajado esta apreciación desde varios criterios.

En cuanto al paisaje, he mostrado lo inadecuado -por incompletas- de las terminologías de “paisajes o geografías sagradas” ya que los paisajes que se ritualizan forman parte de los contextos diarios de las personas: ya sea la costa y el mar o los paisajes de interior, todos constituyen el paisaje cotidiano. La principal diferencia entre unos y otros se basa, a mi modo de ver, en los desplazamientos. Para llegar a los santuarios es necesario realizar un desplazamiento, ya sea por tierra o por mar, y ello implica una intencionalidad específica que es lo que diferencia estos paisajes del resto. Dicho de otra manera, los rituales empiezan en el momento en que se inicia el viaje hacia el santuario; por lo tanto, los defino como peregrinaciones. Asimismo, que no haya paisajes exclusivamente sagrados significa que éstos participan en otras dinámicas sociales, como por ejemplo las estrategias de identidad y creación de memoria vinculadas al marcado de los paisajes y los santuarios. Estos procesos se aprecian, sobre todo, en la práctica de los depósitos rituales. Analizar los paisajes en términos de ritualización conlleva una visión holística en la que lo sagrado y lo ritual forma parte de lo cotidiano: la gente construye los paisajes no sólo en relación a sus actividades diarias, como la pesca o la agricultura, sino también mediante la unión de tales lugares con sus ancestros y divinidades.

Otro de los modos de observar los rituales en tanto que actividades ritualizadas ha sido examinando los sentidos y los actos de los cuerpos. En los rituales se hacen más o menos las mismas actividades que en otros contextos, como comer, beber, quemar sustancias o cantar. Lo que las diferencia, una vez más, es el énfasis con el que se realizan. Comer animales sacrificados siguiendo unos criterios específicos provoca su diferenciación con otro tipo de consumo. Igualmente, el carácter convivial de las comidas y el posible consumo de alcohol y sustancias psicoactivas es también una manera de reforzar su especificidad. En cuanto a los cuerpos, cabe destacar que sus experiencias sensoriales y sus gestualidades están más explotadas de lo normal, como muestran los ojos y las bocas muy abiertas de algunas terracotas, así como la presencia exagerada de los órganos sexuales. Con todo, los procesos de diferenciación se deben entender en el marco de su formalización. Es decir, lo que hacen los cuerpos forma parte de una *actuación* determinada que las personas han aprendido de forma inconsciente.

Ello me ha llevado a prestar atención a la centralidad del cuerpo, mediante sus gestualidades y movimientos hacia y en los santuarios. He considerado los cuerpos como entidades activas que construyen significados, de modo que, los aspectos culturales, sociales y, en este caso, rituales están *personificados*. Por lo tanto, todo nace y se construye mediante las vías que tienen los cuerpos de entenderse y percibirse a sí mismos, a los demás y a los objetos.

En un primer nivel, he analizado estas cuestiones mediante los gestos de algunas terracotas. Su decoración no sólo crea gestualidades, en tanto que influencia los movimientos, sino que también es una estrategia activa en los procesos de

construcción de jerarquías sociales, sobre todo, relacionadas con los especialistas rituales. En un segundo nivel, son también destacables los movimientos de los cuerpos en los mismos santuarios: llegar hasta ellos, estar en lugares sin construcciones o entrar en sus recintos cerrados o a cielo abierto provoca unos movimientos que a veces están en relación con elementos importantes de la creación de los santuarios como los pozos o las fuentes. Igualmente las características de los espacios definen las prácticas que se hacen en los recintos sagrados: en las zonas a cielo abierto se potencian las actividades vinculadas con las comidas, mientras en las zonas interiores se explotan las prácticas relacionadas con el olfato y la falta de visibilidad.

En definitiva, este enfoque ha sido sumamente significativo ya que me ha permitido dar cuenta de la importancia de la relación entre exterior/interior en los rituales desde tres puntos de vista: primeramente analizando la situación de algunos santuarios en paisajes liminales y de contacto entre mundos diferentes, como las islas, marismas, fuentes o cuevas. En segundo lugar con la disposición espacial de algunos santuarios que mantienen la diferencia de espacios interiores y exteriores. En tercer lugar, también se observa en las corporalidades ya que muchas terracotas se tocan puntos de contacto y transición entre el exterior y el interior como la boca o el ombligo. Por lo tanto, esta relación construye las maneras de relacionarse con lo sobrenatural, los ancestros o las divinidades.

En tercer lugar, estar en un ambiente ritualizado y tener un cuerpo ritualizado implica la obtención del llamado dominio ritual. Este es un tipo de conocimiento práctico e instintivo de los esquemas de ritualización que se crea a nivel corporal. He analizado el dominio ritual en la utilización prolongada de los mismos espacios sagrados y en la repetición de las mismas prácticas. La presencia de los mismos objetos durante las fases de frecuentación ilustran esta situación, como por ejemplo se observa en los materiales relacionados con la cremación (lucernas quemaperfumes o botellitas entre otros) y con la cerámica de cocina y de mesa. Para entender que el dominio ritual se obtiene irreflexivamente es necesario explicarlo en relación con los *habitus* y las “técnicas corporales” ya que permiten observar los rituales como prácticas que forman parte de las costumbres de un grupo determinado y, como tales, se aprenden y se transmiten sin darse cuenta de ello.

En cuarto lugar, la importancia del dominio ritual recae, desde mi punto de vista, en que se despliega de forma inconsciente, lo que provoca el *mal reconocimiento*. Este es un elemento fundamental para entender la capacidad de naturalización que tienen los rituales. En efecto, la confusión entre los motivos y las finalidades provoca que los rituales sean poderosos ya que las personas actúan sin saber por qué lo hacen, son prácticas de sentido común, prácticas que siempre se han hecho así, y, por lo tanto, conforman la tradición.

Siguiendo este esquema, he analizado el poder desde dos perspectivas: la memoria y el modo en que se negocian las relaciones de poder. En cuanto a las memorias existen dos maneras de inventarlas: por un lado, la utilización de santuarios con testimonios de frecuentaciones anteriores, fueran o no rituales. Por otro lado, he

demostrado cómo las corporalidades y el uso de los sentidos forman memorias corporales creándose una memoria instintiva. Las memorias se construyen mediante las actividades, no son entes abstractos, sino que son las personas quiénes las definen, las mantienen o las borran. Por lo tanto son formas de poder en tanto que son fuentes de tradicionalización o de cambio.

El análisis del poder en este trabajo ha ofrecido perspectivas interesantes sobre una de las cuestiones centrales que se han planteado: si los espacios sacros de estudio se vinculan con la religiosidad privada o rituales populares, desligándose así de lo oficial, ¿ello significa que no existen relaciones de poder? La respuesta, según mis conclusiones, es negativa. Los discursos que explican estas prácticas como populares y desvinculadas del poder, lo conciben en términos de dominación y coacción. No obstante, mi aproximación a este tema se basa en interpretar el poder como una cuestión de relaciones múltiples en que el consenso, la libertad y la resistencia se definen mutuamente. Esta aproximación permite dar cuenta de estos elementos en los rituales y, con ello, que las relaciones de poder también existen en las prácticas cotidianas y no institucionales.

El rol de los sacerdotes es una dimensión de los rituales abordada desde otro punto de vista. Para algunos casos de estudio he cuestionado la existencia de este grupo de personas ya que no estarían vinculados de forma permanente a los santuarios. De esta manera, en las prácticas rituales de estos santuarios, no existirían sacerdotes, definidos como especialistas a tiempo completo, sino personas que por detentar determinadas cualidades (edad, rango, conocimientos sobre las plantas o propietarios de los animales para ser sacrificados entre otros), podrían dirigir los rituales. Esta perspectiva implica que la relación entre estos personajes y los demás se entiende en términos de negociación, puesto que los segundos también tienen el dominio ritual para aceptar o no lo que harían los especialistas.

Igualmente, un momento significativo para la negociación del poder está en los banquetes ya que se establecería algún tipo de diferenciación mediante el acceso al consumo de las víctimas sacrificadas y las bebidas alcohólicas; pero, simultáneamente, los que no tuvieran acceso a estos productos, podrían ingerir otro tipo de ofrendas como frutas. Así el poder se entiende en términos de estrategias y uso. Lo mismo sucede con algunas terracotas ya que no sólo muestran diferencias entre las personas creadas con la indumentaria y la decoración, sino que también expresan la construcción y convivencia de diferentes corporalidades. De este modo la presencia de terracotas de los llamados estilos cultos y populares en un mismo espacio lo demuestra: junto a las piezas de estilo helenístico, existen otras maneras de representar el cuerpo en consonancia con las tradiciones locales y que invitan a pensar en diferentes modos de entender el cuerpo, los gestos y el papel que juegan en relación con el ritual.

Las reflexiones sobre el poder han permitido abordar otra de las preguntas iniciales: ¿se puede hablar de religiones y rituales cultos u oficiales frente a los populares y privados? Es evidente que existen grandes templos en ciudades y que tienen unas vinculaciones claras con las instituciones ciudadanas. Ahora bien, esto no

quiere decir que, como he mostrado, en los otros santuarios no existieran relaciones de poder y jerarquizaciones, sino todo lo contrario. De la misma manera, vincular los espacios del trabajo con prácticas de religiosidad privadas y personales es arriesgado puesto que supone la asunción de unos parámetros modernos sobre la personalidad que no son aplicables para la Prehistoria. Las personas, en este periodo, no son equivalentes a los sujetos individuales, de modo que la realización de estos rituales implicaría a *personas* entendidas más allá de los individuos, como por ejemplo las familias o los ancestros o incluso los objetos que se depositan como exvotos. Por lo tanto, la definición en términos duales no tiene sentido y lo que hay que preguntarse son cuestiones relacionadas con las prácticas, las actividades.

Obviamente, esta Tesis deja algunas cuestiones abiertas. Para empezar, sería interesante estudiar cómo funcionan los rituales en los templos de las ciudades y otros centros con la finalidad de observar en detalle si existen diferencias y, si es así, analizar su plasmación en términos de prácticas y las implicaciones materiales que ello tiene. Otra línea a explorar debe tener en cuenta la ampliación de las zonas de estudio -por ejemplo la documentación de Cartago y Sicilia- ya que comparten muchos aspectos de la cultura material de los casos de estudio, como por ejemplo las terracotas, y pueden arrojar nuevas lecturas e interpretaciones. Igualmente, sería relevante observar la existencia de prácticas rituales en contextos no religiosos, como los domésticos o de producción artesanal. A través del prisma de la ritualización se podrían explicar algunos procesos que afectan a estos ámbitos.

Quiero terminar reiterando el potencial interpretativo de los trabajos antropológicos que se centran en las estrategias de ritualización. En este punto, hay que recordar que el ritual, en tanto que concepto creado desde Occidente para explicar prácticas que escapan de lo racional, dice más de nosotros, que lo utilizamos como herramienta analítica, que no de los grupos que hacían estas actividades. Para ellos, a los ojos de sus protagonistas, estas actividades eran una de las maneras de relacionarse y entender el mundo, y no constituyeron actividades extrañas y separadas, sino que formarían parte de su racionalidad, de su sentido común, y de sus percepciones de lo correcto. Somos nosotros quienes necesitamos conceptualizarlas para poder entenderlas, explicarlas y analizarlas desde otra racionalidad y desde nuestra manera de ser.

BIBLIOGRAFIA

A. A. V. V. (1985), *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma

A. A. V. V. (1988), *Santa Gilla e Marceddi. Prime ricerche d'archeologia subacquea lagunare*, Soprintendenza Archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano, Cagliari

A. A. V. V. (1989), *I Fenici*, Milano

A. A. V. V. (2001), "Il problema del « dio che muore »", en P. Xella (ed.), *Quando un dio muore. Morte e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, pp. 5- 14

A. A. V. V. (2004), *Hannibal ad portas. Macht und Reichtum Karthagos*, Karlsruhe

ACQUARO, E. (1969), "I frammenti di terracotte", en E. Acquaro, F. Barreca, S. M. Cecchini, D. Fantar, M. Fantar, M. G. Guzzo Amadasi, S. Moscati, *Ricerche Puniche ad Antas. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, Studi Semitici, 30, pp. 105-107

ACQUARO, E. (1993), "Italia", en E. Acquaro, M. E. Aubet, M. H. Fantar, *Insedimenti fenici e punici nel Mediterraneo Occidentale*, Roma, pp. 77-102

ACQUARO, E., FANTAR, D. (1969), "Gli amuleti", en E. Acquaro, F. Barreca, S. M. Cecchini, D. Fantar, M. Fantar, M. G. Guzzo Amadasi, S. Moscati, *Ricerche Puniche ad Antas. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, Studi Semitici, 30, pp. 109-115

ALCOCK, S. E. (2001), "Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire", en S. E. Alcock, T. d'Altroy, K. D. Morrison, C. M. Sinopoli (eds.), *Empires*, Cambridge, pp. 323-350

ALCOCK, S. E. (2002), *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments and Memories*, Cambridge

ALMAGRO GORBEA, J. M. (1980), *Corpus de las terracotas de Ibiza*, Bibliotheca Praehistorica Hispana, XVIII, Madrid

- ALMAGRO GORBEA, J. M. (1983), "Un depósito votivo de terracotas de Villaricos", *Homenaje al Prof. Martín Almagro Gorbea*, II, Madrid, pp. 291-307
- ALVAR, J. (1987), "La religión como índice de aculturación: el caso de Tartessos", *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. I, Roma, pp. 351-356.
- ALVAR, J. (1993), "Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso", J. Alvar, C. Blánquez, C. González Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, Segundo encuentro-coloquio de ARYS*, Madrid, pp. 1-35
- ALVAR, J. (1999a), "Actividad religiosa y actitud religiosa. Perspectivas para el análisis de la interacción de la religión y la economía", *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 2, pp. 3-14
- ALVAR, J. (1999b), "Los fenicios en Occidente", en J. M. Blázquez, J. Alvar, C. González Wagner (eds.), *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid, pp. 313-450
- ÁLVAREZ ROJAS, A. (1995-96), "¿Auletris Gaditana? Notas sobre una figura en terracota del Museo de Cádiz", *Boletín del Museo de Cádiz*, VII, pp. 107-113
- ÁLVAREZ ROJAS, A. (1992), "Sobre la localización del Cádiz fenicio", *Boletín del Museo de Cádiz*, V, pp. 17-36
- ÁLVAREZ ROJAS, A., CORZO, R. (1993-94), "Cinco nuevas terracotas gaditanas", *Boletín del Museo de Cádiz*, VI, pp. 67-82
- AMADASI GUZZO, M. G. (1988), "Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche", en C. Grottanelli, N. F. Parise (eds.), *Sacrificio e Società nel Mondo Antico*, Roma, pp. 97-122
- AMADASI GUZZO, M. G. (2003), "Il sacerdote", en J. Á. Zamora (ed.), *El Hombre Fenicio. Estudios y materiales*, Serie Arqueológica 9, CSIC, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Roma, pp. 45-56
- AMADASI GUZZO, M. G., GUZZO, P. G. (1986), "Di Nora, di Eracle Gaditano e della più antica navigazione fenicia", en M. E. Aubet, G. del Olmo (eds.), *Los Fenicios en la Península Ibérica*, II, Sabadell, pp. 59-68
- ANGROSINO, M. V. (2004), "Altered States of Consciousness", en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 30-34
- APPADURAI, A. (1986), "Introduction: Commodities and the Politics of Value", en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspectives*, Cambridge, pp. 3-63
- ARNOLD, B. (2001), "The limits of agency in the analysis of elite Iron Age Celtic burial", *Journal of Social Archaeology*, 1, 2, pp. 210-244
- ARRUDA, A. M. (2002), *Los fenicios en Portugal y el mundo indígena en el centro y sur de Portugal*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 5-6, Barcelona
- ARTEAGA, O., NAVAS, J., RAMOS, J. F., ROOS, A. M. (1992), *Excavación de urgencia en el Peñón de Salobreña (Granada)*, Salobreña.
- ARTEAGA, O., ROOS, A. M. (2002), "El puerto fenicio-púnico de Gadir. Una nueva

- visión desde la geoarqueología urbana de Cádiz”, *SPAL*, 11, pp. 21-40
- ARTEAGA, O., SCHULZ, H. D., ROOS, A. M. (1995), “El problema del “Lacus Ligustinus”. Investigaciones geoarqueológicas en torno a las marismas del bajo Guadalquivir”, *Tartessos 25 años después 1968-1993. Actas del Congreso Conmemorativo del V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular*, Jerez de la Frontera, pp. 99-136
- ARTZY, M. (1997), “Nomads of the Sea”, en S. Swiny, R. L. Hohlfelder, H. Wylde (eds.), *Res Maritimae. Cyprus and Eastern Mediterranean from Prehistory to Late Antiquity*, Atlanta, pp. 1-16
- ARTZY, M. (1998), “Routes, trade, boats and “Nomads of the Sea”, *Mediterranean People in Transition*, Jerusalén, pp. 439-448
- ARTZY, M. (1999), “Carved Ship-Graffiti: an Ancient Ritual”, *TROPIS V, International Symposium on Ship Constructing in Antiquity*, Atenas, pp. 21-29
- ASSANTE, J. (2006), “Undressing the Nude: Problems in Analyzing Nudity in Ancient Art, with an Old Babylonian Case Study”, en S. Schroer (ed.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Orbis Biblicus et Orientalis, 220, Friburgo/Göttingen, pp. 177-207
- ASHER-GREVE, J. M. (1997), “The Essential Body: Mesopotamian Conception of Gendered Body”, *Gender and Society*, 9, pp. 432-461
- AUBET, M. E. (ed.) (2004), *The Phoenician Cemetery of Tyre-Al Bass. Excavations 1997-1999*, BAAL, Hors-Série, I, Beirut
- AUBET, M. E. (1969), *La cueva d’Es Cuyeram*, Ibiza, Publicaciones Eventuales, 15, Barcelona
- AUBET, M. E. (1982), *El santuario d’Es Culleram*, Treballs del Museu Arqueològic d’Eivissa i Formentera, 8, Eivissa
- AUBET, M. E. (1997), *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona.
- AUBERT, C. (1999), “Les representations navales de la Laja Alta, en Andalousie”, *TROPIS V, International Symposium on Ship Constructing in Antiquity*, Atenas, pp. 29-41
- BAILEY, D. W. (2005), *Prehistoric Figurines. Representation and Corporeality in the Neolithic*, Londres
- BALLARD, L., BRADLEY, R., MYHRE, L. N., WILSON, M. (2003), “The Ship as Symbol in the Prehistory of Scandinavia and South East Asia”, *World Archaeology. Seascapes*, 35, 3, pp. 385-403
- BARRECA, F. (1969), “Lo Scavo del Tempio”, en E. Acquaro, F. Barreca, S. M. Cecchini, D. Fantar, M. Fantar, M. G. Guzzo Amadasi, S. Moscati (eds.) *Ricerche Puniche ad Antas. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell’Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, Studi Semitici, 30, pp. 9-46
- BARRECA, F. (1986), *La civiltà fenicio-punica in Sardegna*, Sardegna Archaeologica, Studi e Monumenti, 3, Sassari
- BARRECA, F. (1987), *La Sardegna fenicia e punica*, Sassari

- BARRET, J. C. (1993), *Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 bc*, Oxford
- BARRET, J. C. (2000), "A thesis on agency", en M- A. Dobres, J. E. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres, pp. 61-68
- BARRETT, J. C. (1991), "Towards an Archaeology of Ritual", en P. Garwood, R. Jennings, R. Skeates, J. Toms (eds.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*, Oxford, pp. 1-9
- BARRETT, J. C. (2005), "Habitus", en C. Renfrew, P. Bahn (eds.), *Archaeology. Key Concepts*, Londres, pp. 133-137
- BARROSO, C. (1980), "Nuevas pinturas rupestres en Jimena de la Frontera (Cádiz): Abrigo de la Laja Alta", *Zephyrus*, XXX-XXXI, pp. 23-45
- BARTOLONI, P. (1977), "Le figurazione di carattere marino rappresentate sulle più tarde stele di Cartagine. I. Le navi", *Rivista di Studi Fenici*, V, pp. 147-163
- BARTOLONI, P. (1991), "Ceramica Vascolare", en S. Moscati, *Le terrecotte figurate di St. Gilla (Cagliari)*, Unione Academia Nazionale dei Lincei. Corpus delle antichità fenicia e punica, Roma, pp. 121-123
- BARTOLONI, P. (2005), "La Sardegna fenicia e punica", en A. Mastino (ed.), *Storia della Sardegna Antica*, La Sardegna e la sua storia, 2, Nuoro, pp. 25-62
- BARTOLONI, P., BERNARDINI, P. (2004), "I Fenici, i Cartaginesi e il mondo indigeno di Sardegna tra l'VIII e il III secolo a.C.", *Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae. An International Journal of Archaeology*, II, pp. 57-73
- BARTOLONI, P., BONDÍ, S. F., MOSCATI, S. (1997), *La Penetrazione fenicia e punica in Sardegna trent'anni dopo*, Roma
- BASLEZ, M-F. (1986), "Cultes et dévotions des phéniciens en Grèce: les divinités marins", *Religio Phoenicia*, Studia Phoenicia, IV, pp. 289-305
- BAURAIN, LL. , DESTROOPER-GEORGIADIS, A. (1995), "Chypre", en V. Krings, (ed.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de Recherche*, Lovania, pp. 597-631
- BEAULIE, A., MONTEURDE, R. (1947-48), "La grotte d'Astarté a Wasta", *Mélanges Université St. Joseph*, 27, pp. 1-30
- BELÉN, M. (2000a), "Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del Extremo Occidente", en B. Costa, J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica, Eivissa, pp. 57-102
- BELÉN, M. (2000b), "Santuarios y comercio fenicio en Tartessos", en P. Fernández Uriel, C. González Wagner, F. López Pardo (eds.), *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo*, Actas del I coloquio del CEFYP, Madrid, pp. 293-312
- BELÉN, M., ESCACENA, J. L. (2002), "La imagen de la divinidad en el mundo tartésico", en E. Ferrer (ed.), *Ex Oriente Lux: las religiones antiguas en la Península Ibérica*, SPAL Monografías, II, pp. 159-184

- BELÉN, M., PÉREZ, I. (2000), "Gorham's Cave, un santuario en el estrecho. Avance del estudio de los materiales cerámicos", *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. II, Cádiz, pp. 531-539
- BELL, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford
- BELL, C. (1997), *Ritual Perspectives and Dimensions*, Oxford
- BELL, C. (1998), "Performance", en M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, pp. 205-224
- BENDER, B. (1993), "Introduction", en B. Bender (ed.), *Landscape: Politics and Perspectives*, Oxford, pp. 1-18
- BÉNICHOU-SAFAR, H. (1996), "De la fonction des bijoux phénico-puniques", en E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, II, Roma, pp. 523-533
- BERGES, D. (1998), "Los sellos de arcilla del templo cartaginés", M. Vegas (ed.), *Cartago fenicio-púnica. Las excavaciones alemanas en Cartago, 1975-1997*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 4, Barcelona, pp. 111-132
- BERNARDINI, P. (2005), "Per una rilettura del santuario Tofet-I: il caso di Mozia", *Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae. An International Journal of Archaeology*, 3, pp. 55-70
- BISI, A. M. (1986), "La coroplastia fenicia d'Occidente (con particolare riguardo a quella ibicenca)", en M. E. Aubet, G. del Olmo Lete (eds.), *Los Fenicios en la Península Ibérica, Arqueología, Cerámica y Plástica*, I, Sabadell, pp. 285-294
- BLAKE, E. (1997), "Strategic symbolism: miniature nuraghi of Sardinia", *Journal of Mediterranean Archaeology*, 10, pp. 151-164
- BLAKE, E. (1998), "Sardinia's nuraghi: Four Millenia of Becoming", *World Archaeology. The Past in the Past: The Reuse of Ancient Monuments*, 30, 1, pp. 59-71
- BLAKE, E. (2005), "The Material Expression of Cult, Ritual and Feasting", en E. Blake, A. B. Knapp (eds.), *The Archaeology of Mediterranean Prehistory*, Londres, pp. 102-129
- BLANCO, A. CORZO R. (1983), "Monte Algaida. Un santuario púnico en la desembocadura del Guadalquivir", *Historia* 16, 87, pp. 123-128
- BLANCO, C. (1970), "Nuevas piezas fenicias del Museo Arqueológico de Cádiz", *Archivo Español de Arqueología*, 43, pp. 50-57
- BLÁZQUEZ, J. M., ALVAR, J., GONZÁLEZ WAGNER, C. (1999), *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid
- BLÁZQUEZ, J. M. (1954), "El Herakleion Gaditano. Un templo semita en Occidente", *I Congreso de Arqueología del Marruecos Español*, Madrid, pp. 309-318
- BONNET, C. (1983), "Le dieu Melqart en Phénice et dans le bassin méditerranéen : un culte national et officiel", *Histoire Phénicienne*, Studia Phoenicia, II, Lovania, pp. 195-208
- BONNET, C. (1988), *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Studia Phoenicia, VIII, Lovania

- BONNET, C. (1996a), *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma
- BONNET, C. (1996b), "Héraclès travesti", en C. Jourdain-Annequin, C. Bonnet (eds.), *Héraclès. Les femmes et le féminin*, II Rencontre Héracléenne, Bruselas, pp. 121-131
- BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V. (1999), "Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen", en C. Bonnet, A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Roma, pp. 249-273
- BOTTO, M. (2000), "Tripodi siriani e tripodi fenici dal Latium Vetus e dall'Etruria meridionale", en P. Bartoloni, L. Campanella (eds.), *La ceramica fenicia di Sardegna. Dati, problematiche, confronti*, Atti del Primo Congresso Internazionale Sulcitani, Roma, pp. 63-98
- BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge
- BOURDIEU, P. (1990), *The Logic of Practice*, Cambridge
- BOYER, P. (1993), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge
- BRADLEY, R. (1998), *The Significance of Monuments. On Shapping of Human Experience in Neolithic and Bronze Age Europe*, Londres
- BRADLEY, R. (2002), *An Archaeology of Natural Places*, Londres
- BRADLEY, R. (2003), "A Life less Ordinary: the Ritualization of Domestic Sphere in later prehistoric Europe", *Cambridge Archaeological Journal*, 13, 1, pp. 5-23
- BRADLEY, R. (2005), *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*, Londres
- BRADLEY, R. (1991), "Ritual, Time and History", *World Archaeology. Chronologies*, 23, 2, pp. 209-219
- BRADY, J. E., ASHMORE, W. (1999), "Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya", en A. B. Knapp, W. Ashmore (eds.), *Archaeologies of Landscape*, Londres, pp. 124-145
- BRIQUEL-CHATONNET, F. (1992), *Les relations entre les cites de la côte phénicienne et les royaumes d'Israel et de Juda*, Studia Phoenicia, XII, Lovania
- BRODY, A. J. (1998), "Each Man Cried out to his God". *The Specialized Religion of Canaanite and Phoenician Seafarers*, Harvard Semitic Monographs, 58, Atlanta
- BRÜCK, J. (1999), "Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology", *European Journal of Archaeology*, 2, pp. 313-344
- BRUMFIEL, E. M. (2003), "It's a Material World: History, Artefacts and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 32, pp. 205-223
- BUNNENS, G. (1979), *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Roma
- BUNNENS, G. (1983), "Tyr et la mère", *Redt Tyrus*, Studia Phoenicia, I, Lovania, pp. 7-22
- CAMPUS, A. (1990), "Tra arte colta e arte popolare in Sardegna. L'esempio di Padria", en E. Acquaro (ed.), *Alla soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Roma, pp. 579-590

- CAMPUS, A. (1994), *Padria-I*, Unione Academia Nazionale dei Lincei. Corpus delle antichità fenicia e punica, Roma
- CAMPUS, A. (1997), “Appunti e spunti per un’analisi dei complessi votivi punic in Sardegna”, en P. Bernardini, R. D’Oriano, P. Spanu (eds.), *Phoinikes b shdr. I fenici in Sardegna*, Oristano, pp. 166-175
- CARMICHAEL, D., HUBERT, J., REEVES, B. (1994), “Introduction”, en D. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves (eds.) *Sacred Sites, Sacred Places, One World* *Archaeology*, 23, pp. 1-8
- CECCHINI, S. M. (1969), *I ritrovamenti fenici e punic in Sardegna*, Studi Semitici, 32, Roma
- CERRILLO, E. (1990), “Arqueología de la religiones primitivas y arqueología de las religiones organizadas. Una reflexión”, *Zephyrus*, VIII, pp. 189-192
- CERRILLO, E., de CÁCERES, M., ONGIL, I., SAUCEDA, M. J. (1984), “Religión y espacio, aproximación a una Arqueología de la religión”, *Arqueologia Espacial*, 1, pp. 41-54
- CLASSEN, C. (1993), *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*, Londres
- CLIFFORD, J. R. (1990), “Phoenician religion”, *Bulletin of the American School of Oriental Studies*, 279, pp. 55-64.
- COACCI, G., AMADASI GUZZO, M. G., TUSA, V., (1979), *Grotta Regina II. Le iscrizione puniche*, Studi Semitici, 52, Roma
- COLAVITTI, A. M. (2003), *Cagliari. Forma e urbanistica*, Città antiche in Italia, 6, Roma
- COLEMAN, S. (2000), “Meanings of Movement, Place and Home at Walsingham”, *Culture and Religion*, 1, 2, pp. 153-169
- COLEMAN, S. (2002), “Do you believe in pilgrimage? *Communitas*, contestation and beyond”, *Anthropological Theory*, 2, 3, pp. 355-368
- COLEMAN, S., EADE, J. (2004), “Introduction: reframing pilgrimage”, en S. Coleman, J. Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, Londres, pp. 1-25
- COLEMAN, S., ELSNER, J. (1994), “The Pilgrim’s Progress: Art, Architecture and Ritual Movement at Sinai”, *World Archaeology. Archaeology of Pilgrimage*, 26, 1, pp. 73-89
- COLEMAN, S., ELSNER, J. (1995), *Pilgrimage. Past and Present. Sacred Travel and Sacred Space in the World Religion*, Londres
- COMAROFF, J. (1985), *Body of power spirit of resistance. The culture and history of South Africa people*, Chicago
- CONNERTON, P. (2006), “Cultural Memory”, en C. Tilley, W. Keane, S. Kuechler-Fogden, M. Rowlands, P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, Londres, pp. 315- 324
- COONEY, G. (2003), “Introduction: Seeing Land from the Sea”, *World Archaeology. Seascapes*, 35, 3, pp. 323-328
- CÓRDOBA ALONSO, I., RUIZ MATA, D. (2005), “El asentamiento fenicio arcaico de la calle Cánovas del Castillo (Cádiz)”, en S. Celestino Pérez, J. Jiménez Ávila (eds.), *Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria*

- del Mediterráneo Occidental*, Anejos de AespA, XXXV, Mérida, pp. 1269-1322
- CORRADO, A., BONANNO, A., VELLA, N. (2004), "Bones and bowls: a preliminary interpretation of the faunal remains from the Punic levels in Area B, at the temple of Tas-Silg, Malta", en S. Jones O'Day, W. van Neer, A. Ervynck (eds.), *Behaviour behind Bones. The Zooarchaeology of Ritual, Religion, Status and Identity*, Proceedings of the 9th Conference of the International Council of Archaeozoology, Durham, pp. 47-53
- CORZO, R. (1980), "Paleotopografía de la bahía gaditana", *Gades*, 5, pp. 5-14
- CORZO, R. (1987), "Cádiz fenicia", *I-IV Jornadas de arqueología fenicio-púnica*, Eivissa, pp. 79-88
- CORZO, R. (1992), "Piezas etruscas del santuario de La Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz)", en J. Remesal, O. Muso (coord.), *La presencia del material etrusco en la P. Ibérica*, Barcelona, pp. 399-411
- CORZO, R. (2000), "El santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz) y la formación de sus talleres artesanales", en B. Costa, J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica, Eivissa, pp. 147-184
- CROSSLEY, N. (2001), *The Social Body. Habit, Identity and Desire*, Londres
- CROSSLEY, N. (2004), "Ritual, Body Technique, and (inter) Subjectivity", en K. Schilbrack (ed.), *Thinking through Rituals. Philosophical Perspectives*, Londres
- CRUMLEY, C. L. (1999), "Sacred landscapes: constructed and conceptualized", en A. B. Knapp, W. Ashmore (eds.), *Archaeologies of Landscape*, Londres, pp. 269-276
- CULICAN, W. (1972), "Phoenician Remains from Gibraltar", *Australian Journal of Biblical Archaeology*, 1, 5, pp. 110-145
- De COPPET, D. (1992), "Introduction", en D. de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, European Association of Social Anthropologists, Londres, pp. 1-10
- De la BANDERA, M. L. (2002), "Rituales de origen oriental entre las comunidades tartesias: el sacrificio de animales", en E. Ferrer (ed.), *Ex Oriente Lux: las religiones antiguas en la Península Ibérica*, SPAL Monografías, II, pp. 141-158
- De MARRAIS, E., CASTILLO, L. J., EARLE, T. (1996), "Ideology, Materialization and Power Strategies", *Current Anthropology*, 37, 1, pp. 15-31
- DELGADO, A. (2005), "Multiculturalidad y género en las colonias fenicias de la Andalucía mediterránea: un análisis contextual de las cerámicas a manos del Cerro del Villar (Málaga)", *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. III, Palermo, pp. 1249-1260
- DELGADO, A., FERRER, M. GARCÍA, A., LÓPEZ BERTRAN, M., MARTORELL, M., SCIORTINO, G. (e. p.), "Arquitectura doméstica en el Cerro del Villar: uso y función del espacio en el edificio 2", *Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Lisboa
- DIES, E. (1994), "Aspectos técnicos de las rutas comerciales fenicias en el Mediterráneo Occidental (s. IX-VII a.C.)",

- Archivo de Prehistoria Levantina*, XXI, pp. 311-336
- DIES, E. (2001), "Influencia de la arquitectura fenicia en las arquitecturas indígenas de la península Ibérica (ss. VIII-VII aC)", en D. Ruiz Mata, S. Celestino (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, pp. 64-123
- DIETLER, M. (2001), "Theorizing the Feasts: Rituals of Consumption, Commensal Politics and Power in African Contexts", en M. Dietler, B. Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington, pp. 65-114
- DIETLER, M. (2006), "Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives", *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 229-249
- DIETLER, M., HAYDEN, B. (2001), "Digesting the Feast – Good to Eat, Good to Drink, Good to Think: An Introduction", en M. Dietler, B. Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington, pp. 1-22
- DIETLER, M., HERBICH, I. (1998), "Habitus, Techniques, Style: an Integrated Approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries", en M. T. Strak (ed.) *The Archaeology of Social Boundaries*, pp. 232-263
- DÍEZ de VELASCO, F. (2002), *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid
- DOBRES, M-A., ROBB, J. E. (2000), "Agency in Archaeology. Paradigm or platitude?", en M-A. Dobres, Robb, J. E. (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres, pp. 3-17
- EADE, J., SALLNOW, M. (1991), "Introduction", en J. Eade, M. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres, pp. 1-29
- EDLUND, E. M. (1987), *The Gods and the Place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Grecia (700-400 B.C)*, Acta Instituti Romani Regni Sueciae, XLXII, pp. 28-146
- ESPOSITO, R. (2000), "Il tempio punico-romano di Antas: qualche considerazioni", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, Nuova Serie, LIV, pp. 111-120
- EDWARDS, D. N. (2005), "The Archaeology of Religion", en M. Díaz-Andreu, S. Lucy, S. Babi, D. N. Edwards (eds.), *The Archaeology of Identity. Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*, Londres, pp. 110-128
- FANTAR, M. H. (1977), *Le dieu de la mer chez les phéniciens et les puniques*, Studi Semitici, 48, Roma
- FARQUHAR, J. (2006), "Food, Eating and the Good Life", en C. Tilley, W. Keane, S. Kuechler-Fogden, M. Rowlands, P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, Londres, pp. 145-160
- FAUTH, W. (1988), "Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 31, pp. 24-39
- FERRER, E. (2002), "Topografía sagrada del Extremo Occidente: santuarios, templos y lugares de culto en la Iberia púnica", en E. Ferrer (ed.), *Ex Oriente Lux: las religiones antiguas en la Península Ibérica*, SPAL Monografías, II, pp. 185-218

- FERRER, E. (2004), "La religión púnica en Iberia: lugares de culto", en A. González Blanco, G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos (eds.) *Estudios Orientales. El mundo púnico. Religión, Antropología y Cultura Material*, 5-6, Murcia, pp. 107-118
- FERRER, E., SIBÓN, F. J., MANCHEÑO, D. (2000), "Máscaras púnicas de Gadir", *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. II, Cádiz, pp. 593-605
- FERRON, J., AUBET, M.E. (1974a), "Estatuillas de orantes del mundo cartaginés: tipología y cronología", *Trabajos de Prehistoria*, 31, pp. 253-276
- FERRON, J., AUBET, M. E. (1974b), *Orants de Carthage*, Collection Cahiers de Byrsa, Série Monographies, I, París
- FOSTER, G. M. (1976), "Disease Etiologies in non-Western Medical Systems", *American Anthropologist*, 78, 4, pp. 773-782
- FOWLER, C. (2004), *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*, Londres
- FREEDEN, M. (2003), *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford
- FROST, H. (2002), "Byblos: the lost Temple, the Cedars and the Sea", *Archaeology and History in Lebanon*, 15, pp. 57-77
- FUCHS, P. (1961), *Die Völker der Südost Sahara. Tibesti, Borku, Enedi*, Viena
- FURREDDU, A., MAXIA, C. (1964), *Grotte della Sardegna*, Cagliari
- GALEAZZI, O. (1986), "Gli exvoto di Bithia: una interpretazione storico-medica", *Rivista di Studi Fenici*, 14, pp. 185-199
- GALLI, F., PISANO, A. (1994), "Materiali", en A. Campus (ed.), *Padria-I*, Unione Academia Nazionale dei Lincei. Corpus delle antichità fenicia e punica, Roma, pp. 22-65
- GAMER-WALLERT, I. (1982), "Zwei Statuetten syro-ägyptischer Gottheiten von der Barra de Huelva", *Madriider Mitteilungen*, 23, pp. 46-61
- GARBATI, G. (1999), "Sid e Melqart tra Antas e Olbia", *Rivista di Studi Fenici*, 27, 2, pp. 151-166
- GARBATI, G. (2002), "Sul culto di Demetra nella Sardegna punica", en G. Regalzi, C. Peri, (eds.), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto*, Atti II Incontro Orientalisti, Roma, pp. 127-143
- GARBATI, G. (2004a), "Ex voto anatomici e "devoti soferenti": osservazioni sui culti di guarigione nella Sardegna di età ellenistica", *Daidalos*, 6, pp. 147-158
- GARBATI, G. (2004b), "Artigianato "popolare", devozione "personale" nella Sardegna di età hellenistica: problemi di definizioni e di identificazioni", *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità*, Atti III Incontro Orientalisti, Roma
- GARBATI, G. (2005), "Tra Cartagine e Roma: riflessione sulla diffusione del votivo anatomico in Sardegna tra il IV e il II a.C.", *Daidalos*, 7, pp. 139-154
- GARBINI, G. (1992), "Culti fenici a Pyrgi", *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche*, 11, pp. 77-85

- GARCÍA BELLIDO, A. (1963), "Hercules Gaditanus", *Archivo Español de Arqueología*, 26, pp. 70-153
- GARDNER, A. (2004), "Introduction: social agency and being human", en A. Gardner (ed.), *Agency Uncovered: Archaeological perspectives on social agency, power, and being human*, Londres, pp. 1-18
- GARRIDO, J. P., ORTA, E. (1994), *El hábitat antiguo de Huelva (periodos orientalizante y arcaico). La primera excavación arqueológica en la calle del Puerto*, Madrid
- GARWOOD, P. (1991), "Ritual Tradition and the Reconstitution of Society", en P. Garwood, R. Jennings, R. Skeates, J. Toms (eds.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*, Oxford, pp. 10-32
- GEERTZ, C. (1969), *The Interpretations of Cultures*, Nueva York
- GERHOLM, T. (1988), "On ritual: a Postmodernist View", *Ethnos*, 53, pp. 190-203
- GIDDENS, A. (1984), *The Constitution of Society*, Cambridge
- GIORGETTI, S. (1982), "Area culturale anessa al tempio a pozzo nuragico", en V. Santoni (ed.), *Cabras-Cuccuru s'Arriu. Nota preliminare di scavo (1978, 1979, 1980)*, *Rivista di Studi Fenici*, 10, pp. 113-115
- GIVEN, M. (2004), *The Archaeology of Colonized*, Londres
- GÓMEZ BELLARD, C. (1986), "Asentamientos rurales en la Ibiza púnica", en M. E. Aubet, G. del Olmo (eds.), *Los Fenicios en la Península Ibérica*, I, Sabadell, pp. 177-192
- GÓMEZ BELLARD, C. (e. p. a), "Espacios sagrados en la Ibiza Púnica", en S. Ribichini (ed.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma
- GÓMEZ BELLARD, C. (e.p. b), "Ibiza: the Making of a New Landscape", en P. Van Dommelen, C. Gómez Bellard (eds.), *Rural Landscapes of the Punic World*, Monographs in Mediterranean Archaeology, 11, Londres
- GÓMEZ BELLARD, C., COSTA, B., GÓMEZ BELLARD, F., GRAU, E., MARTÍNEZ, R. (1990), *La colonización fenicia de la isla de Ibiza*, Excavaciones Arqueológicas en España, 157, Madrid
- GÓMEZ BELLARD, C., VIDAL GONZÁLEZ, P. (2000), "Las cuevas-santuario fenicio-púnicas y la navegación en el Mediterráneo", en B. Costa, J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su Influencia en los Cultos indígenas*, XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica, Eivissa, pp. 103-146
- GÓMEZ BELLARD, C., MARÍ, V., PUIG MORAGÓN, R. M^a. (2005), "Evolución del poblamiento rural en NE de Ibiza en época púnica y romana (Prospecciones sistemáticas 2001-2003)", *Saguntum*, 35, pp. 27-43
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2004), "Un askós ibicenco en Galicia: notas sobre el carácter del comercio púnico en el Noroeste de la península Ibérica", *Complutum*, 15, pp. 33-43.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006), "Past the Last Outpost: Punic Merchants in the

- Atlantic Ocean (5th- 1st centuries BC)", *Journal of Mediterranean Archaeology*, 19, 1, pp. 121-150
- GÓNZALEZ WAGNER, C. (1995), "El sacrificio fenicio-púnico *mlk*: la ritualización del infanticidio", *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, IX Jornadas d'Arqueologia fenicio-púnica, Eivissa, pp. 23-47
- GONZÁLEZ WAGNER, C. (2000), "Santuarios, territorios y dependencia en la expansión fenicia arcaica en Occidente", *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 3, pp. 41-58
- GOSDEN, C., HEAD, L. (1994), "Landscape – a usefully ambiguous concept", *Archaeology of Oceania*, 29, pp. 113-116
- GOSSMAN, K. (2004), "Clothing and Rituals", en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 88-92
- GRAS, M. (1999), *El Mediterráneo Arcaico*, Madrid
- GREENFIELD, J. (1974), "The *Marzeah* as a social Institution", *Academia Scientiarum Hungaricae (Acta Antiqua)*, 22, pp. 451-454
- GROENEWOUD, E. (2001), "Use of Water in phoenician Sanctuaries", *Ancient Near Eastern Studies*, 38, pp. 139-159
- GROENEWOUD, E. (2005), "Water in the Cultic worship in Phoenician Sanctuaries", *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. I, Palermo, pp. 149-155
- GROTTANELLI, C. (1972), "Il mito delle origini di Tiro: due "versioni" duali", *Oriens Antiquus*, 11, pp. 49-63
- GROTTANELLI, C. (1981), "Santuari e divinità delle colonie d'Occidente", *La Religione fenicia. Matrici Orientali e Sviluppi Occidentali*, Studi Semitici, 53, Roma, pp. 109-133
- GROTTANELLI, C. (1988a), "Of Gods and Metals. On economy of Phoenician sanctuaries", *Scienze dell' antichità. Storia, archeologia, antropologia*, 2, Roma, pp. 243-255
- GROTTANELLI, C. (1988b), "Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico", en C. Grottanelli, N. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma, pp. 3- 53
- GROTTANELLI, C., PARISE, N. (eds.) (1988), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma,
- GUERRA DOCE, E. (2006), *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa*, Barcelona
- GUETTEL, N. (1985), "Archaeology and Religion", en N. Wilkie, D. E. William (eds.), *Contributions to Aegean Archaeology. Studies in Honor of William A. Mc. Donald*, Minneapolis, pp. 49-59
- HABIBI, M. (1992), "À propos du temple H et du temple de Melqart-Heracles à Lixus", *L'Africa Romana*, X, pp. 231-241
- HACHUEL, E., MARÍ, V. (1988), *El Santuario de la Illa Plana. Una propuesta de análisis*, Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 18, Eivissa

- HACHUEL, E., MARÍ, V. (1991), "El santuario púnico de la Illa Plana", *I-IV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica*, Eivissa, pp. 59-66
- HAMILAKIS, Y. (1999), "Food Technologies/ Technologies of the Body in its Social context: Production, Processing and Storage", *World Archaeology. Food Technology in its Social Context: Production, Processing and Storage*, 31, 1, pp. 38-54
- HAMILAKIS, Y. (2002a), "Experience and Corporeality. Introduction", en Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (eds.), *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, Nueva York, pp. 99-103
- HAMILAKIS, Y. (2002b), "The Past as Oral Histories: towards an Archaeology of Senses", en Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (eds.), *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, Nueva York, pp. 121-136
- HAMILAKIS, Y., PLUCIENNIK, M., TARLOW, S. (2002), "Introduction", en Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (eds.), *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, Nueva York, pp. 1-5
- HAMILAKIS, Y., KONSOLAKI, E. (2004), "Pigs for the Gods: burnt animal sacrifices as embodied rituals at Mycenaean Sanctuary", *Oxford Journal of Archaeology*, 23, 2, pp. 135-151
- HEE HAN, J. (2004), "Food and Rituals", en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 140-143
- HILL, E. (2000), "The Embodied Sacrifice", *Cambridge Archaeological Journal*, 10, 2, pp. 317-326
- HIRSCH, E. (1995), "Introduction. Landscape between Place and Space", en E. Hirsch, M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, pp. 1-30
- HOBSBAWM, E. (2002), "Introducción: la invención de la tradición", en E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona
- HODDER, I. (2000), "Agency and Individuals in Long-Term Processes", en M-A. Dobres, J. E. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres, pp. 21-33
- HOLLYWOOD, A. (2004), "Practice, Belief, and Feminist Philosophy of Religion", en K. Schilbrack (ed.), *Thinking through Rituals. Philosophical Perspectives*, Londres, pp. 52-70
- HORN, F. (2005), "Le visible et l'invisible". Réflexions sur l'interprétation des plaquettes oculaires métalliques de la Péninsule Ibérique préromaine", *Archivo Español de Arqueología*, 78, pp. 97-117
- HOURS-MIEDAN, M. (1951), *Les Représentations figurées sur les steles de Carthage*, Cahiers de Byrsa, 1, París
- HOUSTON, S., TAUBE, K. (2000), "An Archaeology of the Senses: Perception and Cultural Expression in Ancient Mesoamerica", *Cambridge Archaeological Journal*, 10, 2, pp. 261-294
- HOWES, D. (2005), "Introduction: Empire of Senses", en D. Howes (ed.) *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, pp. 1-19
- HOWES, D. (2006) "Scent, Sound and Synaesthesia", en C. Tilley, W. Keane, S. Kuechler-Fogden, M. Rowlands, P. Spyer

- (eds.), *Handbook of Material Culture*, Londres, pp. 161-172
- HUNT, P.N. (1991), "Mount Saphon in myth and fact", *Phoenicia and the Bible*, Studia Phoenicia, XI, Lovania, pp. 103-115
- INGOLD, T. (2000), *The Perception of the Environment*, Londres
- INGOLD, T. (2004), "Culture on the Ground. The World Perceived through Feet", *Journal of Material Culture*, 9, 3, pp. 315-340
- INSOLL, T. (2004), *Archaeology, Ritual and Religion*, Londres
- IZQUIERDO de MONTES, R. (1997), "Sobre la copelación de la plata en el mundo tartésico", *SPAL*, 6, pp. 87-101
- JOHNSON, M. (2004), "Agency, Structure and Archaeological Practice", en A. Gardner (ed.), *Agency Uncovered: Archaeological perspectives on social agency, power, and being human*, Londres, pp. 241-248
- JOHNSON, P. C. (2004), "Misrecognition and Rituals", en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 249-251
- JOHNSTON, R. (1998), "Approaches to the perception of landscape. Philosophy, theory, methodology", *Archaeological Dialogues*, 8, 1, pp. 54-68
- JOURDAIN-ANNEQUIN, C., BONNET, C. (2001), "Images et fonctions d'Héraclès: les modèles orientaux et leurs interprétations", en S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*, Roma, pp. 195-223
- JOYCE, A. R. (2005), "Archaeology of the Body", *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 139-158
- KAPFERER, B. (2004), "Ritual Dynamics and Virtual Practices", *Social Analysis*, 48, 2, pp. 35-54
- KARAGEORGHIS, V. (2002), *Early Cyprus. Crossroads of the Mediterranean*, Los Angeles
- KATZENSTEIN, H. J. (1991), "Phoenician deities worshipped in Israel and Judah during the time of the first temple", *Phoenicia and the Bible*, Studia Phoenicia, XI, Lovania, pp. 187-191
- KELLY, J. D., KAPLAN, M. (1990), "History, Structure and Ritual", *Annual Review of Anthropology*, 19, pp. 119-150
- KNAPP, A. B. (1986), *Copper Production and Divine Protection: Archeology, Ideology and Social Complexity on Bronze Age Cyprus*, Götteborg
- KNAPP, A. B. (1996), "Power and ideology on prehistoric Cyprus", en P. Hellström, B. Alroth (eds.), *Religion and Power in Ancient Greek World*, Proceedings of the Uppsala Symposium, Uppsala, pp. 9-26
- KNAPP, A. B., ASHMORE, W. (1999), "Archaeological landscapes: constructed, conceptualized, ideational", en A. B. Knapp, W. Ashmore (eds.), *Archaeologies of Landscape*, Londres, pp. 1-32
- KNAPP, A. B. (1999), "Ideational and Industrial Landscape on Prehistoric Cyprus", en A. B. Knapp, W. Ashmore

- (eds.), *Archaeologies of Landscape*, Londres, pp. 229-252
- KOPYTOFF, I. (1986), "The Cultural Biography of Things: commodization as process", en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspectives*, Cambridge, pp. 64-91
- LANCEL S. (1995), *Cartago*, Barcelona
- LANCELLOTTI, M. G. (2003), "La Donna", en J. Á. Zamora (ed.), *El Hombre Fenicio. Estudios y materiales*, Serie Arqueológica 9, CSIC, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Roma, pp. 187-198
- LANCELLOTTI, M. G. (2006), "Magia, Pantheon, Sacrificio: riflessioni metodologiche su alcuni temi di religione fenicia", en J. P. Vita, J. Á. Zamora (eds.), *Nuevas Perspectivas I: la investigación Fenicia y Púnica*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 13, Barcelona, pp. 61-69
- LAWSON, G., SCARRE, C., CROSS, I., HILLS, C. (1998), "Mounds, Megaliths, Music and Mind: Some Thoughts on the Acoustical Properties and Purposes of Archaeological Spaces", *Archaeological Review from Cambridge. The Archaeology of Perception and the Senses*, 15, 1, pp 111-134
- LEMAIRE, T. (1997), "Archaeology between the invention and the destruction of the landscape", *Archaeological Dialogues*, 4, 1, pp. 5-21
- LESKO, B. (1989), *Women's Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia*, Women in the Ancient Near East, Brown Judaic Studies, 166, Georgia
- LEVINSON, D. (2004a), "Sacrifice and Offerings", en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 376-378
- LEVINSON, D. (2004b), "Healing and Ritual", en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 167-170
- LEWIS-WILLIAMS, D., PEARCE, D. (2005), *Inside the Neolithic Mind. Consciousness, Cosmos and the Realm of Gods*, Londres
- LILLIU, C. (1993), "Un culto di età punico-romana al nuraghe Genna Maria di Villanovaforru", en C. Lilliu, L. Campus, F. Guido, O. Fonzo, J. D. Vigna (eds.), *Genna Maria II. Il deposito votivo del mastio e del cortile*, Cagliari, pp. 11-40
- LIPINSKI, E. (1975), "Tartesos et la stele de Nora", *II Congreso Internacional sobre las culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, pp. 73-80
- LIPINSKI, E. (1993), "Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique", en J. Quagebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*. Proceedings of the International Conference organized by Kathoelike Universiteit Leuven, Orientalia Lovaniensia Analecta, 55, Lovania, pp. 257-281
- LIPINSKI, E. (1995), *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Studia Phoenicia, XIV, Lovania
- LIVERANI, M. (1989-1990), "Scambi umani e scambi divini", *Scienze dell'Antichità. Storia, Archeologia, Antropologia*, 3-4, pp. 99-101

- LOCCI, M. C. (e. p.), “Persistenze fenicio-puniche nel villaggio nuragico di Pinn’e Maiolu, Villanovaforru, CA”, *Aristeo*, 2
- LÓPEZ BERTRAN, M. (2003), *La geografia sagrada fenicia i la seva interacció amb els aspectes socio-econòmics de la colonització: estat de la qüestió i perspectives d’estudi*, Trabajo de Iniciación a la Investigación presentado en la Universitat Pompeu Fabra, setiembre de 2003, inédito
- LÓPEZ CASTRO, J. L. (1988), “La religión fenicio-púnica en Sexs: datos para su conocimiento”, en G. Pereira Menaut (ed.) *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II, Santiago de Compostela, pp. 57-65
- LÓPEZ CASTRO, J. L. (1998), “Familia, poder y culto a Melqart Gadiatno”, *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedad*, 1, pp. 93-108
- LÓPEZ CASTRO, J. L. (2004), “Un santuario rural en Baria (Villaricos, Almería)”, en A. González Blanco, G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos (eds.) *Estudios Orientales. El mundo púnico. Religión, Antropología y Cultura Material*, 5-6, Murcia, pp. 77-90
- LÓPEZ CASTRO, J. L. (2005), “Astarté en Baria. Templo y producción entre los fenicios occidentales”, *Archivo Español de Arqueología*, 78, pp. 5-21
- LÓPEZ de la ORDEN, M. D., GARCÍA RIVERA, C. (1985), “Ánforas púnicas de La Caleta, Cádiz”, *Actas del VI Congreso Internacional de Arqueología Submarina*, Cartagena, pp. 393-397
- LÓPEZ de la ORDEN, M. D., BLANCO, F. J. (2000), “Las monedas de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz)”, *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. I, Cádiz, pp. 487-508
- LÓPEZ PARDO, F. (1990), “Mogador, “factoría extrema” y la cuestión del comercio atlántico en la costa atlántica africana”, *V Colloque sur l’histoire et l’archéologie de l’Afrique du Nord*, París, pp. 277-296
- LUZÓN, J. M., COÍN, L. (1986), “La navegación preastronómica en la Antigüedad: utilización de pájaros en la orientación náutica”, *Lucentum*, VI, pp. 65-84
- MADAU, M. (1997), “Popolazione rurale tra Cartagine e Roma: Monte Rujju a Thiesi”, en P. Bernardini, R. d’Oriano, G. Spanu (eds.), *Phoinikes B Shrdn. I Fenici in Sardegna*, Oristano, pp. 159-164
- MALKIN, I. (1987), *Religion and colonization in ancient Greece*, Lovania
- MALKIN, I. (1996), “Territorial domination and the greek sanctuary”, en P. Hellström, B. Alroth (eds.), *Religion and Power in Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium*, Uppsala, pp. 75-81
- MANFREDI, L. I. (1987), “Melqart e il tonno”, *Studi di Egitologia e di Antichità Puniche*, 1, pp. 67-82
- MARANGOU, C. (1996), “Assembling, Displaying, and Disassembling Neolithic and Eneolithic Figurines and Models”, *Journal of European Archaeology*, 4, pp. 177-202
- MARGUERON, J. (1984), “L’espace sacré en Orient”, en G. Roux (ed.), *Temples et sanctuaries*, Lyon, pp. 23-36

- MARÍN CEBALLOS, M. C. (1994), “La religión fenicio-púnica en España (1980-1993)”, *Hispania Antiqua*, XVIII, pp. 533-568
- MARÍN CEBALLOS, M. C. (2001), “Les contactés entre phéniciens et grecs dans le territoire de Gadir et leur formation religieux : histoire et mythe”, en S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella, (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*, Roma, pp. 315-331
- MARÍN CEBALLOS, M. C. (2003), “El Niño”, en J. Á. Zamora (ed.), *El Hombre Fenicio. Estudios y materiales*, Serie Arqueológica 9, CSIC, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Roma, pp. 199-215
- MARÍN CEBALLOS, M. C. (2004), “Observaciones en torno a los pebeteros en forma de cabeza femenina”, en A. González Blanco, G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos (eds.) *Estudios Orientales. El mundo púnico. Religión, Antropología y Cultura Material*, 5-6, Murcia, pp. 319-336
- MATTHEWS, S. G. (2004), *The Instantiated Identity: critical Approaches to Studying Gesture and Material Culture*, Artículo presentado en el *Theoretical Archaeology Group*, Glasgow,
- MAURIZIO, L. (1995), “Anthropology and Spirit Possession. A Reconsideration of the Pythia’s Role at Delphi”, *The Journal of the Hellenistic Studies*, 115, pp. 69-86
- MAYET, F., TAVARES da SILVA, C. (2000), *Le site phénicien d’Abul (Portugal). Comptoir et sanctuaire*, París
- McNIVEN, I. J. (2003), “Saltwater People: spiritscapes, maritime rituals and the archaeology of Australian indigenous seascapes”, *World Archaeology. Seascapes*, 35, 3, pp. 329-349
- MEDAS, S. (1998), “*Siderum observationem in navigando Phoenicies (invenerunt)* (Plinio, N. H. VII, 209). Appunti di navigazione astronomica”, *Rivista di Studi Fenici*, 26, pp. 147-173
- MEDAS, S. (2000), *La Marineria cartaginese: le navi, gli uomini, le navigazione*, Sardegna Archeologica, Scavi e Ricerche 2, Sassari
- MESKELL, L. (1996), “The Somatization of Archaeology: Institutions, Discourses, Corporeality”, *Norwegian Archaeological Review*, 29, 1, pp. 1- 16
- MESKELL, L. (1998), “The Irresistible Body and the Seduction of Archaeology”, en D. Montserrat (ed.), *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, Londres, pp. 139-161
- MESKELL, L., JOYCE, A. R. (2003), *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, Londres
- MESKELL, L. (1995), “Goddesses, Gimbutas and “New Age” Archaeology”, *Antiquity*, 69, pp. 74-86
- MILANO, L. (1988), “Codici alimentari, carne e commensalità nella Siria-Palestina di età pre-classica”, en C. Grottanelli, N. F. Parise (eds.), *Sacrificio e Società nel Mondo Antico*, Roma, pp. 55-85
- MILLER, D., TILLEY, C. (1984), “Ideology, Power an Prehistory : An Introduction”, en D. Miller, C. Tilley (eds.) *Ideology, Power and Prehistory*, Cambridge, pp. 1-16

- MILLER, D., TILLEY, C. (1996), "Editorial", *Journal of Material Culture*, 1, 1, pp.5-14
- MITCHELL, J. P. (2006), "Performance", en C. Tilley, W. Keane, S. Kuechler-Fogden, M. Rowlands, P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, Londres, pp. 384- 401
- MITCHELL, T. (1990), "Everyday Metaphors of Power", *Theory and Society*, 19, 5, pp. 545-577
- MONTAGU, J. (1981), "The Conch in Prehistory: Pottery, Stone and Natural", *World Archaeology. Archaeology and Musical Instruments*, 12, 3, pp. 273-279
- MONTES de OCA, M. (2001), "La via fácil. Estrategias de aproximación a los fenómenos religiosos en las ciencias sociales", *Revista Tabona*, pp. 167-193
- MORALES PÉREZ, J. V. (2003), "Estudio de la fauna de la cueva-santuario púnica de Es Culleram (Sant Joan, Eivissa)", *Saguntum*, 35, pp. 113-122
- MORALES PÉREZ, J. V. (e. p.). "Sacrificios de animales en Es Culleram (Ibiza) y otros lugares de culto púnicos en el Mediterráneo: aproximación al hecho ritual desde la zooarqueología", *Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Lisboa
- MORINIS, A. (1992), "Introduction: the Territory of the Anthropology of Pilgrimage", en A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimages*, Londres, 1-28
- MORRIS, C., PEATFIELD, A. (2002), "Feeling through the Body. Gesture in Cretan Bronze Age Religion", en Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (eds.), *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, Nueva York, pp. 105-120
- MOSCATI, S. (1968), "Sulla diffusione del culto di Astarté Ericina", *Oriens Antiquus*, 7, pp. 91-94.
- MOSCATI, S. (1987), *Le officine di Tharros*, Studia Punica, 2, Roma
- MOSCATI, S. (1989), "Le figurine fittili di Neapolis", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie Ottava, Memorie, Classe di scienze morale, storiche e filologiche, Roma, pp. 11-75
- MOSCATI, S. (1990), *Techne. Studi sull'artigianato fenicio*, Studia Punica, 6, Roma
- MOSCATI, S. (1991), *Le terrecotte figurate di St. Gilla (Cagliari)*, Unione Accademia Nazionale dei Lincei. Corpus delle antichità fenicia e punica, Roma
- MOSCATI, S. (1992), *Tra Cartaginesi e Romani. Artigianato in Sardegna dal IV secolo a.C. al II d.C.* Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie, Serie IX, vol.III, fasc. 1, Roma
- MOSCATI, S. (1993), *Il tramonto di Cartagine. Scoperte archeologiche in Sardegna e nell'area mediterranea*, Turin
- MOSCATI, S. (1995), *Italia punica*, Milan
- MOSCATI, S., UBERTI, M. L. (1987), *Iocalia Punica*, Roma
- MUÑOZ VICENTE, A. (1990-91), "Las cerámicas fenicio-púnicas de origen submarino del area de La Caleta (Cádiz)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 15, pp. 287-333

- NANOGLU, S. (2005), "Subjectivity and Material Culture in Thessaly, Greece: the Case of Neolithic Anthropomorphic Imagery", *Cambridge Archaeological Journal*, 15, 2, pp. 141-156
- NIVEAU DE VILLEDARY, A. M., (2001), "Pozos púnicos en la necrópolis de Cádiz: evidencias de prácticas funerarias", *Rivista di Studi Fenici*, XXIX, 2, pp. 183-230
- NIVEAU DE VILLEDARY, A. M. (2003), "El uso ritual de la vajilla cerámica en la necrópolis púnica de Cádiz", *Archivo Español de Arqueología*, 76, pp. 3-30
- NIVEAU DE VILLEDARY, A. M. (2004), "La cerámica púnico-gaditana del s. III a.C. El uso de la vajilla en el ámbito funerario y ritual de la necrópolis", en A. González Blanco, G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos (eds.) *Estudios Orientales. El mundo púnico. Religión, Antropología y Cultura Material*, 5-6, Murcia, pp. 267-298
- NIVEAU DE VILLEDARY, A. M., CÓRDOBA ALONSO, I. (2003), "Algunas consideraciones sobre la religiosidad de Gadir. Nuevos datos para su estudio", *Saguntum*, 35, pp. 123-145
- NIVEAU DE VILLEDARY, A. M., FERRER, E. (2005), "Anotaciones a los cultos funerarios de Gadir: los pozos rituales", *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. III, Palermo, pp. 1171-1186
- OLMOS, R. (1991), "A. Schulten y la historiografía sobre Tartessos en la primera mitad del s. XX", en J. Arce, R. Olmos (coords.), *Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España (siglos XVIII-XX)*, Madrid, pp. 135-144
- OLMOS, R. (1992), "Iconografía y culto a las aguas de época preromana en los mundos colonial e ibérico", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, pp. 103-120.
- ORIA, M. (1996), *Hércules en Hispania : una aproximación*, Barcelona
- ORTNER, S. B. (1978), *Sherpas through their rituals*, Cambridge
- OSBORNE, R. (2004), "Hoards, Votives, Offerings: the Archaeology of the Dedicated Object", *World Archaeology. The Object of Dedication*, 36, 1, pp. 1-10
- OUZMAN, S. (2001), "Seeing is Deceiving: Rock Art and the Non-Visual", *World Archaeology. Archaeology and Aesthetics*, 33, 2, pp. 237-256
- PALA, P. (1990), "Osservazioni preliminari per un studio della riutilizzazione dei nuraghi in epoca romana", *L'Africa Romana*, VII, pp. 549-556
- PARKIN, D. (1992), "Ritual as a spatial direction and bodily division", en D. de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, European Association of Social Anthropologists, Londres, pp. 11-25
- PELLICER, M. (1996), "Huelva tartesia y fenicia", *Rivista di Studi Fenici*, 24, 2, pp. 119-140
- PENA, M. J. (1988), "Consideraciones sobre iconografía mediterránea: los pebeteros en forma de cabeza femenina", *La Mediterrània. Antropologia i Historia. VII Jornades d'estudis històrics locals*, Palma de Mallorca, pp. 55-66
- PENA, M. J. (2000), "Sobre el origen y difusión de los *Thymiateria* en forma de cabeza femenina", *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. I, Cádiz, pp. 649-659

- PERI, C. (2002), "Demetra e Core nella religione punica", en G. Regalzi, C. Peri (eds.), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto*, Atti II Incontro Orientalisti, Roma, pp. 145-154
- PERRA, C. (1998), *L'Architettura templare fenicia e punica di Sardegna: il problema delle origine orientali*, Oristano
- PERRA, C. (1999), "Sulle origini dell'architettura templare fenicia e punica in Sardegna", *Rivista di Studi Fenici*, 27, I, pp. 43-77
- PESCE, G. (1965), *Le statuette puniche di Bithia*, Centro di Studi Semitici, Serie Archaeologica, Roma
- PICCALUGGA, G. (1974), *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Roma
- PLUCIENNIK, M. (2002), "Bodies in/as Material Culture. Introduction", en Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (eds.), *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, Nueva York, pp. 173-177
- POLIGNAC, FR., (1995), *Cults, Territory and the origins of the Greek city-state*, Chicago
- POLLACK-ELTZ A. (2004), "Ecstatic Worship", en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 122-125
- POLLARD, J. (2001), "The Aesthetics of Depositional Practices", *World Archaeology. Archaeology and Aesthetics*, 33, 2, pp. 315- 333
- POSADAS, J. L. (1988), "Amuletos y divinidades egipcias en el Estrecho de Gibraltar preromano. Nueva valoración de su influencia religiosa en el medio colonial", *Actas del Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar"*, I, Madrid, pp. 517-527
- PRESTON, J. J. (1992), "Spiritual Magnetism: an Organizing Principle for the Study of Pilgrimage", en A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Londres, pp. 31-46
- PREUCCEL, R. W., MESKELL, L. (2004), "Knowledges", en R. W. Preucel, L. Meskell (eds.) *A Companion to Social Archaeology*, Oxford, pp. 3-21
- PRITCHARD, E. (1978), *Recovering Sarepta. A Phoenician City*, Nueva Jersey
- PUIG MORAGÓN, R. M., DIES, E., GÓMEZ BELLARD, C. (2004), *Can Corda. Un asentamiento rural púnico-romano en el suroeste de Ibiza*, Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 53, Eivissa
- PUIG MORAGÓN, R. M. (e. p.), "El poblamiento rural púnico en Ibiza: avance de la cuestión en el noreste de la isla", *Actas del I Congrès de Joves Investigadors en Arqueologia als Països Catalans*, Vilanova del Camí
- QUAGEBEUR, J. (1993), *Ritual and Sacrifice in the Ancient near East*. Proceedings of the International Conference organized by Kathoelike Universiteit Leuven, Orientalia Lovaniensia Analecta, 55, Lovania
- RAMÍREZ, J. R., MATEOS, V. (1985), "La arqueología subacuática en la bahía de Cádiz", *Actas del VI Congreso Internacional de Arqueología Submarina*, Cartagena, pp. 75-81

- RAMÍREZ, J. R., MATEOS, V. (1992), "Terracota negroide de la Punta de la Nao", *Boletín del Museo de Cádiz*, V, pp. 31-36
- RAMÍREZ, J. R., MATEOS, V. (1993-94), "Terracota orientalizante de la Punta de la Nao (Cádiz)", *Boletín del Museo de Cádiz*, VI, pp. 93-102
- RAMON, J. (1985), "Es Culleram, 1981", *Noticario Arqueológico Hispánico*, 20, pp. 225-256
- RAMON, J. (1987-88), "El recinto púnico del Cap des Llibrell (Ibiza)", *Saguntum*, 21, pp. 267-294
- RAMON, J. (2005), "Investigaciones arqueológicas en el santuario púnico del Cap des Llibrell (Eivissa)", *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. III, Palermo, pp. 1389-1398
- REGOLI, P. (1991), *I bruciaperfumi a testa femminile dal nuraghe Lugherras (Paulilatino)*, Studia Punica, 8, Roma
- RENFREW, C. (1982), *Towards an Archaeology of Mind*, Cambridge
- RENFREW, C. (1985), *The Archeology of Cult. The Sanctuarie at Phylakopoi*, Londres
- RENFREW, C. (1994), "The Archaeology of Religion", en C. Renfrew, E. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, pp. 47-54
- RIBICHINI, S. (1985), "Temple et sacerdote dans l'économie de Carthage", *Historie et archeologie de l'Afrique du Nord*, Paris, pp. 29-37
- RIBICHINI, S. (1986), "Questions de mythologie phénicienne d'après Philon de Biblos", *Religio Phoenicia*, Studia Phoenicia, IV, pp. 41-52
- RIBICHINI, S. (1995), "Studi e storia delle religioni. Esperienze e prospettive di un metodo", *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti*, Roma, pp. 129-138
- RIBICHINI, S. (1996), "Su alcuni aspetti del Kronos fenicio", en E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, I, Roma, pp. 371-381
- RIBICHINI, S. (1999), "Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici", en C. Bonnet, A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Roma, pp. 149-177
- RIBICHINI, S. (2000a), "La questione del "tofet" punico", en S. Verger (ed.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Roma, pp. 293-304
- RIBICHINI, S. (2000b), "Sui i miti della fondazione di Cadice", *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. II, Cádiz, pp. 661-668
- RIBICHINI, S. (2001), "La scomparsa di Adonis", en P. Xella (ed.), *Quando un dio muore. More e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, pp. 97-114
- RIBICHINI, S., XELLA, P. (1979), "Milk' Astart, *mlk (m)* e la tradizione sirio-palestinese sui Refaim", *Rivista di Studi Fenici*, 7, pp. 145-158
- RICHARD, J. E. (1999), "Conceptual Landscapes in the Egyptian Nile Valley",

- en A. B. Knapp, W. Ashmore (eds.), *Archaeologies of Landscape*, Londres, pp. 83-100
- RIES, J. (1994), "La méthode comparée en histoire des religions selon G. Dumézil et Mircea Eliade", en U. Bianchi (ed.), *The notion of « religion » in comparative research*, Proceedings of the XVI th of the International Association for the History of Religions, Roma, pp. 713-719
- ROBB, J. (2004), "Agency. A Personal view", *Archaeological Dialogues*, 11, pp. 103-107
- RODRÍGUEZ FERRER, A. (1988), "El templo de Herkules-Melqart. Un modelo de explotación económico y prestigio político", en G. Pereira Menant (ed.), *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II, Santiago de Compostela, pp. 101-110
- ROMERO RECIO, M. (1997), "Limén y espacio sacro en el mundo colonial", en D. Plácido, J. Alvar, J. M. Casillas, C. Fornis (eds.), *Imágenes de la Polis: I reunión nacional de historiadores del mundo griego antiguo*, Madrid, pp. 389-406
- ROMERO RECIO, M. (1999), "El rito de las piedras volteadas (Str.3.1.4)", *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 2, pp. 69-82
- ROMERO RECIO, M. (2000), *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*, BAR, 897, Oxford
- ROUILLARD, P. (1995), "Maroc", en V. Krings (ed.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de Recherche*, Lovania, pp. 776-785
- RUANO, E., MORENO, R., PELLÚS, P. (1996), "Los collares de la Algaida: ofrendas a un santuario gaditano", *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 36, pp. 107-133
- RUIU, P. (2005), "I fittili votivi dall'area di S. Giuseppe a Padria. I frutti", *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. III, Palermo pp. 1103-1116
- RUIZ DE ARBULO, J. (1994), "Los cernos figurados con cabeza de Core. Nuevas propuestas en torno a su denominación, función y origen", *Saguntum*, 27, pp. 155-171
- RUIZ DE ARBULO, J. (1997), "Santuarios y comercio marítimo en la Península Ibérica durante época arcaica", *Quaderns d'Arqueologia de Castelló*, 18, pp. 517-535
- RUIZ DE ARBULO, J. (2000), "El papel de los santuarios en la colonización fenicia y griega en la península Ibérica", en B. Costa, J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica, Eivissa, pp. 9-56
- RUIZ MATA, D. (1999), "La fundación de Gadir y el Castillo de Doña Blanca: contrastación textual y arqueológica", *Complutum*, 10, pp. 279-317
- RUIZ-GÁLVEZ, M. (ed.) (1995), *Ritos de paso y puntos de paso. La ría de Huelva en el mundo del Bronce Final europeo*, Complutum Extra, 5, Madrid
- RUIZ-GÁLVEZ, M. (2002), "Si las piedras hablaran...". El papel del patrimonio arqueológico en los patrones identitarios", *Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en Internet*, 4, 1, <http://www.ucm.es/info/arqueoweb>

- SALAMONE, F. A. (2004), "Music", en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 262-269
- SALER, B. (1994), "Cultural Anthropology and the definition of religion", en U. Bianchi (ed.), *The notion of « religion » in comparative research*, Proceedings of the XVI th of the International Association for the History of Religions, Roma, pp. 831-836
- SALINAS, M. (1988), "El "Hieron Akroterion" y la geografía religiosa del extremo occidente según Estrabón", en G. Pereira Menant (ed.), *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II, Santiago de Compostela, pp. 135-147
- SALVI, D. (1989), *Testimonianze Archeologiche*, Associazione Archeologica Partecollese, Dolianova
- SALVI, D. (1990), "La continuità del culto. La stipe votiva di S. Andrea Frius", *L'Africa Romana*, VII, pp. 465-474
- SAN NICOLÁS, M. P. (1987), *Las terracotas figuradas de la Ibiza púnica*, Roma
- SAN NICOLÁS, M. P. (1992), "Coroplastia fenicio-púnica", *Producciones artesanales fenicio-púnicas*, VI Jornadas de Arqueología fenicio-púnica, Eivissa, pp. 11-28
- SAN NICOLÁS, M. P. (2000), "Interpretación de los santuarios fenicios y púnicos en Ibiza", *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. II, Cádiz, pp. 675-689.
- SAN NICOLÁS, M. P. (1981), "Testimonio del culto a Deméter-Koré en Ibiza", *Archivo Español de Arqueología*, 54, pp. 27-35
- SÁNCHEZ ROMERO, M. (2006), "Maternidad y Prehistoria: prácticas de reproducción, relación y socialización", en A. A. V. V. (eds.), *Las mujeres en la Prehistoria*, Valencia, pp. 119-137
- SANCIU, A. (1997), "Popolazioni rurali tra Cartagine e Roma: Santu Giolzi di Romana", en P. Bernardini, R. d'Oriano, G. Spanu (eds.), *Phoinikes B Shrdn. I Fenici in Sardegna*, Oristano, pp. 165-166
- SANTONI, V. (ed.), (1982), "Cabras-Cuccuru s'Arriu. Nota preliminare di scavo (1978, 1979, 1980)", *Rivista di Studi Fenici*, 10, pp. 103-107
- SANTONI, V. (ed.), (1989), *Il Museo Archeologico Nazionale di Cagliari*, Sassari
- SANTOS, M., PARCERO, C., CRIADO, F. (1997), "De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología del paisaje sagrado", *Trabajos de Prehistoria*, 54, 2, pp. 61-80
- SCANDONAE, G., XELLA, P. (1995), "Egypte", en V. Krings (ed.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de Recherche*, Lovania, pp. 632-639
- SCHECHNER, R. (1994), "Ritual and Performance", en T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology, Humanity, Culture and Social Life*, Londres, pp. 613- 647
- SCHILBRACK, K. (2004), "Introduction", en K. Schilbrack (ed.), *Thinking through Rituals. Philosophical Perspectives*, Londres, pp. 1-30

- SCHNEIDER, J. (2006), "Cloth and Clothing", C. Tilley, W. Keane, S. Kuechler-Fogden, M. Rowlands, P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, Londres, pp. 203-220
- SCHUBART, H. (1982), "Asentamientos fenicios en la costa meridional de la Península Ibérica", *Huelva Arqueológica*, VI, pp. 71-93
- SEBIS, S. (1982), "Tempio a pozzo nuragico", en V. Santoni (ed.), Cabras-Cuccuru s'Arriu. Nota preliminare di scavo (1978, 1979, 1980), *Rivista di Studi Fenici*, 10, pp. 111-113
- SHAARA, L., STRATHERN, A. (1992), "A Preliminary Analysis of the Relationship between Altered States of Consciousness, Healing, and Social Structure", *American Anthropologist*, 91, 1, pp. 145-160
- SHANKS, M. (2005), "Theory of Social Practice", en C. Renfrew, P. Bahn (eds.), *Archaeology. Key Concepts*, Londres, pp. 240-243
- SHANKS, M., TILLEY, C. (1992), *Reconstructing Archaeology. Theory and Practice*, Londres
- SHAW, R., STEWART, C. (1994), "Introduction: Problematizing Syncretism", *Syncretism/Antisyncretism. The Politics of Religious Synthesis*, European Association of Social Anthropologists, Londres, pp. 1-26
- SHERRAT, A. (1991), "Sacred and Profane Substance: the Ritual Use of Narcotics in Later Neolithic Europe", en P. Garwood, R. Jennings, R. Skeates, J. Toms (eds.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*, Oxford, pp. 50-64
- SIDDU, A. (1982), "Tempio a pozzo nuragico: le stele puniche", en V. Santoni (ed.), Cabras-Cuccuru s'Arriu. Nota preliminare di scavo (1978, 1979, 1980), *Rivista di Studi Fenici*, 10, pp. 115-118
- SILLIMAN, S. (2001), "Agency, Practical Politics and the Archaeology of Culture Contact", *Journal of Social Archaeology*, 1, 2, pp. 190-209
- SILVERMAN, H. (1994), "The Archaeological Identification of an Ancient Peruvian Pilgrimage Center", *World Archaeology. Archaeology of Pilgrimage*, 26, 1, pp. 1-18
- SIVARAMAKRISHNAN, K. (2005), "Some Intellectual Genealogies for the Concept of Everyday Resistance", *American Anthropologist*, 107, 3, pp. 346-355
- SLAVIN, S. (2003), "Walking as Spiritual Practice: the Pilgrimage to Santiago de Compostela", *Body and Society*, 9, 3, pp. 1-18
- SOLINAS, E. (1997), "La laguna di Santa Gilla: testimoninaze di età punica", en P. Bernardini, R. d'Oriano, G. Spanu (eds.), *Phoinikes B Shrdn. I Fenici in Sardegna*, Oristano, pp. 177-184
- STEWART, S. (2005), "Remembering the Senses", en D. Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, pp. 59-69
- STIGLITZ, A. (2004), "Confini e frontiere nella Sardegna fenicia, punica e romana: critica all'immaginario geografico", *L'Africa Romana*, XV, 1, pp. 805-818
- STRANG, V. (2005), "Common Senses, Water, Sensory Experience and the

- Generation of Meaning”, *Journal of Material Culture*, 10, 1, pp. 92-120
- TACON, P. (1994), “Socialising landscapes: the long-term implications of signs, symbols and marks on the land”, *Archaeology in Oceania*, 29, 3, pp. 117-129
- TALALAY, L. E. (1987), “Rethinking the Function of Clay Figurines Legs from Neolithic Greece: an Argument by Analogy”, *American Journal of Archaeology*, 91, 2, pp. 161-169
- TARRADELL, M., FONT, M. (1975), *Eivissa Cartaginesa*, Barcelona
- THERESE POLLOCK, K. (2004), “Gender Rituals”, en F. A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society, Londres, pp. 145-150
- THOMAS, J. (1996a), “A précis of *Time Culture and Identity*”, *Archaeological Dialogues*, 3, 1, pp. 2-46
- THOMAS, J. (1996b), *Time, Culture and Identity*, Londres
- THOMAS, J. (1998), “The Politics of Vision and the Archaeologies of Landscapes”, en B. Bender (ed.), *Landscape. Politics and Perspectives*, Oxford, pp. 19-48
- THOMAS, J. (2002), “Archaeologies of Place and Landscape”, en I. Hodder (ed.) *Archaeological Theory Today*, Cambridge, pp. 165-186
- THOMAS, N. (1999), “The case of the Misplaced Ponchos. Speculations concerning the History of Cloth in Polynesia”, *Journal of Material Culture*, 4, 1, pp. 5-20
- TILLEY, C. (2006), “Objetification”, en C. Tilley, W. Keane, S. Kuechler-Fogden, M. Rowlands, P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, Londres, pp. 60-73
- TOPPER, U. y V. (1988), *Arte rupestre gaditano*, Cádiz
- TORE, G., AMUCANO, M. A., FILIGHEDDU, P. (1992), “Notulae Punicae Sardiniae”, *L’Africa Romana*, IX, pp. 533-560
- TRINGHAM, R., CONKEY, M. (1998), “Rethinking figurines”, en L. Goodison, C. Morris (eds.), *Ancient Goddesses. The Myths and Evidences*, Londres, pp. 22-45
- TRONCHETTI, C., Van DOMMELEN, P. (2005), “Entangled Objects and Hybrid Practices: Colonial Contacts and Elite Connections at Monte Prama, Sardinia”, *Journal of Mediterranean Archaeology*, 18, 2, pp. 183-209
- TURNER, V. (2003), “Liminality and Communitas”, en M. Lambeck (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, pp. 358-374
- UBERTI, M. L. (1973), *Le figurine fittili di Bitia*, Roma
- UCKO, P. (1962), “The Interpretation of Prehistoric Anthropomorphic Figurines”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 92, 1, pp. 38-54
- UGAS, G., PADERI, M. C. (1990), “Persistenze rituali e culturali in età punica e romana nel sacello nuragico del vano e della fortezza di Su Mulinu-Villanovafranca (Cagliari)”, *L’Africa Romana*, VII, pp. 475- 486

- ULREICH H., NEGRETE, M. A., PUCH, E., PERDIGONES, L. (1990), "Cerro del Prado. Die Ausgrabungen 1989 im Schuttang der phönizischen Ansiedlung an der Guadarranque-Mündung", *Madriider Mitteilungen*, 31, pp. 194-250
- VALLET, G. (1995), *Le monde colonial grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile*, Roma
- Van BERCHEM, D. (1967), "Sanctuaries d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée", *Syria*, XLIV, pp. 73-109
- Van DOMMELEN, P. (1998), *On Colonial Grounds. A Comparative Study of Colonialism and Rural Settlement in first millenium BC west central Mediterranean*, Archaeological Studies Leiden University, 12, Leiden
- Van DOMMELEN, P. (1999), "Exploring everyday places and cosmologies", en A. B. Knapp, W. Ashmore (eds.), *Archaeologies of Landscape*, Londres, pp. 277- 28
- Van DOMMELEN, P. (2000), "Material Concerns and Boundless Diversity", *European Journal of Archaeology*, 3, 3, pp. 409-413
- Van DOMMELEN, P. (2001), "Cultural Imagining. Punic Tradition and Local Identity in Roman Republic Sardinia", en S. Keay, N. Terrenato (eds.), *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*, Londres, pp. 68-84
- Van DOMMELEN, P. (2006), "The orientaling phenomenon: hybridity and material culture in the western Mediterranean", en C. Riva, N. Vella (eds.), *Debating Orientalization: Multidisciplinary Approaches to Procesess of Change in the Ancient Mediterranean*, Monograhps in Mediterranean Archaeology, 19, Londres, pp. 136-154
- Van DOMMELEN, P., SHARPE, L. (2004), "Surveying Punic rural settlement: the Terralba Rural Settlement Project, Sardinia", *Antiquity*, 78, pp. 1-5
- Van DOMMELEN, P., GERRITSEN, F., KNAPP, A. B., (2005), "Common Places. Archaeologies of Community and Landscape", en P. Attema, A. Nijboer, A. Zifferero, (eds.), *Papers in Italian Archaeology VI. Communities and Settlements from Neolithic to Early Medieval Period*, I, BAR, 1452, pp. 55- 63
- Van DOMMELEN, P., McLELLAN, K., SHARPE, L. (2006), "Insediamento rurale nella Sardegna punica: il progetto Terralba (Sardegna)", *L'Africa Romana*, XVI, pp. 153- 174
- Van DOMMELEN, P., KOSTOGLU, M., SHARPE, L. (e. p.) "Fattorie puniche e l'economia rurale dalla Sardegna punica: il progetto Terralba", *Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Lisboa
- Van DOMMELEN, P., LÓPEZ BERTRAN, M. (e. p.), *Hellenism as Subaltern Culture. Rural Cults in the Punic World*, en J. R. W. Prag, J. C. Quinn (eds), *The Hellenistic West*, Cambridge
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1993), "El templo de Heracles-Melqart en Gades y su papel económico", *Estudis d'Història Econòmica*, Barcelona, pp. 91-111
- VIVES-FERRÁNDIZ, J. (2005), *Negociando Encuentros. Situaciones coloniales e intercambios en la costa oriental de la Península Ibérica (ss. VIII-VI a.C.)*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 12, Barcelona

- WACHSMANN, S. (1998), *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age Levant*, Londres
- WAETCHER, J. d'A. (1951), "Excavations at Gorham's Cave, Gibraltar. Preliminary Report for the seasons 1948-1950", *Proceedings of the Prehistoric Society*, XVII, 1, pp. 83-92
- WAETCHER, J. d'A. (1953), "The Excavation at Gorham's Cave and its relations to the Prehistory of Southern Spain", *Archivo de Prehistoria Levantina*, IV, pp. 21-24
- WRIGHT, R. P. (1996), "Technology, Gender and Class: Worlds of Difference in Ur III Mesopotamia", en R. P. Wright (ed.), *Gender and Archaeology*, Philadelphia, pp. 79-110
- XELLA, P. (1981), "Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa", *La Religione fenicia. Matrici Orientali e Sviluppi Occidentali*, Studi Semitici, 53, Roma, pp. 7-25
- XELLA, P. (1984), "KTU, 1.48 e la tariffa punica di Marsiglia (KAI 64, 16)", *Rivista di Studi Fenici*, XII, pp. 165-168
- XELLA, P. (1986), "Le polythéisme phénicien", *Religio Phoenicia*, Studia Phoenicia, IV, pp. 29-39
- XELLA, P. (1991a), *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punice*, Roma
- XELLA, P. (1991b), "Tendenze e prospettive negli studi sulla religione fenicia e punica", *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. I, Roma, pp. 417-429
- XELLA, P. (1995), "La religione fenicia: parametri cronologici e tipologia storica", *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti*, Roma, pp. 139-149
- XELLA, P. (1999), "Le probleme du « syncrétisme » au Proche-Orient pré-classique", en C. Bonnet, A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Roma, pp. 131-148
- XELLA, P. (2001), "Da Baal di Ugarit agli dèi fenici: una questione di vita o di morte", en P. Xella (ed.), *Quando un dio muore. More e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, pp. 73-96
- XELLA, P. (2006), "La religione fenicia e punica: studi recenti e prospettive di ricerca", en J. P. Vita, J. Á. Zamora (eds.), *Nuevas Perspectivas I: la Investigación Fenicia y Púnica*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 13, Barcelona, pp. 51-59
- YAMAUCHI, E. M. (1973), "Cultic Prostitution. A Study in Cultural Diffusion", en H. A. Hoffner (ed.), *Alter Orient und Altes Testament*, 22, pp. 213-222
- ZUCCA, R. (1989), "Catalogo", en S. Moscati, "Le figurine fittili di Neapolis", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie Ottava, Memorie, Classe di scienze morale, storiche e filologiche, Roma, pp. 57-75
- ZUCCA, R. (1997a), "La città punica di Neapolis", en P. Bernardini, R. d'Oriano, G. Spanu (eds.), *Phoinikes B Shrdn. I Fenici in Sardegna*, Oristano, pp. 131-135
- ZUCCA, R. (1997b), *Atti della Conferenza sulla città di Neapolis*, inèdito

Apéndice

CATÁLOGO de TERRACOTAS
de
BITHIA, NEAPOLIS e ILLA PLANA

El listado se ordena por números de figuras y entre paréntesis se incluyen las referencias a las láminas y figuras de las respectivas publicaciones.

A. BITHIA (realizado a partir de la publicación de Uberti, 1973).

Catálogo realizado con las terracotas enteras y mejor conservadas. He incluido algunas fragmentadas al conservar rasgos útiles para mi estudio. No he catalogado las cabezas y las partes del cuerpo aisladas.

Fig. 1 (fig. 1 Uberti)

- Cara: ojos abiertos, boca abierta. Orejas y nariz. Sin decoración
- Cuerpo: se conservan ambos brazos. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: se toca el pecho
- Sexo: indeterminado

Fig. 2 (fig. 2)

- Cara: ojos abiertos sin boca. Nariz, orejas. Cabellos incisos. Decoración: lado derecho tiene un círculo inciso
- Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: masculino

Fig. 3 (fig. 3)

- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, orejas. Cabello. Sin decoración
- Cuerpo: se conservan la mitad de los brazos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 4 (fig. 4)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz y orejas. Sin cabello. Sin decoración

- Cuerpo: brazos mal conservados. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: las manos se tocan el pecho
- Sexo: masculino

Fig. 5 (fig. 5)

- Cara: ojos abiertos, boca semicerrada. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: las manos se tocan debajo del pecho
- Sexo: masculino

Fig. 6 (fig. 7)

- Cara: ojos y boca muy abiertos. Nariz sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: la mano se toca a la altura del pecho
- Sexo: indeterminado

Fig. 7 (fig. 8)

- Cara: ojos y boca cerradas. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 8 (fig. 9)

- Cara: ojos y boca abiertos. Orejas y nariz. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazos conservados. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: el brazo izquierdo se toca el pecho, el derecho el rostro
- Sexo: indeterminado

Fig. 9 (fig. 10)

- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazos, pechos y ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: los brazos se tocan la cabeza
- Sexo: indeterminado

Fig. 10 (fig. 16)

- Cara: ojos y boca cerrados. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazos, manos. Ombligo. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: las manos se tocan el sexo
- Sexo: femenino

Fig. 11 (fig. 17)

- Cara: ojos abiertos, boca semicerrada. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazo izquierdo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: la mano izquierda se toca el cuello
- Sexo: femenino

Fig. 12 (fig. 19)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: femenino

Fig. 13 (fig. 20)

- Cara: ojos y boca poco abiertos. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración

- Cuerpo: sin brazos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: masculino
- Fig. 14 (fig.21)
- Cara: ojos abiertos, boca cerrada. Nariz y orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: el brazo derecho se toca el vientre
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 15 (fig. 22)
- Cara: sin rasgos faciales
 - Cuerpo: brazos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: los brazos se tocan el pecho
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 16 (fig. 23)
- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración.
 - Cuerpo: brazos. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda se toca el hombro, la derecha se toca la barriga
 - Sexo: femenino
- Fig. 17 (fig. 24)
- Cara: ojos tapados, boca semiabierta. Nariz, orejas. Cabellos Sin decoración
 - Cuerpo: brazos. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambos brazos se tapan los ojos
 - Sexo: femenino
- Fig. 18 (fig. 25)
- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos, se conserva la mano derecha. Pechos. Ombligo. Forma de vaso
 - Movimiento: se toca la barriga
 - Sexo: femenino
- Fig. 19 (fig. 26)
- Cara: ojos y boca muy abiertos (la boca puede ser la lengua). Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: restos de las manos en la parte de atrás
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 20 (fig.27)
- Cara: ojos abiertos, boca abierta. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Manos. Pastilla de arcilla debajo mano izquierda (posible pezón). Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: las manos se tocan los pechos
 - Sexo: masculino
- Fig. 21 (fig. 30)
- Cara: sin rasgos faciales
 - Cuerpo: sin brazos. Mano derecha bien conservada. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso

- Movimiento: la mano derecha se toca órgano sexual
- Sexo: femenina

Fig. 22 (fig.31)

- Cara: ojos y boca semicerrados. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazo izquierdo. Ombligo. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: el brazo izquierdo se toca la parte trasera de la espalda
- Sexo: masculino

Fig. 23 (fig.32)

- Cara: ojos abiertos, boca indefinida. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: medio brazo izquierdo conservado. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: el brazo izquierdo se toca la base de la figura
- Sexo: indeterminado

Fig. 24 (fig. 33)

- Cara: ojos muy abiertos, sin boca. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazos. Sexo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: ambos brazos se tocan los ombros
- Sexo: masculino

Fig. 25 (fig. 34)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: brazo izquierdo. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 26 (fig. 35)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: sin brazos. Ombligo. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 27 (fig. 36)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: brazos y manos. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: ambas manos se tocan el posible sexo
- Sexo: indeterminada

Fig. 28 (fig. 37)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: sin brazos. Ombligo. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: femenino

Fig. 29 (fig.38)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: sin brazos. Manos poco conservadas. Pechos. Depresión torácica. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: los brazos se tocan más abajo del sexo
- Sexo: femenino

Fig. 30 (fig.39)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: brazos no conservados. Depresión torácica. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: masculino. Órgano sexual con representación de bello

Fig.31 (fig.40)

- Cara: ojos y boca semicerrados. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: mitad delantera no conservada. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 32 (fig.41)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazo derecho. Restos de pecho. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: se toca el pecho o tórax
- Sexo: indeterminado

Fig. 33 (fig. 43)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazo derecho conservado. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: se toca a la altura de la barriga
- Sexo: masculino

Fig. 34 (fig. 44)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: masculino

Fig. 35 (45)

- Cara: ojos y boca cerrados. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos. Manos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: la mano izquierda se toca a la altura del pecho y la mano derecha a la altura de la barriga
- Sexo: femenino

Fig. 36 (fig. 46)

- Cara: ojos y boca cerradas. Nariz, sin orejas. Cabello largo o posible tocado
- Cuerpo: brazo y mano izquierda bien conservadas. Brazo derecho mal conservado. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: la mano izquierda se toca el cuello
- Sexo: femenino

Fig. 37 (fig. 47)

- Cara: ojos y boca semicerrados. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazo y mano izquierda conservada. Brazo derecho semiconservado. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: el brazo izquierdo se toca la parte superior órgano sexual
- Sexo: masculino

Fig. 38 (fig. 48)

- Cara: ojos y boca cerrados. Sin orejas, sin nariz. Cabellos (posible tocado)
- Cuerpo: sin brazos. Sin decoración. Forma de vaso

- Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 39 (fig. 51)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, grandes orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos y manos bien conservadas. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambos brazos se tocan el costado derecho. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Sexo: masculino
- Fig. 40 (fig. 52)
- Cara: ojos, sin boca. Nariz y orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazo izquierdo perdido. Derecho con mano. Pechos. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: se toca a la altura del órgano sexual no representado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 41 (fig. 53)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Orejas y nariz. Cabello y barba. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazo izquierdo. Brazo y mano derecha bien conservados. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano derecha se toca el sexo
 - Sexo: masculino
- Fig. 42 (fig. 54)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazo izquierdo. Derecho bien conservado con la mano. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: el brazo derecho se toca la boca
 - Sexo: masculino
- Fig. 43 (fig. 55)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz y orejas. Sin cabellos. Decoración: posible collar
 - Cuerpo: brazo izquierdo mal conservado. Derecho entero con mano bien representada. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: el brazo derecho se toca la espalda
 - Sexo: masculino
- Fig. 44 (fig. 56)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos y manos bien conservados. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambas manos se tocan el pecho
 - Sexo: masculino
- Fig. 45 (fig. 57)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos y manos bien conservados. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: las manos se tocan la cabeza.
 - Sexo: masculino

Fig. 46 (fig. 58)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazos y manos bien conservados. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: ambas manos se tocan la parte baja del cuerpo
- Sexo: masculino

Fig. 47 (fig. 59)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazo izquierdo. Brazo y mano derechas bien conservadas. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: la mano derecha se toca el pecho
- Sexo: masculino

Fig. 48 (fig. 60)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: ambos brazos y manos bien conservados. Pechos. Niño en los brazos con ojos abiertos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: los brazos sujetan al niño
- Sexo: femenino

Fig. 49 (fig. 61)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Cabellos (posible tocado)
- Cuerpo: ambos brazos perdidos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: femenino

Fig. 50 (fig. 62)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: brazo y mano izquierdas bien conservadas. Mano derecha bien conservada. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: la mano derecha se toca entre los pechos y la mano izquierda a la altura del sexo
- Sexo: femenino

Fig. 51 (fig. 63)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Sin cabello. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos y manos. Pechos. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: masculino

Fig. 52 (fig. 64)

- Cara: ojos, boca muy abierta. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazo derecho y ambas manos bien conservados. Sin decoración. Forma de vaso
- Movimiento: la mano derecha se toca la cabeza y la izquierda el pecho
- Sexo: masculino

Fig. 53 (fig. 65)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración

- Cuerpo: sin brazos, manos bien conservadas. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda entre los pechos y la derecha abajo del ombligo
 - Sexo: femenino
- Fig. 54 (fig. 66)
- Cara: sin ojos, sin boca. Sin orejas, sin nariz. Cabellos y pelos de la barba
 - Cuerpo: ambos brazos. Pechos y pelos del cuerpo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambas manos se tocan el costado izquierdo
 - Sexo: masculino
- Fig. 55 (fig. 67)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Orejas, nariz. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Depresión torácica. Sin decoración. Forma de vaso.
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: masculino
- Fig. 56 (fig. 70)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos y manos. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambas manos se tocan el cuello
 - Sexo: femenino
- Fig. 57 (fig. 71)
- Cara: ojos y boca semicerrados. Nariz, orejas. Cabello. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: masculino
- Fig. 58 (fig. 72)
- Cara: ojos y boca cerrados. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: mano y brazo izquierdos bien conservados. Sin brazo derecho, se conserva la mano. Sin decoración. Forma de vaso.
 - Movimiento: ambas manos se tocan un costado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 59 (fig. 73)
- Cara: ojos abiertos y boca cerrada. Orejas, nariz. Sin cabello. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Manos bien conservadas. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambas manos se tocan el sexo
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 60 (fig. 74)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos mal conservados. Manos bien representadas. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano derecha se toca el sexo, la izquierda el pecho
 - Sexo: masculino
- Fig. 61 (fig. 75)
- Cara: ojos abiertos, boca. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos y manos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: indeterminado

- Sexo: masculino
- Fig. 62 (fig. 76)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Conservado fragmento mano derecha. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano derecha se toca la zona del sexo
 - Sexo: masculino
- Fig. 63 (fig. 77)
- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazo y mano izquierdas. Brazo y mano derecha conservadas. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano derecha se toca el vientre
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 64 (fig. 78)
- Cara: sin rasgos faciales
 - Cuerpo: sin brazos. Mano izquierda. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda se toca el vientre
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 65 (fig. 79)
- Cara: no conservada
 - Cuerpo: sin brazos. Mano izquierda bien conservada. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda se toca el vientre
 - Sexo: masculino
- Fig. 66 (fig. 82)
- Cara: no conservada
 - Cuerpo: sin brazos. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: masculino
- Fig. 67 (fig. 83)
- Cara: ojos y boca. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos bien conservados. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda se toca el pecho, la derecha el cuello
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 68 (fig. 84)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sion orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazo izquierdo. Brazo derecho bien conservado. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano derecha se toca la cabeza
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 69 (fig. 85)
- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Manos. Pechos. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambas manos se tocan la barriga
 - Sexo: femenino
- Fig. 70 (fig. 86)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sion orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazo izquierdo. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso.

- Movimiento: la mano izquierda se toca la cabeza
 - Sexo: femenino
- Fig. 71 (fig. 88)
- Cara: sin rasgos faciales
 - Cuerpo: sin brazos. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: femenino
- Fig. 72 (fig. 89)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas muy grandes. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos conservados. Pechos. Ombligo. Decoración: digitación en la zona del cuello. Forma de vaso
 - Movimiento: ambos brazos se tocan el sexo
 - Sexo: masculino
- Fig. 73 (fig. 91)
- Cara: ojos abiertos, boca semicerrada. Nariz, orejas grandes. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Brazo y mano derechas mal conservados. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda se toca el pecho
 - Sexo: masculino
- Fig. 74 (fig. 92)
- Cara: ojos abiertos, boca cerrada. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos y manos bien conservados. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda se toca el tórax, la derecha el bajo vientre
 - Sexo: femenino
- Fig. 75 (fig. 93)
- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazo izquierdo conservado, sin brazo derecho. Pechos. Ombligo. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda se toca la cabeza
 - Sexo: femenino
- Fig. 76 (fig. 94)
- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, orejas bien representadas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Sólo mano izquierda. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano izquierda se toca tórax
 - Sexo: femenino
- Fig. 77 (fig. 95)
- Cara: sin rasgos faciales
 - Cuerpo: sin brazos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: femenino
- Fig. 78 (fig. 96)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Sólo se conservan parcialmente las manos. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso

- Movimiento: ambas manos se tocan el tórax
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 79 (fig. 97)
- Cara: ojos y boca semicerrados. Nariz, orejas. Cabello, barba y bigote
 - Cuerpo: brazos y manos conservados. Pechos. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambas manos se tocan entre los pechos
 - Sexo: masculino
- Fig. 80 (fig. 98)
- Cara: ojos y boca semicerrados. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Mano derecha. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano derecha se toca la barriga
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 81 (fig. 99)
- Cara: ojos y boca semicerrados. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Esternón. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 82 (fig. 106)
- Cara: ojos y boca semicerrada. Orejas, nariz. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazo izquierdo. Brazo y mano derechas bien conservadas. Pechos. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: la mano derecha se toca el bajo vientre
 - Sexo: femenino
- Fig. 83 (fig. 107)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: se conserva un fragmento de mano derecha. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 84 (fig. 109)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos conservados. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma de vaso
 - Movimiento: ambas manos se tocan la cabeza
 - Sexo: femenino

B. NEAPOLIS (realizado a partir de la publicación de Moscati, 1989, con catálogo de Zucca).

Catálogo realizado con las piezas mejor conservadas. En este caso he incluido también las cabezas aisladas ya que hay pocos ejemplares de piezas enteras.

Fig. 85 (fig. I.1)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Cabello. Sin decoración
- Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Sin decoración. Forma antropomofa

- Movimiento: la mano izquierda se toca la oreja
- Sexo: indeterminado

Fig. 86 (fig. I. 2)

- Cara: ojos grandes y abiertos, boca semiabierta. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos. Pechos. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 87 (fig. II. 12)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Brazo derecho no conservado. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 88 (fig. II. 29)

- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, orejas. Cabello. Sin decoración
- Cuerpo: ambos brazos. Manos bien representadas. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: ambas manos se tocan el bajo vientre
- Sexo: masculino

Fig. 89 (fig. III. 31)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, orejas. Sin cabello. Sin decoración
- Cuerpo: brazo y mano izquierda conservadas. Brazo y mano derechas no conservadas. Pecho. Ombligo. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: la mano izquierda se toca la boca.
- Sexo: masculino

Fig. 90 (III. 32)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos. Pechos. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 91 (IV.40)

- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: sin brazos. Pecho izquierdo conservado. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: femenino

Fig. 92 (IV. 41)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: sin brazos. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: femenino

Fig. 93 (V. 47)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: brazos y manos bien conservadas. Ombligo. Pierna y pie izquierda bien conservadas. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: ambas manos se tocan el sexo

- Sexo: masculino
- Fig. 94 (V. 56)
- Cara: no conservada
 - Cuerpo: sin brazos. Pechos. Sin decoración. Forma antropomorfa
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: femenino
- Fig. 95 (VI. 63)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazo izquierdo. Brazo derecho bien conservado. Pechos. Arranque piernas. Sin decoración. Forma antropomorfa
 - Movimiento: la mano derecha se toca la parte baja espalda
 - Sexo: femenino
- Fig. 96 (VI. 66)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Pechos. Ombligo. Piernas y pies bien representados. Sin decoración. Forma antropomorfa
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 97 (VII. 67)
- Cara: ojos y boca abiertos. Sin nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazo izquierdo, derecho conservado. Pechos. Ombligo. Piernas. Sin decoración. Forma antropomorfa
 - Movimiento: la mano derecha se toca la oreja
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 98 (VII. 68)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: medio brazo izquierdo conservado. Sin decoración. Forma antropomorfa
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 99 (VIII. 71)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos, sólo el arranque. Pechos. Pies. Forma antropomorfa
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: masculino
- Fig. 100 (IX. 75)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos conservados. Mano derecha no conservada. Pecho derecho. Sin decoración. Forma antropomorfa
 - Movimiento: la mano izquierda se toca la boca
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 101 (IX. 78)
- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, orejas. Cabello. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 102 (X. 79)

- Cara: ojos y boca abierta. Nariz, sin orejas. Cabello y barba. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: masculino

Fig. 103 (X. 84)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: arranque brazo izquierdo conservado. Derecho no conservado. Pechos. Ombligo. Ingles. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: femenino

Fig. 104 (XI. 90)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Derecho sólo arranque. Pechos. Ombligo. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: la mano izquierda se toca la cadera
- Sexo: femenino

Fig. 105 (XI. 118)

- Cara: no conservada
- Cuerpo: parte inferior del tronco. Piernas y pies. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: masculino

Fig. 106 (XII. 121)

- Cara: ojos y boca grandes. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Sin decoración. Forma antropomorfa
- Movimiento: la mano izquierda se tapa el ojo izquierdo y los restos de la mano derecha se tocan el ojo derecho
- Sexo: indeterminado

Fig. 107 (XII. 140)

- Cara: ojos abiertos. Boca semabierta. Nariz. Sin decoración
- Cuerpo: mal conservado.
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 108 (XIII. 160)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Cabello. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 109 (XIII. 165)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Sin cabello. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 110 (XIV. 169)

- Cara: ojos y boca abiertos. Orejas, nariz. Sin cabello. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 111 (fig. XIV. 174)

-
- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz y orejas. Sin cabello. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 112 (fig. XV. 177)
- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 113 (fig. XV. 178)
- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 114 (fig. XVI. 185)
- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, sin orejas. Decoración: posible tocado o peinado
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 115 (fig. XVI. 187)
- Cara: ojos y boca abiertos, posible lengua. Nariz, orejas. Cabellos. Decoración: posible tocado
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 116 (fig. XVII. 189)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 117 (fig. XVII. 190)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 118 (fig. XVIII. 191)
- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 119 (fig. XVIII. 203)
- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado

Fig. 120 (fig. XIX. 205)

- Cara: Ojos y boca abiertos, posible lengua fuera. Orejas, nariz. Decoración: posible peinado o tocado
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 121 (fig. XIX. 211)

- Cara: Ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, sin orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 122 (fig. XX. 212)

- Cara: ojos abiertos, boca semiabierta. Nariz, sin orejas. Decoración: cabellos con peinado y collar inciso
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 123 (fig. XX. 216)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 124 a y b (fig. XXI. 219)

- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Decoración: cabello recogido y posible peinado
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 125 (fig. XXII. 222)

- Cara: ojos abiertos, boca abierta, parece que saca la lengua. Nariz, orejas. Sin cabello. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 126 (fig. XXII. 233)

- Cara: ojos, boca. Sin Nariz, orejas. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 127 (fig. XIII. 235)

- Cara: ojos abiertos, posibles pestañas, boca semiabierta. Sin orejas, sin nariz. Cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: indeterminado

Fig. 128 (fig. XXIII. 236)

- Cara: ojos abiertos, boca cerrada. Nariz, orejas. Cabellos. Decoración: posible peinado
- Cuerpo: no conservado
- Movimiento: indeterminado

- Sexo: indeterminado
- Fig. 129 (fig. XXVI. 533)
- Cara: Ojos abiertos, boca abierta. Nariz, sin orejas. Sin cabello. Sin decoración
 - Cuerpo: mal conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 130 (fig. XXVIII. 547)
- Cara: ojos y boca semicerrados. Nariz, orejas. Cabello y barba. Sin decoración
 - Cuerpo: no conservado
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: masculino

C. ILLA PLANA (realizado a partir de la publicación de Almagro Gorbea, 1983)
 Catálogo de las piezas halladas en el interior de la favissa.

- Fig. 131 (B-8496) (Lám. VII)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos conservados. Sin decoración. Forma acampanada.
 - Movimiento: ambas manos se tocan el pecho
 - Sexo: masculino
- Fig. 132 (B-8499) (Lám. VIII-1)
- Cara: ojos semiabiertos, boca abierta, posible lengua fuera. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos conservados. Manos perdidas. Esternón. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: femenino
- Fig. 133 (S. LI.-Col. Mulet) (Lám. VIII-2)
- Cara: ojos y boca semicerrados. Sin nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos y manos conservados. Posible ombligo. Esternón. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: femenino
- Fig. 134 (I. 2513) (Lám. VIII-3)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz y orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos conservados. No conservan las manos. Esternón. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: masculino
- Fig. 135 (B.8500) (Lám. VIII-4)
- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración

- Cuerpo: ambos brazos y manos conservados. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: masculino
- Fig. 136 (I.1684) (Lám IX-1)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos bien conservados. Sin manos. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: las manos se tocan el pecho
 - Sexo: femenino
- Fig. 137 (I. 2512) (Lám. IX-2)
- Cara: ojos semiabiertos, boca. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos y manos bien conservados. Esternón. Manos bien representadas. Pechos. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: femenino
- Fig. 138 (I. 1674) (Lám. IX-3)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos bien conservados. Sin manos. Pechos. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: las manos se tocan a la altura de los pechos
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 139 (I. 1670) (Lám. IX-4)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: Ambos brazos conservados. Sin manos. Forma acampanada.
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: indeterminado
- Fig. 140 (I. 1679) (Lám. X-1)
- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos y manos mal conservados. Se marca la cintura mediante un filete circular. Forma acampanada.
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: masculino
- Fig. 141 (I. 1686) (Lám. X- 2)
- Cara: ojos y boca abiertos. Orejas, nariz. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos conservados. Mano izquierda conservada, derecha perdida. Esternón. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: masculino
- Fig. 142 (I. 1685) (Lám. X- 3)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Orejas, nariz. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos y manos mal conservados. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: masculino
- Fig. 143 (I. Col. Sainz) (Lám. X- 4)

- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos mal conservados. Sin manos. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: muestra las palmas de las manos
 - Sexo: masculino
- Fig. 144 (B. 8498) (Lám. XI- 1)
- Cara: ojos y boca abiertas. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazos y manos mal conservadas. Pechos. Esternón y columna vertebral. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: las manos se tocan la zona de los pechos. Según Almagro la mano izquierda parece que sujete un objeto, quizás una lucerna.
 - Sexo: masculino
- Fig. 145 (C. F. 31234) (Lám. XI- 2)
- Cara: ojos abiertos, boca, posible lengua hacia fuera (según Almagro barba). Orejas, nariz. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: ambos brazos bien conservados. Sin manos. Sin decoración. Forma acampanada
 - Movimiento: las manos se tocan los pechos
 - Sexo: masculino
- Fig. 146 (I. 1683) (Lám. XI- 3)
- Cara: ojos y boca cerrados. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: sin brazos. Sin decoración. Forma cilíndrica
 - Movimiento: indeterminado
 - Sexo: masculino
- Fig. 147 (I. 1681) (Lám. XI- 4)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Sin cabellos. Sin decoración
 - Cuerpo: brazo y mano izquierdas bien conservadas. Brazo y mano derechas no conservadas. Pechos. Sin decoración. Forma cilíndrica
 - Movimiento: la mano izquierda se toca la barriga
 - Sexo: femenino
- Fig. 148 (I. 1671) (Lám. XII- 1)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Decoración: lucerna sobre la cabeza
 - Cuerpo: brazo izquierdo perdido. Brazo derecho sujeta una lucerna. Pechos. Esternón. Forma acampanada
 - Movimiento: lleva dos lucernas, una en la mano y otra en la cabeza
 - Sexo: masculino
- Fig. 149 (I. 1673) (Lám. XII- 3)
- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Decoración: posible tocado, peinado o sombrero en la cabeza (según Almagro soportaría una lucerna)
 - Cuerpo: brazo izquierdo no conservado. Brazo derecho sujeta objeto indeterminado. Pechos. Esternón. Forma acampanada
 - Movimiento: ambos brazos se dirigen a los hombros y parece que sujeten dos lucernas púnicas de dos picos parcialmente desconchadas
 - Sexo: masculino
- Fig. 151 (I. 1672) (Lám. XII- 2)

- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Decoración: lucerna en la cabeza. Parte superior de la cabeza y junto a la lucerna restos de color azul y rojo (según Ferron y Aubet (1974a) decoración que simula soporte de lucernario)
- Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Derecho no conservado. Pechos. Esternón. Sin decoración. Forma acampanada
- Movimiento: el brazo izquierdo sujeta la lucerna de la cabeza
- Sexo: masculino

Fig. 152 (B. 8497) (Lám. XIII)

- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Decoración: lucerna de dos picos en la cabeza
- Cuerpo: brazo izquierdo conservado. Brazo derecho no conservado. Restos mano derecha conservados en la lucerna de dos picos. Decoración: cuatro bandas paralelas en sentido vertical al cuerpo y una horizontal en la parte baja de la campana de color ocre oscuro a modo de posibles vestiduras Forma acampanada
- Movimiento: el brazo izquierdo sujeta lucerna cabeza, la mano derecha sujeta la lucerna del brazo derecho
- Sexo: masculino

Fig. 153 (I. 1687) (Lám. XIV- 1)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, orejas. Decoración: posible tocado o sombrero en la cabeza (bonete redondo según Almagro)
- Cuerpo: ambos brazos conservados. Manos no conservadas. Pechos. Decoración: posible collar. Forma ovoidal
- Movimiento: indeterminado
- Sexo: masculino

Fig. 154 (I. Col. Sainz) (Lám. XIV- 2)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: ambos brazos conservados. Sin manos. Pechos. Ombligo. Decoración: collar con un colgante. Forma ovoidal
- Movimiento: las manos se tocan la zona del sexo
- Sexo: masculino

Fig. 155 (I. Col. Sainz) (Lám. XIV- 3)

- Cara: ojos y boca muy abiertos. Nariz, orejas. Decoración: posible tocado o recogido en la cabeza
- Cuerpo: ambos brazos bien conservados. Sin manos. Pechos. Ombligo. Decoración: collar con tres colgantes. Forma ovoidal
- Movimiento: las manos se tocan la barriga
- Sexo: masculino

Fig. 156 (B. 8494) (Lám. XIV- 4)

- Cara: ojos y boca semiabiertos. Nariz, orejas. Decoración: posible tocado o sombrero
- Cuerpo: ambos brazos y manos conservados. Pechos. Decoración: collar simple. Forma ovoidal
- Movimiento: las manos se tocan el vientre
- Sexo: masculino

Fig. 157 (B. 8495) (Lám. XV)

- Cara: ojos y boca abiertos. Nariz, sin orejas. Decoración: posible tocado o sombrero en la cabeza.

- Cuerpo: ambos brazos conservados. Sin manos. Decoración: collar con un colgante. Forma ovoidal
- Movimiento: la mano derecha se toca el sexo, la izquierda se tocaría la barriga
- Sexo: masculino. Perforación en el órgano sexual que se comunica con otra cuadrangular en la parte posterior

Fig. 158 (I. 1682) (Lám. XVI- 1)

- Cara: ojos semiabiertos, boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: ambos brazos conservados. Sin manos. Decoración: collar con un colgante. Forma ovoidal
- Movimiento: la mano derecha se toca el sexo, la izquierda se tocaría la barriga
- Sexo: masculino. Perforación en el órgano sexual que se comunica con otra cuadrangular en la parte posterior.

Fig. 159 (C.F. 31237) (Lám. XVI- 3)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: ambos brazos conservado. Sin manos. Decoración: collar con tres colgantes. Forma ovoidal
- Movimiento: la mano derecha se toca el sexo, la izquierda sujeta un objeto indeterminado que también puede ser la mano
- Sexo: masculino

Fig. 160 (I. 1680) (Lám. XVI- 4)

- Cara: ojos abiertos, sin boca. Nariz, sin orejas. Sin cabellos. Sin decoración
- Cuerpo: ambos brazos conservados Sin manos. Decoración: collar con tres colgantes. Forma ovoidal
- Movimiento: la mano derecha se toca el sexo
- Sexo: masculino

Fig. 161 (C.F. 31235) (Lám. XVII- 1 y 2)

- Cara: ojos abiertos, boca semiabierto. Nariz y orejas. Decoración: tocado o sombrero en la cabeza (según Almagro es un bonete)
- Cuerpo: ambos brazos conservados. Sin manos. Pechos. Sin decoración. Forma ovoidal
- Movimiento: las manos se tocarían el sexo
- Sexo: masculino