

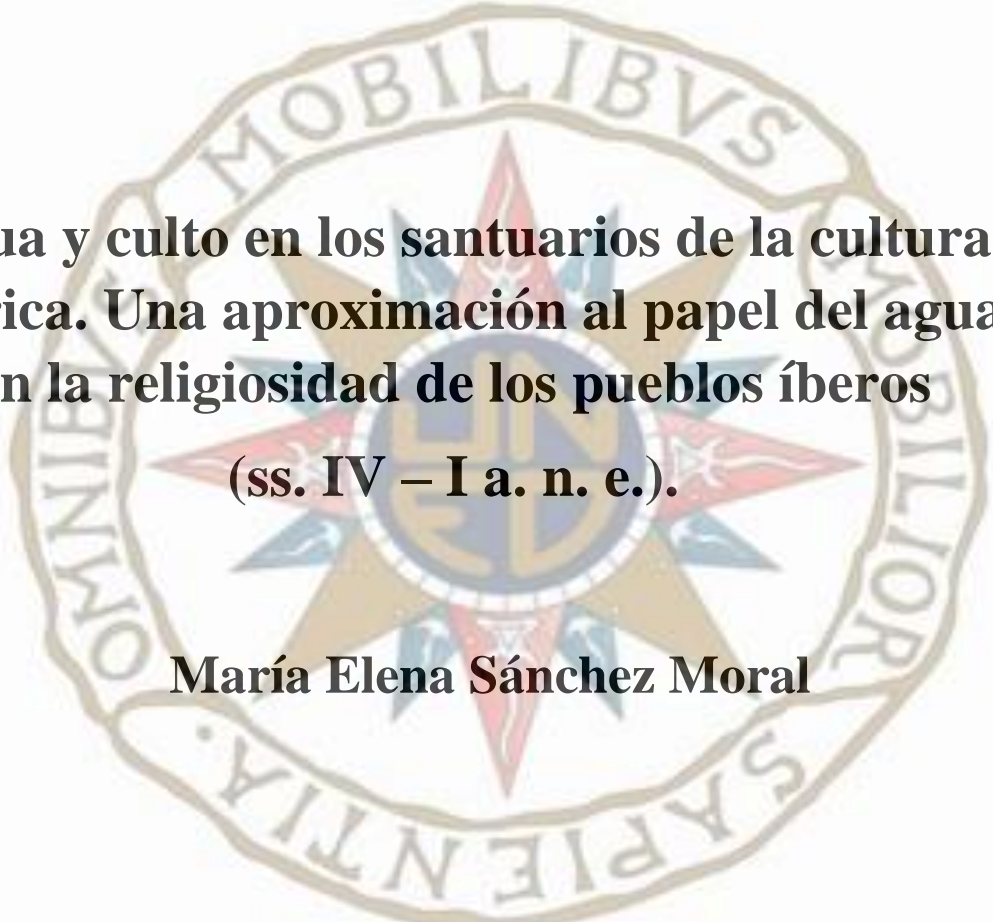
UNED

Escuela
Internacional
de Doctorado

EIDUNED

TESIS DOCTORAL

AÑO 2020



**Agua y culto en los santuarios de la cultura
ibérica. Una aproximación al papel del agua
en la religiosidad de los pueblos íberos
(ss. IV – I a. n. e.).**

María Elena Sánchez Moral

**Programa de Doctorado en Historia, Historia del Arte
y Territorio**

Dra. Mar Zarzalejos Prieto

Dra. Lourdes Prados Torreira

AGUA Y CULTO EN LOS SANTUARIOS DE LA CULTURA IBÉRICA. UNA APROXIMACIÓN AL PAPEL DEL AGUA EN LA RELIGIOSIDAD DE LOS PUEBLOS ÍBEROS (ss. IV-I a. n. e.).

María Elena Sánchez Moral

TESIS DOCTORAL 2020

Directoras:

Dra. Mar Zarzalejos Prieto

Dra. Lourdes Prados Torreira



PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y TERRITORIO

DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA Y ARQUEOLOGÍA

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA (UNED)

UNED

Escuela
Internacional
de Doctorado

EIDUNED



Índice

| | |
|---|-----|
| 1. Introducción..... | 1 |
| 2. Problemática o ¿características problemáticas?: objetivos, marco teórico y metodología | 4 |
| 2.1 Objetivos..... | 10 |
| 2.2 Marco teórico y delimitación del objeto de estudio | 11 |
| 2.3 Metodología..... | 20 |
| 3. El agua en los espacios culturales del mundo ibérico: un estado de la cuestión | 27 |
| 4. El testimonio de las fuentes literarias | 37 |
| 5. El agua en las religiones antiguas..... | 42 |
| 5.1. El agua como <i>fons et origo</i> | 43 |
| 5.2. Aguas lustrales | 46 |
| 5.3. El agua como fuente de regeneración y fecundidad | 54 |
| 5.4. Las aguas y el mundo del más allá | 62 |
| 5.5. Aguas transitadas | 73 |
| 6. La documentación arqueológica: el agua en los lugares de culto ibéricos..... | 76 |
| 6.1. Ámbito Meridional | 78 |
| 6.1.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales | 80 |
| 6.1.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas | 88 |
| 6.2. Ámbito Sureste | 131 |
| 6.2.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales | 133 |
| 6.2.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas | 135 |
| 6.3. Ámbito de Levante | 173 |
| 6.3.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales | 175 |
| 6.3.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas | 178 |
| 6.4. Ámbito de la Meseta Sur | 219 |
| 6.4.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales | 220 |
| 6.4.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas | 223 |
| 6.5. Ámbito Noreste | 231 |
| 6.5.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales | 233 |
| 6.5.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas | 235 |
| 7. Materialidad. Elementos de la cultura material relacionados con el agua en los espacios culturales. | 260 |
| 8. Las imágenes y su lectura iconográfica..... | 277 |
| 9. Ritualidad. Agua y rito en el mundo ibérico | 288 |

| | |
|--|-----|
| 9.1. Las divinidades y los mitos | 288 |
| 9.2. Los ritos | 301 |
| 9.2.1. Aguas Fluviales..... | 302 |
| 9.2.2. Aguas Subterráneas | 315 |
| 9.2.3. Aguas Termales | 355 |
| 9.2.4. Aguas Pluviales..... | 356 |
| 9.3. Rituales comunes: libaciones, lustraciones, consagración de ofrendas y sacrificios..... | 359 |
| 10. Sensorialidad, espacio simbólico y atemporalidad en los espacios de culto del mundo ibérico: las aguas y la experiencia de lo sagrado..... | 371 |
| 11. Conclusiones de una primera aproximación al estudio de las aguas en la ritualidad ibérica. Agua y culto en la religiosidad Ibérica: nuevas líneas de investigación. | 384 |
| 12. Ediciones de Fuentes Clásicas | 400 |
| 13. Bibliografía..... | 403 |
| 14. Abreviaturas | 524 |
| 15. Índice de figuras | 527 |



In memoriam

A mis antepasados y antepasadas,

En especial a mi abuelo, Antonio Moral

Y a mi abuela, Consuelo Ruiz,

A los que debo, entre muchas otras cosas, el amor por la naturaleza.

A mi hermano Francisco Javier Sánchez Moral

Y mi amiga Nerea Valenzuela Sanz,

Cuyos hilos fueron cortados abruptamente por la Parca.

A Rex y Tesa...

Lux perpetua luceat eis



***"Si hay magia en este planeta,
está contenida en el agua"***

*Loren C. Eiseley
(1907-1977)*

*

Quizá sea la soledad uno de los sentimientos característicos del trabajo investigador enfocado a la realización de una tesis doctoral; sin embargo me he sentido muy arropada durante todo este proceso.

En primer lugar quiero agradecer a mis directoras, la Dra. Mar Zarzalejos Prieto y la Dra. Lourdes Prados Torreira, sin cuyas valiosas directrices -así como su apoyo y comprensión- no estaría escribiendo estos agradecimientos.

Dicen que la humildad es una virtud de las personas sabias y la sencillez es propia de los seres sublimes, ambas virtudes son características propias de mis dos directoras; junto con la generosidad y el cariño que han mostrado en todo momento hacia mi persona. Me siento muy afortunada y muy agradecida hacia ambas.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de muchas personas, algunas anónimas, pero igualmente imprescindibles. Me gustaría agradecer desde estas páginas al personal de la biblioteca central de la UNED y su Librería, que siempre se superan en atención y cariño. Al personal de la biblioteca del CSIC, de la Biblioteca Nacional, del Instituto Arqueológico Alemán, de la biblioteca de humanidades de la UAM, a los de la biblioteca de historia de la UCM y al de la biblioteca del IPCE, Gracias.

He de agradecer al Instituto Universitario de Investigación en Arqueología Ibérica de la Universidad de Jaén, y en especial a la Dra. Carmen Rísquez, la Dra. Carmen Rueda y a Ana Herranz, que me acogieron durante mi estancia de investigación y me facilitaron todos los medios disponibles a su alcance.

Gracias también al Dr. Marco Simón, a la Dra. Alfayé Villa, a la Dra. Comino, al Dr. García Cardiel, al Dr. Grau Mira, al Dr. Esteban, al Dr. Moralejo Ordax, al Dr. Hernández y al Dr. Prados Martínez, que generosa y amablemente compartieron conmigo algunos de sus trabajos y fotografías. Especial agradecimiento debo a la Dra. Carmen Rueda que ha compartido conmigo un trabajo aún sin publicar sobre un yacimiento inédito para que pudiera aportarlo a mi tesis doctoral ¡Muchísimas gracias!

A Iñaki Diéguez Uribeondo por plasmar tan magníficamente en sus ilustraciones algunas de las hipótesis que planteo en esta tesis; por su ánimo y empatía, gracias.

A mis compañeras y amigas de la UAM: Irene Minerva Muñoz Fernández, Clara López Ruiz, Gregorio Manglano y Ana Galván, que además ha realizado los logos que decoran algunas páginas y el encabezado. Y de la UNED: Sergio de La Llave, Lourdes Romero, Padi Hevia y en especial a la Dra. María Loira; que ha sido mi compañera de jornadas y de “angustias” doctorales. Gracias por estar ahí.

Gracias al departamento de Arqueología y Prehistoria de la UNED: Dra. Carmen Guiral, Dra. Virginia Garcia Entero, Dra. Yolanda Peña Cervantes y a la Dra. María Peréx Agorreta (Dpto. de Historia Antigua de la UNED). Me considero muy afortunada por haber realizado mi doctorado en este departamento, siempre me habéis hecho sentir “en casa”; gracias a cada una de vosotras por vuestra perspectiva y apoyo constante tanto durante mi formación como en la redacción de esta tesis doctoral.

A Antonio Rodríguez, Ana Delgado, Elena Rosado, Elena Justel y al resto de compañeras y compañeros con los que he tenido el placer de trabajar estos años como arqueóloga en campo, en oficina o educadora de patrimonio cultural en museos o palacios; por vuestros aportes en mi camino. Gracias también a mis compañeras y a mis alumnas de la Concejalía de Igualdad del Ayuntamiento de Fuenlabrada, por sus ánimos, comprensión y muestras de cariño.

A mis amigas Mireia, Nuria, Aridane, Cris, Vir, Laura, Isa, Ana, Jose David, Paloma, Celeste, Noelia y Mónica. A mis casaviejunos por el mundo: Jose, Jorge, Juanmi, Aritz, Carmen, Sonia, Javier y Suncy. Y a mi gente bonita del Coro'n Rock Fuenlabrada. Gracias a todas por estar siempre ahí, al otro lado del whatsapp, videollamada o en persona, por vuestro cariño y apoyo incondicional.

A mis padres, mis suegros, cuñados y sobrinos. A mi cuñado Fernando por su ánimo en los momentos difíciles donde en lo último que pensaba era en ser capaz de acabar esta tesis. Mil gracias.

Finalmente he de agradecer a mi familia interespecie, que por riguroso turno de guardia han ido acompañándome -con el amor más sincero- en las lecturas, reflexiones y redacción de esta tesis doctoral. Y en especial quiero dar las gracias a Alfonso, por realizar la página web del catálogo pero, sobre todo, por guiar mis pasos en los momentos de sombra, por sus cuidados y apoyo constante durante todos estos años.

Muchas gracias a todas las personas que han creído en mí y me han sostenido durante la realización de esta tesis doctoral.

Infinitas gracias a todas.

María Elena Sánchez Moral

El Espinar, Segovia

20 de mayo de 2020





El instante en el que la luna llena de agosto se hace presente en lo más alto de la bóveda celeste es el momento idóneo para llevar a cabo el ritual; con este propósito comienzan a aproximarse a la orilla del mar algunas mujeres de los pueblos cercanos e, incluso, de otros más alejados hasta donde ha llegado la fama de este rito para conseguir con rapidez ser fecundas. Cada una de ellas ha pasado un tiempo sentada o acostada en la cuna de la santa antes de bajar a realizar el ritual al mar. Progresivamente avanzan hacia el agua con el pie derecho en primer lugar, sólo se detendrán cuando el agua marina de la playa de A Lanzada les cubra las rodillas, en ese instante se sitúan de espaldas al mar. Para conseguir quedarse embarazadas deben bañarse y contar siete olas desde el número dos hasta el nueve... «*O mar tamén ten amores, o mar tamén ten muller*». (Narración basada en: Taboada, 1952: 600)

La multitud se desplaza por diferentes medios hacia la pequeña ermita de San Bernabé; unos avanzan a pie, otros a caballo, algunos en pequeños tractores pero todos bien engalanados para la ocasión. La primavera está siendo demasiado soleada y es necesaria el agua de la lluvia para que los campos den su preciada cosecha; frutos del campo que además de alimentar a las familias de los pueblos cercanos al santuario, permitirán hacer acopio para el siguiente invierno y guardar la simiente para las próximas siembras. Acabada la pequeña procesión se canta la copla tradicional: “*San Bernabé, / a los tres días ha de llover. / Más si no llueve / chapuzón con él*” ... Transcurridos los tres días de rigor no hay señales de producirse la deseada lluvia. De nuevo los fieles se dirigen hasta la pequeña ermita de San Bernabé, en esta ocasión, la breve procesión termina en una inmersión dentro del pilón para la antigua talla. El pueblo es inmisericorde: en el interior de sus aguas se quedará hasta el momento en que obre el milagro de la lluvia. (Narración basada en: Paniagua Paniagua, 2002: 921)

Aún no ha salido el sol y ya llevan bastante trecho caminado, el camino hacia el monte Auseva se presenta sinuoso entre las peñas. Madre e hija avanzan sin hablar apenas, sin quejarse del cansancio, con la intención y la esperanza puesta en lo que van a solicitar a la Santa; caminan hacia Covadonga, pues la moza a sus 19 años sigue soltera. Y es que, a los pies de la cueva nace una fuente que según asegura la tradición, es fuente medicinal para los males del amor: “*La Virgen de Covadonga / Tiene una fuente muy clara, / la niña que bebe en ella / dentro del año se casa. / ¡Oh! Virgen de Covadonga, / Bien de veras te*

*lo digo, / que no vengo más a verte / hasta que me des marido. / Al llegar a Covadonga,
/ no bebas agua, morena, / si como dixiste ayer / prefieres vivir soltera. / La Virgen de
Covadonga / ye pequeñina y galana; / ella me depare un novio / que vista calzón de pana.”*
(Narración basada en: Menéndez Pidal, 1986: 329)

*“El agua santa de la Cueva Negra de Fortuna, así la llamaban –añade nuestro
informante de Abanilla-, no sé si porque así lo creían los antiguos, o porque según he
oído decir al cura viejo de El Partidor, la víspera de la Pascua iban a coger a este
manantial el agua que iba a servir para ser bendecida en la Pascua y repartirla entre
todas las casas y familias. Esa agua santa servía no sólo para purificar las habitaciones
de la casa, los animales y los campos, sino también para conservarla y darla a beber a
los enfermos y moribundos, para bañar a los recién nacidos y para mojar la boca del
muerto antes de cerrar la caja y enterrarlo.”* (Fernández Ardanaz, 2003: 199)

De estos rituales “actuales” ¿Con qué datos contaríamos transcurridos más de
2000 años? Y si no existiesen fuentes escritas ¿Qué huella arqueológica dejarían?...





1. Introducción

La religión en el mundo ibérico es un aspecto cada vez más conocido, a pesar de la imposibilidad de documentar todos los matices que componen la experiencia religiosa. Podemos establecer hipótesis en función de los elementos materiales que documentamos mediante la metodología arqueológica, la etnología y la posterior investigación, pero siempre se nos escapará parte de esa vivencia, la más intangible, la que da forma y sentido al universo de creencias y ritos. El tema que nos ocupa, esto es: *Agua y culto en los santuarios de la cultura ibérica. Una aproximación al papel del agua en la religiosidad de los pueblos íberos*, pretende indagar sobre uno de los matices de esa experiencia.

El presente estudio se centra en la significación que tuvieron las aguas en los espacios culturales y rituales del mundo ibérico. A pesar de tratarse de un ámbito en el que los procesos de hibridación han sido constatados desde fechas muy tempranas, consideramos que no hay que descartar la importancia del sustrato indígena; puesto que las creencias son la construcción socio-cultural que tarda más tiempo en asimilar e integrar los cambios. El importante sincretismo religioso que se documenta en el mundo ibérico posiblemente guarde relación con la previa existencia de divinidades y gestos rituales peninsulares fácilmente asimilables con aspectos equivalentes de las religiones de allende el mar.

Se trata de una temática que hasta la fecha no había sido investigada en profundidad, a pesar de que es comúnmente aceptada la existencia –muy reiterada en la bibliografía- de un “culto a las aguas” en la religión íbera sin aportarse en ningún caso, datos objetivos que respalden esta aseveración. Nuestra hipótesis de partida considera que el agua pudo ser un elemento fundamental para la religión ibérica, al igual que para el resto de religiones antiguas en las que ésta, a nuestro parecer, presenta varios aspectos primordiales: medio de purificación, fuente de regeneración y fecundidad, vía de tránsito al más allá y origen de vida, aspectos que consideramos posiblemente extrapolables al ámbito religioso y simbólico del mundo ibérico. La utilización reiterada de la expresión: “culto a las aguas” puede llevar a error siendo más correcto, como desarrollaremos con posterioridad, remarcar la importancia que tuvo el agua en los rituales del mundo ibérico, bien sea por atribuírsele las características que enunciábamos anteriormente o por ser el

medio donde habiten ciertas divinidades a las que sí se les rinde culto.

Nuestra hipótesis de partida se centra, por lo tanto, en su uso como elemento sagrado; esto es: planteamos cómo su amplia dispersión territorial, pues aparece en la mayor parte de santuarios y cuevas-santuarios a lo largo de todo este periodo, puede obedecer a su necesaria utilización en el marco ritual de esta cultura. Quizá las aguas por sus características –purificadoras, regeneradoras, fecundantes...- fueron consideradas un elemento sagrado indispensable para llevar a cabo correctamente la *praxis* ritual íbera; tal y como se ha constatado en diferentes culturas coetáneas a ésta.

Tras este capítulo que presenta un carácter introductorio al tema objeto de nuestra tesis doctoral (capítulo 1) hemos abordado por un lado la problemática y por otro los objetivos, la metodología y el marco teórico (capítulo 2). Posteriormente realizamos una síntesis del estado de la cuestión (capítulo 3) donde recogemos las diferentes aportaciones de la historiografía previa, y además analizamos el significado de “culto a las aguas” en ésta. A continuación, recopilamos las diferentes informaciones que los autores clásicos recogieron en sus obras (capítulo 4). En el capítulo 5 nos centramos en el papel que tuvo el agua en las religiones antiguas, coetáneas del mundo Ibérico. Haciendo un recorrido por los diferentes significantes que se otorgaron a las aguas en sistemas de creencias como el griego, el etrusco, el romano, el fenicio, el púnico y el ámbito céltico peninsular.

El siguiente capítulo (6) configura el catálogo de espacios culturales ibéricos donde se documenta la vinculación con el agua. Lo hemos sistematizado territorialmente recurriendo a ámbitos generales -territorio extenso- y por el tipo de aguas a las que se encuentra vinculado el espacio sacro. Los cuatro capítulos siguientes corresponden al análisis concreto de diferentes aspectos presentes en el catálogo. La materialidad (Capítulo 7), la iconografía (capítulo 8), la ritualidad (capítulo 9) y la sensorialidad (capítulo 10) vinculada a los espacios de culto que presentan relación con las aguas.

En el capítulo 11, para concluir, abordamos las conclusiones de nuestro trabajo, que supone una primera aproximación; así como nuevas líneas de investigación dentro del estudio de las aguas en la ritualidad ibérica. Pues no en vano, se trata de una temática abierta que va a ver ampliada su perspectiva en los próximos años, debido a las diferentes investigaciones que en el marco de la religiosidad ibérica están teniendo lugar en la actualidad.



2. Problemática o ¿características problemáticas?: objetivos, marco teórico y metodología

Nos enfrentamos a un tema verdaderamente complejo de abordar pues, además de formar parte —hasta cierto punto— de un código inmaterial, presenta varios condicionantes añadidos: la inexistencia de fuentes escritas; la falta de estudios con metodología arqueológica en muchos de los santuarios y cuevas-santuario; la carencia de análisis organolépticos en gran parte de las surgencias y la ausencia de una cultura material vinculada al aprovechamiento de estas aguas. Condicionantes o características que —como veremos— se encuentran estrechamente interrelacionados.

Inexistencia de fuentes escritas

Desafortunadamente, no contamos con un *corpus* de textos íberos descifrados¹, por lo que carecemos de referencias de primera mano y se hace necesario recurrir a fuentes de carácter secundario escritas por autores griegos y romanos. La mayor parte de estos documentos se fechan en torno a los siglos II y I a. n. e. en pleno proceso de romanización, por lo que tenemos que tener en cuenta que estos testimonios, amén de no ser directos, posiblemente fueron influidos por motivos de índole política (Plácido Suárez, 1987: 244 García Cardiel, 2015a: 18).

En las fuentes literarias encontramos escasas referencias que traten acerca de la religión ibérica. Éstas se centran en noticias que dejan entrever un alto grado de transculturación existente en el mundo ibérico en esos momentos, motivada por el asentamiento y contacto con gentes fenicias y griegas, sin que apenas encontremos datos sobre los rituales que realizaban o las divinidades que adoraban en origen, aspectos fundamentales para abordar el tema que nos ocupa.

¹ *Vid.* Por ejemplo, los trabajos de J. Rodríguez Ramos (2003), J. Untermann (1998) J. Velaza (2006); Ferrer y Jané (2009; 2013) y J. de Hoz (2007; 2009; 2011), entre otros.



Igual de escasas son las menciones literarias sobre las creencias relacionadas con el agua en nuestro ámbito de estudio, reduciéndose a una información de Plinio (*Nat.* 31.4) que debemos tomar con cautela, pues no hace referencia directa a ninguno de los pueblos que habitaban nuestra península, sino una generalización introductoria que abarca el mundo conocido por aquel entonces. Tras esta ausencia de noticias, se deja entrever la aparente falta de interés en estas cuestiones de los autores clásicos; aunque -leyendo entre líneas- quizá por otro lado podemos pensar -tal y como dice Plinio- que “*tanto las aguas frías como las calientes brotan para ser aprovechadas por los hombres en todas partes con fines semejantes*” (*op. cita supra*). Motivo suficiente como para no hacerse eco del asunto salvo con respecto a los casos extraordinarios que tuviesen lugar en la península Ibérica.

Trabajos arqueológicos

Otra limitación importante a resaltar es el desigual panorama de excavaciones arqueológicas en los espacios culturales en los que se ha propuesto una relación con las aguas, como es el caso de parte de las denominadas cuevas-santuario. Los primeros estudios sobre las cuevas-santuario se realizaron en el marco de trabajos de reconocimiento espacial de las propias oquedades por parte de grupos espeleológicos que recogieron materiales, en su mayor parte descontextualizados, sin ningún criterio ni metodología arqueológica a finales de los años 70 del pasado siglo. Este *modus operandi* se justifica en gran medida por la dificultad que supone acceder al interior de muchas de estas cavidades, motivo que además hace impensable el planteamiento de trabajos arqueológicos en muchos de estos espacios. Por otro lado, encontramos que algunas de ellas presentan una estratigrafía tan alterada -o inexistente-, por expolios o por procesos naturales de lavado y nueva deposición de sedimentos, que es prácticamente imposible llevar a cabo una excavación en su interior. A pesar de este panorama limitante, verán la luz los trabajos de M. Tarradell (1973) y M. Gil Mascarell (1975) que abordaremos posteriormente. En la actualidad, tenemos que puntualizar, algunos de estos espacios de culto están siendo objeto de estudio bajo metodología arqueológica ofreciendo interesantes resultados, como después tendremos oportunidad de ver (Figura 1).

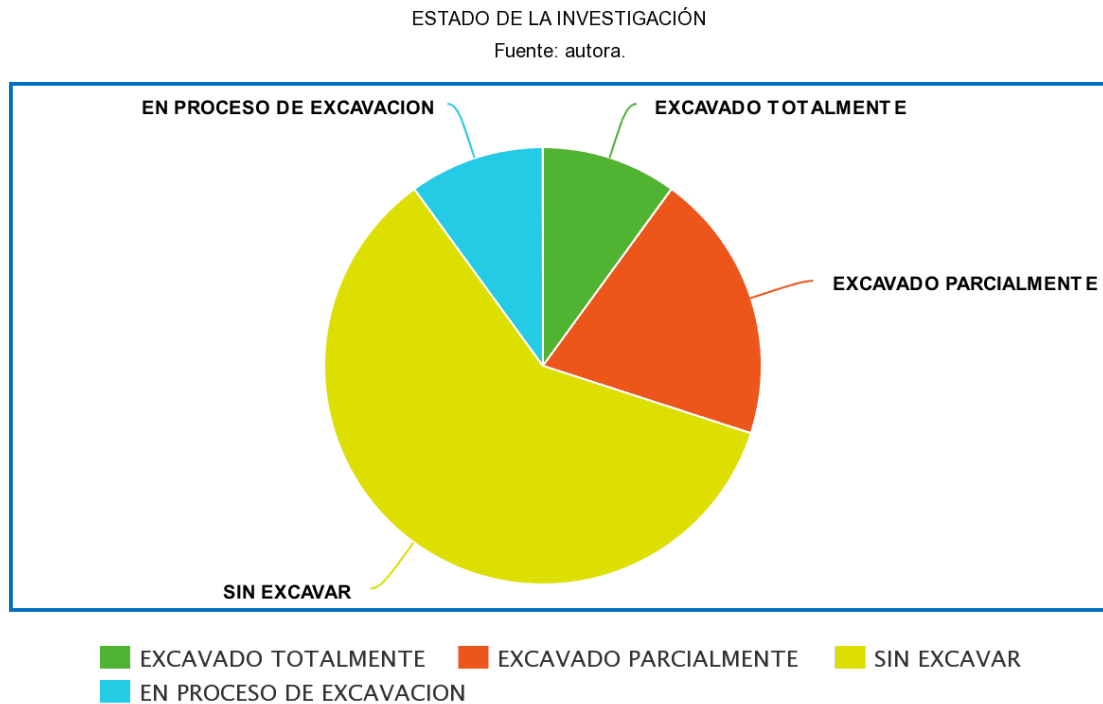


Figura 1 - Gráfica estado de la investigación.

Hidrogeología

Con respecto a la hidrogeología cabe destacar tres aspectos: por un lado, la escasez de estudios y análisis organolépticos sobre las aguas empleadas en los espacios culturales Ibéricos (Figura 2). Prácticamente, no contamos con análisis organolépticos que determinen las características físico-químicas de las aguas, para establecer datos tan importantes como la composición en minerales de éstas, que pudo determinar su uso como aguas curativas. Para el mundo Ibérico tan sólo encontramos este tipo de estudios en los casos del Cerro de los Santos (Ruiz Bremón, 1989) y Torreparedones (Vaquerizo Gil, 1997; Morena 1989; 2017). Sin embargo, se encuentran incompletos, esto es, dejando sin puntualizar la mayor parte de los parámetros de estudio como son: la temperatura, el olor, el sabor, el color, el caudal, la turbidez, el pH y la conductividad (Brull Fontserè *et al.* 2015: 76). Debemos resaltar que esta ausencia de datos la hemos constatado en la práctica totalidad de los escasos análisis que se han realizado y publicado (Figura 3).



DISTRIBUCIÓN DE TIPOS DE AGUA ASOCIADOS A LOS LUGARES DE CULTO

Fuente: autora.

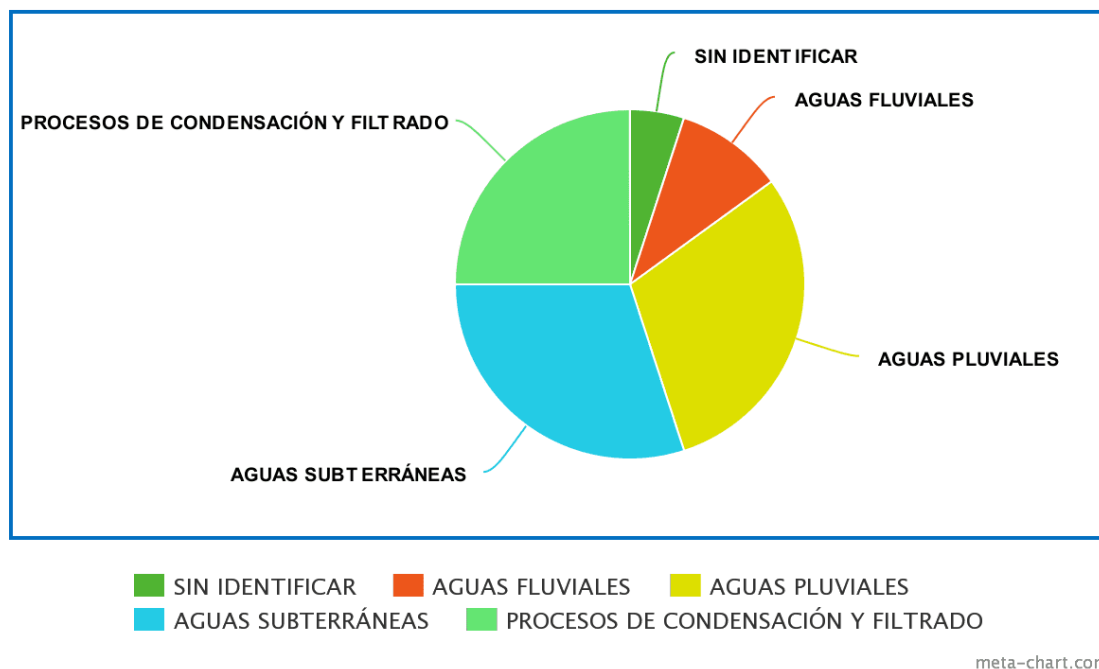


Figura 2 - Tipos de aguas asociados a los lugares de culto.

Moltó (1997) hizo un interesante trabajo -y hasta la fecha único- analizando las aguas de diferentes yacimientos arqueológicos de la península Ibérica, entre otras las de la Laguna de La Higuera, próxima al cerro de Los Santos. En segundo lugar, nos encontramos con un panorama hidrológico bastante alterado, fundamentalmente en los últimos 150 años: el cambio climático, la sobreexplotación de los acuíferos y la alteración de los caudales (López Geta y López Vera, 2006: 89-114), han condicionado que en la actualidad resulte, en ocasiones, muy complicado establecer la relación entre algunos espacios culturales y las aguas.

Y por otra parte, como vimos en el apartado anterior, la recurrente generalización en la bibliografía, en la que bajo la denominación de “culto a las aguas” se encorsetan, a nuestro parecer, los muchos matices que caracterizan a esta temática en la cronología y ámbito que nos ocupa.

ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN - ESTUDIOS ORGANOLÉPTICOS

Fuente: autora.

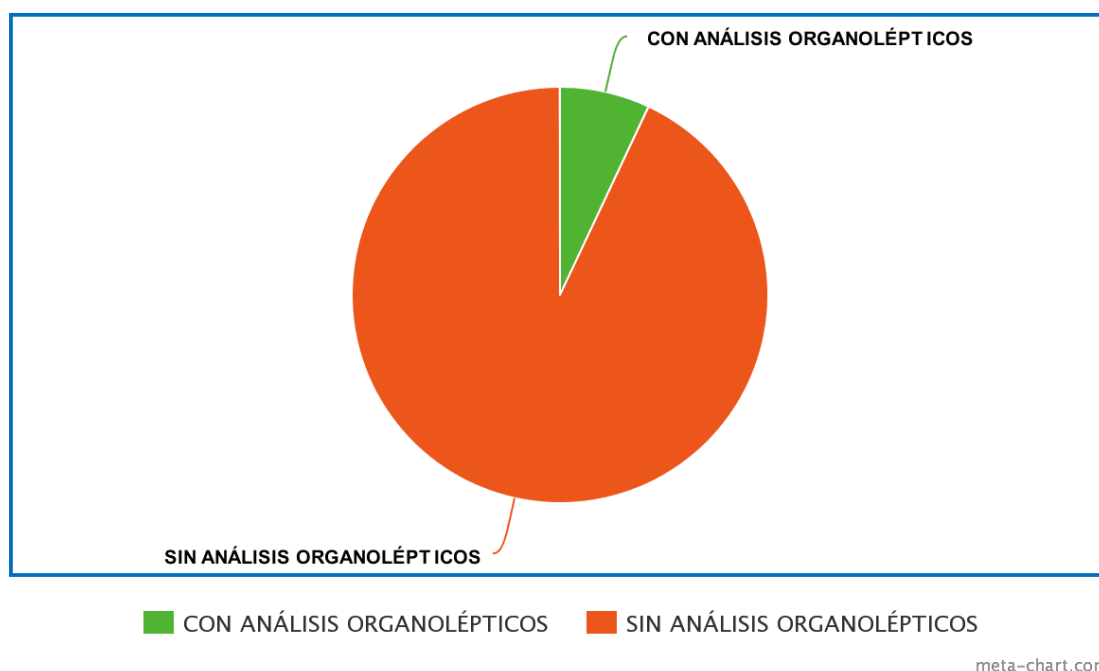


Figura 3 - Gráfica estado de la investigación: estudios organolépticos.

Registro material

Uno de los rasgos característicos que presenta el uso del agua en los espacios culturales del mundo Ibérico es la inexistencia de restos arquitectónicos. Cabría pensar que, por un lado, se puede deber al continuo uso de los surgentes en épocas posteriores - con sucesivas construcciones y remodelaciones- y, por otra parte, podría deberse a un déficit investigador. No obstante, si profundizamos encontramos que sólo se han documentado estructuras excavadas en los suelos rocosos de las cavidades o en el suelo de algunos santuarios, elementos que permitían el almacenaje y distribución del agua. Este tipo de estructuras sub-aéreas aparecen en espacios culturales por todo el ámbito Ibérico tanto en las denominadas cuevas-santuario como en santuarios; tal es el caso del santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas en Jaén, recientemente excavado, que ha permitido constatar la existencia de este tipo de estructuras también fuera de las cuevas sagradas (Ruiz *et al.* 2015: 93-106; 2018; Molinos y Ruiz, 2018: 208).

Por otro lado, encontramos santuarios en los que la inexistencia de este tipo de estructuras no determina que el espacio no tenga un uso cultural (Tilt *et al.*, 2007; Fontijn, 2007), es el caso de las cuevas en las que brota de forma natural un surgente de agua o



existen estructuras de carácter natural, como los *gourgs*, que hacen las veces de cubetas para almacenar el agua y depositar en ellos las ofrendas (Figura 4).

Esta característica nos permite hablar de un cierto carácter naturalista para la religión ibérica en cuyos santuarios parece que sólo encontramos estructuras excavadas para recoger y canalizar el agua que se filtra por las paredes rocosas, debido a la lluvia y a la condensación, en caso de no existir un surgente o estructuras naturales que se puedan destinar a estos fines, cuyo fin principal -además de un posible uso ritual- sería el de asegurar el abastecimiento de agua del santuario (Sánchez Moral, 2018: 43-75; Machause y Quixal, 2018: 115-134).

DISTRIBUCIÓN DE ESTRUCTURAS SUBAÉREAS EN LUGARES DE CULTO

Fuente: autora.

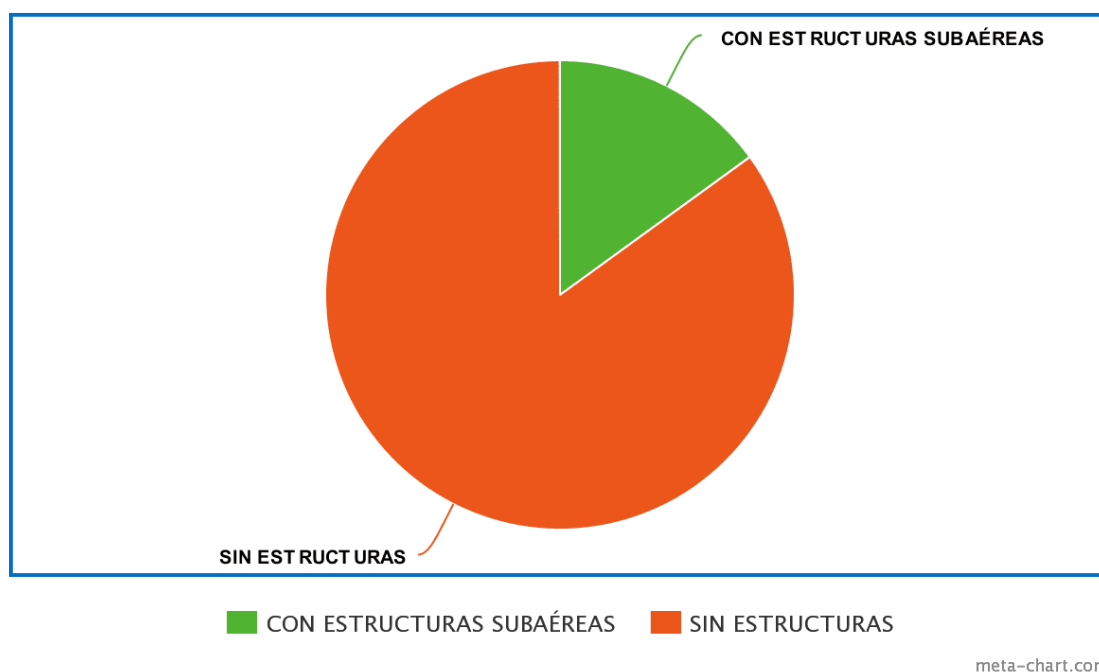


Figura 4 - Gráfica estructuras subaéreas en lugares de culto.

Con respecto a la cultura material encontramos otra característica fundamental: a diferencia del mundo griego clásico², para el mundo ibérico es complicado establecer una tipología cerámica vinculada expresamente con el uso cultural o ritual del agua, pudiendo servir cualquier recipiente contenedor, como los vasos caliciformes o también otros tipos cerámicos documentados en los espacios culturales, como son las botellitas, vasos

² Nos referimos por ejemplo al uso en exclusiva del lutróforo en el que se recogen las aguas de la fuente para el baño ritual de la novia antes de la boda.

globulares y cerámica de cocina; que pueden asociarse indistintamente con banquetes rituales y presentación de ofrendas o con rituales en los que se empleasen las aguas del santuario como pudieron ser las libaciones y lustraciones. Ciertamente, la forma cerámica asociada por excelencia a las aguas parece ser el vaso caliciforme, del que tenemos múltiples ejemplos tanto en el registro material como en el iconográfico, donde lo encontramos en ejemplos tan representativos como las esculturas oferentes del Cerro de Los Santos (Ruiz Bremón, 1989) o la escena de libación recuperada en Torreparedones (Vaquerizo Gil, 1997; Izquierdo Peraile 2003; Morena 2017 y 2018). Aunque, no sólo aparece en contextos culturales como son los santuarios, sino que lo encontramos también en otros espacios sagrados como son las necrópolis e incluso en contextos habitacionales, sin relación aparente con aspectos religiosos (Izquierdo Peraile, 2003: 117-135). Sin embargo, no se documenta su presencia en algunos espacios culturales relacionados con el agua o su presencia es meramente anecdótica, como es el caso de la cueva de La Nariz (Umbría de Salchite, Murcia), donde sólo se han documentado dos fragmentos de borde (Ocharán, 2017: 527). Por otra parte, encontramos diferentes depósitos votivos de materiales de prestigio que se han puesto en relación con rituales de libación. De todo ello se desprende que la cultura material asociada a los aspectos rituales del agua requiere de una revisión crítica que desarrollaremos posteriormente.

2.1 Objetivos

La presente investigación tiene como objetivo principal proporcionar una visión de conjunto acerca del papel del agua dentro del ámbito cultural ibérico. Para materializar su cumplimiento, formulamos los siguientes objetivos específicos:

1. Establecer criterios de análisis de este tipo de manifestaciones vinculadas con el terreno simbólico que sirvan tanto para su presente catalogación como para incorporar futuros hallazgos.
2. Realizar una correcta y completa catalogación de todos los espacios de culto donde se constata esta vinculación con las aguas, de acuerdo con los criterios establecidos en el objetivo 1.



3. Analizar el uso de los distintos tipos de aguas en función de su procedencia y la presencia o no de propiedades minero-medicinales para establecer si hay diferencias en cuanto a su uso dependiendo de estos factores.
4. Realizar análisis territoriales para determinar si existen unas características generales o una cohesión étnica, en cuanto al uso de las aguas en los diferentes espacios culturales, dependiendo del ámbito territorial.
5. Verificar la existencia o no de fases en el uso y creencias asociadas a las aguas a lo largo del margen cronológico analizado (ss. IV-I a. n. e.)
6. Reflexionar sobre las posibles pervivencias actuales de algunos de los aspectos analizados mediante su reflejo en el patrimonio etnográfico.

2.2 Marco teórico y delimitación del objeto de estudio

Nuestra tesis doctoral se enmarca, desde un punto de vista teórico, en la Historia de las Religiones a partir del análisis de la documentación arqueológica. Aunque no es nuestra intención realizar en este apartado un recorrido exhaustivo por sus aportaciones - que escapan de la extensión e intereses de este trabajo- esbozaremos brevemente el marco donde se inserta nuestra investigación.

Según la Real Academia de la Lengua Española, religión es un: *“Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”*. A pesar de encontrarnos ampliamente familiarizados con este término, uno de los principales desafíos de la Historia de las Religiones reside en abarcar en una sola definición la multiplicidad de factores y de matices que conforman la experiencia religiosa. Hecho muy complicado pues, por otra parte, al constituir ésta un constructo social se encuentra en constante transformación y -por ende- redefinición. Sin embargo, sus diversas funcionalidades han sido mejor establecidas.

La religión constituye un fenómeno complejo que no solo facilita explicación a los interrogantes de la vida (Frazer, 1922) y cohesiona el grupo social (Durkheim, 1982; Webber, 1920). También establece un código moral que gestiona la teodicea (Eliade, 1981; Cunningham, 1999; Geertz, 1994), reduciendo la ansiedad y la angustia inherentes a los procesos vitales del ser humano (Malinowski, 1961); e incluso posibilita –mediante prohibiciones rituales-, adaptaciones sistémicas (Harris, 1980).

Asimismo, en palabras de Duch (1984: 115): “*Toda religión se expresa culturalmente y toda cultura tiene dimensiones religiosas*”. Por tanto, se imbrica en las estructuras sociales, culturales, emocionales y también en las políticas; donde crea la simbología precisa para otorgar legitimidad y autoridad de gobierno (Ardèvol Piera *et al.*, 2003: 63). Además, “*instaura mecanismos de sustentación de privilegios de todo tipo – control social- y vehicula los procesos identitarios* (Díez de Velasco, 2005)”.

Para Eliade: “*lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia*” (Eliade, 1976, I, 15). Esta aseveración rompía con las teorías evolucionistas sobre las ideas religiosas, planteando que “*toda manifestación de lo sagrado es importante*”. A Eliade -cuyas teorías no están exentas de crítica ni de discusión³- debemos la idea de que lo sagrado es la esencia de lo religioso, aunque no ofrece una definición objetiva y estanca de lo sagrado que para él se construye en oposición a lo profano. Fue Otto (1917) quien con anterioridad a Eliade va a defender que la religión: “*...nace de la convergencia de fuerzas racionales e irracionales, que permiten aislar lo sagrado como categoría aparte; es lo que se presenta como misterioso, fascinante, ‘completamente otro’*”.

Para Eliade (*vid. supra*) una hierofanía es la experimentación de lo sagrado por los humanos que se da siempre en un contexto social, todo –árboles, animales, gestos, danzas, cantos, cotidianeidad...- puede ser susceptible de convertirse en una hierofanía, y asimismo dejar de serlo en cuanto deje de ser percibida como tal. Por lo que la religión presenta múltiples aspectos que no son susceptibles de ser explicados racionalmente pues

³ No es el objeto de este apartado profundizar en este tema, por lo que para ampliar estos aspectos remitimos a Díez de Velasco, F. (2006), a De Souza (2011) y a Pantaleo (2016), entre otros autores.



son percibidos e interpretados intuitiva y sensorialmente.

La Historia de las Religiones, una vez superada la idea evolucionista, va a recurrir a metodología fenomenológica (Otto, 1917; Díez Velasco *et al.*, 1994) a la comparativa entre mitos ritos, creencias e ideas religiosas (Eliade, 1967; 1978; 1981; Frazer, 1922; Dumézil, 1973), al estudio arquetípico y simbólico (Jung, 1940; Frazer, 1922), de la lingüística (Alinei, 2000) y de los mitemas (Brelich, 1954; Lévi-Strauss, 1955). Partiendo de la teoría de que las ideas religiosas no dejan de ser formas históricas del pensamiento simbólico y, por tanto, susceptible de ser documentado.

Desde mediados del pasado siglo los aportes al conocimiento religioso han sido amplios y han partido desde diferentes disciplinas y metodologías: filosofía, sociología, antropología y, por supuesto, la arqueología.

Quizá sea complicado entender la complejidad religiosa desde la perspectiva de nuestra época –fuertemente secularizada (Martín Huete, 2007)-. Aunque todo ello resulta mucho más evidente en el caso de las religiones antiguas donde ésta mediatiza todas las esferas de la vida.

Las especiales características a las que nos hemos referido en el capítulo anterior contribuyeron a consolidar una imagen “naturalista” para la religión ibérica que ha tenido su reflejo -como veremos a continuación- en la historiografía.

La primera sistematización de espacios sacros, realizada por Lucas Pellicer (1981:237 y ss.) y seguida por Ruano (1988), distingue los *loca sacra libera* del resto de espacios de culto que analiza –santuarios rurales y templos urbanos-.

Prados Torreira (1994) será la primera investigadora en plantear la necesidad de desarrollar una “arqueología del culto” que estudie los santuarios ibéricos en conjunto y en contexto territorial junto a sus necrópolis. Establece una división entre cuevas, santuarios rurales, santuarios protourbanos, santuarios de ámbito territorial y templos urbanos; en función de su emplazamiento y la relación de éste con su territorio. Se evolucionaría de las cuevas a los santuarios rurales y extraurbanos, que se mantendrían a partir del siglo II a. n. e. como santuarios salutíferos donde tendrían lugar tanto los rituales de paso, de protección y purificación como transacciones de carácter económico-político.

Por su parte, Aranegui (1994, 1995b) diferencia entre los lugares sacros emplazados en el litoral costero y los situados al interior, en las zonas montañosas. Oliver (1997) distingue entre los lugares sacros construidos en ámbito urbano y los localizados en las afueras de éste: en espacios naturales -como una cueva- o de carácter antrópico -como un depósito votivo realizado en un silo o pozo excavado-. Arteaga (1997) diferencia entre los santuarios, cultos –y ritos- que tienen lugar en el interior de las ciudades, en el ámbito rural o en el contexto de necrópolis. En esta línea planteada por Arteaga encontramos la aportación de Bonet y Mata (1997) que añaden a esta sistematización las capillas y recintos cultuales de carácter doméstico.

Contamos asimismo con otras sistematizaciones como las de Gracia, Munilla y García (1994; 1997) centrada en los restos arquitectónicos; la de Almagro-Gorbea y Moneo (1995; 2000) sobre los santuarios urbanos; o la de Domínguez Monedero (1995; 1997) que profundiza en la sistematización de Prados Torreira (1994).

A Moneo (2003) hay que reconocerle la importancia de haber llevado a cabo la primera aproximación de conjunto no solo a los espacios de culto –a excepción de las necrópolis- sino a gran parte de los aspectos que se vinculan con la experiencia de lo sagrado.

Como veremos posteriormente, los últimos diez años han resultado prolíficos en cuanto al número –y la calidad- de las investigaciones relacionadas con la arqueología de la religión ibérica, así como las reuniones de carácter científico que abordan esta temática (Tortosa y Celestino, 2010; Rísquez y Rueda, 2013; Tortosa, 2014; Comino y Tortosa, 2015⁴; Rueda *et al.* 2016; Ruiz y Molinos, 2017; Grau *et al.* 2017; Prados Torreira *et al.* 2018). Además, debemos resaltar los nuevos planteamientos que permiten integrar los lugares de culto, no solo con la estructura del poblamiento, sino con sus entornos territoriales, como focos comunitarios políticos y económicos; y desde una perspectiva multidisciplinar atendiendo a todos los datos susceptibles de aportar información (Ruiz y Molinos, 2015 y 2018; Grau, 2010; Prados Torreira, 2018; Rueda 2011; Rueda y Bellón, 2016; Rueda y Grau, 2018).

Sin embargo, las especiales características del tema de nuestra tesis doctoral han

⁴ Publicado en Tortosa y Ramallo, 2017



requerido ampliar el enfoque teórico para poder aproximarnos con una mayor perspectiva. Pues son evidentes las limitaciones que ofrece el registro material para abordar aspectos inmateriales como son los relacionados con la religiosidad, limitaciones que se agravan cuando además no tenemos textos de referencia de la propia cultura de estudio.

En nuestro caso hemos recurrido a la Historia de las Religiones y a la Historia Comparada⁵ para analizar posibles analogías, pero también diferencias con respecto al uso de las aguas en el marco religioso de diferentes culturas coetáneas al mundo ibérico y acotando el marco referencial en el ámbito mediterráneo y la zona noroeste peninsular.

El método comparado ha sido empleado en las ciencias sociales desde finales del siglo XIX, en origen para estudiar sociológicamente dinámicas dentro de los sistemas sociales (Maier, 1992-1993: 11-32), generalizándose posteriormente entre historiadores y antropólogos (Bloch, 1928; Hintze, 1975; Levi Strauss, 1955; Leach, 1974; Lambrechts 1942; Harris, 1979; Deyts 1992; Biehl *et al.*, 2001; Schriewer y Kaelble, 2010). En el ámbito de la Historia de las Religiones hemos de destacar las aportaciones de Testaart (2006b: 385-395), Rocchi y Xella (2006) o Oggiano (2006), entre otros, que consideran el método comparativo fundamental para poder plantear hipótesis de ámbito simbólico cuando se analizan sociedades ágrafas. Por supuesto, no es nuestra intención caer en una “arqueología de ejemplos” (Ruiz, Chapa y Ruiz Zapatero, 1988), por ello hemos delimitado el marco comparativo a culturas coetáneas que tuvieron interacción con el ámbito que nos ocupa.

Llobregat Conesa (1981) ya reflexionaba sobre estos aspectos en su trabajo “Toros y agua en los cultos funerarios ibéricos”. Donde plantea una diferenciación clara en cuanto a la metodología que se debe emplear para abordar el estudio de los materiales arqueológicos y la enfocada a aproximarse al ámbito simbólico vinculado a éstos: el agua. Enmarcándose -este último caso- en la Psicología Analítica mediante la teoría de los arquetipos y el inconsciente colectivo de Jung; aspectos que el autor considera presentes en la etnografía. Por ello recoge en su trabajo la existencia de folklore en consonancia con los restos arqueológicos documentados, siguiendo el ejemplo de Caro Baroja (Llobregat Conesa, 1981: 153).

⁵ Recientemente se ha publicado un interesante volumen que recoge una importante revisión de la teoría de la comparación: Schriewer, Jürgen y Hartmut Kaelble (2010).

La última década se han realizado diferentes investigaciones que recogen también los datos presentes en la tradición y el folklore. Estamos de acuerdo con los planteamientos de Moya Maleno (2008b; 2013) acerca de la carga peyorativa que – incluso en la actualidad- presentan los testimonios de carácter etnográfico⁶. Sin embargo, una correcta lectura de éstos en conjunto con datos arqueológicos, entre otros, permite ampliar la perspectiva introduciendo el análisis diacrónico además de sincrónico. Este tipo de método ha sido aplicado por Moya Maleno (*vide supra*. Con bibliografía anterior) al ámbito de la Hispania céltica, fundamentándose en la existencia de procesos de larga duración (Braudel, 1958) desde la Edad de Hierro para este ámbito; donde además la existencia de fuentes escritas que recogen mitos y leyendas aporta una información muy valiosa para constatar este tipo de procesos de carácter diacrónico. Siendo esto último en algunos casos una característica fundamental para identificar elementos vinculados con el ámbito simbólico –y la religiosidad popular-, como es el caso de las denominadas *sacra saxa* (Almagro-Gorbea, 2019; Moya Maleno, 2019) o ritos como la *incubatio* (Benozzo, 2009).

Para el ámbito ibérico contamos también con algunas investigaciones que recogen referencias etnográficas, como es el caso de la tesis doctoral de Ocharán Ibarra (2017), que plantea una continuidad de las creencias de época ibérica fosilizadas en las leyendas que vinculan la existencia de una presencia femenina en algunas cuevas santuario del ámbito sureste. Morena (2017) detalla también algunos testimonios etnográficos vinculados con el yacimiento de Torreparedones. Por su parte, Comino (2016) analiza también diferentes datos que tienen que ver con el uso -y las creencias populares- sobre las aguas del santuario de la Luz.

Todo ello evidentemente no implica que los rituales realizados en culturas coetáneas se realizasen exactamente igual en nuestro ámbito de estudio, y tampoco consideramos que algunas prácticas recogidas etnográficamente sean necesariamente continuaciones exactas a las realizadas entre los siglos IV al I a. n. e. Aunque, si bien con

⁶ Remitimos a su tesis doctoral para ampliar estos aspectos: Moya Maleno, P.R. (2013): *Paleoetnología de la Hispánica Céltica: etnoarqueología, etnohistoria y folklore como fuentes de la protohistoria*. Tesis doctoral inédita Universidad Complutense de Madrid.



total seguridad, no vamos a poder desentrañar con exactitud la ritualidad en relación a las aguas, consideramos que el estudio del marco etnográfico y la metodología comparada nos permite aproximar hipótesis sobre los ritos, las creencias –y su intencionalidad- dentro de la religiosidad ibérica.

Por otra parte, consideramos que la religión se experimenta socialmente – mediante la interacción con los otros-, pero también desde el propio cuerpo físico y su sensorialidad -introspección-. La religiosidad se experimenta desde los sentidos, desde la emotividad que despierta en cada ser humano ese vínculo con su comunidad y la divinidad. Lo que se percibe sensorialmente en el espacio de culto tendrá –como veremos- un papel importante en la experiencia sagrada. Y, por tanto, este análisis de la sensorialidad va a configurar la última “capa” analítica que hemos realizado en nuestra tesis (Capítulo 11).

Estos planteamientos que escapan a la materialidad propia de la arqueología se apoyan en los fundamentos teóricos de la Arqueología de los Sentidos (Hamilakis, 2011; 2015), que pretende aproximarse a los aspectos sensoriales que caracterizan la religiosidad y la ritualidad antiguas, mediante el análisis poliédrico de todos los datos disponibles. Por otra parte, Chaniotis (2011) plantea la importancia de la “comunidad emocional” en el marco ritual como reacción a esos estímulos sensoriales. Aspectos que Harris (2010) vincula además, al paisaje territorial de la comunidad que es vivenciado desde esa emotividad que se traducirá en la creación de una memoria emotiva asociada a éste.

Para el mundo ibérico algunos de estos planteamientos han sido propuestos recientemente por Rueda y Bellón (2016: 43-80), relacionando la gestualidad plasmada en los exvotos de bronce con la sensorialidad asociada a los ritos religiosos desarrollados en los espacios de culto, así como la escala de participación y la movilidad ritual. Aspectos que amplían considerablemente la perspectiva de análisis y los datos extraídos respecto al terreno cultural.

Ahora bien, nos resulta muy interesante volver a la sistematización de Lucas Pellicer (1981) y al concepto de *loca sacra libera* para acabar delimitando el objeto de nuestro estudio. Éstos son lugares sagrados de carácter natural que no han sufrido ninguna

modificación estructural de origen antrópico, salvo los aportes de materiales⁷ –escasos– que evidencian un uso ritual del espacio. Si bien hemos documentado que el agua se emplea en la mayor parte de los santuarios y contextos rituales del ámbito ibérico – templos urbanos, capillas domésticas, necrópolis, santuarios costeros...– es significativo que sea en los *loca sacra libera* donde tendrá un mayor protagonismo. Este tipo de espacios culturales han venido denominándose “lugares sagrados en la naturaleza” en la historiografía anglosajona (Bradley, 1994, 2007; Edlund y Berry, 1987; Brunaux, 1993; Coarelli, 1993; Pennick, 1996; Devereux, 2001; 2008; Scheid, 1993), así como entre algunos investigadores del ámbito noroeste peninsular (García Espinosa, 2004; Marco Simón y Alfayé Villa, 2008). Recientemente han sido denominados “espacios naturales de culto” (Ayllón Martín, 2015; Correia Santos, 2015).

Según Scheid (1993), sagrado deriva de *sacer*, que significa “*todo aquello que es considerado como la propiedad de los dioses*”.

Para Marco Simón (1999), un lugar sagrado es aquel que se revela por sí mismo, aparte de por las características físicas que éste pueda presentar; como son su situación topográfica, la presencia de eminentes afloramientos rocosos, la existencia de nacimientos o cursos de agua o la localización en su espacio de determinadas especies vegetales -y animales-. Estos parajes no constituyen la divinidad en sí; sino que son la obra, la propiedad o el lugar de residencia de la divinidad o divinidades (Grimal, 1984: 54; Scheid 1993: 17-18; Marco Simón, 1999: 150). Plinio (*Nat.*12.4) afirma con rotundidad que los dioses habitaban en bosques y árboles antes de que se construyesen los primeros templos. Es, precisamente, la presencia de lo numinoso en el entorno natural lo que posibilita que éste sea reconocido como sagrado a ojos de los mortales (Pennick, 1996: 6). Séneca (Ep. 4, 41,3) lo describe de la siguiente forma: “*Si se te ofrece a la vista una floresta abundante en árboles vetustos de altura excepcional, y que dificulta la contemplación del cielo por la espesura de las ramas que se cubren unas a otras, la magnitud de aquella selva, la soledad del paraje y la maravillosa impresión de la sombra tan densa y continua en pleno campo despertarán en ti la creencia en una divinidad. Si una gruta excavada hasta lo hondo en las rocas deja como colgando a un monte, no por factura humana, sino minada en tan vasta amplitud por causas naturales, suscitará en tu*

⁷ O pequeñas modificaciones antrópicas, como la que se observa en la cueva de La Lobera, para que pudiera mostrarse la imagen de la divinidad en los equinoccios (Rueda et al 2018)



alma un cierto sentimiento de religiosidad. Las fuentes de los grandes ríos las veneramos. A la súbita aparición de un inmenso caudal de las entrañas de la tierra se le dedican altares; se veneran los manantiales de aguas termales, y a ciertos estanques la obscuridad o inmensa profundidad de sus aguas los hizo sagrados”

De igual modo, concordamos con Marco Simón (1996: 85) cuando puntualiza que: *“La esencia del culto y de la memoria cultural no la da un edificio, sino el grupo humano que allí se reúne”*. Pues *“los paisajes no son espacios naturales neutros son espacios socialmente construidos y expresión de las relaciones sociales”* (Bender, 1993: 2). Será el “paisaje humano” el que dote al entorno natural de múltiples significados.

Es innegable la importancia -a un nivel económico- que tendrían estos enclaves para las comunidades pues –en muchos casos- el espacio sagrado podía albergar la única fuente de agua en el entorno, hecho que posibilitaba tanto el abastecimiento y el crecimiento de determinadas plantas, así como la existencia de caza y pesca; a los que habría que sumar los recursos de carácter minero o agropecuario; además de posibilitar el control visual sobre el territorio y de los eventos astronómicos que permitían establecer los ciclos estacionales.

Criado Boado (1997: 5) plantea el estudio de estos espacios no sólo desde la perspectiva de la explotación de los recursos que albergan, sino también desde el punto de vista de los condicionantes ambientales, las estrategias sociales y los valores culturales. El paisaje se convierte en un elemento identitario para la comunidad o comunidades que viven en él, a través de los procesos de memoria, las creencias y, por supuesto, los usos económicos; aspectos todos que configuran el carácter simbólico (Grau, 2010; Orejas Saco del Valle, 1998: 16; Prados Torreira, 2014: 124). Pasando del concepto de *“Espacio”* al de *“Lugar”* (Farinetti, 2012: 70), que ya adquiere una dimensión histórica propia y, por tanto, una perpetuación de esta significación simbólica en la memoria de las comunidades, fundamentalmente a través de actos de carácter ritual comunitarios o individuales (Prados Torreira, 2014: 123-133). Esta ritualidad es mediatizada por la religión que se ocupará de sancionar y establecer la corrección en la ejecución de los ritos. Aunque por otra parte encontramos la religiosidad, con que la comunidad o ciertos individuos⁸ reelaboran estos gestos rituales de forma espontánea, aunando por un lado creencias populares propias y por otro, elaboraciones de carácter oficial vinculadas con

⁸ Siguiendo la Arqueología de la Agencia (Prados Torreira, 2014: 125)

la dialéctica del poder religioso.

Hasta comienzos del siglo II *a. n. e.* no irán surgiendo templos en estos santuarios de carácter liminal (Scheid, 1987: 593), antes de esa fecha no parecen ser necesarias las construcciones para llevar a cabo el culto y cumplir con los ritos. Será en ese momento cuando se irán añadiendo diferentes estructuras a la majestuosidad de las obras de los dioses -que tienen en la naturaleza su mejor exponente-, debido a la creciente vinculación de la religión con el poder político y la necesidad de otorgar monumentalidad arquitectónica (Ramallo y Brotons, 1999: 169-178; Brotons y Ramallo, 2018: 93-117) a esos entornos naturales como forma de consolidación del poder; que además de remarcar el dominio del territorio y sus recursos naturales, será el símbolo de la mediación de los grupos dirigentes con lo divino. Incorporándose a la memoria cultural estos nuevos factores que transformarán el espacio sacro, y por ende, su paisaje simbólico y natural.

Aunque, como veremos, el panorama con respecto a los santuarios en la baja época ibérica, es complejo, encontrando tanto ejemplos donde continúan su culto desde época precedente, como es el caso de Collado de los Jardines y Castellar, donde por un lado Ruiz y Rueda (2018) consideran que se interrumpe el culto en estas fechas -introduciéndose divinidades romanas- y por otra parte, Prados Torreira (2018) defiende una continuidad y adaptación del mismo; como la creación de nuevos lugares sacros como Torreparedones en la campiña de Córdoba (Morena, 2017) o las Atalayuelas en Jaén (Molinos *et al.* 2005; Rueda, 2011; 2018).

2.3 Metodología

La falta de estudios que aborden de manera exhaustiva el papel del agua en la religiosidad ibérica requiere, en primer lugar, la elaboración de un catálogo razonado de casos que permita su posterior ampliación a medida que avance la investigación sobre estos aspectos. El presente catálogo abarca todo el ámbito ibérico peninsular entre los siglos IV-I *a. n. e.*, con algunos santuarios tardíos que pudieron continuar su culto hasta bien avanzado el cambio de Era. Hemos organizado este estudio, en primer lugar, diferenciando varias áreas geográficas: el ámbito meridional, la meseta sur, el área del sureste, el levante y el noreste peninsular; en cada una de éstas se han analizado espacios sacros en los que se ha documentado algún tipo de relación con las aguas. Este planteamiento nos permitirá resaltar -si las hubiera- singularidades o generalidades entre



los diferentes pueblos íberos.

En segundo lugar, nos hemos centrado en los lugares de culto, clasificándolos en función del tipo de acuífero asociado a cada uno y las propiedades que caracterizan estas aguas. Siguiendo las clasificaciones empleadas en los estudios de hidrología (Bosque, 1987: 435), vamos a diferenciar tres grandes grupos de aguas según su naturaleza:

- Aguas marítimas: en nuestro marco geográfico contamos con vertiente Mediterránea y vertiente Atlántica.
- Aguas fluviales: entre las que destacan las de los ríos Guadalquivir, Segura y Júcar, con sus grandes afluentes⁹, en esta categoría también englobaremos los arroyos y pequeños cauces que van a desembocar en estos.
- Aguas subterráneas, que engloban a manantiales, fuentes y aguas termales.
- A los grupos anteriores, consideramos imprescindible añadir un cuarto tipo de agua: las pluviales o celestes, puesto que encontramos numerosos espacios de culto que no están asociados a ningún surgente sino que aprovechan tanto el agua de la lluvia como la que se condensa en las propias paredes de la cueva para almacenarla y abastecerse. Consideramos que esta categoría de estudio puede aportar nuevas claves tanto en la interpretación de conjunto de los espacios sacros, como en cuanto a las prácticas rituales y las divinidades objeto de culto, permitiendo además comprobar la existencia de características comunes y diferencias en los rituales según el tipo de acuífero presente.

Como hemos planteado anteriormente, el estudio arqueológico en este tipo de santuarios es en muchos de los casos muy reducido; lo que también conlleva un problema con respecto al conocimiento de la cultura material asociada. A ello se suma, en no pocas ocasiones, la inexistencia de estructuras antrópicas, hecho que constituye una de las características más destacables del tema que nos ocupa. Estas limitaciones han sido condicionantes, en gran medida, de la metodología empleada.

Para realizar una correcta catalogación de los santuarios y cuevas-santuario vinculadas a las aguas, hemos realizado una recopilación sistemática y exhaustiva de todos los espacios sagrados, tanto en los que en algún momento se ha propuesto un “culto

⁹. Entre los más importantes del Guadalquivir se encuentran el Genil, Guadajoz, Jándula, Guadiana Menor y el Guadalimar. (Bosque, 1987: 430)

a las aguas” como en otros yacimientos en los que esa vinculación no estaba planteada pero que, a nuestro juicio, había indicios de que pudiera existir. En total se han analizado 145 espacios cultuales de los que se han terminado seleccionando 58 yacimientos para incorporar en nuestro catálogo.

En tercer lugar, hemos pretendido establecer criterios de análisis de este tipo de manifestaciones vinculadas con el terreno simbólico que sirvan tanto para su presente catalogación como para incorporar futuros hallazgos. En consecuencia, para proceder a identificar un lugar de culto en un primer momento creímos conveniente -por sentido práctico- aplicar los dieciséis criterios propuestos por Renfrew (1994: 51-52) a los elementos materiales proporcionados por la arqueología. No obstante, dado que estos criterios son numerosos y no podemos ajustarlos totalmente al registro material de nuestro ámbito de estudio, en la práctica podemos reducirlos a seis rasgos básicos, como herramienta de trabajo que hemos tenido en cuenta a la hora de seleccionar los yacimientos a incluir en nuestro catálogo:

1. Descubrimiento de exvotos u otras ofrendas votivas que testimonien -en ausencia de otras precisiones-una forma de culto.
2. Estructuras –fundamentalmente de carácter natural o con cierta modificación antrópica en nuestro ámbito de estudio- utilizadas para los rituales y elementos materiales que forman parte de un ritual.
3. Limpieza e higiene requeridos para la práctica del ritual, que se refleja en la presencia de agua y recipientes contenedores.
4. Vertederos con indicios de prácticas de sacrificio de animales y gestos de comensalidad.
5. Restos de comidas y bebidas consumidas y ofrendadas, que dejan huellas en recipientes fragmentados.
6. Detección de las riquezas invertidas observando el tipo de ofrendas realizadas y el equipo empleado para su realización.

A estos criterios les hemos añadido dos más, para así adaptarnos mejor a las características que presenta nuestro tema de estudio:

7. La sensorialidad vinculada a las aguas.
8. La existencia de datos etnográficos que informen sobre aspectos inmateriales



relacionados con el uso ritual del agua.

De este modo, prestaremos especial atención a las estructuras vinculadas al agua en cada uno de estos santuarios, como canalizaciones, fosos, pozos, estanques, cisternas, piletas u oquedades para recoger el agua... o en ausencia de éstas, la presencia de elementos de culto, ofrendas, exvotos, epígrafes, iconografía y datos etnográficos, que aporten datos sobre el papel del agua en estos espacios culturales.

En resumen: nuestro análisis se realizará ateniéndonos a factores como son el territorio político-religioso, el tipo de santuario, los elementos votivos, el acuífero empleado, la cronología y la posible pervivencia de ciertos gestos culturales con respecto al agua, factores que posibilitan aproximarnos de una forma objetiva al tema de estudio.

Para terminar, se analizarán todos estos rasgos en conjunto, con el objetivo de plantear nuevas propuestas que aporten una mayor comprensión sobre estas características de la religión, sin olvidarnos de la importancia de los procesos sociales y culturales ibéricos donde se enmarca ésta. Para llevar a cabo una interpretación coherente, partimos del análisis comparativo (Testart, 2006b: 385-395), esto es, teniendo en cuenta el actual estado de la investigación en especial del Mediterráneo oriental y del noroeste peninsular (Fernández, 2007:173-185); que constituyen el marco cultural de referencia para esta investigación.

Para concluir, hemos encontrado un gran vacío en la investigación, en cuanto a la existencia de análisis organolépticos que posibiliten la determinación de propiedades minero-medicinales presentes en las aguas. Este vacío afecta aproximadamente al 75% de los surgentes documentados en nuestro catálogo. Nuestra intención inicial, fue realizar análisis hidrogeológicos, uno por cada una de las entradas de este catálogo. No obstante, al no disponer de financiación para acometerlos, tuvimos que renunciar a incorporarlos en esta tesis, aunque confiamos en poder realizarlos en futuras investigaciones.

2.4. Difusión de resultados open access

Con el objetivo de divulgar los resultados de este trabajo se ha implementado una plataforma web que permite el acceso y consulta de los datos recabados en esta investigación para facilitar su estudio. Además, con su publicación en Internet se ponen a disposición de la comunidad científica los resultados de este trabajo, colaborando en el planteamiento de una Ciencia abierta a la sociedad.

La tecnología utilizada para este desarrollo se basa en la plataforma *open source WordPress*. Se trata de un CMS (Content Manager System) o gestor de contenidos. De entre las múltiples opciones que se han estudiado para realizar este proyecto, finalmente se ha elegido ésta por su facilidad de uso y su flexibilidad para implementar funcionalidades que pudieran ser útiles para nuestros objetivos. Se calcula que actualmente el 30% de las páginas web en Internet están desarrolladas usando esta tecnología, lo que refleja su validez y aceptación como plataforma web.

Esta plataforma facilita la creación de una base de datos –denominada **Betatun**: <https://aguasreligionmundoiberico.es>⁻¹⁰ que almacene registros de datos estructurados, por lo que es idóneo para recopilar los datos recabados en este proyecto. Para cada registro permite crear cualquier tipo de campo en el que almacenar información variada como textos, imágenes, documentos, coordenadas topográficas, enlaces, etc. El sistema de gestión de contenido consiste en un área de administración que incluye entornos para la creación y edición de registros. Además, permite la clasificación de los registros mediante categorías y etiquetas. También cuenta con un buscador integrado que facilita el filtrado de los contenidos y también puede ser mejorado con selectores para cada campo de la tabla. Por ejemplo, permite realizar búsquedas por localidad, provincia, materiales arqueológicos, datos etnográficos, tipo de acuífero, etc.

Puesto que está diseñado para la creación de páginas web, incluye un potente sistema de personalización del sitio web donde los usuarios pueden consultar la información en un interfaz sencillo de usar y que además se adapta a dispositivos con

¹⁰ Para acceder de forma provisional:
USUARIO: invitado
CONTRASEÑA: aguas2020



diferente tamaño de pantalla, como tablets o teléfonos móviles.

Del mismo modo, integra un sistema de gestión de usuarios, lo que permite restringir el acceso si se considera oportuno. Otra de las ventajas de utilizar un sistema tan extendido es la variedad de utilidades ya desarrolladas que nos pueden ser útiles, tanto para los objetivos iniciales del proyecto como para poder ir mejorando y ampliando la herramienta en el futuro.





3. El agua en los espacios culturales del mundo ibérico: un estado de la cuestión

La existencia de un vínculo entre el agua y la religión en el mundo ibérico es un aspecto al que apuntaron desde antiguo algunos autores. El artículo pionero: *“Le culte des eaux dans la Peninsule Ibérique”*, fue publicado en el año 1957 por Blázquez Martínez. Este trabajo, además de plantear la importancia que debió jugar el agua en los santuarios de Castellar de Santiesteban, Collado de los Jardines y La Luz (Blázquez Martínez, 1957: 231), establecía paralelos con el mundo etrusco, bereber, sículo, fenicio y romano; al tiempo que esbozaba una interpretación de la religiosidad íbera en la que primaría la función de las aguas, en un sentido práctico, sobre la divinidad en sí misma. Además, consideraba que el culto a las aguas presenta una gran continuidad, sobre todo en cuanto a aspectos relacionados con la sanación y las propiedades terapéuticas de algunos manantiales, llegando incluso hasta nuestros días (Blázquez Martínez, 1957: 224). Este artículo originalmente publicado en francés en la revista *Ogam* se reedita en 1977, traducándose al castellano para incluirlo en una compilación de trabajos del mismo autor: *“Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas”* (Blázquez Martínez, 1977). Tal y como veremos, esta temática se encuentra muy presente dentro de la bibliografía de Blázquez Martínez, refiriéndose a ella en otras publicaciones relacionadas con aspectos religiosos y rituales en el mundo antiguo.

En el marco de los estudios sobre las cuevas-santuario, fundamentalmente valencianas, durante los años 70 se publicaron varios trabajos relacionados con espacios culturales y, de forma indirecta, con el agua. En 1973 Tarradell publica: *“Cuevas sagradas o cuevas santuario: un aspecto poco valorado en la religión ibérica”*. *Memoria de 1973 del Instituto de Arqueología y Prehistoria (Universidad de Barcelona)*: 25-40, donde reflexiona sobre la religiosidad ibérica llevada a cabo en las cuevas.

En 1975 aparece publicado un estudio de Gil-Masarell: *“Sobre las cuevas ibéricas valencianas. Materiales y problemas”* (Gil-Masarell, 1975: 282-332) que se solapa en tiempo y temática con otra investigación de Aparicio, publicada en 1976: *“El culto en cuevas de la Región Valenciana”* (Aparicio, 1976: 9-30). En ambos trabajos se presenta un recorrido por las diferentes cuevas-santuario localizadas en la región levantina y se

incide en la presencia de numerosos vasos caliciformes. Estos vasos se localizan fragmentados intencionadamente en el interior de las cuevas: en oquedades, o incluso, en el interior de las propias surgencias de agua, interpretándose como ofrendas o rituales realizados en estos santuarios. Gil-Mascarell plantea en su estudio una cuestión muy interesante: que no en todas las cuevas-santuario se constata la presencia de agua. En este sentido, plantea una división muy clara entre cuevas-santuario en las que hay corrientes de agua y refugios carentes del líquido elemento.

En la década de los 80, concretamente en 1981, verá la luz el trabajo de Llobregat Conesa (1981): “Toros y agua en los cultos funerarios Ibéricos”. En este estudio se apunta hacia la figura del toro como la imagen venerada en algunos santuarios con gran presencia de agua. Este autor también propone un ritual que explicaría la abundancia de vasos caliciformes fragmentados en las cuevas-santuario. El oferente rompería el vaso tras verter el agua en un lugar determinado, ligando de esta forma el voto con el acto ritual.

También en 1981 aparece publicado un artículo de Vázquez Hoys (1981: 167-181): "Cultos y ritos de *fecundidad* y su simbología: las *aguas* en la Hispania romana". Este artículo, a pesar de referirse a la época romana es muy importante, ya que es el primero que introduce estudios hidrológicos en nuestro ámbito cultural, demostrando que los cultos a las aguas de época romana están estrechamente relacionados con aguas químicamente adecuadas para tratar ciertas dolencias –en este caso- femeninas. En este sentido, consideramos que es plenamente factible que estos cultos se superpusieran a los prerromanos, puesto que lo que caracteriza estos lugares es la relación con el agua –tenga ésta o no propiedades mineromedicinales o sólo simbólicas- y el control del territorio. Por ello es necesario establecer las propiedades que caracterizan los surgentes mediante su análisis y la inclusión de los resultados de este tipo de estudios dentro de los trabajos de investigación relacionados.¹¹

En 1983, Blázquez Martínez (Blázquez Martínez, 1983b: 206), publica: “Primitivas Religiones Ibéricas”, en el que incide sobre las características sagradas, rituales o salutíferas de las aguas en la religión del mundo ibérico.

Ruiz Bremón presentó en 1987 su trabajo: “Hidrología en el mundo ibérico: el

¹¹ Este es uno de los objetivos de mis investigaciones ulteriores



santuario del Cerro de los Santos”, que constituye el primer estudio en el que se establece la relación entre un santuario ibérico con un manantial de carácter curativo que mana, todavía en nuestros días, en este yacimiento (Ruiz Bremón 1987: 186-188). La autora citada aplicaba, de este modo, la línea de investigación planteada por Vázquez Hoys al mundo ibérico.

Un año después, en 1988, esta misma investigadora (Ruiz Bremón 1988: 230-240) publica: “Aproximación al estudio del santuario ibérico de La Luz”, en el que incide en la importancia de las aguas en el santuario de La Luz y la continuidad que tuvo este culto, terminándose por canalizar hacia el interior del eremitorio medieval, el manantial que se empleaba en los cultos y rituales en época ibérica.

En “El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba)” publicado en 1989, Morena López (1989: 46-47) establece igualmente la relación entre este santuario y las aguas curativas de un manantial cercano que por sus propiedades se emplearía para tratar la gota, la artritis y enfermedades relacionadas con las articulaciones. Esto parece confirmarse mediante el estudio de los exvotos recuperados entre los que abundan los que representan piernas.

Durante la década de los 90 se puede observar un mayor número de publicaciones que se aproximan a esta temática, sobre todo asociada a espacios culturales concretos. En 1990, aparece publicado el trabajo de Haba Quirós y Rodrigo López (Haba Quirós y Rodrigo López, 1990: 271-279): “El tema del culto a las aguas y su continuidad en relación con las vías naturales de comunicación”. Este trabajo centrado en el noroeste de la península Ibérica, apunta a que la pervivencia desde época romana de estos cultos se debió en gran medida a su situación estratégica.

En 1990-2 verá la luz el trabajo de Lillo Carpio (Lillo Carpio, 1990-2: 107 y ss.): “Los exvotos de bronce del santuario ibérico de La Luz y su contexto arqueológico”, en el que completa los datos aportados por Ruiz Bremón en su referido artículo de 1988. Resume los resultados de la campaña de excavación del año 1989, en la que se documentaron diferentes oquedades y balsas en la roca, que este autor asocia con rituales de lustración frente al carácter terapéutico que propuso Ruiz Bremón en 1988 (*op. cita. supra*).

A comienzos de la década de los 90, Blázquez Martínez (1991: 19-27) publica: “Los santuarios ibéricos de la provincia de Jaén”, en el que insiste en los planteamientos y conclusiones de su trabajo de 1957 (Blázquez Martínez, 1957: 209-233). En 1991 L.

Prados Torreira en su artículo “Exvotos anatómicos del santuario ibérico de Collado de los Jardines”, incide en la importancia terapéutica del agua en los santuarios jiennenses.

En 1992 se publica el estudio de una especialista en hidrología médica. Moltó (1992: 211-228): “Tipos de aguas minero-medicinales en yacimientos arqueológicos de la península Ibérica”. Este estudio que abarca todo el ámbito peninsular y una amplia cronología, deja entrever el atraso existente en la investigación de estos aspectos en España. Además, establece la relación entre ciertas propiedades de las aguas, sus usos (fundamentalmente terapéuticos) y su presencia en algunos yacimientos.

También en 1992 se presenta el trabajo de Olmos Romera (1992: 103-120): “Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico”, en el que se aborda esta cuestión por primera vez desde el punto de vista iconográfico. De este modo, destaca el interés del bronce conservado en el MAN procedente de Bujalamé (Jaén), en el que se representa a un varón, cuya pierna derecha se introduce en las aguas ondulantes de un manantial o río, al tiempo que degüella, con un cuchillo afalcatado a un pequeño carnero, posiblemente un sacrificio a las aguas. (Olmos, 1992: 117¹²). Para este autor, en el mundo colonial este “culto a las aguas” parece aunar varias funciones: oracular, curativa y sagrada, mientras que en el ámbito ibérico, aunque la asociación entre agua y culto es clara, los datos extraídos de los estudios iconográficos son ambiguos debido a las escasas representaciones acuáticas directas.

En 1993, Chapa Brunet y González Alcalde (1993: 164-174) publican: “Meterse en la boca del lobo. Una aproximación a la figura del *carnassier* en la religión ibérica”. Este trabajo abre una nueva línea de investigación asociando la figura del lobo y el empleo ritual de las aguas en los ritos de iniciación guerrera entre los íberos, vinculación plenamente constatada en el resto del ámbito mediterráneo.

Blázquez Martínez y García Gelabert, por su parte, publicaron en estos mismos años: “El culto a las aguas en la Hispania prerromana”, (1997: 105-115). En este trabajo presentan un breve estudio de los testimonios más relevantes sobre el culto a las aguas en la Hispania prerromana, concluyendo que presenta características similares al resto de las culturas mediterráneas, fundamentalmente en aspectos asociados a ritos de tránsito -concretamente guerreros- y terapéuticos.

También en 1997, y al igual que la publicación anterior, en el marco del I congreso

¹² Sobre la importancia de este bronce han incidido otros autores en los últimos años (Bellón *et al.* 2015)



internacional sobre Termalismo antiguo, se presentará un trabajo muy interesante de Ruiz Bremón (1997: 201-210): “La hidroterapia como parte de la medicina ibérica”. En el que la autora reflexiona sobre el uso curativo que se hacía de ciertas aguas por sus cualidades químicas, continuando con la línea de investigación que ya planteara en su trabajo de 1987. El matiz que incluye en este artículo es muy importante, ya que no descarta que según avance la investigación, este elemento se encuentre en contextos únicamente terapéuticos sin ninguna connotación religiosa, extremo que consideramos improbable, como veremos más adelante.

El carácter salúfero del manantial asociado al santuario de Torreparedones es remarcado en el trabajo de Vaquerizo Gil (1997: 308), que se publicó en 1997: “Testimonios de religiosidad ibérica en territorio de la actual provincia de Córdoba”, tema sobre el que, como veremos, se ha vuelto a insistir en los últimos años (Morena, 2017; 2018)

En 1997, Aparicio (1997: 345-358) publica un trabajo que constituye un estado actual de la investigación: “El culto en cuevas y la religiosidad protohistórica”. A pesar de los avances desde su trabajo de 1976, Aparicio concluye que siguen vigentes todos los interrogantes planteados en un primer momento, salvo la extensión de este tipo de cultos, ya que, aunque en un primer momento se apuntaba hacia la región valenciana como el único ámbito dónde se documentaba, la investigación y los hallazgos realizados posteriormente han ampliado considerablemente este marco geográfico.

Llegamos a la década de los 2000, donde se observa que un mayor número de estudios continúan abordando el tema de las aguas, aunque de forma indirecta, mediante el estudio de materiales o estructuras relacionadas que permiten una aproximación al campo de lo ritual en el que las aguas tendrían gran relevancia.

De este modo, González Alcalde presenta su tesis doctoral en 2002: “Las cuevas santuario y su incidencia en el contexto social del mundo ibérico”, en donde continúa con la línea de investigación planteada junto a Chapa Brunet (Chapa Brunet y González Alcalde, 1993: 164-174). Esta temática se encuentra muy presente dentro de la bibliografía de González Alcalde, abordándola en diferentes artículos, como veremos.

En el 2003 se publicó el trabajo firmado por Izquierdo Peraile: “La ofrenda sagrada del vaso en la cultura ibérica”. En este artículo la autora plantea que en el mundo ibérico, tanto el contenido como el vaso que lo contiene, se considerarían parte del mismo gesto ritual, y por lo tanto ofrece una respuesta al interrogante que plantean los vasos

caliciformes fragmentados en el contexto de las cuevas-santuario ibéricas (Izquierdo Peraile, 2003: 117-135).

González Alcalde (2006: 249-269) publica en el año 2006 un nuevo trabajo: “Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas-santuario mediterráneas e ibéricas”, extracto de lo planteado por el autor en su tesis doctoral publicada en 2002.

En 2007-2008 verá la luz otro trabajo de Olmos Romera (2007-2008: 111-127): “El estanque de la diosa. Representaciones de raigambre oriental y mediterránea en la iconografía ibérica”, que continúa con el estudio de motivos iconográficos asociados a las aguas, ampliando su trabajo de 1992 (Olmos Romera, 1992: 103-120) e incidiendo en la influencia oriental sobre las representaciones iconográficas del mundo ibérico.

En 2008, Ruiz y Molinos publicaron el artículo “Las fuentes del Guadalquivir. Límites y fronteras para el norte de la Bastetania”, donde ponen de relieve la importancia de los cursos de agua también como marcadores territoriales en la zona bastetana (Ruiz y Molinos, 2008: 51-72).

En el artículo “Una aproximación cultural a los vasos caliciformes ibéricos en cuevas-santuario y yacimientos de superficie”, publicado en 2009 por González Alcalde (2009: 83-107), el autor reflexiona sobre el uso que pudieron tener los vasos caliciformes en relación con el ritual: posiblemente como vaso de libaciones, contenedor del agua y las sustancias que se emplearían en estos.

Egea Vivancos (2010: 119-138) en su artículo “La cultura del agua en época ibérica: una visión de conjunto” publicado en 2010, plantea la necesidad de realizar un estudio global sobre la relación con el agua en el mundo ibérico.

En 2011, de nuevo González Alcalde (2011: 137-150) presenta su trabajo: “Una reflexión genérica sobre el sacerdocio ibérico en el contexto de las cuevas santuario”, donde analiza, dando otra vuelta de tuerca, los rituales iniciáticos. El autor propone al igual que en trabajos anteriores (Aparicio, 1997: 345-358; González Alcalde, 2002), que las cuevas son lugares de iniciación en relación con el mundo ctónico, en los que las aguas estarían presentes y además considera posible la existencia de sacerdotes o sacerdotisas que guiarían al aspirante en estos rituales, como se constata en otras culturas mediterráneas contemporáneas al mundo ibérico.

En 2015, se publican tres artículos sobre el *oppidum* de Puente Tablas (Jaén): Ruiz *et al.* “El santuario de la puerta del Sol” (pp. 93-106). Parras *et al.*: “Sulphur, fats and beeswax in the Iberian rites of the sanctuary of the Oppidum of Puente Tablas (Jaén,



Spain)” (pp. 510-524). Y Parras *et al.*: *Análisis físico-químico en el santuario de El Pajarillo (Huelma, Jaén) y en el oppidum de Puente Tablas (Jaén)*. Estos trabajos presentan los últimos hallazgos realizados durante la excavación -y el análisis de las muestras tomadas- en el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas. Entre los hallazgos destacan el descubrimiento de un aljibe y un canalillo que abastecieron de agua al espacio cultural, así como restos de azufre documentado en diferentes vasos cerámicos que además contenían restos de cera de abejas y grasas de origen animal.

En los últimos años J. M. Morena, tras la reanudación de las excavaciones del santuario tardío de Torreparedones, en la campiña cordobesa, ha incidido en la importancia de las aguas con propiedades terapéuticas en los rituales que se llevarían a cabo en el mismo (Morena 2017; 2018)

En 2018 en el marco de una monografía colectiva sobre las aguas minero-medicinales y el culto a las aguas en la península Ibérica en la Antigüedad, publicamos un estudio preliminar: “El agua en las manifestaciones rituales de los pueblos prerromanos: el mundo ibérico” (Sánchez Moral, 2018: 43-75), en el que abordamos la situación de los santuarios íberos que tuvieron una continuidad en el culto durante época romana, entre otros motivos, gracias a su vinculación con el agua.

Ante lo expuesto anteriormente, consideramos que la temática que nos ocupa se ha tratado en gran medida de forma indirecta, subordinada al tema central de los diferentes estudios.

Para algunas autoras la existencia del agua en una cueva marca su uso como espacio sagrado (Gil Mascarell, 1975), planteándose su uso en los santuarios por sus supuestas propiedades minero-medicinales aunque -salvo en algunas excepciones- no se han realizado análisis organolépticos para determinarlas (Moltó, 1992; Ruiz Bremón, 1987; 1988; 1997; Vaquerizo, 1997; Morena, 1989; 2017; 2018). Junto con este carácter terapéutico (Blázquez, 1957; 1983; Vázquez Hoys, 1981; Prados Torreira, 1991; 1994), se ha planteado su uso en rituales de tránsito fundamentalmente vinculados al varón – ritos guerreros- (Blázquez y García Gelabert, 1992; Aparicio, 1976; 1997; González Alcalde y Chapa, 1993; González Alcalde, 2002; 2006; 2011). Estos aspectos se reflejan también en la iconografía (Olmos, 1992; 2007-2008). Su uso en rituales de purificación ha sido propuesto a partir de la constatación de diferentes estructuras como las “piscinas” del santuario de La Luz (Llobregat Conesa, 1981; Lillo Carpio, 1990).

Por otra parte, se ha planteado la relación de algunos ríos con la estructuración del territorio, bien como vía de paso, bien como límite de éste (Haba Quirós y Rodrigo López, 1990; Ruiz y Molinos, 2008). También se han realizado diferentes estudios sobre la materialidad del vaso caliciforme y su vínculo –como ofrenda- con el agua (Llobregat Conesa, 1981; Izquierdo Peraile, 2003; González Alcalde, 2009).

Un aspecto que, a nuestro parecer, genera cierta controversia es el uso del concepto “culto a las aguas”, como hemos visto anteriormente, planteado desde antiguo por Blázquez (1957) y bien asumido por la historiografía posterior. Si consultamos el diccionario de la Real Academia de la lengua Española¹³, la 6ª y 7ª acepción de culto son: “Conjunto de ritos y ceremonias litúrgicas con que se tributa homenaje”, y: “Honor que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado”. Hemos de preguntarnos, en ámbito ibérico: ¿Realmente se consideraba a las aguas sagradas por sí mismas? ¿Eran las aguas una divinidad? ¿Las ceremonias y ritos tenían como protagonista central al agua?

¿No estaremos sobrevalorando a este elemento?

Quizá este concepto sea mucho mejor conocido en culturas como la romana o el ámbito céltico, gracias a las fuentes literarias y a la epigrafía. No es nuestra intención desarrollar aquí lo que vamos a exponer posteriormente, simplemente puntualizar que no hemos documentado ninguna cultura – ni en el marco de referencia ni en culturas ajenas a éste, -en la que el agua constituya en sí misma el objeto de culto. En cambio, sí encontramos cómo es venerada por tratarse de la manifestación, del atributo o del espacio habitado por una divinidad o ninfa, existiendo infinidad de ellas, una por cada manantial.

Consideramos que el uso de este concepto –culto a las aguas- venía a remarcar el carácter “naturalista” e incluso simplista, que se le atribuía a la religión ibérica en los primeros trabajos sobre estos aspectos. Imagen que ha cambiado considerablemente gracias al recorrido investigador de los últimos 30 años. Coincidimos con Rueda y Grau (2018) cuando plantean además que no se puede hablar sólo de una religión ibérica, sino que ésta presenta diferentes variabilidades en función del pueblo y del ámbito territorial. Y por supuesto consideramos que queda lejos el “naturalismo” de esta teniendo en cuenta todos los datos que manejamos en la actualidad. Nos volvemos a preguntar: ¿No

¹³ <https://dle.rae.es/culto> (consultado online el 16/04/2020)



estaremos sobrevalorando a este elemento?

A pesar de que es una temática con un largo bagaje dentro de la historiografía, como hemos desarrollado con anterioridad, quedan muchos interrogantes y aspectos que abordar. En primer lugar, aunque Egea Vivancos (2010) incidió en la necesidad de abordar un estudio de conjunto, hasta la actualidad no se ha llevado a cabo. Siendo nuestro objetivo realizar una primera aproximación dentro de la cual consideramos analizar los tipos de acuíferos existentes en los espacios sacros. Otro aspecto que consideramos muy interesante es la existencia o no de estructuras, y a qué obedece esto.

Como hemos visto se ha planteado su uso en los ritos de paso masculinos, pero nos planteamos ¿tuvo uso en los ritos de paso de edad femeninos?

Por otra parte, si se empleaba con un fin terapéutico ¿cómo se utilizaba? ¿Se usaba en terapia hidropónica, asociada a plantas, minerales, animales, el propio fango?

Quizá ¿podemos vincularla con ritos oraculares, con las narraciones míticas, las divinidades?

Tal vez ¿es el vaso caliciforme la ofrenda más depositada?, ¿qué otros materiales se ofrendaron? ¿Por qué?

También nos preguntamos ¿qué aportan las aguas a la sensorialidad del lugar de culto? ¿Queda algún poso de todo ello en la tradición popular?

Interrogantes que llevan a otros interrogantes que, posiblemente, no seamos capaces de responder nunca con certeza o quizá lo hagamos veladamente con otros interrogantes, pero que abren el camino para seguir avanzando; incluso una vez cerrada esta tesis doctoral.





4. El testimonio de las fuentes literarias

Desafortunadamente no contamos con un *corpus* de textos íberos¹⁴, por lo que carecemos de referencias de primera mano y se hace necesario recurrir a fuentes de carácter secundario escritas por autores griegos y romanos. La mayor parte de estos documentos se fechan en torno a los siglos II y I a. n. e., en pleno proceso de romanización, por lo que hay que tener en cuenta que estos testimonios, amén de no ser directos, posiblemente fueron influidos por motivos de índole política (Plácido Suárez, 1987: 244).

Como hemos señalado anteriormente encontramos escasas referencias en las fuentes literarias que traten aspectos relacionados con la religión ibérica.

Entre los autores que más datos aportan destacan el geógrafo Estrabón, Plinio el Viejo, Pomponio Mela, Ptolomeo, Polibio y Avieno, quienes hacen referencia a la existencia de cabos, santuarios, y templos dedicados a divinidades de origen fenicio, griego y romano (Meana y Piñero, 1992: 11 y ss.).

Estrabón (63 a.n.e.-21 n. e.) dedica el libro III de su Geografía, y algunas referencias en su libro IV, a la península Ibérica. En esta obra recoge las informaciones de fuentes secundarias, como Posidonio, Artemidoro y Asclepiádes de Mirlea, cuyas obras no se conservan, pero que a diferencia de Estrabón, sí estuvieron en la península Ibérica a finales del siglo II a. n. e. Además, aporta datos más antiguos, del siglo IV a. n. e., de autores como Éforo, Piteas o Eratóstenes (Meana y Piñero, 1992: 11 y ss.). Recaba información sobre la difusión del culto a *Artemis Efesia* y el modo de sacrificar griego (Est. IV, 1, 5) entre los iberos más helenizados de la zona de Levante y Noreste peninsular, donde esta diosa era venerada, con gran devoción en las factorías massaliotas de *Emporion*, *Rhode* (Est. III, 4, 8) y en su santuario de *Hemeroscopeion* (Est.III, 4, 6). También hace referencia al oráculo de *Menesteo* (Est.III, 1,9), las islas de *Hera* (Est.III,

¹⁴. Remitimos a la bibliografía de Ferrer y Jané (2009; 2013) y J. de Hoz (2009; 2011), entre otros.

5,3; III, 5, 5) y *Herakles* (Est. III, 4,6; III, 5,5) y los santuarios dedicados a la *Venus* romana, como el de *Phósporos* o *Lux Dubiae* (Est. III, 1, 9), y a los dioses griegos *Herakles* (Est. III, 1, 4), *kronos* (Est. III, 5, 3) y *Afrodita* (Est. IV, 1,3). También menciona el gran éxito que alcanzaron en Roma las *Puellae Gaditanae* (Est. III, 3,5; Marc. III, 63; IV, 71,78; XIV, 203; Juv. Sat XI, 162 ss; 275), con las que se ha identificado a las hieródulas de época fenicia (Olmos 1991:231).

Plinio el Viejo (24-79 n. e.), al igual que Estrabón, aporta mayor información sobre las costas mediterráneas y el levante de la península Ibérica, que sobre la vertiente atlántica. Ocupó el cargo de procurador de la provincia tarraconense en torno al año 73, por lo que presenta referencias directas sobre la situación de *Hispania*. Entre los autores que recoge y cita, se encuentran Varrón, Livio, C. Nepote, Pomponio Mela, Polibio, Timeo, C. Antipater y V. Antias. En su obra *Historia Naturalis* (16. 216) destaca la referencia a la fundación de Sagunto por los griegos, cita topónimos dedicados a las diosas romanas *Venus* (*Nat.* 4. 120) y *Iuno* (*Nat.* 3. 7; 4. 120), y también hace mención al santuario de *Venus*, junto al *Portus Veneris* (*Nat.* 3. 24).

Polibio de Megalópolis (200-118 n. e.) menciona un santuario a *Venus* en Almenara (Plb. III, 97, 62) y el culto a *kronos* (Plb. X, 10, 11) y *Eshmún* (Plb. X, 10, 8) en *Carthago Nova*.

Pomponio Mela (?-50 n. e.) procedente de la Bética, en su obra *Geografía*, cita el santuario de *Venus* junto al *Portus Veneris* (P. M. II, 84) y el promontorio con el templo de *Iuno* (P. M. II, 96).

Silio Itálico (25-101 n. e.) describe en su obra *Púnicas* parte de las ceremonias y ritos que se realizaban en el templo de *Herakles* en Sagunto (S.I. I, 273).

Ptolomeo (100-170 n. e.) en *De Situ Orbis* hace mención a la existencia de un santuario dedicado a *Venus* junto al *Portus Veneris* (Ptol. II, 6, 11) y al *Akroterion Heras* (Ptol. II, 4, 5).

Avieno (s IV n. e.) escribe, basándose en fuentes más antiguas (s IV a. n. e.), su *Ora Marítima* en la que alude al *Sacrum Iugium* (Av. 322) y a la isla de San Sebastián,



Cádiz, donde sitúa una gruta con un oráculo y un templo (Av. 315-317) dedicados a *Astarté*.

Pero, ¿qué nos transmiten las fuentes literarias en cuanto a las aguas? ¿Y en cuanto a las aguas y el mundo de las creencias? Desgraciadamente, encontramos escasas referencias en las fuentes literarias, reduciéndose -como hemos referido anteriormente- a una información de Plinio (*Nat. 31. 4*) “*tanto las aguas frías como las calientes brotan para ser aprovechadas por los hombres en todas partes con fines semejantes*” (*op. cita supra*). Quizá por este motivo sólo recogió los casos considerados extraordinarios documentados en la península Ibérica.

Un ritual muy interesante a este respecto, tenía lugar en el *Hieron Akroterion* ubicado en el cabo de San Vicente. Este santuario consagrado a *Baal Hammón* (Xella, 1991: 424), era muy conocido en la antigüedad, tanto que fue visitado por Artemidoro alrededor del año 100 a. n. e. Gracias a este autor, cuyos escritos fueron posteriormente recogidos por Estrabón (*Est. III, 1, 4*), tenemos constancia de las libaciones de agua que se realizaban como parte del acto ritual: “*Y dice que no hay allí ningún templo de Herakles, como falsamente afirmó Éforo, ni ningún altar dedicado a él ni a ningún otro dios, sino piedras esparcidas por doquier en grupos de tres o cuatro, las cuales, según una antigua costumbre, son vueltas del revés por los que visitan el lugar y después de ofrecida una libación de agua reintegradas a su postura primera. Y no está permitido ofrecer sacrificios ni aun estar allí durante la noche, pues dicen que los dioses lo ocupan en aquellas horas. Los que van a visitarlo pernoctan en una aldea próxima, y después, de día, entran allí llevando consigo agua, ya que el lugar no la tiene*” (*Est. III, 1, 4*).

Esta referencia es muy importante puesto que es una de las pocas alusiones a libaciones de agua de las que se tiene noticia en el mundo antiguo. En el lugar no existían estructuras sagradas ni fuente alguna y los devotos debían subir el agua al recinto sagrado para las libaciones. El texto asegura que esta costumbre no era fenicia ni griega, sino de los habitantes de esta región (Blázquez, 1977: 106-107; Romero Recio, 2008).

En la *Ora Marítima* de Avieno aparecen referencias sobre el culto a *Baal Hammón* en otros dos enclaves costeros, además del cabo de San Vicente. La *Ínsula Saturno Sacra*, asociada al cabo de Berlanga (Av. 164-165) y el cabo de Segres (Av. 215-216). Se trataría de espacios culturales al aire libre y, posiblemente, el ritual llevado a cabo en estos sería

semejante al del *Hieron Akroterion* (Blázquez, 1997: 113).

Tanto Estrabón (Est III, 5, 7-8) como Plinio hacen mención a una fuente de agua dulce que se situaba en el *Herakleion* (Cádiz). Esta fuente era considerada uno de los *mirabilia* de la antigüedad debido a su extraño fluir, ya que brotaba en sentido contrario al de las mareas. A esta fuente se accedía mediante el descenso de varios escalones, por lo que podría tratarse de un venero de agua dulce subterránea (García y Bellido, 1964: 98; Bonnet 1988: 36). Asociado a este flujo de agua seguramente existió un oráculo, como en el *Herakleion* de Tiro (Blázquez, 2006a: 84) y posiblemente asociado también a una fuente de agua dulce se encontraría el oráculo de Menesteo (Est. III, 1,9). Además, dicho autor, cita la existencia de dos pilas de agua dulce que se empleaban para los rituales (Est. III, 5, 7-8). A estas pilas mencionadas por Estrabón, hay que añadir la existencia de una cisterna de agua dulce según afirma Polibio (Pol. XXXIV, 9, 5-7).

Aunque alejadas de nuestro ámbito de estudio, no podemos olvidar que Plinio (31, 23-4) y Ptolomeo (II 6, 50) mencionan otras fuentes milagrosas: las *Fontes Tamarici* (Figura 10) que se localizarían en ámbito cántabro, posiblemente en las fuentes de la Reana del pueblo palentino de Velilla del río Carrión. De dichas fuentes dice Plinio que: “*la intermitencia irregular del brote de las aguas de estas fuentes tiene el don de profetizar la pronta muerte de todo aquel que, al visitar por primera vez la fuente, la encuentre en su fase seca*”. Su gran particularidad es que se llena o vacía a su antojo, sin seguir ningún ciclo ni lógica. Su llenado está precedido de un rumor subterráneo que es señal inequívoca de que comienza a manar, característica que posibilitó el establecimiento de un oráculo del agua en torno a este fluir misterioso (García y Bellido, 1964: 110). Este carácter milagroso perdurará aún hasta el siglo XII cuando se fundará, al lado de esta fuente, una ermita con el significativo nombre de San Juan de las Fuentes Divinas.

Las referencias de los autores clásicos sobre el culto o empleo de las aguas en ritos culturales en la zona norte de la Península son mucho más frecuentes que en el ámbito ibérico, llegando incluso hasta época altomedieval. En *De correctione rusticorum*, escrito por San Martín Dumense en el siglo VI n. e., se ordena que no se enciendan velas junto a los peñascos, árboles o fuentes y que no se coloquen en las encrucijadas de los caminos, también prohíbe que se hagan ofrendas de pan a las fuentes. De estas prohibiciones se deducen lo arraigadas que estaban las creencias asociadas al agua como elemento sacro en la península Ibérica (Alonso Romero, 2006: 63-90; Blázquez Martínez 1958: 79-110).



5. El agua en las religiones antiguas

En este capítulo pretendemos mostrar el panorama general de la situación con respecto a las aguas y el mundo religioso en las diferentes culturas que sirven de marco comparativo para nuestro ámbito de estudio. Para ello mencionaremos algunos de los ejemplos mediterráneos, que nos ayuden a centrar posteriormente el tema en los pueblos ibéricos.

No es nuestra intención ser exhaustivas, sino simplemente resaltar la importancia del agua como fuerza creadora, purificadora y regeneradora en diferentes religiones del mediterráneo en la segunda mitad del I milenio a.n. e y en los siglos inmediatamente posteriores.

El agua es uno de los elementos fundamentales de la naturaleza, el elemento del que se nutren todos los seres vivos. Sin agua no existiría vida humana ni animal y, por ende, tampoco la naturaleza se regeneraría. Su fuerza es capaz de generar la vida o de destruirla. Desde la experiencia religiosa antigua, en la que la dualidad de caracteres era considerada atributo divino (Eliade, 1974: 153), esta fuerza primordial del agua posiblemente se interpretara como el medio por el cual la divinidad se encontraba presente en la naturaleza.

Tanto el culto a las aguas, como el uso de éstas en los rituales, fue común a muchas religiones, manteniéndose fosilizado a lo largo de los siglos gracias a las tradiciones populares, hasta acabar siendo prácticas asimiladas por el cristianismo, como señala Eliade (1974: 234).

Si reflexionamos sobre el posible papel que pudo tener el agua en las religiones antiguas, encontramos, a nuestro parecer, varios aspectos que van a estar íntimamente ligados a este elemento. Por un lado, el agua aparece como origen de vida, como medio de purificación, fuente de regeneración y fecundidad. Por otro lado, las aguas se consideran un elemento infernal, vía de paso al más allá, e incluso presentan un carácter ordálico. Aspectos positivos y negativos vinculados a este elemento, que van a plasmarse



tanto en el ámbito simbólico como en el material de diferentes culturas a lo largo y ancho del Mediterráneo -y por todo el mundo-, tal y como expondremos a continuación.

5.1. El agua como *fons et origo*

El agua es la fuente primordial de vida en la naturaleza y, por extensión, en el ámbito de lo simbólico suele estar considerada igualmente como fuerza o divinidad creadora (Chevalier y Gheerbrant, 1973: 221-228). Esta idea tiene su reflejo en diferentes mitos sobre la creación del Universo. Este apartado no pretende ser un recorrido exhaustivo por todas las divinidades y cultos existentes, sino una introducción a este aspecto.

En los relatos egipcios el primer elemento que existía era *Nun*, el agua (Rull, 2004: 32), que no era nada en sí mismo pero que contenía el todo, la potencialidad de lo que será (Rundle Clark, 1978: 170). En el poema babilónico del *Enuma Elish*, antes de que el cielo y la tierra tuviesen nombre¹⁵, la diosa del agua salada *Tiamat* y el dios del agua dulce *Apsu*, engendraron una familia de dioses con la mezcla de sus aguas, y estos a su vez a otros dioses (Lara Peinado, 2008: 30). Mito similar se documenta en Fenicia, en concreto en el panteón de Ugarit, donde la pareja divina principal estaba compuesta por *El* -designado como el poderoso o el toro *El*- y *Athirat* -la diosa de las aguas del mar- siendo la única pareja divina que engendró al resto de los dioses (González Wagner, 2001: 24).

Según Hesíodo (*Teog.* 1, 8), al principio del mundo, del caos existente nació la Tierra de amplios pechos, llamada *Gaia*, que parió después al Mar y a los siete gigantescos Titanes, siendo el mayor de ellos Océano, que era considerado por los griegos como el agua primigenia. Océano tuvo con su hermana *Tetis* más de seis mil hijos: todos los manantiales, arroyos, ríos y lagos alrededor del mundo, por lo que su espíritu se encuentra presente en todas esas fuentes de agua.

Posiblemente estas características motivaron en un primer momento, que Eliade sitúa en el Neolítico (Eliade, 1981: 211), el agua en sí misma fuera considerada objeto de culto para, con posterioridad, al irse haciendo más complejo este concepto, terminar siendo el lugar donde reside la divinidad o alguno de los atributos de ésta. Un ejemplo de este proceso lo encontramos en el ámbito noroeste de la península Ibérica, donde a partir

¹⁵. No tener nombre equivalía a no existir.

del estudio del teónimo prerromano *Reue* y sus epítetos, Villar considera que: “*Reue fue en origen un apelativo divino para río, pero paulatinamente la divinidad deja de consistir en la realidad física misma del fenómeno para pasar a concebirse como una entidad personal de carácter divino, que en él habita y es su protector o dispensador*” (1995: 200).

En Grecia el panorama de divinidades asociadas al agua es complejo, desde *Poseidón* dios de las aguas marinas hasta un sinfín de divinidades menores y seres mitológicos vinculadas a estas, incrementándose el panteón de divinidades en función del tipo de aguas (Kerényi, 2012), rindiéndose culto a las divinidades o seres mitológicos que las habitaban. A algunas aguas con cualidades o características extraordinarias se le asocian sucesos de igual signo, como en el caso del santuario de Oropo, situado al norte de Atenas. Este santuario vivió su momento de mayor esplendor entre los siglos V y IV a. n. e., cuando los peregrinos concurrían al manantial de *Anfiarao* para que éste les otorgara salud. *Anfiarao* fue un personaje de la mitología griega elevado a dios tras su muerte, despeñado con su carro por una grieta en el suelo que había abierto uno de los rayos lanzados por el dios *Zeus*. Este se apiadó de *Anfiarao* y le hizo brotar de la fuente sagrada, alrededor de la cual se construyó en el siglo IV a. n. e. un importante complejo religioso de carácter salutífero¹⁶ y oracular.

En Fenicia se rendía culto a un dios marino que era representado con cola de pez o cabalgando un hipocampo sobre diferentes soportes. Este dios del mar (Olmo Lete, 1981: 166 y ss.; Xella, 1982: 75 y ss.; Groenewoud, 2005) se denominaba *Yam* y personificaba el principio de las aguas marinas destructoras que amenazan a las tierras cultivadas, caos al que se enfrenta *Baal* como dios de las aguas marinas benefactoras saliendo victorioso. Esta escena de la cosmogonía fenicia se encuentra representada en un escarabeo del siglo VII a. n. e. hallado en Ibiza (Boardman, 2003: 21-7).

Otra diosa fenicia muy vinculada a las aguas, en especial del mar, y los augurios era *Astarté*. En su templo de Sidón era venerada en una piscina sagrada, este gesto se relaciona con los atributos de fertilidad de la diosa, cualidad que se encuentra asociada a

¹⁶. Pausanias (IX, 34, 4-5) menciona una fuente llamada de *Anfiarao* junto al templo en *Oropo*, a la que no se ofrece sacrificio alguno, ni se utiliza para purificaciones, ni para extraer agua lustral, como sería de esperar, dado el carácter salutífero del oráculo. Tras la curación los peregrinos echan oro y plata, donde se dice que brotó *Anfiarao* convertido en dios.



un ritual en el que el agua es el elemento primordial (Bonnet, 1996: 71). En el templo de *Afka*, situado en el Monte Líbano, en el que se veneraba también a esta diosa, parece que la documentación de canalizaciones y una piscina podrían relacionarse con diversos gestos rituales, entre los que destaca el acto intencionado de arrojar las ofrendas a las aguas. Del hundimiento o no de éstas dependía que la ofrenda fuera del agrado o no de la diosa. De un ritual similar de veneración a *Astarté* tenemos constancia arqueológica en *Gadir* desde el siglo VII a. n. e. Los numerosos hallazgos subacuáticos que se han recuperado en el espolón de la punta de la nao, han sido interpretados como ofrendas a esta diosa, cuyo lugar sacro, quizá una gruta o un recinto al aire libre, se encontraría situada en sus proximidades (Rodríguez Muñoz, 2008: 21-40; Marín Ceballos, 2010: 491-512). Por otra parte, en Cádiz y Huelva han aparecido figuritas de bronce que representan divinidades orientales, posiblemente ofrecidas a las aguas como ofrendas por los navegantes orientales (Jiménez Ávila, 2018: 167-200). Relacionadas también con el conocido templo a Melkart en Cádiz, posteriormente conocido como *Hercules gaditanus* (Marín Ceballos, 2011; Bendala Galán, 2015; Ferrer Albelda, 2002; Romero Recio, 2008: 75-89; Jourdain-Annequin, 1989). Por otra parte, recientes investigaciones en Motia (Sicilia), han demostrado que lo que se había considerado tradicionalmente como un puerto, el *Kothon*, realmente es una laguna de agua dulce cerrada, perteneciente a un complejo religioso (Nigro, 2014) (Figura 13).

En el mundo etrusco también se constata la existencia de una divinidad de las aguas como *Nethuns*. En un primer momento *Nethuns* era el dios de las fuentes, aunque posteriormente, alrededor del siglo VI a. n. e. (Rix, 2008: 163), se extendió a todos los tipos de aguas, incluido el mar. Era representado como un joven cabalgando en un hipocampo o un tritón, seres marinos o *daimones* monstruosos que se asociaban con *Nethuns*. Esta divinidad presenta un marcado carácter funerario, por lo que abordaremos esta cuestión con posterioridad. En este ámbito se constata además una gran tradición de ofrendas depositadas en las aguas dulces, fundamentalmente lacustres (Pascucci, 1990).

Sin abandonar la península Itálica, en la zona central de ámbito Samnio y Lucano, se constata la existencia de una divinidad femenina denominada *Mefite*, diosa de carácter ctónico, asociada a las aguas terapéuticas y salutíferas, de la reproducción y de la muerte, protectora de los campos y de los animales. Sus santuarios siempre se encontraban

asociados a manantiales y a vías de trashumancia¹⁷, como el documentado en *Macchia Porcara* en la región de Tratturo, cuya fase más antigua data del siglo IV a. n. e.

En ámbito sítulo, en el santuario de *Colle Madore* en Sicilia, se documentó un lugar de culto a las aguas en la confluencia de dos ríos. Se constataron varias fases constructivas, aunque la que nos interesa data de mediados del siglo VI a. n. e. (Marconi, 1999: 293-305; Ferrer Martín, 2012) En este momento sobre las estructuras circulares asociadas al estrato indígena se construye una estructura rectangular asociada a la influencia creciente de los colonos griegos. En el interior de esta estructura se documentaron materiales tanto indígenas como griegos asociados al culto a las aguas, entre las que destaca un edículo figurado con la representación de *Herakles* (Vassalo, 1999: 203-205; Gleba y Becker, 2009).

Entre las divinidades romanas asociadas a las aguas destaca el dios *Neptuno*, aunque al igual que en el caso griego, el panteón se amplía en función del tipo de aguas. El culto se dirige a las divinidades y seres mitológicos, fundamentalmente las ninfas, que habitan en las aguas y no al agua en sí misma (Sheid, 2006: 621-636). Las cualidades especiales de ciertas aguas se sacralizan, consagrándose de un modo público lo que implica una cierta monumentalización, como puede apreciarse en caso del *ninfeo* de Valeria en la península Ibérica (Montoro Castillo, 2008).

En Roma se ha documentado, durante una excavación de urgencia en la vía Campana, una serie de materiales asociados con la cimentación de un puente de fines del siglo IV o inicios del III a. n. e., cuya construcción era considerado un acto sacrilego contra las ninfas que las habitaban, ya fueran estas aguas fluviales, marítimas o lacustres, y que se han interpretado como los restos de un ritual destinado a la reparación de la ofensa causada a este elemento sagrado (Di Giuseppe y Serlorenzi, 2002: 13).

5.2. Aguas lustrales

Por otro lado, el agua juega un importante papel en la mayoría de los ritos de las religiones antiguas, ya que a este respecto, la presencia de la divinidad en las aguas les confiere a éstas propiedades de purificación que permiten cumplir con el protocolo de

¹⁷. En la península itálica se documentan numerosas divinidades femeninas de las aguas, como Feronia, Vesuna, Angitia, Diana o Marica, *vide* Blázquez Martínez, Martínez Pinna y Montero, 1994.



presentación de las ofrendas y el devoto ante a la divinidad.

El poder lustral del agua se potencia en función de su origen, ya sea manantial, río o mar, sentido religioso, o si la sociedad le otorga un rol especial, cobrando una mayor efectividad en sus propiedades (Parker, 1983: 168). Este rol puede ser referido al flujo de agua en sí, como en el caso del manantial de *Anfiarao* mencionado con anterioridad, donde la importancia reside en el prodigio realizado por *Zeus*. También a que algunas aguas purifican el lugar, como en el caso de la fuente *Castalia* que veremos posteriormente. O a que estas corrientes son sacralizadas por una epifanía divina que se realiza mediante sus aguas, como es el caso del ritual de la *lavatio* de algunas imágenes divinas. Por mencionar alguno de los múltiples ejemplos existentes, citaremos el baño ritual de la imagen de la diosa *Atenea* en el mar, que se celebraba durante el festival de la *plinteria* en Atenas (Georgoudi, 1974; Tomás García, 2015; Giuman y Doria, 2017), ritual que se constata desde el siglo V a. n. e. Llegados a este punto cabe plantear varias preguntas: este poder lustral de las aguas ¿qué purificaba? y ¿qué motiva la necesidad de purificación?

La necesidad de purificación se encuentra íntimamente relacionada con el concepto de miasma, que traducido literalmente, significaría mancha y su concepción era similar a la del pecado en las religiones judeo-cristianas (Gil, 2001: 196). Esta mancha o impureza formaría parte de la denominada contaminación religiosa o ritual que, según los estudios de Preston¹⁸, sería clasificada en alguna de las tres categorías fundamentales que establece, bien asociada a las funciones biológicas, bien a las ataduras sociales¹⁹ o bien a aspectos espirituales. Estas categorías no son estancas, a veces las causas del miasma pueden entremezclarse, siendo muy complejo dilucidar a qué categoría corresponde.

La primera categoría hace referencia a aspectos puramente fisiológicos y por ello universales a la totalidad de los seres vivos, como son los fluidos del cuerpo y la importancia de la limpieza y los cuidados higiénicos frente a la enfermedad. La segunda categoría hace referencia a aspectos sociales, ya que el individuo ha de actuar con pureza para no contaminar a la comunidad. Si la impureza del individuo rompe el equilibrio del grupo, éste ha de ser expulsado ritualmente o purificado para que, por extensión, la

¹⁸. Este estudio se refiere a la religión judía aunque, como veremos, creemos posible extrapolar esas categorías a otros ámbitos. Preston, 2005:7503-7511.

¹⁹. El autor lo denomina: “Social bonding”, en clara alusión al vínculo del individuo con su sociedad.

sociedad vuelva a estar en un estado de pureza, como veremos en el caso de los rituales que se desarrollaban durante *las Targelias* (Cardete del Olmo, 2006: 93-115). En este sentido existen dos causas principales: el nacimiento y la muerte, actos biológicos individuales que tienen un sentido colectivo. En los santuarios griegos de Delos y el *Asclepeion* de Epidauro no se podía nacer ni morir, existiendo estructuras especiales para atender estos trances sin contaminar la santidad del lugar (Tomlinson, 1983: 155 Schulz y Wickkiser, 2010: 143-164; Askitopoulou, Konsolaki y Ramoutsaki, 2002: 11-17). Este concepto de purificación, tanto del individuo como de la comunidad, se puede observar también en los santuarios situados extramuros de las ciudades, donde el visitante debía purificarse antes de entrar en la población, dejando atrás cualquier miasma que pudiera perjudicar a los ciudadanos (Edlund, 1987: 68). La tercera categoría contiene a las anteriores, puesto que ante la divinidad o al espacio sagrado sólo puede acercarse aquel que está limpio de cuerpo, de mente y que no altere la armonía del santuario. El ámbito sagrado es más sensible a la contaminación, y por eso sus controles son más estrictos cuanto más cercana se encuentre la persona a la divinidad, esto explica la existencia de manantiales en el acceso al espacio sacro y el hecho de que, las mayores restricciones en cuanto a la pureza recaen en el cuerpo sacerdotal, como en el caso de las sacerdotisas de *Deméter*²⁰. Los actos de lustración mediante el agua posiblemente implicaban, además, la realización de un gesto simbólico de inicio o cierre de los rituales y ceremoniales religiosos (Preston, 2005: 7503-7511; Parker, 1983: 180).

Existen cuatro formas de emplear el agua lustral en el mundo antiguo, y en el caso

²⁰. Que la sacerdotisa sea pura en lo siguiente: que no [se mezcle con alguien] impuro [de ningún modo], que se abstenga de comer [carne] durante los rituales en honor de los héroes, que no camine sobre [la tumba de un héroe, que no traspase el umbral] donde una mujer ha dado a luz o ha abortado, antes de tres días a contar desde la fecha [del nacimiento o del aborto]. Que no entre [en la casa] donde un hombre [ha muerto si no han transcurrido tres días desde el día que aquél] murió y fue sacado (de la casa) para ser enterrado; que no [toque a ningún] animal muerto (reventado); que no coma carne de un animal [muerto por estrangulación? con cepo?]. [Si algo conduce a la sacerdotisa a cometer uno] de estos [actos que la ensucian], de modo que caiga en falta, [que coja] un trozo de la carne impura de la que ha comido, corte las extremidades de una tórtola y gire sobre sí misma. [Que haga una purificación] con una copa de oro, que esparza semillas de todo tipo, y que camine en círculo en torno al agua lustral. Si sucede que comete alguna otra acción prohibida, [que haga una purificación] con una copa de oro, que esparza todo tipo de semillas y que sea pura; que los gastos de la [instalación de la sacerdotisa sean] todos [por cuenta de la ciudad] a excepción [del mobiliario], pues queda prescrito que [la sacerdotisa ha de comprarlos]; la sacerdotisa recibirá como huéspedes a los reyes, a los hiéropos⁷², [y los embajadores]; la sacerdotisa presidiera el sacrificio [para su instalación]; que la sacerdotisa [que pertenezca a la triakas⁷³... y a la pentêkos]tys de los Pollôndai; [la ciudad instalará] a la sacerdotisa. (recogido en Perea Yébenes, 2009: 267)



judío, hasta momentos contemporáneos: la ablución, que implica la higiene de manos, pies y rostro, aunque puede ser corporal e incluso de los vestidos. La inmersión, que para Eliade: *“repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal. La inmersión equivale a una disolución de las formas. Por ello el simbolismo del agua implica tanto la muerte como el renacer. El contacto con el agua implica siempre una regeneración, no sólo porque la disolución va seguida de un “nuevo nacimiento” sino también porque la inmersión fertiliza y refuerza el potencial de vida”* (Eliade, 1981: 114-117). La libación, que consiste en el vertido ritual de un líquido, en el caso que nos ocupa, agua. Flavio Josefo hace referencia en *Antigüedades Judías*, escrito en el s. I, al modo de libar hebreo. Según este autor, el oferente bebía del agua, después vertía una parte del líquido en el fuego sacrificial y sobre las ofrendas, para acabar el gesto ritual vertiendo el resto del agua al pie del altar (Jos. Ant. Iud. III, 9, 4). Y para terminar, la aspersion, que consiste en rociar con el agua sagrada sobre los lugares, oferentes o las ofrendas para limpiarlos de impurezas.

Esta idea del agua como elemento purificador está ampliamente documentada en el ámbito griego donde se encuentra en estrecha relación con el concepto de miasma (Parker, 1983: 35) y se documentan numerosas legislaciones sagradas para regular las lustraciones²¹. Hesíodo recomienda a este respecto: *“Nunca pases a pie el agua de bella corriente de los ríos de flujo continuo antes de orar mirando a las bellas ondas, con tus manos purificadas en el agua deliciosa y transparente. El que pasa un río sin purificar sus faltas ni lavar sus manos, a éste le aborrecen los dioses y luego le envían sufrimientos”* (Hes. Trab. 738-741).

²¹. Algunas de estas leyes se encuentran recogidas en Perea Yébenes, 2009.



Figura 5 - Fuente Castalia del Templo de Delfos. Foto. A. Rodríguez.

La fuente *Castalia* (Figura 5) del santuario de Delfos (Hägg, 1998:172) brotaba en las proximidades del santuario propiamente dicho, en el camino de acceso y gracias a su caudal, los peregrinos se purificaban antes de entrar en este. Esta lustración antes de acceder al espacio sagrado era muy importante tanto en un sentido higiénico, ya que era uno de los santuarios más concurridos²² de la Antigüedad y esta medida puede considerarse una precaución de cara a epidemias, como ritual, puesto que purificarse con las aguas sagradas de la fuente colocaba al peregrino en estado de armonía con la divinidad.

En el santuario de Eleusis encontramos asimismo diversos ritos de purificación. En primer lugar, era obligatorio purificarse antes de acceder al espacio sagrado, para lo que se utilizaban las aguas del pozo *Calicaros* (Figura 6), situado en la entrada, junto a la muralla que protegía el conjunto arquitectónico desde el siglo VII a. n. e. hasta el siglo IV, cuando es destruido gran parte del santuario. A pesar del carácter místico de los rituales que se celebraban en Eleusis se tiene constancia de que los ritos de purificación formaban parte de los misterios, tanto en los misterios menores que se celebraban los primeros días de la primavera en Agra, donde los iniciados se purificaban en el río *Ilisios* (Kerényi, 2004:76 y ss.), como en los grandes misterios celebrados en otoño en Eleusis, cuando tenía lugar una purificación en el mar antes de celebrarse la iniciación propiamente dicha (González Cortés, 2000; Cosmopoulos, 2002; Kerényi, 2004:76 y ss.). De Eleusis también proviene una escena en la que aparece la diosa realizando una

²². Presenta además una amplia cronología que abarca desde el siglo VII a. n. e. hasta el siglo V cuando se convirtió en sede de un arzobispado.



aspersión con agua a un héroe eleusino (Kerényi, 2004: 238).

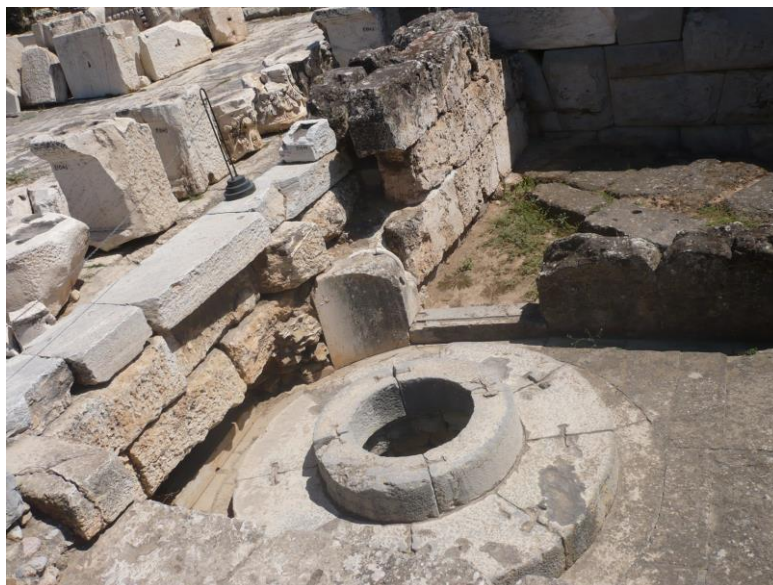


Figura 6 - Pozo Calicaros del Templo de Eleusis. Autor: Antonio Rodríguez.

Otra forma de purificación, en este caso comunitaria, tenía lugar durante la festividad jonia de las *Targelias*²³, que conmemoraba el nacimiento de los dioses *Ártemis* y *Apolo*. El primer día estaba consagrado a *Ártemis* y a la purificación de los miasmas de la población. Ese día se realizaba una expiación comunal, una *katharsia*, a través de dos *pharmakoi*²⁴. Según Hiponacte de Colofón²⁵, que refiere este ritual en el siglo VI a. n. e., los *pharmakoi* eran alimentados con higos, caldo de cebada y queso a cargo de la ciudad, luego se les colgaba un collar hecho de higos en el cuello y se les flagelaba en los genitales con ramas de escilas. Al llegar al lugar del sacrificio, fuera del límite de la ciudad, eran lapidados e incinerados. El ritual concluía tras esparcir las cenizas de los *pharmakoi* en el agua del mar. De este modo la comunidad quedaba purificada (Cardete del Olmo, 2006: 99).

En el santuario de *Artemis Triklaria* en Patraï se realizaban una serie de rituales durante la festividad de año nuevo que incluían, en este caso, un baño en el río para la purificación de la comunidad (Torelli, 1984: 71 y ss; Massenzio, 1968: 101-118).

En Fenicia según refiere Plinio (*Nat. 2. 19*): “*eran muy fieles a las abluciones con*

²³. Festividad que también se documenta en Masalia o *Abdera*. Vide Bremmer 1983, 305-306.

²⁴. O víctimas propiciatorias.

²⁵ Hiponax fragua. 5-11; citado en: Cardete del Olmo, 2006: 98.

agua”, por ese motivo sus santuarios se situaban cercanos a fuentes, manantiales, ríos o en las cercanías del mar. En la vida religiosa fenicia al igual que en todo Oriente, el agua va a tener gran importancia como elemento purificador al mismo nivel que el fuego (Prados Martínez, 2007: 144 Salzman, 2008; Salzman *et al.*, 2015).

En el templo de *Afka*, situado en el Monte Líbano, en el que se veneraba a *Astarté*, parece que la documentación de canalizaciones y una piscina podrían relacionarse con diversos gestos rituales, como la purificación de las ofrendas y los devotos (Figura 7). El santuario de *Baalat Gebal* en *Byblos* se construyó al noroeste de un manantial que se situaba en el centro del *tell*, pudiéndose asociar a los ritos lustrales de este recinto cultural (Zamora, 2008: 222). Pero el ejemplo más importante se encuentra en el templo de *Eshmún* en Sidón que disponía de una elaborada instalación hidráulica. Una compleja canalización de agua del manantial *Ydll* que se compone de un sistema intrincado de canales, una serie de cisternas de retención, lugares para las abluciones y piscinas pavimentadas. Este sistema demuestra la importancia de las aguas lustrales en los cultos y rituales fenicios (Moscati, 2001: 129, 177).



Figura 7 - El río Adonis a su paso por el templo de Afka. Autor: Z. Salloum



En el mundo etrusco, a partir del siglo VI a. n. e., se documentan un mayor número de santuarios asociados a zonas de entrada a la población con estructuras vinculadas a rituales donde el agua parece tener un papel importante.

El santuario de *Portonaccio* en Veio, cuyo estrato más antiguo se ha datado en el siglo VI a. n. e., está dedicado a *Minerva* y *Apolo*. Presenta un área sacra compuesta por un templo, una piscina, un pozo y un altar. Colonna (1985: 99) ha interpretado este santuario situado en la entrada suroeste de la antigua ciudad de *Portonaccio* como un lugar para la purificación de los viajeros que iban a acceder a la ciudad por esta entrada. También vincula a la diosa *Minerva* con el control de este acceso, como diosa oracular y protectora de las familias dirigentes de esta población etrusca (Gleba y Becker, 2009: 132).

En *Marzabotto*, anexo a uno de los accesos a la antigua población cuyo nombre permanece desconocido, se ha documentado un santuario cercano a una fuente. Este recinto cuenta con una piscina y un pozo donde, según la interpretación de su excavador (Marmugi, 1985: 114), se realizaban rituales asociados al culto a las aguas y a la purificación, tanto de los habitantes como de los viajeros antes de entrar en la ciudad.

Para los romanos las abluciones rituales eran el gesto que precedía cualquier acto religioso, exigencia que se daba en la mayoría de los cultos. Para presentarse ante la divinidad el devoto debía encontrarse en un estado de pureza. Macrobio en su obra *Saturnales*, escrita alrededor del siglo IV, distingue entre dioses superiores y dioses inferiores, para presentarse ante los primeros era necesario que el devoto realizara una ablución corporal completa y rigurosa, mientras que una aspersion era suficiente para presentarse ante los segundos (Macrobio, Sat. 3, 1, 6).

En Roma se documentan asimismo ritos de purificación, tanto a un nivel individual como comunitario, asociado a los ritos de paso de los *iuvenes* y las fiestas relacionadas con el año nuevo agrario. Estas celebraciones tenían lugar fuera de la ciudad en los santuarios situados extramuros pero cercanos a las puertas de acceso, como en el caso del *Tigillum sororium*, puerta de la ciudad arcaica en cuyos alrededores se encontraban los altares de *Ianus Curiatius* y de *Juno Sororia*, ambas divinidades vinculadas a los ritos iniciáticos de la pubertad. Por extensión estos ritos implicaban de igual modo la renovación de la sociedad y su purificación, mediante la incorporación de los nuevos guerreros y *viripotens* (Torelli, 1984: 120 y ss.).

Ante lo expuesto con anterioridad, consideramos que posiblemente en el

Mediterráneo antiguo²⁶, la purificación de los miasmas mediante las aguas lustrales restablecía la armonía a tres niveles: el personal, el social y el espiritual. De esta forma el ser humano restablecía su salud, restituía el orden social y posibilitaba la comunicación con las divinidades, al alcanzar un estado de comunión consigo mismo y con su entorno, que se reflejaba en su apertura espiritual. Además: *“El agua purifica, y sacraliza la vida en sus momentos más críticos, como el nacimiento, la enfermedad o la muerte, momentos que implican el uso de agua para crear un estado de purificación en el que la transacción entre el hombre y la divinidad se fomenta y el peligro de contaminación es mínimo”* (Preston, 2005: 7507).

Encontramos, por lo tanto, que en trances como el nacimiento, las iniciaciones a la edad adulta y la muerte, el agua con su carácter purificador, será el elemento fundamental. Estos rituales de tránsito son comunes a todas las culturas humanas, ya que están íntimamente vinculados con el devenir de la vida.

5.3. El agua como fuente de regeneración y fecundidad

Como ya hemos anticipado en el apartado anterior, además de emplearse para la purificación, el agua tiene un alto valor regenerador y fecundante, asociado tanto a aspectos terapéuticos como simbólicos. Cunliffe reflexionaba que: *“puesto que las aguas surgen del interior de la tierra, recogen parte de las virtudes de una diosa madre, los poderes de la madre tierra de la que surge la vida y la regeneración que forma parte de sus atributos”* (Cunliffe, 1992: 89).

Parece que estas propiedades del agua tienen una significación muy especial en las ceremonias destinadas a los ritos de paso femenino, vinculado a un carácter regenerador y sobre todo fecundante, y que marcarían el paso de niña a mujer fértil. Existe entre las aguas y las mujeres²⁷ un vínculo muy interesante, y es que debido a las funciones biológicas de las mujeres estas se encuentran en mayor conexión con lo impuro, mediante los roles de género además evitarán a los hombres entrar en contacto con las miasmas

²⁶. Y posiblemente también en el mundo ibérico, como propondremos en el apartado correspondiente.

²⁷. Además, no hay que olvidar que las mujeres son las encargadas de acarrear el agua cotidiana en prácticamente todas las culturas hasta la canalización de esta. *Vide infra*



pero también serán las intermediarias necesarias entre los hombres y lo sagrado (Bruit Zaidman, 1991: 409-410). Las mujeres se encargarán de purificar los cadáveres con el agua y unguirlos con perfumes (Delgado y Ferrer, 2007: 29-68; 2012: 195-213). Asimismo las mujeres serán las encargadas de realizar durante los últimos días antes del parto en el santuario de *Ártemis*, toda una serie de operaciones rituales destinadas a su purificación y regeneración, como sacrificios, ofrendas y abluciones de agua (Perea Yébenes, 2009: 258).

Las mujeres son las encargadas de atender a las diosas²⁸ en sus baños rituales, mujeres purificadas y que no hayan tenido contacto con hombres ni mujeres en estado impuro antes de la ceremonia. Pausanias (II, 38,2) describe a las mujeres que participan de esta *lavatio* de la diosa *Afrodita* en Sición; las únicas que tienen permitida la entrada en el templo son: una mujer, guardiana del templo, para la que ya no es lícito tener relaciones con varón, y una doncella que tiene un sacerdocio anual: a la doncella se la denomina *Lutrófera*²⁹. También refiere que los argivos hacían que la diosa *Hera* se bañase cada año para que recobrase su virginidad después de ser lavada en las aguas del mar. Durante la festividad de la *plinteria* (Georgoudi, 1974: 174), se sacaba en solemne procesión a la antigua imagen de la diosa *Atenea* hasta el puerto de Falero donde era sumergida en el agua del mar. Posiblemente esta costumbre del baño ritual o *lavatio* de las imágenes divinas, tenía un valor purificador pero para otros autores también reviste un claro carácter de fecundidad prenupcial, regeneración de las divinidades (Ginouvé, 1962: 292; Giuman y Doria, 2017: 1-24), y por extensión, de la comunidad.

Es muy interesante constatar cómo, a un nivel más mundano, también se realiza esta *lavatio*. En el ámbito griego la última ceremonia del día anterior a la boda era el baño de la novia. En Atenas el agua era recogida en la fuente *Calhirroe* por las amigas de la novia, usando para esto un vaso especial: el *lutróforo*. El agua era llevada a la novia con solemnidad: a la luz de las antorchas y en compañía de la música de un *aulós*. El baño nupcial tenía, además de un componente higiénico, el doble valor de rito de ruptura con la vida anterior y rito de fecundidad (Verilhac y Vial, 1998). Esta idea de rito de tránsito que se asocia al baño de las mujeres antes del matrimonio, parece estar representado en el ánfora de figuras negras del pintor de Príamo: *Mujeres bañándose*³⁰, recuperada en

²⁸. Pues eran rituales asociados a divinidades femeninas: *Atenea*, *Afrodita*, *Hera*, *Ártemis*. Vide Herington, 1955:29

²⁹. La que lleva el agua para el baño.

³⁰. Pintor de Príamo. *Mujeres bañándose*, 515 a. n. e. Roma, Museo Nazionale di Villa Giulia, proveniente de Etruria.

Etruria y en el que aparece representado un grupo de muchachas que se ha quitado las ropas para tomar un baño. Una de ellas, se dispone a zambullirse en el agua. En la parte posterior de esta pieza, *Dioniso* es ayudado por un grupo de sátiros en la preparación del vino, con lo que se remarca el aspecto ritual de esta representación, ya que, como apunta Detienne: “*el vino aporta iniciación y recreación*” (Detienne, 1986: 53). En el ánfora de figuras rojas del Pintor de Andocides: *Mujeres nadando*³¹, una de las jóvenes desnudas parece estar a punto de saltar para unirse a su compañera que nada entre los peces. En ambas ánforas las mujeres en actitud de zambullirse son muy jóvenes, por lo que quizás estas representaciones de mujeres adolescentes, buceando o saltando al agua, podrían considerarse como una metáfora de su inmersión en una nueva vida, la de mujer adulta o casada.

Por otro lado, en el ámbito fenicio-púnico se constata un gran empleo ritual de libaciones de agua asociadas a los cultos betílicos. Seco Sierra (2010: 105) ha relacionado estas libaciones con la aparición conjunta de árbol y betilo, que parece ser recurrente en prácticamente todos los ámbitos en que se constata el culto betílico. Posiblemente estas libaciones se realizarían con una intención purificadora pero también regeneradora, paralelizable a la costumbre del baño ritual o *lavatio* de las imágenes divinas en el ámbito griego. En este ámbito cultural, tenemos también constancia de la existencia de posibles ritos de paso femeninos que han generado mucha controversia, tanto entre sus contemporáneos, como entre los investigadores. Nos referimos a un ritual, quizás asociado a la prostitución sagrada, que consistiría en la primicia de la castidad ofrendada a la divinidad.³² Este ritual se realizaría bajo dedicación a *Astarté*, diosa muy vinculada a las aguas (Jiménez Flores, 2001: 23 Marín Ceballos, 1987: 58-63; Marín Ceballos, 2010: 491-512) y a la fertilidad. Heródoto (I 105, 3-4) refiere que: “*ahora bien, tras la relación sexual, una vez cumplido el deber para con la diosa, regresa a su casa y, en lo sucesivo, por mucho que le des no podrás conseguir sus favores*”. Asimismo, hemos visto que uno de los miasmas que debían ser purificados eran los fluidos corporales, por lo que cabe suponer, debido además a la vinculación con *Astarté*, que antes y después de este ritual se llevarían a cabo abluciones con agua para purificarse.

³¹. Ánfora del Pintor de Andocides. *Mujeres nadando*. 520 a. n. e. Louvre, F203

³². Para ampliar este tema consultar, entre otros, a: Ribichini, 1981; Olmos Romera, 1992; Lipinski, 1992; Quaegebeur, 1993; Jiménez Flores, 2001



Igualmente en Etruria se han documentado santuarios vinculados a las aguas dónde se llevarían a cabo ritos de paso asociados a la femineidad y la fecundidad.

En *Ara della Regina*, Tarquinia (Figura 8), santuario datado en el siglo VI a. n. e., sobre el que se construyó otro posterior en el siglo IV a. n. e., parece encontrarse asociado a estos ritos de paso femeninos. El santuario situado en las proximidades de un manantial, conserva restos de una plataforma y del altar. Durante la excavación de la plataforma se recuperaron exvotos masculinos, anatómicos, y en mayor número, femeninos y de niños, que reflejan un culto asociado a la sanación, la fecundidad y la reproducción, vinculados a la esfera de la maternidad (Comella, 1982: 223; Comella y Mele, 2005; Turfa 1994; 2004). Es interesante observar que algunos de los exvotos de úteros documentados en la zona central de la península Itálica, presentan una tipología muy característica: úteros crestados, que ha sido interpretada como la cresta de ciertas especies de peces, poniendo así también en relación el elemento acuático con la fecundidad femenina (Baggieri y Rinaldi, 1996; Edlund Berry, 2006; Fabbri, 2010; Schörner, 2015).



Figura 8 - Panorama general con los restos de la fuente de Ara della Regina. Autor: L. Manfredi

Pagliesi (1960: 82 y ss.) excavó en Vulci, en el *Carraccio de la Osteria*, un depósito votivo igualmente compuesto por figuras femeninas e infantiles, asociado a un culto al agua y a la fertilidad.

En el santuario de Santa Venera, en *Paestum*, se documentaron una habitación rectangular, interpretada como almacén sacro, y una piscina. Asociada a ésta se

recuperaron numerosas pesas de telar, exvotos de figuras femeninas, vasos cerámicos asociados a la libación de agua e inscripciones relacionadas con un culto a *Bona Dea* y a *Venus-Afrodita*. En este lugar sacro posiblemente se llevaran a cabo rituales asociados con el paso de la infancia a la madurez reproductiva femenina (Johannowsky *et al.* 1983: 293).

Sin embargo, el depósito votivo más interesante, en relación a nuestro objeto de estudio, es el documentado en Crunia, Metaponto, asociado a un manantial de agua dulce cercano al mar, que se ha datado en torno al siglo VI a. n. e., y que parece extenderse en el tiempo hasta el siglo IV a. n.e. Entre los materiales recuperados destacan una serie de terracotas femeninas, tanto estantes como sedentes, algunas sosteniendo un niño en brazos, vasos de bronce y pequeños vasos de cerámica que se han relacionado con un culto a divinidades ctónicas de tipo *Deméter-koré*, protectoras y garantes de la fertilidad humana y animal (Edlund, 1987: 96).

Dentro de las celebraciones nupciales romanas, ya en el siglo II, también encontramos un ritual en el que el agua es uno de los elementos claves, la ceremonia del *aqua et igni accipere*, que consistía en entregarse el agua y el fuego, constituyendo este acto el momento inicial del matrimonio. Estos dos elementos, indispensables para la vida, eran ofrendados a la mujer por el hombre, como un símbolo de su aceptación en el hogar familiar y posiblemente como símbolo de fecundidad en la unión (Boëls-Janssen, 2004: 201-218).

Además, antes de consumar la unión las recién casadas debían purificarse mediante el baño en el agua de algún surgente o manantial, agua en movimiento, que era el agua lustral por excelencia, según Servio (*ad. Aen.* 4, 167, recogido por: Boëls-Janssen, 2004: 201-218), para acudir ante el esposo en estado de pureza (Boëls-Janssen, 2003: 129-149).

Estas propiedades de fecundidad y regeneración asociadas a las aguas están estrechamente relacionadas con la salud, implicando su empleo en aspectos terapéuticos además de simbólicos, aunque este uso no deja de revestir un cariz religioso, puesto que la sanación se atribuye a la divinidad, e incluso mágico (Gil, 2001: 179-198) como veremos.



En Grecia los santuarios asociados a actividades terapéuticas se encontraban bajo la advocación de *Apolo*, *Asclepio* e *Hygieia*, destacando por encima de todos el *Asclepeion* de Epidauro. Hacia el 300 a. n. e. el culto a *Apolo Maleatas*, *Asclepio* y su hija *Hygieia* experimentó una fase de apogeo que tiene su reflejo en las construcciones asociadas al santuario de Epidauro, en especial las destinadas a hospedar a los peregrinos, que debían pasar la noche en este lugar. Este hospedaje, dentro del recinto del santuario, era un requisito indispensable para que tuviera lugar la *incubatio*. Esta consistía en que el dios *Asclepio*, por medio de sueños, le hacía llegar al enfermo el remedio para su enfermedad. A la mañana siguiente los sacerdotes del templo interpretaban los sueños y le prescribían el tratamiento al enfermo. Posiblemente en algunos casos se realizaban intervenciones quirúrgicas, como parecen señalar los numerosos restos de instrumentos quirúrgicos recuperados durante las excavaciones. Además, dentro de estos tratamientos el agua tuvo un papel destacado, a parte de las purificaciones, se prescribían baños y la ingesta del agua de una de las fuentes del santuario para conseguir la sanación. De la consecución de ésta dan testimonio las más de tres mil inscripciones de agradecimiento a los dioses que se han documentado (Charitonides, 1980; Orlin, 1997: 23; Askitopoulou, Konsolaki y Ramoutsaki, 2002: 17).

En el ámbito Fenicio destaca el Santuario de *Eshmún* y *Astarté* en Sidón³³. Del antiguo espacio cultural, muy destruido por las sucesivas guerras que ha sufrido la zona y por servir de cantera para otras construcciones, se conservan una serie de cisternas, estanques y piscinas alimentadas por canales de agua desde el río de *Asclepio*, el actual *Awali*, y desde el manantial sagrado de *Ydll*. Las excavaciones en este templo han recuperado numerosos materiales, entre los que destacan los documentos epigráficos mediante los cuales se pueden identificar dos fases bien diferenciadas en la historia del santuario en época fenicia, puesto que presenta una larga ocupación que va desde el siglo VII a. n. e. hasta el siglo VIII (Dunand, 1973: 23; Zamora, 2008: 234). En un primer momento el templo se abastecía de agua en exclusiva, mediante el caudal del manantial sagrado de *Ydll*, como lo atestiguan los canales e instalaciones hidráulicas asociadas a este. Parece ser que en un momento cercano al siglo V a. n. e., el templo necesita un mayor caudal de agua por lo que se decide realizar un azud sobre el río *Asclepio* y un canal para llevar más agua al santuario, además se amplían considerablemente el número

³³. El de Cartago fue igualmente importante (González Bravo y Hernández Hidalgo, 1987:234).

de depósitos, estanques, piscinas y canalizaciones secundarias. Una de las inscripciones concluye con la dedicatoria: “*para Eshmún, príncipe santo, en la fuente de Ydll*” (Zamora, 2008: 222). Ante estos datos, cabe pensar que el papel del agua desde los orígenes del santuario debió ser muy importante, siendo primordial tanto para los aspectos rituales como los terapéuticos, ya que además *Eshmún*, era la deidad fenicia de la curación y la renovación de la vida, que se sincretiza con *Asclepio* y *Esculapio* (Garbini, 1981: 39). No tenemos constancia de los tratamientos terapéuticos que se llevarían a cabo en este espacio, aunque posiblemente debían estar asociados al caudal del manantial sagrado de *Ydll* y a ritos como la *Incubatio* que se documenta en otros santuarios fenicio-púnicos en el mediterráneo occidental, como en el santuario fenicio de Illa Plana, en Ibiza, donde se han documentado terracotas que representan pequeños lechos, en los que se pueden apreciar personas dormidas (Costa *et al.* 2017: 35; Caubet, 2009: 43). Estas escenas se han relacionado con rituales de *incubatio* que tendrían lugar en este espacio sagrado, asociado además al agua que era recogida en una piscina (Hachuel y Mari, 1988; Costa y Fernández, 2000).

En el mundo romano la práctica de los baños con fines terapéuticos se adopta del ámbito griego. Los romanos conservaron en uso gran parte de los santuarios salutíferos griegos como Epidauro o Delfos, centros que desaparecen a partir del siglo III, y además refinaron los métodos y aplicaciones de las aguas, implantándolos en las zonas conquistadas. No hay que olvidar que Italia es muy rica en manantiales minero medicinales y aguas termales, algunas conocidas por los etruscos, que darán lugar a grandes centros balnearios en época romana³⁴.

A pesar de no haberse localizado todavía el templo, a la luz del importante depósito votivo localizado en Vicarello, en las cercanías de Roma, no se puede negar la existencia de un espacio cultural asociado a las aguas termales que manan en el actual *Bagni di Vicarello*. Gracias a los materiales ofrendados a las aguas de este manantial se puede establecer una secuencia de ocupación ininterrumpida, que iría desde época protohistórica hasta época tardo antigua, aproximadamente hasta el siglo IV a. n. e. Los testimonios epigráficos documentados han permitido conocer la divinidad titular del santuario: *Apolo*, que da nombre al conjunto termal: *Aquae Apollinares*. También

³⁴. Para ampliar este aspecto, en especial referido a las aguas termales, vid. Díez Velasco, 1997-1998, entre otras publicaciones de este autor.



aparecen de forma secundaria menciones a *Asclepio*, las ninfas y a *Silvano*, dios del bosque que rodearía en la antigüedad el santuario. Una de las dedicatorias documentadas (CIL XI 3296), la única en griego, dice: “*Sestilio Obas (hijo de) Ótalo, nativo de afrodisias (dedica) a Apolo tras un sueño*”. Esta referencia apunta a la práctica de la *incubatio* en este santuario, práctica que, como hemos visto, era habitual en los santuarios griegos. Asimismo, muchos de los vasos recuperados de este manantial servirían para beber, otro de los modos en que se emplearía el agua medicinal y que en la actualidad se denomina terapia hidropínica. Entre los exvotos recuperados, los más conocidos son los vasos de Vicarello de origen Hispano, que aunque no fueron realizados *ex profeso* como exvotos, fueron ofrecidos por su portador para agradecer la curación obtenida por la divinidad de las aguas (Gasperini, 2008: 94).

En todos los casos documentados, de los que hemos aportado algunos ejemplos para realizar un breve esbozo, y a lo largo del mediterráneo, encontramos que los santuarios de carácter salutífero se hallan asociados al fluir del agua, ya sean manantiales minero medicinales, fuentes salutíferas con sales sulfato-magnesiadas o bicarbonato-sulfatadas, o manantiales termales, cuyas aguas además de tener propiedades para tratar trastornos digestivos, también son eficaces para tratar trastornos genitourinarios, dermatológicos y metabólicos como la artritis, el reumatismo y la gota (Belloch *et ali*, 1972: 385 y ss.; Comella y Mele, 2005; Turfa 1994; 2004). Asociados a divinidades como *Apolo*, *Asclepio*, *Esculapio* o *Eshmún*, divinidades que aparecen con gran frecuencia sincretizadas y muy vinculadas con las propiedades curativas del agua (Stylow, 1992: 451). *Eshmún*, además, ha sido considerado como el sucesor de los *rephaïm* ugaríticos (Caquot, 1960: 81). Los *rephaïm* eran los antepasados difuntos que habitaban en el mundo subterráneo, encargados de curar y restablecer la salud en las personas, protegían a sus descendientes e intervenían a su favor ante las divinidades infernales (Rouillard y Tropper, 1987: 354). Y las aguas, como veremos a continuación, se consideraban uno de los portales de acceso y comunicación, tanto con las divinidades como con los espíritus de los antepasados en el mundo antiguo.

5.4. Las aguas y el mundo del más allá

Este brotar de las entrañas de la tierra vincula también a las aguas con el más allá, con el inframundo, el lugar donde se encuentran los antepasados y moran algunas deidades. En este sentido a las aguas se le atribuyen propiedades mágicas y son empleadas, entre otras cosas, para comunicarse con estas deidades de carácter ctónico, mediante los oráculos y las artes adivinatorias (García Teijeiro, 2006: 315).

A un nivel práctico, atemporal y universal, el tránsito de los difuntos al más allá no podía comenzar sin que fueran purificados con agua y ungidos con aceites para su exposición ante la comunidad. Aunque las aguas en relación al ámbito funerario y sus ritos forman parte del ámbito religioso, debido al carácter de este trabajo, no podemos más que esbozar este aspecto que bien merece, por su extensión e interés, un estudio separado³⁵. Por otro lado ya que “*el simbolismo del agua implica tanto la muerte como el renacer*” (Eliade, 1981: 114-117), parece que en los ritos de “renacimiento” a un nuevo estatus, bien para acceder a un grupo de edad, bien por el acceso a una colectividad determinada dentro de la comunidad, estas aguas “infernales”³⁶ tendrán un gran protagonismo³⁷.

El agua era considerada un canal de acceso al inframundo. En Grecia, al igual que en Etruria y Roma, el mundo de los vivos y de los muertos se concebían separados por una masa de agua, la laguna Estigia o el río *Aqueronte* (el desdichado), que debían ser cruzados por los difuntos en la barca de Caronte. El *Hades* estaba surcado por otros cauces de agua como el río *Leteo* (del olvido), el río *Cócito* (el sollozante) y el río *Piriflegonte* (el portador de fuego). Además del acceso a través de la laguna Estigia, al inframundo también se podía entrar por algunas grutas o cavernas, como la de Trecén cercana a Atenas, o la de Ténaro localizada en Esparta, lugares que conectaban con el otro mundo (González Serrano, 1999: 129-179).

La importancia que tenían las aguas en este aspecto se puede constatar también en algunas iniciaciones asociadas al más allá, como en los rituales órficos. El ritual de carácter místico giraba en torno a los pasos que debían seguir los difuntos al llegar al inframundo y sobre todo, de qué fuente de agua no debían beber, para no perder la

³⁵. Sobre el agua en los cultos funerarios ibéricos *vide* Llobregat Conesa, 1981.

³⁶. Infernales desde una óptica alejada del sentido judeocristiano de este término, esto es, del inframundo.

³⁷. Sobre los ritos de paso *vide*: Van Gennep edición de 2008



memoria y volverse a encarnar de nuevo (Bernabé, 2006: 38).

Las aguas infernales permitían además establecer comunicación con los dioses, esta tenía lugar en algunos centros cultuales, como en el caso de Delfos y su oráculo, donde el dios *Apolo* profetizaba por boca de la pitia. Para que se diera este prodigio, la pitia debía beber agua de la fuente *kassotis* (Marcos Casquero, 2008: 101).

Como hemos visto anteriormente el dios *Nethuns* etrusco, dios de las aguas, estaba muy vinculado al mundo funerario apareciendo representado en numerosas tumbas entre los siglos VI a. n. e. y V a. n. e. Cabe destacar las pinturas de la tumba de Vulci en *Poggio Maremma*, donde aparece representado un joven que cabalga un monstruo marino. O en el caso de la tumba de los toros, en Tarquinia donde se representa en el frontón de ingreso a la cámara funeraria. A veces no encontramos representado el dios propiamente dicho, apareciendo monstruos marinos asociados a éste, como en las luchas de hipocampos y serpientes de la tumba de la Certosa en Bolonia (Blázquez Martínez y García Gelabert, 1997: 110; Pajas, 2005: 65-94). Monstruos, representados con carácter apotropaico, que habitan en las profundidades del mar o en las aguas del inframundo, que al igual que en el mundo griego y romano, se encuentra asociado a este elemento.

En la mitología romana el lago que separa el mundo de los vivos del de los muertos era denominado Averno y se le situaba en la región de Campania. Las creencias acerca del más allá son muy similares a las documentadas en el mundo griego: el acceso se realizaba atravesando las aguas del Averno en la barca guiada por Caronte, al que debían pagar el viaje, aunque las almas fueran las encargadas de remar.

En el mundo romano también se constata la existencia de oráculos asociados a las aguas. Por un lado, se continúa consultando el oráculo de la Pitia de Delfos hasta pasado el siglo IV, mientras que, por otro, estas actividades parecen revestirse de una mayor importancia, observándose una gran profusión de oráculos, tanto de índole pública como de carácter particular o local. Uno de estos oráculos míticos se realizaba en Roma, mediante las *Camenas*, las cuatro ninfas que habitaban en el manantial de la puerta Capena, al que se vinculaba un bosque aledaño. Se consideraba que estas ninfas eran sabias y a veces se aventuraban a hacer profecías, como las que le hicieron al rey *Numa Pompilio*, oráculos que le permitieron ampliar la extensión de su reino. Las ninfas contestaban a cualquiera que ofrendara, acercándose con respeto y humildad a solicitar consejo, mostrándose vengativas con los que profanasen su morada. A sus aguas se le atribuyen, además, virtudes relacionadas con la fecundidad por lo que se creía que las

Camenas protegían a las futuras madres. Su culto no fue muy generalizado, aunque parece ser que tuvo gran importancia a un nivel local (Picklesimer Pardo, 2004: 279-313).

Otro tipo de oráculo relacionado con el agua es la hidromancia, en la que se interpretaban las imágenes reflejadas en un vaso cerámico o de metal lleno de agua llamado *miratorium* en época romana. En este recipiente en el que se recogía el agua de ciertas fuentes, se introducían placas decoradas realizadas sobre metales preciosos, que ayudaban en el trance a la sacerdotisa. Plaquitas decoradas similares, datadas entre el siglo III-II a. n. e., se localizaron en Vicarello, ofrendadas a la fuente termal (Gasperini, 2008: 85). Una escena de este de oráculo fue plasmada en uno de los vasos recuperados en la necrópolis etrusca de Vulci, donde aparece representada la pitia, que no es otra que la diosa *Temis*, mientras mira en una patera llena de agua y sostiene el laurel con la otra mano, ensimismada en su visión, mientras su consultante, el rey Egeo, espera para conocer su oráculo. Pertenece al interior de un *kylix* ático de figuras rojas del pintor de Codros (Figura 9), fechado entre el 440-430 a. n. e., que se encuentra depositado en el Museo Altes de Berlín. No hay que olvidar que a la diosa *Temis*, se le atribuía la invención de los oráculos y fue ella quien enseñó a *Apolo* los procedimientos de la adivinación (Domínguez Alonso y González Rodríguez, 2011:169-205). Aunque, como hemos visto, en Delfos la Pitia bebe del agua de la fuente *kassotis* para profetizar. En esta *kylix* se plasma la costumbre itálica de mirar al agua, quizá antecedente de la catoptromancia. También documentamos oráculos en santuarios fenicio-púnicos vinculados con las aguas, González Wagner (2009: 103-145) realiza un análisis muy acertado sobre los santuarios de confin oraculares para este periodo.



Figura 9 - kylix ático de figuras rojas del pintor de Codros. Autor: Museo Altes de Berlín.



En el mundo fenicio-púnico la ausencia de textos sobre el ámbito de la muerte y de las creencias funerarias en el más allá, no permiten profundizar en este aspecto más que a través de los datos aportados por la arqueología. En este sentido, se constata que las necrópolis se situaban alejadas de los núcleos de población y separadas además por algún cauce de agua, ya fuera de origen antrópico o geológico. Esto se documenta en los asentamientos coloniales de la Península, entre otras, en la necrópolis fenicia de *Gadir* (Niveau de Villedary Mariñas, 2010: 511-532) que se remonta a los siglos IX-VIII a. n. e., donde se documenta un canal excavado expresamente para este fin. Por otro lado, en la necrópolis de Trayamar, fechada en el siglo VIII a. n. e., sus hipogeos funerarios se localizan al otro lado del río Algarrobo, que separa el asentamiento de Morro de Mezquitilla de la necrópolis, como vemos que sucede también en otras varias necrópolis fenicias peninsulares (Aubet Semmler, 1997: 261 y ss.). Estas localizaciones parecen responder a las creencias escatológicas fenicio-púnicas que estaban impregnadas de temor hacia el mundo de los muertos, por ello se situaba un curso de agua entre las necrópolis y los asentamientos, ya que al considerar el agua como elemento purificador se comprendía que, situada de este modo, se protegía a los vivos de los muertos (Prados Martínez, 2007: 156). Por otro lado, algunas representaciones de barcos documentadas en contexto funerario hacen pensar que el viaje al más allá, en el mundo fenicio-púnico, se realizaba asimismo a través de las aguas (Garbini, 1994: 96-115).

En la península Ibérica se documenta el teónimo: *Deo Aironis* (Lorrio, 2007: 109), en una inscripción sobre un ara votiva que apareció en los alrededores del pozo sagrado de Fuente Redonda (Figura 10), en el término de Uclés, Cuenca. Se data hacia el siglo II de nuestra era, aunque Lorrio pone en relación a esta divinidad, y a los topónimos como Pozo *Airón* asociados a éste y dispersos por toda la Península y el sur de Francia, con posibles creencias de origen prerromano. Se trata de un dios relacionado con aguas profundas: pozos, lagunas y simas, inagotables o insondables, por lo que parece existir una relación entre *Airón* y el inframundo. Pero también a fuentes y manantiales, como la de Uclés, como una divinidad acuática de carácter salutífero (Lorrio, 2007: 125), que era representada con forma serpentiforme, símbolo que aúna el aspecto positivo de la sanación y la regeneración asociada a la muerte (Vázquez Hoys, 2007: 349-363). Y es que las aguas eran consideradas, en el ámbito indoeuropeo y céltico, como el paso al más allá, siendo los pozos, simas y otras surgencias de aguas subterráneas, puntos de comunicación con el inframundo (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991; Eliade,

1982: 213 y ss.; Salas Parrilla, 2006; Martos Nuñez y Martos García, 2011). En relación con este topónimo, se conservan numerosas leyendas y romances que siempre terminan con la muerte del protagonista, tras caer al pozo *Airón*, de donde no puede salir. Metáfora del mundo de los muertos de donde no se puede escapar (Salas Parrilla, 2006).



Figura 10 - Pozo Airón de Uclés (Cuenca). Autora.

Esta idea del descenso al inframundo y la salida de este con posterioridad, se constata en las creencias funerarias de muchas culturas antiguas. La entrada al inframundo está asegurada para todos los seres vivos, mientras que la *anábasis* sólo estaba al alcance de algunas divinidades y los héroes. En el caso de las divinidades esta muerte y retorno se conmemoraba anualmente coincidiendo con el ciclo de la naturaleza, como en el mito de *koré* o *Perséfone* en Grecia, o las *adonías* semíticas. Héroes como *Teseo*, *Heracles*, *Orfeo* u *Odiseo*, también volvieron al mundo de los vivos tras haber realizado su cometido, en alguno de los casos el héroe además obtenía los sabios consejos de algún difunto³⁸. Mediante el regreso su heroicidad era divinizada y sus hazañas eran, con mayor motivo, dignas de ser recordadas por las generaciones posteriores. Consideramos que la consecución de esta heroicidad estaba muy vinculada al paso de los ríos o lagunas míticas que regaban el inframundo, al que se accedía y salía precisamente tras atravesar estas masas de agua³⁹ que dividían el mundo de los vivos y el de los muertos, como en el caso

³⁸. Como en el caso de *Odiseo* o *Herakles* (González Serrano, 1999: 129-173)

³⁹. *Teseo* descendió al inframundo marino ayudado por unos delfines para demostrar que era hijo de



de la laguna Estigia griega o el lago infernal, al que los romanos denominaban Averno (González Serrano, 1999: 132). Esta idea sería trasladada al ámbito “de los mortales”, donde se realizarían una serie de ritos, como los baños en ciertas aguas, encaminados a establecer mediante ciertos gestos simbólicos parte de esta heroicidad entre algunos de sus miembros, fundamentalmente durante los ritos vinculados a la iniciación guerrera.

En estos rituales, un principio básico sería el del descenso al mundo de los muertos, las pruebas o enseñanzas secretas y, finalmente, el renacimiento. El iniciado, tras una muerte simbólica (Van Gennep, 2008: 126), volvería a nacer como un individuo adulto, un guerrero

Según Almagro-Gorbea, estos ritos de iniciación bélicos se asociarían también a baños rituales en aguas sulfúreas o saunas (Almagro-Gorbea, 1997: 106-107; Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993), que se documentan en gran parte de la Europa indoeuropea asociados a hermandades guerreras de época pregentilicia; “*Desde las orcadadas a la península Ibérica, en centroeuropa, en Italia entre hirpinos, etruscos y romanos, en diversas tradiciones dorias de Grecia, entre escitas, eslavos, germanos, también entre los hititas (...)*”. Estas prácticas se abandonarían en sociedades gentilicias y urbanas, aunque perduraron parcialmente como ocurrió en Grecia y Roma (Almagro y Gorbea, 1997: 106-107). El agua se nos presenta en este aspecto como el elemento que permite el renacer de niño a adulto.

Estos ritos iniciáticos emplearían además el agua para purificar a los participantes quizás mediante las abluciones o las inmersiones en una piscina lustral, estructura que se documenta con profusión en estos espacios. Este baño o inmersión en las aguas, además de simbolizar el tránsito, simbolizaría el nacimiento a un nuevo estatus a través de la muerte iniciática.

Dentro de las manifestaciones asociadas a este aspecto, destaca el hallazgo de depósitos votivos del Bronce final y la Edad de Hierro, compuestos fundamentalmente de armas que fueron arrojados a las aguas. Hallazgos similares se han documentado por toda Europa⁴⁰ en las aguas de zonas de estuario, desembocaduras de ríos, en vados o en puntos de cruces de ríos, siendo uno de los más espectaculares, en cuanto a número de piezas recuperadas y su extensión en el tiempo, el depósito votivo de la ría de Huelva datado en

Poseidón

⁴⁰. no sólo en la Europa Atlántica: Ver, entre otros, Ruiz-Gálvez, 1995; Belén, 2015.

el Bronce final (Ruiz-Gálvez 1995; Belén, 2015). Este se acumuló a lo largo de más de un siglo, recuperándose alrededor de 400 piezas que habían sido inutilizadas de forma intencionada antes de ser arrojadas a las aguas. Estos hallazgos se han interpretado de diferentes formas, así algunos autores defienden que se trata de rituales de paso de carácter funerario -ya que se documentan en zonas dónde se desconocen datos sobre enterramientos de este periodo- pudiendo tratarse de un ritual funerario alternativo a estas necrópolis. Ruiz-Gálvez no descarta esta finalidad ritual-funeraria apuntando además, a que estos materiales reflejan una forma de marcar culturalmente un territorio (Ruiz-Gálvez, 1995: 227). Por otro lado, entre los pueblos germanos y galos era frecuente consagrar el botín de guerra a los dioses arrojándolo, después de inutilizar las armas, a las aguas de los lagos y ríos que eran considerados lugares de culto. Por lo que quizás depósitos, como el de la ría de Huelva, puedan ser interpretados como ofrendas del botín de guerra a las divinidades de las aguas (Gabaldón, 2004: 24), ofrendas para agradecer la victoria sobre los enemigos y su protección durante el enfrentamiento. Como una ofrenda a las aguas interpreta también R. Olmos (1988; 1992) el famoso casco griego aparecido en el río Guadalete, que se conserva en el Museo de Jerez (ver también, Graells y Lorrio, 2016; Cabrera, 2014).

En el mundo griego se documentan un gran número de santuarios vinculados a los ritos de iniciación de los jóvenes en las armas, entre otros, en Thera, Maratón o Cirene. En el santuario de *Apolo karneios* en Thera, situado en una cueva dedicada a *Hermes* y *Heracles*, se realizaba una celebración denominada *karneia*, que coincidía con las celebraciones del año nuevo. Estos rituales tenían como fin la admisión de los nuevos iniciados en la *fratría* de los *karneatai* (Brelich, 1969: 152), los jóvenes que iban a iniciarse realizaban exhibiciones de las técnicas guerreras aprendidas durante la *agogé* además de participar en baños iniciáticos, tanto de sudor como fríos (Almagro-Gorbea, 1997: 112). Este tipo de rituales también se realizaban en Maratón, en una cueva situada en la vertiente norte de la acrópolis de Oivón, donde se constata la existencia de una fuente y estructuras correspondientes a unos baños (Chamoux 1953: 316 y ss.). En el santuario de *Ártemis* en Cirene, bajo la terraza del templo, se situaban unos baños de carácter iniciático vinculados con la purificación de los jóvenes (Chamoux 1953:319).

En los santuarios lucanos de ámbito itálico se documenta un vínculo especial entre ritos de iniciación guerrera y agua. Estos santuarios tienen en común varios aspectos: su



ubicación en zonas estratégicas, la presencia de agua y estructuras asociadas a esta, la existencia de depósitos votivos compuestos por armas, en muchos casos miniaturas de estas, y la gran influencia recibida del mundo griego. La presencia de estructuras asociadas con el agua, como cisternas, canalizaciones, piscinas o vasos contenedores implica un evidente uso ritual de la misma en estos centros, bien sea como baños rituales de carácter lustral, bien como lustración de las propias armas de los guerreros (Gabaldón, 2004: 241).

En el santuario de Armento en Lucania, situado en un promontorio que presenta el llamativo topónimo de “*serra lustrante*” se registró una importante área sacra dedicada a *Herakles* datada entre los siglos IV a. n. e. y el III a. n. e. (Gabaldón, 2004: 229) Las excavaciones en este santuario han documentado además de un *sacellum* cuadrangular, diferentes depósitos, una cisterna, una piscina y un *pithos*, contenedores todos ellos de agua, que se abastecían tanto de la lluvia como de los manantiales subterráneos del lugar, lo que ha llevado a pensar que este elemento tuvo una gran importancia en los ritos que se llevaban a cabo en el santuario. A partir del siglo III a. n. e. el santuario se monumentaliza organizándose el espacio en dos aterrazamientos, con un templo cuadrangular en la terraza inferior. El estudio de los materiales apunta a que *Herakles* compartía este espacio cultural con una divinidad consorte femenina, posiblemente *Mefite*, diosa de las aguas. Según Russo (1996: 190-193) es posible que esta monumentalización, y los ritos asociados a los grupos guerreros, se puedan asociar a un intento de resistencia cultural frente a la presencia romana, cada vez más intensa en el valle de Agri, puesto que en el siglo II a. n. e. este santuario deja de tener uso al mismo tiempo que se documenta la completa romanización de la zona (Russo, 1995). Otro ejemplo de esta asociación lo encontramos en el santuario de *San Biagio alla Venella* en Matera. Situado en un enclave estratégico con numerosas surgencias de agua que abastecerían la piscina cercana al *sacellum* del santuario. En este espacio se han recuperado numerosas terracotas arquitectónicas que conservaban la policromía original, aunque la importancia recae en los motivos iconográficos con los que se encuentran decoradas, como escenas de guerreros partiendo hacia el campo de batalla o escenas de *hierosgamos*, que remarcan el carácter iniciático y guerrero de los ritos que se llevaban a cabo en este santuario (Osanna *et alii*, 2007: 455-494).

Ritos iniciáticos similares se realizarían en la Cueva del Lupercal en Roma. Esta gruta se localiza bajo la pendiente occidental del Palatino, lugar donde mana una fuente. Este espacio se ha asociado a los rituales de iniciación de una fraternidad guerrera, los *luperci*

o *lupercales* (Binder, 1964: 111).

En el Noroeste de la península Ibérica se documentan algunas estructuras, denominadas saunas castreñas, que se han asociado a estos ritos de paso. Generalmente han sido datadas en época romana, aunque Almagro-Gorbea (Almagro-Gorbea *et al.*, 1992-1993) apunta hacia la posibilidad de que se trate de la continuidad de una tradición balnearia prerromana. Estarían destinadas a la realización de baños de vapor o de sudor y también baños fríos o abluciones, como parece constatar la existencia de un depósito en el atrio de alguna de ellas (Ríos, 2002: 380). La funcionalidad de las actividades que se llevarían a cabo en su interior, se han puesto en relación con los ritos de cohesión social que garantizarían la continuidad y la prosperidad de la sociedad, y en concreto, con los ritos de lustración y de iniciación asociados a las cofradías de guerreros (Almagro-Gorbea y Moltó, 1992: 94). Posiblemente la divinidad asociada a estos espacios fuera *Nabia*. García Fernández-Albalat establece que se trata de una divinidad femenina de la guerra, protectora en los enfrentamientos, que se sirve del elemento acuático como vía de transmisión, y al mismo tiempo de heroización, de los guerreros al más allá (García Fernández-Albalat, 1990: 285-310). Además, García Fernández-Albalat apunta a la utilización de este elemento para llevar a cabo ordalías o juicios divinos, debido a su carácter sagrado (García Fernández-Albalat, 1986: 141-192).

En el santuario sículo de los *Paliki* en Sicilia (Figura 8 y 9) se ha documentado otro ritual muy interesante asociado a las aguas y las divinidades ctónicas. El espacio sagrado está situado al pie de un farallón rocoso denominado Rocchicella, que configura una cueva. Los restos constructivos documentados en la explanada exterior de ésta, hacen pensar en un templo que aprovecha el interior de esta gruta como altar. Esta estructura se ha identificado con un *Hestiaterion* que se ha datado en el siglo V a. n. e., pero se encuentra asentado sobre otras estructuras de época arcaica, posiblemente del siglo VII o VI a. n. e. Su fase de abandono corresponde al siglo IV a. n. e. (Maniscalco y McConnel, 1997-1998: 187). Se sitúa, además, en las cercanías del lago Naftia que se caracteriza por sus aguas sulfurosas y termales, con la peculiaridad de que los gases tóxicos que emana se concentran a ras de agua y no se elevan a la atmósfera, concentrándose en este entorno. Este santuario dedicado a los *Paliki* o *Palicos* (Domínguez Monedero, 2010), tenía tres funciones: en primer lugar como oráculo, consultado por las poblaciones cercanas. En segundo lugar, como espacio de encuentro y de establecimiento de pactos entre particulares o miembros de las élites sículas, además de lugar de asilo para los más



desprotegidos. Y, por último, como el marco donde se realizaban ordalías o juicios divinos mediante las aguas (Figuras 11 y 12).

A este santuario se acercaban las personas acusadas de graves delitos para jurar su inocencia, para ello se aproximaban hasta el agua del lago, donde los sacerdotes iban escribiendo sus juramentos y las respuestas a sus preguntas en unas tablillas. Después estas tablillas eran arrojadas a las aguas, y si los dioses las hundían, era considerado culpable. Culpable no sólo de la falta por la que se le acusaba, sino de otro delito más grave, como era haber jurado en falso en territorio sagrado (Cardete del Olmo, 2007: 75). El castigo, necesario para devolver el orden a la sociedad, seguramente estuviera relacionado con el agua, tal y como apunta Macrobio (*Sat.* V 19, 26, recogido por Cardete del Olmo, 2007:75).



Figura 11 - Vista aérea del complejo arqueológico de Palike. Autor: Area archeologica di Palikè.



Figura 12 - Reconstrucción del entorno de la Rocchicella -al fondo-, con el lago Naftia en primer término por Jean Houel. Autor: Area archeologica di Palikè.

En muchas mitologías los dioses se han servido del poder destructor del agua, tanto por su carencia como por su exceso, para castigar a los mortales. Como ejemplo citaremos el caso griego, donde acontecieron nada menos que tres diluvios. El más antiguo de ellos ocurrió en tiempos de Ogiges, rey de Tebas; el segundo, en los de Deucalión; y el tercero, en los de Dárdano. El más conocido de todos es el que tiene como personajes centrales a Deucalión y su esposa Pirra. *Zeus* decide descargar sobre los humanos las aguas de los cielos, como castigo por la depravación alcanzada. Pero antes se cerciora de poner a salvo a las dos únicas personas que consideraba justas: Deucalión y Pirra, que, siguiendo los consejos de *Zeus*, construyeron un gran cofre o arca, en el que flotaron durante los nueve días que duró el diluvio (Frazer, 1981: 66-187). Por otro lado, el castigo que deberá sufrir Tántalo por toda la eternidad es el de la sed. A pesar de encontrarse sumergido en agua hasta el cuello, ésta se retiraba cada vez que trataba de beber. El diluvio como castigo procede del Próximo Oriente, como se comprueba en la historia de Utanapastim, en el Poema de Gilgamesh (Jiménez Zamudio, 2015) que es recogido posteriormente en el libro del Génesis.

Por todo esto puede considerarse que las aguas también presentan un carácter ordálico, empleándose además como castigo.



5.5. Aguas transitadas

En la Antigüedad el viaje a través de las aguas tanto del mar Mediterráneo como del Egeo y algunos ríos que desembocan en estos, fue una de las vías de comunicación más importantes, poniendo en contacto a gentes y productos de ambos confines del mundo conocido.

Como hemos visto el agua tiene diferentes funciones muy interrelacionadas entre sí, otra de ellas, menos mística pero vital, es que por sí misma el agua constituye el elemento básico para la vida. En este sentido la búsqueda de acuíferos de agua dulce para aprovisionarse debió representar una de las mayores preocupaciones de los navegantes que se aventuraban por territorios extranjeros, preocupación que se refleja en la Odisea (Ho. X, 56). Como apunta Olmos (1992: 104), se buscarían lugares jurídicamente protegidos dónde realizar esta aguada, lugares en los que imperaran las leyes de hospitalidad, el derecho de asilo y protección al extranjero. Si además se hace garante a una divinidad del cumplimiento de estas leyes y pactos⁴¹, los contactos entre ambas partes se comenzarían a realizar con una mayor regularidad haciendo posible el panorama de un mediterráneo intensamente transitado.

Los espacios culturales situados en las zonas costeras y fluviales tendrían un papel destacado como espacios neutrales donde avituallarse, realizar pactos comerciales y con seguridad llevar a cabo además de aspectos materiales, gestos simbólicos en los que el agua tendría un papel destacado bien como medio oracular, bien como elemento lustral en los rituales. Gestos simbólicos mediante los cuales el viajero podría agradecer o rogar por el buen término de su periplo e incluso, a través de la consulta al oráculo, informarse de las normas y situación del lugar de acogida⁴².

La existencia de estos santuarios portuarios o empóricos se documenta a lo largo y ancho de todo el Mediterráneo y el mar Egeo, asociados a estos mares y a la desembocadura de los grandes ríos que mueren en ellos. Parecen tener un origen oriental asociados a la primera expansión fenicia por el Egeo y el Mediterráneo (Bunnens, 1979), entre los siglos VIII a.n.e. y VII a.n.e. A este periodo pertenecen el templo de *Herakles*

⁴¹. Recordemos que, como hemos visto al hablar de los *Paliki* siculos, en el espacio sagrado estaba prohibido jurar en falso

⁴². Schulten1943:32 cita recogida en Olmos Romera, 1992:105

en la isla griega de Tasos (Pariente, 1985), el *Artemision* de Efesos (Polignac, 1994: 6), en Turquía, el *Emporion* de Naucratis (Bresson, 1980: 298) en Egipto y el *Herakleion* gaditano (Blázquez Martínez, 1997: 107) en la península Ibérica, entre otros santuarios portuarios. Apareciendo entre los siglos VI-V a.n.e. bien documentados también en la península Itálica. Dentro de los santuarios portuarios documentados en este periodo destacan los santuarios de *Pyrgi* en Cerveteri (Colonna *et alii* 1985:130) y el *Aphrodisium de la madonnella* en Anzio, cerca de la desembocadura del río Numico (Torelli, 1984: 15).

Cabe destacar que, prácticamente la totalidad de santuarios portuarios documentados, se encontraban bajo la advocación de divinidades de origen oriental como *Astarté*, *Melkart*, *Ártemis*, *Deméter* *Afrodita*, *Hera* o *Apolo*. Divinidades y cultos de origen griego y fenicio que serán los encargados de proteger los pactos se tuvieron lugar en estos recintos (Bunnens, 1979: 284). Además cabe pensar que estos cultos no eran sólo frecuentados por los navegantes extranjeros, sino que también la población local participaría de ellos. De esta forma además de comerciar se difundirían creencias y ritos de allende el mar. Entre los siglos IV a.n.e. y III a.n.e. se observa una modificación en el culto que está asociada con un menor flujo comercial derivado de la progresiva inclusión en ámbito urbano de los pactos comerciales que en fases anteriores tenían lugar en los santuarios portuarios, los cuales acabarán evolucionando como lugares de culto asociados a deidades femeninas y a la sanación (Moneo, 2002:295), esfera en la que el agua tiene un gran protagonismo.



Figura 13 - Área sagrada del Kothon. Motia, Sicilia. Autor: L. Nigro.



6. La documentación arqueológica: el agua en los lugares de culto ibéricos.

En este apartado vamos a centrarnos en los lugares de culto, el espacio que la comunidad escogía como el lugar de manifestación de la divinidad y donde se lleva a cabo la interacción de ésta con sus fieles (Schachter, 1990: 56). Además del estudio de los mismos, teniendo en cuenta su localización y elementos materiales recuperados, nos vamos a referir a su clasificación, en función del tipo de acuífero asociado, y sus propiedades minero medicinales -si las hubiera-. Prestaremos especial atención a las estructuras vinculadas al agua en cada uno de estos santuarios, como canalizaciones, fosos, pozos, estanques, cisternas, piletas u oquedades para recoger el agua; además de la presencia de elementos votivos: exvotos, epígrafes, etc. También hemos recogido la iconografía, y todos aquellos aspectos que aporten datos sobre el papel que pudo tener el agua en el ámbito religioso y simbólico del mundo ibérico. Para concluir, hemos incluido los datos etnográficos existentes relacionados con estos espacios y con los surgentes de éstos.

Aunque ya hemos mencionado anteriormente (*vid.* capítulos 2 y 3) la problemática y antecedentes de la temática que nos ocupa, hemos de incidir en que afortunadamente la última década ha visto incrementarse el interés por la religión ibérica, motivando numerosas reuniones científicas (Tortosa y Celestino, 2010; Tortosa, 2014a; Rueda *et al.* 2013; Tortosa y Ramallo, 2017; Prados *et al.* 2018; entre otros), la reactivación y revisión de trabajos arqueológicos en espacios sacros de los que contábamos con datos exiguos, e incluso el comienzo de nuevas investigaciones en yacimientos inéditos. Debemos destacar en este sentido –entre otros- los trabajos del Instituto Universitario de Investigación en Arqueología Ibérica de la Universidad de Jaén y de la Universidad de Granada para la Alta Andalucía; las investigaciones de Alba Comino y Trinidad Tortosa –Instituto Arqueología de Mérida-CSIC-, Jose Ángel Ocharán –UA-, y Susana González Reyero –CSIC- en la zona del Sureste; las revisiones sobre las cuevas-santuario de Sonia Machause –UV- y David Quixal –UV- así como los estudios del equipo encabezado por Ignasi Grau –UA- en el ámbito levantino, con recientes revisiones abordadas por Iván



Amorós-UA-; y los trabajos de Ruth Martín-Ayllón -UAB- en la zona Noreste de la Península. Por lo que las propuestas que hacemos en esta tesis se encontrarán supeditadas a los resultados de futuros trabajos.

Un aspecto en el que nos interesa profundizar en esta investigación reside en el interrogante: ¿todas las aguas tuvieron la misma consideración en el ámbito religioso ibérico? ¿Es posible que se realizaran diferentes rituales en función de éstas, o que todas tuvieran la misma significación? En virtud de esto hemos estructurado el trabajo en función del tipo de aguas. Siguiendo las clasificaciones empleadas en los estudios de hidrología (Bosque, 1987: 435), vamos a diferenciar entre tres grandes grupos de acuíferos: las aguas marítimas, las aguas fluviales, con sus grandes afluentes -en esta categoría también englobaremos los arroyos y pequeños cauces que van a desembocar en éstos-. Y en último lugar, las aguas subterráneas, en donde se engloban manantiales, fuentes, pozos y aguas termales. Consideramos que esta categoría de estudio puede aportar nuevas claves, tanto en la interpretación de conjunto de los espacios sacros, como en cuanto a las prácticas rituales y divinidades objeto de culto⁴³.

Con respecto a las aguas marítimas, finalmente, hemos considerado oportuno no incluir este tipo de santuarios en nuestro catálogo, pues consideramos que presentan numerosas diferencias frente a los espacios de culto vinculados a los ríos y las aguas subterráneas y parecen obedecer a estímulos, dinámicas y evolución radicalmente dispar, por lo que merecen ser estudiadas en trabajos posteriores.

Por motivos de extensión, tampoco hemos incluido otro tipo de espacios culturales como son las necrópolis; aunque consideramos que se encuentran estrechamente vinculadas con el uso del agua. En nuestra opinión, las aguas sacralizarían los actos rituales asociados a la muerte: desde el lavado –purificación- del difunto previo a la exposición de éste; hasta el apagado de la pira funeraria; así como también formaría parte de las libaciones y ofrendas posteriores a la memoria del fallecido –regeneración-. Tenemos la intención de proseguir trabajando en esta línea de investigación, pues consideramos que es necesario incluir las creencias en torno a la muerte, para ampliar la visión de conjunto acerca de la materia que nos ocupa.

⁴³. Bien sea un culto a la divinidad que reside en éstas o un culto a las aguas como tal. (Prayon, 1933: 413-420)

Para concluir, se ha hecho un mayor hincapié en recopilar la documentación en el caso de los santuarios menos conocidos. De este modo, nos hemos centrado solo en aspectos concretos de nuestra investigación en el caso de los santuarios con un mayor bagaje historiográfico. Aún así, la documentación de que disponemos configura necesariamente un panorama desigual, dependiendo del espacio territorial y de las investigaciones llevadas a cabo en los mismos.

6.1. **Ámbito Meridional**

El área meridional⁴⁴ de la Península comprende la zona sur de Extremadura, Badajoz, junto con las actuales provincias andaluzas de Huelva, Cádiz, Sevilla, Málaga, Córdoba, Granada, Almería, parte de Jaén y noroeste de Murcia, En este ámbito se pueden diferenciar claramente dos zonas, la Baja y la Alta Andalucía⁴⁵ (Figura 14).



Figura 14 - Ámbito meridional. Fuente: Autora.

⁴⁴. Siguiendo la división establecida a partir de: Almagro-Gorbea y Ruiz Zapatero, 1992

⁴⁵. Se trata de una división no oficial empleada al menos desde el siglo XVII y que diferencia entre las tierras bajas del valle Guadalquivir -Baja Andalucía- y el territorio montañoso de la Cordillera Subbética, el Surco Intrabético, la Cordillera Penibética y parte de los Sistemas Prebéticos -Alta Andalucía- (Arellano, 1628 en: Mira Caballos, 2009). Diferenciación fundamentalmente de carácter geológico pero también cultural.



La Baja Andalucía se encuentra conformada por las actuales provincias de Cádiz, Huelva, Sevilla, Málaga y el oeste de Córdoba, y a grandes rasgos se correspondería con la Depresión Bética, por donde discurre el mayor cauce fluvial que vertebra este ámbito: el río Guadalquivir, que desemboca en aguas del océano Atlántico. Esta depresión es una antigua fosa alpina colmatada por la sedimentación terciaria y cuaternaria que al llegar al Atlántico se abre formando una amplia llanura triangular que conforma la desembocadura del Guadalquivir (Bosque, 1987: 427).

Se trata de una región en la que se documentan escasas fuentes minero-medicinales o termales y las localizadas se encuentran en relación con la continuidad de la falla Alicante-Cádiz. Se documentan en exclusiva surgencias de agua fría con temperaturas inferiores a los 20°. Las características químicas hacen posible hablar de la existencia de aguas ferruginosas, bicarbonatadas y sulfurosas (Martín Escorza, 1992: 239 y ss.) en esta zona.

La Alta Andalucía abarca la zona oriental de Andalucía: Granada, el este de Córdoba, Jaén, Almería y el noroeste de Murcia. Una zona configurada por un sistema montañoso de origen alpino (Bosque, 1987: 430), diversos conos volcánicos y domos eruptivos, donde se dan las mayores cumbres de la Península y que, a grandes rasgos, comprendería el curso alto del río Guadalquivir.

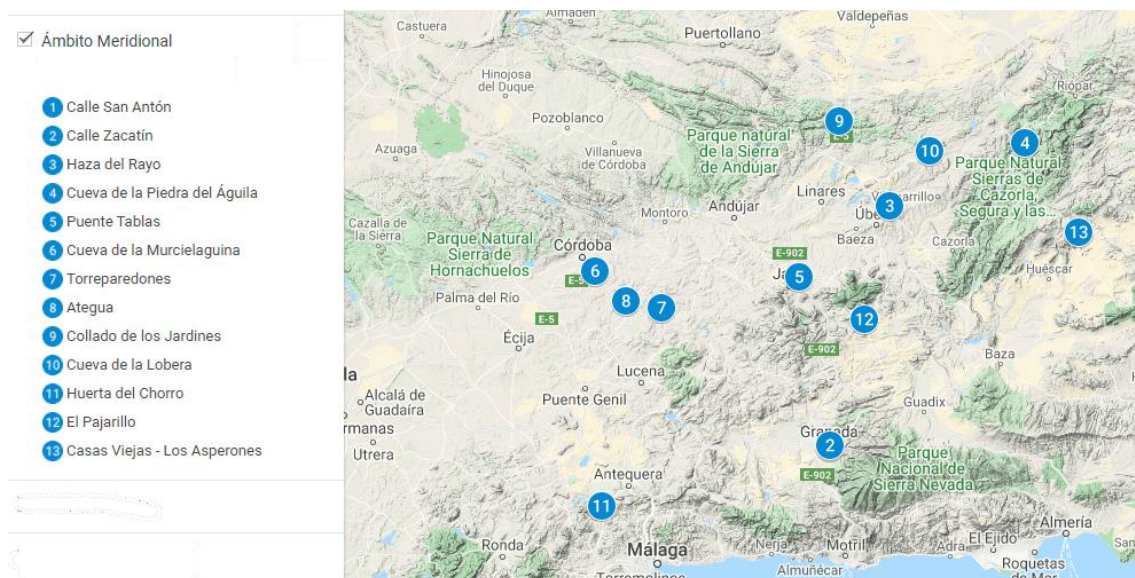


Figura 15- Espacios de culto del ámbito meridional. Fuente: autora

En esta región se localiza uno de los principales nudos hidrográficos de la península Ibérica, siendo el extremo oriental de las sierras Subbéticas, el lugar de nacimiento de los ríos Guadalquivir, Guadiana Menor, Segura y Guadalentín. Estos ríos constituyen el enlace natural entre el Mediterráneo y el Atlántico, así como entre la Meseta y el Mediterráneo meridional, gracias al cauce del Guadiana Menor (Bosque, 1987: 435). Además se localizan numerosos afluentes de estos ríos que establecen pasillos de comunicación locales, como en el caso de los cauces del Genil, el Jándula o el Guadajoz, entre los más importantes.

En relación con la falla Alicante-Cádiz se pueden documentar surgencias de aguas frías, cuya temperatura es inferior a 20°C; hipertermales que llegan a superar los 40°C, hipotermas con temperaturas entre 20 y 30° C, y aguas mesotermas cuya temperatura de surgencia se encuentra entre los 30° y 40°C. Estas características se asocian con la existencia de fallas transversales y áreas sísmicas de gran intensidad debido a los contactos entre el zócalo y la cobertera en los bordes axiales de las cordilleras. En cuanto a sus características químicas, en este ámbito se documentan: aguas radioactivas, ferruginosas, bicarbonatadas y sulfurosas (Martín Escorza, 1992: 240 y ss.).

6.1.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales

6.1.1.1 El Pajarillo (Huelma, Jaén)

Este yacimiento se sitúa delimitando el valle del Jandulilla, ya que el monumento se encuentra enclavado geográficamente justo en su cabecera, en un estrechamiento en la margen izquierda, cuyo vado sería obligatorio para acceder desde las hoyas granadinas hacia el alto Guadalquivir.

Tras haber sido afectado por el trazado de una carretera en 1933, se descubrió el enclave y se reutilizaron parte de los sillares para la construcción de dos puentes sobre el río. En 1991 se realiza una prospección que documenta el expolio del santuario, con numerosos restos arqueológicos en superficie. En 1993 se descubren gran parte de las esculturas que componen el grupo y comienzan a acometerse diferentes campañas de excavación, prospección y micro-prospecciones en este espacio.



Figura 16 - Reconstrucción del monumento del Pajarillo. Fuente: Ruiz y Molinos 2008.

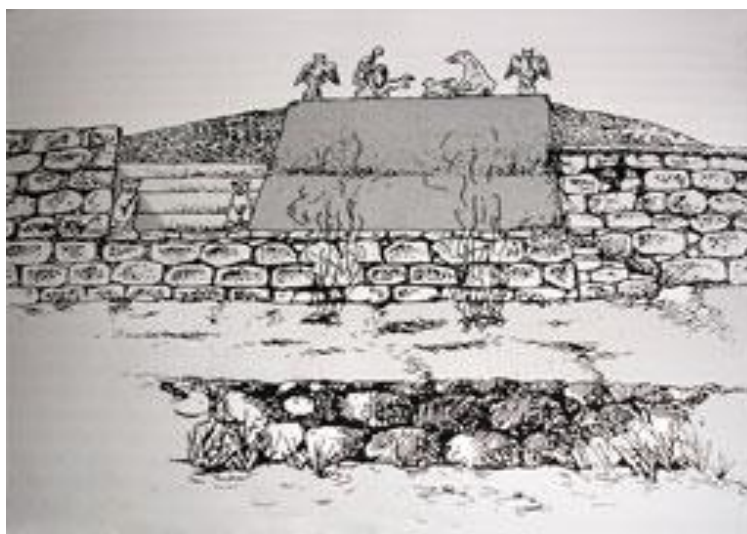


Figura 17 - Reconstrucción del monumento del Pajarillo. Fuente: Ruiz y Molinos 2008.

El Pajarillo presenta una secuencia que se inicia en el siglo IV a.n.e. a la que se superponen dos fases de época romana, la primera del siglo II, y bajo-imperial hasta el siglo V, y otra de época medieval, de la que apenas se constatan restos y que se situaría entre los siglos XI y XII. De todas ellas la fase mejor conocida es la ibérica (Molinos *et al.*, 1998: 227 y ss.)

En la margen derecha del río Jandulilla se documentó una necrópolis ibérica de la misma cronología que este enclave asociada, como el santuario, al *oppidum* de Ubeda La

Vieja. Este santuario presenta un periodo de uso muy breve: 50 años, antes de ser destruido por una crecida del río⁴⁶, y quizá asociado al final del modelo político-económico que lo hizo posible, ya que el grupo escultórico fue destruido intencionalmente.

Las estructuras documentadas (Figuras 16 y 17) durante la excavación quedan delimitadas hacia el exterior por un enorme lienzo de piedra de 80 metros de largo por 8 de ancho, con una estructura de acceso en su sector Norte. Unas pequeñas escaleras dan acceso a un corredor delantero o *podium* que desemboca en otras escaleras de mayores dimensiones, que se encontraban flanqueadas por dos leones. Esta combinación de escaleras y *podium* compone el sistema de acceso al interior. El resto del conjunto escultórico se situaría en lo alto de una torre enlucida por barro, ubicada en la zona central (Molinos *et al.*, 1999: 121 y ss).



Figura 18 - Proceso de excavación del monumento. Fuente: Molinos et al. 1998.

⁴⁶ En relación al espacio donde se ubica dicen Molinos *et al.* 2015, 164: La ubicación de estos suelos, en un espacio exterior, está en relación directa con el río Jandulilla que, al formarse justo delante del monumento, en un minúsculo valle, convierte el entorno en una zona periódicamente inundada donde las aguas prácticamente lamerían la estructura muraria formando por lo tanto, río y monumento, un conjunto integrado.



En el interior de la estructura se localizaron tres habitaciones, de las que se han excavado dos. Se conectaban a través de un pasillo y presentaban dimensiones similares (de 4 por 52 por 25 metros). Por su parte, el pasillo que las comunicaba, medía 1,70 metros de largo por 1 metro de ancho. En la parte trasera de la estructura se documentaron muros de contención. También en la parte delantera existía un sistema destinado a atenuar los desbordamientos del río, que se encontraba a escasos 100 metros del santuario.

El área de culto se había definido construyendo un frente fortificado cuya función, con toda seguridad, no era defensiva, ya que cuando se alcanzan sus extremos la estructura amurallada permite un acceso fácil al interior, demostrando con ello, que sólo era un escenario creado para quienes accedían desde el Sur.

Entre los materiales recuperados destaca el conjunto de esculturas que representan a un lobo (Figura 17), un guerrero, dos grifos, un muchacho joven y un carnívoro. Sobre la torre debía situarse gran parte del conjunto escultórico en el que, además de animales fantásticos como el *grifo* y otros personajes, destaca el enfrentamiento entre un héroe y un lobo, componiendo una escena que se interpreta como la heroización de un aristócrata ibérico (Molinos *et al.*, 1998: 267 y ss.; Ruiz y Molinos, 2015: 67-84).

En la plataforma que se extiende frente al monumento los visitantes debieron hacer ofrendas al personaje, en representación de su grupo aristocrático, que presidía el monumento desde lo alto de la torre. Se han documentado restos óseos carbonizados, cerámicas áticas de figuras rojas e ibéricas, cuencos y platos de pasta clara, cuencos y platos decorados, cerámica de cocina, fusayolas, fichas y ánforas.

En el interior de las dos habitaciones excavadas se recuperaron cuencos-lucernas, fragmentos cerámicos con restos orgánicos, como cera de abejas, que se ha puesto en relación con libaciones de *melikraton*. Junto con una gran abundancia de cerámicas áticas, tres cráteras de campana, dos copas, un *skyphos*, páteras de barniz negro, tres copas tipo Cástulo y una gran *pélice* de figuras rojas (Molinos *et al.*, 1999: 115 y ss). La ofrenda de *Melikraton* se ha documentado también en el santuario de La Encarnación (Caravaca, Murcia) donde se han recuperado restos de miel⁴⁷ junto con leche materna en algunos de

⁴⁷ En la cueva de la Torre del Mal Paso (Castellново, Castellón) se han documentado asimismo tres mieleras que podrían estar relacionados con este tipo de libaciones u ofrendas de miel (Machause, 2017:

los recipientes que han sido recientemente analizados (Brotons y Ramallo, 2015: 93-116).



Figura 19 - Musealización de las esculturas del Pajarillo. Museo Provincial de Jaén. Fuente: autora.



Figura 20 - Nueva musealización en el Museo Íbero de Jaén. Fuente: autora.



Por estos motivos se ha interpretado como un santuario heroico, en el que el grupo escultórico representaría la heroización de un aristócrata ibérico. La escena (Figura 19 y 20) está ubicada en el lugar más visible del santuario, para ser visto, y para que a todo aquel que hiciese el camino, entre las tierras del Alto Guadalquivir y las hoyas granadinas desde el sur, le fuera evidente el carácter heroico del aristócrata que dominaba el territorio al que se accedía a través del Santuario (Molinos *et al.*, 1998: 253).

En este enclave el río en sí forma parte de la escena mítica, como doble delimitador del territorio junto con la escenografía del santuario, quizá marcando el paso y el acceso a los recursos controlados por el aristócrata, mediante la demostración de su superioridad, tanto sobre las fuerzas sobrenaturales como sobre las fuerzas de la naturaleza, que representa el río (Molinos *et al.*, 1998: 260).

6.1.1.2. Depósito votivo fluvial de El Zacatín (Granada)

Se documentó en el año 1999 durante los trabajos de seguimiento arqueológico realizados en un solar de la calle Zacatín, en el margen izquierdo del río Darro, a extramuros del *oppidum* de *Iliberri*.

La fosa se excavó directamente en el paleocanal fluvial, no presentaba ningún tipo de estructura ni preparación de sus paredes ni de su fondo. Tampoco se constató la existencia de ningún tipo de hito en superficie que marcara su situación. Configurando una fosa rectangular de 1,10 metros de anchura, unos 25 centímetros de potencia y más de 1,20 de longitud. Se desconoce su longitud real puesto que continuaba hacia el solar contiguo, que no era objeto de los trabajos arqueológicos. El lecho actual del río Darro se sitúa a veinte metros al Sureste de este punto (Adroher *et al.*, 2015: 39-65 Sánchez Moreno, 2016: 380 y ss.) (Figura 21).



Figura 21 - Río Darro a su paso por Granada en el entorno de los hallazgos de San Antón y el Zacatín. Fuente: autora.

Los materiales depositados son muy abundantes y diversos, encontrándose en un estado muy fragmentario y, en algunos de ellos, con huellas de haber estado en contacto con fuego. El conjunto más numeroso lo constituye la cerámica con casi cinco millones de fragmentos de adscripción ibérica, púnica y griega. De bronce se han documentado un soporte trípode, una pieza en forma de serpiente, un fragmento de fibula anular hispánica, y algunos anillos. Han aparecido algunos fragmentos de clavos de hierro. Además seis fusayolas y el fragmento de otra (Adroher *et al.*, 2015). Engrosan el conjunto recuperado, dos piezas discoidales recortadas sobre cerámica común ibérica, una placa de hueso grabada con iconografía orientalizante, varios fragmentos de una vieira, un tubo corto de hueso y diversos fragmentos de huevo de avestruz (Barrachina y Adroher, 2018: 145-158). En pasta vítrea aparecen (Sol Plaza *et al.*, 2018: 37-60), fragmentos de cuentas de collar y un conjunto de ungüentarios que constituyen más de una veintena de piezas repartidas entre alabastrones, oinochoes y anforiscos (El Amrani Paaza, 2005). Ha sido datada entre el 370-360 a.n.e. (figura 22).

Desde el momento de su hallazgo este depósito fue puesto en relación con un hecho ritual no vinculado con un espacio de necrópolis (Pachón, 1997-1999: 189-1991). Aunque Orfila (2006: 48) sí planteaba su relación con la necrópolis del Mauror, esta hipótesis ha



sido descartada debido a la gran distancia que separa este depósito de las dos necrópolis más cercanas – la del Mauror y la de los Cármenes de Rolando- (Adroher *et al.*, 2015: 51). En la actualidad, la hipótesis más aceptada es la relación de este depósito votivo con un ritual en el que se divinizará, de alguna forma, a este cauce fluvial (Adroher y López López, 2000: 45; Adroher, 2007: 25-26; Sánchez Moreno, 2016: 388).



Figura 22 - Conjunto de vidrios depositados en el Darro. Depósito votivo de el Zacatín. Autor: Inmaculada de la Torre. Museo Arqueológico de Granada.

Los materiales ofrendados siguen siendo objeto de estudio en la actualidad, aunque algunos se han ido publicando los últimos años, en un futuro próximo se prevé la publicación de un estudio de conjunto de este depósito votivo al río Darro (Sánchez Moreno, 2016: 32) (Figura 22 y 23).



Figura 23 - Proceso de excavación del depósito votivo del Zacatín. Fuente: Adroher Auroux.

6.1.1.3. Depósito votivo fluvial de San Antón-Alhamar (Granada)

Se trata de un hallazgo aislado que tuvo lugar en la calle San Antón esquina con la calle Alhamar (Granada) en 1977. En un primer momento se denominó “tumba de San Antón”, planteándose que pudiera corresponder a la necrópolis del Mauror (Orfila, 2006: 48). En la prensa local, recogida por Sánchez Moreno (2016: 371), se hacían eco del descubrimiento de: “una tumba en fosa revestida de sillares, que no contenía restos humanos incinerados almacenados en el interior de ninguna de las vasijas”. Su ajuar estaba compuesto por cuatro platos de borde saliente, tres cuencos de borde entrante, tres cubiletes de paredes finas, tres caliciformes, tres anforiscos y un bol (Sánchez Moreno, *vid. supra*). Los vasos de paredes finas se han puesto en relación con la producción del alfar de Nueva Granada (Ruiz Montes *et al.*, 2013: 312), que aporta una datación aproximada del siglo I a.n.e. (Adroher *et al.*, 2015: 39-65).

Este depósito votivo guarda estrecha relación con el anterior: se realizó a seiscientos metros del depósito de El Zacatín, al igual que éste, en el paleocauce fluvial; y además contiene algunas formas cerámicas idénticas –plato P134– que han llevado a plantear que sea un elemento material característico de este tipo de ritual realizado en el río Darro (Adroher *et al.*, 2015: 62).

Dos siglos y medio después de realizarse el ritual que se fosilizó en el depósito de El Zacatín, a seiscientos metros río abajo, se realizó otro ritual similar en las aguas del río; lo que nos indica la existencia de un espacio de memoria dentro de este paisaje simbólico que tendría al Darro como protagonista.

6.1.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas

6.1.2.1. Huerta del Chorro (Valle de Abdalajís, Málaga)⁴⁸

Santuario localizado en el Valle del Abdalajís, en una zona cercana al cerro Tozairez, denominada la huerta del Chorro, que es regada por el arroyo de las piedras. Se

⁴⁸ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 254. N°54



ubica al pie de la Sierra de Abdalajís, muy cerca de varios manantiales de agua que mantienen un caudal de agua constante a lo largo de todo el año (Martín Ruiz, 2006: 145-157) y de la zona por la que transcurre una calzada romana (Serrano Ramos y Atencia Páez, 1980: 15-20). Este santuario estaría asociado a la antigua población de *Nescania* (Melero García, 1997-98: 144-161; Ottomano Queraltó, 2015: 292) que se ha intentado identificar, según algunos autores, bien con la actual población de El Valle de Abdalajís, bien con el desaparecido Cortijo de Escaña, situado en las afueras de esta localidad (Martín Ruiz, 2006: 145-157) (Figura 24). En cuanto a su topónimo, del que sólo tenemos constancia epigráfica, parece tener un origen ibérico (García y Martínez 1994: 458).

Otro aspecto a tener en cuenta es su situación estratégica; el arroyo de las piedras es un afluente del río Guadalhorce, que permite una entrada de comunicación entre la costa y las tierras interiores de la Hoya de Antequera (Perdiguero López, 1995: 8).

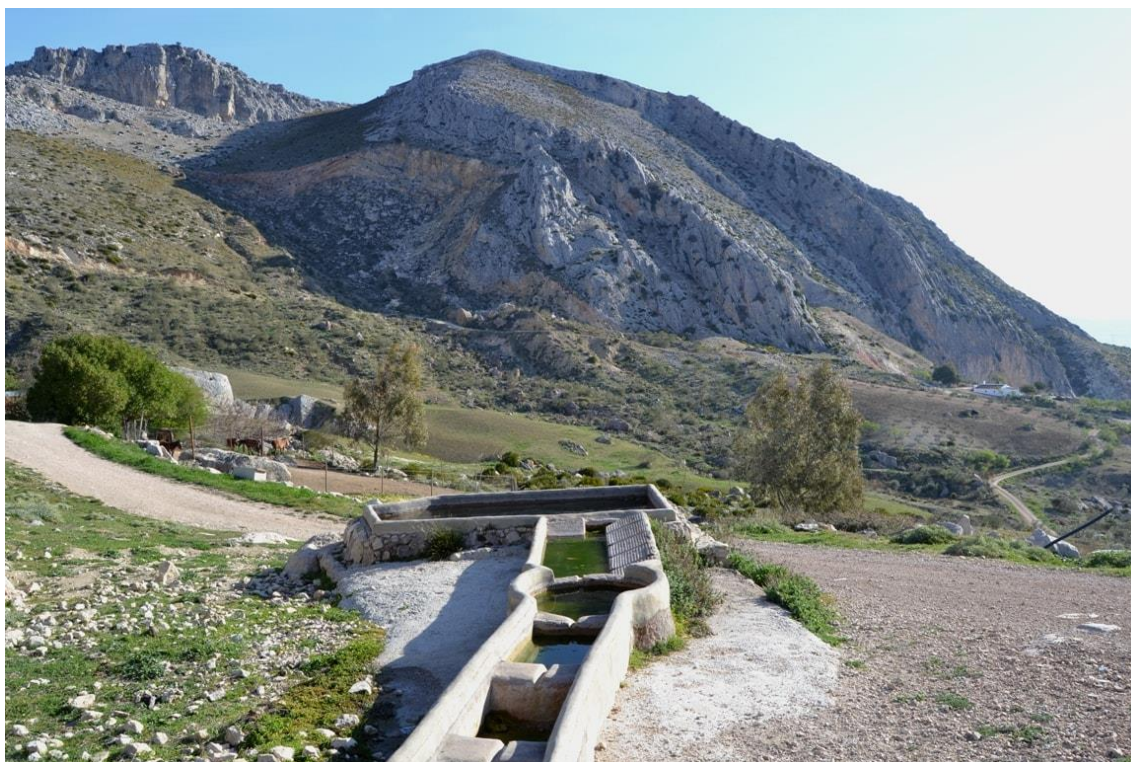


Figura 24 - Huerta del Chorro con abrevadero en primer término. Fuente: Wikipedia.

La hipótesis de la existencia de un santuario ibérico en este lugar se remonta al año 1929, con la aparición de un relieve con la figura de un toro que fue destruido. A pesar de que el yacimiento es conocido de antiguo, y ha sufrido un intenso expolio, no se ha realizado ningún trabajo arqueológico sistemático, por lo que esta delimitación de la

zona arqueológica obedece a los materiales documentados en superficie (Conejo, 1977). En este santuario, como acabamos de comentar, no se han realizado hasta la fecha estudios, ni trabajos de campo, que puedan aportar algún dato a su interpretación.

Dentro de los materiales recuperados destacan tres pequeños exvotos de bronce, se trata de tres estatuillas femeninas. La primera se encuentra tocada con larga túnica y mitra, sus brazos han sido dispuestos sobre el pecho y el vientre (López García 1979: 80-81). La segunda ha sido representada desnuda, pero con un tocado puntiagudo, y con los brazos dispuestos a lo largo del cuerpo (López García y Suárez Padilla 1997: 441-444). Y la tercera, mitrada, desnuda y con los brazos cruzados sobre el pecho (López García 2001: 357-358). También se han recuperado restos metálicos muy fragmentados como dos apliques de jarras, tres patas de bóvidos y los pies de un exvoto humano (Melero García, 1997-98: 144-161).

En los alrededores de la Huerta del Chorro se recuperó, a fines del siglo XIX, una figura de terracota, se trata de una imagen femenina tocada con un manto y con un niño en sus brazos, que se puede asociar a las representaciones curótrofas existentes a lo largo de todo el mediterráneo, y asociadas a modelos del mediterráneo oriental como Éfeso (Higgins, 1954: 551 y ss.) (Figura 24).



Figura 25 - Terracota curótrofa del Valle del Abdalajís. Fuente: García y Bellido, 1958.



Fue donada al Museo Arqueológico de Sevilla en el año 1901. Su número de entrada es el 2.996, y se halla colocada en la actualidad en la Sala III, vitrina 2.a, con el número 23 (Fernández Chicarro 1969: 58).

Se trata de una terracota (Figura 25) de 17,5 centímetros de altura. La coloración de la pasta, bien decantada, es de un anaranjado oscuro. Representa a una mujer, de pie, a la que le falta sólo la parte inferior, envuelta en un manto que le cubre la cabeza y que le llega a los pies, produciendo una serie de pliegues bajo el brazo derecho con el que sostiene a un niño, que, como la mujer, está representado en posición frontal.

El niño, según García y Bellido (García y Bellido 1958: 195) y Blázquez (Blázquez 1979: 90), porta un objeto que asemeja un cuerno de la abundancia pequeño e invertido con la punta hacia arriba. La parte posterior es lisa y presenta hacia la mitad de la espalda un orificio circular de 2,5 centímetros de diámetro, lo que lleva a pensar que se encontraba fijada a algún paramento o situada sobre algún banco corrido como algunos exvotos documentados en Torreparedones (Morena López 1999: 28; 2017; 2018).

La factura de la pieza es tosca y su estado de conservación es deficiente, los rasgos faciales de la mujer, el seno derecho y el brazo que sostiene al niño se han representado de forma somera. La modelación del niño solamente está esbozada. Parece haber sido realizada mediante molde (Gil y Hernández 1995-1996). Esta iconografía tuvo una gran difusión, terracotas similares se documentan en La Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz), La Cueva de la Lobera (Castellar, Jaén o El Collado de Los Jardines (Santa Elena, Jaén), entre otros muchos ejemplos (Olmos Romera 2000-2001: 364; Grau, Olmos y Perea 2008; Rueda Galán, 2011 y 2013; Prados Torreira 2013).

Se han documentado alrededor de medio centenar de monedas de diferentes periodos, monedas cartaginesas, romanas republicanas, ejemplares de las antiguas colonias fenicias de la costa o bien de cecas ibéricas. Entre la multitud de cecas documentadas cabe citar: Colonia Nimes, Colonia Patricia, Iulia Traducta, Sexi, Gadir, Malaca, Carteia, Acinipo, Cástulo, Urso, Carmo, y Obulco, sin olvidar algunos quinarios de plata emitidos en Grecia y la península Itálica (Martín Ruiz, 2006: 150).

Este depósito numismático parece indicar un uso continuado de este lugar desde época ibérica hasta el Bajo Imperio (Martín Ruiz, 2006: 148).

De este santuario proceden con seguridad dos inscripciones de época romana (CIL II 2005: 836 y 837), que fueron trasladadas desde el Valle de Abdalajís para ser encastradas en el Arco de los Gigantes de Antequera durante el siglo XVI.

-Inscripción de Postumio Castrensis:

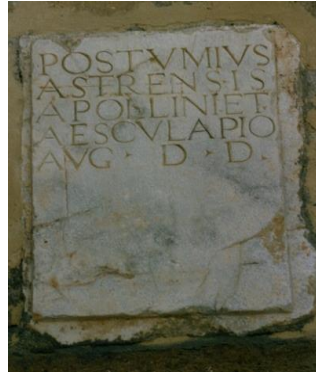


Figura 26- Inscripción de Postumio Castrensis. Fuente: CIL II 2005:836

[-] *POSTVMIVS*
[C] *ASTRENSIS*
APOLLINI ET
AESCVLAPIO
AVG[vstis] D[edit] D[edicavit]

Se trata de una lápida marmórea (Figura 25) que en la actualidad se encuentra conservada mediante su encastrado en la fachada del ayuntamiento de El Valle de Abdalajís (Perdiguero López, 1995: 8) (Figura 26).

-Inscripción de Lucio Postumio Satullus:

FONTI DIVINO ARAM
L[vcivs] POSTVMIVS SATVLLVS
EX VOTO D[ono] D[edit] D[edicavit]



Conservada en el museo municipal de Antequera. A pesar de estar publicada no han trascendido más características descriptivas, a excepción de la transcripción epigráfica (Conejo 1977: 17; Melero García 1997-98: 145. Martín Ruiz, 2006: 147. Beltrán Fortes 1988: 152).

Ambas inscripciones fueron realizadas por personajes pertenecientes a la familia *Postumi*, una de las más destacadas de *Nescania*, y documentada por otras inscripciones como la de *L. Postimius Stico*, en la que dedica al genio del municipio una estatua (Rodríguez Cortés, 1990: 127). Por un lado, la inscripción de Postumio Castrensis está dedicada conjuntamente a Apolo y Esculapio, divinidades vinculadas muy estrechamente a las aguas curativas (Rodríguez Cortés, 1991: 55-56). Y por otro lado, *L. Postimius Satullus* hace referencia a su propia sanación mediante las aguas de la “fuente divina” a la que dedica un ara. Esta fuente divina fue identificada por Oro (1988: 215) como la laguna de la Fuente de Piedra.

De esta fuente y sus virtudes terapéuticas existen dos testimonios de viajeros del siglo XVIII, Francis Carter y Antonio Ponz. Francis Carter visitó El Valle en el año 1761, durante esta visita pudo ver la inscripción de *Postimius Satullus*, ya que el ara se había depositado en un jardín cercano a la fuente donde había sido hallada. Sobre la fuente apunta a que todavía conserva sus propiedades y que: “*en el riachuelo que origina esta fuente crece una planta, que tiene una florecilla azul y blanca que, según me ha asegurado la gente, produce los mismos efectos que las aguas de la fuente si se infusione.... los médicos españoles la llaman saxifragia, por su singular eficacia para disolver piedra*” (Carter, 1981: 202). Antonio Ponz, más conocido en su época como Abate Ponz, también asegura que “*dicha fuente cría dentro de ella una hierba llamada saxifragia, esto es, que quebranta la piedra, la cual comunica al agua esta virtud y ella también la tiene*” (Ponz, 1947: 1645).

Análisis Hidrológico

La composición de estas aguas indica que son bicarbonatadas y cálcicas, no se ha determinado la temperatura de surgencia (Peréz y Miró, 2018: 254, nº54).

Aunque en este yacimiento no se han realizado trabajos de campo, a la vista de todos los indicios anteriormente expuestos consideramos probable la existencia de un espacio cultural asociado a este manantial al menos desde época ibérica plena.

6.1.2.2. Casas Viejas-Los Asperones (Almaciles-Puebla de Don Fadrique, Granada)

Se trata de un yacimiento compuesto por una zona que se interpretó como hábitat o talleres de producción y un santuario. Este lugar de culto se encuentra ubicado entre dos cerros separados entre sí por unos 500 metros, interpretándose como santuario propiamente dicho, el situado al sur (Lillo, 1986-7: 36).

En la zona meridional de este cerro se documenta el mayor número de exvotos de bronce. En esta zona de dispersión de material arqueológico se localiza una fuente, cuyo caudal no se agota (*vid. supra*). Por otro lado, en el cerro situado al norte se han documentado restos de escoria de hierro y pequeños exvotos esquemáticos que representan falcatas y figuritas; estos exvotos se depositaron encajándolos entre las fisuras de las rocas del cerro (*vid. supra*).



Figura 27 - Vistas desde Los Asperones. Material en superficie.

Fuente: Adroher Auroux.

Durante una prospección sistemática realizada en un territorio compartido por los términos municipales de Almaciles y Puebla de Don Fadrique (Granada) se identificó un santuario al aire libre vinculado a un manantial que fue denominado: santuario de Los



Asperones⁴⁹ (Adroher Auroux *et al.* 2003: 24-32; Adroher Auroux y López Marcos, 2004: 206-211; Sánchez Moreno, 2005: 65-80). Tratándose del mismo espacio cultural que refiere Lillo (1986-7) y posible lugar de aparición de diferentes elementos de prestigio como un casco de tipo Montefortino (Quesada, 1992; Adroher Auroux y López Marcos, 2004: 116) y un anillo de oro con iconografía ecuestre (Fernández Tristante y Martínez Chico, 2020: 1-10) además de los exvotos –pequeñas falcatas y “figuritas” de bronce⁵⁰- referidos con anterioridad.

Este santuario posiblemente se encontrase en relación con el oppidum de la Molata de Casa Vieja, ubicado en una loma en alto y con una extensión aproximada de entre 10-15 ha. En su parte oriental, en el llano a los pies de esta loma existe otro asentamiento denominado Cortijo de Casa Vieja, cuya extensión podría abarcar unas 4,9 ha. Este oppidum presenta una cronología de entre los siglos V-II a.n.e. (Figura 27).

A unos 500 metros al sur se encuentra el santuario de los Asperones, vinculado con una necrópolis –situada al sureste- que ha sido denominada de igual modo; conformando una zona sacra de unos 17.000 m² (Adroher Auroux y López Marcos, 2004: 206-209). El santuario –que podría catalogarse como de carácter territorial- presenta una cronología de entre los siglos IV-III a. n. e. mientras que la necrópolis se ha fechado en torno a los siglos III-II a.n.e. dataciones ambas aproximadas mediante los materiales recogidos en la superficie prospectada (*vid. Supra*).

Análisis Hidrológico

Este complejo sacro presenta en el sector norte un lugar de libaciones, donde aún se conservan restos de estructuras realizadas en piedra (Adroher Auroux *et al.* 2003: 28; Adroher Auroux y López Marcos, 2004: 206-209) aunque no hemos encontrado publicadas descripciones ni interpretación de éstas. Para Adroher y su equipo (2003: 27-28) tanto este pequeño asentamiento del cortijo de Casa Vieja como el santuario y la necrópolis de Los Asperones estarían vinculados directamente con el manantial.

⁴⁹ N° 01181640010 de yacimiento según IAPH y PDF-001 según carta arqueológica de Puebla de Don Fadrique.

⁵⁰ Aunque no encontramos ninguna imagen ni mayor dato de éstas, sólo las referencias a su existencia en el artículo de Lillo (1986-7) y en Gabaldón (2004: 343) por eso hemos entrecomillado esta alusión.

No se ha documentado el análisis hidrológico de estas aguas.

El caso de los denominados “santuarios Bastetanos”⁵¹ nos parece muy interesante en primer lugar porque se trata de espacios culturales al aire libre, donde no debieron existir estructuras⁵² y cuyo ritual principal –por los restos materiales documentados– apunta bien a libaciones con posterior rotura de los vasos cerámicos empleados o bien a la rotura directa de éstos; en su mayor parte platos y cuencos de cerámica tosca de cocina. Por otra parte, se encuentran en un espacio cercano al *oppidum* al que pertenecen, y en relación con la vía principal de acceso a éste. Y en tercer lugar se localizan algunos casos vinculados a necrópolis –como en este de Los Asperones–, situándose en la misma unidad geomorfológica.

Estamos de acuerdo con Adroher Auroux (2018: 81) cuando plantea que este tipo de espacio de culto refleja prácticas vinculadas más con la religiosidad popular -y hasta cierto punto espontánea- que con la religión considerada oficial; debido, fundamentalmente, a la ausencia de materiales cerámicos importados. Aunque consideramos que el estar vinculado con el acceso principal del *oppidum* marcaría un cierto control oficial sobre este tipo de manifestaciones culturales. Además, por otra parte, el establecimiento de un pequeño asentamiento a los pies del *oppidum* de Molata de Casa Vieja en relación con la fuente implicaría un interés de protección - ¿santuario mediante? - sobre ésta; única fuente de agua en un territorio inmediato con escasos recursos hídricos.

6.1.2.3. Torreparedones (Baena, Córdoba)

Se encuentra situado sobre una de las cotas más elevadas del extremo oriental de la campiña cordobesa, cercano al río Guadajoz, entre los municipios de Castro del Río y Baena, Córdoba.

Presenta una amplia secuencia de ocupación que arranca en el Calcolítico, cuando se establece un poblado al que se superpone otro asentamiento del Bronce Medio. A partir

⁵¹ Aunque se están identificando santuarios con estas características fuera del ámbito bastetano (Adroher Auroux, 2018: 78)

⁵² O quizá estuvieron realizadas en materiales orgánicos que no se han conservado en el registro material



del siglo VII a.n.e., se amuralla pasando a ser un importante núcleo urbano hasta la etapa romana, documentándose estructuras domésticas que se inician en época ibérica y que perduran hasta la etapa romana republicana. Durante el período visigodo e islámico, se documentan diferentes estructuras de funcionalidad indeterminada, con una cronología que oscila entre los siglos X-XIII. En los siglos XIII y XIV, este asentamiento vuelve a adquirir importancia, construyéndose una fortificación, que termina por ser abandonada en el siglo XVI (Morena López, 2010: 28-34). En la actualidad la propiedad de la totalidad del yacimiento corresponde al Ayuntamiento de Baena, que viene desarrollando en él un gran proyecto que implica tanto la recuperación como la puesta en valor de Torreparedones, convertido en un parque arqueológico, con la declaración de BIC, categoría de monumento para el castillo medieval y de zona arqueológica, tanto para el asentamiento como para la Fuente de La Romana (Figuras 28 y 29).



Figura 28- Plano del yacimiento de Torreparedones. Fuente: Guía del yacimiento.

Nos centraremos en un espacio concreto que ha sido identificado como santuario, situado al sur y extramuros de la muralla que protegía el asentamiento. En esta ladera sur mana además una surgencia de agua: la Fuente del Pilar o de La Romana (Figura 30), anteriormente citada, que posiblemente tuvo un importante papel en los ritos y carácter del santuario que nos ocupa. A partir de los análisis químicos realizados se ha constatado

que las aguas de este manantial presentan propiedades mineromedicinales, en concreto bicarbonato-sulfatadas, siendo apropiadas para tratar las dolencias asociadas con las articulaciones, digestivas, genitourinarias y dermatológicas. Este manantial se sitúa a 200 metros del conjunto de estructuras que se han interpretado como santuario, que además se encuentra asociado a una importante vía de comunicación como es la vía Obulco-Iulia (Fernández Castro y Cunliffe, 2002: 149; Morena, 2017; 2018).



Figura 29 - Vista aérea de Torreparedones. Fuente: Guía del yacimiento.

La excavación de este edificio documentó que éste pudo ser construido a inicios del siglo II a. n.e. (denominado Templo A) -aunque no se puede descartar que sea anterior- sobre un espacio de culto ibérico. Los materiales recuperados indican un importante uso durante los siglos II-I a. n.e. La reconstrucción del santuario, que se puede visitar actualmente en el parque arqueológico de Torreparedones, corresponde a parte del edificio que se construyó en el siglo I n. e., el denominado templo B, cuyas obras fueron impulsadas por la segunda generación de descendientes de los colonos romanos que se establecieron en la ciudad íbera de *Ituci* fundando la colonia romana *Virtus Iulia*. El edificio continuó en pie hasta que en el siglo II n.e. un incendio destruyó su cubierta (Morena, 1989), momento que se ha datado gracias a la aparición de una moneda del emperador Commodo en los niveles de colmatación de la *cella* (Morena López y Abril Hernández, 2013: 293-321). Se trata de un conjunto situado de forma aterrazada



aprovechando la ladera del cerro, en el que se han interpretado funcionalmente sus tres habitaciones como *cella*, patio y vestíbulo. La *cella* posiblemente tuviera una planta superior, de la que se han encontrado restos de las vigas y *opus signinum* en el suelo del piso inferior. A esta segunda o tercera planta se accedería desde el norte. Dentro de esta habitación se ha documentado una columna en el fondo de la pared norte con unas medidas de 2 por 8 metros y un menor diámetro que no tiene ningún tipo función sustentante del techado. Por su factura y menor diámetro de la pieza se ha identificado como un símbolo del templo, posiblemente un objeto de devoción (Cunliffe *et al.*, 1993: 525) o quizá hubiera servido como soporte para una escultura de la que no quedan restos en la actualidad (Fernández Castro y Cunliffe, 1997: 149), aunque los últimos estudios parecen concluir que se trataría de un tipo de betilo estiliforme (Seco Sierra, 1999), que estaría dispuesto de tal forma para ser visto según se entraba a la habitación y alineado con el eje axial del conjunto. Un aspecto importante, recientemente propuesto, es el posible uso de esta columna como un calendario; gracias a la orientación del santuario y a un lucernario –colimador cenital- en la techumbre. A medida que avanzaba el ciclo solar anual, la luz se iba reflejando en la columna: cada mediodía solar un rayo de luz ilumina la columna; Con el paso del ciclo estacional la banda iluminada recorre el betilo desde la parte alta de su capitel –solsticio de invierno- hasta la pilastra de su base – solsticio de verano (Morena López y Abril Hernández, 2013: 313).

La habitación central se ha interpretado también como patio, aunque no parece existir un piso superior, con un suelo bien trabajado de tierra con restos de *opus signinum*. Ante esta habitación central se abriría un vestíbulo que consistiría en un espacio a cielo abierto, del que sólo se conservan las hiladas inferiores de lo que sería el zócalo de sus paredes. La orientación del templo, gracias a su horizonte oriental dominado por las cumbres del Jabalcuz, Alto de la Pandera y Ahíllos, permite la observación de éste como un calendario de horizonte (Morena López y Abril Hernández, 2013: 305) (Figura 30).

En asociación directa con el manantial existen algunas estructuras, cuyos orígenes algunos autores han considerado ibéricas (Fernández Castro y Cunliffe, 1991: 213-222; 2017: 302), aunque los restos conservados en la actualidad sean de época romana. Durante la campaña de excavación realizada en el año 2010 se delimitaron los elementos que forman parte de esta fuente: los muros de contención, los surtidores de agua y el muro norte que conformaba el pilón.

La fuente se compone de un pilón, de forma rectangular de 15,95 por 2,65 metros

con los muros N, E y O realizados en *opus incertum* y el muro S realizado en *opus caementicium*, este último mediante sucesivas tongadas que posteriormente fueron encofradas. En el exterior, el muro S está jalonado con pequeños contrafuertes, también de *opus incertum*, añadidos posteriormente; aunque sólo se ven dos, debió tener alguno más; en la parte inferior central se advierte un orificio de desagüe. En el muro N se disponen dos caños para captación de agua realizados en piedra caliza, conservándose sólo el más occidental. Todo el interior de la obra y el exterior del muro S. estaban enlucidos, incluidos los contrafuertes, con mortero de cal y arena (Morena *et al.*, 2011: 145-169; Morena, 2017: 302).



Figura 30 - Reconstrucción del santuario de Torreparedones. Fuente: autora.

El estudio de los materiales votivos que se han recuperado en este santuario es de tal volumen que constituiría un trabajo por sí solo, por lo que vamos a esbozar brevemente los más relevantes para el tema que nos ocupa, aunque remitimos a los trabajos de Morena (1988; 1989; 2017; 2018) y Ventura (2012; 2014; 2017; 2018), para mayor profundidad.

Quizá el más conocido de todos ellos sea el relieve de la libación. Se trata de un relieve sobre caliza en el que se representa una escena oferente con dos figuras femeninas que sostienen entre las dos un vaso caliciforme. Estas mujeres se hallan junto a una columna que está rematada con una escultura de un león con una tipología helenística romana (Chapa, 1985: 123 y ss.). Esta representación se puede asociar con la columna o betilo aparecido en la *cella* de este templo, por lo que estaríamos ante una escena de culto en la que se representa una libación o incluso el momento previo a un gesto ritual asociado a las aguas de la fuente de La Romana, como podría ser la libación del agua sobre los exvotos o el momento previo a llevar a cabo una terapia hidropínica en la que se ingería,



ante la representación de la divinidad, el agua de la fuente salutífera (Figura 31).



Figura 31 - Fuente de La Romana o del Pilar. Fuente: autora.

Asociadas a estas virtudes salutíferas de la fuente, se han documentado una gran cantidad de exvotos realizados en piedra caliza de forma tosca y esquemática que representan diferentes partes del cuerpo, como piernas, senos, pies y figuras femeninas sedentes que aparecen llevándose las manos al vientre, posiblemente en señal de gestación o señalando problemas gástricos y digestivos de los que sufriría la persona depositaria del exvoto. Parecen haber sido realizados en el marco de un taller local que abastecería este santuario y presentan muchas similitudes estilísticas y formales con otros exvotos recuperados en algunos yacimientos cercanos, que posiblemente alberguen santuarios con características similares, como la Cueva de la Murcielaguina, Las Atalayuelas, Torrebenzalá y la Bobadilla (Ruano, 1982; 1983; 1984; Rueda *et al.*, 2005).

Aunque entre los exvotos recuperados se documentan varias inscripciones de carácter votivo en las que se inscribe el nombre del enfermo sobre el exvoto anatómico correspondiente, vamos a destacar la aparición de un exvoto concreto: una cabeza femenina en cuya frente se había inscrito en letras latinas *DEA CAELESTIS*. Esta inscripción se ha fechado en torno al siglo II a. n.e. y constituye un excelente indicador tanto del importante grado de romanización de esta zona de la campiña cordobesa, como

del carácter de la divinidad ibérica a la que estaba dedicado este santuario (Morena, 1989: 74; 2017; Marín Ceballos, 1993: 825-845) (Figura 32).



Figura 32- Inscripción de Dea Caelestis. Autor: guía del yacimiento.

En el 2011 se recuperó una inscripción que corresponde a un individuo que había sido dos veces sacerdote de la Salud. Está labrada en mármol blanco de veta gris y fragmentada en cinco trozos que casan entre sí. Se conserva en el Museo Histórico-Arqueológico Municipal de Baena (3'5-3'7/2'5-2'7/2'7):

L(ucius) Cornelius Q(uinti) F(ilius) Campanus

Sacerdos [Sa]lutis iterum

D(e) [- s(uo)] f(ecit)

“Lucius Cornelius Campanus, hijo de Quinto, sacerdote de la Salud por segunda vez, de su bolsillo hizo (la presente donación)” (Ventura, 2012; Ventura; 2014: 52). *Salus* se asimilaba a la diosa *Hygeia* griega, relacionada con la hidroterapia y los manantiales salutíferos siendo adorada por algunos como una ninfa (Ventura, 2014: 53).

Recientemente ha sido descubierta otra inscripción, esta vez, sobre una pequeña ara localizada al sur del *caldarium* de las denominadas termas orientales (Ventura, 2017) (Figura 33). Ésta presenta unas medidas de 60 por 38 por 39 centímetros y fue labrada reutilizando una basa ática de piedra calcarenita. Presenta un *focus* circular en la cara superior que mide 21 centímetros de diámetro y un rehundido de 3,5 centímetros. Las



letras, capitales casi cuadradas, miden entre 4 y 4,8 cm y datan la pieza a inicios del siglo I n. e. Ventura (2018: 323) considera que este ara tuvo un valor religioso, arquitectónico y didascálico.

| | |
|-----------|-----------------------|
| Fons | Aquí está/Esta es la |
| Dominae | Fuente |
| Salutis | de la Señora Salud |
| Salutatis | Salvadora /Salutífera |



Figura 33- Ara fons dominae salutis salutatis. Fuente: Ventura, 2018.

Este santuario, fundamentalmente a partir del s. II a. n.e. (Morena, 1997: 283), parece estar relacionado con las propiedades salutíferas de las aguas de la fuente de La Romana. Posiblemente, además estaría asociado a rituales de protección, sanación y purificación en los que, la diosa Dea Caelestis Iuno Lucina, como una divinidad romanizada asimilable a la Tanit púnica, sería garante y en los que participarían otros asentamientos del ámbito territorial; posiblemente durante el equinoccio de primavera como parecen indicar los últimos estudios arqueo astronómicos y el hallazgo de la inscripción sobre el culto a la salud. Mes en que se celebraban las Matronalia en honor a *Iuno Lucina* –el día 1 de marzo-, el equinoccio de primavera –el 21 de marzo, hito cosmológico, que según los estudios arqueo astronómicos (Esteban, 2014; 2016; Morena y Abril, 2013; Cerdeño *et al.* 2006; Cerdeño y Rodríguez, 2009, entre otros), parece tener

gran importancia dentro de la religiosidad ibérica- y culminaría con la festividad de Salus –el 30 de marzo-.

Análisis Hidrológico

Nos llama la atención que no estén publicados íntegramente los resultados de los análisis organolépticos realizados sobre las aguas de la fuente de La Romana o del Pilar de Las Vírgenes. Tan sólo encontramos referencias superficiales con respecto a la composición de las aguas, cuyos análisis han clasificado las mismas como bicarbonatado-sulfatadas (Morena, 1989; 2017).

Moltó (1992: 224, nº35) no menciona ningún tipo de dato acerca del análisis de las aguas del Cortijo del Ahorcado, que fue recogido por esta investigadora a partir del compendio de Mora (1981: nº86). Recientemente se han incorporado estos datos en la publicación *Vbi Aqvae ibi Salus. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*, proyecto dirigido por Peréx Agorreta y Miró Alaix (2018: 321) pero entre interrogantes debido a esta parcialidad⁵³.

Por otra parte, debemos destacar que si bien es cierto que la fuente de La Romana conserva parte de las estructuras de época romana, documentándose cuatro fases de construcción y monumentalización de ésta (Tristell, 2016: 58-60; Morena, 2017: 302; 2018: 13-35), consideramos poco probable que “se asienten en una estructura pétreo anterior de época ibérica” como propone Morena (2017: 285). Aunque no se ha documentado ésta durante los trabajos realizados en la fuente, y si bien creemos que el hecho de que no se hayan conservado no significa que no existieran, consideramos que es improbable, fundamentalmente porque no se ha constatado la existencia de ningún tipo de estructura construida –salvo subaéreas y canalillos excavados directamente en el suelo- en ninguno de los ámbitos analizados. Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

⁵³ Esto es, dejando sin puntualizar la mayor parte de los parámetros de estudio como son: la temperatura, el olor, el sabor, el color, el caudal, la turbidez, el pH y la conductividad (Brull Fontserè *et al.* 2015:76). Debemos resaltar que esta ausencia de datos la hemos constatado en la práctica totalidad de los escasos análisis que se han realizado y publicado.



6.1.2.4. Ategua (Santa Cruz, Córdoba)⁵⁴

Situado en las laderas del cortijo de Teba en el término municipal de Santa Cruz en Córdoba. Este santuario se vincula a las aguas de la fuente de Teba, que mana a los pies del cerro donde se ubica la ciudad de Ategua (Figura 34).

La ausencia de publicaciones sobre los trabajos arqueológicos realizados en este yacimiento ha motivado que sea un gran desconocido más allá de la famosa “estela de Ategua” aunque, afortunadamente, en los últimos años se están comenzando a publicar algunos resultados (Gómez Araújo, 2011).

Presenta una amplia secuencia de ocupación que abarca desde el Calcolítico, Bronce Final, Hierro I, Hierro II, época Romana, con gran protagonismo durante la guerra civil entre César y los hijos de Pompeyo; y Tardoantigua, para finalizar en momentos Bajo-Medievales con el completo abandono del enclave (Fuertes Santos *et al.*, 2011: 135-198).



Figura 34- Vista aérea de Ategua. Fuente: Fuertes Santos *et al.*, 2011.

Las primeras intervenciones arqueológicas en Ategua datan de mediados del siglo XIX, cuando el general Stoffel bajo las órdenes de Napoleón III, comienza a investigar y posteriormente el general Dodge -en 1892- traza el mapa de la contienda ente César y Pompeyo que ilustrará las porteriores ediciones del *Bellum Hispaniense* (Blanco

⁵⁴ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 324. N°105.

Freijeiro, 1983: 12). En 1933, R. Castejón, F. Hernández y S. de los Santos, intervendrán en la cima del cerro; recuperando algunos materiales vinculados con el asedio de César a la ciudad. En 1965, Blanco Freijeiro (1983), llevará a cabo una intervención sobre el lienzo de muralla ibero romana en la zona sur y la puerta noroeste, además realizará dos sondeos poniendo al descubierto parte de la muralla protohistórica. Entre los años 1980-83, bajo la dirección de Martín Bueno, se excavan los lienzos de muralla correspondientes a época medieval, de un zoco, una *domus* y las termas; aunque las memorias de excavación y los resultados detallados de estas intervenciones nunca llegaron a publicarse (Martín Bueno, 1983; Martín Bueno y Cancela, 1983). En 1998, Martín de la Cruz llevará a cabo la limpieza del zoco y un par de sondeos que tampoco llegaron a publicarse. Entre los años 2001 y 2004 las intervenciones estarán enfocadas fundamentalmente a la protección del yacimiento –aunque también se descubrirán parte de la muralla tartésica, una necrópolis orientalizante, la cimentación de un edificio íbero y una necrópolis tardorromana, entre otros hallazgos-, que será declarado Bien de Interés Cultural en el año 2005. Durante el año 2007 se consolidará la muralla medieval y algunas estructuras anejas a ésta. También durante ese año un seguimiento arqueológico en una parcela colindante sacó a la luz una necrópolis de los siglos VI-VIII n.e.

Gracias al *Bellum Hispaniense* -y a las intervenciones acometidas en el yacimiento- conocemos que la ciudad republicana fue destruida a manos de las tropas de Julio César en el año 45 n.e., en represalia por el apoyo de ésta a Pompeyo. Este hecho impide conocer la configuración del entramado urbano durante este periodo, así como el existente en época prerromana. Se conservan tan sólo restos de un edificio público republicano; un lienzo de muro -de dudosa adscripción ibérica plena- en el sector de las termas tardo republicanas y una villa alto imperial (Fuertes *et al.*, 2011; Martín Bueno, 1983). De época imperial apenas tenemos datos, pues se solapan los restos tardo romanos y posteriormente niveles de época medieval; que configuran la mayor parte de las estructuras visibles dentro del 5% excavado en la actualidad (Fuertes *et al.*, 2011: 136).

El periodo prerromano se corresponde con la fase IV, datada en el siglo IV a. n.e. cuando parece construirse un edificio del que se conserva un gran muro con orientación sur (López Palomo, 2008), que se ha identificado como el templo al que se asocian varios materiales localizados, en sus alrededores, con anterioridad. En este lugar se recuperó un exvoto anatómico, realizado en caliza, que representa dos piernas seccionadas por las rodillas, en la que la derecha parece ensancharse a la altura del tobillo donde se aprecia



un vendaje, lo que parece representar una dolencia individual, muy similar a los exvotos documentados en el cercano santuario de Torreparedones (Morena López, 1997; 2017; 2018). También se recuperó un bajo relieve de arenisca fragmentado en el que se representa una cierva corriendo (Vaquerizo Gil, 1997: 314).



Figura 35 - Fuente de Teba. Fuente: autora.

En la ladera noroeste del cerro, donde se asienta Ategua, se constata el discurrir de un manantial: la fuente de Teba, que fue monumentalizada en época romana y abastecía a la ciudad (Fuertes Santos *et al.*, 2011: 137) (Figura 35). A pesar de que los datos de los que disponemos son relativamente escasos, estas características –la presencia del surgente y los exvotos-, han permitido plantear la existencia de un santuario asociado a las aguas en este enclave (Vaquerizo Gil, 1997: 316). Esta hipótesis parece reforzarse gracias a los hallazgos realizados en la zona termal de época romana y debido a la propia existencia de ésta (Gómez Araujo, 2011: 199-218), que parecen ofrecer una continuidad a una actividad que ya se realizaría en época ibérica, y a la que podría pertenecer el exvoto anatómico mencionado. De esta zona termal, de época posiblemente romana republicana (Martín Bueno, 1983), o tardorrepublicana (Gómez Araujo, 2011), sólo se han excavado ocho estancias –alguna de ellas de forma muy parcial- que se corresponden con el sector frío

de las termas. También se han documentado varias cisternas que asegurarían el abastecimiento de agua, que posiblemente sería recogida en la cercana fuente de Teba (Gómez Araujo, 2011: 216). Por el momento, aunque se considera válida la hipótesis de la existencia de un sector caliente en estos baños, aún no ha podido ser contrastada, por lo que se espera que las próximas intervenciones aporten más datos que ayuden a establecer aspectos, como la cronología y la existencia, o no, de restos escultóricos y epigráficos de época romana, que permitirán aproximarnos a la funcionalidad de este edificio. Aunque estas reflexiones deberán ser abordadas en posteriores trabajos, un dato muy interesante es el que se refiere a su ubicación, respecto al santuario de Torreparedones, del que en línea recta le separan apenas 17 kilómetros, apreciándose una perfecta comunicación visual entre ambos enclaves (Sánchez Moral, 2018: 324-325).

Análisis Hidrológico

No se ha documentado ningún análisis hidrológico de las aguas de la fuente de Teba. El único dato que manejamos es que se trata de un manantial cuyas aguas son frías pero sin determinar la temperatura de surgencia.

6.1.2.5. Cueva de La Murcielaguina (Priego de Córdoba, Córdoba)

Ubicada en la ladera norte del paso de las Angosturas, desfiladero que permite el contacto de Córdoba a Granada por Almedinilla y Alcalá la Real. En la actualidad pertenece al término municipal de Priego de Córdoba.

La cavidad se encuentra muy alterada a causa de las voladuras efectuadas para construir la N-321 y la actividad de los expoliadores (Figura 36). Su entrada presenta una orientación hacia el noroeste y un vestíbulo de unos 10 metros por 6 de ancho por el que se accede al denominado “Gran Salón”, tras cruzar esta sala el trazado de la cueva se vuelve laberíntico. El suelo se encuentra cubierto por numerosos bloques desprendidos del techo que impiden la inspección visual en muchas zonas, además estos bloques han cegado el acceso a algunas galerías, por lo que resulta imposible llegar a conocer la totalidad de la cueva (Morena López, 1997: 272). Una de estas salas, cuyo acceso resulta imposible en la actualidad, es la sala de las pinturas, donde se han localizado un gran



número de representaciones esquemáticas, entre la que destaca un ídolo oculado de tipo oriental, que fue relacionado en su momento con la Diosa Madre, y fechado en el Bronce final (Bernier y Fortea, 1968-69: 143-165).

Desde 1984, año en que se realizó una prospección⁵⁵, no se ha llevado a cabo ningún trabajo arqueológico en este lugar, por lo que la secuencia cultural se estima a partir de los materiales recogidos en superficie. Entre ellos encontramos materiales que pertenecen al Neolítico, Calcolítico, Bronce Final, Hierro II y época Medieval (Vaquerizo Gil, 1985: 115-124).



Figura 36 - acceso a la cueva de La Murcielaguina. Fuente: Creative commons

Los materiales de época ibérica se recogieron en una de las salas interiores de la cueva, en la que pudo existir un manantial, y algunas piezas en un contexto secundario, entre el vestíbulo y el “Gran Salón”. Entre estos materiales abundan los vasos caliciformes de pasta clara y otro de pasta gris, vasitos, platos, cuencos... completamente fragmentados. Según Vaquerizo Gil (1985: 119) este conjunto aporta fechas de mediados

⁵⁵. Prospección realizada por Gavilán, cuyos resultados no se han publicado.

del siglo V y principios del IV a.n.e.

En esta cueva se recuperó un ejemplar de escultura votiva depositado en el Museo Arqueológico Municipal de Priego de Córdoba, con número de inventario *MU-157*. Esta escultura fue hallada entre los numerosos desprendimientos del techo sin especificarse su ubicación en la cueva.

Se trata de un pequeño bloque de caliza de tonalidad ocre que se encuentra fragmentado. Presenta un trabajo de esculpido muy somero, la parte posterior de la pieza tiene huellas de haber sido alisada, mientras que el rostro se ha representado de forma muy esquemática mediante incisiones que marcan la boca, las cejas, los ojos y la nariz. Aunque está fragmentado se puede apreciar parte del arranque del cuello por lo que posiblemente se tratara de un busto. Sus medidas son 13 cm de altura por 9,8 centímetros de grosor máximo. Vaquerizo Gil (*vid. supra*) establece paralelos con las representaciones, la técnica, el material y el esquematismo que presentan, y caracterizan igualmente, a los exvotos documentados en Torreparedones. Aspecto que se desmarca de las fechas propuestas por este autor, que consideramos serían mucho más recientes.

Análisis Hidrológico

La cavidad presentaba estacionalmente agua en su interior debido a procesos de filtrado y condensación. Por lo que cabe pensar que éstas presentarían una temperatura fría con una composición rica en carbonato cálcico, derivada de estos procesos. Por otra parte, en sus proximidades se sitúan varios manantiales, si bien dicho autor no aporta más datos (Vaquerizo Gil, 1985: 120).

Aunque parece que estamos ante una cueva-santuario, el principal problema de esta cueva reside en el continuo expolio que ha sufrido a lo largo de los dos últimos siglos, lo que, unido a la práctica ausencia de trabajos arqueológicos, ha provocado que no se conozcan más datos acerca de este posible santuario y sus materiales. Además, gran parte de la extensión de la cueva resulta desconocida debido a derrumbes antiguos en gateras y galerías. En la actualidad, debido a diferentes derrumbes, es prácticamente imposible el acceso a su interior –hall principal-.



6.1.2.6 Cueva de La Lobera (Castellar, Jaén)⁵⁶

Situada en el Cerro de los Altos del Sotillo, en una zona cercana a la antigua vía de Aníbal (Nicolini, 1969: 43) que transcurría entre los valles de los ríos Guadalén y Guadalimar, en una zona fronteriza perteneciente al ámbito oretano. En la actualidad el yacimiento se encuentra en el término municipal de Castellar en Jaén.

La secuencia cultural de este yacimiento arranca desde época neolítica, de la que se documentan diferentes materiales; en la Edad del Bronce fue empleada como un lugar de inhumación, asentándose finalmente, en época ibérica un santuario.

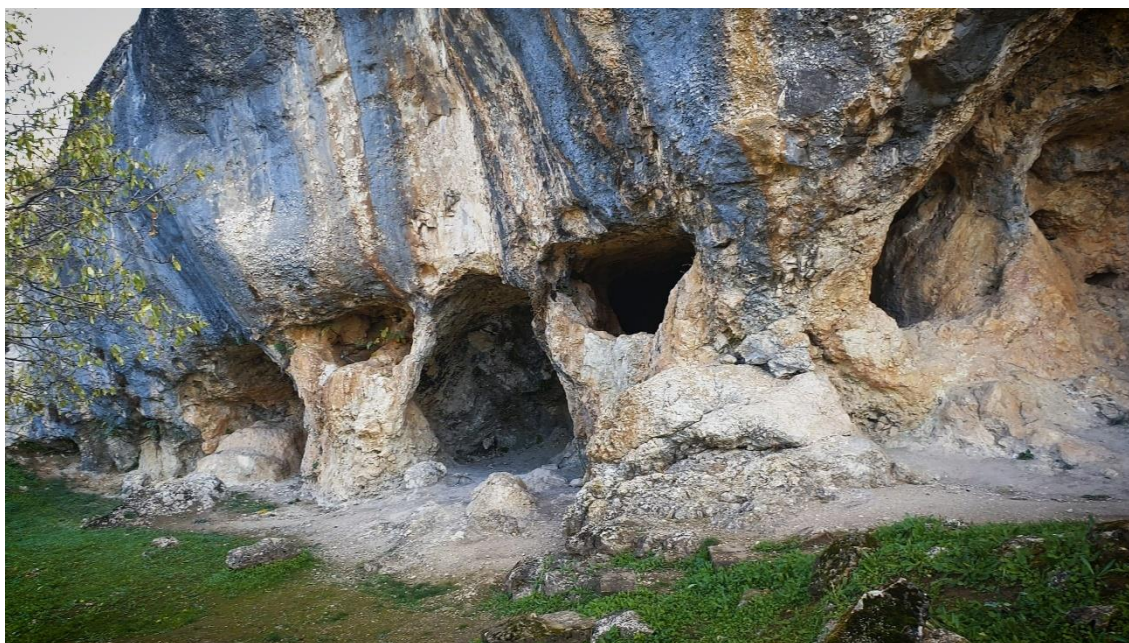


Figura 37 - Cueva de la Lobera. Fuente: autora.

En el año 1895, un vecino de Castellar comienza a vender los materiales recuperados gracias a los sucesivos expolios de esta cueva, alertándose de esta forma las autoridades que empiezan a valorar la importancia de este yacimiento (Figura 37). En 1914, la Junta Superior de Excavaciones, realizó unos estudios y excavaciones dirigidas por Ignacio Calvo, que carecieron de continuidad debido a la presión de los propietarios de los terrenos y a los continuos expolios de los vecinos (Bellón Ruiz, 2018: 90). A mediados de los años 60, dirigidos por Gérard Nicolini (1969; 1973; 1977; Nicolini *et al.*

⁵⁶ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 316. N°103

2004; Nicolini 2018), se retoman los trabajos de investigación sufragados por la Casa de Velázquez. A finales de la década de los 50 del pasado siglo Fernández Chicharro (1957a; 1957b; 1958), realizó unos sondeos en el yacimiento y, más tarde, a mediados de los 80 en colaboración con el Colegio Universitario de Jaén, se llevaron a cabo tres campañas más, que han posibilitado el estudio de la secuencia estratigráfica, la distribución del material y la ordenación espacial del yacimiento (Nicolini *et al.* 2004; Rueda, 2008: 60; 2011; 2018). Campañas que configuran el grueso del *corpus* documental que manejamos en la actualidad sobre esta cueva-santuario. En la actualidad este espacio ha sido abierto al público y complementado con un museo en Castellar, dentro del proyecto de la ruta “Viaje al tiempo de los Íberos” (Nicolini *et al.* 2004; Rueda y Rísquez, 2013; Rísquez *et al.*, 2018).



Figura 38- Interior de la cueva de La Lobera. fuente: autora.

Se trata de un conjunto de cuatro cuevas, cuyas entradas están orientadas al norte, en la que destaca, como santuario, la Cueva de la Lobera (Figuras 37 y 38). Este santuario estaba formado por la cueva y tres terrazas que se documentan frente a la entrada de ésta. La primera terraza tiene una longitud de 30 metros y un acceso mediante una escalera de seis peldaños. Ésta se comunica con la segunda mediante una rampa en la que se conserva uno de los muros de contención, realizado a partir de grandes sillares. En la terraza inferior se han documentado diferentes restos de habitaciones en los que se recuperaron moldes para la realización de exvotos, interpretadas como talleres asociados a la fabricación de éstos.



Esta cavidad se compone de dos salas que se comunican por una escalera y con el exterior mediante dos aberturas. La primera sala presenta una altura de entre dos a nueve metros y una profundidad de 25 x 15 metros. La segunda sala, que se ha considerado como una cámara secundaria, presenta unas dimensiones de 12,5 x 7,8 metros y 8 metros de altura en la que se aprecia una abertura triangular a modo de ventana (Nicolini, 1969).

Gran parte de estos materiales votivos aparecieron en una fosa excavada frente a la entrada de la cueva, aunque también se ha documentado su deposición directamente entre las grietas y el suelo de esta cueva-santuario. En cuanto a la cronología, la secuencia de ocupación de este santuario abarca desde el siglo IV a.n.e. hasta III a.n.e.⁵⁷ (Rueda, 2011:99).

A excepción de los aterrazamientos a los que hemos hecho mención con anterioridad, sólo se documenta una modificación antrópica en el interior de la cueva. Se trata de una apertura triangular en la sala secundaria. Este tipo de estructuras se documentan asimismo en algunos santuarios griegos, como el *Heraion* de Argos (Robertson, 1981), y se han relacionado con ciertos rituales llevados a cabo dentro de estos espacios (Lucas y Ruano, 1990: 51 y ss.), como los vinculados a mitos como el *hierosgamos*.

Recientemente ha sido descubierto un fenómeno que tenía lugar en el interior de la cueva durante los equinoccios de otoño y primavera. El último rayo de luz de los días equinocciales se reflejaba en el fondo de su pared conformando –gracias al retoque realizado para abrir la ventana triangular- el perfil de lo que parece ser una dama mitrada (Esteban *et al.* 2014a: 99-106; Esteban *et al.* 2014b: 91-107; Rísquez *et al.*, 2018: 223-247) (Figura 39).

Los materiales votivos que se recuperaron en este santuario son muy similares a los localizados en el santuario de Collado de los Jardines, del que hablaremos a continuación. Estos dos santuarios han sido objeto de diferentes estudios sobre sus materiales votivos (Blech, 1999: 152 y ss), por lo que vamos a resaltar algunos de ellos.

⁵⁷ Aunque la cronología resulta difícil de determinar y existe una disparidad de criterios entre el profesor Nicolini –que plantea una cronología inicial desde fines del VII a. n. e.-y los miembros del equipo de la Universidad de Jaén -desde mediados del siglo IV a. n. e.- (Molinos y Ruiz, 2018: 210).Y claramente todos los indicios arqueológicos apoyan esta última cronología

Junto a materiales cerámicos como vasos caliciformes, vasijas globulares, fusayolas, vasos de pasta gris y cerámica campaniense se documentan también tres exvotos de oro, quizá las piezas más excepcionales de las halladas en este santuario, los que representan una figura femenina, otra masculina y una mano, aunque más interesantes, para el tema de nuestro trabajo, resultan casi el millar de exvotos de bronce (Prados Torreira, 1988; 1992; 1997; Prados Torreira *et al.* 2018; Nicolini y Parisot, 1998; Rueda, 2011; 2012a; 2015; entre otros) que se han recuperado durante los trabajos.



Figura 39 - Imagen del "prodigio" durante el equinoccio de otoño de 2020. Fuente: Museo Ibérico Cueva de la Lobera.

Se trata, en su mayoría de representaciones antropomorfas de ambos sexos, algunas vestidas, otras desnudas, parecen haber sido realizadas con la intención de ser expuestas apoyando su parte posterior contra las paredes de la cueva-santuario (Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916). En cuanto a los exvotos anatómicos, se han documentado senos, pies, piernas, intestinos, brazos, placas oculadas y falos. En estas figuras se pueden rastrear aspectos como el estatus social, representaciones de género y grupos de edad, además de que en muchos de ellos se han identificado algunos rasgos que parecen responder a un intento de plasmar dolencias concretas en el exvoto (Prados Torreira, 1992:354). También existen representaciones de animales como: un caballo, un gallo, un cánido y un pez. (Álvarez Ossorio, 1941).

Destaca la aparición de un *askos* antropomorfo⁵⁸, realizado en bronce, que

⁵⁸ Pertenece la colección privada de M. Horace Sandars, recogido en: Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916: 195-197



representa una figura masculina al que se le introduciría agua por la parte superior de la cabeza y se vertería por el órgano sexual, que se ha representado erecto. Esta vasija broncea se emplearía para realizar aspersiones o libaciones en el marco de las actividades rituales llevadas a cabo en el santuario. Posiblemente asociado a este tipo de gestos rituales encontramos también un pequeño vaso achatado realizado en bronce con un ligero baño de plata (Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916: 187).

También se localizaron dos cabezas femeninas de bronce (Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916; Álvarez-Ossorio, 1941) que presentan varios orificios para encastrarlas a otra pieza, quizá de madera, que configuraría el cuerpo de la imagen.

Con respecto a la coroplastia, se recuperaron una serie de exvotos realizados a mano o a molde (Blech, 1999: 152 y ss), la mayoría representan cabezas femeninas, pero también aparecieron imágenes de la diosa Minerva, un feto humano, un perro, un caballo, una cabeza de pájaro, un auriga, una triada formada por un hombre, una mujer y un niño (Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916: 187), una figura femenina con niño y un caminante que carga con un hatillo (Blech, 1999: 152 y ss). Sobre el significado de estas figuritas en el contexto de este santuario, existen interpretaciones dispares entre el equipo de la Universidad de Jaén (Rueda 2018; Molinos y Ruiz 2018) y L. Prados Torreira (2013 y 2018), como ellas mismas exponen en una reciente publicación conjunta (Prados Torreira y Rueda, en prensa).

Se han documentado varias lucernas con representaciones de conchas marinas, decoraciones serpentiformes e imágenes de divinidades como: *Isis*, *Fortuna*, *Cibeles* y *Mercurio*. También se documentaron varias conchas reutilizadas como lámparas de aceite (Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916: 202).

Se recuperó un importante lote de fíbulas, de tipo anular hispánico, y pasadores. Algunas de estas fíbulas presentan un motivo decorativo serpentiforme que abarca todo el arco de la fíbula y que, en ocasiones, cubre el extremo donde se sitúa el guardapuntas (Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916: 184). Estas piezas se pueden poner en relación con posibles ofrendas de mantos (Corzo, 2000: 151) y vestiduras para vestir a la divinidad tras los rituales de *Lavatio*. Además de anillos, objetos de aseo, instrumental quirúrgico, punzones, limas, fragmentos de plomo, piezas de hierro, como armas y cucharillas (Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916: 203; Rueda, 2011; 2018: 347-375).

Entre los anillos *sigiliarios* destacaremos tres piezas realizadas sobre cornalina, una en la que se grabó un ave y otras dos en los que aparece una mujer sedente, en el segundo, y estante, en el tercero, en ambos casos con una mano extendida y un ave en la otra (Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916: 203; Rueda 2011). Además, se han documentado monedas ibéricas acuñadas en las cecas de Cástulo y *Celsa* y monedas de época romana de Nerón, Trajano, Adriano, Faustina, Julia Maesa y acuñaciones correspondientes al bajo Imperio (Recogido en Moneo, 2003: 85).

Análisis Hidrológico

En el interior de esta cueva existe un manantial que todavía fluye (Prados Torreira, 1994: 129) y que, mediante un pequeño canalillo excavado en el suelo de la cavidad, desagua al exterior de la cueva (Figura 39). Además, en sus proximidades existen otros dos manantiales: la Fuente del Caño y la del Cotillo (Molinos y Ruiz, 2018: 206; Rísquez, Rueda y Herranz, 2018).



Figura 40 - Acceso a la Cueva de La Lobera, en primer término, se puede ver una de las surgencias y el canalillo asociado a ésta. Fuente: Ana Herranz.

Hasta el momento, no se ha realizado ningún análisis que determine la temperatura, composición física ni organoléptica de estos manantiales (Sánchez Moral, 2018: 317-320. N° 103).



El santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar ha sido interpretado como un santuario de control territorial por su situación estratégica, controlando el paso del camino de Aníbal hacia la meseta y el sureste. Junto con el santuario de Collado de los Jardines constituían, a partir de mediados del siglo IV a.n.e., la delimitación de la cabecera del pago de Cástulo y el control sobre las vías de acceso hacia el alto Guadalquivir, la Meseta Sur y las minas del oriente de Sierra Morena (Rueda Galán, 2008: 100; 2011: 234; 2011; Molinos y Ruiz 2018; Ruiz, Rueda y Molinos, 2010).

6.1.2.7. Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)⁵⁹

Situada sobre un barranco en las proximidades del desfiladero de Despeñaperros (Figura 40), que constituye el paso natural entre la Alta Andalucía y la Meseta, en ámbito Oretano. En la actualidad este yacimiento se encuentra en el municipio de Santa Elena en Jaén.



Figura 41 - vista del Collado de Los Jardines. Fuente: autora.

Se trata de un conjunto arqueológico que está constituido por un poblado, una necrópolis y un santuario (Figura 41), situado al exterior de la población, en la ladera oeste del propio asentamiento. Es un santuario bien conocido desde el siglo XIX aunque su estudio comienza a principios del s. XX (Calvo y Cabré, 1917, 1918, 1919), con una

⁵⁹ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 315. N°102

serie de revisiones (Fernandez Miranda y Olmos, 1986; Prados Torreira 1998; Ramallo *et al.* 1998; Almagro-Gorbea y Moneo, 2000; Rueda Galán, 2008; 2011; Bellón Ruiz, 2018: 63-103) de distintos aspectos materiales y territoriales que se han llevado a cabo en las últimas décadas, por lo que nos centraremos en los aspectos vinculados directamente con nuestro trabajo.

La relación de este santuario con una fuente salúfera fue una de las aportaciones realizadas por Blázquez ya desde 1958, aunque no profundizó en otros aspectos en los que el agua podría ser utilizada e incluso, dentro del ámbito de la hidroterapia, no aventuraba sobre las aplicaciones y los métodos que se llevarían a cabo para emplear las propiedades de las aguas en este santuario (Blázquez Martínez, 1958, 1977, 1991), así como la relación de éstas con los rituales y el culto.

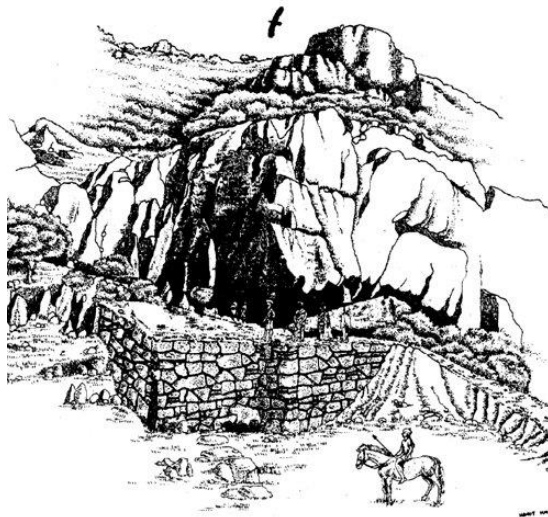


Figura 42- Idealización del santuario ibérico de Collado de Los Jardines. Fuente: Rueda, 2011.

Junto con el santuario de La Cueva de la Lobera en Castellar constituían, a partir de mediados del siglo IV a.n.e., la delimitación de la cabecera del pago de Cástulo y el control sobre las vías de acceso hacia el alto Guadalquivir, la Meseta Sur y las minas del oriente de Sierra Morena (Rueda Galán, 2008b: 100; Ruiz *et al* 2010).

Las excavaciones que se llevaron a cabo durante los años 20 documentaron un conjunto compuesto por una cueva de 50 metros en la que brota un manantial, una



explanada pavimentada con losas de piedra, un pozo y dos aterrazamientos en las que se ubicaron dos estructuras. Posteriormente, Rueda (2011: 83) esclareció que el pozo posiblemente correspondía a unas prospecciones de mineral que tuvieron lugar a finales del siglo XIX.

En la terraza superior, fechada en torno al s. I a.n.e. gracias al hallazgo de terra sigillata aretina, se documenta un edificio en el que se han descubierto basas, fustes de columnas y una cornisa, que apuntan hacia una cierta monumentalización, quizás heredero del culto constatado en las estructuras de la terraza inferior, de cronología mucho más antigua. Este edificio fechado entre el s. V y IV a. n. e., consiste en una estructura cuadrangular de 6 metros de ancho por 10 de largo, orientado al este, que presentaba un pavimento con losas de pizarra donde fueron situados los materiales votivos y, entre ellos, se descubrió un capitel de estilo oriental (Calvo y Cabré, 1918: 17 y ss.). En un primer momento fue interpretada como el lugar de residencia del personal del templo o depósito de las ofrendas y útiles del culto, pero también se ha planteado que se trataría de un espacio de culto debido a los paralelos que presenta con el documentado en el Cerro de Los Santos (Noguera 1994: 102; Ramallo *et al.* 1998; Ramallo y Brotons 1999). Sobre los restos arquitectónicos de este santuario también existen discrepancias en cuanto a su interpretación, como plantea S. González Reyero (2009).

Los materiales más característicos de Collado de los Jardines, aunque no se documentan en exclusiva en este santuario, son los pequeños exvotos de bronce, de los que se recuperaron más de 7.000 ejemplares (Nicolini 1969; 1977; 2018; Prados Torreira, 1988; 1991; 1992; 1996; 1997; 2013; 2014 a y 2014b; 2018; Rueda Galán, 2008; 2011; 2015; 2018; Prados Torreira *et al.* 2018) en buen estado de conservación, que se encuentran repartidos en diferentes colecciones. Representan figuras masculinas, femeninas, zoomorfas y anatómicas, como piernas, pies, senos, dentaduras, placas oculadas, manos y brazos. Se representan vestidos, desnudos, en actitud oferente o estática. En estas figuras se pueden rastrear aspectos como el estatus social, representaciones de género y grupos de edad (Prados Torreira 2007; 2014 a y 2014b; Rueda 2011 y 2013) (Figura 43). Exvotos que representan hombres a caballo se alternan con exvotos de mujeres vestidas con toda su dignidad, representaciones de oferentes de ambos sexos, la figura de una mujer embarazada que con una mano toca su vientre y en la otra porta una fruta, bebés fajados (Prados Torreira 2013; Rueda Galán 2008; 2011;

2015;) y figuras que parecen corresponder a personal del santuario (Rueda Galán, 2008: 55-87). En algunos de ellos se han identificado algunos rasgos que parecen responder a un intento de plasmar dolencias concretas en el exvoto (Prados Torreira, 1991; 2013 y 2018).



Figura 43 - Exvoto de mujer gestante. Fuente: Prados Torreira, 2013.

En el Collado de los Jardines apareció una terracota que representa a una figura curótrofa. En la actualidad se encuentra depositada en el Museo Provincial de Jaén con el número de inventario: 2796. Está realizada a molde, presenta unas medidas de: 21.5 cm de altura; 9.5 cm de anchura; 8 cm de grosor máximo y un peso de 24.65 gr.⁶⁰. Es una imagen estante cubierta por un velo que sujeta con su mano derecha, mientras que en la izquierda sostiene a un niño. Esta representación está situada encima de un pedestal cuadrado. Parece haber sido realizada para ser vista de forma frontal, puesto que su parte trasera no se encuentra trabajada. Posiblemente se situó apoyada contra la roca junto con el resto de exvotos. Ofrece una cronología de mediados del siglo IV a.n.e. (Rueda, 2011: 139).

Durante la inspección de las escombreras del santuario se recuperaron: un clavo de brasero con remate de cabeza *hathórica* (Almagro-Gorbea, 1977: 254) y varias láminas

⁶⁰. www.juntadeandalucia.es/cultura/WEBDomus/domus.do?lng=es&musid=11



de plata y oro con motivos decorativos incisos (Calvo y Cabré, 1917: 16 y ss.). Así como un importante lote de fibulas: 137 de tipo anular hispánico, varias de *La Tène* y romanas, una de ellas con la figura de un ciervo (Calvo y Cabré, 1917: 24 y ss.). Estas piezas se pueden poner en relación con posibles ofrendas de mantos (Corzo, 2000: 151; Prados Torreira y Sánchez Moral, en prensa) y vestimentas para cubrir a la divinidad tras los rituales de *Lavatio*. Además, se documentaron diferentes instrumentos, como pinzas, punzones, cucharillas y espátulas, que se han interpretado como elementos de uso quirúrgico (Calvo y Cabré, 1917: 25 y ss).

Del mismo modo, se recuperaron 43 monedas durante las excavaciones de 1916: un denario de plata, una moneda de Augusto acuñada por la ceca de *Calagurris Julia*, tres monedas de Adriano, dos de Antonio Pío, dos de Faustina, dos de Claudio II, una de Graciano, una de Constancio II, una de Teodosio el Grande y una de Teodosio II. Durante los trabajos de 1917: cuatro monedas acuñadas por la ceca de Cástulo. Una, de la familia Titinia, de época republicana. Una de Augusto, una de Commodo, tres de Trajano, dos de Domiciano, tres de Adriano, una de Antonia, una de Claudio Gótico, una de Galieno, una de Juliano II, una de Teodosio I, cinco de Constantino I, dos de Constantino II y una de época moderna correspondiente al reinado de Carlos IV (Arévalo, 1998).

También se recuperaron materiales cerámicos, como vasos caliciformes, vasijas globulares, vasos de pasta gris, fusayolas, cerámica campaniense y *terra sigillata* aretina (Nicolini *et al.* 2004; Rueda, 2011).

Análisis Hidrológico

Del interior del abrigo de collado de los Jardines brota un manantial (Prados Torreira, 1988; 1992; Rueda, 2011), que en la actualidad sigue teniendo caudal.

Las aguas de esta fuente han sido clasificadas como bicarbonatadas y cálcicas; aunque la temperatura de surgencia no se ha determinado (Sánchez Moral, 2018: 314-316, n° 102).

Este santuario, según las primeras interpretaciones que se dieron por sus excavadores, habría tenido su origen en un bosque sagrado, paraje en el que se encontraba la cueva de la que brota el manantial. Posteriormente este *Alsos* se completaría con una

explanada (Calvo y Cabré, 1917: 25). Su uso abarcaría desde el s. V-IV a.n.e. hasta el III n. e., aunque sería un lugar frecuentado hasta finales del s. IV n.e. Ha sido considerado también como un santuario de entrada (Almagro-Gorbea y Moneo, 2000: 147 y ss); y un santuario *supraterritorial*, asociándose además con los ritos de paso de las poblaciones del ámbito oretano (Prados Torreira, 1998). Como hemos mencionado anteriormente, el equipo de la Universidad de Jaén, por su parte, destaca la importancia de estos santuarios en la construcción del territorio de Cástulo (Ruiz, Rueda y Molinos, 2010; Rueda 2011; Ruiz y Molinos, 2018). Del mismo modo, destaca también el carácter salutífero, como dan testimonio, algunos de los exvotos recuperados, especialmente los llamados anatómicos (Prados Torreira, 1991; 2018).

6.1.2.8. La cueva de la Piedra del Águila (Orcera, Jaén)

Se trata de un santuario extraurbano que, según sus investigadores, actuaría de límite territorial del *oppidum* de Bujalamé (Puerta del Segura, Jaén). La cueva está situada en un farallón rocoso de difícil acceso. Actualmente se encuentra en proceso de excavación, por lo que han sido publicados someramente algunos aspectos del mismo (Rueda y Bellón, 2016: 43-80) que reproducimos en esta entrada:

“Este espacio de culto en cueva presenta un recorrido de unos 19 metros de profundidad en el que recientes trabajos arqueológicos han diferenciado varias zonas: un primer espacio que conforma un corredor de unos 13 m de longitud por 3,5 m de anchura; una segunda zona con estructuras de hogares rituales y depósitos de ofrendas de alimentos; a continuación, una estancia central que fue objeto de una intervención arqueológica durante los años 80 del pasado siglo y al fondo de ésta, una sima.

En la pared del fondo de la cueva, en la parte central de la sima, se puede apreciar una hornacina que es el resultado de la erosión del agua al caer a modo de cascada en el interior del espacio sagrado”.

Entre los materiales depositados destacan –además de fragmentos de estalagmitas recortadas de la propia cueva- pequeños contenedores cerámicos con semillas carbonizadas, algunos de los cuales se pueden contemplar en la exposición temporal del Museo Íbero de Jaén (Ruiz y Molinos, 2017: 173).

Aunque los datos con que contamos son aún escasos, para sus excavadores el



vínculo de este espacio de culto con el agua es evidente, por lo que hemos considerado oportuna su inclusión en nuestro catálogo.

6.1.2.9 Santuario de Haza del Rayo (Sabiote, Jaén)⁶¹

“Articulado en torno a los santuarios de Collado de los Jardines (Santa Elena) y La Cueva de la Lobera (Castellar), se une el recientemente descubierto Haza del Rayo (Sabiote) (Figura 44), interpretado como la sacralización de un paso. Estos santuarios territoriales se localizan en los confines, como límites físicos y simbólicos de un amplísimo territorio que evoluciona de un modelo de *pagus* a un esquema que puede definirse como *suprarregional* (Ruiz *et al.*, 2001; Ruiz *et al.*, 2013). Desde mediados del siglo IV a.n.e. y en el desarrollo del siglo III a.n.e. se convierten en grandes centros de culto, espacios donde se sancionan prácticas fundamentales para las comunidades que forman parte de esta gran unidad política, entre las que adquieren un papel importante los ritos de paso, pero también otro tipo de ritualidades vinculadas con la curación y la protección. En la estructura ritual de estos santuarios todas estas ritualidades contribuyen a reforzar las prácticas de agregación y de identificación social que poseen una dimensión claramente colectiva (Rueda, 2011: 153-159).

La frecuentación de estos espacios de culto hasta finales del siglo III a.n.e. debió ser importante, aspecto que queda reflejado en sus contextos votivos, los cuales se convierten en imponentes tesauros contenedores de varios miles de ofrendas, entre las que destacan los exvotos en bronce como la principal categoría votiva y soporte iconográfico de carácter identitario (Rueda, 2008).

⁶¹ De reciente descubrimiento y excavación, en la actualidad se encuentra en fase de estudio, a pesar de este motivo la Dr. Carmen Rueda ha tenido la gran generosidad de redactar la siguiente entrada de nuestro catálogo. Hecho que le agradecemos enormemente.

Estos datos se encuentran pendientes de su publicación en: Rueda, C., en prensa: “Riti in movimento: peregrinazione rituale nei paesaggi religiosi di epoca iberica, secoli V-III a.C.”, IV Convegno Internazionale “Dialoghi di Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo”, *Paestum*.

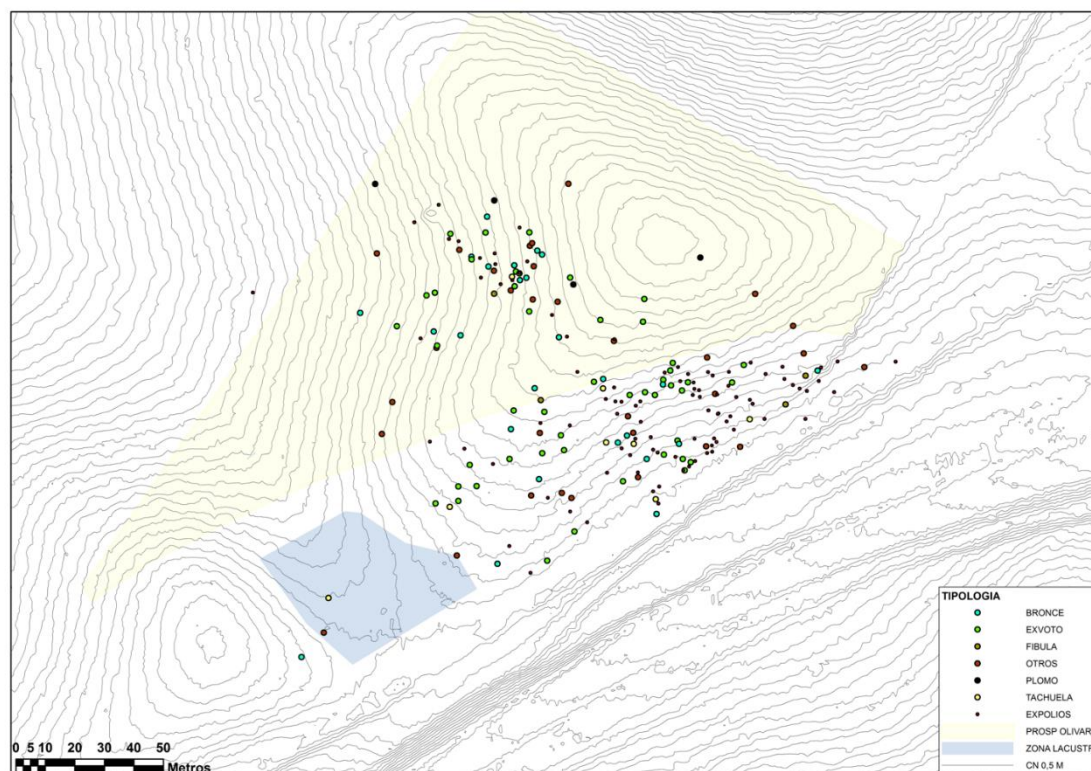


Figura 44- Situación de Haza del Rayo. Fuente: C. Rueda.

Son espacios de culto de carácter *supraregional* a los que se peregrinaría en fechas concretas del calendario ceremonial, y en los que los equinoccios parecen jugar un papel regulador de las pautas anuales o estacionales (al menos para el santuario de Castellar) acompañados por fenómenos astrológicos (hierofanías) vinculados al ocaso (Esteban *et al.* 2014a; Esteban *et al.*, 2014b). La localización de los santuarios, muy distantes de los núcleos habitados, fuerza a emprender un viaje que supera la escala regional, que debió tener en algunos casos claras connotaciones iniciáticas y de superación, clave en la vida religiosa de estas comunidades.

Este modelo supone una base de análisis especialmente interesante, sobre la que sería posible indagar en la organización de la movilidad a partir de los espacios intermedios localizados, como el Haza del Rayo (siglo III a.n.e.). Asimismo, abre a un amplio análisis de la movilidad como práctica social, leída desde los propios lugares de llegada, los santuarios, que cuentan con un registro muy rico y heterogéneo-que permitirá profundizar sobre aspectos sensitivos, sobre la escala de participación, sobre la articulación de la movilidad en relación a los distintos santuarios, etc. Este espacio parece responder a una nueva configuración que podría interpretarse como la sacralización de un



paso situado en la divisoria de aguas de la Loma de Úbeda. Esta nueva forma de 'lugar sagrado' viene a corroborar que los paisajes religiosos son variados y heterogéneos y que los modelos construidos hasta el momento merecen una reflexión desde perspectivas diversas.

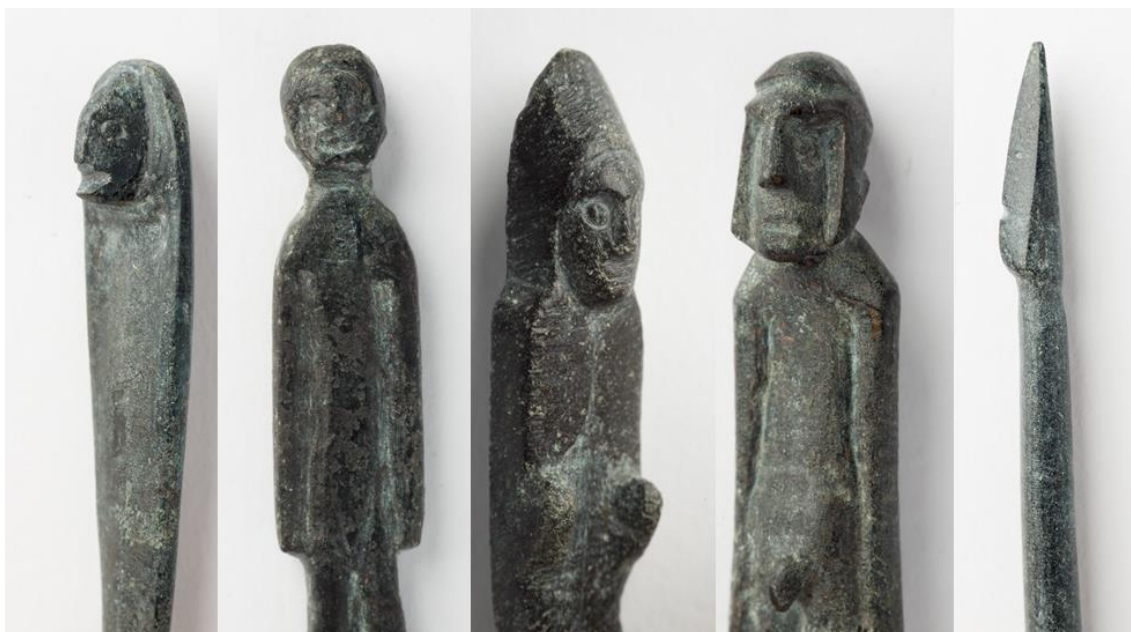


Figura 45- Exvotos depositados en Haza del Rayo. Fuente: C. Rueda.

A nivel cultural estos tres santuarios (Castellar, Despeñaperros y Haza del Rayo) poseen un rasgo que comparten y que se proyecta de manera directa en el contexto votivo: los exvotos en bronce, que se definen como elementos identitarios, explicados de fronteras adentro y sobre los que recae una fuerte carga simbólica, por ser elementos activos y protagonistas de rituales fundamentales para la comunidad (ritos de paso, ritos nupciales, ritos de protección, de fertilidad, etc.) (Rueda, 2013). No obstante, hay claras diferencias a nivel de localización y organización que nos indican la existencia de una tipología de santuarios más amplia de la conocida hasta el momento, en la que interviene un registro votivo similar.

Las excavaciones desarrolladas hasta la actualidad en el Haza del Rayo corroboran la inexistencia de estructuras construidas, así como la inexistencia de hitos topográficos y naturales que definen a los dos grandes santuarios territoriales de Collado de los Jardines y La Cueva de la Lobera, como la cueva o el abrigo. Esta novedad nos sitúa ante un tipo de santuario distinto, que enriquece las lecturas tradicionales hechas sobre este

territorio y abre la investigación a nuevos caminos de indagación sobre la heterogeneidad de los paisajes sacros en época ibérica.

Sí destaca, en cambio, la elección del sitio, sin duda como condicionante para la ubicación de un espacio sagrado de estas características:

-En primer lugar, sobresale su localización en uno de los pasos naturales de conexión entre el Valle del Guadalquivir y del Guadalimar, coincidiendo con un paso que atraviesa la Loma de Úbeda. Una conexión que potencia los recorridos dentro de un amplio territorio.

-A este factor hay que añadir la presencia de un humedal vinculado con una zona palustre, tal y como apuntan los análisis geoarqueológicos. Esto provocó la formación de un paleosuelo que se caracteriza por procesos edafológicos singulares, como el crecimiento de vegetación, como rasgo cualitativo importante para la ubicación de este espacio sagrado, como indican los estudios de fitolitos. La propia distribución de los materiales en torno a esta área (y la ausencia de los mismos al interior), evidenciaría la implicación del agua en los ritos llevados a cabo (Figura 45).

De forma más específica, el depósito oscuro identificado en Haza del Rayo corresponde con un paleosuelo carbonatado desarrollado sobre unas margas grises del Mioceno. Este paleosuelo debe su color oscuro a la destacada presencia de materia orgánica humificada y a la movilidad de los cationes de la arcilla debido a su posición fisiográfica en el paisaje, en una depresión entre dos lomas. El momento de formación de este paleosuelo es incierto, cabiendo la posibilidad de que tenga su origen en el Pleistoceno, aunque con total seguridad estuvo expuesto y el humedal activo en el Holoceno y en concreto en la época ibérica. Además, este suelo presenta rasgos compatibles con la presencia de agua, como óxidos de manganeso, que se forman por la reducción y movilización de compuestos de hierro y manganeso en condiciones de saturación de agua. En este caso, los rasgos indican una saturación de agua en períodos cortos de tiempo a modo de humedal, por lo que no se trata de agua estancada permanentemente en ningún caso. Estas condiciones de saturación intermitente de agua explican la presencia dominante de la materia orgánica de tamaño limo en el depósito, donde incluso hay restos vegetales humificados que aún preservan parcialmente su



estructura celular. Por tanto, y de forma preliminar, se podría concluir que este depósito tiene su origen en una surgencia de agua, vinculada con el importante acuífero de la Loma de Úbeda y Villacarrillo, cuya cuenca forma parte de un complejo sistema hídrico que desemboca en el valle del Guadalquivir.

Las hipótesis que se barajan en este momento es que se trata de la ritualización de un paso que parte de la ciudad de Baecula y se dirige al santuario de La Cueva de la Lobera en Castellar. Este espacio puede funcionar como una parada en este recorrido, y vincularse a ritos relacionados con el peregrinaje, hipótesis que no es incompatible con su función como santuario al que se peregrinaría en fechas determinadas” (Rueda, C., en prensa)

6.1.2.10. Santuario de la puerta del Sol de Puente Tablas (Jaén)

En el *oppidum* de Puente Tablas (Figura 46) se ha constatado la existencia de un santuario de entrada estrechamente vinculado a uno de los accesos, la denominada puerta Este o del Sol. Este espacio de culto, excavado recientemente por el Instituto Universitario de Investigación en Arqueología Íbera, ha sido objeto de diferentes análisis que han permitido la aproximación a algunos aspectos de los ritos que tendrían lugar en su marco (Ruiz *et al.* 2015).

Parece que el núcleo central de este espacio sacro lo constituyen los cuatro abrigos naturales a partir de los cuales se configura el santuario. El edificio se levantó en la segunda mitad del siglo V a. n. e. al igual que la puerta del Sol. Está compuesto por tres terrazas, la primera de ellas presenta un patio al que se accede por un pórtico lateral con pilares en sus extremos y tres escalones. En su interior se depositarían ofrendas de los fieles como evidencian los restos de carbones y cenizas documentados. En la entrada del ámbito contiguo se recuperó un altar con forma de piel de toro. Al este una puerta comunica con un espacio interior dividido en *antecella* y *cella*; al fondo de la *cella* se documentó una capilla con las paredes y suelos enlucidos, que sería el espacio en el que, según sus investigadores, se guardaría la estela que representa a la divinidad. En este patio de la primera terraza se constata también la existencia de un banco en su lado izquierdo. A la segunda terraza se accede desde la *antecella*, documentándose un posible altar

relacionado con una pileta que contenía restos de azufre, quizá como una forma de purificar el espacio, las ofrendas y a los fieles (Parras *et al.*, 2015a: 510-524). En esta terraza superior se documentó una habitación enlosada donde se han hallado numerosos restos de fauna, así como un *bothros* con restos de seis ovejas sacrificadas. Al este de ésta se documentó otra estancia, con las paredes y los suelos enlucidos, como la capilla, aunque de uso indeterminado por el momento, que tendría una planta superior. En esta segunda terraza, al oeste, se abre un pequeño espacio rectangular frente a tres de los abrigos cuyo espacio natural se separó del suelo enlosado, mediante una línea de piedras clavadas en el suelo. Justo antes de este límite simbólico, en el espacio enlosado y frente a cada una de las cuevas, se documentan tres piletas: cuadrada la primera, la segunda circular en una piedra romboidal y la tercera con forma circular y con un canal lateral. Formas que recuerdan a una boca, un ojo y una oreja respectivamente. Estos elementos aparecen también en el santuario de las Atalayuelas, y han sido relacionados con rituales oraculares (Rueda *et al.*, 2005: 79-92; 2015: 423-436) (Figura 47). En esta terraza también se han documentado restos de ánforas que contenían trigo y los fragmentos de una cratera de figuras rojas y alguna copa ática. La iconografía plasmada en esta cratera hace referencia a ritos de iniciación en la edad adulta, rituales que posiblemente también tuvieran lugar en este espacio sagrado. Hacia el norte se documenta un muro con un banco –revocado y pintado de rojo- que separa la segunda terraza y las tres primeras cuevas de la cuarta. El límite norte del santuario se encuentra cerrado por un muro construido sobre la tercera terraza, que, junto al muro de la segunda terraza, configuraba un espacio trapezoidal que se va estrechando en la entrada del cuarto abrigo. Este espacio tendría una cubierta adintelada que se sostendría mediante dos pilares documentados en su interior (Ruiz *et al.* 2015: 93-106).

Estas estructuras –junto con la puerta del Sol- se encontraban alineadas astronómicamente para permitir la manifestación de una hierofanía durante los equinoccios de otoño y primavera; mediante el reflejo del primer rayo de sol sobre la estela de la diosa. De este modo, tras el oscurecimiento de ésta, se manifestaba su descenso al inframundo a través de la cuarta cueva. Se trata del reflejo de un mito encaminado, posiblemente, a devolver la fertilidad a los campos –con la sucesión del ciclo estacional- y el poder del linaje del príncipe del *oppidum* (Ruiz *et al.*, 2015: 106).



Figura 46- Vista aérea de Puente Tablas. Autor: Paco Arias.

A pesar de la inexistencia de manantiales o de veneros de agua en el interior de las cavidades, este elemento estuvo muy presente en el santuario de la puerta del Sol. Así, se ha constatado la existencia de un pequeño aljibe excavado en la tercera terraza, del que sale un canalillo que recorre el espacio sacro. Durante el recorrido de este canalillo se han marcado tres tramos diferentes: un primer discurrir natural entre las rocas, el segundo abierto al cielo y enlosado para que el agua no sea filtrada por la tierra y el último tramo, cubierto por piedra y abierto a la tierra para que el agua la impregne. Como ya hemos comentado, este recorrido ha sido interpretado por sus excavadores como una metáfora del ritual de la hierogamia, reflejada también durante los equinoccios mediante la luz solar (Ruiz *et al.*, 2015: 106). A este sentido simbólico cabría añadir una lectura práctica: que el trascurso por la segunda terraza -donde se sitúan las cuevas- esté al aire y enlosado, posibilita recoger directamente el agua de la atarjea para realizar los diferentes rituales que tendrían lugar en ese espacio. El siguiente tramo actuaría como desagüe, filtrando el sobrante a la tierra para evitar así que el santuario se encharcase. En este caso, posiblemente se utilizaría el agua de la lluvia y, en épocas de sequía, ésta se traería de otros manantiales para abastecer al santuario (Ruiz *et al.* 2015: 93-106; Sánchez Moral, 2018: 43-75).

Al cierre de estas páginas, el santuario de la puerta del Sol continúa siendo objeto de estudio, por lo que seguiremos muy de cerca las próximas publicaciones.



Figura 47 - Vista superior del santuario del Sol de Puente Tablas. En primer término, se puede observar una cubeta excavada en la roca aún sin excavar. Abajo, una de las piletas con forma oculada. Fuente: autora.



6.2. Ámbito Sureste

Este territorio está compuesto por las actuales provincias de Alicante, parte de Murcia y Albacete, en términos generales (Almagro-Gorbea y Ruiz Zapatero, 1992) (Figura 47).

La zona alicantina se encuentra dividida por la hoya de Alcoy, donde tiene su cauce el río Serpis, que constituye la división en dos sectores de las montañas Bético-Levantinas. La zona septentrional está formada por grandes pliegues cretáceos de frentes abruptos y dorsos suaves (López Gómez, 1987: 335 y ss.). Entre las sierras se abren valles de margas blandas del mioceno inferior como el de Montesa, que comunica la llanura valenciana con las tierras de Albacete, la Albaida y Bocairente. En la zona meridional predominan los materiales del terciario inferior calizo sobre el mesozoico, configurando las sierras de Onil, Carrascal de Alcoy, Serrella, la Carrasqueta o Aitana. Estas sierras se encuentran seccionadas por el corredor de río Vinalopó, que en su curso medio constituye una zona de contacto entre la Meseta y Alicante.



Figura 48 - Ámbito Sureste. Fuente: autora.

En las sierras de Almenara y Algarrobo de Murcia (Vilà Valentí, 1987: 398 y ss.) se documentan materiales paleozoicos entre los que predominan las pizarras

metamórficas. Esto implica una tectónica compleja con grandes deslizamientos de material y bandas de fricción. Los materiales documentados al oeste y norte de Murcia pertenecen a formaciones jurásicas, cretáceas y eocénicas, predominando materiales calizos que enlazan con la llanura manchega. En la zona occidental de este ámbito destaca la sierra de Alcaraz, que domina el paso entre Albacete, Jaén y el Campo de Montiel, y que hacia el norte se extiende hasta los altos de Chinchilla y Montearagón. Todas estas cordilleras presentan numerosas depresiones y cuencas, como las de Caravaca surcada por el río Argos, que permiten el contacto entre las regiones costeras y el interior. Por otro lado, en Albacete se documentan suelos y materiales calizos, fundamentalmente, en el marco de la gran llanura de La Mancha, que forma la superficie de una gran cuenca de sedimentación miocénica.

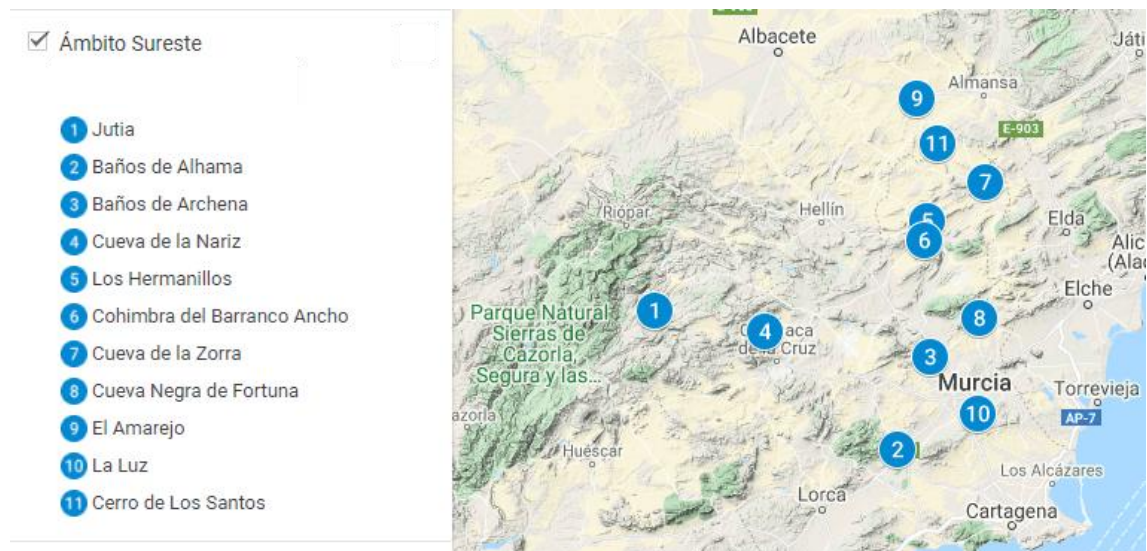


Figura 49- Espacios culturales del ámbito Sureste. Fuente: autora

Asociadas a la gran falla Alicante-Cádiz se pueden documentar surgencias de aguas frías, cuya temperatura es inferior a 20°C, y aguas hipertermales que llegan a superar los 40°C. Esta característica se pone en relación con la existencia de fallas transversales y áreas sísmicas de gran intensidad, debido a los contactos entre el zócalo y la cobertera en los bordes axiales de las cordilleras. En cuanto a sus características químicas, en este ámbito se documentan: aguas radioactivas, ferruginosas, bicarbonatadas y sulfurosas (Martín Escorza, 1992: 244 y ss.), estas últimas en gran cantidad de fuentes minero-medicinales o termales de este ámbito.



6.2.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales

6.2.1.1 Área sacra de Jutia (Yeste-Nerpio, Albacete)

Localizado en el valle de Jutia, una zona de alta montaña –con una altitud de 1330 metros sobre el nivel del mar- que pertenece a las localidades de Yeste y Nerpio, Albacete (Figura 50). En la actualidad sigue en curso de investigación aunque los últimos años han ido publicándose algunos resultados (Gener Moret *et al.* 2016: 7-31; Fumadó Ortega, 2014: 81-95; Chapa, 2008-2009: 79-98; González Reyero *et al.* 2015: 383-398; García Cardiel, 2015a).

La posible existencia de un área sacra en el sector IV del valle de Jutia se puso de manifiesto con la aparición fortuita -entre las piedras de un majano- de una escultura de bóvido; posteriormente se documentó la zona donde pudo situarse el monumento y apareció otro fragmento de escultura zoomorfa que pudo corresponder a un herbívoro o un carnívoro (Chapa, 2008-2009: 80).



Figura 50 - Vista general del Macalón de Nerpio. Fuente: García Cardiel, 2015a.

El espacio ritual se sitúa en el margen derecho del río Zumeta, que más adelante vierte sus aguas en el río Segura. También se encuentra muy próximo al río Rivelte –en su margen izquierdo- y a varios manantiales –fuente de Jutia y fuente del Álamo- que lo

abastecen de agua todo el año (Chapa, 2008-2009: 86; González Reyero *et al.* 2015: 394; García Cardiel, 2015a: 1044).

García Cardiel (2015a: 960 y ss.) ofrece una primera aproximación al área sacra a partir de los trabajos arqueológicos dirigidos por González Reyero –prospección y sondeos- que se llevan realizando desde el 2012, concretamente el corte 1, un sondeo realizado sobre el majano en 2013 (González Reyero, 2013).

En este sondeo no se han localizado más restos escultóricos, aunque durante las excavaciones sí se han constatado restos arquitectónicos relacionados con el monumento que posiblemente se ubicaría en las inmediaciones. Se han documentado, por un lado, diferentes evidencias de expolio y, por otro, pequeñas fosas que gracias a sus materiales se adscriben al periodo ibérico (García Cardiel, 2015a: 987). Se han hallado depósitos funerarios y depósitos rituales votivos, en los que no se documentan restos humanos. La cronología que aportan las cremaciones parte del siglo V a.n.e., al igual que las piezas escultóricas halladas (Chapa, 2008-2009: 84-85). Mientras que gran parte de los depósitos votivos constados son posteriores, algunos llegando a alcanzar el siglo II a.n.e. (García Cardiel, 2015a: 1042).

Las interpretaciones que aporta García Cardiel (2015a: 1043 y ss.) a partir de los resultados preliminares, apuntan a que este espacio sagrado correspondía al *oppidum* de Macalón (Nerpio), que es abandonado precisamente en torno al siglo V a.n.e. Posteriormente el valle se comienza a explotar nuevamente apareciendo pequeños poblados fortificados, como el del cerro de Jutia –a unos 600 metros del espacio sacro-, cuyos pobladores, quizá por recordar que era una zona de necrópolis o conservarse parte del monumento en este entorno, decidieran depositar ofrendas al recuerdo de estos ancestros como una forma de apropiarse simbólicamente este territorio.

Entre los materiales recuperados destaca la presencia de pateritas cerámicas vinculadas con libaciones (García Cardiel, 2015a: 1042), y que son comunes en superficie. Del mismo modo, en las fosas también se documentan fragmentos cerámicos –nunca la cerámica completa-, restos de metal –fragmento de lanza y fragmento de soliferreum- y restos de carbones.



Al cierre de estas páginas, el espacio sacro de Jutia continúa siendo objeto de estudio, por lo que seguiremos muy de cerca las próximas publicaciones.

6.2.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas

6.2.2.1. Baños de Alhama (Murcia)⁶²

En 1972 se lleva a cabo la demolición del antiguo hotel de los baños, hecho que va a permitir la recuperación de algunos restos arqueológicos aunque la amplia secuencia de uso atestiguada –desde época romana hasta la actualidad- dificulta el estudio de fases más antiguas (Peréx, 2018: 257) (Figura 51).



Figura 51 - Caldarium de las termas romanas de Alhama de Murcia. Fuente: autora.

El aprovechamiento en época íbera de las aguas termales de Alhama de Murcia parece ser más que probable, aunque en las diferentes intervenciones arqueológicas realizadas en el balneario y su entorno, sólo ha sido posible documentar abundante

⁶² Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 257. N°55

cerámica ibérica junto a materiales de adscripción romana, que aportan una cronología de en torno al siglo I a. n. e. (Baños Serrano, 1996: 368; Matilla Seiquer, 2006: 178-179; González Soutelo, 2013: 130).

Análisis Hidrológico

Este balneario se conoce también como Fuente del Baño o Agua Vieja, presenta una temperatura de 45° y una composición sulfatada sódica (Peréx y Miró, 2018: 257, nº55).

En la actualidad estos acuíferos se han extinguido debido a la sobreexplotación, aunque el balneario se nutre de un nuevo sondeo denominado “Agua de Dios” de similar composición: sulfatada sódica (Martínez Pagán et al., 2016). Este tipo de aguas están indicadas para colecistopatías y litiasis biliar; afecciones de la piel, rehabilitación afecciones reumáticas, dispepsias, enteritis y estreñimiento; gota y diátesis úrica; oxalurias y fosfalurias así como obesidad (Jiménez Espinosa, 2002: 251).

6.2.2.2. Baños de Archena (Archena, Murcia)⁶³

A pesar de conocerse su pasado romano desde el siglo XIX, será gracias a una serie de intervenciones de urgencia en el sótano del hotel -destinadas a construir un aparcamiento subterráneo- que han podido ser documentados parte de las instalaciones periféricas del balneario (Peréx, 2018: 259) (Figura 52).

Al igual que en Alhama de Murcia, es posible que el uso del surgente de Archena tenga su origen en época ibérica (Matilla Seiquer y Adrados Bustos, 2008: 55). Por un lado, habría que considerar la proximidad del surgente que abastece este balneario -que dista apenas 1500 metros- del asentamiento íbero conocido como Cabecico del Tío Pío. Por otro lado, debemos tener en cuenta que este yacimiento vive un momento de gran auge en época ibérica plena y durante la primera presencia romana; fases bien documentadas en el balneario a través de materiales cerámicos ibéricos y romanos que corresponden a estos periodos (Matilla Seiquer, 2006: 176). Del mismo modo, en la capilla termal se recuperó una inscripción votiva en la que se hacen votos por la salud de Mucia; votos que han sido interpretados como realizados a una divinidad femenina

⁶³ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 259. Nº56



vinculada con las aguas, de origen ibérico, asimilada posteriormente por los romanos (Matilla Seiquer y González Fernández, 2003).



Figura 52 - Postal del balneario de Archena en torno a 1898. Autor: creative commons.

Análisis Hidrológico

Situados en Archena (Murcia) este surgente presenta una temperatura de 52° y una composición clorurada sódica (Peréx *et. al*, 2018: 259, nº56).

Las aguas cloruradas están indicadas para el tratamiento de tuberculosis quirúrgicas, afecciones traumáticas, afecciones reumáticas, secuelas posthemiplégicas; afecciones ginecológicas, rinitis y laringitis crónicas, dispepsias, hipoclorhidria y estreñimiento; alteraciones hepato-biliares y gota (Jiménez Espinosa, 2002: 251; Maraver *et al.*, 2018).

6.2.2.3. Cueva de la Nariz (Umbría de Salchite /Moratalla, Murcia)⁶⁴

Situada en la ladera meridional de la Sierra de Calares de la Capilla, en un cantil cercano a la cumbre donde se constata un poblado argárico (Lillo Carpio, 1981a: 39). Para González Reyero (*et al*, 2014: 149-170) se trataría de una cueva santuario ubicada en el límite del territorio político del asentamiento de Los Molinicos (Figura 53).

⁶⁴ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 325. N°106

Este espacio sacro se encuentra a 1330 metros sobre el nivel del mar y está compuesto por cuatro cuevas que se abren frente a una reducida plataforma en pendiente, a la que se accede por las cornisas del cantil. El santuario ocupa dos de estas cavidades que se encuentran separadas por una distancia de cuatro metros. Constan de una entrada de 2 por 2 metros que da a una sala cuadrangular de dos metros de ancho por entre 10 y 13 metros de profundidad, cuya altura va descendiendo progresivamente hacia el fondo hasta alcanzar los dos metros. En su interior se documenta un manantial de agua con una composición calcárea que vierte a un pilón excavado en la roca, que presenta una forma cúbica de un metro de lado. En la plataforma exterior que se extiende frente a las cuevas, se han documentado los restos de una construcción de reducidas dimensiones realizada en piedra trabada con barro (Lillo Carpio, 1981a: 44), de funcionalidad indeterminada y de época moderna. Entre los materiales recuperados durante los trabajos de Lillo destacan un pequeño umbo, un clavo y una hoja de flecha u objeto quirúrgico de bronce, un regatón de pilum y una plaquita de plomo. Además de varias fusayolas, dos platos y una escudilla de cerámica campaniense A, fragmentos de campaniense B, un ánfora Dressel I, dos grandes vasos y fragmentos de pequeños vasos globulares de cerámica ibérica, con decoración pintada a base de motivos geométricos y figurados. Uno de los fragmentos más conocidos es el denominado “diosa de los lobos” (Lillo Carpio, 1983: 772), que ha sido interpretado como la imagen de una sacerdotisa que guiaría a los postulantes durante la celebración de los rituales que se llevarían a cabo en este espacio de culto (González Alcalde, 2011: 137-150; González Alcalde y Chapa, 1993). En nuestra opinión, es posible que se tratase de una escena de carácter mítico, que haría referencia al nacimiento del linaje que controla el territorio donde se encuentra enclavado el santuario (Sánchez Moral, 2016). Para Ocharán (2019) se trataría de la representación de una deidad local asimilable a una “anónima *Potnia Theron* de carácter ctónico vinculada a los ciclos vitales”.

Ocharán (2017) ha realizado una revisión de esta cavidad, actualizando los datos y documentando nuevos aspectos gracias a un trabajo multidisciplinar que ha empleado metodología y técnicas actualizadas. Una de las novedades principales ha sido la actualización de la secuencia de uso de esta cueva que había sido establecida entre los siglos II y I a.C. por Lillo (1981a). De este modo, se ha documentado la existencia de un nivel de uso de la Edad del Bronce en la zona más externa de la cavidad y un uso cultural posterior de época Ibérica que iría desde el siglo IV a. n. e. a inicios del siglo I a. n. e.; con una fase final e intermitente vinculada a las vías de paso durante el siglo IV.



Figura 53 - Acceso a la cueva de la Nariz. Autor: Ocharán 2013.

El sector interior de la cavidad es el espacio donde se ha documentado el depósito de ofrendas: fundamentalmente cerámica de pasta gris, reductora –fragmentos de urnas, vasos y jarritas- de tamaño medio y pequeño que sólo se documentan en estado muy fragmentario en este espacio donde manan las aguas –dos afloramientos diferentes- recogido por dos piletas de carácter natural retocadas antrópicamente (Ocharán, 2017: 813-814). Paradójicamente sólo se documentaron los fragmentos de dos vasos caliciformes. En el sector exterior de la cueva, en la pequeña explanada previa al acceso, se constató un uso comunal reiterado en el tiempo con limpiezas sucesivas del santuario y los materiales de ofrenda. En este ámbito se documentaron cerámicas de cocina y grandes contenedores, que posiblemente indiquen la práctica de rituales de comensalidad, y posterior rotura de los vasos cerámicos (Ocharán, 2017: 786).

Además, se ha constatado la existencia de tejidos con restos de bronce, lo que indica que posiblemente algunas ofrendas se depositasen envueltas⁶⁵, muchas de ellas vinculadas con el ámbito textil –pesas de telar-, así como los restos de un enterramiento

⁶⁵ Lillo (1981) documentó algunas ofrendas en el santuario de La Luz que habían sido depositadas envueltas en tejido.

de la edad de bronce (Ocharán y Alfaro, 2014: 35-51)⁶⁶. Por otro lado, parece que las paredes de esta cavidad fueron alteradas antrópicamente para permitir que la luz del sol en el atardecer del solsticio de invierno penetrase hasta la cubeta más alejada del acceso de la cueva, donde se refleja en sus aguas en ese preciso instante, siendo quizá, el marcador del inicio o el final del acto central de los rituales que tuvieron lugar en este espacio sacro (Esteban y Ocharán, 2013; Ocharán y Lucas, 2014; Ocharán, 2014; 2017: 815). Además, este autor (2017: 810) defiende que la peculiar morfología exterior de la cueva de La Nariz corresponde a modelos de tradición fenicio-púnica.

Análisis hidrológico

Se ha constatado la existencia de dos afloramientos de agua, cada uno recogido por sendas piletas de carácter natural, pero modificadas antrópicamente –rebosaderos y canalillos-; cuyo análisis dio como resultado un agua extremadamente pura, con bajo contenido en sodio, pero sin ninguna composición compatible con un carácter minero-medicinal de éstas (Ocharán, 2017: 813-814) (Figura 54).



Figura 54 - Cubeta de la cueva de la Nariz. Autor: Ocharán 2013.

⁶⁶ Aunque este último dato es bastante contradictorio puesto que en una reciente publicación (Ocharán, 2019) afirma que no existe ningún enterramiento en la cavidad; sin embargo, en la publicación citada (Ocharán y Alfaro, 2014) hace referencia a éste e incluso se habla de “ajuares funerarios” en este contexto. Por ello remitimos a ambos trabajos.



Recientemente ha sido catalogado con una temperatura 19° y una composición bicarbonatada y cálcica (Peréx y Miró, 2018: 325, nº 106). Este tipo de aguas bicarbonatadas están indicadas para tratar afecciones gástricas, dispepsias, colecistopatías y litiasis biliar, afecciones biliares y litiasis (Jiménez Espinosa, 2002: 251).

6.2.2.4. Los Hermanillos (Jumilla, Murcia)

Situada al oeste de Jumilla, forma parte del conjunto arqueológico de la necrópolis de Los Hermanillos, constituido por tres cuevas sepulcrales en la que Los Hermanillos I sería la cueva santuario (Gil y Hernández Carrión, 1997: 5 y ss.) (Figura 55).

Esta cueva está situada a 700 metros sobre el nivel del mar, en el margen derecho de un barranco recorrido por un manantial de agua, presenta una orientación sur-sur este.

Su acceso se realiza a través de una entrada de 1,60 metros de ancho y 1,25 metros de alto. En el interior se observa un pasillo de 3.5 metros de largo con una altura de 1.25 metros que termina en una sala de 5 metros de ancho y entre 1,5 metros y 2,3 metros de alto. Al fondo, en una cavidad circular donde se ha documentado un escalón rocoso, se localizó un vaso caliciforme que apareció colocado ritualmente boca abajo.



Figura 55 - Cerro de los Hermanillos. Fuente: autora.

La mayor parte de los materiales de época ibérica proceden de una escombrera situada al interior de la cueva y de unas terreras que se pueden apreciar al exterior de la misma. Entre los materiales aparecen cerámicas de cocina, pequeños vasos fechados en el s. IV a.n.e., vasos caliciformes de pasta gris, algunos de ellos decorados y platos que se fechan en el s. II a.n.e. Una varilla curvada de sección circular, una cuenta cilíndrica laminar y un fragmento de bronce. Un disco de plomo con perforación central, decorado con seis círculos concéntricos incisos que serviría como elemento decorativo de un objeto desconocido, un fragmento de varilla y fragmentos de hierro, además de astrágalos de ovicápridos y restos de bóvidos.

Parece que la secuencia cultural de esta cueva comenzaría en el Calcolítico y posteriormente en época ibérica, se emplearía como una cueva-santuario vinculada al poblado ibérico del Cerro del Castillo, que se encuentra en sus proximidades (Gil y Hernández Carrión, 1997: 18 y ss).

Análisis Hidrológico

Uno de los nacimientos de agua se documenta en el exterior de la cueva-santuario, a escasos 50 metros de su entrada bajo un pequeño abrigo. El otro es el propio arroyo discurre por el barranco. Ninguno de los dos acuíferos ha sido analizado. En la actualidad el estado de abandono es total, habiéndose tapiado la entrada de la oquedad, para evitar tanto posibles accidentes como el continuo expolio⁶⁷.

6.2.2.5. Cueva de la Zorra o del Cerro del Castillo (Yecla, Murcia)

Situada en la ladera sur del Cerro del Castillo, a 100 metros sobre el nivel del mar y asociado al poblado ibérico del Cerro del Castillo, que se sitúa en la cima del cerro, y a 18 kilómetros del santuario del Cerro de los Santos en Montealegre del Castillo, Albacete, con el cual mantiene contacto visual directo (Figura 56).

Descubierta de forma casual, gracias a una bioturbación que expuso parte de los materiales de época ibérica a la vista, siendo recogidos por José Miguel Rodríguez y entregados al Museo Arqueológico Municipal (Ruiz Molina, 1991-2: 83-86) en 1987.

⁶⁷. Comunicación personal del Dr. Emiliano Hernández Carrión



Figura 56 - Acceso a la cueva de la Zorra. Autor: Diego Vicente.

Se trata de una cueva que presenta una planta ovoide de 4,5 metros por 2,5 metros y 3,25 metros de altura. A ésta se accede a través de una boca de 0,75 metros de ancho por 2,25 metros de alto. Consta de una sala principal, en cuyo interior se localizaron dos vasos caliciformes, junto a un plato con decoración geométrica pintada. Uno de los fragmentos de vaso caliciforme presenta similares características a las pastas documentadas en el Cerro de los Santos (*Ibidem*). Se ha interpretado como un lugar sagrado relacionado con el poblado documentado en la cima del cerro, estando ambos – la cueva de La Zorra y el cerro de Los Santos -bajo su control; para Ruiz Molina este asentamiento se correspondería con la *Egelasta* que cita Plinio⁶⁸. Esta cueva santuario ha sido fechada en los s. IV-III a.n.e. (Ruiz Molina 1991-2: 83 y ss.; González Alcalde, 2005: 84; López-Mondéjar, 2015: 191).

⁶⁸ Algo que a tenor de los datos que manejamos en la actualidad parece improbable, pero en lo que no nos vamos a detener. Recientemente Terán Manrique (2017) ha publicado una interesante propuesta acerca de dónde podría situarse la *Egelasta* citada por Plinio y –acertado o no- realiza un gran ejercicio de síntesis desde una perspectiva que va a enriquecer esta discusión con total seguridad.

Análisis Hidrológico

Actualmente en la cueva de la Zorra o del Castillo no se documenta ningún manantial, si bien es cierto que en sus proximidades se constata la existencia del topónimo “Fuensanta”. El cerro del Castillo presenta una gran riqueza de acuíferos subterráneos siendo bien conocidos sus minados de época altomedieval (Muñoz López, 2009), por lo que consideramos que posiblemente en época de frecuentación de este espacio de culto pudo existir un manantial vinculado a la cueva; que posteriormente acabó por agotarse.

6.2.2.6. Cueva Negra de Fortuna (Fortuna, Murcia)⁶⁹

Situada a 2 kilómetros del balneario romano de Fortuna datado en el siglo I n.e. Este abrigo descubierto en 1980 aparece orientado al sur, mide 72 metros de ancho por 25 metros de profundidad y alberga dos manantiales de agua fría en su interior, además recoge el agua de la lluvia que se filtra por sus paredes y las diferentes oquedades que la surcan. En épocas lluviosas se puede observar como caen diferentes regueros por su interior y una cascada atraviesa su entrada (Figura 57).

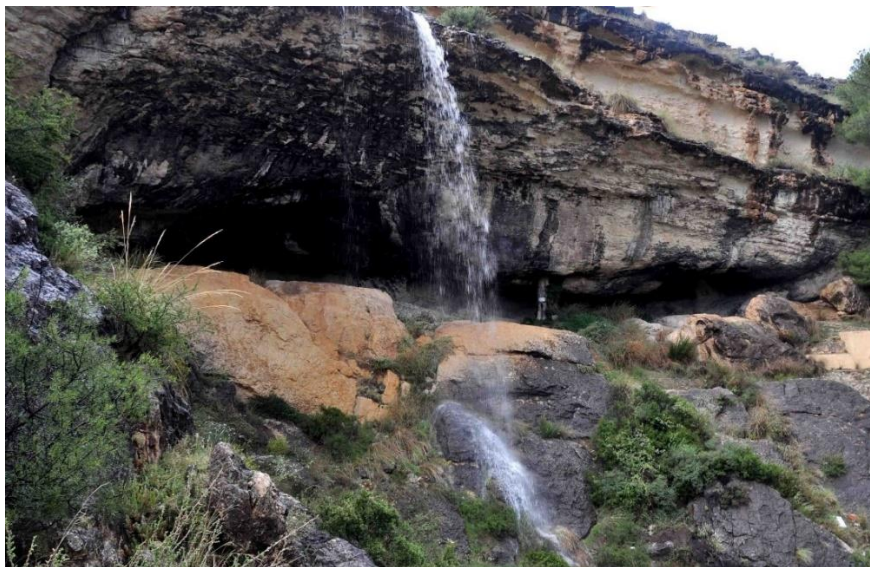


Figura 57 - Acceso a la cueva Negra de Fortuna. Fuente: Diario de Murcia.

⁶⁹ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 262. N°57



Recientemente, Ocharan Ibarra (2015: 113-114), ha localizado otros tres afloramientos de agua en el interior de la Cueva Negra de Fortuna que presentan signos de haber sido modificados de forma antrópica, uno de ellos en la columna central que divide la cavidad. Podemos plantear que estos retoques pudieron servir para guiar el agua del afloramiento hacia el interior de algún recipiente cerámico situado en la base de esta formación kárstica, algo que ha sido constatado en otros espacios naturales de culto como la Grotta Scaloria de Manfredonia-Foggia (Puglia, Italia) (Isetti *et al.* 2016: 110. Fig. 2.1.11).

La secuencia cultural que se observa abarca desde el periodo Eneolítico y, sobre todo, época Ibérica de la que se han documentado materiales cerámicos con decoración geométrica (Lillo 1981: 338. Matilla y Pelegrín 1987: 110). Aunque la cueva es realmente conocida por los *tituli picti* o inscripciones latinas que se realizaron en sus paredes entre los siglos I y IV n.e. (González Blanco 1994: 165), algunos con grafías iberizantes. No se han conservado apenas restos materiales, puesto que el suelo del abrigo ha estado sometido a intensos procesos erosivos que han alterado completamente la apariencia del interior de la cueva.

Esta oquedad se encuentra relacionada con los dos asentamientos ibéricos localizados en sus proximidades: el Castillico de Las Peñas y el Castillejo de Los Baños (Egea *et al.*, 2003: 131-140). Posiblemente se trataría del santuario en el que se realizaría el culto y los rituales de estos dos asentamientos en época ibérica (Ruiz Molina, 1991-2: 83-86).

Recientemente Esteban y Ocharán (2018: 93-106) han realizado un estudio arqueoastronómico desde este abrigo y han planteado la existencia de un calendario de horizonte en el que tanto la fecha del día mitad entre solsticios y el 27 de marzo -día de la *lavatio* de la *Magna Mater*- serían las fechas más representativas. Curiosamente entre los *tituli picti* plasmados en el abrigo aparecen referencias a ésta última.

Análisis hidrológico

La primera constancia documental del balneario de Fortuna data de 1295, cuando Ibrahim Abu Ishaq -denominado por los cristianos “el Rey moro de la Arrixaca”- vendió Fortuna y sus baños a Aparicio de Nompot con permiso del Rey Fernando IV (Eiroa

Rodríguez, 2000: 20). A partir de la reconquista, el lugar se denominó: Santa María de los Baños y dependió de la parroquia de San Miguel, de Murcia. En 1629 se desvió el curso del manantial con el propósito de impulsar dos molinos harineros y llevar el agua a las inmediaciones de la población de Fortuna. Será durante el reinado de Felipe V, en 1728, cuando se declare villa cerrada a Fortuna y se conceda a sus moradores la propiedad de los baños (Matilla Seiquer, 2004).

En 1839 desaparecieron el manantial y los baños, en el lugar del balneario romano, donde brotaba de forma natural en la cabecera de la *exedra*, posiblemente a causa de la sobreexplotación del acuífero. Finalmente se perforó artificialmente hasta la veta del manantial y se construyó uno nuevo en el partido de Leana, a unos trescientos metros del anterior, que fue inaugurado en 1864 y continúa en uso hasta nuestros días (Matilla Seiquer, 2004: 24).

El caudal de agua en la actualidad es de tres mil litros por minuto y sus aguas hipotermales e hipotónicas, se clasifican por su composición como aguas cloruradas, sódicas, sulfatadas, fluoradas y radiactivas. Brotan a una temperatura de 53 grados (Peréz y Miró, 2018: 262, nº57) y son eficaces para el tratamiento de asma, dolencias reumáticas, catarros, alergias y afecciones de tipo ginecológico (Jiménez Espinosa, 2002: 251; Maraver Eyzaguirre, 2003: 239; 2018a y 2018b).

Aunque los manantiales documentados en la Cueva Negra no brotan a esta temperatura, es probable que el nacimiento de aguas termales que se monumentaliza en época romana- se emplease también en época ibérica. De hecho, se localiza a escasos 500 metros del asentamiento ibérico de El Castillejo de los Baños, fechado entre los siglos V y IV a. n. e. No obstante, la posterior monumentalización de este surgente ha imposibilitado, hasta el momento, contrastar esta teoría.

En el antiguo campo de fútbol de Los baños (Fortuna), al sureste de la edificación termal romana junto a la rambla del Ajauque, se descubrieron diferentes materiales de época ibérica: una figurita de barro que representa a una dama ibera y esculturas de caballos realizadas en piedra (Matilla y Pelegrín, 1987: 124). A este yacimiento corresponde el hallazgo de una escultura de bronce que representa un caballo enjaezado



con peana (Nicolini, 1969: 54)⁷⁰. En el 2008 se realizó una prospección en este yacimiento que recuperó diferentes fragmentos de cerámica ibérica con un acusado desgaste por rodación. Y ningún tipo de estructura (López-Mondéjar, 2015: 185).

Fuentes Etnográficas

Revisando la documentación etnográfica existente acerca de las costumbres que realizaban las poblaciones cercanas, tanto en su entorno como en el interior de esta cavidad, encontramos datos de gran interés.

A la Cueva Negra de Fortuna acudían las mujeres para dar a luz (Jordán Montes y Molina Gómez, 2003: 183-195), algunas agarradas del tilo que había en su entrada para que les facilitara los partos complicados, sobre todo en los que la criatura no se encontraba bien colocada. De esta forma, conseguían dar a luz al niño vivo (Fernández Ardanaz, 2003: 197-209). Tras los nacimientos el agua de la cueva se empleaba para lavar al recién nacido y a la madre, y los niños que no nacían allí eran llevados por sus padres desde las comarcas cercanas para darles el primer baño (Fernández Ardanaz, 2003: 200).

El tronco del tilo⁷¹ también se empleaba para sanar las hernias: se lavaba al enfermo con el agua de la cueva y se pasaba por el tronco hueco del árbol o por debajo, esto se hacía bien cuando se herniaban o bien el último día del año por la noche (*Vide supra*). Los informantes refieren que las aguas santas de la cueva sólo se podían recibir tras purificarse y posibilitaban que “*el que entraba viejo a la cueva salía como un niño (Vide supra)*”.

Estas aguas también eran bebidas por los novios en la primera noche nupcial: “*porque daba hijos sanos y fuertes*”. Con ellas se purificaban las habitaciones de las casas, animales, campos, y se conservaban en las casas para sanar a los enfermos de males de estómago y piel. Finalmente, se libaban sobre la boca de los muertos antes de cerrar el ataúd (Fernández Ardanaz, 2003: 198-200).

En la Cueva Negra de Fortuna se realizaban romerías en ciertas épocas del año, como el lunes de Pascua, que antaño solía coincidir con la festividad de Santa Águeda, momento en que el papel de centro territorial del santuario se ponía de relieve permitiendo el contacto entre las gentes de la sierra con las de la vega baja. En esta ocasión, además

⁷⁰ Se encuentra en la actualidad en el Museo Arqueológico Municipal de Murcia

⁷¹. Aunque no se ha localizado ningún resto de éste, consideramos podrían referirse también a la columna estalagmítica que parece sujetar el techo de la cueva.

de celebrarse la festividad, se intercambiaban productos y se establecían relaciones. Entre las actividades que se realizaban se almacenaba el agua del manantial para conservarla en las casas, se recogían plantas medicinales y se realizaba una danza con bastones que tenía como fin facilitar el despertar de su letargo invernal a la tierra (*Vide supra*). En este momento también se cazaban⁷² las serpientes que salían del interior de la cueva, del lugar de donde brotaba el surgente, motivo por el cual no se podía hacer noche (Fernández Ardanaz, 2003: 199). Este tabú sobre hacer noche en el santuario recuerda a las referencias que aporta Estrabón (Est.III, 1, 4) sobre el *Herakleion de Gadir*: “Y no está permitido ofrecer sacrificios ni aun estar allí durante la noche, pues dicen que los dioses lo ocupan en aquellas horas. Los que van a visitarlo pernoctan en una aldea próxima, y después, de día, entran allí llevando consigo agua, ya que el lugar no la tiene.”

Todos estos aspectos han llevado a autores como Fernández Ardanaz (2003: 200) a plantear que algunas de estas prácticas etnográficas se puedan considerar pervivencias culturales⁷³ de época prerromana. Por nuestra parte consideramos que estos testimonios han de tomarse con obvia cautela pero es interesante observar algunas aparentes similitudes con aspectos reflejados en los *tituli picti*.

En nuestra opinión tanto las aguas de la Cueva Negra como el manantial termal de los baños fueron empleados en época ibérica, aunque no tengamos demasiados hallazgos materiales y fundamentalmente nos apoyemos en patrones de proximidad a los asentamientos de esta cronología.

6.2.2.7. El Amarejo (Bonete, Albacete)

En la cima oriental del cerro del Amarejo (Figura 58) donde se asienta el poblado ibérico homónimo, se documentaron una serie de estructuras asociadas con un posible uso cultural. En la actualidad pertenece al municipio de Bonete, Albacete.

Las primeras excavaciones fueron realizadas en 1898 y 1899 por Pierre Paris, retomándose éstas a finales de los años 70, a cargo de Broncano (1985), Broncano y

⁷². Las serpientes cazadas se sacrificaban para consumirlas o se extraía la grasa para realizar ungüentos curativos. A estas serpientes se les atribuía el amamantarse de las ovejas, las cuales parían mellizos tras esto (Fernández Ardanaz, 2003: 201).

⁷³ motivados por procesos de enculturación



Alfaro (1993) y Broncano y Blánquez (1995). Estos trabajos descubrieron un complejo compuesto por un asentamiento en la cima de este cerro troncocónico y un santuario en su ladera oriental, cuya secuencia de uso se ha fechado, gracias a los materiales votivos, entre los siglos IV-II a. n. e.



Figura 58 - Vista general del Cerro del Amarejo. Autor: El Búho Chico.

Las estructuras documentadas están dispuestas en dos plataformas aterrazadas que se sitúan en la terraza inferior al poblado. El edificio principal está dividido en tres departamentos. En el del Norte se conserva un pequeño zócalo de piedras y adobes y un hogar rectangular que estaba delimitado por varios adobes colocados de forma vertical. Esta estructura se ha interpretado como un sistema que caldearía el ambiente utilizando el calor del fuego (Alfaro y Broncano, 1993: 133). En este primer compartimento se documentaron una pátera, vasos caliciformes, platos, vajilla de cocina y doce vasos calados, por lo que se ha interpretado que pudo servir como vivienda del personal del santuario o lugar de almacén de los objetos empleados en el culto. Transversalmente a éste se documenta un pasillo del que se abre una puerta hacia el anterior compartimento. En el departamento situado hacia el sureste, la tercera estancia, se documentó una estructura que ha sido interpretada como un horno de cerveza asociado a materiales como vasos cerveceros, platos de embudo, toneletes y ánforas. Al exterior de éste, se puede observar otro horno de mayores dimensiones. Esta área del edificio se ha documentado como una estancia en la que se llevaron a cabo ciertas actividades industriales que acabó empleándose como almacén, tras decaer el uso de los hornos.



Figura 59 - Pozo del Amarejo. Autor: Junta de Castilla-La Mancha.

En la plataforma inferior se documentaron otras dos habitaciones. En la primera de ellas, que consiste en una habitación de 3,30 x 1,80 metros, a la que se accedía desde la parte superior mediante una escalera, se documentaron una gran acumulación de cerámica de lujo, pebeteros en forma de cabeza femenina, un *askos* con forma de paloma y algunos platos decorados. Posiblemente estos materiales estarían almacenados en esta habitación que se ha interpretado como un pequeño almacén para su posterior venta (Broncano y Alfaro, 1993: 136; Broncano y Blánquez, 1995: 233). En la habitación adosada a ésta, posiblemente se llevarían a cabo actividades asociadas con la molienda y el almacenaje del trigo, cereal del que se han documentado restos en una de las ánforas documentadas en su interior junto con un molino. En esta habitación también se recuperaron algunos materiales en posición secundaria, entre los que destacan un braserillo de asas de manos, fragmentos de terracotas, etc., que posiblemente pertenecerían al depósito votivo situado en la plataforma superior. Además, hacia el noreste se documentó una estructura circular que presenta 1,2 metros de diámetro que estaba realizado con un zócalo de piedras de mediano tamaño que estaban trabadas en seco con adobe sobre ellas. En su interior se recuperaron varios fragmentos de cabezas femeninas de terracota por lo que se ha interpretado como el horno que daría servicio al taller del santuario (Broncano y Alfaro, 1993: 138). Aunque esta interpretación resulta algo inverosímil puesto que no se han documentado desechos de estas actividades. Por otra parte, Prados Martínez (2006: 47-69) considera que estos tres departamentos corresponden a un módulo arquitectónico de influencia púnica empleado para albergar ciertas dependencias sacras en espacios de culto en el interior de los asentamientos.

Hay que destacar la existencia de un pozo (Figura 59) de 4 metros de profundidad.



Este pozo se sitúa en la terraza superior asociado al edificio tripartito que hemos mencionado con anterioridad. En su interior se documentaron gran cantidad de materiales votivos con predominio de elementos femeninos, como agujones, agujas de oro, restos de telas, trenzados de esparto, *askos* con forma de paloma, sacaleches, vasos caliciformes, un broche de plata y varias cintas de plomo inscritas, entre otros, por lo que ha sido interpretado como posible *favissa* por Broncano y Alfaro (1993: 135). Blázquez (1996), y más recientemente Uroz Rodríguez (2014), consideran que la presencia de fragmentos cerámicos tan dispersos pertenecientes a un mismo vaso en el interior del pozo, indicaría la existencia de un único acto ritual de amortización, en vez de un uso continuado, coincidiendo con el momento final del poblado, que se situaría a finales del s. III o comienzos del s. II a. n. e. Este hecho, explicaría la presencia de materiales más antiguos como el caso de tardías amortizaciones. Uroz Sáez (2012: 45) también ha defendido que la población de El Amarejo pudo emigrar a Libisosa tras la destrucción del poblado.

Así mismo, aparecieron numerosos pebeteros de cabeza femenina en las habitaciones de la terraza inferior. Algunos de ellos presentan perforaciones en la parte superior que se han relacionado con posibles rituales de quema de las primicias de las cosechas. La tipología de estos pebeteros es similar a los documentados en otras zonas de la Contestania (Moratalla Jávega y Verdú Parra, 2007: 339-366). Además de recuperarse gran cantidad de vasos caliciformes y vasos calados, se recogieron también tres vasos ornitomorfos: dos *askoi* en forma de paloma y uno en forma de sirena (Broncano y Alfaro, 1993: 133).

Entre los objetos metálicos destacaremos los siguientes objetos: agujas y adornos de oro, una placa de latón, fíbulas y un broche de cinturón de hierro, recubierto por una lámina de plata, repujada con remaches de bronce en las esquinas para la sujeción del cuero de 5,5 cm, con un guerrero ibérico y un caballo enjaezado, tras el cual se adivina una palmera (*Vid. Supra*) que evoca una iconografía de influencia púnica.

Entre los materiales votivos recuperados durante la excavación del pozo, se hallaron también varias láminas de plomo inscritas con escritura ibérica suroriental, que han sido puestas en relación con posibles dedicatorias a la divinidad a la que se rendiría culto (Broncano y Alfaro, 1993: 133).

Los estudios arqueoastronómicos de C. Esteban (2002: 81-100) han documentado que el espacio de culto se encuentra orientado hacia el orto del sol en el solsticio de invierno; además, desde la plataforma donde se sitúa se puede divisar el monte Arabí o Chinar, cuya cima presenta una forma cónica. Esta elevación está marcando casi exactamente el este geográfico, por lo que cabe pensar que la salida del sol durante este solsticio tendría una significación especial dentro de los ritos que se llevarían a cabo en El Amarejo (Esteban, 2002: 81-100). Además, en el interior del depósito se han documentado bellotas de encina verdes, cuya ofrenda corresponde con el equinoccio de otoño. El seguimiento de estos eventos astronómicos pudo permitir que se estableciese un calendario que vertebraría la vida comunitaria en cuanto a los ciclos productivos y también en cuanto a su ritualidad.

Análisis hidrológico

En nuestra opinión, la existencia de un pozo votivo como El Amarejo, nos lleva a plantearnos que en un momento inicial tuviera como finalidad la captación de agua: se documentaron restos de anfibios – ranas- en el pozo votivo, además es bien conocida la escasez de recursos hídricos de la zona donde se asienta El Amarejo. En la obra de excavación del pozo se invirtió una gran fuerza de trabajo, que debió suponer mucho tiempo y esfuerzo para ser sólo una *favissa*. Consideramos que la profundidad de este pozo se explicaría, bien por la necesidad de llegar hasta la capa freática, o bien por su utilización como aljibe, situado en el único espacio disponible. Es posible que en origen su función religiosa respondiera a los primeros momentos en los que en el pozo/aljibe comenzase a escasear el agua con el fin de solicitar su recuperación; aunque una vez seco, continuaría la tradición de ofrendas. El cambio de utilización lo encontramos también constatado en Mas Castellar, donde el silo 101 en un primer momento se utilizó solo como silo de almacenamiento y posteriormente recibió diversas ofrendas relacionadas con el culto a una divinidad agrícola (Pons i Brun, 1997: 71-89).

Por otra parte, queremos resaltar que algunas de las especies vegetales recuperadas en El Amarejo presentan una función medicinal, como es el caso de la *Clematis vitalba* (muermera) que, aunque ingerida es tóxica, se emplea para tratar por vía tópica, mediante



emplastos, el reumatismo y también los problemas de circulación (Font Quer, 1962). Consideramos que este tipo de plantas de uso medicinal podrían estar en relación con la función de los mal denominados “sacaleches” que según los estudios experimentales se podrían haber usado para destilar extractos de ciertas plantas; e incluso la presencia de embudos, como en el Cerro de Los Santos (Sánchez Gómez, 2012: 315), pudiera tener relación con las botellitas que, a nuestro parecer, servirían para introducir estos preparados que, posiblemente, redoblarían su valor medicinal al haber sido realizadas en el espacio de culto con el agua del santuario y permitirían su transporte o almacenamiento hasta que se empleasen (Sánchez Moral, 2018).

6.2.2.8. Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)

Se trata de un yacimiento compuesto por un poblado, tres necrópolis y el santuario que nos ocupa en este trabajo. Este conjunto (Figura 60) estaba en relación con los dos grandes ejes que comunican la parte sudoriental de la Meseta con Levante y Sureste: la vía *Heraklea* y los caminos que luego quedarán, en parte, fosilizados en las vías *Complutum-Cartagonova* y *Caesaraugusta*. Por otra parte, tenía acceso directo a la vega del Segura a través del curso de las ramblas del Judío y del Moro (García Cano *et al.*, 1997: 239).

Conocido desde el siglo XVIII (*vid. supra*), este yacimiento ha sido excavado en diferentes campañas desde los años 50 del pasado siglo hasta la actualidad, además de haber sido objeto de diversos estudios (Molina García *et al.*, 1976; Page del Pozo *et al.*, 1987; García Cano *et al.*, 1991-2; García Cano *et al.*, 1997; García Cano y Page del Pozo, 2007). En el caso concreto del santuario, descubierto en 1978, se han realizado diversas prospecciones, aunque hasta la fecha no ha sido excavado (García Cano *et al.*, 2008: 4).

Este santuario ha sido fechado entre el siglo IV a.n.e. hasta inicios del siglo II a.n.e., momento en que el conjunto arqueológico es destruido (Page del Pozo *et al.*, 1987: 248-251), aunque no puede descartarse la pervivencia del culto en el santuario en fechas posteriores al abandono del asentamiento (García Cano *et al.*, 1991-2: 82) (Figura 58).

La ausencia de excavaciones en este sector impide, por el momento, esclarecer la existencia o no de estructuras en este santuario, si bien los materiales recuperados parecen estar asociados a los restos de una construcción de piedra documentada en la ladera sur

del cerro (*vid. supra*). Para Adroher Auroux (2018: 65-89) no existiría ninguna construcción pues de existir hubiera sido necesario aterrizar el cerro que mantiene su orografía natural. Por otra parte, para este autor (*vid. supra*) existen similitudes con los materiales y características de los santuarios bastetanos, identificando dos tipos de ritual: el vinculado a los pebeteros en la ladera oriental y el representado por el resto de materiales cerámicos fragmentados en la ladera occidental –donde sobre todo se depositaron bases de platos-.



Figura 60 - Vista general del asentamiento de Coimbra del Barranco Ancho. Fuente: autora.

A 250 metros de estos restos se documenta la existencia de la Cueva del Tío Blas (Molina García *et al.*, 1976: 30), en donde brota uno de los manantiales que posiblemente abasteciera al conjunto arqueológico. Aunque nos resulta significativa la existencia de esta oquedad en las cercanías del santuario, no hemos localizado ningún tipo de estudio que aporte datos sobre su empleo como espacio cultural o hábitat a lo largo de la historia.

La mayoría de los materiales se depositaron directamente en el interior de una grieta rocosa empleada como *favissa* y otra cercana, resguardada por un saliente de la cima del cerro (Adroher Auroux, 2018: 76). El estudio de los materiales votivos



recuperados en este santuario, ha sido abordado en diferentes publicaciones (Molino García *et al.*, 1976; Page del Pozo *et al.*, 1987; García Cano *et al.*, 1997; García Cano y Page del Pozo, 2007; Gualda Bernal, 2015; Gualda Bernal y Hernández Carrión, 2018), por lo que vamos a resaltar solo algunos de ellos, que consideramos ilustran el tema objeto de nuestro estudio.

Entre los materiales cerámicos –muy fragmentados- hay que destacar la ausencia de cerámica tosca de cocina. Se han documentado vasos y platos de cerámica ibérica a torno común o pintada con decoraciones geométricas. Vasos caliciformes, *askoi* decorados con forma de paloma, dos botellitas, una posible cratera, un fragmento de terra sigillata hispánica, un soporte de tipo carrete, una jarrita, copas y *kalathoi* (Molina y Molina, 1991: 155; Adroher Auroux, 2018: 80). En cuanto a la iconografía vascular, aparecen representaciones de granadas asociadas a un taller productor de grandes vasos que se ha datado en el siglo III a.n.e.

Del entorno del santuario se recuperó un exvoto de bronce que muestra un oferente masculino desnudo con carácter itifálico (Molina García *et al.*, 1976: 67).

En cuanto a materiales de terracota, en el interior de la primera *favissa* aparecieron pebeteros en forma de cabeza femenina de fabricación local (García Cano *et al.*, 1997: 240), algunos sin orificios en su parte superior, y máscaras que representaban a personajes de ambos sexos (García Cano *et al.*, 1997: 241). También se documentó un fragmento de terracota de una dama curótrofa sedente. Esta pieza se recuperó en superficie y presenta signos de haber sufrido un fuerte rodamiento, derivado de la fuerte deforestación sufrida por el cerro en época Moderna (Hernández Carrión y Gil González, 1995-1996: 151-161).

Destacan las piezas de plata como un anillo y una paloma con un orificio que permitiría su suspensión, así como un conjunto de máscaras laminares realizadas en oro y plata, en las que se representan de forma muy esquemática un rostro masculino o femenino (García Cano *et al.*, 1997: 244). En cuanto a las piezas realizadas sobre bronce, se recuperaron una fíbula de *La Tenè I* con incrustaciones en plata y dos botones calados, uno de ellos con el motivo de la roseta, que sus investigadores identifican con el símbolo de la diosa madre (García Cano *et al.*, 1997: 245).

Análisis Hidrológico

Es posible asociar este santuario con tres fuentes que en la actualidad continúan brotando. Se encuentra situado en una colina cercana a dos manantiales de agua: el de la Junquera y el de la Cueva del Tío Blas, situados a 250 metros al noroeste. Además, otro manantial, la Fuente de La Jarra o de Santa Ana la Vieja, nace en el actual monasterio de Santa Ana, a unos 800 metros al sur del santuario (Molina García *et al.*, 1976: 30-31) (Figura 61).

Hasta la fecha no se han realizado análisis organolépticos que determinen las características mineromedicinales de estos manantiales.



*Figura 61 - Fuente de Santa Ana en el entorno de Coimbra del Barranco Ancho.
Fuente: autora.*

La ubicación estratégica de este yacimiento hace pensar que se trataría del núcleo centralizador de los asentamientos del valle: el manantial de Buitreras, Coimbra de



Buitreras y las Rambletas (Molina y Molina, 1991: 157). Según sus investigadores este espacio sacro estaría dedicado a una gran diosa de la naturaleza y la agricultura, que junto a su paredro masculino garantizarían la fertilidad de la tierra (Page del Pozo *et al.*, 1991-2: 82; García Cano *et al.*, 1997: 251).

Posiblemente en época romana se trasladó la ubicación del lugar de culto a la zona llana más próxima, denominada Santa Ana la Vieja. De esta forma se mantenía el lugar de culto, y además, se romanizaba el territorio (Iniesta, 1992: 93). En este enclave existían una serie de eremitorios que darán lugar a la ermita de Santa Ana la Vieja, germen del posterior convento Franciscano que data del siglo XVI (López Martínez y Egea Olivares, 2010: 110).

Es interesante remarcar esta advocación a la abuela Santa Ana que, iconográficamente, siempre aparece representada como una diosa madre. Esta santa se considera benefactora de los cultivos, atiende las plegarias para que llueva sobre los campos y es sacada en procesión con motivo de la siembra y la recolección; en la actualidad las aguas de la fuente de Santa Ana La Vieja son consideradas milagrosas entre las poblaciones cercanas. Estas características han llevado a plantear a García Cano (*et al.*, 1997: 246) una posible continuidad con respecto al culto de época prerromana; aspecto que consideramos probable teniendo en cuenta el uso tradicionalmente agrícola del entorno y las duras condiciones que ofrece el clima del altiplano para el correcto desarrollo de esta actividad.

6.2.2.9. La Luz (Verdolay, Murcia)⁷⁴

Conjunto arqueológico compuesto por un poblado (Santa Catalina del Monte), una necrópolis (Verdolay) y un santuario, que se sitúan en las últimas estribaciones de la sierra de Carrascoy, en el término municipal de Verdolay, Murcia.

Las primeras noticias datan del siglo XVIII, momento desde el que se ha visto muy afectado por sucesivos expolios y construcciones de época moderna que han alterado la estratigrafía del yacimiento. Los trabajos de excavación de este santuario se han ido sucediendo desde los años 20 del pasado siglo, dirigidas por Cayetano de Mergelina, en 1923 y 1924 (de Mergelina, 1926) y retomadas en el año 1990 hasta 2003 por Lillo Carpio (1991-2; 1993-4; 1995-6; 1999; 2002). Este espacio cultural se encuentra musealizado

⁷⁴ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 330. N°109

desde el año 2009 y recientemente ha sido objeto de diferentes estudios (Tortosa y Comino; 2018; Comino y Tortosa, 2017; Comino, 2014; 2016; 2017; Tortosa *et al.*, 2018) y revisiones que continúan en la actualidad (Figura 62).



Figura 62 - Vista general del santuario de La Luz. Se puede observar una de las piscinas en el ángulo inferior izquierdo. Fuente: Creative Commons.

Parece que el núcleo original de culto fue una caverna kárstica que se abre hacia oriente, junto con un *témenos* en cuyo interior se documentaron una serie de altares sacrificiales; Este conjunto se ha fechado entre los siglos V-III a.n.e. (Moneo, 2003: 322). Posteriormente sobre esta cueva se construye un templo de planta rectangular, un deambulatorio y un odeón. En torno al s. II a.n.e. el templo es destruido intencionalmente, expoliado y, en un momento indeterminado, el arroyo es canalizado hacia el santuario de N^a Señora de La Luz, de época Tardomedieval (Lillo Carpio, 1993-4: 155-174; Ruiz Bremón, 1989).

El espacio sagrado se encuentra distribuido entre dos colinas, el Llano del Olivar y la del Salent. En el Llano del Olivar se documenta una construcción formada por varios recintos en la que se han diferenciado hasta tres estancias separadas por pequeños pasillos (de Mergelina, 1926: 10). En la zona sureste del Llano del Olivar se documenta un conjunto de estructuras delimitadas por un muro a modo de *témenos* (Lillo Carpio, 1999a: 18). En este *témenos* se han diferenciado dos fases, la primera de ellas entre el s. V al IV a. n. e. en el que se explanan el terreno y se nivela mediante piedras y sedimento aportado para proceder a edificar varios recintos con muros de grandes piedras trabadas con barro y trazado ortogonal. Estos muros delimitaban diferentes áreas o patios con posibles altares



y solados de tierra batida de color amarillo o rojizo, junto con bancos apisonados de cenizas que se han interpretado como el resultado de libaciones sagradas (Lillo Carpio, 1999a: 16). En este sector se documentaron restos de escoria de plomo y bronce por lo que posiblemente sería el lugar donde se llevarían a cabo actividades de tipo metalúrgico (Lillo Carpio, 1991-2: 117; Lillo Carpio, 1999a: 16).

En la segunda fase se llevó a cabo una reestructuración en la que se aporta al suelo una gran cantidad de tierra de almagra que se trae desde la Cueva Colorada, situada a 3 kilómetros (Lillo Carpio, 1991-2: 118). Posteriormente, la parte superior de las estructuras anteriores se reutiliza para construir nuevos espacios realizados con zócalo de una hilera de piedra y alzados de tapial. Estos espacios se han interpretado como posibles *thesauroi* a los que se asociaban una serie de estructuras -piedras trabadas con barro- que Lillo (1999a: 18) interpretó como aras sacrificiales. En el interior de estos espacios se documentaron abundantes restos de sudos, palomas y ciervos, cubiertos por una capa de ceniza y tierra roja asociados a las ceremonias de libación de este santuario. Mientras que en los *thesauroi* se documentaron abundantes exvotos de bronce de figuras masculinas, femeninas y anatómicas, que presentaban el mismo protocolo de deposición, esto es, mutiladas intencionalmente, situadas boca abajo tras haber sido envueltas en una cinta de tela que les envolvía de la cabeza a los pies y en espiral de izquierda a derecha (Lillo Carpio, 1991-2: 113 y ss; 1999a: 13 y ss). Junto con estos materiales se documentaron cerámicas áticas de barniz negro, cuencos, copas, vasitos globulares, platos y fuentes planas, ánforas vinarias greco-itálicas, massaliotas y púnicas, unguentarios y abundantes *phiale* de pequeño tamaño que serían utilizadas como cuencos de libación (Lillo Carpio, 1991-2: 120), vasos caliciformes empleados como lámparas de aceite y fusayolas y bolas de terracota decoradas con motivos puntillados, un hacha pulimentada de basalto, posiblemente reutilizada como talismán, una lanza de plata batida, cuchillos en forma de hoz, una campanita, un platillo de balanza, cinceles, punzones, una pulsera de cobre, una lima de hierro y un astrágalo con señales de uso (*vid. supra*). Esta segunda fase se ha fechado en los s. III al II a. n. e. y se corresponde con el momento de mayor auge del santuario ibérico, siempre en opinión de este autor.

Por otro lado, en la colina del Salent, más elevada y desde la que se controlaba todo el entorno, se documentan tres fases de uso que irían desde el s. VI a.n.e. hasta finales del s. II a.n.e., momento en el que se destruye este espacio sagrado (Lillo Carpio, 1995-

6: 96). En la fase más antigua, correspondiente al s. VI a.n.e., el espacio de culto consiste en una antigua oquedad kárstica. En su interior se documentaron diferentes restos óseos de animales y cerámica protocorintia y de la Jonia septentrional del segundo cuarto del s. VI a. n. e. que Rouillard (1995-6: 94) ha interpretado como el signo de la hospitalidad de un aristócrata en un encuentro diplomático. La segunda fase, fechada en el tránsito de los s. V y IV a. n. e. se documenta una construcción defensiva en la zona inmediatamente anterior a la oquedad. En su interior se documentaron restos de un *kylix* ático de figuras rojas, fragmentos de ánforas de saco ibéricas situadas en posición primaria, un ánfora massaliota en la que su interior se documentó restos de combustión (Lillo Carpio, 1995-6: 105). Además se documentaron vasos caliciformes, páteras, cuencos y platos planos de ofrendas, además de restos óseos de suidos, que para Lillo evidencian rituales y ceremonias que se pueden asimilar a los ritos de Eleusis.

La tercera fase, fechada entre los s. III al II a.n.e., corresponde a la construcción de un gran templo monumental que presenta terrazas escalonadas en su vertiente meridional. Estas terrazas aparecen conectadas por rampas bien trazadas que permitirían la comunicación entre el templo emplazado en la parte más elevada y el área de recintos que se situaba al oeste, donde también se ha documentado un graderío y una explanada con capacidad para más de un centenar de personas (Lillo Carpio, 1995-6: 127).

En la segunda terraza, que constituye la terraza central de 4 metros de ancho, se documentan al menos dos torres macizas semicirculares que se adosan a su paramento, con una función arquitectónica y defensiva (Lillo Carpio, 1999a: 26). En la ladera oeste, al margen mismo del deambulatorio, se documentan diferentes reservorios, balsas y/o entalladuras realizadas en la roca (Figura 55), destinadas a contener agua, que se han relacionado con ritos lustrales y de purificación (Lillo Carpio, 1993-4: 172; Lillo Carpio, 1999a: 28), aunque anteriormente se habían vinculado con un posible matiz curativo de estas aguas (Ruiz Bremón, 1988: 230-240).

La tercera terraza (Lillo Carpio, 1995-6: 96 y ss) presenta una anchura de entre 5 metros y 6,5 metros. En la parte sur se documenta una fosa rectangular tallada en la roca con aparejo de sillarejo cuidadosamente escuadrado que se ha interpretado como la fosa de ofrendas del templo. En la parte este, un poco más abajo, se constata la existencia de un taller metalúrgico al que protege un grueso muro de forma escalonada. En el centro de este taller se documentó una fosa elipsoidal en el que aparecieron diferentes restos de escoria, cenizas, carbones, diferentes moldes de cerámica y figuras inacabadas de exvotos de bronce, además de diferentes herramientas para el trabajo metalúrgico (Lillo Carpio,



1995-6: 121 y ss) que se llevaría a cabo en este espacio.

Los exvotos de bronce recuperados en el santuario de La Luz no han sido objeto de un estudio de conjunto hasta fechas muy recientes (Tortosa y Comino, 2016), como veremos a continuación, aunque habían sido publicados en diferentes artículos (Aragoneses, 1968: 317-360; Lillo Carpio, 1982: 239-241; Lillo Carpio, 1991-2: 107-142; Lillo Carpio, 1999a) y estudiados por Álvarez-Ossorio (1941a), Nicolini (1969), Prados Torreira (1992) y Ruiz Bremón (1988), entre otros. Realizados con la técnica de cera perdida y bronce pleno, posiblemente en el mismo santuario tal y como apunta la existencia de un taller metalúrgico en la tercera terraza (Lillo Carpio, 1995-6: 96 y ss), similar técnica que los recuperados en otros santuarios de la Alta Andalucía como por ejemplo Collado de los Jardines (Lillo Carpio, 1991-2: 129). Algunos de estos exvotos fueron depositados siguiendo un curioso protocolo de deposición, esto es, mutilados intencionalmente y situados boca abajo tras haber sido envueltos en una cinta de tela que les envolvía de la cabeza a los pies y en espiral de izquierda a derecha (Lillo Carpio, 1991-2: 113 y ss; 1999a: 13 y ss). Recientemente en la Cueva de La Nariz se han documentado tejidos que presentaban restos de bronce por lo que es posible que algunos exvotos fueran depositados envueltos en éstos (Alfaro y Ocharán, 2014; Ocharán, 2017).

En los últimos años, este tipo de ofrendas ha sido revisado por Alba Comino, en su tesis doctoral centrada en el Santuario de La Luz, y por Tortosa y Comino (2018), quienes destacan varios rasgos que diferencian este conjunto de los documentados en los santuarios jiennenses. Por un lado, se trata de un conjunto mucho menos numeroso, en el que predominan las representaciones antropomorfas, sobre todo masculinas. Los exvotos zoomorfos son escasos, correspondiendo fundamentalmente a équidos. En cuanto a los exvotos anatómicos, corresponden mayoritariamente a representaciones de las extremidades inferiores del cuerpo humano. Se trata de exvotos en los que se han plasmado cuidadosamente algunos detalles, quizá como un intento de individualización, no existiendo exvotos de carácter esquemático (Prados Torreira, 1992: 158). Este estudio, además, ha puesto de manifiesto que una parte importante de estos exvotos se encuentra en paradero desconocido en la actualidad.

Entre los materiales de terracota recuperados aparecen pebeteros de cabeza femenina (Lillo Carpio, 1995-6: 105 y ss) y un conjunto de antefijas de palmeta con

representación de rostro central femenino que, para su excavador, parece estar asociado a talleres neoáticos italianos (Lillo Carpio, 1993-4: 163), aunque los materiales arquitectónicos provenientes de este santuario, también han sido objeto de revisión en los últimos años (ver Comino, 2014)

Además, se documentó la cabeza de una figura femenina realizada sobre caliza marmórea, tocada con un *polos* y con un nudo hercúleo ciñendo su frente. Se ha interpretado como la imagen de la divinidad a la que se rendía culto en el santuario. La pieza parece estar realizada para ser insertada en otro soporte, normalmente de diferente material al de la cabeza (Lillo Carpio, 1997: 205-218), que permitiría su vestido, adorno y exposición en diferentes rituales (Lillo Carpio, 1995-6: 115). También se recuperó la parte superior de una columna moldurada de tipo toscano realizada sobre calcarenita roja y con signos evidentes de haber estado expuesta, en su parte superior, a altas temperaturas (Lillo Carpio, 1993-4: 173).

Como ya hemos comentado, el santuario de La Luz está siendo objeto de una exhaustiva revisión, materializada en la tesis doctoral de Alba Comino (2015) y en diferentes estudios que se han venido publicando desde el 2014 (Comino y Tortosa, 2017; Tortosa y comino, 2018; Comino, 2014; 2015a; 2015b; 2016; 2017; Tortosa *et al.*, 2018). Aparte de poner de manifiesto la importancia que tiene el santuario de La Luz en el paisaje circundante -constituyendo un geosímbolo-; se han analizado los restos de fauna documentados durante las excavaciones de 1993 dirigidas por Lillo. Estas investigadoras han constatado el sacrificio de *ovis aries*, *capra hircus*, *bos taurus*, *sus scrofa*, *cervus elaphus* y algún individuo de *oryctolagus cuniculus*. Individuos adultos de los que –en los casos de *bos Taurus* y de *ovicapridos*- se seleccionaron las arcadas maxilares y mandibulares junto a partes de las extremidades inferiores para su ofrenda. Estos restos de fauna no presentan señales de termoalteración aunque sí marcas de corte que parecen indicar que la carne fue cocinada tras deshuesarse. En relación a esto se ha documentado abundante cerámica de cocina que había sido sometida al fuego, quizá como recipiente donde cocinar estos sacrificios y consumirlos en el marco de rituales de comensalidad (Comino, 2015a: 609) Se ha propuesto la relación entre el sacrificio y depósito de estos restos con el hallazgo en la zona de varios fragmentos escultóricos masculinos, interpretados por sus investigadoras como la autorrepresentación de un linaje en el marco del santuario (Tortosa *et al.* 2018: 323-324).



La tesis de Alba Comino (2015a) constituye una importante revisión de los datos y los materiales de las excavaciones realizadas hasta el 2003 en el santuario de La Luz. En primer lugar, pone de manifiesto las contradicciones entre la información publicada y los datos de los trabajos de campo de Lillo -al carecer de diarios de excavación y por tanto de contextos estratigráficos-. Por otra parte, incluye no solo la publicación de un importante volumen de objetos inéditos hasta este momento; sino también el estudio de otro tipo de materiales, como la cerámica de cocina, la fauna, los fragmentos escultóricos y los restos constructivos documentados que no fueron tenidos en cuenta en las publicaciones antiguas; y que han permitido contextualizar el santuario y aproximarse a los rituales que tuvieron lugar en este espacio sagrado.

Comino (2015a), a partir de la cerámica, ha establecido dos fases en la vida de este yacimiento: la primera abarcaría desde el siglo IV a. n. e. hasta el siglo II a. n. e. y la segunda corresponde al siglo I a. n. e., momento de su monumentalización y destrucción en el marco de la Segunda Guerra Púnica. Por otra parte, parece que en origen tuvo un carácter funerario, documentándose restos de cremaciones en el área del centro de interpretación. Estos restos se encuentran desaparecidos, aunque fueron referenciados por Jorge Aragonese (1973: 327-328).

Análisis Hidrológico

El acuífero –homónimo- que abastecía de agua el ámbito del santuario de La Luz brotaba frente al eremitorio, donde en la actualidad se puede ver la bocamina original, aunque el manantial se secó en torno a 1973 (Comino, 2015:229). Lillo (1991-2: 142), plantea que en un momento indeterminado en el tiempo, posiblemente en época tardomedieval, este manantial es canalizado al eremitorio de N^a señora de la Luz. Canalización que, para este autor, apunta a una posible continuidad del empleo cultural de este manantial.

Hasta la fecha no se ha realizado ningún análisis organoléptico que determine las características mineromedicinales de este manantial –sin embargo su excavador (Lillo, 1991-2: 108) afirma que su alto contenido en sales minerales impide su consumo- por nuestra parte, no hemos encontrado publicado el análisis en el que se sustenta esta afirmación.



Figura 63 - Fuente de la Virgen de Fuensanta de Murcia. Fuente: Creative Commons.

Comino (2015a) ha realizado una recopilación minuciosa, documentando numerosas referencias acerca de los diferentes manantiales de la Sierra del Gallo (Giménez Águila *et al.*, 2013; Giménez Águila, 2015). Nos resulta llamativa la riqueza en acuíferos de esta zona, hecho que contrasta con el territorio circundante. Por otra parte es interesante que resaltemos que, a pesar de no existir análisis actuales sobre la composición de estas aguas, en la prensa murciana de finales del siglo XIX se anunciaba



que las aguas de los Baños de Verdolay⁷⁵ contenían: “...sulfatos de sosa y de magnesia, el carbonato de sosa, hidrocloreto de la misma base y marcados indicios de los sulfuros calcio y magnésico.”, cuyas propiedades mineromedicinales pueden relacionarse con la sanación de afecciones cutáneas y gástricas (Comino, 2015a: 241). Por otra parte, el agua de estos manantiales era considerada “ *fina y salutifera* ” e incluso “ *santa* ” por las poblaciones cercanas –que se abastecían de éstas- debido a su situación en plena sierra y en zona sacra (Giménez Águila, 2015; Comino, 2015a: 232).

Con respecto al momento en el que se canaliza el manantial al interior del eremitorio, se ha atestiguado que este hecho tuvo lugar en 1930 y fue llevado a cabo por los Hermanos de la Comunidad de La Luz, siendo ya recogido por Prados Torreira (1992: 131) y Ruiz Bremón (1988: 243), entre otros autores.

Todas estas informaciones difieren radicalmente con los datos aportados por Lillo (1991-2: 108), por lo que consideramos que las publicaciones e interpretaciones de Lillo, en cuanto a este conjunto arqueológico, han de ser tomadas con cautela. A raíz de la tesis doctoral de Comino (2015a) se ha puesto de manifiesto la necesidad de realizar una revisión exhaustiva de este yacimiento.

Por nuestra parte, consideramos que el agua tuvo gran importancia dentro del marco ritual de este santuario, posiblemente sería un medio de purificar ofrendas y devotos –como la iconografía del ramo lustral documentada en la cerámica de este complejo parece atestiguar- además el hallazgo de numerosas pateritas indica la existencia de rituales de libación; así como también consideramos probable su ingesta dentro de los ritos de comensalidad. Por otra parte –y en vista de los datos anteriormente aportados- no consideramos que los reservorios documentados fuesen piscinas lustrales como interpretó Lillo, sino estructuras destinadas al almacenamiento de las aguas de la fuente para asegurar el abastecimiento del espacio cultural.

⁷⁵ Que se abastecían con las aguas de esta fuente del Cabezo de La Luz

6.2.2.10. Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)⁷⁶

El Cerro de Los Santos se sitúa flanqueando el curso de la Cañada de Yecla (Chapa Brunet, 1980b: 82) por donde discurre la Vía Heraclea, paso natural y obligado desde levante hacia la Alta Andalucía y la Meseta Sur. El santuario estaba orientado al este sobre una pequeña elevación –escasos 30 metros- sobre su entorno y a 736 metros sobre el nivel del mar. Hasta 1830 el cerro estuvo cubierto por un bosque que fue talado dando lugar al proceso de erosión del suelo que permitió el descubrimiento del santuario (Figura 64); aunque en la actualidad el paisaje se encuentra bastante degradado es probable que en época ibérica esta zona fuese una dehesa con predominio de encinas y sotobosque (Sanz y Blánquez, 2010: 254).



Figura 64 - Vista general del Cerro de los Santos. Fuente: Creative Commons.

El yacimiento es conocido desde mediados del siglo XIX, datándose en 1860 las primeras referencias publicadas sobre el santuario por Amador de los Ríos (1862-1863). Los primeros trabajos “arqueológicos” comenzarán poco después a cargo del “relojero de Yecla”: Vicente Juan y Amat, quien comenzó las rebuscas y acudió al Padre Lasalde – superior de los Escolapios de Yecla- para hacerle partícipe de sus descubrimientos. A partir de ese momento los Escolapios continuarán las excavaciones bajo la dirección de Lasalde, cuyos resultados se plasmarán en la primera memoria de excavación del santuario (Escolapios, 2007 [1871]). Estas excavaciones documentaron un templo jónico

⁷⁶ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 333. N°110



in antis próstilo o tetrástilo, con dos columnas centrales y dos posibles pilastras adosadas a los extremos de las *antae* (Ramallo *et al.*, 1998: 28). Además documentaron diferentes estructuras que fueron interpretadas como espacios auxiliares a este edificio. También hay indicios de la aparición de un capitel jónico-itálico entre los restos arquitectónicos del templo, que fue dibujado en 1860 pero que en la actualidad se encuentra desaparecido (Lucas Pellicer, 1994: 84).

Poco después, Savirón (Figura 63) será el encargado de realizar una serie de expediciones al yacimiento –organizadas por el recién inaugurado Museo Arqueológico Nacional-, la primera de ellas para adquirir esculturas para el museo. La segunda, encaminada a estudiar el yacimiento, del que levantó una planimetría –dibujando la única planta conservada de la construcción que existió en el Cerro- y realizó nuevas excavaciones con la intención de alcanzar “hasta la roca calcárea”⁷⁷. En 1879 se realizó una corta campaña de excavación a cargo de la Comisión Provincial de Albacete que no fue publicada (García Cardiel, 2015b: 839).

En el marco de la discusión sobre si las piezas escultóricas eran en su totalidad falsificaciones (Chapa y González Alcalde, 2013), se envió a España una expedición de investigadores franceses para que, mediante sus estudios, intentasen distinguir las esculturas falsas de las auténticas. Éstos serán Hübner, Heuzey, Engel y Paris, entre otros, algunos de ellos también realizaron rebuscas con el objetivo de recuperar algún resto escultórico (García Cardiel, 2015b: 850).

Tampoco tenemos apenas información de las excavaciones realizadas a principios del siglo XX por el dueño de la finca, quien prohibió que se realizasen otros trabajos arqueológicos en el Cerro hasta mediados de siglo XX.

Será en 1962 cuando se retomarán las excavaciones, en esta ocasión dirigidas por Fernández de Avilés y encaminadas fundamentalmente a obtener una estratigrafía que permitiese datar las esculturas. Estos trabajos –y los realizados en 1963 bajo la misma dirección- confirmaron que el yacimiento no había sido agotado en época de Savirón, documentándose restos de cerámica, nuevas esculturas, un par de exvotos de bronce, fibulas, brazaletes y elementos constructivos (García Cardiel, 2015b: 853).

Casi 15 años después, Teresa Chapa (1980; 1983) realizará tres campañas de excavación en: 1977, 1979 y 1981. Los trabajos de Chapa Brunet dieron como resultado el establecimiento de la cronología del santuario, refrendando la aportada por Fernández

⁷⁷ Aunque realizó remociones del estrato arqueológico de las laderas norte, este y oeste del cerro, afortunadamente no consiguió llegar hasta la roca madre.

Avilés. Este espacio cultural habría sido fundado en torno al siglo IV a. n. e. siendo destruido por un incendio poco antes del siglo I n. e.; reocupándose posteriormente el ámbito de la cañada con un carácter productivo (Chapa, 1984: 119) siendo frecuentado hasta fines del s. II (Sánchez Gómez, 1999; 2002).

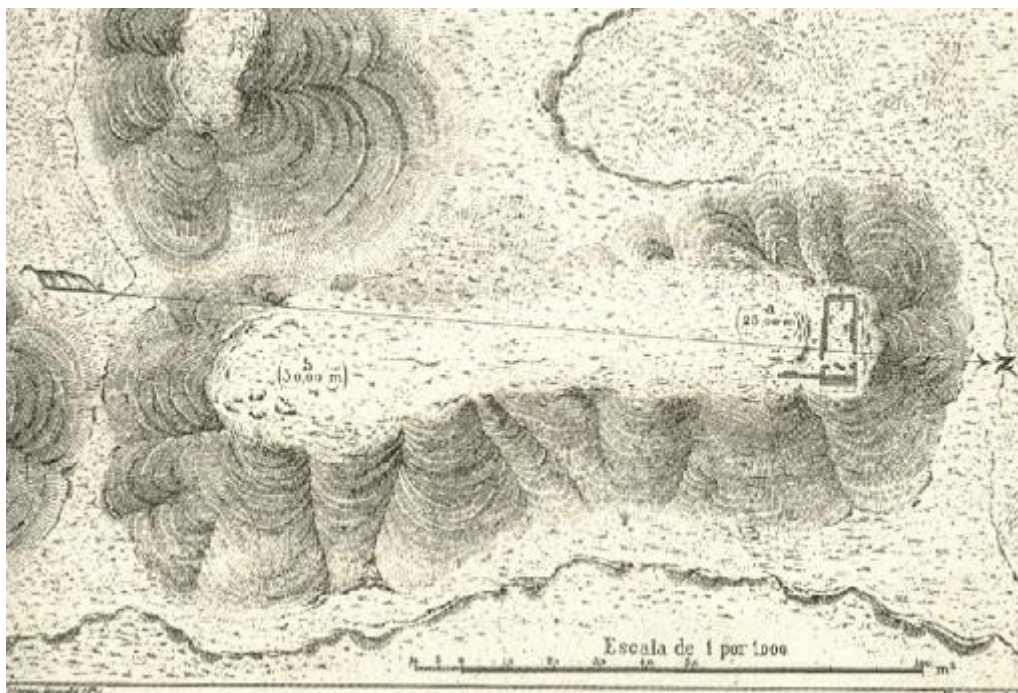


Figura 65 - Plano de P. Savirón. Fuente: Sánchez Gómez 2002.

Recientemente – en 2013 y 2014- se han llevado a cabo las últimas intervenciones en el santuario por parte de S. Ramallo, F. Brotóns y R. Sanz, encaminadas a obtener nuevos datos sobre el santuario en época republicana, y de las que aún no han sido publicados los resultados definitivos, pero sí han informado sobre algunos aspectos de sus excavaciones en diferentes reuniones científicas (Brotóns y Ramallo, 2015; 2017; Brotóns, Ramallo y Sanz, 2016). En esta última intervención han documentado las zanjas de cimentación del templo construido en la fase de monumentalización s. II a.n.e., lo que ha permitido realizar una reconstrucción aproximada de las medidas y proporciones que tuvo (Brotóns y Ramallo, 2017), así como el lugar donde se amortizaron gran parte de los materiales votivos del viejo espacio sacro íbero pues éstos se emplearon en la cimentación de la *naos* y el *pronaos* del templo. Lo que explicaría el intenso expolio y la completa destrucción que sufrió esta estructura en un corto periodo de tiempo.



El origen de este santuario parece remontarse al s. IV a. n. e., posiblemente se trataría de un *sacrum locum* al aire libre quizá con algunas construcciones auxiliares que no han dejado evidencias arqueológicas. En este periodo el objeto de culto pudo ser una columna sacra, que aparece representada en un fragmento cerámico recuperado en el santuario (Ramallo y Brotons, 1999: 169-178; García Cardiel, 2013a).

A principios del s. II a. n. e. se monumentaliza el santuario con la construcción de un templo sobre una plataforma con pavimento de *opus signinum*. Este templo presenta una planta rectangular de 15,6m de longitud por 6,9 metros de anchura dividida en *pronaos* y *cella*. La *pronaos*, con unas medidas de 2,68m de largo por 6m de ancho conservaba la huella de dos basas de columna, una de las cuales se halló en el entorno en el s. XIX (Lasalde *et al.*, 1871: 45). A ella se accede por una escalera de cinco peldaños de las que se encontraron tres gradas de 2 metros de longitud.



Figura 66 - Exvotos del Cerro de Los Santos en el MAN. Fuente: autora.

Este vestíbulo quedaba comunicado con la *cella* por dos puertas y tal vez con unas estancias situadas al sur del edificio (Rada y Delgado, 1875: 18 y ss), de las que se halló parte de un muro partido de 10 metros de largo. La *cella*, con unas medidas de 12,2 metros de largo por 6 metros de ancho se encontraba construida por muros de sillares rectangulares unidos a hueso con grapas de plomo y un pavimento de *opus signinum* liso

con teselas blancas incrustadas. Paralelo a sus paredes norte y oeste se documentó un banco corrido de un metro de ancho para depositar las ofrendas, mientras que un tercer banco se situó en el exterior de la pared sur. Este edificio presentaba una cubierta de *tégulas e imbrices*, rematada por *acróteras* de piedra (Ramallo *et al.*, 1998: 28; Brotóns y Ramallo, 2017).

Otros restos de estructuras se documentaron en la ladera este y sur, se han identificado como pequeños espacios sacros (Lasalde *et al.*, 1871: 45), talleres artesanales o dependencias auxiliares del santuario (Chapa, 1984: 119).

Los trabajos de Sillières (1977) sobre el camino de Ánibal pusieron de manifiesto que el Cerro de los Santos presenta una importante situación estratégica, hecho que posiblemente le convirtiese en el centro político-religioso de varias comunidades (Ruano Ruiz, 1988: 267; Noguera, 1994: 216; Sánchez Gómez, 2002; García Cardiel, 2015: 85-104). Este carácter intercomunitario llevaría aparejada la peregrinación a este lugar desde diferentes asentamientos. Así, en un primer momento sería frecuentado por las élites popularizándose posteriormente, para llevar a cabo rituales, pactos entre las élites y peticiones de sanación, como parecen indicar los materiales votivos recuperados (Ruano, 1988: 269; Domínguez Monedero, 1995: 45; 1997: 67; García Cardiel, 2015a: 85-104).

Los materiales votivos -anillos, fíbulas, esculturas, pequeños exvotos de bronce, cerámica y restos de fauna- y sus motivos iconográficos han sido objeto de diferentes estudios e interpretaciones, por lo que remitimos a las investigaciones de Hornero (1990) para la cerámica gris. Noguera (1994; 1994), Chapa y Martínez (1990), Ruiz Bremón (1992) Truszkowski (2006) y Ruano (1988) para la estatuaria. Y también a la revisión del corpus cerámico del santuario –junto con restos de fauna y otros materiales que no se tuvieron en cuenta en otros estudios- realizado por Sánchez Gómez (1990; 2002) gracias a la donación del legado de Fernández Avilés a la UAM (Figura 66).

Recientemente Jorge García Cardiel (2015b: 835-943) ha planteado para este santuario una cronología que iría del siglo III a. n. e. al I a. n. e.; así como la posibilidad de que se trate de un santuario suburbano, vinculado a un posible asentamiento situado en el cercano cerro de la Cañada –dependiente del espacio sacro-. Su ubicación próxima al camino de Aníbal en una zona poco poblada marcaría el uso de este santuario como un lugar seguro donde avituallarse y reposar a comerciantes, viajeros y pastores. Para García Cardiel (2015b) -siguiendo a Sillières (2003: 272-273)- el propio nombre de la *statio*



romana *ad palem* hace referencia a una divinidad romana protectora del ganado, dato clave para la interpretación de este espacio cultural.

Análisis Hidrológico

Consideramos que determinar el acuífero que daba abastecimiento de agua al santuario es complejo. En su entorno se pueden documentar diferentes lagunas salobres, ramblas, fuentes y manantiales que tienen en común la irregularidad de su caudal dependiendo de la época del año, llegando incluso a desaparecer. Lucía Moltó (1992: 224) va a realizar análisis organolépticos sobre las aguas de la laguna de La Higuera siguiendo a Mora (1981: nº 58), quien había recogido la relación de esta laguna con el espacio de culto, aunque esta relación se basó sólo en la proximidad con respecto al santuario. Los estudios realizados constataron la presencia de aguas sulfatadas magnésicas y sódicas, indicadas para tratar problemas digestivos, que se utilizan principalmente en bebida como purgante y descongestionante (Moltó, 1992: 211-228).

Ruiz Bremón (1986; 1987; 1988: 230-240; 1989) vinculó la presencia de aguas mineromedicinales con las posibles actividades culturales llevadas a cabo en este santuario, fundamentalmente de tipo terapéutico que se reflejan en los exvotos recuperados.

Estamos de acuerdo con García Cardiel (2015b: 949) cuando plantea que la importancia del Cerro de Los Santos no radica exclusivamente en la vinculación con un caudal minero medicinal. Realmente, en nuestra opinión -como hemos planteado anteriormente-, no podemos saber con seguridad el acuífero concreto que abastecía el espacio de culto; pero un dato interesante radica en que la composición de estas aguas -sulfatadas magnésicas y sódicas- es frecuente en esta zona de Albacete y Murcia (Ruiz Bremón, 1989), por lo que la elección del lugar donde construir el santuario estaría más relacionado con la vía de Ánibal. Y como muy bien plantea García Cardiel (2015b:940): no sólo por el comercio, sino sobre todo con las rutas de trashumancia⁷⁸, para cuyos rebaños las sales son vitales.

⁷⁸ Por otra parte, el topónimo *Ad Palem* hace referencia a la diosa Pales, protectora de los pastores y del ganado (Sillières, 2003: 272-273) cuya festividad se celebraba el 21 de abril. Alfaro (2001: 226-227) también puso en relación ciertas cuevas santuario con la trashumancia.

Ampliando un poco este aspecto, las sales más abundantes en el Cerro de Los Santos son las de magnesio, que concretamente son fundamentales para el buen funcionamiento neurológico de cualquier especie animal⁷⁹. El momento en el que el ganado necesita un mayor aporte de magnesio coincide con la lactancia, siendo la hipomagnesemia la principal causa de la falta de producción láctea e incluso la mortalidad (Sánchez, 2000:75). Dependiendo del estro de cada especie de la cabaña ganadera encontramos cómo en torno a mediados de abril es el momento en que se producen un mayor número de alumbramientos, y especies como las vacas y las cabras, a finales del verano pueden dar a luz de nuevo. Coincidiendo estos momentos de mayor necesidad de sales de magnesio para mantener la salud de los animales –y asegurar la producción de leche y carne- con el paso de ida y el de vuelta de la trashumancia.

Por nuestra parte además proponemos que la observación del nivel de aguas de estas lagunas salobres –y la costra salustre de su superficie- podría indicar el momento propicio para partir en busca de pastos y agua a zonas más húmedas. Marcando quizá el inicio del ciclo trashumante. Siendo a partir de mediados de abril –recordemos que el 21 de abril se celebraba la festividad de Pales- cuando precisamente comienza a ser más árido el clima del corredor de Almansa.

Con respecto al inicio de este ciclo estacional de la trashumancia encontramos diferentes testimonios de carácter etnográfico que recogen como el inicio de ésta solía coincidir con alguna celebración religiosa en iglesias o ermitas situadas en un territorio común –liminal y central- a varias comunidades. Tras la celebración de la romería o de la misa los pastores que se habían reunido allí -procedentes de distintos pueblos- partían juntos con sus rebaños hacia zonas más cálidas o más húmedas en función de la época del año y del territorio (Moya Maleno, 2013: 219). Uno de estos ejemplos lo encontrábamos hasta hace pocos años en Ávila, tras la festividad de San Martín -11 de noviembre- partían diferentes grupos de pastores desde la ermita de San Martín del Queso como inicio de la trashumancia hacia Extremadura (Tomé, 1996: 421-425).

⁷⁹ humanos inclusive, no vamos a detenernos en este aspecto que puede ser ampliado con los trabajos de (Baca Ibáñez *et al.*, 2015; López Lozaiza, 2018). Por otra parte, nos parece muy interesante la línea de investigación abierta por J. Terán acerca de la “arqueología de la sal” remitimos a sus trabajos para profundizar en estas ideas (Terán, 2011; 2017a y b).



6.3. **Ámbito de Levante**

El ámbito levantino comprendería, a grandes rasgos, las actuales provincias de Valencia y Alicante (Figura 65).



Figura 67 - Ámbito de Levante. Fuente: autora.

Se trata de una gran llanura costera que está enmarcada en su parte occidental por las sierras del Maestrazgo y el Javalambre. Esta llanura se estrecha a la altura de la desembocadura del Palancia cerca de Sagunto y continúa hasta el norte de la provincia de Alicante, donde es interrumpida por las sierras de Grossa, Agullent, Benicadell y Mariola. Este ámbito se encuentra surcado por diversos cauces fluviales que van a desembocar al mediterráneo como el río Turia en Valencia, el Palancia en Sagunto o el Júcar en Cullera (López Gómez, 1987: 335 y ss.).

Geomorfológicamente, se encuentra formado por materiales mesozoicos, especialmente calizas cretáceas. En el Eoceno, los movimientos alpinos dieron lugar a las sierras ibero-valencianas, últimas estribaciones del sistema ibérico. En la zona sur, los materiales del Mioceno inferior conformaron un haz de pliegues que constituyen la continuación oriental de las cordilleras béticas (Terán *et al.*, 1987).

Aunque no se documenta un gran número de fuentes minero-medicinales o termales, aparecen algunas surgencias de carácter hipertermal, esto es, que presentan unas temperaturas superiores a 40°C. Esta característica se pone en relación con la existencia de fallas transversales y áreas sísmicas de gran intensidad debido a los contactos entre el zócalo y la cobertera en los bordes axiales de las cordilleras. En cuanto a sus características químicas, en este ámbito se documentan: aguas radioactivas, ferruginosas, bicarbonatadas y sulfurosas (Martín Escorza, 1992: 242 y ss.).

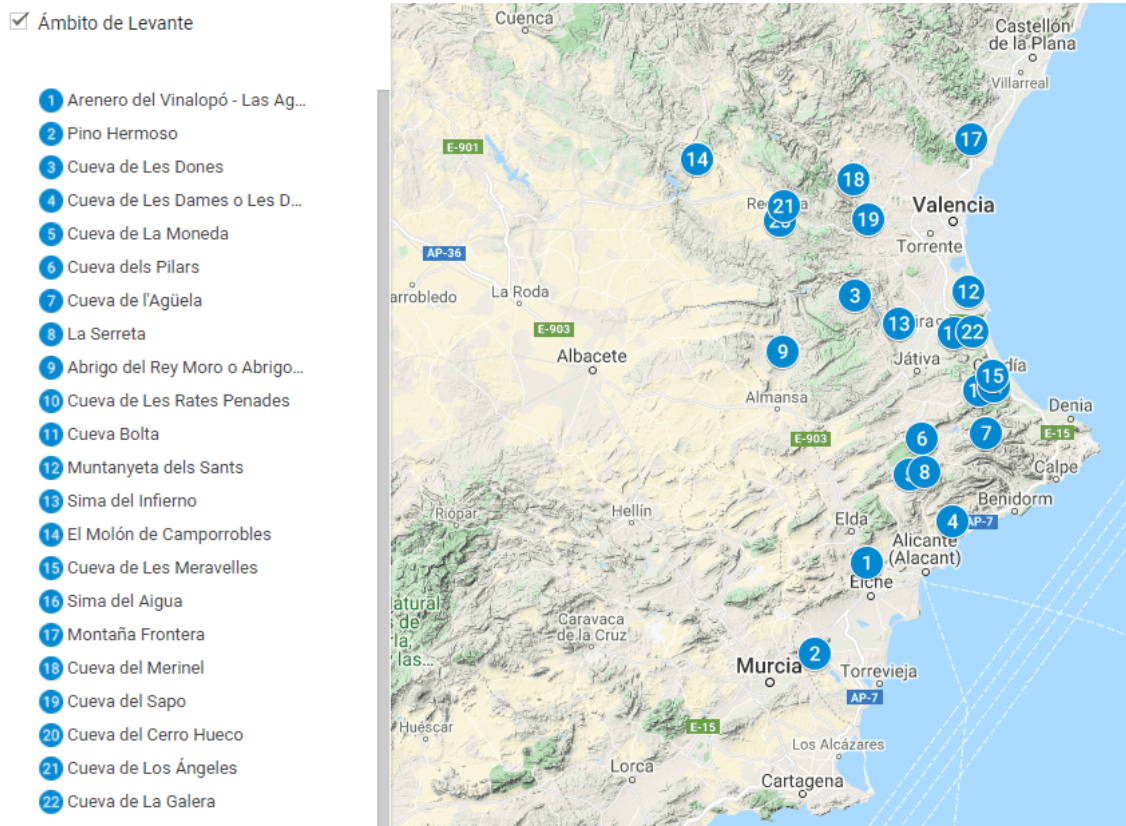


Figura 68 - Espacios culturales del ámbito de Levante. Fuente: autora.



6.3.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales

6.3.1.1. El área sacra de las Agualejas-Arenero del Vinalopó (Montforte del Cid, Alicante)

Se encuentra situado en la orilla izquierda del río Vinalopó, a la altura de un meandro que el río traza a unos dos kilómetros al sur del casco urbano de Monforte. A comienzos de los años setenta, la extracción de áridos –grava y arena- provocó el descubrimiento casual de varias esculturas de bóvidos y algunos fragmentos arquitectónicos (Ribelles, 1978), que fueron interpretados como los restos de un monumento funerario, quizás turriforme (Almagro-Gorbea y Ramos, 1986).

Para Prados Martínez (2007: 79-98) se trata de un pilar estela ibérico con un marcado carácter púnico. Además de las esculturas de bóvidos aparecieron los restos de tres elementos arquitectónicos con diferente grado de conservación. El elemento más interesante es un sillar de gola de gran tamaño, con unas medidas de 46 centímetros de altura por 1'70 centímetros de ancho y 82 centímetros de profundidad. Un sillar de pilar cuadrado con decoración de falsas puertas en dos de sus caras conservadas con unas medidas de 74 centímetros de altura por 88 centímetros de ancho y 44 centímetros de profundidad, y un fragmento del plinto (Figura 69).

Una década después, nuevas remociones de tierras en este lugar descubrieron más restos arqueológicos: un nivel ceniciento con cerámicas romanas situado a unos 45 centímetros de profundidad, y por debajo de este, un conjunto de nueve “manchas” de ceniza y una estructura pétreo. Esta última, fue interpretada por los arqueólogos como un empedrado tumular de “una sola hilada de losas planas de forma irregular, dispuestas en algunos casos de manera que encajaran unas con otras, con los intersticios rellenos por piedras más pequeñas” (Abad, Sala y Alberola, 1995-1997: 13-17). Esta estructura se encontraba delimitada por algunas hileras de piedras más pequeñas, y fue datada entre finales del s. V y comienzos del IV a.n.e. No se documentó ningún enterramiento asociado a ésta. Con respecto a las nueve “manchas” halladas fueron descritas como bolsadas de cenizas mezcladas con tierra, donde se documentaron toda una serie de fragmentos cerámicos de cerámica ibérica común, decorada y de cocina, además de algunas

importaciones itálicas, que permitieron datar estos depósitos entre el s. V y el I a.n.e. Contenían además huesos de animales, pero en ninguno de los casos restos humanos, por lo que fueron interpretadas por sus excavadores como depósitos en los que se arrojarían los desechos generados por los rituales funerarios relacionados con las tumbas, no encontradas hasta el momento (Abad, Sala y Alberola, 1995-1997: 18).



*Figura 69 - Reconstrucción de uno de los pilares estela de las Agualejas en el MARQ.
Fuente: Mariché Escribano.*

Esta área sacra presenta unas características similares a la documentada en Pino Hermoso (Orihuela, Alicante) que veremos a continuación.

6.3.1.2. Pino Hermoso (Orihuela, Alicante)

Espacio localizado en una terraza de cultivo a 20 metros del río Segura, en la finca “San Leopoldo” de Orihuela (Alicante).

En 1965 durante los trabajos de arado con una reja profunda se localizaron varios sillares in situ que no fueron notificados hasta el año 1976. En la actualidad, de este hallazgo



casual, solo se conserva un sillar con una interesante iconografía en el Museo Arqueológico de Alicante (Figura 70).



Figura 70 - Sillar de Pino Hermoso. Museo Arqueológico de Alicante. Fuente: Creative Commons.

Se trata de un gran bloque de arenisca, roto en su parte central y en su extremo izquierdo, conservando bien el ángulo derecho. Mide 107 por 48 por 28 centímetros y presenta dos grapas en forma de *tau* en la parte superior del mismo y unos motivos esculpidos en el frente. La disposición de las decoraciones escultóricas lleva a pensar que se trata de un friso corrido con decoraciones perteneciente a un monumento funerario de tipo turriforme. El relieve decorativo se encuentra dividido en la zona central por la representación de un tronco de palmera que se identifica con el árbol de la vida. En la parte izquierda aparece un caballo alado que se dirige en sentido opuesto a la palmera central y en la derecha una figura humana alada que camina hacia la derecha. Aunque al faltar los sillares de la hilada superior la escena se encuentra incompleta, para sus investigadores se trata de la representación de un ser mítico. Un caballo alado que transporta al difunto al más allá (Almagro-Gorbea y Rubio, 1980: 356). Esta iconografía estaría en relación con los mitos de heroización en el más allá a través de la victoria del difunto sobre la muerte; representación frecuente en el mundo púnico (Prados Martínez, 2002: 202). Estos paralelos, junto con algunos elementos de carácter técnico, permiten

fecharlo en el último tercio del siglo III a.C., durante el momento de presencia militar y política púnica en la región.

A pesar de que en ambos casos, Pino Hermoso y Las Agualejas, han sido identificados como monumentos funerarios, no se han documentado restos vinculados con la existencia de una necrópolis. Aunque sí un depósito continuado de ofrendas en el área donde fueron erigidos los dos monumentos. Éstos se vinculan directamente con las aguas de dos cursos fluviales, encontrándose dentro del propio paleocauce o en la zona inundable. Consideramos por tanto incluirlos en nuestro catálogo pues, como hemos visto anteriormente, presentan similares características con el resto de espacios sacros vinculados a las aguas fluviales incluidos en este trabajo.

6.3.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas

6.3.2.1. Cueva de Les Dames o Les Dones (Aguas de Busot, Alicante)⁸⁰

Localizada en el término municipal de Aguas de Busot, en la pared oriental del Cabeço d'Or (Figura 71). La cueva se encuentra situada en una pared rocosa vertical que conforma la vertiente izquierda del barranco de las tres fuentes. Presenta una amplia entrada de más de 10 metros de ancho por cuatro metros de altura máxima y treinta metros de recorrido en su interior que se distribuyen en varias salas. Está orientada al Noroeste (Grau y Moratalla, 1999: 199) (Figura 68).



Figura 71 - Vista general de cueva de Les Dones. Fuente: Julio Asunción.

⁸⁰ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 326. N°107



En la primera sala, la más amplia, hacia la zona derecha se documenta lo que pudo ser un salto de agua, que se continúa de forma artificial hacia el interior de la cueva mediante un canal excavado en la roca madre del suelo. Este canal presenta una longitud de 6 metros y una anchura que oscila entre los 15/25 centímetros. El agua se canalizaría desde el exterior a través de una estrecha galería de unos 40 centímetros de diámetro, cuyas paredes se encuentran muy erosionadas por el agua, que coincide con el trazado de inicio de la canalización. Siguiendo el recorrido de este canal, un poco más adelante se abre una estrecha gatera cuyo paso a través sólo se puede realizar arrastrándose. Tras pasar esta gatera se abren las dos salas en las que se documentaron la mayoría de los materiales: fragmentos de cerámica ática de barniz negro Lamboglia 21, dos bordes de pátera de barniz rojo, fragmentos de campaniense A y cerámica ibérica común y de cocina. Un ánfora y nueve vasos caliciformes de pasta gris.

El canal (Figura 72) conduce a la zona más recóndita de la cueva-santuario, tras finalizar éste, a través de una gatera de 80 centímetros de alto por 1,20 metros de ancho, se accede a otra sala circular de 3 metros de diámetro. De la izquierda parte otra pequeña galería que asciende mediante dos escalones excavados en la roca madre del suelo de 40 centímetros de ancho por 20 cm de altura, tras girar a la derecha aparece otro escalón que permite el acceso a dos pequeñas salas de alrededor de 60 centímetros de altura en las que habían depositado fragmentos de cerámica caliciforme y una fíbula anular de bronce.



Figura 72 - Canalillo excavado en el interior de la cueva de Les Dones. Fuente: Más Allá de la Ciudad.

Análisis hidrológico

Las aguas termales de Aguas de Busot aparecen en los archivos desde inicios del siglo XIX, cuando la Condesa de Torrellano adquiere unos baños existentes en las faldas del Cabeço d'Or para convertirlos en un balneario aristocrático que, con posterioridad, se convierte en preventorio antituberculoso, siendo abandonado este edificio en los años 70 del pasado siglo (Candela Hidalgo, 1992: 67-78). Hay quien afirma que el topónimo “Los Baños” responde a una instalación termal de época romana o anterior, aunque no hemos encontrado ningún estudio ni trabajo de campo, hasta la fecha, que confirme esta teoría.

El barranco de las Tres Fuentes o de Las Aguas tiene su origen a media ladera oeste del Cabeço d'Or (Andreu *et al.*, 1997: 17-20) y desemboca, tras recorrer unos 5 km, en el mar en una zona conocida como la Torre del Barranco de Aguas. El caudal de este barranco lo conforman numerosos manantiales que brotan en sus alrededores, los más importantes en cuanto a sus propiedades y caudal son tres: la fuente de Los Baños, la fuente de San Ignacio y la fuente de La Cogolla.

La fuente de Los Baños abastecía el balneario y era empleada para tratar dolencias como la artritis y el reumatismo, gracias a las características termales de sus aguas. La fuente de San Ignacio presenta unas propiedades que son idóneas para tratar las afecciones genitourinarias, en especial los problemas de matriz. Las aguas de la fuente de La Cogolla por su reacción alcalina y los bicarbonatos cálcicos y sódicos que contienen, hacen que mediante terapia hidropínica, sean excelentes para tratar los problemas digestivos (Valenzuela, 1897: 17) (Figura 73).



Figura 73 - Edificio abandonado del preventorio de las aguas de Busot. Fuente: Creative Commons.



Las tres presentan una temperatura de surgencia de 40° y en conjunto un caudal de 140 litros por segundo (Valenzuela, 1897: 15-17). Estas aguas presentan una escasa mineralización por lo que se incluyen en el tipo denominado: termales simples, y son clasificadas como sulfatadas, cálcicas, magnésicas, y bicarbonatadas mixtas, en la actualidad la temperatura del surgente es de 38° (Peréx y Miró, 2018: 327, nº107). Este tipo de aguas se indican para tratar dolencias digestivas así como afecciones ginecológicas, reumáticas y dérmicas (Jiménez Espinosa, 2002:253).

En función de estos materiales se ha fechado entre el s. V-I a.n.e., esta cueva-santuario estaría vinculada al poblado de Barañes, localizado a dos kilómetros (Grau y Moratalla, 1999: 199) o a los yacimientos de Cabrafich I y VI (Laboratorio de Proyectos, 2006), situados en la misma unidad geomorfológica y contemporáneos al uso de la Cueva de Les Dames. Por otro lado, la sierra del Cabeço d'Or es una zona minera. Las primeras noticias sobre la existencia de metales son mencionadas por el ilustrado Escolano en 1878, que refiere la existencia de hierro, oro, plata y azufre a los pies de las faldas del Cabeço d'Or (Grau y Reig Seguí, 2002-2003). Durante las últimas prospecciones arqueológicas realizadas en esta sierra, se ha verificado la existencia de minas de hierro. Las principales se han localizado a los pies de la Cueva de Les Dames, en la zona de la Peña Roja. Estas minas, que pudieron ser explotadas en época ibérica (López y Valero, 2003), se encuentran situadas en una zona conectada con el valle de Alcoy a través de diferentes vías que, en este periodo, conectaban con el interior.

6.3.2.2. Cueva de la moneda (Ibi, Alicante)

Localizada en la ladera meridional del Alto de Biscoy, a unos 1000 metros sobre el nivel del mar, muy cercana al paso natural que atraviesa la Sierra del Menejador hasta el nacimiento del río Alcoy (Grau, 1996: 101; Amorós López, 2018: 63) (Figura 74). Presenta una orientación suroeste, una anchura de 10 metros por una profundidad de 13 metros y 2 metros de altura, ocupando una superficie de 35 m² y 165 metros de recorrido (Cerdá, 1996: 199). En su interior se han recuperado materiales del Neolítico y de la Edad de Bronce, épocas en la que se utilizaría como lugar sepulcral; aunque los materiales más abundantes corresponden a época ibérica –uso como lugar cultural-, entre los que destacan

un conjunto de vasos caliciformes, vasijas y más de veinte ollas globulares de cocina (Grau y Moratalla, 1999: 184; Amorós López, 2018: 65 y ss.). Al fondo de esta cavidad se localiza un pozo y lo que parece ser una canalización, además de diferentes construcciones kársticas vinculadas con la erosión del agua subterránea.

Esta cueva se ha fechado entre el s. V a inicios del s. IV a.n.e. y estaría asociada al paso estratégico hacia levante y los poblados de Castell de Castalla y la Fernoveta cuyos habitantes realizarían rituales de paso en este santuario liminal (Cerdà, 1996: 199-202). Recientemente Amorós López (2018: 63) ha planteado que sería el límite entre los valles de Alcoy y la cuenca del Vinalopó, ampliando los límites más allá del territorio del *oppidum*.



Figura 74 - Acceso a la cueva de la Moneda. Fuente: Creative Commons.



En la actualidad no se constata la presencia de ningún manantial, aunque la existencia de diferentes construcciones kársticas vinculadas con la erosión del agua subterránea demuestra que existió una abundancia de este elemento. Por otra parte la secuencia estratigráfica de esta cueva se encuentra parcialmente destrozada por las continuas actuaciones de los furtivos (Ambartec, 2005) y por la instalación de un altar dedicado a la virgen del Rosario en su interior.

En este caso se pone de manifiesto que la asociación entre cueva y manantial muchas veces no es rastreable hasta la actualidad, en estos casos en los que encontramos formaciones kársticas compatibles con la presencia de agua debe primar la observación de las paredes y configuración de la cavidad -sobre todo en las estancias más alejadas del acceso- junto con el análisis de los materiales. En todas las publicaciones consultadas sobre este espacio de culto se menciona el pozo y el canalillo pero en ninguna se hace referencia a los numerosos gourgs existentes; por lo tanto la existencia de una corriente acuática no consta en la bibliografía pese a que posiblemente existió, como atestiguan las formaciones naturales documentadas.

6.3.2.3. Cueva dels Pilars (Agres, Alicante)

Mal denominada por Gil Mascarell como cueva de La Pileta (Gil-Mascarell, 1975: 296), la cueva dels Pilars se encuentra ubicada entre La Mola y Agrés, en Alicante. En la vertiente meridional del Valle de Agres, sobre el margen derecho del barranco de Comptador. Esta cueva presenta una orientación Norte y una profundidad de 35 metros. Tras pasar un vestíbulo de 11 metros de ancho por 5 metros de profundidad, dividido por un gran bloque pétreo que asemeja a una columna y que nombra a esta cavidad, se accede mediante un escalón a una sala central de 25 metros por 10 metros de ancho en la que se constata una gran colada estalagmítica. Su techo está conectado con el exterior a través de tres orificios que permiten la iluminación natural (Segura Martí, 1985: 34) y ¿la entrada del agua de la lluvia? En la parte oeste de esta sala se puede acceder a una segunda sala de 5 metros de ancho por 6 metros de profundidad que termina en una galería al norte de 5 metros de profundidad (Grau y Olmos, 2005: 49-77). Presenta una planta bastante

amplia y alejada de los corredores y galerías frecuentes en otras cavidades. En el interior de esta cueva se han documentado materiales del Neolítico, de la Edad de Bronce y de época Ibérica (Grau, 1996:85 y ss.), éstos últimos se encontraron depositados en el fondo de la cueva y entre las grietas de la roca (Grau, 2000: 206) (Figura 75).

Entre los materiales localizados en la misma, podemos destacar abundante cerámica ibérica común, un ánfora, grandes vasos contenedores de tipo *pithos*, decorados con motivos geométricos, un *lebes*, urnas o tinajillas, platos, páteras, cerámica de pasta gris, y un vaso caliciforme. Además, cabe resaltar la presencia de cerámica cocina, como las abundantes ollas globulares que posiblemente contuvieran algún tipo de ofrenda. Entre los materiales destacados aparecen fragmentos de cerámica ática de barniz negro, un bol Lamboglia 22 y un *kantharos*, así como de figuras rojas, como una copa de pie bajo del pintor de Viena 116 y tres fragmentos de un ánfora ática de pinturas rojas. En ellos se representa una escena que ha sido interpretada como la iniciación a un grupo de edad (Grau, 1996; Grau y Olmos, 2005: 49-77).



Figura 75 - Acceso a la cueva dels Pilars. Fuente: Creative Commons.

Además, se recuperaron diferentes piezas de bronce depositadas como exvotos: pequeños brazaletes de sección rectangular, cuatro anillos lisos y dos con chatón



decorado, uno de ellos con una figura antropomorfa y el otro con dos aves enfrentadas (Grau, 1996: 94).

Las fechas que aportan estos materiales indican que esta cueva fue frecuentada desde la segunda mitad del s. V hasta la mitad o el tercer cuarto del s IV a.n.e. (Grau, 1996: 94; 2000: 206). Debido a su situación central entre los territorios de los *oppida* de Mariola y la Covalta, la iconografía documentada en el ánfora ática y la configuración de esta cueva, que permite albergar cultos de carácter colectivo en su interior, hacen pensar que posiblemente se tratase de un santuario liminal donde se realizarían los ritos de iniciación de los jóvenes de los poblados cercanos (Grau y Olmos, 2005: 67).

Análisis Hidrológico

Esta cueva está relacionada con el agua de la lluvia, como hemos mencionado anteriormente se ha constatado la existencia de tres agujeros de carácter antrópico en su techo que permite la entrada de luz y, en nuestra opinión, también del agua de la lluvia (Figura 76).



Figura 76 - Columna estalagmítica de la cueva dels Pilars. Fuente: Creative Commons.

6.3.2.4. Cueva de l'Agüela (Vall d'Alcalà, Alicante)

Situada en el sector oriental del Vall d'Alcalà, a unos 760 metros sobre el nivel del mar, en la ladera del Barranc de la Font de Bargues en dónde brota un manantial que mana con gran intensidad durante algunas épocas del año (Amorós López, 2012: 79; 2018: 74 y ss.).

La boca de acceso a esta cueva se encuentra orientada hacia el oeste. En su interior presenta una planta estrecha y alargada de unos 17 metros de longitud. La parte más profunda de la cueva se ensancha conformando una sala de 3,5 metros de largo por 2, 7 metros de ancho, donde se observan numerosas estalactitas y estalagmitas (Figura 77). En esta sala se documenta un pozo de 1,90 metros de diámetro y 2 metros de profundidad mínima, puesto que se encuentra parcialmente colmatado (Amorós López, 2012: 81).

La secuencia cultural abarca desde época Neolítica, Bronce final, Ibérica y Medieval Islámica, momento en el que se transforma el espacio de la cueva y que dificulta el estudio de los depósitos de etapas anteriores.

Los materiales recuperados en esta cueva-santuario son, hasta la fecha, exclusivamente cerámicos: páteras, ollas globulares, platos, cuencos y vasos caliciformes, que dan idea de los posibles rituales de libaciones y banquetes que tendrían lugar en este espacio (Amorós López, 2012: 78; 2018: 74 y ss.).



Figura 77 - Boca de acceso a la cueva de L'Agüela. Fuente: Creative Commons.



La Cueva de L'Agüela se puede considerar una cueva-santuario ibérica, vinculada al manantial que brota en el Barranc de la Font de BARGUES. Las fechas que aportan los materiales localizados en su interior apuntan al uso ritual de esta cueva durante los siglos V-IV a.n.e. (Amorós López, 2012: 51-93). Debido a su situación central, entre el Vall d'Alcalà y el Vall de Seta, posiblemente se tratase de un santuario liminal donde se realizarían los ritos de iniciación de un grupo de edad de los poblados cercanos (Amorós López, 2012: 90).

Análisis Hidrológico

Como hemos mencionado anteriormente se vincula a un manantial que brota en el Barranc de la Font de BARGUES, a una distancia que no supera los 20 metros de la boca de la cueva. Esta fuente mana con gran intensidad durante algunas épocas del año (Amorós López, 2012: 79; 2018: 74 y ss.). Hasta el momento estas aguas no han sido objeto de ningún análisis.

Un aspecto interesante que se pone de relieve en algunos espacios de culto –cómo éste- es el hecho de que existe un manantial que abastece de agua pero no mantiene el mismo caudal durante todo el año. Llegando en algunos casos a secarse completamente en los meses más calurosos. Aspecto que abordaremos posteriormente.

6.3.2.5. La Serreta (Alcoy, Alicante)

Situada al sureste de Alcoy, en el Monte de La Serreta, pertenece a la provincia de Alicante. Este santuario se sitúa en el lado Sureste y en la parte más elevada del poblado contestano de unas 5.5 ha. Se encuentra separado de la zona de habitación mediante un muro que parece delimitar el recinto del santuario (Visedo, 1922:4). Está situado en la parte más alta, ocupando el lugar preeminente del poblado (Olcina *et al.*, 1998; Grau *et al.*, 2017).

El escaso tamaño de la meseta donde se sitúa el santuario configura una planta

rectangular. Las excavaciones realizadas por Visedo en los años 20 descubrieron parte de los cimientos de una habitación rectangular de unos 0,40 metros de espesor y dos hileras de piedras algo careadas, sin argamasa. A partir de los años 80 (Llobregat *et al.*, 1992: 69), los trabajos realizados por Llobregat descubrieron, al este de esta construcción, un edificio orientado al noreste. Esta estructura ofrece una planta en la que se distinguen un vestíbulo y tres salas. En este sondeo se localizaron una gran cantidad de materiales constructivos romanos, por lo que se ha considerado que se trata de un templo romano asentado sobre los restos de uno anterior ibérico (Olcina *et al.*, 1998: 39) de influencia oriental (Llobregat *et al.*, 1992: 69; Grau *et al.*, 2017). Resulta muy compleja la interpretación de estos restos constructivos, ya que durante la Guerra Civil fue utilizado por el ejército republicano, como el punto de ataque más alto de la zona, lo que significó la destrucción casi total de los restos que se conservaban hasta ese momento⁸¹ (Figura 78).



Figura 78 - Caseta de antiaéreos de la Serreta. Fuente: Creative Commons.

Entre los materiales votivos documentados durante los trabajos en este yacimiento, destacan las terracotas (Grau *et al.*, 2017: 61-126). Fundamentalmente representan personajes femeninos, aunque también masculinos, así como grupos de varias figuras. Se pueden establecer dos tipos de terracotas, un grupo en el que los personajes se han representado de forma esquemática y otro en los que se han tenido en cuenta los

⁸¹ Comunicación personal de I. Grau *in situ* a la Dra. Lourdes Prados Torreira.



rasgos y los adornos que portaba cada personaje, aunque obviamente su interpretación es más compleja (ver Grau *et al.* 2017: 61-118; Prados Torreira 2014 a y b). Los personajes femeninos de estas terracotas están adornados con espigas, racimos y hojas que se han puesto en relación con la divinidad a la que se rendía culto en este santuario. Según Grau (*et al.*, 2017: 62) posiblemente una divinidad femenina asociada con los ciclos de la naturaleza, la fertilidad y la vida.

En el interior del recinto sacro se recuperaron cerámicas de barniz negro, fusayolas, una lucerna helenística y vasos ibéricos de almacenaje: ánforas, *phittoi*, *lebetes* y *kalathoi*.

Dentro de los materiales cerámicos recuperados aparecen varios vasos que presentan una profusa decoración pintada con motivos vegetales, humanos, animales y geométricos cuyo estudio iconográfico ha aportado datos sobre aspectos simbólicos y rituales. Esta decoración narrativa, estilo *Oliva-Lliria* de La Serreta, ha sido estudiada por investigadoras como Bonet Rosado y Mata Parreño (2008: 147-170, entre otras publicaciones); Tortosa (2006, entre otras publicaciones) o Grau Mira y Olmos Romera (2005: 79-98), entre otros. Del mismo modo, Grau, Olmos y Perea (2008), publicaron un interesante trabajo centrado en la llamada “habitación sagrada” de La Serreta, de donde procede, entre otros objetos destacables, la famosa placa de terracota que representa a la divinidad nutricia.

Se ha documentado una vajilla de plomo y elementos de hierro como clavos, cuchillos, una lanza y un regatón, un punzón, un fragmento de fíbula de bronce y una matriz de orfebre. Aunque lo más importante son las 6 láminas de plomo inscritas que posibilitaron la lectura del ibérico, aunque no se han conseguido descifrar, posiblemente por el contexto en el que se localizaron, pudieran referirse a un asunto religioso.

Análisis Hidrológico

En nuestra opinión, aunque la vinculación de La Serreta con el agua no es tan evidente como en otros santuarios, aparece en cuanto profundizamos un poco. En primer lugar, se refleja en el topónimo donde se sitúa el santuario: *Dubots* (sierra de Dubots o Alto de Dubots) que significa arroyo y que se recoge en la cartografía desde 1268 (Grau *et al.*, 2017: 16).

Además, en las proximidades de la Serreta se constata la existencia de una fuente: La Font de La Salut, lugar al que se acudía tradicionalmente el Domingo de Pascua Florida, para llevar a cabo el “*Berenaret*” o comida comunal dónde se comía la mona de dos o tres huevos, acompañada de habas tiernas, poltrota, queso blanco y el clásico atún salado. En el catálogo de bienes patrimoniales del municipio de Alcoy se encuentra inventariada como fuente histórica. Aparece, además, constatada documentalmente como abrevadero real desde 1364, cuando se supone que en ella abrevaron las caballerías del Rey Pedro IV “El Ceremonioso” (Hinojosa Montalvo, 2000: 367-385).

Las aguas de esta fuente bajan del cercano Ull del Moro, continuación de la unidad geomorfológica sobre la que se asienta el espacio cultural que nos ocupa (Figura 80). Consideramos que la existencia de toneles y vasos contenedores entre los materiales recuperados en la serreta, hacen pensar que posiblemente el agua se transportaría desde un sitio cercano como podría ser la veta del acuífero que abastece a la fuente de la salud. A pesar de lo significativo de su denominación, hasta la fecha no se han realizado análisis de sus aguas.



Figura 79 - Preventorio de la Font Rocha. Fuente: Creative Commons.

Por otra parte, en el diccionario de Madoz aparece una mención a otra fuente cercana que se encuentra situada a 3 kilómetros de La Serreta: “*Otra hermosa fuente hay en el término, llamada la Font Rocha (Font-roja), en las elevadas faldas del carrascal de Alcoy, que aunque no tan abundante como las anteriores, con todo, el agua que mana por sus copiosos caños es la mas pura y excelente del reino, y tan fresca, que en el mes de agosto es imposible mantener en ella la mano dos minutos. Este sitio es uno de los*



elegidos por los vecinos de la ciudad para su diversión por algunos días, siendo numerosa la concurrencia en los meses mas calurosos del verano, hospedándose a veces las gentes en un edificio que allí hay, contiguo a una capilla muy decente. Son muy hermosas las vistas que este delicioso sitio ofrece hacia la hoya rodeada de elevados montes” (Madoz, 1987) (Figura 79).

Esta fuente está situada en la explanada que hay delante del Santuario de la Mare de Deu dels Liris⁸². Las aguas de este surgente, que brotan siempre heladas, nacen a más de 1000 metros de altitud sobre el nivel del mar y, tradicionalmente, se consideran beneficiosas para sanar los problemas renales⁸³. Consideramos que ambas surgencias pudieron ser explotadas desde época ibérica; siendo además muy significativa tanto la cercanía con el santuario como el uso que tradicionalmente –y hasta la actualidad- se les ha dado a ambas fuentes.



Figura 80 - La Font de la Salut en las inmediaciones de la Serreta. Fuente: Creative Commons.

⁸². A unos 9 kilómetros del santuario de La Serreta

⁸³. <http://www.aguas.igme.es>

La secuencia de uso de este santuario abarca desde el s. III-II a.n.e. continuando el uso religioso del mismo hasta el siglo IV n.e., momento de la promulgación de las leyes de prohibición del paganismo por el emperador Teodosio (Esteban y Cortell Pérez, 1997: 131). El Santuario de La Serreta tuvo un importante papel como centro integrador del poblamiento de la zona, además de articular las relaciones políticas, sociales y económicas del territorio que vertebraba (Grau Mira, 2000: 197; Grau *et al.*, 2017). El culto estaría relacionado con una divinidad femenina, garante de la fecundidad de la naturaleza y con la observación astronómica de los ortos lunares y solares (Esteban y Cortell Pérez, 1997: 131-140), que marcarían un posible calendario de ritos asociados al espacio cultural y a las comunidades cercanas.

6.3.2.6. Abrigo del Rey Moro o Abrigo de Meca (Ayora, Valencia)⁸⁴

Se trata de un abrigo protegido por un saliente rocoso, situado muy cerca de la entrada occidental al Castellar de Meca (Broncano, 1986), en la ladera del monte Mugrón, en Ayora, Valencia. Se ha interpretado como un santuario de entrada extramuros (Moneo, 2003: 182). Este abrigo presenta unas medidas de 80 metros de largo, 15 metros de profundidad y unos 10 metros de altura, orientado al norte.

El único hallazgo de materiales asociados a esa cavidad apareció en el camino de acceso y estaba compuesto por cerámica ibérica pintada datada en torno a los siglos V-IV a.n.e. (González Alcalde, 2003: 210).

En este abrigo se observa una cubeta rectangular excavada en la roca situada bajo un surgente natural de agua –que presenta en la actualidad un caudal bastante irregular-. Esta cubeta se encuentra aproximadamente a un metro de la pared, mide 1,20 por 0,53 por 1,06 por 0,54 metros. Presenta una profundidad máxima de 0,45 metros y se puede observar un pequeño rebaje a modo de sumidero. Coincidiendo con la parte central del mismo, en la pared se puede observar una oquedad natural, en cuyo interior se han socavado varios agujeros que confieren a esta formación kárstica cierto aspecto antropomorfo (Almagro-Gorbea y Moneo, 1995) (Figura 81). A este manantial que brota en el interior del mismo abrigo se suma la Fuente de Meca, ubicada a unas decenas de metros de la anterior y emplazada extramuros a media ladera del extremo noroccidental

⁸⁴ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 335. N°111



(Simón García y Simón Oliver, 2018: 112).

Análisis Hidrológico

El manantial que brota en este abrigo de Meca lo hace a una temperatura de 17° y sus aguas están clasificadas como bicarbonatadas y cálcicas (Peréx y Miró, 2018: 335, nº111). Este tipo de aguas están indicadas para el tratamiento de dolencias digestivas, hepato-biliares y dispepsias (Jiménez Espinosa, 2002:251).



Figura 81 - Cubeta del Abrigo del Rey Moro. Fuente: Moneo, 2003.

En este santuario no se ha realizado ningún tipo de estudio de carácter arqueológico, asociándose su cronología y función con el asentamiento ibérico de Castellar de Meca, aunque presenta paralelismos con otras cuevas-santuario similares como El Molón de Camporrobles, la Cueva de La Nariz o la Cueva Santa de la Fuencaliente de Mira.

En el *oppidum* de Castellar de Meca se documentan un gran número de aljibes excavados en la propia roca de la meseta. Algo que indica la importancia del abastecimiento de agua del propio asentamiento pudiendo utilizarse para acarrear agua de los dos manantiales situados en el entorno del abrigo –a los pies del hábitat- y el agua de

la lluvia. O ¿quizá sólo se empleaba el agua de la lluvia reservándose el agua del espacio cultural para un fin religioso? ¿Podría ser éste el motivo por el que se realizó la excavación de los aljibes –con la consiguiente inversión de esfuerzo- a pesar de disponer de dos acuíferos próximos al oppidum desde donde acarrear el agua para su consumo?

Por otra parte, nos parece muy interesante la antropomorfización de la pared del abrigo justo en el espacio donde brota el manantial; este tipo de “rostros” pétreos es apreciable en otros espacios de culto, como se observa en la cueva de la Nariz o en la cueva de La Lobera que asemeja un cráneo (Sánchez Moral, 2016: 29). Aspecto que pudo ser empleado de múltiples formas, una de las cuáles sería como hito territorial, no en vano Simón García y Simón Oliver (2018: 111) refieren que: *“el manantial y su aljibe sirvió en la Edad Media de marcador territorial entre los concejos de Alpera y Ayora y los reinos de Castilla y Aragón, circunstancia que nos muestra su singularidad e hito del paisaje de la zona”*.

6.3.2.7. Cueva de Les Rates Penades⁸⁵ (Rótova, Valencia)

Esta cueva se encuentra localizada en un cortado sobre el río Vernisa, muy cercana a las cuevas del Parpalló y de les Mallaetes, en Rótova, Valencia. Presenta una orientación este-sureste doble acceso y cuatro salas comunicadas por corredores. En la sala más profunda, pero la más amplia y con forma de cuenco, se documenta un lago en el que se recoge el agua (Gurrea Crespo y Penalba Faus, 1952: 45) (Figura82).

Presenta una amplia cronología con materiales del paleolítico superior, cerámica cardial y materiales líticos de época neolítica (Martí Oliver, 1985: 20; Gusi Jener y Luján, 2012: 42).

En su interior también se han documentado materiales de época ibérica: un fragmento de borde de vasija gris clara, un fragmento de borde de plato, dos fragmentos de fondo de pátera de pasta anaranjada y un fragmento de borde de vaso caliciforme (González Alcalde, 2003: 224; 2005).

No se ha realizado ningún trabajo arqueológico a excepción de una cata realizada en 1952 por Gurrea Crespo y Penalba Faus (*Vid. supra*). Gil Mascarell (1975) la catalogó como lugar de refugio siendo González Alcalde (1993) el que plantea su uso como cueva santuario.

⁸⁵ En la publicación de Moneo (2003:189) aparece denominada de forma errónea como cueva de Les Rates Penaes.



Análisis Hidrológico

El abastecimiento de agua en la cueva estaba asegurado mediante un lago en la parte más recóndita de su recorrido. Hasta la fecha no se han realizado análisis hidrológicos sobre este acuífero.



Figura 82 - Vista general de la cueva de les Rates Penades. Fuente: Creative Commons.

Esta cavidad se ha interpretado como santuario comunitario (Moneo, 2003:189), aunque por nuestra parte consideramos que, debido a las características que presenta y ante la ausencia de estudios arqueológicos que aporten mayores datos, se debe tomar esta interpretación con cautela. A pesar de esto, debemos resaltar la importancia que presentan las formaciones kársticas naturales: estalactitas, estalagmitas, gourgs y lagos subterráneos en estos espacios de culto; sobre todo en el ritual de deposición de ofrendas. Elementos presentes en esta cavidad.

6.3.2.8. Cueva Bolta (Real de Gandía, Valencia)⁸⁶

Situada en las estribaciones meridionales de la sierra de La Falconera, en la parte este de uno de los cerros que conforman el Molló de la Creu, en el término municipal de Real de Gandía, Valencia. Presenta una entrada de reducidas dimensiones, de forma circular, después un corredor y luego una sala de unos 4 metros de anchura y 20 metros de largo.

En la parte más profunda de la sala se constata la existencia, en la antigüedad, de un lago que está seco en la actualidad, siendo esta zona el lugar donde se recogieron la mayoría de los materiales de época Ibérica (Moneo, 2003: 190). Aunque no conocemos la temperatura de esta surgencia, su composición sería bicarbonatada cálcica (Martín Escorza, 2018: 351). La cueva Bolta presenta una amplia ocupación que abarca desde el Calcolítico hasta época romana, recuperándose de su interior algunos fragmentos de *terra sigillata hispánica*, T.S. clara y monedas del Bajo Imperio.

De época ibérica se han recuperado abundantes vasos caliciformes de pasta gris, una fusayola una copa caliciforme, una copita anaranjada, una vasija gris, sin pie y borde vuelto. Fragmentos de cuello de vasija gris oscura, un fragmento de fondo de platito gris, un fragmento de borde de vasito gris oscuro, un fragmento de borde de vaso gris oscuro, una tapadera gris, dos fragmentos rojizos pintados con franjas paralelas, fragmentos de vasijas grises y numerosos galbos de pasta gris (González Alcalde, 2002-2003: 224). Destaca el hallazgo de una fibula anular hispánica, un fragmento de brazaletes de bronce y tres anillos de chatón con decoración (Aparicio, Gurrea y Climent, 1983: 196; Gil-Mascarell, 1975: 311; Gurrea, Penalba, 1952: 41; Serrano y Fernández, 1992: 23).

Análisis Hidrológico

El lago que existía en su interior posiblemente fuera de agua fría –aunque no se puede determinar con seguridad- y sus aguas estarían clasificadas como bicarbonatadas y cálcicas (Peréx y Miró, 2018: 351, nº126). Las aguas bicarbonatadas están indicadas para el tratamiento de dolencias digestivas, hepato-biliares y dispepsias (Jiménez Espinosa, 2002:251).

⁸⁶ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 351. Nº126



6.3.2.9. Cueva dels Sants o de la Muntanyeta dels Sants (Sueca-Alcudia de Crespins, Valencia)

Localizada sobre un cerro cercano al nacimiento del río de los Santos o de San Julián, en Alcudia de Crespins, Valencia (Figuras 83 y 84). Se trata de una pequeña cavidad orientada al noroeste, en su interior se hallaron cerámicas ibéricas: vasos caliciformes, páteras, cuencos, pequeños vasos y platos, algunos con decoración geométrica y zoomorfa (González Alcalde, 2002-2003: 216).



Figura 83 - Vista general de la Muntanyeta dels Sants. Fuente: Creative Commons.

Esa cavidad se asocia a un poblado ibérico situado al otro lado del barranco, posiblemente sea una favissa (Aparicio, 1976: 17) o una cueva santuario (Moneo, 2003: 193).

Análisis Hidrológico

El abastecimiento de agua en esta cavidad pudo conseguirse a partir de procesos de filtración y condensación a través de las paredes de la cueva. Por lo que cabe pensar que no presenta ningún tipo de propiedades minero-medicinales, aunque posiblemente estas aguas serían ricas en carbonato cálcico derivado de estos procesos.

Hasta la fecha no se ha realizado ningún trabajo arqueológico, por lo que ante la ausencia de estudios arqueológicos que aporten mayores datos, se debe tomar esta

interpretación con cautela aunque como hemos visto encaja con las características de un nutrido grupo de espacios culturales.



Figura 84 - Postal de los años 40 del pasado siglo donde se aprecia el cerro de Los Santos sin el arbolado actual. Fuente: Creative Commons.

6.3.2.10. Cueva de Les Dones (Millares, Valencia)

La entrada está en la cima de una montaña de 420 metros sobre la rambla del Zapatero, en la partida del Collado Moma. Está orientado al sureste. Ubicada en el término municipal de Millares, Valencia.

Se trata de una cueva formada por un antiguo río subterráneo (Figura 85). La entrada presenta 6 metros de altura y 7 metros de anchura. Tras avanzar por un paso angosto se abre una galería enormemente larga. Tiene 480 metros de recorrido total con una altura de techo de entre 3 a 6 metros y alcanza en algunos tramos los 11 metros de anchura. Una de las galerías parece estar colmatada por una gran cantidad de materiales desprendidos o sedimentados, continuando su recorrido más allá de lo que conocemos actualmente. Es una caverna estalagmítica (Figura 85), con grandes gourgs. Presenta un uso intermitente desde época neolítica, pasando por el mundo ibérico, romano y un largo periodo sin ocupación hasta reutilizar el vestíbulo para encerrar ganado durante época



moderna. Los materiales se localizaron a 50 metros de la entrada, amontonados en el interior de un gourg del que manaba agua, junto a formaciones estalagmíticas (Donat, 1969: 17 y ss) (Figuras 85 y 86).



Figura 85 - Interior de la cueva de Les Dones de Millares. Fuente: Victor Ferrer Rico.

Entre los materiales destacan por su abundancia los vasos caliciformes de pasta negra o gris que se encontraban muy fragmentados, salvo un ejemplar que se depositó en una gatera. Del mismo modo, podemos citar varias fusayolas, cerámica de cocina, platos y vasos con decoración geométrica y anillos de cobre y de bronce.

Análisis Hidrológico

Presenta un manantial que vierte a un sistema de grandes gourgs, por lo que el agua no se encuentra estancada. No se han realizado hasta la fecha ningún análisis de este acuífero.

Se ha interpretado como una *favissa* (SIP, 1971: 87) o una cueva santuario (Gil Mascarell, 1975: 307 y ss; Aparicio, 1976: 11) donde tendrían lugar rituales asociados a los ritos de paso de edad (González Alcalde, 1993) y según Aparicio (1976: 12) se rendiría culto a una divinidad femenina vinculada con las aguas y el mundo subterráneo.

Consideramos que claramente se trata de un espacio de culto en el que por nuestra parte queremos poner de manifiesto la espectacularidad del entorno donde se localiza y su interior, jalonado de numerosas formaciones kársticas. En las proximidades de la entrada a esta cueva se localizan además evidencias de pisadas fósiles de dinosaurios, la propia cueva se abre hacia la rambla del Tambuc que fue encajonándose y dejándola en alto. Sabemos que su origen fue un río subterráneo y aunque en época ibérica ya estaba su caudal bastante mermado; tenemos constancia que, en épocas de grandes lluvias, el agua cae por la entrada de la cavidad hacia la rambla configurando una pequeña cascada. En este espacio de culto el agua debió tener un gran protagonismo a muchos niveles. Desde el plano simbólico al territorial, como hito visible, entre otros.



*Figura 86 - Entrada a la cueva de Les Dones y vista sobre la rambla del Tambuc.
Fuente: Creative Commons.*



6.3.2.11. Sima del infierno (Tous, Valencia)

También llamada sima del Espalpáribus o cueva de Primo, se sitúa en la ladera meridional de las lomas de Matamont sobre el barranco de la Parra. En el término municipal de Tous, Valencia (Figura 87).

Presenta una orientación al este, el acceso se realiza a través de una boca redondeada que se encuentra tras bajar unos escalones excavados en la roca. Se ha documentado un recorrido que alcanza los 515 metros y una profundidad de alrededor de 100 metros.

Esta sima se estructura a partir de una sala principal de la que parten varias galerías y simas secundarias. Al fondo se documenta una galería de unos 4 metros que conduce a un amplio túnel a través del cual se puede acceder al final de la sima (Donat, 1967: 143 y ss).



Figura 87 - Boca de entrada a la sima del Infierno. Fuente: Creative Commons.

Se documentan diferentes tramos de escaleras excavadas en la roca, pero no se puede precisar el momento en el que se realizan estos trabajos de acondicionamiento. La secuencia de ocupación parece comenzar en momentos de la Edad del Bronce, a la que pertenecen diferentes fragmentos de cerámica. Los materiales más abundantes corresponden a época ibérica, de alrededor del siglo III a.n.e., recuperándose materiales como vasos caliciformes, fragmentos de pequeños contenedores de pasta gris, un vaso troncocónico, dos ovoides, una tapadera y un *kalathos* (Serrano, 1987: 63; Aranegui y Pla, 1981).

Análisis Hidrológico

A pesar de que en la actualidad en la sima no se documenta agua, los numerosos gours y su configuración, indican que en la antigüedad debió abundar.

Esta cavidad se ha asociado a las ceremonias de paso de las clases de edad (González Alcalde, 1993). La presencia del *kalathos*, según este investigador, indicaría también su asociación con rituales de carácter agrícola, que por nuestra parte no descartamos, aunque consideramos que la presencia del *kalathos* por sí sólo no atestigua la existencia de éstos. Por otra parte en la sala más profunda se localizaron numerosos cráneos humanos, si bien no se han encontrado en conexión con materiales que permitan adscribirlos a una cronología determinada. Este tipo de restos conectan con “el tiempo de los ancestros” (Grau y Amorós, 2013: 206; Machause, 2017: 353) quizá con la intención de legitimar los ritos y el propio espacio de una determinada comunidad frente a los visitantes de otros ámbitos, de ello hablaremos con posterioridad.

6.3.2.12. El Molón (Camporrobles, Valencia)⁸⁷

La cueva del Molón, ubicada en el actual término municipal de Camporrobles en Valencia, forma parte de un complejo arqueológico que controlaba el estratégico paso de las vías ganaderas desde las serranías de Cuenca y Albarracín hasta Levante (Almagro-Gorbea *et al.*, 1996; Moneo, 2001) (Figura 88).

La cueva es el nacimiento de un manantial que presenta una longitud de 22,82 metros de largo y una anchura que oscila entre los 3 metros y 1,20 metros, descendiendo progresivamente en altura y anchura hasta el fondo de la cueva, donde no alcanza a medir el medio metro de alto. La entrada, que en la actualidad se encuentra tapiada, se halla orientada al suroeste (Figura 89). De la zona de entrada parte una galería en ligero recodo, tras la que surge en su fondo el manantial que configura la cueva, el flujo de agua también parece exudarse de las paredes laterales.

Esta muela tuvo una ocupación continua desde finales de la Edad del Bronce o los inicios de la Edad del Hierro, extendiéndose su ocupación hasta el siglo I a.n.e. Este

⁸⁷ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 356. N°131



enclave se abandonó durante época romana, cuando la población pasa a asentarse en la llanura. A pesar de esto parece que constinuaros visitando este enclave, puesto que en la cueva se documentan materiales que corresponden al siglo I (Lorrio Alvarado *et al.*, 2010), constatándose el inicio de ocupación alrededor del siglo IV a.n.e.

En este complejo arqueológico se realizó una breve campaña de excavación en el año 1982⁸⁸, seguida de una intervención en 1992⁸⁹ y diferentes campañas entre 1995 y el 2008⁹⁰, año en que se inauguró el parque arqueológico. Entre los materiales recuperados en la cueva destaca un fragmento de bronce tubular y hueco, decorado con incisiones paralelas, quizá perteneciente a un *thymiaterium*. Fragmentos de vasos caliciformes, restos de hierro, un fragmento de *umbo* de un ungüentario de pasta anaranjada y fragmentos de platos de pasta anaranjada.



Figura 88 - Vista aérea del Molón de Camporobles. Fuente: Lorrio *et al.* 2010.

En el vestíbulo se documentan dos cubetas rectangulares excavadas en el suelo, justo delante de la entrada a la cueva. Presentan unas medidas aproximadas de 1,20 por 1,16 metros. En su lado sur se observa una especie de canal o rebosadero que sigue la misma orientación que la boca de entrada.

En el lateral noreste de una de las cubetas se aprecia un gran bloque rocoso, posiblemente fruto de un desprendimiento de la visera (González Alcalde, 2002-2003:

⁸⁸. A cargo de Gil Mascarell.

⁸⁹. Bajo la dirección de Martínez García.

⁹⁰. Un equipo de las Universidades de Alicante y Complutense de Madrid dirigido por Lorrio Alvarado, Almagro Gorbea, Moneo y Sánchez de Prado.

208), aunque algunos autores (Lorrio Alvarado *et al.*, 2010) plantean que fuera situada *ex profeso* como altar. Algo a nuestro parecer muy complicado de determinar, inclinándonos por la opción del desprendimiento.

Análisis Hidrológico

El manantial que brota en este espacio de culto lo hace a una temperatura indeterminada, por el momento, y sus aguas están clasificadas como bicarbonatadas y cálcicas (Peréx y Miró, 2018: 356, nº131). Este tipo de aguas están indicadas para el tratamiento de dolencias digestivas, hepato-biliares y dispepsias (Jiménez Espinosa, 2002:251).



Figura 89 - Vista actual de la fuente del abrigo del Molón. Fuente: Lorrio et al. 2010.

Esta cueva, según Moneo (2002: 176), se ha asociado con el lugar donde se realizarían los ritos de paso de los habitantes del poblado cercano, algo que para esta autora parece remarcar la existencia de la cubeta en la entrada, el manantial y su orientación hacia el ocaso.

Por nuestra parte consideramos que ante los escasos datos aportados por el sondeo realizado en 1996⁹¹ debemos ser cautelosos, la cercanía al oppidum pudo hacer que fuese

⁹¹ Recogido por Machause (2017: 235)



visitada con cierta frecuencia pero pudo no ser utilizada con un fin cultural como también consideran otras autoras que han analizado recientemente este abrigo (Mata *et al.* 2001b: 315; Quixal 2015: 195; Machause 2017: 235; Machause 2018: 126). El hecho de existir dos cubetas vinculadas a este manantial no lo adscribe directamente a época ibérica, de hecho las cubetas pudieron realizarse con posterioridad y, personalmente, nos inclinamos por plantear que guardan más relación con un uso del entorno como descansadero del ganado en su trashumancia hacia levante. De hecho, por este entorno transcurre la cañada Real de Valencia en el tramo Camporrobles-Buñol⁹² -que viene desde Mira- así como diferentes coladas, cordeles y veredas vinculadas a este uso ganadero.

6.3.2.13. Cueva de Les Meravelles (Gandía, Valencia)⁹³

Situada en la sierra Falconera en la Marchuquera Alta, en el término municipal de Gandía, Valencia. Presenta una entrada orientada al este -dividida en dos por una gran columna estalagmítica- y 35 metros de longitud por 13 de altura. Se trata de una cueva muy expoliada debido a que parte de los sedimentos fueron empleados para fertilizar campos de cultivo (Pla, 1946: 202; 1966: 290). A pesar de esto ha sido objeto de una campaña de excavación que tuvo lugar en el año 2005 y que permanece inédita hasta la fecha (Cardona Escrivà *et al.* 2013). Se han diferenciado tres niveles de uso: una primera ocupación durante el Paleolítico Superior, una segunda en época neolítica y la última, un nivel iberorromano que se data en el siglo III a.n.e. (Figura 90).

Junto a materiales cerámicos como vasos caliciformes de pasta gris o anaranjada, dos páteras y una copa, se ha documentado un conjunto de exvotos realizados en terracota. Una estatuilla que representa el torso de un varón. Dos tipos de terracotas mediante cilindros, unos macizos y otros huecos: ornitomorfos y antropomorfos, muy esquemáticos. También se han recuperado dos exvotos que representan un par de piernas (González Alcalde, 2003: 223) y diferentes partes anatómicas (Cardona Escrivà *et al.* 2013).

Del mismo modo, aparecieron un par de placas cerámicas rectangulares decoradas, una con decoración incisa y otra con borde dentado, que servirían como mano de morteros o enmangues (Moneo, 2003: 190).

⁹² Guaita Pradas *et al.* 2010; Arroyo Martínez, 2016

⁹³ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 352. N°127



Figura 90 - Interior de la cueva de Les Meravelles. Fuente: Creative Commons.

Además se han recuperado 34 monedas, de las que 23 aportan una cronología de los tres primeros siglos de nuestra era, y las restantes desde finales del siglo II a.n.e. a comienzos del siglo IV n.e., mientras que las nueve restantes resultan inclasificables, debido a su mal estado de conservación (González Alcalde, 2003: 223), así como una perteneciente al siglo XVII.

Análisis Hidrológico

Esta cavidad se ha asociado a un culto de carácter salutífero gracias a la presencia de exvotos anatómicos (González Alcalde, 1993). A pesar de que en la actualidad no se conserva ningún surgente de agua, en la Antigüedad este elemento se encontraba presente en este espacio sacro. Un buen indicador de ello es la presencia de abundantes estalactitas y estalagmitas, asociadas con procesos de filtrado del agua de la lluvia⁹⁴. Precisamente este tipo de materiales geológicos son los que dieron nombre a la cueva – les meravelles – por el gran número de estas formaciones naturales, aunque en gran número se expoliaron a partir del siglo XVII (Cardona Escrivà *et al.* 2013).

En la actualidad está siendo objeto de diferentes estudios y revisiones de los materiales recuperados por parte de un equipo de la Universidad de Valencia, por lo que

⁹⁴ Que por otra parte constituye el principal aporte a los acuíferos de esta comarca (Villar Piqueres, 2014: 24)



hemos decidido incluir en el catálogo esta cavidad a expensas de los resultados que aporten estos trabajos.

6.3.2.14. Sima de l'Aigua (Carcagente, Valencia)⁹⁵

Se localiza en el Pla del Realeng, en la finca del convent de Aigües vivas, término municipal de Carcagente, Valencia. Presenta un recorrido total de unos 240 metros al que se accede mediante una amplia boca orientada al este. Tras cruzar la entrada se abre a continuación una pendiente continua de unos 15 metros. Tiene un trazado muy complicado que incluye salas a distintos niveles y galerías. Hay dos simas a 50 y 70 metros de profundidad que incluyen tres pequeñas balsas de agua y grandes salas con abundantes formaciones estalacmíticas y estalagmíticas (Serrano, 1987: 129) (Figura 91).

Los materiales, muy numerosos, fueron arrojados a los gourgs o introducidos en las formaciones estalacmíticas y estalagmíticas (Aparicio, 1976: 13; Pla, 1972: 63; Serrano, 1987: 129; Serrano y Fernández, 1992: 21-22). Destaca el hallazgo de cerámica ática de barniz negro. Abundan los materiales época ibérica; vasos caliciformes ibéricos de pasta gris o negruzca, uno de ellos con una sustancia blanquecina en su interior –no fue analizado-, urnas de orejetas, aros de cobre o bronce, algunos decorados, tres anillos de cobre o bronce y de época romana; una moneda de Constantino del siglo IV n. e. y lucernas.

En la entrada de la sima se recuperaron restos de una vasija ovoide y otra esferoidal, tres tapaderas, dos cuencos grises, cinco páteras de color beige, vasos y un fragmento de lámina de cobre o de bronce junto a una lasca de sílex y un fragmento de cráneo humano (Serrano, 1987: 129).

⁹⁵ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 353. N°128



Figura 91 - Interior del vestíbulo de la sima de Aigua. Fuente: Creative Commons.

Aunque por razones obvias los trabajos arqueológicos en su interior han sido bastante limitados, los materiales y las características de su deposición hacen pensar en este lugar como una cueva santuario en estrecha vinculación a las aguas. El hallazgo de grandes contenedores fue asociado a un lugar de hábitat (Serrano, 1987: 133). Sin embargo, estos vasos también se pueden vincular con actividades rituales (Sánchez Gómez, 2002) en los que el vaso se destinaría a contener agua.

Análisis Hidrológico

Las aguas del acuífero asociado con esta sima no han sido analizadas, sabemos que mantiene el caudal de forma perenne y que sus aguas son muy finas. Hasta épocas recientes era una de las “fuentes” –junto con la fuente de la Parra del hort de Soriano- de donde las mujeres de Carcaixent acarreaban las aguas para el consumo doméstico.

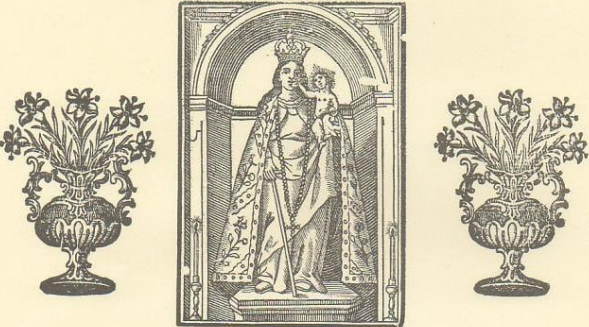
Esta sima se encuentra en el denominado popularmente como “desierto de les aigües vives”, aunque conocemos la existencia en este valle de un arroyo que mantenía



todo el año un importante caudal a juzgar por los molinos que se conservan en lo que fue su cauce así como referencias a la existencia de peces en sus aguas. Este acuífero mantuvo su caudal hasta finales del siglo XIX (Peris Albentosa, 2005: 75-108).

A unos 250 m de la sima de l'Aigüa se encuentra el Real Convento de Santa María de les Aigües Vives, declarado BIC en el 2007. La imagen de la virgen de Aigües Vives hallada enterrada en un campo de labor en 1250 será el germen de este espacio conventual convirtiéndose en la patrona de Carcagente. Curiosamente a esta imagen se le atribuyen diferentes milagros entre los que se incluyen el brotar de un manantial de aguas cristalinas en ese entorno y la protección de la salud de la población, los cultivos y las fuentes de Carcagente (Pérez, 1748; Gomis Corell, 2015) (Figura 92).

GOIGS A NOSTRA SENYORA DE AYGÜES VIVES,
venerada en lo Convent de Agustinos de la Vila de Carcaixent.



Soberana Emperadora,
Vèrge y Mare immaculada;
socorreunos, gran Senyora,
de Ayües Vives invocada.
* * *

El trovaros fon acás,
pues es tradició molt vella,
que la punta de una rella,
llaurant, os tocá en lo nas:
el senyal de ell corrobora
esta història celebrada;
socorreunos, &c.

Vent lo Llaurador dijós,
que la rella allí es para,
deixá els bòus, y al punt cabá,
y tragué el tesor preciós:
y dels bòus postrats en terra
allí foreu adorada;
socorreunos, &c.

Si la terra ha menester
aygua pera la cullita,
tota la que necessita
alcança vòstre poder:
sí nòstra Vila os implòra,

de vos es prest remediada;
socorreunos, &c.

Si el plòure molt li es fatal,
vos sou, Senyora, també,
la que el cel tornau seré,
lliurantla de tan gran mal:
ser de estos favors la autora,
experiencia es ben notada;
socorreunos, &c.

Guardaunos molt diligent
tots los fruits de mal y dany,
pera que tenint bon any,
estareu mes venerada;
socorreunos, &c.

En les tempestats horribles
de tròns, llams, y ayres furiosos,
quant los enemics terribles
procuren sernos danyosos:
vos, excelsa Emperadora,
valeunos, sent reclamada;
socorreunos, &c.

Son vòstre rosari y capa

dels malalts remey total,
pues aquell que dells se val,
de tots mals lliura y escapa:
vos sou la restauradora
de la salud desijada;
socorreunos, &c.

Pues es la vòstra pietat
fònt viva, que favors mana,
vòstre Convent os demana,
que en tan seca soledat
sia la conservadora
de esta fònt tan regalada;
socorreunos, &c.

Y pues vos, celestial Mare,
oiu sempre als devòts vòstres,
alcançau del Etern Pare
perdó de les culpes nòstres:
daunos en la final hòra
el prèmi en la glòria amada;
socorreunos, &c.

Pues sou vos la intercesora
dels pecadors senyalada;
socorreunos, gran Senyora,
de Aygües Vives invocada.

ÿ. Ora pro nobis Sancta Dei Génitrix. ñ. Ut digni efficiamur promissionibus Christi.
OREMUS.

Concede nos famulos tuos, quesumus Domine Deus, perpetua mentis et corporis sanitate gaudere, et gloriosa Beate Marie semper Virginis intercessione a presentis liberari tristitia, et eterna perfrui lætitia. Per Christum Dominum nostrum. ñ. Amen.

El Ilmo. Sr. D. Andrés Mayoral, Arzobispo de Valencia, concedió quaranta dias de indulgencia por cada decena del Rosario que se rezare delante de esta santa Imágen.

VALENCIA: IMPRENTA DE LABORDA.

Figura 92 - Goigs a Nuestra Señora de Aigües Vives. Fuente: Creative Commons.

6.3.3.15. Montaña Frontera (Sagunto, Valencia)

El santuario de Montaña Frontera se sitúa en la cumbre de una montaña a 375 m sobre el nivel del mar, en el término municipal de Sagunto (Valencia). Se trata de un espacio sagrado en un lugar alto, donde se documenta actividad cultual desde el siglo III *a. n. e.* continuando sin interrupción hasta el siglo I d. C. (Civera, 2014-2015: 151-172). Es posible que el origen de este culto se sitúe durante el Ibérico Pleno. A este momento pertenecen diferentes fragmentos anfóricos (Ledo, 2009: 483), además de doce inscripciones sobre piedra y dos grafitos sobre cerámica. Uno de estos epígrafes ha sido fechado en el siglo II a.C.

El santuario es conocido desde inicios del siglo XIX, gracias al hallazgo del conjunto de epígrafes ibéricos y latinos, que constituyen el principal legado de este yacimiento. A pesar de ser conocido de antiguo no se ha llevado a cabo ninguna excavación arqueológica en este yacimiento, aunque recientemente se ha publicado una revisión de los bronceos procedentes del conjunto de Muntanya Frontera (Aranegui *et al.* 2018) (Figura 93).



Figura 93 - Fragmento de Ara localizado en Montaña Frontera. Fuente: Aranegui et al. 2018.

En la cumbre donde se enclavaría este santuario se documentó un edificio circular, interpretado por Beltrán (1951) como un *aediculum* y que, gracias a una de las inscripciones recuperadas, sabemos fue construido con dinero público (Beltrán Lloris, 1980: 256-nº 308; Beltrán Villagrasa, 1951: 247; Oliver, 1986: 119; Nicolau, 1998: 35). Aunque la estructura conservada parece corresponder realmente a época islámica (Aranegui *et al.*, 2018: 457).



Los materiales más interesantes fueron recuperados gracias a una donación por parte de la familia Ripollés Adelantado al Museo Histórico de Sagunto en 2006 (*Vide supra*). Se trata de un conjunto de nueve exvotos antropomorfos y un lote de pequeños exvotos de bronce y unos pequeños pedestales votivos que, para los citados investigadores (Aranegui *et al.*, 2018), se encuentran en relación con estos exvotos. Algunos de estos pedestales presentan inscripciones ibéricas, y latinas en algún caso.

Parece que en época ibérica se encontraba dedicado al culto de una divinidad masculina con un marcado carácter agrícola cuyo nombre: *Bokon*, aparece en una de las inscripciones documentadas. Posteriormente este culto se sincretiza a la llegada de los romanos en *liber pater*, divinidad vinculada con el vino, una de las principales actividades económicas de este territorio saguntino. Ledo, por su parte, sugiere que se realizarían libaciones de vino y agua (Ledo, 2009: 494), aunque no especifica de dónde procedería el agua.

Esta montaña sagrada ritualizaría el límite norte del territorio de Arse (Machause, 2017: 368). En la actualidad está siendo objeto de una revisión por parte de un equipo de la Universidad de Valencia dirigido por Carmen Aranegui, tanto de los materiales adscritos a este espacio de culto como del yacimiento en sí, aunque por el momento no se han publicado los resultados.

6.3.3.16. Cueva de Merinel (Bugarra, Valencia)

La cueva de Merinel se sitúa en la margen izquierda del barranco de la Hoz, en el macizo calcáreo de la Loma Larga en el término municipal de Bugarra (Valencia). Orientada a levante se trata de una gran cueva que presenta tres accesos, uno de los cuales parece haber sido retocado antrópicamente (Aparicio, 1997: 353). La sala central presenta un techo alto con abundantes estalactitas y dos columnas, características de una formación kárstica y buena indicadora de una gran presencia de filtraciones de agua.

Al igual que en otros casos su primera exploración tuvo lugar durante los años 50 del pasado siglo, a manos de un grupo de espeleólogos que recuperó un conjunto de vasos caliciformes de pasta reductora. En 1981 tuvo lugar una serie de sondeos arqueológicos en su interior que documentaron su estratigrafía –la ocupación más antigua correspondía al eneolítico-, algunos restos cerámicos –fundamentalmente caliciformes colocados boca abajo-; una cucharilla de bronce y un gran número de restos óseos correspondientes a ofrendas de animales (Aparicio, 1997: 354).

En el año 1986, Blay (1992: 283-288) realizó un estudio de la fauna depositada en esta cueva que ofreció un interesante resultado: dentro del conjunto arqueozoológico destacaban los restos de ovicápridos, seguidos de restos de cerdo. Se trata de individuos muy jóvenes de menos de seis meses, de los que sólo se habían depositado los cráneos o parte de éstos. Aspecto que, para este autor, es indicativo de su deposición en el marco de los rituales que tuvieron lugar en este espacio sacro.

Análisis Hidrológico

El abastecimiento de agua se produce mediante procesos de filtrado y condensación de las lluvias, por lo que a excepción de un alto nivel de carbonato cálcico derivado de estos procesos se trataría de aguas sin ningún tipo de propiedades minero-medicinales.

6.3.3.17. Cueva del Sapo (Chiva, Valencia)

La Cueva del Sapo se sitúa a unos 500 metros sobre el nivel del mar, en el Cerro de la Atalaya, dentro del término municipal de Chiva (Valencia). Esta cavidad está constituida por un pasillo de acceso que desemboca en una estancia central de la que parte una galería superior a la que afluye agua desde el exterior (V.V.A.A., 1985: 57 y ss.) (Figura 94).

Fue descubierta en 1983 por un grupo de espeleólogos que depositaron los materiales recuperados en el Departament de Prehistòria i Arqueologia de la Universitat de València (UVEG). Poco después tuvo lugar una excavación de urgencia en el interior de la cavidad (Pla, 1985). A pesar de haber sido objeto de expolio y también remociones de carácter



natural, pudo establecerse una estratigrafía (Portell, 1983), que estableció una secuencia de uso mayoritariamente ibérica.



Figura 94 - Acceso al interior de la cueva del Sapo. Fuente: Machause 2017.

Aunque se realizó un inventario de los materiales recuperados en esta excavación, no se llevó a cabo un análisis de éstos, que ha sido abordado recientemente por Sonia Machause (2012). Entre los materiales recuperados destacan los recipientes cerámicos de cronología ibérica: un ánfora, seis tinajas, cuatro tinajillas, un vaso caliciforme, un plato, cuatro páteras, dos escudillas, un cuenco, un mortero, cuatro ollas y una tapadera. Elementos metálicos: dos apliques y una fíbula en bronce, así como un punzón y un regatón de hierro. Los restos humanos de dos individuos –masculino y femenino- sin señales de cremación y con muestras de marcas de corte sobre cuatro huesos.

Recientemente los restos femeninos han sido datados por radiocarbono y han arrojado fechas de época ibérica (ss. IV-III a. n. e.), por lo que se trata de un tratamiento especial que contrasta con el tratamiento que se les da a los cadáveres en este periodo (Machause, 2017: 437). Y los más abundantes: restos de fauna. El registro faunístico de esta cavidad está caracterizado por el predominio de ciervos y ovicaprinos, con huesos que muestran una baja fragmentación y un reducido número de evidencias antropogénicas. De estos animales se depositaron partes concretas como el cráneo y las extremidades.

Por todo ello, ha sido interpretada como un contexto ritual que sería frecuentado entre los siglos V-II a.C. (Machause, 2012; Machause *et al.*, 2014; Machause y Sanchis, 2015). Para Machause (2017: 436) la deposición de restos de ciervos estaría relacionada con actividades de caza y deposición de los trofeos como parte de los rituales de paso a edad adulta masculina. La Cueva del Sapo junto con la Cueva Merinel sacralizarían el límite sur del territorio de Edeta (Machause, 2017: 366).

Análisis Hidrológico

Por nuestra parte consideramos destacable además la presencia durante todo el año del agua en esta cavidad, el agua entra desde el exterior y discurre por una galería superior a la que se accede desde la sala central (V.V.A.A., 1985: 57 y ss.), por lo que se trataría de aguas sin ningún tipo de propiedades minero-medicinales.

6.3.3.18. Cueva del Cerro Huevo (Requena, Valencia)

Situada a 620 metros sobre el nivel del mar en un cerro homónimo, se encuentra muy cerca de la aldea requenense de Campo Arcís. Asociada con los poblados ibéricos de Castillejo y el Cerro de la Cabeza (Martínez Valle y Castellano, 1996). Su acceso no es visible desde el llano, pues consiste en una boca circular de 1 m de diámetro de tipo sima.

Es una cavidad de reducidas dimensiones y de acceso muy difícil, en la actualidad su entrada se encuentra casi bloqueada. La galería de acceso original presentaba una longitud de 10 metros, y daba paso a dos salas: una principal (15x10x2,5 metros) y otra secundaria (5x5x2 metros) (Fernández *et al.* 1982: 144-145). La vinculación con el agua se materializa por la existencia de estalactitas y estalagmitas en la sala principal, lo que



indica la presencia de ésta mediante los procesos de filtrado y condensación.

A pesar de la dificultad de su acceso fue expoliada y su estratigrafía alterada. El estudio de esta sima fue llevado a cabo por el Grupo Arqueológico Requesense y por José Aparicio (1997: 348)⁹⁶.

Los trabajos de Aparicio y Latorre recuperaron numerosos vasos caliciformes de pasta reductora y con diferente estado fragmentario. Un pequeño vaso ibérico con decoración pintada geométrica, tres anillos de amplio chatón decorado, numerosas fusayolas decoradas y restos de fauna: ovicápridos y huesecillos de galápagos ensartados en un collar (Aparicio y Latorre, 1977: 32).

Estos materiales han aportado una cronología de la primera mitad del siglo IV a. n. e. para el uso cultural de la cueva del Cerro Hueco; para Machause y Quixal (2018: 120) posiblemente estuvo vinculada con los ritos de paso de edad femeninos debido a las ofrendas de tejidos y fusayolas que constituyen el principal material depositado.

Los materiales de la Cueva de Los Ángeles y la del Cerro Hueco fueron mezclados durante su traslado en 1973 al Museo Municipal de Requena, siendo posteriormente identificados algunos materiales de estas cuevas por Machause y Quixal (2018: 118). Recientemente Machause (2017) ha propuesto que la cueva de Los Ángeles junto con la cueva del Cerro Hueco sacralizaría el límite este del territorio de Kelin.

Análisis Hidrológico

La vinculación con el agua se materializa por la existencia de estalactitas y estalagmitas en la sala principal, lo que indica la presencia de ésta mediante los procesos de filtrado y condensación. Por lo que a excepción de un alto nivel de carbonato cálcico derivado de estos procesos se trataría de aguas sin ningún tipo de propiedades minero-medicinales.

⁹⁶ quien indica que después de los trabajos arqueológicos en su interior cerró el acceso a esta cavidad para evitar nuevos expolios.

6.3.2.19. Cueva de Los Ángeles (Requena, Valencia)

Situada en los montes de la Serratilla, en el barranco de los Conejos, próximo al río Magro y asociada con los poblados ibéricos de Castillejo y el Cerro de la Cabeza (Martínez Valle y Castellano, 1996). Se trata de una pequeña cavidad de tipo sima con un acceso muy difícil y un recorrido de unos 30 m (V.V.A.A., 1974: 96). Fue estudiada por Aparicio (1997: 348)⁹⁷ que documentó una estratigrafía muy alterada debido a procesos geológicos naturales y bioturbaciones. La vinculación con el agua se materializa por la existencia de estalactitas y estalagmitas en toda la cavidad, lo que indica la presencia de ésta mediante los procesos de filtrado y condensación (Figura 95).

Aunque, como hemos visto anteriormente, sus materiales se mezclaron con los recuperados en la Cueva de Los Ángeles, algunos de ellos han sido identificados por Machause y Quixal (2018: 118). Entre los materiales depositados destacan por su abundancia las fusayolas, seguidas por los vasos caliciformes de cocción reductora, algunos fragmentos de cerámicas áticas de figuras rojas y fragmentos de cerámica ibérica con decoración geométrica. Además de restos de fauna: molares de caballo, conchas marinas y fragmentos indeterminados (Aparicio y Latorre, 1977: 31 y ss.; Machause y Quixal, 2008).



Figura 95 - Interior cueva de los Ángeles. Fuente: Machause y Quixal, 2008.

⁹⁷ quien indica que después de los trabajos arqueológicos en su interior cerró el acceso a esta cavidad para evitar nuevos expolios.



La cavidad tuvo un uso ritual durante época ibérica –en torno a inicios del siglo IV a. n. e.- y posteriormente se documenta una secuencia muy breve de uso durante la edad media (V.V.A.A., 1974: 96). Para Machause (2017) la cueva de Los Ángeles sacrificaría el límite este del territorio de Kelin junto con la cueva del Cerro Hueco.

Análisis Hidrológico

La vinculación con el agua se materializa por la existencia de estalactitas y estalagmitas en la sala principal, lo que indica la presencia de ésta mediante los procesos de filtrado y condensación; estas aguas presentarían un alto nivel de carbonato cálcico derivado de estos procesos, pero posiblemente sin ningún tipo de propiedades minero-medicinales.

6.3.2.20. Cueva de La Galera (Favareta, Valencia)

Ubicada en la margen izquierda del barranc Fondo en el término municipal de Favareta, Valencia. Se encuentra orientada al noroeste. Es una cavidad sumidero –lo que significa que a través de su boca entraba o salía una corriente de agua- configurando su espacio como un pasillo de 52 metros de longitud por 20 metros de anchura y 9 metros de altura. El acceso a la cueva está jalonado de columnas estalagmíticas así como diferentes formaciones de espeleotemas, debidas a las aguas de infiltración y restos de desprendimientos (Figura 96).

En su interior se documentaron fundamentalmente vasos caliciformes depositados directamente dentro de algunas de las hornacinas naturales y zonas inundables de la cavidad. También aparecieron restos de fauna, cerámicas realizadas a mano e industria lítica (Donat, 1967: 71; Serrano y García, 1987: 9-197; González Alcalde, 2002; 2003: 200).

En la actualidad no ha sido objeto de ninguna intervención desde las labores del SIP en los años 70.

Análisis Hidrológico

Por su estructura conocemos que a través de su boca entraba o salía una corriente de agua que en la actualidad no tiene caudal. Además la presencia de columnas estalagmíticas así como diferentes formaciones de espeleotemas, son debidas a la abundancia de las aguas de infiltración. Estas aguas posiblemente no tendrían ningún tipo de propiedades minero-medicinales –las de filtrado y condensación-; las del manantial agotado podrían comprobarse mediante análisis de sedimentología.

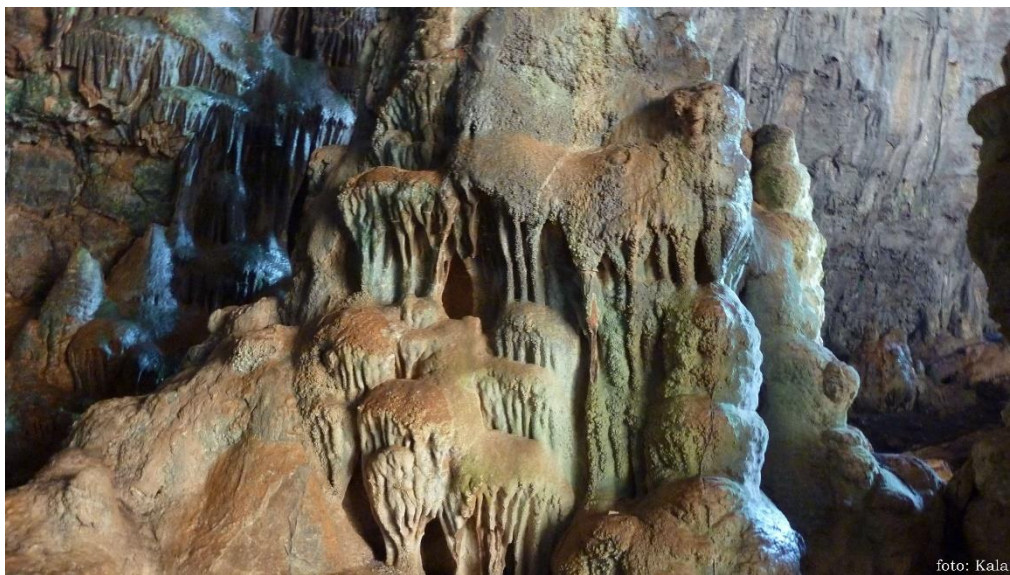


Figura 96 - Interior de la cueva de La Galera. Foto: Kala.



6.4. **Ámbito de la Meseta Sur**

El área de la Meseta Sur o Submeseta meridional comprende, en términos generales, parte de las actuales provincias de Toledo, Ciudad Real, Albacete y Cuenca (Almagro-Gorbea y Ruiz Zapatero, 1992) (Figura 94).

La zona central aparece surcada por dos importantes cauces fluviales: el Guadiana y el Tajo, que constituyen el paso natural hacia el Atlántico. La zona oriental se caracteriza por los cursos del Júcar y el Cabriel, cauces que seccionan la cordillera ibérica hacia la zona de Levante y el Mediterráneo. Mientras que el contacto entre la meseta y el sur peninsular tiene lugar a través de los afluentes del margen derecho del Guadalquivir, como el Jándula, Guadiato, Bembézar y Viar, que atraviesan sierra Morena (Terán *et al.*, 1987).



Figura 97 - Ámbito Meseta Sur.

Geomorfológicamente, destaca la gran falla de las estribaciones de Sierra Morena que presenta fracturas secundarias longitudinales y transversales que parecen ensancharse debido a los cauces fluviales. No hay que olvidar el área volcánica del Campo de

Calatrava que tuvo una gran actividad ígnea durante el Cuaternario (Martín Escorza, 1992: 231-252) por su importancia en la composición y características de las aguas subterráneas de esta zona. En esta región, y vinculadas con las actividades volcánicas del Campo de Calatrava, se manifiesta una gran profusión de fuentes minero-medicinales o termales. Se trata de aguas hipotermales que surgen con una temperatura media de entre 20° y 30°C, y aguas frías que surgen a una temperatura inferior a 20°C. En cuanto a sus características químicas, en este ámbito se documentan: aguas ferruginosas, bicarbonatadas y sulfurosas (Martín Escorza, 1992: 237 y ss.).

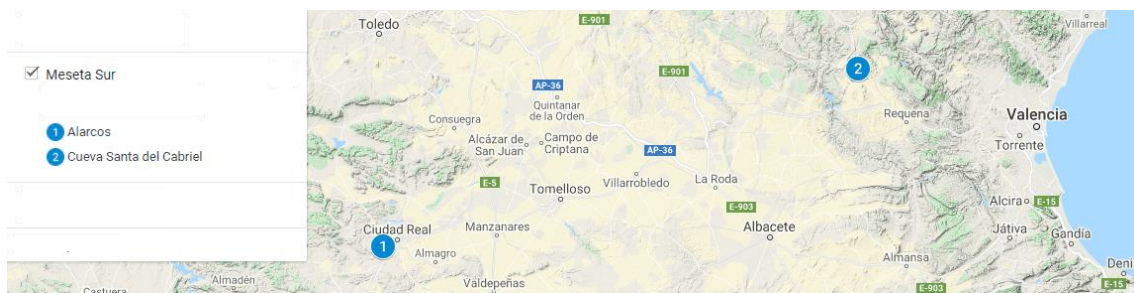


Figura 98- Espacios culturales de la Meseta Sur. Fuente: autora.

6.4.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales

6.4.1.1. Alarcos (Ciudad Real)

Santuario situado en el sector noreste del *oppidum* del cerro de Alarcos (Juan *et al.*, 1994: 148), lugar con una importante situación estratégica puesto que controla el único vado existente en un amplio tramo del río Guadiana, así como los pasos hacia Levante y Andalucía (Figura 99). Además en un radio de unos dos kilómetros se sitúan varias fuentes naturales de agua dulce como las fuentes de Arzóllar, la del Valle, los Baños de Fuentillejo y el arroyo de las Ánimas próximo a la zona de necrópolis (García Huerta *et al.* 2018: 27).



Figura 99 - Vista general del yacimiento de Alarcos. Fuente: García Huerta et al. 2018.

Asociados a los restos de una estructura rectangular se documentó un lote de materiales entre los que destaca un conjunto de exvotos de bronce (Caballero Klink y Mena Muñoz, 1987: 615-634). El lote de materiales asociado a un espacio cultural apareció en el interior de los restos de una estructura rectangular de piedra que tendría un alzado de adobe. Este espacio se encontraba situado en el sector noreste del *oppidum* oretano, a extramuros de la muralla del castillo de época Medieval (Juan *et al.*, 1994: 148).

Está compuesto por un lote de más de 60 exvotos de bronce (Figura 66) que representan figuras humanas, tanto masculinas como femeninas, aparecen desnudas, vestidas, jinetes y caballos, representaciones de piernas, pies, cabezas, órganos sexuales masculinos... exvotos que por su tipología aportan unas fechas de la segunda mitad del siglo III a.n.e. (Caballero Klink y Mena Muñoz, 1987: 615-634; Benítez de Lugo, 2004: 29-61). Entre este conjunto se recuperaron dos colgantes (de Juan *et al.*, 1994: 148) que, según sus estudiosos, parecen representar a la diosa Astarté (Fernández Rodríguez *et al.*, 1995: 213), uno realizado en oro y el otro en bronce, además de varias fíbulas de bronce y fragmentos de plomo.



Figura 100 - Estructuras de época ibérica en Alarcos. Fuente: Creative Commons.

Junto a estos materiales aparecieron numerosos restos cerámicos, fragmentos de pequeños recipientes, vasos, platos y páteras de pasta gris, de barniz rojo, cerámica griega y campaniense, y contenedores de mayor tamaño como ánforas y ollas. También se documentó un semis de Cástulo (Figura 100).

El hallazgo de estos materiales llevó a plantear la existencia en este enclave de un santuario del que sólo se conservaría parte de la plataforma (De Juan *et al.*, 1994: 148) de acceso al mismo. Mientras que autoras como Prados Torreira (1991) interpretaron inicialmente este depósito como una *favissa*.

La última década se han localizado los enterramientos -quizá con una finalidad ritual- de dos perros; así como el descubrimiento de varias esculturas zoomorfas: un caballo y una esfinge acéfala, que han sido asociadas a la existencia de un posible monumento funerario edificado en honor a las élites de la ciudad (Benítez de Lugo y Moraleda, 2013: 214) (Figura 101).

Recientemente se ha documentado la existencia de tres necrópolis en el cerro de Alarcos (García Huerta *et al.* 2018), una de ellas en el entorno donde se recuperaron los restos escultóricos antes mencionados, próxima al río Guadiana. Además se ha constatado la existencia de una estructura en el sector IV que ha sido interpretada como santuario y que en la actualidad sigue siendo objeto de estudio –sin que haya sido publicado ningún detalle aún- (Fernández y de Juan García, 2017: 903).



Figura 101 - Esfinge localizada en la necrópolis del sector 4. Fuente: García Huerta et al. 2018.

Aunque a expensas de los resultados de los trabajos en este espacio cultural, En nuestra opinión cabe pensar que por un lado existió un santuario en el sector IV al que se corresponde el depósito votivo –zona nororiental- y por otro lado pudo existir un espacio de culto heróico –monumento necrópolis- en nuestra opinión asociado al control estratégico del territorio en el propio vado del río Guadiana -zona suroriental- y vinculado a las purificaciones previas antes de acceder al *oppidum* de Alarcos.

6.4.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas

6.4.2.1. La Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca)⁹⁸

También conocida como la Cueva Santa de Fuencaliente. Se trata de una cueva situada en la margen izquierda del barranco homónimo, a 860 metros sobre el nivel del mar, en el término municipal de Mira; Cuenca (Lorrio *et al.*, 2006) (Figura 102). El interior de esta cueva está organizado a partir de una galería de 10 metros de recorrido, a través de la cual se accede a una sala central de unos 25-30 metros de anchura y una altura máxima en su parte central de unos 10 metros. De este espacio surgen dos salas de

⁹⁸ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 329. N°108

menores dimensiones que se inundan en épocas de abundante lluvia (Moya, 1998: 30). En el interior de esta cavidad se documentan formaciones kársticas: estalactitas, estalagmitas y gourgs. En la sala central aún se pueden contemplar 12 columnas a pesar de la degradación sufrida debido a una detonación de explosivos en los años 70 del pasado siglo (Machause, 2017: 217).

Además de los múltiples gourgs que recogían el agua de la lluvia, se documentó una cubeta natural al fondo de la sala central, ésta recoge el agua que se filtra por las paredes de la cueva, presenta unas medidas de 2,50 metros por 0,67 metros de ancho y 0,41 metros de profundidad. La entrada de la cueva se sitúa orientada al noroeste - orientado al pantano de Contreras- este acceso era más estrecho pero fue ampliado a finales del siglo XVIII cuando el interior se acondiciona como capilla cristiana (Moya, 1998: 30).

La secuencia cultural de la cueva abarca una amplia cronología que va desde época Calcolítica-Edad del Bronce, cuando se empleó como lugar sepulcral, hasta época Contemporánea (*vid. supra*) –aunque con un largo hiato entre época árabe y el siglo XV-, documentándose en la actualidad el desarrollo de una romería anual en el mes de mayo por parte de los habitantes del cercano pueblo de Fuenterrobles (Valencia) (Figuras 103 y 104).



Figura 102 - Acceso a la cueva Santa del Cabriel. Fuente: Machause 2017.



A pesar de esta amplia secuencia de uso, salvo prospecciones superficiales, no se ha llevado a cabo ningún estudio sistemático, estando expuesta desde antiguo a continuos expolios. Durante los años 60 fue objeto del programa “Misión Rescate”; en los años 70 la detonación de explosivos provocó parte de la destrucción de la sala central, abriendo paso a una fase de rebuscas y abandono. Machause (2017) ha constatado la prospección de la cavidad en 1974 por Sarrión. En 1998 Mata recoge algunos materiales de esta cueva en el marco de las prospecciones realizadas en el territorio de Los Villares/*Kelin*. La última prospección realizada en la cavidad fue realizada en 2003 por Lorrio (*et al.*, 2006).

Recientemente Machause (2017; Machause y Quixal, 2018; Machause y Esteban, 2019) ha realizado diferentes estudios así como una revisión de los materiales recuperados en esta cavidad. Los materiales más abundantes corresponden a época ibérica, fundamentalmente restos de vasos caliciformes que fueron depositados en el interior de la sala de acceso más difícil. Dentro de las grietas de las paredes, fragmentados en el interior de los gourgs, o en la base de las estalagmitas. En la sala principal se documentaron los restos de entre 30 y 40 vasos caliciformes. Algunos de estos vasos contenían restos de resinas de copal y sandarac (Machause, 2017: 227). También se han recuperado numerosos fragmentos de vasos caliciformes de cuerpo globular y pequeño tamaño que corresponden al subtipo A.III.4.1.2 de la clasificación de Mata y Bonet (1992). Posiblemente en asociación a estos vasos caliciformes (Martínez Perona, 1992: 270) se han recuperado abundantes páteras, y en menor medida, platos de borde exvasado y cerámica de cocina.



Figura 103 - Vista general del interior de la cavidad. Fuente: Creative Commons.

Con respecto a los restos óseos de animales recuperados, aunque se encuentran en fase de estudio, los resultados preliminares publicados por Machause (2017) apuntan a un predominio de los ovicápridos seguidos de restos de cerdo, avifauna indeterminada y fauna silvestre como ciervos, liebres y gato montés. Se han documentado 4 fragmentos correspondientes a seres humanos, tres de ellos pertenecían a un individuo de no más de 12 años de edad (Machause, 2017: 229; Machause *et al.* 2019: 61).

Entre los materiales documentados durante la prospección se recuperó una mano de mortero zoomorfa. Se trata de una pieza maciza de arcilla con dos apéndices, tipo A.V.2 de Mata y Bonet (1992). Presenta una base amplia y achatada, dividiéndose el vástago central en dos apéndices que adoptan forma de ave (Lorrio *et al.*, 2006: 57).

En la sala central se documentan dos grandes estalactitas (Figura 103) que parecen haber sido modificadas para depositar en su interior materiales votivos. Estas columnas estalagmíticas han sido interpretadas como betilos o *massebah*, y constituirían según Lorrio (*et al.* 2006: 48) la imagen de culto.



Figura 104 - Gourg utilizado como cubeta en la Cueva Santa del Cabriel. Fuente: Lorrio et al., 2006.



La vinculación del agua en esta cueva es innegable encontrando su presencia tanto en el interior –filtrado del agua de la lluvia y manantial- como en el exterior del espacio sacro, donde discurre el río Cabriel (Figura 104). Debemos destacar además que vinculado a las aguas de este río –aunque unos kilómetros más arriba siguiendo su curso- se recuperó el depósito votivo de Salvacañete (Arévalo *et al.* 1998). Para el que se han planteado diferentes hipótesis que varían desde una ocultación en un periodo de inestabilidad, un tesorillo de fundidor o una intencionalidad votiva del mismo. Estamos de acuerdo con la interpretación de Arévalo *et al.* (1998), se trataría de una ofrenda realizada en un santuario al aire libre, donde por nuestra parte ponemos el énfasis en la importancia que hubo de tener el río Cabriel (Prados Torreira, 2010). No sólo en la creación de ese paisaje real sino como un elemento configurador del paisaje simbólico en época ibérica; como parece desprenderse tanto de este depósito votivo de Salvacañete como del buen número de hallazgos vinculados con el ámbito ritual en este entorno fluvial. Junto al paso del Cabriel denominado Vadocañas, se han documentado varios depósitos votivos numismáticos que han sido recogidos por Martínez Valle y Castellano Castillo (1996) y una figurita de barro cocido (Martínez Valle, 1995). Además del hallazgo de ocho plaquitas de plata con decoración repujada mediante buril (Martínez García, 2013) muy similares a las tres que se documentaron en el tesoro de Salvacañete mencionado anteriormente. Lo que ha llevado a plantear la existencia de un posible santuario al aire libre en la sierra del Rubial (Martínez García, 2013: 49). Descontextualizado –debido a un expolio- aunque próximo a otra zona de vadeo del río Cabriel: Puentevado; corresponde el hallazgo de un casco de tipo montefortino que en la actualidad se encuentra depositado en el Museo de Requena con número de inventario: MMD94/001 y fechado en el siglo III a.n.e. como obra de un taller itálico (Quesada y Valero, 2011-2012; Martínez Lázaro, 2016).

Aunque gran parte de estas manifestaciones nunca serán conocidas por encontrarse en la actualidad sumergidas bajo los pantanos que se realizaron aprovechando el encajonamiento del propio Cabriel. Este es el caso del pantano de Contreras que anegó el antiguo manantial termal de la Fuencaliente de Mira -muy próxima a la Cueva Santa- y cuyas aguas termales posiblemente fueran utilizadas por los “devotos” de esta cueva santuario.

Recientemente el equipo de Machause (*et al.* 2019) ha realizado un estudio arqueoastronómico en la cueva Santa del Cabriel. A pesar de que la boca de la cueva y el pasillo fueron modificados –ampliados– en época moderna, la cueva está orientada al solsticio de verano, momento en el que los últimos rayos de sol avanzan por la galería de acceso llenando de una luz rojiza la sala central. Lo que ha llevado a estos autores a proponer que fuese este momento concreto en el calendario el centro de las actividades rituales de este espacio sacro (Figura 105).

Fuentes Etnográficas

Un aspecto muy interesante reside en el uso cultural que en la actualidad sigue teniendo esta cavidad.

Entre las creencias populares sobre la Cueva Santa del Cabriel destacan aquellas que confieren un carácter mágico al agua y a los fragmentos de estalactitas y estalagmitas de su interior, tanto es así que desde el siglo XVIII se documenta la costumbre de llevarse estas piedras después de la peregrinación, para que protegieran las casas, el ganado y al peregrino de enfermedades y malos deseos (Moya, 1998: 63 y ss; Lorrio *et al.*, 2006). Este tipo de ofrendas se han documentado en otras cuevas santuario para época ibérica como en los casos de la Cueva de Pico del águila (Orcera, Jaén), La Cueva de Les Dones (Millares, Valencia) y la Cueva de Les Meravelles (Gandia, Valencia).

Tradicionalmente se ha considerado que las aguas de la Cueva Santa tenían un poder sanador y mágico, era común santiguarse empleando el agua de sus cubetas al entrar. A estas aguas se le conferían poderes sanadores sobre los problemas de los ojos o las heridas, también existía la costumbre de lavar o introducir en las cubetas a los niños para sanarles de las hernias, las torceduras o como promesa de la madre, gesto que se puede asociar a ritos de protección y fecundidad (Moya, 1998: 63 y ss; Machause *et al.* 2019: 71).

Otro dato muy interesante es la advocación que presenta esta cavidad en época cristiana: Santa Catalina, que proviene del griego *Aikatarine*, éste de



Hekaterine/Hecateria, derivado del nombre de la diosa *Hécate*, diosa ctónica y celeste, al igual que la *Astarté* fenicia (Lorrio *et al.*, 2006: 73). En un momento indeterminado se añade un paredro masculino, San Marcos. Cuyo origen latino es *Marcus* que deriva de *Marticus*, asociado a *Mars-Marte*, dios de la guerra al que se atribuye un carácter agrario. La unión de esta pareja de divinidades permitiría la renovación de las fuerzas de la sociedad y de la naturaleza (Lorrio *et al.*, 2006: 66). No podemos dejar de hacer referencia aquí al refrán popular: “San Marcos, rey de los charcos” que vincula precisamente a este santo cristiano con el agua de la lluvia.

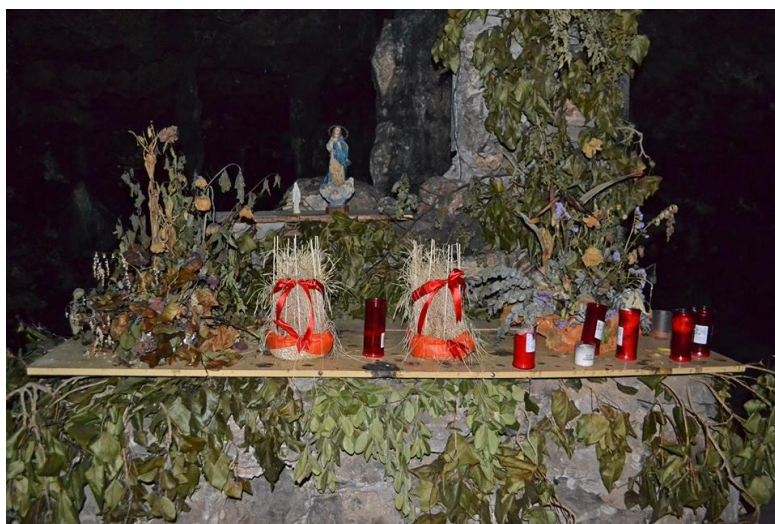


Figura 105 - "Prodigio" que tiene lugar en torno al solsticio de verano en la cueva Santa del Cabriel. Fuente: Esteban y Machause 2019.

En los años ochenta del pasado siglo se retomó la tradición de realizar una romería a la cueva en el mes de mayo por parte de los habitantes de Fuenterrobles. Esta romería realiza una misa en la que solicitan agua para los campos y protección para los devotos, finalizando con la celebración de una comida de la comunidad en el entorno de este espacio sacro (Figura 102).

Tanto para Ayllón Martín (2015: 223) como para Machause (2017: 343) esta cueva santuario junto con la cueva del Puntal del Horno ciego sacralizarían los límites occidentales del territorio de *Kelin*. Quizá el momento central de las festividades y ritos realizados en este espacio cultural sería el solsticio de verano cuando se observa el fenómeno astronómico recientemente descubierto (Machause *et al.* 2019).

En nuestra opinión además de esta función como marcador territorial y de la ritualidad vinculada a las virtudes salutíferas de los manantiales del entorno no sólo el de la cueva; posiblemente empleasen con ese fin el agua que brotaba en las casas del Alabú: la Fuencaliente⁹⁹. Habría que tener en cuenta la importancia de ser el paso natural desde la serranía de Cuenca hacia Valencia, fundamentalmente empleado por las rutas de trashumancia. Es interesante constatar la riqueza en manantiales y en pasto incluso en época estival, necesitando bajar a las zonas de levante sólo en invierno debido a las temperaturas extremas. Con la construcción del embalse de Contreras en los años sesenta del pasado siglo se pierde este tramo de la colada que iba hacia Valencia (Vicente Legazpi, 1997). Siendo precisamente este entorno de la Cueva Santa del Cabriel un espacio idóneo como descansadero durante la trashumancia. Factores todos ellos que podrían haber conferido continuidad hasta nuestros días a las actividades rituales y romerías realizadas a este lugar sacro.



*Figura 106 - Altar a la Virgen durante la romería en la cueva Santa del Cabriel.
Fuente: Creative Commons.*

⁹⁹ Del que conocemos que tenía un importante caudal con una temperatura de entre 15 a 20 grados y una composición sulfatada. El agua se acumulaba en un estanque natural denominado popularmente “la balsa”. Tomás López en sus relaciones de 1787, detalla que era una fuente con un agua mineral y medicinal, adonde concurrían muchos enfermos a bañarse con problemas de obstrucciones, reumas, humos salados y privación o entorpecimiento de algunos miembros. Se empleó hasta después de la guerra civil como baños. Las aguas sulfatadas están indicadas para colecistopatías y litiasis biliar, afecciones de la piel, reumáticas, dolencias gástricas, gota, obesidad y estreñimiento (Jiménez espinosa, 2002; Maraver *et al.*, 2017).



6.5. Ámbito Noreste

El ámbito noreste corresponde, a grandes rasgos, con Cataluña y las provincias de Castellón, Teruel y Zaragoza (Almagro-Gorbea y Ruiz Zapatero, 1992) (Figura 103).



Figura 107- Ámbito Noreste. Fuente: autora.

Este espacio presenta importantes contrastes entre los diferentes territorios que lo comprenden. A grandes rasgos, los principales accidentes geográficos son el Sistema Ibérico, los Pirineos, las Cordilleras Catalanas y las Cordilleras Costeras que configuran un pasillo, vía natural de tránsito, entre el mar y éstas (López Gómez, 1987: 335 y ss.; Mensua, 1987: 128; Llobet, 1987: 285). El Ebro -y sus afluentes- constituye el eje vertebrador, hidrográficamente hablando, en el ámbito aragonés. Mientras que en la zona catalana destacan, además, los cursos de los ríos Ter y Llobregat.

Dentro del conjunto hercínico cuyas superficies se encuentran ocupadas por depósitos meso-cenozoicos, la zona costero catalana y los Pirineos es una de las zonas en las que se constatan mayor número de fuentes minero-medicinales o termales, que

presentan una importante variedad en sus características. Aparecen algunas surgencias de carácter hipertermal, esto es, que presentan unas temperaturas superiores a 40°C. Esta característica se pone en relación con la existencia de fallas transversales y áreas sísmicas de gran intensidad, debido a los contactos entre el zócalo y la cobertera en los bordes axiales de las cordilleras. Se documentan, además, surgentes de carácter hipertermal, cuyas aguas brotan a una temperatura superior a 40° y surgentes de aguas “frías” que brotan a una temperatura inferior a 20°, ubicados sobre fallas transversales a las cadenas montañosas o sobre los grandes accidentes peninsulares, como el borde de la cordillera Costero Catalana. En cuanto a sus características químicas, en este ámbito se documentan: aguas radioactivas, ferruginosas, bicarbonatadas y sulfurosas (Martín Escorza, 1992: 242 y ss.).

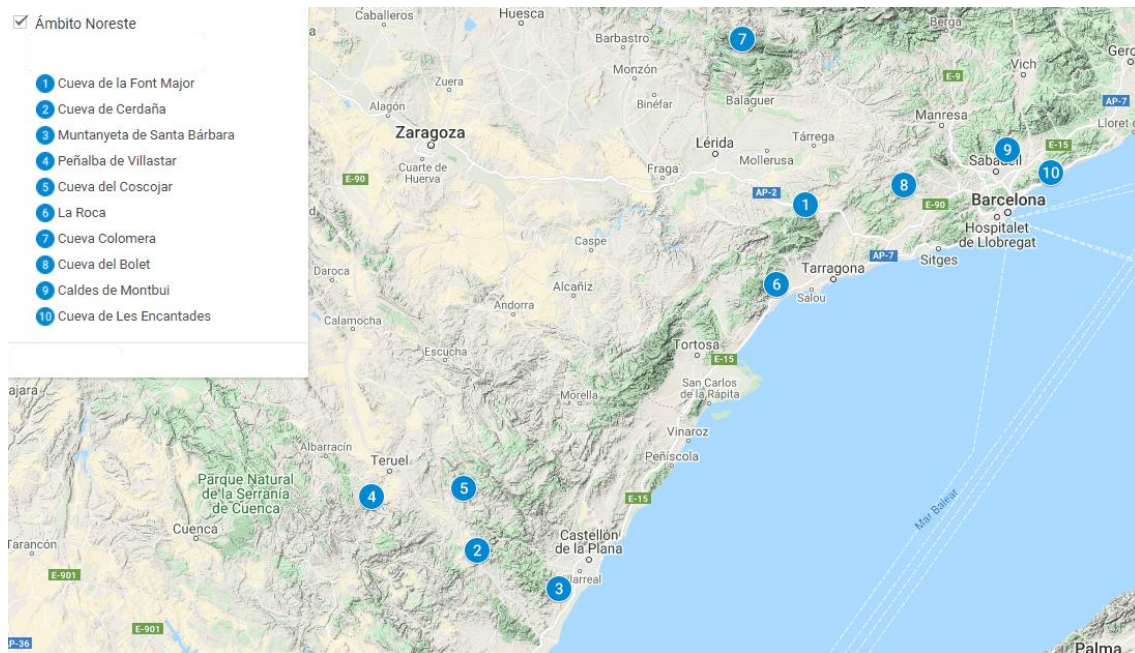


Figura 108 - Espacios culturales del ámbito Noreste. Fuente: autora.



6.5.1. Espacios culturales asociados a las aguas fluviales

6.5.1.1. Cueva de la Font Major (L' Esplugá de Francolí, Tarragona)

Se encuentra enclavada en un paso natural y estratégico que conecta el área del llano de *Kesse* con el interior mediante los pasos estrechos localizados entre la Sierra de Prades y la Sierra de les Guixeres, que se alarga por las sierras Carbonaria y de Jordà, lugar donde aparece el último paso antes de que empiecen las estribaciones de la Sierra Voltoreda (Ayllón-Martín, 2014: 271-288) (Figura 109).

La cueva de la Font Major constituye el nacimiento del río Francolí, que sale a la superficie tras un largo recorrido subterráneo formando un complejo sistema kárstico binario. Su descubrimiento en 1853 tuvo lugar al realizar un pozo para regadío, y desde ese momento la cueva ha sido objeto de diferentes exploraciones a lo largo de sus más de 3500 metros de recorrido. En 1956 los miembros del Centro Excursionista Pirenaico de Barcelona realizaron los primeros descubrimientos que motivarán los trabajos posteriores de Vilaseca (1959; 1969).



*Figura 109 - Nacimiento del río Francolí en el interior de la cueva de la Font Major.
Fuente: página web Ayuntamiento de L'Esplugá de Francolí.*

Su acceso se encuentra orientado al noroeste, desde éste parten dos galerías principales. La primera de ellas discurre de este a oeste y presenta 400 metros de recorrido por 10 metros de ancho. A 20 metros de recorrido se localiza un estrecho pasillo de más de 45 metros de largo por 5 metros de ancho; hacia su mitad sur una sala de 10 metros por 5 metros llamada de Can Palletes con una gran acumulación de agua que al fondo se ensancha alcanzando los 23 m de largo por 15 metros de ancho y 21 metros de alto que da lugar a otra sala denominada Can Biela. Es en este espacio donde brota el agua (de la Vega, 1987: 179). La segunda galería se encuentra situada al norte –es perpendicular a la anterior-mide 1,50 metros por 5 metros y da lugar al nacimiento del río Francolí (Vilaseca, 1969).

La cavidad presenta una amplia secuencia de uso que abarca desde el paleolítico inferior hasta alrededor del 150 a. n. e. destacando los depósitos de la edad del Bronce Final y de época ibérica –a partir del s. IV a. n. e.-.

A 50 metros del acceso -en un espacio denominado sala de la Mamella- se documentó un conjunto de objetos de bronce compuesto por: un hacha de rebordes, una espada de lengüetas, fragmentos pertenecientes a otras dos, un puñal triangular y dos agujas de cabeza plana con decoración en estrella (Graells *et al.* 2008: 47).

Los materiales adscritos a época ibérica –s. IV-II a. n. e.- se depositaron a 400 metros de la boca de la cueva -en la sala denominada del lago- en el cruce de las dos galerías principales cerca de la corriente de agua. Esta zona es la que presenta una menor alteración estratigráfica. Se documentaron cerámicas ibéricas pintadas con motivos geométricos, cuatro vasos caliciformes, 16 pequeños vasos bitroncocónicos de pasta gris –algunos decorados a bandas y uno con una inscripción en el borde-, *kilikes* de cerámica gris ampuritana, una pátera, una anforita, un *oenochoe*, 2 cuencos, platos, un pequeño vaso, ánforas, una tapadera y un tubo cerámico interpretado como una tubería (Rauret, 1962: 253). Además de una fibula anular, un pendiente, anillos, colgantes, un punzón de bronce, una cuenta de pasta vítrea y tres monedas de la segunda mitad del siglo I d. C. (Vilaseca, 1969: 197). Junto con restos óseos de fauna, fundamentalmente caballo, oveja, cabra y buey.

Vilaseca (1969) planteó que la cavidad había sido empleada como espacio de enterramiento interpretando los depósitos de materiales como ofrendas vinculadas a estas



tumbas. Aunque se ha constatado que el uso sepulcral de esta cavidad se reduce a época neolítica (Graells *et al.* 2008: 45-66). De hecho, se ha interpretado como un espacio de culto a partir del Hierro I quizá debido, por un lado, a la memoria de la ofrenda de la panoplia guerrera del Bronce final y, por otro, al carácter liminal de esta cavidad que se encuentra en el límite del territorio entre los Cosetanos y los Ilergetes.

Recientemente, a consecuencia de las fuertes lluvias del pasado otoño, se ha descubierto en una de las galerías de esta cueva una serie de grabados del paleolítico que apunta al uso de esta cavidad con una finalidad simbólica desde fechas muy antiguas¹⁰⁰, hace 15.000 años. Un dato que consideramos muy interesante pues incide en la importancia de la memoria del espacio cultural. En este caso concreto con una amplia cronología de uso exclusivamente ritual de la cavidad. A nuestro parecer que sacraliza precisamente el nacimiento del propio río Francolí.

6.5.2. Espacios culturales asociados a las aguas subterráneas

6.5.2.1. Cueva de Cerdaña (Pina de Montelgrao, Castellón)

Se encuentra situada en la Sierra de la Espina, a los pies del Monte Cerdaña a unos 1231 metros de altitud. En la actualidad pertenece al término municipal de Pina de Montalgrao, Castellón.

La cueva presenta un recorrido de unos 400 metros y llega a alcanzar una profundidad de 85 metros. Presenta un doble acceso cuyas entradas se encuentran separadas entre sí por 7 metros. Consta de una gran sala central descendente de 60 metros de longitud por 35 metros de anchura y 15 metros de altura, de la que parten diferentes galerías muy estrechas que conducen a salas de pequeñas dimensiones. Esta sala se caracteriza por un gran número de formaciones estalagmíticas, en épocas de mayor humedad es frecuente la formación de charcos de pequeñas escorrentías que se filtran por las paredes rocosas (Palomar y Oliver, 1985: 155) (Figura 110).

¹⁰⁰ <https://www.diaridetarragona.com/tarragona/Hallazgo-arqueologico-excepcional-en-LEspluga-de-Francoli-20200207-0056.html>
https://historia.nationalgeographic.coM.es/a/descubierto-santuario-arte-paleolitico-tarragona_15090
(Consultados el 9/02/2020)

Esta cavidad, conocida desde antiguo, era un lugar muy frecuentado por parte de grupos excursionistas de la zona que removieron su sedimento en busca de piezas arqueológicas (Palomar y Oliver, 1985: 141). Hasta 1966 no se realizan los primeros trabajos arqueológicos en su interior por parte de Sarrión (1967; 1969) que documentaron una secuencia de uso que abarcaba desde la edad del bronce hasta época ibérica. En la década de los 80 del pasado siglo se realizarán nuevas prospecciones en el interior de la cavidad a cargo de Palomar y Oliver (1985) que reafirmaron esta cronología y documentaron los daños en la estratigrafía de las rebuscas continuadas por parte de furtivos.



Figura 110 - Interior de la cueva de Cerdaña con una columna estalagmítica en primer término. Fuente: Creative Commons.

Entre los escasos materiales que no fueron expoliados, destacan por su cantidad vasos caliciformes de pasta gris -uno de ellos con un orificio cercano al labio que facilitaría su suspensión-, pequeños vasos cerámicos de pasta beige, gris o negro, una pátera precampaña, una pequeña vasija esférica de pasta gris, otra de pasta negra con acanalados y abundantes restos de fauna, fundamentalmente ovicápridos, suidos, caballos y ciervos (Palomar y Oliver, 1985: 145).



Para Palomar y Oliver (*vid. supra*), estas tipologías cerámicas se relacionarían con las libaciones de agua que tendrían lugar en este espacio cultural, y que, junto a la ofrenda de restos animales serían los principales gestos rituales realizados en este espacio sacro.

Análisis Hidrológico

El agua que abastecía este espacio cultural corresponde a procesos de filtrado y condensación del agua de la lluvia, rica en carbonato cálcico pero sin ningún tipo de propiedades minero-medicinales.

6.5.2.2. Muntanyeta de Santa Bárbara (Vilavella de Nules, Castellón)¹⁰¹

Situada sobre una de las últimas estribaciones de la Sierra del Espadán, la montaña de Santa Bárbara; desde donde se domina visualmente la plana de Castellón, Sagunto y el cabo de San Antonio. Frente a ésta se encuentra el cerro del Castell donde se ha documentado un asentamiento cuya secuencia de ocupación abarca desde el Eneolítico hasta época romana. En el cerro del Castell se localiza una fuente con propiedades mineromedicinales denominada La Font Calda o Fuente Calda, que para Vicent (1979: 182) guarda relación con una estructura cercana interpretada como santuario (Figura 111).

La etapa más antigua de uso en época ibérica se sitúa a fines del siglo III-II *a. n. e.*, siendo abandonado el recinto en torno al año 60 *a. n. e.* El culto en el santuario se retoma ya en época romana entre el segundo tercio del siglo I d. C. y la primera mitad del siglo II d. C. que será el período de mayor apogeo del santuario. A este momento corresponden las esculturas y *arae* inscritas halladas en su interior. Tras otro período de abandono de ochenta años, el santuario vuelve a ser frecuentado entre los años 260 y 395 d. C., momento en el que se destruyen las esculturas y tiene lugar el abandono definitivo del espacio cultural (Arasa y Vicent 1990-1991: 466). En los últimos años los estudios se están centrando en la fortificación de cronología medieval que corona el Cerro del Castell (García y Moraño 2013: 260).

Esta construcción presenta una planta rectangular de 6 por 8 metros, cuyos muros

¹⁰¹ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 346. N°125

se asientan directamente sobre la roca madre o sobre una capa de arcilla. El muro norte presenta en su interior un banco corrido sobre el que se depositarían las ofrendas (Vicent, 1979: 185). Adosada al muro este se documenta una plataforma rectangular que conservaba en su lado septentrional restos de cal, además de una capa ocre de arcilla. En su parte norte apareció un poste del que se conservó parte del fuste quemado (Vicent, 1979: 186). Delante de esta plataforma se documentaron abundantes cenizas y restos óseos —en su mayor parte de ovicápridos y suidos, pero también de gallos, perros, conejos, pájaros, serpientes y lagartos— que evidencian la realización de sacrificios (Vicent 1979: 192) y la celebración de banquetes rituales en este espacio cultural (Sarrión 1979: 156). Un dato interesante de resaltar es el hallazgo en la esquina noroeste de esta plataforma de diferentes restos óseos humanos: cuatro fémures correspondientes a individuos masculinos adultos y, una bóveda craneal y un maxilar derecho de un individuo infantil, que fueron depositados sobre un fragmento de cerámica de la Edad de Bronce (Vicent 1979: 192). Este hallazgo hace pensar que el santuario ibérico se asentó sobre una estructura anterior de este periodo.

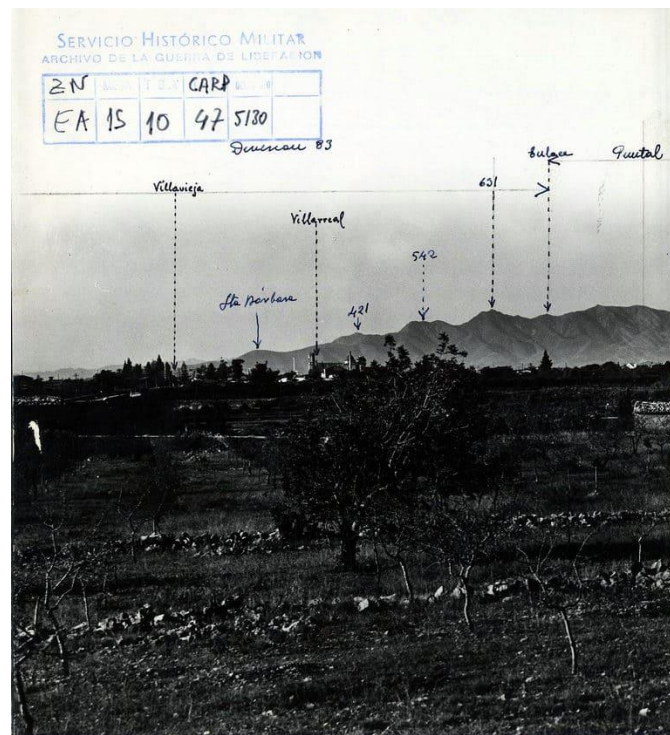


Figura 111 - Perspectiva desde la plana de Castellón de la Muntanyeta de Santa Bárbara. Fuente: Servicio Histórico Militar.



Entre las ofrendas documentadas en el santuario destacan un depósito monetario votivo (Ripollés, 2018: 77-96), un conjunto epigráfico y otro escultórico de época romana. El primero está compuesto por doce inscripciones sobre aras votivas y al menos otros seis altares anepigráficos, la mayor parte en estado muy fragmentario debido a su hallazgo entre la roquera superficial que cubría el yacimiento (Corell, 1994). Estos textos presentan un carácter votivo y están dedicados en su mayor parte por libertos, algunos de ellos al dios Apolo lo que remarcaría el carácter salúfero de este santuario (Corell, 1994; Arasa, 2001; 2016).

Aunque el conjunto escultórico también se encontraba muy fragmentado, los restos recuperados han permitido que Arasa (1998: 311-347) plantease la existencia de dos figuras humanas diferentes –una representa a un soldado y la otra un individuo que porta un cuchillo, posiblemente para el sacrificio de las ofrendas-, dos caballos, una liebre, restos de una lanza o un tirso y un fragmento de melena de león; que pueden datarse a mediados del siglo II n. e.

A pesar de que en un primer momento este santuario se relacionó exclusivamente con el asentamiento ibérico documentado en el cercano cerro del Castell (Vicent, 1979), el importante conjunto de inscripciones votivas de época romana permite plantear que el santuario de Santa Bárbara gozó de gran fama entre los siglos I y II n. e. Posiblemente acudirían en peregrinación a este espacio cultural, personas provenientes del ámbito saguntino e incluso de otros territorios como es el caso de *Tarraco*. En su mayoría las inscripciones presentan un estado muy fragmentario que limita su estudio; esta rotura por la parte superior en casi todos los soportes, impide disponer de los datos inscritos en las primeras líneas de la inscripción, conservándose sólo las fórmulas votivas. Aspecto éste que ha llevado a plantear a Vicent (1979: 184-201) que el conjunto sufrió una destrucción intencionada –con un nivel de incendio-, quizá a manos de cristianos a finales del siglo IV, momento en el que el santuario es abandonado definitivamente (Arasa, 2016).

Análisis Hidrológico

Consideramos que un aspecto crucial para determinar el carácter de este espacio de culto, es la existencia de una fuente termal a menos de 500 metros del santuario: la

Fuente Calda.

La primera noticia acerca de la posible utilización de esta fuente en época romana la encontramos en la obra de Lemos (1788: 73) que data de finales del siglo XVIII: *“se usan solamente las aguas de la fuente Calda, que son en baño y en bebida. El primero es tan antiguo, como que los más ancianos de la Villa han alcanzado las ruinas de las casas que a este fin construyeron los Romanos en aquel Campo, que está á la izquierda saliendo por la Calle de San Vicente para el Lavadero, al qual por la pequeñez de los edificios llamaron las Casetas, nombre que aún conserva entre los curiosos; pero el tiempo que todo lo muda, no ha dexado sino la memoria del sitio á donde aquellas estuvieron.”*

Durante los trabajos de excavación en 1979 no se documentó ningún resto que se pueda atribuir a estas “casetas” de época romana; solamente los restos de lo que fue interpretado por Vicent (1979: 200) como un muro de contención destinado a intentar evitar que la zona se inundase; aunque a unos 160 m de esta fuente se recuperó un sestercio de Trajano en un contexto funerario (Domingo *et al.*, 1977: 148). Dichos autores consideraban más que posible la existencia de un *balnea* en el entorno de la fuente Calda, aunque por el momento no se han localizado materiales que lo confirmen, a excepción de los documentados en el santuario de Santa Bárbara. En cuanto a la divinidad objeto de culto, parece probable que el santuario estuviese dedicado al dios Apolo debido a los restos epigráficos y la vinculación con las aguas de este surgente termal (Vicent, 1979; Arasa y Vicent, 1990; Corell, 1994; Arasa, 1998; San Martín Bacaicoa, 2017).

Esta fuente posiblemente fuese empleada en época ibérica, puesto que brota en el Cerro del Castell donde se ha documentado la existencia de un asentamiento de este periodo. Además, en este entorno se documentó una terracota que representa a la diosa Astarté desnuda (Oliver Foix, 2012: 267). Tipológicamente ha sido datada entre los siglos VII y VI a. n. e. Para Oliver Foix (2016) es remarcable la presencia de una representación de Astarté en el cerro del Castell, diosa de la guerra pero también de los manantiales y protectora de la navegación; aspecto en el que incide también la existencia en este entorno de antiguos puntos de desembarco conocidos desde época ibérica y romana. Lo que para este autor podría indicar la presencia de un santuario anterior a época ibérica.

Recientemente se ha analizado el surgente de la Font Calda: presenta una temperatura de 41° y sus aguas son oligometálicas (Oliver Foix, 2012: 266), Radiactivas



(San Martín Bacaicoa, 2016: 171), sulfatadas y cálcicas (Peréx y Miró, 2018: 347, nº125). San Martín Bacaicoa (2016) refiere que este tipo de composición es empleada en la actualidad de forma tópica para el tratamiento de diferentes afecciones fundamentalmente estimulando la vasodilatación o la vasoconstricción en función de la temperatura de uso; en inhalaciones para tratar afecciones respiratorias crónicas por su acción fluidificante de las secreciones y oralmente por su propiedades coleréticas, colagogas y en afecciones entero-hepáticas por la acción de los sulfatos en la estimulación de la secreción biliar.

De este modo, consideramos que tanto los materiales vinculados con Apolo como la proximidad del santuario a este surgente nos permiten poner de relieve el carácter salutífero que tendrían los ritos celebrados en este espacio cultural.

6.5.2.3. Peñalba de Villastar (Teruel)¹⁰²

Aunque historiográficamente Peñalba de Villastar es considerado un santuario vinculado al ámbito celtiberico, hemos considerado necesaria su inclusión, puesto que por un lado se encuentra en una zona liminal y por otro, debido a que en los rituales que se realizaron en su espacio, participaron también comunidades o individuos de procedencia íbera, como así lo atestigua la epigrafía documentada.

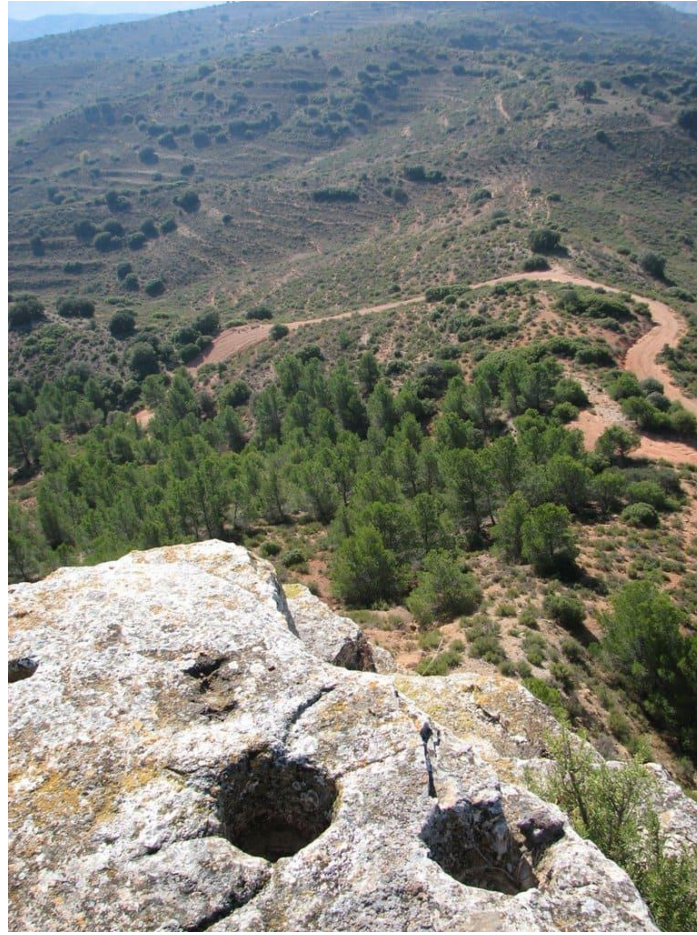
Situado en un farallón rocoso a cuyos pies discurre el río Turia; se encuentra a 10 kilómetros al sur de Teruel, en la localidad de Villastar. Se trata de un santuario al aire libre que cuenta con una extensión de más de un kilómetro de longitud hacia el este y una pared vertical de más de 20 metros de altura donde se han documentado inscripciones de diferentes cronologías. El conjunto más importante lo componen fundamentalmente inscripciones celtíberas, ibéricas y romanas, aunque también se han documentado grabados medievales y modernos. Estas inscripciones aparecen acompañadas de diferentes grabados con motivos geométricos, cuadrados, rectángulos, círculos, cruces y estrellas; representaciones zoomorfas: caballos, ciervos, perros y aves, cuervos y figuras humanas en su mayoría masculinas (Marco y Alfayé, 2008: 507-526; Villar, 1991) (Figuras 112 y 113).

¹⁰² Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 367. Nº142



Figura 112 - Vista general del farallón de Peñalba de Villastar. Fuente: Marco y Alfayé 2008.

El santuario fue descubierto por Cabré en 1910, cuya documentación constituye hoy la única existente para reconstruir el estado de este yacimiento a inicios del siglo XX. Parte de estos paneles fueron arrancados en este momento, seis de ellos se perdieron durante su traslado al cercano pueblo de Villel y otros dieciséis se encuentran en la actualidad –descontextualizados- en el Museo de Barcelona. Por otra parte se han degradado o expoliado hasta 38 paneles que permanecían en el santuario (Beltrán Lloris *et al.*, 2005: 912). Desgraciadamente Cabré no describió ni publicó toda la documentación gráfica, fotográfica y topográfica que recopiló en su estudio; encargando a F. Fita su lectura y publicación, que nunca llegó a ver la luz. Durante los años cuarenta del pasado siglo Gómez Moreno retoma el estudio de estos “letreros”; al que se unieron autores como Tovar (1959), Untermann (1977), de Hoz (1995) y Beltrán (1996), entre otros y ha sido objeto de diferentes estudios por parte de S. Alfayé (2005). Siendo objeto de estudio en el marco del grupo de investigación Hiberus de la Universidad de Zaragoza, dirigido por Marco Simón (Alfayé, 2005; Marco Simón y Alfayé, 2008; Alfayé, 2009: 89-123). Recientemente ha sido recogido tanto por Ayllón-Martín (2015) como por Correia Santos (2015) en sus respectivas tesis doctorales.



*Figura 113 - Cazoletas de la parte superior del farallón de Peñalba de Villastar.
Fuente: Creative Commons.*

Cabré distinguió diferentes agrupaciones o paneles dentro del espacio sagrado. En la parte más noroccidental del conjunto, en una oquedad de tres metros de largo, señala la aparición de diferentes motivos geométricos y antropomorfos entre los que destaca la figura masculina de un posible ídolo que ha sido interpretado como la representación del dios celta Lug (Marco 1986: 749). A ambos lados de esta figura se situó una inscripción en caracteres ibéricos de unos veinte centímetros de altura. A continuación, separado unos metros del grupo anterior, se suceden diversas composiciones: una inscripción y bajo ella, motivos geométricos consistentes en rectángulos, círculos radiados y estrellas; figuras de animales: aves y gallos y en la parte superior derecha, un bóvido y dos ciervos, uno de ellos de menor tamaño, junto a trazos geométricos, cruces, círculos y cazoletas. Distanciados de este grupo aparecen sendas inscripciones, una latina y otra ibérica, de 55 centímetros de largo, además de diversos signos. Bajo ellas se documentan dos ciervos en actitud de correr seguidos de figuras más pequeñas de cervatillos y varios grabados. En un rehundimiento de la pared del abrigo, aparece una figura humana con un arco y dos

animales, dos carniceros, junto a una inscripción ibérica. A 20 metros de distancia se situó otra inscripción ibérica de cuatro líneas y otra latina de caracteres arcaicos. Muy cerca de este conjunto, otro hueco apareció ocupado por grabados lineales indefinidos. Le siguen dos inscripciones acompañadas de varias cruces con cazoletas, de las cuales, la situada a una altura superior ofrece en su terminación la figura de un ave, mientras que la inferior, aparece rodeada de cruces. El panel siguiente está constituido por diversas agrupaciones de ciervos de pequeño tamaño, caballos, signos ibéricos y figuras geométricas. También próximo a este conjunto, en el interior de un corral de ganado aparecieron diferentes inscripciones ibéricas vinculadas con las figuras de un ave y una representación antropomorfa de dos cabezas, que ha sido identificada con el dios Lug (Marco 1986: 750), además de diversos grabados de figuras humanas, una de ellas femenina, junto con un cervatillo, un perro, un conejo y un caballo. A partir de este lugar las representaciones de figuras humanas y geométricas se vuelven más escasas, llegando incluso a desaparecer, mientras que se multiplican el número de inscripciones. Una de las más interesantes consiste en una cita de La Eneida de Virgilio, que también se documenta en la Cueva Negra de Fortuna (Moneo, 2003: 251-253; García Quintela y González García, 2010: 116).

Otro importante elemento de carácter ritual asociado a este espacio cultural, lo constituye la presencia de cazoletas que fueron excavadas en la roca (Marco 1986:746). Éstas aparecen situadas en los salientes pétreos junto al borde superior del farallón rocoso; quizá el topónimo “las hoyuelas” donde se inscribe en los mapas el entorno del santuario de Peñalba de Villastar haga referencia a estas cazoletas (García Quintela y González García, 2010: 115). Presentan un tamaño medio de 50 centímetros y una profundidad que suele oscilar entre los 10 centímetros y los 30 centímetros, así como diferentes formas: cilíndrica, elíptica o rectangular, Algunas presentan canales de comunicación entre sí, con una función de alimentación o desagüe de las mismas¹⁰³. En uno de los casos, estos canalillos se disponen en forma radial hacia el interior de una cubeta en la que se grabaron las siglas DM. La existencia de este tipo de estructuras ha posibilitado la vinculación de este santuario a las aguas mineromedicinales existentes en sus alrededores (Burillo, 1997). Además del discurrir del río Turia a los pies del santuario, y a menos de 3

¹⁰³ Benavente (1996) planteaba la existencia de cubetas y canalillos rupestres en las cercanías de algunos asentamientos ibéricos del bajo Aragón, vinculándolos con rituales asociados con las aguas pluviales.



kilómetros de Peñalba de Villastar, encontramos diferentes surgencias.

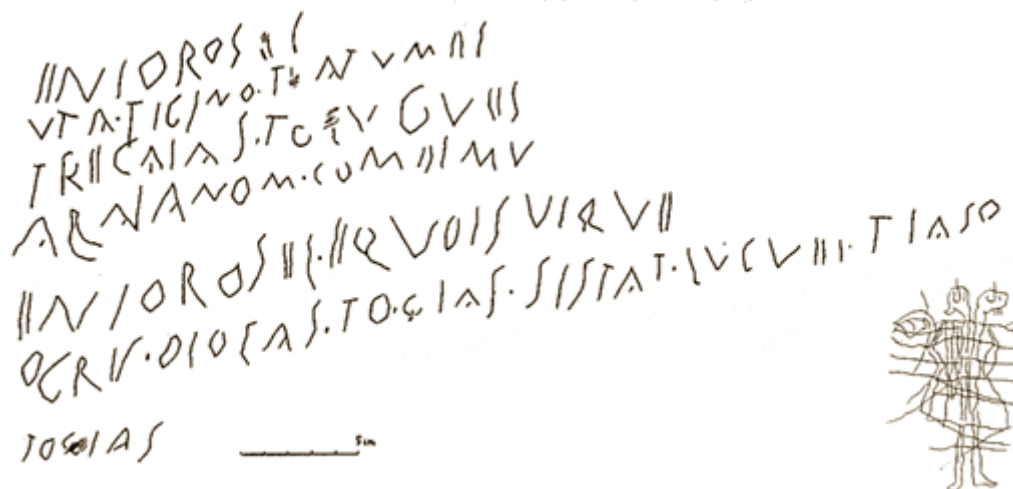


Figura 114 - Inscripción del panel mayor de Peñalba de Villastar. Fuente: Alfayé 2008.

Recientemente se ha propuesto que la orientación de algunas de las inscripciones estaría relacionada con un calendario que marcaría tres fechas importantes: el solsticio de invierno -desde el horizonte este-, el comienzo de noviembre -el inicio de la mitad oscura del año celta, observable desde el gran panel-, y el inicio de mayo -comienzo de la mitad luminosa del año celta, desde la ubicación de uno de los ciervos-. Es posible que además desde el santuario pudiera observarse el lunasticio mayor sur que ocurre sobre uno de los montes más lejanos al sur del punto del solsticio de invierno (García Quintela y González García, 2010: 113-121).

La inexistencia de materiales arqueológicos asociados a este yacimiento, impide establecer una secuencia de ocupación más precisa. En función de los estudios epigráficos este santuario ha sido datado a fines del s. I a.n.e. o inicios del s. I n.e. (Royo Guillén, 1999); Marco Simón y Alfayé (2008; Alfayé y Marco Simón, 2008; Alfayé, 2009) consideran que su uso no se extendería más de una generación. Ha sido interpretado como un santuario de frontera -gracias a dos de las inscripciones documentadas- al que acudirían diferentes comunidades situadas en un radio mínimo de entre 10 y 15 kilómetros de distancia (Ayllón-Martín, 2015: 337). Un espacio cultural cuyos límites estarían sacralizados (Burillo, 1997: 240) permitiendo el contacto entre grupos celtíberos e íberos

a los que, posteriormente, se añadirían los romanos.

A partir de una de las primeras traducciones del gran panel se planteó que la divinidad de culto sería el dios Lug (Beltrán Lloris *et al.*, 2005) -garante de los pactos, del comercio y las buenas cosechas (Alberro, 2010: 7-30)-. Aunque podría tratarse de una referencia a la celebración del Lughnashad (Marco Simón, 1986: 749); Y también se ha propuesto que hiciera referencia al acto de prestar juramento a los dioses: Eniorose, Tiatume y Equeso que serían los que recibirían culto en este espacio cultural (Ködderitzsch, 1985: 214-215; de Hoz, 1995: 22) (Figura 114).

Análisis Hidrológico

Podemos destacar tres manantiales mineromedicinales; uno de ellos fue sacralizado durante la edad media, dándose el significativo nombre de “La Fuensanta”¹⁰⁴ a la ermita que se construyó en el lugar de su nacimiento y a la que, aún en la actualidad, se acude en busca de la sanación mediante al contacto con sus aguas. Otro de estos surgentes abastece el cercano balneario de Villel. Por otra parte, muy próximas al santuario, se localizan unas salinas donde se decantan estas aguas salobres (Burillo, 1997: 234; Ayllón-Martín, 2015: 195).

Consideramos que este lugar habría tenido un carácter ritual desde época prerromana, aunque se trate de un aspecto difícil de determinar por la ausencia de elementos materiales vinculados. En nuestra opinión a este periodo cabe atribuir, probablemente, las cazoletas, canalillos y parte de los grabados zoomorfos y antropomorfos realizados en el espacio sacro. Es muy interesante observar la presencia de este tipo de elementos en el entorno de otras cuevas-santuario como veremos posteriormente.

¹⁰⁴ <https://villel.com/contenidos/66/santuario-de-la-fuensanta.html> (Consultado el 14/02/2020)



6.5.2.4. Cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel)

Orientada al sur y situada a 1300 metros sobre el nivel del mar, en una loma denominada del Coscojar, desde donde se ejerce un control visual sobre el territorio circundante. En la actualidad pertenece al término municipal de Mora de Rubielos.

La cavidad presenta una longitud de 90 metros, con una sala central de 20 metros de largo por 10 de ancho, desde donde parten diferentes gateras hacia otras galerías más estrechas e innacesibles.

Se realizaron dos campañas de excavación, en 1981 y 1982, a cargo de F. Burillo que planteó cuatro sondeos en el interior de la cavidad. Tan sólo la tercera, en el fondo de la cueva, proporcionó una secuencia estratigráfica fiable, que indicaba una continua ocupación desde el neolítico hasta época contemporánea (Burillo, 1991; Burillo y Picazo 1997). Dicho investigador documentó material lítico perteneciente al neolítico. Durante el eneolítico fue empleada como lugar de enterramiento colectivo con cerámicas correspondientes al Bronce Medio; del Bronce Tardío y Final, entre las que destacan una vasija de carena alta y un fragmento con acanalados. Finalmente destaca la presencia de cerámica ibérica: vasos caliciformes de pasta gris y beige, cuencos y vasijas de gris ampuritana, materiales muy similares a los hallados en las cuevas levantinas por lo que fue interpretada como una cueva-santuario ibérica (Burillo, 2002).

Las características de esta cueva –dominio visual sobre el territorio y filtraciones de agua en su interior durante todo el año- posibilitaron que fuera utilizada como refugio durante la guerra civil (Burillo, 1991).

Análisis Hidrológico

El agua que abastecía este espacio cultural corresponde a procesos de filtrado y condensación del agua de la lluvia, rica en carbonato cálcico pero sin ningún tipo de propiedades minero-medicinales.

6.5.2.5. La Roca (Montroig, Tarragona)¹⁰⁵

Situado en las estribaciones del Areny a 292 metros sobre el nivel del mar, entre los barrancos de Retander y l'Horta. El yacimiento está compuesto por cuatro abrigos que se abren a una explanada. En el interior de éstos se documentaron diferentes canalillos, agujeros y una pileta rectangular -excavados en la roca arenisca- que han sido vinculados con la conducción del agua para los rituales (Vilardell y Romero, 1977-8: 75 y ss.) (Figura 115).

Se trata de un yacimiento documentado en los años 70 del pasado siglo, ya en el momento de su descubrimiento fue puesta de relieve la dificultad para establecer una secuencia estratigráfica fiable debido a los procesos erosivos de origen natural y antrópico que sufrió el enclave. A partir de los materiales recogidos en la explanada, se ha establecido una secuencia de ocupación del espacio cultural, que abarca desde la edad del bronce final pleno hasta época romana. Entre los materiales recuperados destaca el hallazgo de una lápida romana con una inscripción dedicada a la diosa Isis (DE ISIDE/S IDE/I IST/IT) junto a un conjunto de cerámica ibérica gris (Pérez y Sus, 1984), que llevaron a plantear a Tarradell (1979: 40) la existencia de un antiguo santuario de tradición ibérica en el que se rendiría culto a una diosa y su paredro masculino, posteriormente asimilada en la diosa Isis (Vilardell y Romero, 1977-8: 79).



Figura 115 - Vista general de la Roca de Montroig. Fuente: Ayuntamiento de Montroig.

¹⁰⁵ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 357. N°132



Análisis Hidrológico

En la actualidad no se documenta ningún manantial cercano pero la unidad geomorfológica donde se sitúa es rica en acuíferos subterráneos, por lo que pudo agotarse el venero y brotar en otra localización o que se llevara de otro lugar cercano –aún sin identificar- el agua para realizar los rituales (Figura 116).



Figura 116 - Interior de la Roca de Montroig. Se puede apreciar el desgaste hídrico en sus paredes. Fuente: Creative Commons.

Hay que resaltar la existencia en este santuario de un culto constatado desde época medieval-moderna a la virgen de La Roca, también denominada: la mare de Déu de Montroig. En el entorno se conserva además la ermita de Sant Ramón de Penyafort y era tradicional acudir a ambos espacios de culto a solicitar, fundamentalmente, sanación. En concreto la Virgen de La Roca sanaba bebés herniados y los padres a cambio depositaban el peso en trigo del bebé en el santuario (Camps y Camps, 1993, 81-85). Vinculado con esta advocación se conservan unos “goigs” que eran cantados a esta virgen de La Roca hasta hace pocos años para acompañar las procesiones y para solicitar la lluvia en épocas de sequía. Estas composiciones se remontan al siglo XII (Martí Pérez, 1989: 373-380).

6.5.2.6. Cueva Colomera (Sant Esteve de La Sarga, Lérida)

Situada en el desfiladero de Mont-Ribei creado por el río Noguera Ribagorçana por su discurrir a través de la sierra del Montsec, en el término municipal de Sant Esteve de La Sarga, Lérida.

La cueva-surgente presenta un recorrido total de 360 *metros* con frecuentes gours y formaciones cársticas sobre la que destaca la doble columna localizada en la entrada. De su amplio vestíbulo -70 metros de alto por 60 metros de ancho- parten tres galerías hacia su interior, la situada más al este continúa aún hoy inexplorada (V.V.A.A., 2008: 230).

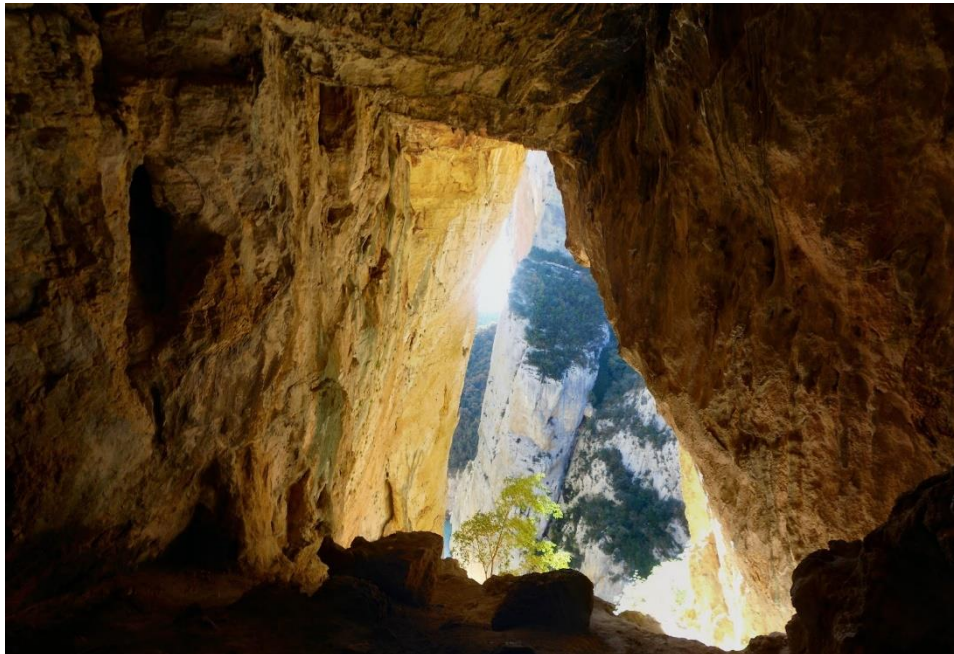


Figura 117 - Interior de la cueva Colomera. Fuente: X. Oms.

Su difícil acceso permitió mantenerla a salvo del expolio hasta bien entrado el siglo XX, aunque cuando se dio a conocer comenzaron las rebuscas de materiales metálicos en su interior que, al igual que en otros casos, motivaron los primeros trabajos arqueológicos de urgencia. Los materiales que abarcan una cronología desde el neolítico hasta época romana fueron documentados entre los años 70 y los 80 del pasado siglo (De la Vega, 1981; Padró y De la Vega, 1989). En los últimos años las excavaciones dirigidas por el SERP se han centrado en los niveles paleolíticos que alberga esta cavidad (V.V.A.A., 2008: 230-236; 2018) (Figura 117).



En el vestíbulo de la cueva se documentó -en la parte inferior de la pared noreste- una cubeta que recoge las aguas producidas por la exudación de las paredes rocosas (Padró y De la Vega, 1981: 11) y una acumulación de bloques calcáreos que fueron interpretados como parte de un ara (De la Vega, 1987: 180). Es precisamente en torno a ésta donde aparecieron depositados la mayor parte de los materiales recuperados en las excavaciones antiguas. Se trata de materiales de época romana, vasos y cuencos de terra sigillata hispánica, una olla globular y otros recipientes de pasta gris, una pequeña figura que representa un gallo, el asa de un caldero, el refuerzo superior de una vaina de un cuchillo, una pieza decorada con círculos y una bola de bronce, un hacha, un cuchillo, un cincel, clavos, una anilla, una cadena con gancho, y una punta de hierro, un cucharón de madera, una botellita, fragmentos de vidrio y dos monedas, una de Constantino y la otra de Teodosio I (Moneo, 2003: 247).

A pesar de la casi total ausencia de materiales ibéricos, la cubeta junto con algunas cerámicas que fueron asignadas a la edad del hierro sin precisar su cronología, motivaron a De la Vega y Padró (1989: 20) para interpretar esta cueva como una cueva-santuario de época ibérica. Recientemente investigadores del SERP¹⁰⁶ han revisado los materiales de estas excavaciones y han concluido que las cerámicas atribuidas a época ibérica pertenecen realmente a la edad del Hierro I.

Ante esto y debido a las lagunas que plantean los datos extraídos de las excavaciones de Padró y De la Vega, consideramos que su interpretación como lugar cultural ibérico parece poco probable pues se fundamenta exclusivamente en la existencia de la cubeta. Si bien este tipo de estructuras se constatan en otros espacios de culto ibéricos, éstas se encuentran asociadas a diferentes elementos materiales adscritos a esta cronología. Teniendo en cuenta el uso constatado como encerradero de ganado vinculado al pastoreo desde el neolítico (V.V.A.A., 2008: 230-236; 2018), consideramos que posiblemente este tipo de estructura subaérea se encuentre en relación con estas actividades. Descartamos, por lo tanto, su uso en relación con el ámbito religioso ibérico.

¹⁰⁶ Comunicación personal del Dr. Xavier Oms

6.5.2.7. Cueva del Bolet (Sant Quiró de Mediona, Barcelona)

Se encuentra situada a 600 metros de altitud en la Sierra de Fontrubí, al sur de Mediona (Barcelona). Presenta una orientación sur y está constituida por una sala de acceso y dos salas secundarias. La sala de acceso presenta un recorrido de más de 20 metros y 10 metros de ancho. En su bóveda se aprecian dos orificios de 0,70 y 1,5 metros de diámetro (Baldellou, 1979-80: 62).



Figura 118 - Interior de la cueva del Bolet. Fuente: Creative Commons.

Los materiales ibéricos documentados –tres *kalathoi* pintados, fragmentos de *terra sigillata*, campaniense A y B y un pequeño recipiente de pasta gris- fueron depositados directamente en los gourgs, entre las estalacmitas y oquedades de sus paredes (Baldellou, 1979-80: 110; González Alcalde, 2013: 284).

Para Vega (1987), esta cavidad presenta dos fases de uso: la primera corresponde al neolítico, cuya ocupación se ha documentado en el exterior y la boca de acceso a la cavidad. Y la segunda fase es de época ibérica –en torno al siglo IV a.n.e.- cuando se empleó el interior de la cueva como espacio de culto, quizá vinculado con la fertilidad de los campos (Figura 118).



En las salas del fondo se documentan abundantes formaciones estalacmíticas, columnas, coladas y estalagmitas que recubren prácticamente todo el suelo de la cavidad. Además existen gourgs y microgourgs que atestiguan la emisión, infiltración y circulación de aguas aunque en la actualidad no se documente más que procesos de filtrado y condensación del agua de la lluvia.

En los últimos años está siendo objeto de diferentes estudios por un equipo de investigadores del SERP de la Universidad de Barcelona aunque por el momento no han sido publicados los resultados de estas investigaciones; consideramos que en este caso la vinculación de esta cavidad con el agua y aspectos de carácter cultural no alberga dudas. Aunque confiamos en que los trabajos que están realizándose en la cueva del Bolet arrojen algo más de luz sobre el tema que nos ocupa.

6.5.2.8. Caldes de Montbui (Caldes de Montbui, Barcelona)¹⁰⁷

Caldes de Montbui se encuentra en la comarca del Vallès Oriental, en la provincia de Barcelona. Situada en el llano, está rodeada de cerros, como el Farrell. La Riera de Caldes pasa por el centro de la villa. El balneario romano se encuentra actualmente en el corazón del núcleo urbano de la villa de Caldes de Montbui, en la plaza de la Font del Lleó, donde todavía surge el agua termal a 72 °C. No hay ninguna duda del origen de Caldes como núcleo habitado, lo encontramos en la surgencia, o surgencias, de agua termal. Fueron los romanos los que construyeron el primer edificio, pero el territorio estaba ocupado desde antiguo, pudiendo remontarnos al Neolítico (3500 *a. n. e.*), siendo muy probable que los iberos utilizaran el agua termal como parece indicar la presencia de material cerámico.

Gracias a la epigrafía hemos podido saber que Caldes de Montbui tuvo categoría de *municipium* desde época de Augusto (Mayer Oliv 2010: 312). En relación a su nombre, *AquaeCalidae*, y a pesar de que es muy probable que no sea la citada por Ptolomeo, es

¹⁰⁷ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 198. N°14

casi seguro que este topónimo romano se repetía en la actual población de Caldes de Montbui.

De época ibérica presenta una gran densidad de asentamientos: en alto, como los de Torre Roja y Turó Gros de Can Camp, habitados desde el siglo V *a. n. e.*, o bien situados en el llano, como podemos encontrar en Les Cremades, Bòbila Busquets, el Remei, Can Vendrell, etc. Cabe destacar la presencia de materiales ibéricos en el casco urbano de Caldes, en la zona donde, posteriormente, se construirán las termas romanas (Figura 119), significativamente llamada plaza de la Font del Lleó (Xalabarder, 1935; Sala y Montes, 1961; Barberà y Dupré, 1984; Sanmartí, 1986; Miró, 1986; 1987). Algunos de estos asentamientos perduraron hasta la llegada de los romanos y aun después, destacando el poblado de Torre Roja¹⁰⁸ y los de Remei y Can Vendrell. Estos dos últimos, seguramente, eran pequeños núcleos aislados que, después del establecimiento de los romanos, evolucionan como villae romanas. Tenemos también noticia de haberse encontrado monedas ibéricas acuñadas en época romana en Les Cremades y en el casco antiguo de Caldes (Sala y Montes, 1961; Miró, Folch y Menéndez, 1986). El territorio en época republicana está densamente poblado, documentándose diversas villae y diferentes alfares de ánforas que producían especialmente Pascual 1 y Dressel 2/4. Una de estas villas, cercana al actual casco urbano de Caldes, es Mas Manolo.



Figura 119 - Interior de las termas romanas de Caldes de Montbui. Fuente: Ayuntamiento Caldes de Montbui.

¹⁰⁸ donde se ha encontrado un denario de plata de César, además de diverso material de época republicana



Durante la campaña de 1993-1994 se documentaron, en el yacimiento romano de Mas Manolo (Caldes de Montbui), una serie de estructuras de época ibérica plena que podrían estar en relación con la explotación del surgente en una fase prerromana.

Desgraciadamente tanto los trabajos realizados en esa campaña como la excavación acometida en las termas durante el año 2003 continúan inéditos, no existiendo ninguna publicación detallada de los mismos. A época ibérica plena corresponderían los restos de un pavimento y tres muros que delimitan sendos espacios rectangulares y al período final de la cultura ibérica dos muros, un posible escalón de acceso, el relleno de una canalización y un desagüe; que confirman una ocupación previa y un más que posible aprovechamiento del caudal que, posteriormente, en época romana, abastecerá a las termas de Caldes de Montbui, sin que hasta el momento podamos precisar más datos (Barrasetas, 1995; Barrasetas y Monleón, 1995; García, 2003; Oller Guzmán, 2014; Sánchez Moral y Miró Alaix, 2018: 198).



Figura 120 - Font del Lleó de Caldes de Montbui. Fuente: Creative Commons.

Análisis Hidrológico

El manantial que brota en Caldes de Montbui lo hace a una temperatura de 73° y sus aguas están clasificadas como cloruradas y sódicas (Peréx y Miró, 2018: 198, nº14). Este tipo de aguas están indicadas para el tratamiento de tuberculosis quirúrgicas, afecciones traumáticas, reumáticas, secuelas posthemipléjicas, afecciones ginecológicas, rinitis y laringitis crónicas, dispepsias, hipoclorhidria, y estreñimiento; alteraciones hepato-biliares, afecciones de la piel y gota (Jiménez Espinosa, 2002:251; Maraver et al.,

2018b) (Figura 120).

6.5.2.9. Cueva de Les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona)¹⁰⁹

La Cueva de Les Encantades del Montcabrer¹¹⁰ se encuentra en el actual término municipal de Cabrera de Mar, Barcelona. Está situada en la montaña de Montcabrer a 312 metros sobre el nivel del mar, desde donde se controla visualmente gran parte de la franja litoral y, también, es un hito geográfico bien visible desde la costa y el mar (Figura 121).

Se trata de una cavidad doble de 5 metros de altura por 6,80 metros de profundidad comunicada entre sí y con el exterior por dos aberturas de difícil acceso. En su interior se pueden observar alveolos en el techo y canales en su suelo producto de la erosión hídrica y de la meteorización que de forma natural ha afectado a la cueva a lo largo del tiempo (Coll *et al.* 1994: 35), procesos que han dificultado en algunos sectores de la cueva su estudio estratigráfico.



Figura 121 - Boca de acceso a la Cova de Les Encantades. Fuente: Creative Commons.

¹⁰⁹ Entrada del catálogo publicada por la autora en: Peréx y Miró, 2018: 361. N°137

¹¹⁰ también conocida como de L' Encantada, de Les Bruixes, de La Bona Dona o Bones Dones, o cueva de La Mala Dona o Males Dones.



En sus proximidades se encuentra el poblado ibérico de Burriac (García y Zamora, 1993), y a escasos cinco metros de la cavidad se documentó una estructura junto a una afloración rocosa que sirvió para depositar ofrendas. De esta estructura sólo se conserva un sillar de granito y parte de un muro con orientación este.

Aunque el yacimiento es conocido desde finales del siglo XIX, sólo se han realizado algunos sondeos a comienzos de los años 50 del pasado siglo y una excavación de urgencia en 1993. Desgraciadamente, ha sido frecuentemente visitado por expoliadores que destrozaron gran parte de la estratigrafía de la cavidad que no había sido alterada por los procesos naturales de meteorización (Coll y Cazorla, 1998). Por otro lado, los diferentes nombres dados a esta cavidad se deben a las múltiples leyendas de las que ha sido objeto el santuario a lo largo de los siglos, siendo éstas, según Coll (*et al.*, 1994) reflejo del intento de cristianizar el antiguo lugar de culto pagano.

En esta cueva-santuario se han identificado dos momentos de ocupación, el más antiguo corresponde a la Edad del Bronce, siendo posteriormente reutilizada en época ibérica entre los siglos VI al I a. n. e. Al periodo de máximo esplendor, situado entre los siglos II y I a. n. e. le sigue un largo declive que se alarga hasta el siglo I cuando se abandona definitivamente la cavidad para trasladar el culto al templo de Can Modonell y, más tarde, a la Iglesia de San Juan (Coll y Cazorla, 1994: 68). Entre los materiales recuperados en este yacimiento (Coll *et al.*, 1998: 62 y ss.) destacan -además de fibulas, pebeteros, monedas e instrumentos de posible uso quirúrgico¹¹¹- los abundantes restos cerámicos de cuencos, botellas, ungüentarios, ánforas itálicas, béticas, púnicas, locales y *dolia* que se han relacionado con el transporte de las aguas salutíferas de la cercana Fuente del Picant (Coll *et al.*, 1994: 62 y ss.).

Análisis Hidrológico

Aunque en su interior se pueden observar diferentes tipos de formaciones naturales producto de la erosión hídrica, estamos de acuerdo con Coll (*et al.*, 1994: 62 y ss.). Los contenedores cerámicos constatados en la cueva podrían relacionarse con el transporte de las aguas de la Fuente del Picant que también es conocido como manantial Modolell. Estas aguas -con gas natural derivado de procesos termales- fueron explotadas

¹¹¹ Aunque hasta la fecha no han sido estudiados en profundidad.

para su consumo a partir de 1889, perdurando casi un siglo. El análisis hidrológico publicado por el IGME en el año 2001 (Rodríguez Caro *et al.*, 2001: 252) concluye que sus aguas son ricas en boro –propio de la actividad termal- sodio y calcio¹¹².

Este santuario ha sido identificado como el *Promontorium Lunarium* de Ptolomeo (Geogr. II.6, 18 recogido en: Coll *et al.* 1994); en donde según este autor se rendiría culto a una diosa de carácter agrario y a su paredro masculino siguiendo las informaciones de Ptolomeo. Moneo (2003: 263) plantea que la cavidad albergaría los rituales de paso de edad del cercano asentamiento de Burriac, Por otro lado, diferentes autores (Rovira, 1999; Sanmartí y Belarte, 2001) han propuesto que, a partir del siglo II a. n. e. ampliaría su funcionalidad, comenzando a actuar como un santuario de control territorial sin perder el carácter salutífero que tuvo en origen.

Por nuestra parte consideramos que la atribución de ser el *Promontorium Lunarium* genera las mismas dudas que situarlo en el Turó de Montgat o en Montjuïc con la información que disponemos en la actualidad. Sin embargo, nos resulta mucho más interesante, en nuestra opinión, la pervivencia de uso en esta cavidad constatada para época romana -y en el ámbito de las leyendas hasta la actualidad en el marco de la cultura popular-. Consideramos que el uso en época romana de algunos de estos espacios culturales va obedecer a múltiples motivos, fundamentalmente al control del territorio y sus recursos, entre otros los manantiales con alguna propiedad minero-medicinal, como la fuente Modolell, aspecto sobre el volveremos posteriormente.

¹¹² En 2014 se publicó en el BOE 46 anuncio: 6511, el A instancia de la sociedad CABRERA FORESTAL, S.L., el expediente de solicitud de aprovechamiento y de un perímetro de protección para el agua mineral natural de la captación "Modolell", en Cabrera de Mar (Barcelona).



7. Materialidad. Elementos de la cultura material relacionados con el agua en los espacios culturales.

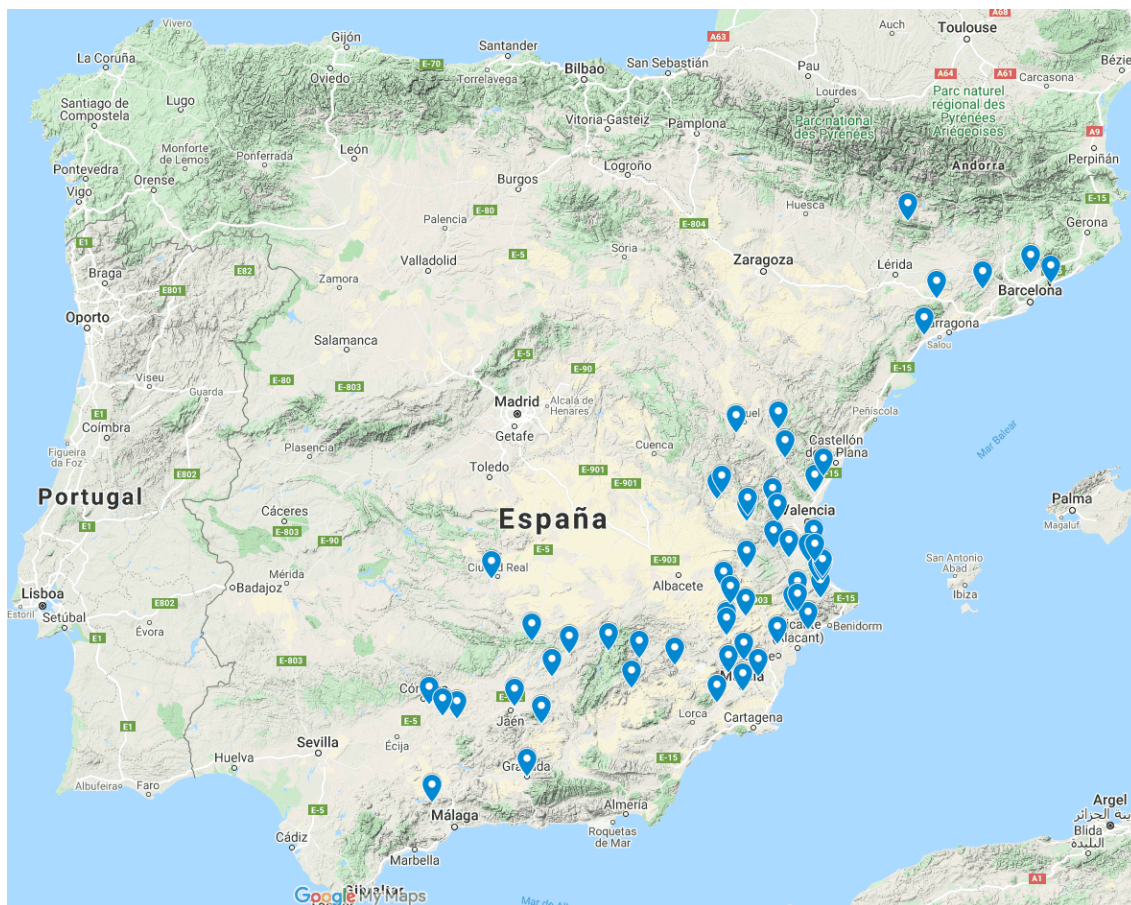


Figura 122 - Panorama general de yacimientos incluidos en nuestro catálogo. Fuente: autora.

Quizá una de las constantes de nuestro catálogo (Figura 122) sea la inexistencia de estructuras vinculadas a las aguas para época ibérica. En la mayor parte de los casos no encontramos ninguna estructura asociada al acuífero y, cuando aparecen, se limitan a la mínima modificación antrópica posible: bien el retoque de gourgs -de carácter natural- para facilitar un mayor volumen de embalse o el fluir del agua mediante rebajes que actúan como sumideros; o bien la excavación de cubetas y canalillos –estructuras subaéreas- en el caso de no existir elementos naturales que permitan su acopio y discurrir



e, incluso, en algunos espacios sacros se han documentado agujeros en el techo para permitir el acceso de las aguas pluviales.

Cabría pensar que la ausencia de estructuras pueda deberse a la falta de excavaciones, el difícil acceso a algunos de estos lugares o a las transformaciones sufridas –antrópicas o naturales- a lo largo del tiempo por el antiguo espacio de culto; y aunque en algunos casos la falta de información puede atribuirse a cualquiera de estos factores, hemos documentado que la mayor parte de espacios de culto analizados –muchos de ellos recientemente excavados y revisados- no presentan ningún tipo de construcción vinculada con el agua, aunque este elemento sí está presente en todos los casos analizados.

-Encontramos modificaciones antrópicas, en elementos de carácter natural, en el caso de cuatro lugares sacros: Cueva Negra de Fortuna (Fortuna, Murcia); Sima del Infierno (Tous, Valencia); la Cueva de La Nariz (Umbría de Salchite/Moratalla, Murcia) y en Peñalba de Villastar (Villastar, Teruel) (Figura 123).

En algunos casos sólo se constata la excavación de un pozo, en dos espacios culturales: en El Amarejo (Bonete, Albacete) y en la cova de l'Agüela (Vall d'Alcalà, Alicante) (Figura 123).

En otros casos sólo se documenta la excavación de un pozo y canalillos, en un espacio sacro: Cueva de la Moneda (Ibi, Alicante) (Figura 123).

Por otra parte, la excavación de cubetas, sumideros y canalillos se ha documentado en tres casos: Santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas (Puente Tablas, Jaén), El Molón de Camporrobles (Camporrobles, Valencia) y en la cueva de la Roca de Montroig (Montroig, Tarragona) (Figura 123).

En otras ocasiones sólo se constata la excavación de cubetas con sumideros, en tres espacios culturales: el abrigo de Meca (Áyora, Valencia); la cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca) y en cueva Colomera (Sant Esteve de La Sarga, Lérida); aunque en el caso de ésta última hemos descartado su vinculación a aspectos culturales como hemos visto anteriormente (Figura 123).

En algunos casos únicamente se constata la excavación de canalillos: en la cueva de La

Lobera (Castellar, Jaén) y en la cueva de Les Dames (Aguas de Busot, Alicante) (Figura 123).

En cuanto a las cavidades con perforaciones en el techo, para posibilitar la entrada de aguas pluviales, se documenta en un santuario: La Cueva dels Pilars (Agres, Alicante) (Figura 123).

| | MODIFICACIÓN ANTRÓPICA DEL SUELO | | | MODIFICACIÓN ANTRÓPICA DE ELEMENTOS GEOLÓGICOS | | | |
|---|----------------------------------|-----------|------|--|--------|---------|----------------------|
| | Cubeta con sumidero | Canalillo | Pozo | Espeleotemas | Gourgs | Gnammas | Agujeros en el techo |
| Cueva Negra de Fortuna (Fortuna, Murcia) | | | | X | | | |
| Sima del Infierno (Tous, Valencia) | | | | X | | | |
| Cueva de La Nariz (Umbria de Salchite/Moratalla, Murcia) | | | | | X | | |
| Peñalba de Villastar (Villastar, Teruel) | | X | | | | X | |
| El Amarejo (Bonete, Albacete) | | | X | | | | |
| Cueva de l'Agüela (Vall d'Alcalà, Alicante) | | | X | | | | |
| Cueva de la Moneda (Ibi, Alicante) | | X | X | | | | |
| Santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas (Puente Tablas, Jaén) | X | X | | | | | |
| El Molón de Camporrobles (Camporrobles, Valencia) | X | X | | | | | |
| Roca de Montroig (Montroig, Tarragona) | X | X | | | | | |
| El abrigo de Meca (Áyora, Valencia) | X | | | | | | |
| Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca) | X | | | | | | |
| Cueva Colomera (Sant Esteve de La Sarga, Lérida) | X | | | | | | |
| Cueva de La Lobera (Castellar, Jaén) | | X | | | | | |
| Cueva de Les Dames (Aguas de Busot, Alicante) | | X | | | | | |
| Cueva dels Pilars (Agres, Alicante) | | | | | | | X |

Figura 123 - Modificaciones antrópicas documentadas en los espacios culturales del catálogo. Fuente: autora.

Por otra parte, en 31 ejemplos no se ha podido constatar, ningún tipo de modificación : Huerta del Chorro (Abdalajís, Málaga), Casas Viejas (Almaciles, Granada), Torreparedones (Baena, Córdoba), Ategua (Santa Cruz, Córdoba), Cueva de La Murcielaguina (Priego de Córdoba, Córdoba), Collado de Los Jardines (Santa Elena, Jaén), Baños de Alhama (Alhama, Murcia), Baños de Archena (Archena, Murcia), Los Hermanillos (Jumilla, Murcia), Cueva del Cerro del Castillo (Yecla, Murcia), Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia), Cerro de Los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete), La Serreta (Alcoy, Alicante), Cueva de Les Rates Penades (Rótova, Valencia), Cueva Bolta (Real de Gandía, Valencia), Cueva dels Sants (Sueca-Alcudia de Crespins, Valencia), Cueva de Les Dones (Millares, Valencia), Cueva de Les Maravelles (Gandía, Valencia), Sima de L'Aigua (Carcagente, Valencia), Montaña Frontera (Sagunto,



Valencia), Cueva de Merinel (Bugarra, Valencia), Cueva del Sapo (Chiva, Valencia), Cueva del Cerro Hueco (Requena, Valencia), Cueva de Los Ángeles (Requena, Valencia), Cueva de la Galera (Fanareta, Valencia), Cueva de Cerdaña (Pina de Montalgrao, Castellón), Muntanyeta de Santa Bárbara (Vilavella de Nules, Castellón), Cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel), Cueva del Bolet (Sant Quiró de Midiona, Barcelona), Caldes de Montbui (Caldes de Montbui, Barcelona) y la cueva de Les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona).

Un aspecto muy interesante, en algunos de los casos analizados, es la coexistencia en el territorio circundante de elementos como los santuarios de época protohistórica y los campos de insculturas o petroglifos –datados en momentos anteriores–, ambos asociados con el agua y con ritos como la libación. Encontramos este vínculo en el Santuario de La Luz y en los petroglifos hallados en la Sierra del Gallo –el Puntarrón Chico– por Jordán Montes (*et al.* 2009: 35-59); los recientemente descubiertos en El Cabezo de la Mina o los del Cabezo Malnombre próximos a Fortuna¹¹³; los documentados en el monte Arabí de Yecla, hito que domina el paisaje visible desde el Cerro de Los Santos y El Amarejo; los del Masico de Zucaina en Castellón (Mesado Oliver, 2018: 257-276); e incluso los que se encuentran en el propio espacio del santuario, como son los casos de La Roca de Montroig (Vilardell y Romero, 1977-8: 75 y ss.), el propio Peñalba de Villastar (Marco y Alfayé, 2008: 507-526) o el monumento del arenero del Vinalopó (Prados Martínez, 2007b: 79-98). En este último caso, vinculado al río Vinalopó, una losa que presenta un petroglifo -motivo hojiforme- fue reutilizada en época ibérica para construir dicho monumento (Mesado Oliver, 2012: 157-186). Y en cierto modo, si reflexionamos, encontramos muchas semejanzas entre ambos elementos culturales: la relación con el control del territorio debido a la situación estratégica de estos enclaves, su ubicación siempre asociada a un acuífero, el tipo de estructuras subaéreas, su orientación con respecto a los solsticios –invierno¹¹⁴–, su inmaterialidad y posiblemente algunos de los ritos que se llevarían a cabo en estos espacios sacros. Investigadores como Royo Guillén (2009-2010: 1193-1209) han planteado que en

¹¹³ https://www.eldiario.es/murcia/cultura/Hallan-conjunto-petroglifos-prehistoricos-Mina_0_907809275.html

¹¹⁴ Comunicación personal del Dr. César Esteban con respecto a los hallazgos de Santomera, orientados al igual que la cueva de la Nariz de Umbría de Salchite y otros santuarios ibéricos, al solsticio de invierno.

algunos casos, debido a estas características y a la dificultad de su localización –zonas liminales-, no han sido catalogados correctamente pudiendo adscribirse a momentos de la edad del Hierro I y II; llegando a pervivir hasta época medieval en algunos casos. Aspectos en los que no podemos por el momento profundizar pero que quedan apuntados, por nuestra parte, como una línea de investigación a seguir en futuros trabajos.

En cuanto al tipo de aguas que se empleaban hemos constatado un panorama muy variable, documentando tanto el uso de manantiales y ríos, como el de la condensación o la lluvia indistintamente, siendo más numerosos los casos de utilización de aguas a las que no se les pueden atribuir ninguna cualidad mineromedicinal. Esto nos lleva a plantear que, a diferencia de lo que se ha defendido en la historiografía sobre este tema, las aguas no eran empleadas por sus propiedades minero medicinales o al menos éste no parece ser el principal motivo. Consideramos que debió existir una construcción cultural sobre las aguas cuyos matices seguramente nunca alcanzaremos a establecer totalmente, aunque en nuestra opinión quizá adquirieran ese valor especial al entrar en contacto con el espacio sagrado, independientemente de su procedencia (Figura 124)

Con respecto a los santuarios vinculados con las aguas de un manantial, documentamos 30 casos : Huerta del Chorro (Valle de Abdalajís, Málaga), Casas Viejas (Almaciles, Granada), Torreparedones (Castro del Río, Baena, Córdoba), Ategua (Santa Cruz, Córdoba), Cueva de La Murcielaguina (Priego de Córdoba, Córdoba), Cueva de La Lobera (Castellar de Santiesteban, Jaén), Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén), La cueva de La Piedra del Águila (Orcera, Jaén), Baños de Alhama (Alhama, Murcia), Baños de Archena (Archena, Murcia), Cueva de la Nariz (Umbría de Salchite /Moratalla, Murcia), Los Hermanillos (Jumilla, Murcia), Cueva de la Zorra o del Cerro del Castillo (Yecla, Murcia), Coimbra del barranco ancho (Jumilla, Murcia), Cueva de Les Dames o Les Dones (Aguas de Busot, Alicante), Cueva de la moneda (Ibi, Alicante), Cueva de l'Agüela (Vall d'Alcalà, Alicante), La Serreta (Alcoy, Alicante), Abrigo del Rey Moro o Abrigo de Meca (Ayora, Valencia), Cueva de Les Rates Penades (Rótova, Valencia), Cueva Bolta (Real de Gandía, Valencia), Cueva dels Sants o de la Muntanyeta dels Sants (Sueca-Alcudia de Crespins, Valencia), Cueva de Les Dones (Millares, Valencia), Sima del infierno (Tous, Valencia), Sima de l'Aigua (Carcagente, Valencia), Muntanyeta de Sta. Bárbara (Vilavella de Nules, Castellón), Peñalba de Villastar (Villastar, Teruel), Cueva de



la Roca de Montroig (Montroig, Tarragona), Caldes de Montbui (Caldes de Montbui, Barcelona), Cueva de Les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona).

Respecto a aquellos que podemos relacionar con las aguas pluviales, documentamos seis espacios culturales: la cueva dels Pilars (Agres, Alicante), la cueva de Merinel (Bugarra, Valencia), la cueva del Sapo (Chiva, Valencia), la cueva del Cerro Hueco (Requena, Valencia), la cueva de la Galera (Fanareta, Valencia) y la cueva del Bolet (Sant Quiró de Midiona, Barcelona)

En cuanto a aquellos casos en que están asociados con varios tipos de aguas: pluviales, condensación o filtración podemos señalar los siguientes cinco casos: cueva de los Ángeles (Requena, Valencia), La cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca), cueva de Cerdaña (Pina de Montelgrao, Castellón), cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel) y en la cueva Colomera (Sant Esteve de la Sarga, Lérida).

Entre los que se hallan vinculados con un acuífero subterráneo (manantial) y aguas pluviales, podemos mencionar los siguientes seis casos: El Amarejo (Bonete, Albacete), Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete), La Luz (Verdolay, Murcia), Santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas (Puente Tablas, Jaén), cueva Negra de Fortuna (Fortuna, Murcia), y en el Molón (Camporrobles, Valencia)

Por último, tenemos que considerar como indeterminadas dos casos: cueva de Les Maravelles (Gandía, Valencia) y en Montaña Frontera (Sagunto, Valencia),

Debemos remarcar que excluimos de esta interpretación a los espacios de culto vinculados a las aguas de los ríos, en las que consideramos se pueden entrever otras motivaciones. En estos casos es importante remarcar que lo que parece hacer sacro al lugar es, precisamente, su vínculo con las aguas del río. En algunos casos se destaca escogiendo el espacio, precisamente por ser la cabecera o nacimiento fluvial, como en los casos de El Pajarillo o la cueva de la Font Major. En otros, es evidente su elección por tratarse de un lugar apropiado para vadear la propia corriente —en los casos de Alarcos, Jutia, el Arenero de Vinalopó y Pino Hermoso—, aunque todos ellos se pueden vincular a un espacio de memoria, en el que las ofrendas se realizarían directamente en el cauce del

río, posiblemente divinizado, o a nuestro parecer, vinculado a la figura de un antepasado heroizado, aspecto más evidente en los Depósitos del Zacatín y de San Antón.

En nuestro ámbito de estudio encontramos ocho espacios sagrados vinculados a las aguas de ríos: El Pajarillo (Huelma, Jaén), Los depósitos votivos del Zacatín y de San Antón (Granada), Jutia (Nerpio, Albacete), El Arenero del Vinalopó (Monforte del Cid, Alicante), Pino Hermoso (Orihuela, Alicante), Alarcos (Ciudad Real) y la cueva de la Font Major (l'Espluga de Francolí, Tarragona).

Podemos destacar que el único rasgo en común, que presentan todos los espacios culturales analizados, es el uso de aguas vivas, aguas que fluyen, que no se encuentran estancadas. Sobre este aspecto incide la presencia de sumideros y de canalillos documentados, tanto en los santuarios que presentan manantiales en su interior –cueva de La Nariz, cueva de La Lobera, cueva de Les dones, La Roca de Montroig... por citar algunos ejemplos-, como en los casos en los que se aprovechan las aguas de la lluvia, de la condensación o las filtraciones –santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas, cueva dels Pilars, El Molón de Camporrobles, entre otros-.

| | AGUAS DE MANANTIAL | AGUAS PLUVIALES | CONDENSACIÓN O FILTRACIÓN | INDETERM. FLUVIALES |
|---|-----------------------|--------------------|------------------------------|------------------------|
| Huerta del Chorro (Valle de Abdalajís Málaga) | X | | | |
| Casas Viejas (Almaciles Granada Torreparedones) | X | | | |
| (Castro del Río Baena Córdoba) | X | | | |
| Ategua (Santa Cruz Córdoba) | X | | | |
| Cueva de La Murcielaguina (Priego de Córdoba Córdoba) | X | | | |
| Cueva de La Lobera (Castellar de Santiesteban Jaén) | X | | | |
| Collado de los Jardines (Santa Elena Jaén) | X | | | |
| La cueva de La Piedra del Águila (Orcera Jaén) | X | | | |



| | |
|--|---|
| Baños de Alhama (Alhama Murcia) | X |
| Baños de Archena (Archena Murcia) | X |
| Cueva de la Nariz (Umbría de Salchite /Moratalla Murcia) | X |
| Los Hermanillos (Jumilla Murcia) | X |
| Cueva de la Zorra o del Cerro del Castillo (Yecla Murcia) | X |
| Coimbra del barranco ancho (Jumilla Murcia) | X |
| Cueva de Les Dames o Les Dones (Aguas de Busot Alicante) | X |
| Cueva de la moneda (Ibi Alicante) | X |
| Cueva de l'Agüela (Vall d'Alcalà Alicante) | X |
| La Serreta (Alcoy Alicante) | X |
| Abrigo del Rey Moro o Abrigo de Meca (Ayora Valencia) | X |
| Cueva de Les Rates Penades (Rótova Valencia) | X |
| Cueva Bolta (Real de Gandía Valencia) | X |
| Cueva dels Sants o de la Muntanyeta dels Sants (Sueca-Alcudia de Crespins Valencia) | X |
| Cueva de Les Dones (Millares Valencia) | X |
| Sima del infierno (Tous Valencia) | X |
| Sima de l'Aigua (Carcagente Valencia) | X |
| Muntanyeta de Sta. Bárbara (Vilavella de Nules Castellón) | X |
| Peñalba de Villastar (Villastar Teruel) | X |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Cueva de la Roca de Montroig (Montroig Tarragona) | X | | |
| Caldes de Montbui (Caldes de Montbui Barcelona) | X | | |
| Cueva de Les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar Barcelona) | X | | |
| Cueva dels Pilars (Agres, Alicante) | | X | |
| Cueva de Merinel (Bugarra, Valencia) | | X | |
| Cueva del Sapo (Chiva, Valencia) | | X | |
| Cueva del Cerro Hueco (Requena, Valencia) | | X | |
| Cueva de la Galera (Fanareta, Valencia) | | X | |
| Cueva del Bolet (Sant Quiró de Midiona, Barcelona) | | X | |
| Cueva de los Ángeles (Requena, Valencia) | | | X |
| Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca) | | | X |
| Cueva de Cerdaña (Pina de Montelgrao, Castellón) | | | X |
| Cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel) | | | X |
| Cueva Colomera (Sant Esteve de la Sarga, Lérida) | | | X |
| El Amarejo (Bonete, Albacete) | X | X | |
| Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete) | X | X | |
| La Luz (Verdolay, Murcia) | X | X | |
| Santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas (Puente Tablas, Jaén) | X | X | |



| | | | |
|--|---|---|---|
| Cueva Negra de Fortuna (Fortuna, Murcia) | X | X | |
| El Molón (Camporrobles, Valencia) | X | X | |
| Cueva de Les Maravelles (Gandía, Valencia) | | | X |
| Montaña Frontera (Sagunto, Valencia) | | | X |
| El Pajarillo (Huelma, Jaén) | | | X |
| Los depósitos votivos del Zacatín y de San Antón (Granada) | | | X |
| Jutia (Nerpio, Albacete) | | | X |
| El Arenero del Vinalopó (Monforte del Cid, Alicante) | | | X |
| Pino Hermoso (Orihuela, Alicante) | | | X |
| Alarcos (Ciudad Real) | | | X |
| Cueva de la Font Major (l'Espluga de Francolí, Tarragona) | | | X |

Figura 124 - Tipos de agua vinculados a los espacios de culto del catálogo. Fuente: autora.

La materialidad se limita a los elementos votivos depositados y a los restos documentados en el registro arqueológico, fundamentalmente mediante los rituales de sacrificio y comensalidad llevados a cabo en estos espacios culturales.

A través del recorrido realizado en el apartado anterior, llama la atención la casi constante aparición de vasos caliciformes¹¹⁵ asociados al agua; siendo posiblemente el

¹¹⁵ Con respecto a esta cuestión, al habernos basado en estudios anteriores y no haber podido estudiar personalmente y en profundidad el registro material de cada uno de los espacios culturales incluidos en este catálogo -tarea que excede en demasía la finalidad de este presente trabajo- hemos decidido no realidad tablas de material asociado. Pues en muchos casos se está comprobando tras una revisión que la perspectiva difiere de la aportada por los trabajos previos. Siendo necesario una revisión de estos materiales para no falsear las informaciones.

tipo cerámico, con todas sus variantes tipológicas¹¹⁶, más abundante en cualquiera de los diferentes lugares de culto analizados. También está documentada su presencia en contextos de culto doméstico y funerario.

Una de las dificultades a las que nos enfrentamos, a la hora de elaborar esta investigación, deriva de la antigüedad de los trabajos realizados en muchos de estos espacios de culto, excavaciones en las que el valor estético-artístico de las piezas primaba sobre la importancia de documentar todos los materiales y sus procesos deposicionales¹¹⁷, por lo que muchos de éstos no se recuperaron o no se documentaron correctamente (Prados Torreira, 1994: 127-140). En el caso de las cuevas-santuario, los vasos caliciformes aparecen depositados en la parte más profunda, en el interior de gourgs, en grietas de las paredes rocosas, estalagmitas, hornacinas o gateras, en la mayoría de los casos, fragmentados intencionalmente. En otros casos se han recuperado intactos (González Alcalde, 2009: 83-107), y en menor proporción, aparecieron colocados ritualmente boca abajo (Hernández Carrión y Gil, 1997: 5 y ss.). La conexión con el agua, en cuanto a su deposición, resulta evidente.

No parece existir un consenso sobre el origen de estos vasos, así para algunos autores parecen responder a modelos persas-aqueménidas (Luzón, 1973: 1131), para otros son de influencia griega (Griñó, Olmos y Sánchez, 1984: 301-311), o deben relacionarse con los vasos á chardón fenicios (Aranegui y Pla, 1981: 81-82). Por último, algunos apuntan a la confluencia de las formas cerámicas indígenas con las orientales y áticas (Aranegui, 1975: 351-366). Para Sánchez Gómez (2002: 109) su precedente puede situarse en el calcolítico de Anatolia (Figura 125)

Sobre la funcionalidad de estos vasos se han ofrecido también diferentes interpretaciones. Aparecen vinculados al ámbito ritual documentándose en santuarios, cuevas-santuario y en necrópolis; dónde en algunos casos, como por ejemplo en la recientemente excavada en Alarcos (García Huerta *et al.* 2019: 110) se emplean como urnas. Aunque han sido vinculados, sobre todo, a rituales de libación (Blázquez Martínez,

¹¹⁶ No entraremos en cuestiones tipológicas, éstas pueden ser ampliadas mediante las siguientes publicaciones y sus bibliografías: Mata Parreño, 1991; Mata Parreño y Bonet Rosado, 1992; Martínez-Perona, 1992; Bonet Rosado y Mata Parreño, 2008; González Alcalde, 2009: 83-107, entre otros.

¹¹⁷ En la actualidad se están llevando a cabo diferentes estudios y proyectos como el dirigido por la Dra. Rueda orientado a estudiar de forma integral los depósitos votivos de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén) y La Lobera (Castellar, Jaén).



1977; Ruíz Bremón, 1989:186; Hornero del Castillo, 1990: 171-205; Martínez Perona, 1992: 271), aunque también se ha propuesto su uso como recipientes de ofrendas (Aparicio, 1976; Blázquez Martínez, 1983; Martínez-Perona, 1992: 149); o incluso que el propio vaso se convirtiese en una ofrenda (Izquierdo Peraile, 2003: 117-135). Otros autores han defendido su uso como lámparas votivas (Martínez-Perona, 1992: 149); quemadores de sustancias resinosas o hierbas empleadas en los rituales (Aparicio, 1997: 348; González Wagner, 1984: 31-60); como vaso para transportar frutos (Moneo, 2003: 271); como contenedor de algún tipo de bebida destinada a alcanzar un estado de trance (Rosenstingl, 1984: 63-64; González Wagner, 1984: 31-60; González Alcalde, 2009: 96), e incluso, como objetos culturales (Aparicio, 1976: 23). González Alcalde, por su parte, plantea su uso como contenedor para realizar libaciones con las aguas subterráneas en el entorno de las cuevas-santuario (González Alcalde, 1993; 2002; 2006; 2009). Recientemente diferentes análisis de contenidos y traceología realizados en el interior de varios de estos vasos recuperados en la cueva Santa del Cabriel han dado como resultado un contenido residual compuesto por resinas de copal y sandarac (Machause, 2017: 375) así como un desgaste en sus fondos compatible con haber sido empleado para transformar mediante la presión -contra su fondo y paredes- diferentes materias primas.

Por nuestra parte consideramos, que estas libaciones de agua posiblemente se llevasen a cabo en la mayoría de los espacios culturales documentados, y no exclusivamente en las cuevas. Además, defendemos la posibilidad de que fuesen empleados como vasos para elaborar diferentes remedios e ingerir¹¹⁸ y transportar el agua de los manantiales sagrados, dentro de los rituales llevados a cabo en cualquiera de los entornos sacros, y de los que hablaremos en el apartado correspondiente a estos.

En otras sociedades contemporáneas al mundo ibérico aparecen también en contextos culturales, fundamentalmente en cuevas-santuario, y vinculados con el fluir del agua. Se documentan en algunas cavidades del sur de Francia, como en la Balme-Rouge de Cessero (Rancoule *et al.*, 1985: 120) o la Balme de las Hadas de Montpeyroux (García, 1993: 55). Del mismo modo, en contexto Itálico se han registrado en el interior de cubetas y lagos subterráneos, como en la grotta del Re Tiberio (Rellini, 1916: 553) en Rávena, o

¹¹⁸ Aunque Luzón (Luzón, 1973: 1131) los denomina “vasos para beber”, se refiere más bien a los cuencos y a bebidas elaboradas. En nuestro caso nos referimos además al agua sin exclusión de las demás bebidas.

en la Cueva de la Pertosa (Edlund, 1987: 50) en Sicilia. También en los santuarios de Macchia Porcara en Tratturo (Bonifacio, 2001: 32), en el de Colle Madore en Sicilia (Marconi, 1999: 298), en el de Crunia (Edlund, 1987: 96), Metaponto, y en el de Santa Venera en *Paestum* (Johannowsky *et al.*, 1983: 293). En Etruria aparecen en la Grotta Sorgenti della Nova (Negroni y Domanico, 1989-90: 587) y en el santuario de Portonaccio (Colonna, 1985: 99) en Veyes, entre otros.

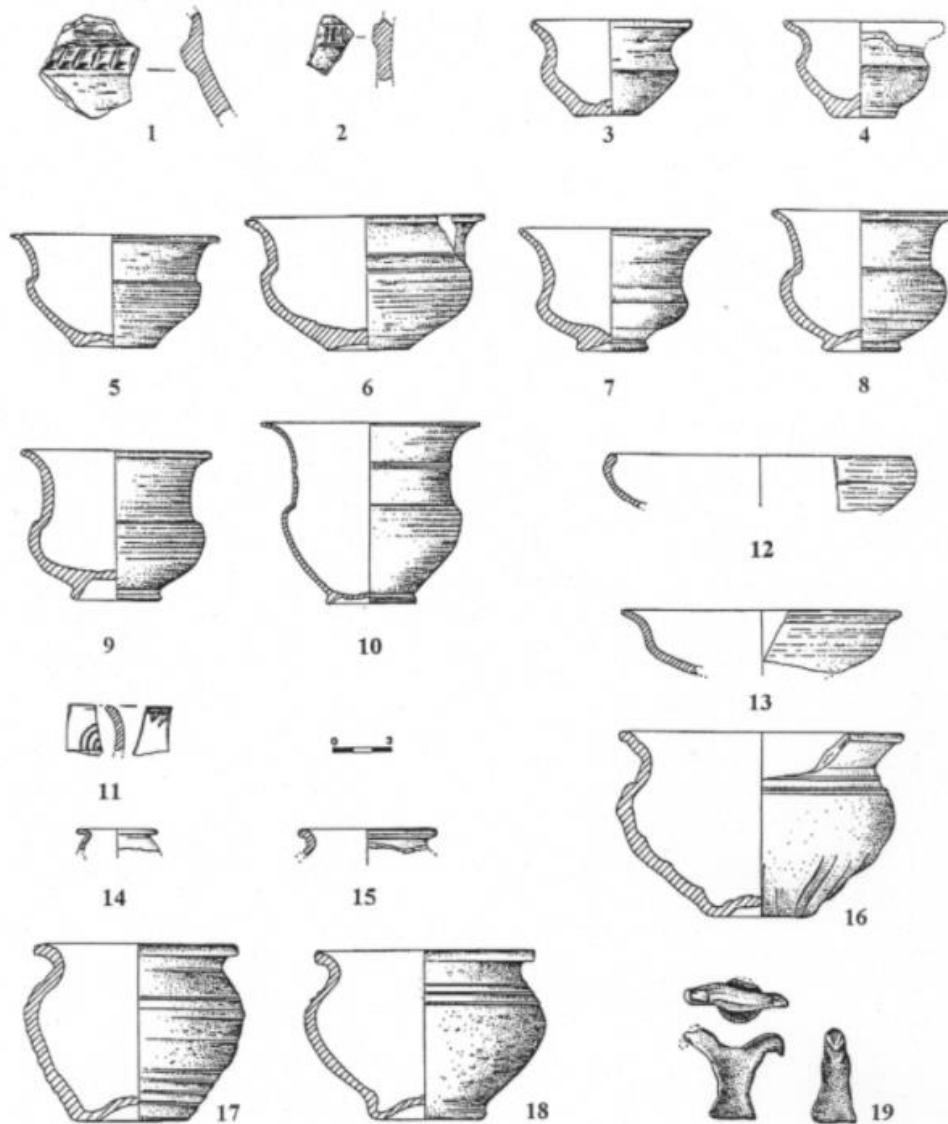


Figura 125 - Vasos caliciformes depositados en la cueva Santa del Cabriel. Fuente: Llorio et al., 2006.



Por otro lado, en Grecia, se han documentado con profusión en la isla de Creta, en cuevas como la de Hermes de Melidoni (Combet-Farnoux, 1980: 290) o la de la Osa en Akrotiri (Bierl, 1994: 81). En la Grecia peninsular el mayor ejemplo lo encontramos en la gruta de File en el monte Parnés (Navarre, 1905: 125). En ámbito fenicio, sin embargo, se han documentado fragmentos de vasos similares a las *phiale* griegas, destinadas a las libaciones, y vasos á chardón, en el templo de Afka (Zamora, 2008: 222) en el monte Líbano, y en el santuario de Baalat Gebal (*vid supra*) en Byblos, entre otros espacios culturales.

En el ámbito que nos ocupa, los vasos caliciformes presentan una cronología que abarca desde siglo IV a. n. e. hasta el siglo I a. n. e. (González Alcalde, 2009: 84), por lo que su uso en contextos culturales de forma continuada, indica un importante papel en el sistema ritual ibérico.

Junto a estos vasos caliciformes aparecen depositados otros materiales cerámicos, algunos de prestigio, cerámicas de importación como: cerámica campaniense, cerámica ática de barniz negro, *pithoi*, *lebes*, *kernoi* y páteras. También cerámica suntuaria ibérica como *kalathoi* decorados y cerámica común o de cocina, como vasos, platos, cuencos, ollas globulares, tarros y jarras. Estos materiales pudieron servir asimismo, para realizar libaciones y depositar ofrendas, reemplazando en algunas regiones a los vasos caliciformes (Coll *et al.* 1994: 33-86). La cerámica común, además, es buen indicador de la realización de rituales de comensalidad en el espacio sacro, aunque en las excavaciones más antiguas se haya perdido mucha información por no considerarlo un material interesante, afortunadamente se está valorando su presencia en los trabajos de revisión y nuevas excavaciones de los últimos años. Sobre este último aspecto y, en particular, sobre la importancia de la presencia de ollas en los santuarios, han llamado la atención en sus últimas publicaciones algunas autoras (Prados Torreira 2014a y b; 2018; Tortosa y Comino 2018).

Otro tipo de vasos asociados a libaciones y aspersiones son los *askoi* en forma de ave, como los recuperados en el pozo de El Amarejo, o incluso antropomorfos, como el documentado en la cueva de La Lobera, con marcado carácter itifálico¹¹⁹. También se documentan, en gran medida, pequeños vasos cerámicos que han sido puestos en relación

¹¹⁹ Pertenece a una colección privada: M. Horace Sandars, recogido en: Sanjuán y Jiménez de Cisneros, 1916: 195-197

con la ingesta de las aguas de los santuarios como, por ejemplo, en el Cerro de los Santos, dónde además de documentarse la forma cerámica como tal, ésta aparece representada en las esculturas votivas masculinas (Sánchez Gómez, 2002: 132)

Por otra parte debemos referirnos a las clepsidras, para Pereira (2006: 85-111) - aunque no descarta su uso como reloj de agua- es más probable que se emplease como “ladrón” de agua fundamentalmente para realizar diferentes ritos como libaciones. Este tipo ha sido documentado en asentamientos como el cerro de Las Cabezas (Ciudad Real) (Vélez *et al.* 2007), y en la Casa de La Cabeza (Requena, Valencia) (Quixal *et al.* 2011: 57-69), en necrópolis como en Alarcos (García Huerta *et al.* 2019: 113), en la Hoya y Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) (García Huerta *et al.* 2019: 114). Y también se ha documentado en espacios de culto como la recuperada en Garvão (Beirão *et alii* 1985-6: 209; 1985: 83-84) que pudo ser empleada como hisopo en el santuario; y en santuarios fenicios como el cerro de La Tortuga (Málaga) (Martín Ruiz, 2018: 35).

Recientemente, en los depósitos del Zacatín y de San Antón se ha documentado una forma cerámica idéntica –plato P134-, a pesar de haber transcurrido dos siglos y medio entre ambos depósitos, que ha llevado a plantear que se trate de un elemento material característico de este tipo de ritual, realizado en las aguas del río Darro (Adroher *et al.*, 2015: 62).

Dentro de los materiales depositados se ha constatado la ofrenda de fragmentos de estalactitas y estalagmitas en varias de las cuevas santuarios analizadas: la cueva de Pico del Águila (Orcera, Jaén), la cueva de Les Dones (Millares, Valencia) y la cueva de Les Meravelles (Gandia, Valencia). También se ha constatado este tipo de prácticas etnográficamente en la cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca) o en la cueva de Les Meravelles (Gandia, Valencia); en este caso se atesoraban con la creencia de que así protegían las casas, los campos y los ganados (Moya, 1998: 63 y ss; Lorrio *et al.*, 2006). Es muy interesante que sean precisamente este tipo de formaciones naturales que se crean a partir del goteo constante del agua carbonatada en el interior del propio espacio cultural.

En algunos casos estas formaciones kársticas han sido consideradas imágenes de culto en estos espacios (Rutowsky, 1986: 50-52) por las curiosas formas que presentan; un ejemplo de esto ha sido planteado por Machause (2017: 348) en la cueva de Les Dones donde una de sus formaciones kársticas asemeja a una dama sedente mitrada (Figura 126). Por otra parte en esta misma cavidad se documentó un fragmento de estalactita que fue



retocada para darle la forma de un ave, antes de ser depositada en la cueva como ofrenda (Machause, 2017: 325).

En último lugar tenemos que mencionar los conjuntos votivos de exvotos, tanto bronceos como pétreos, asociados con el carácter salúfero de las aguas, o con los ritos de paso vinculados a éstas. De igual modo, los pebeteros y algunos objetos de adorno, como fíbulas, anillos, brazaletes y agujas, entre otros, ofrecen datos acerca de la posible divinidad a la que se rendía culto, y sobre los rituales que posiblemente se realizarían bajo su protección, aspectos todos ellos, que desarrollaremos a continuación.



Figura 126- "Dama" de la Cova de Les Dones. Fuente: Machause, 2017.





8. Las imágenes y su lectura iconográfica.

La iconografía es una de las fuentes fundamentales para el conocimiento de la religión en el mundo antiguo. Mediante ésta, podemos identificar gestos, indumentarias y actitudes para las que no tenemos documentación o complementar de forma gráfica los datos que aportan las fuentes literarias. Las imágenes ibéricas son, en definitiva, el resultado de un lenguaje polisémico, como muy bien han reflejado, en diferentes trabajos, autores como R. Olmos (1996); Olmos y Santos (1997); Tortosa y Santos (2003); etc.

Siguiendo a Olmos (1992), podemos establecer dos categorías con respecto a la iconografía de temática acuática representada, tanto en el material votivo de estos espacios culturales, como en el ámbito objeto de este estudio. Por un lado, las imágenes que ofrecen representaciones directas de las aguas. Por otro, las indirectas, en las que, mediante motivos relacionados con las aguas, se indica su presencia. Ambos tipos de imágenes configuran un *corpus* iconográfico que ofrece datos sobre el culto, los mitos y la ritualidad ibéricos.

Una de las piezas más interesantes es el denominado “sacrificador de Bujalamé”. Fue recuperado durante el transcurso de unos trabajos agrícolas en los años 60 del pasado siglo. Se conserva en el Museo Arqueológico Nacional con el número de inventario: 1970/14/1. Esta pieza, realizada en bronce y de estilo jonio-ibérico, según algunos estudiosos (Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado, 2011: 286); muestra una escena de sacrificio en una corriente acuática (Olmos, 1992: 146; Bellón *et al.*, 2015: 237-255). Se trata del único ejemplo de la representación directa del agua en una escena ritual y constituye un importante documento para el estudio de los mitos y ritos ibéricos. Con respecto a su cronología ha sido fechada a comienzos del siglo V a. n. e.¹²⁰ aunque resulta muy compleja su datación, sin un contexto arqueológico preciso.

El protagonista de la escena es un guerrero (Figura 127) al que se muestra en el instante preciso del sacrificio de un pequeño carnero que lleva en brazos. En la parte inferior de la pieza se puede observar como el guerrero empuñando una máchaira para el

¹²⁰ <http://ceres.mcu.es/pages/Main>

sacrificio, se encuentra dentro del agua, que se ha representado mediante una serie de líneas paralelas, que cubren parte de las piernas del protagonista, y de las cuales surge la cabeza de un lobo. Toda la escena parece alzarse entre sendos pares de volutas o capiteles de flores de loto, que indicarían el valor sacro del elemento dispuesto sobre ellas (Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado, 2010: 162).



Figura 127 - El sacrificador de Bujalamé. Fuente: MAN

Olmos Romera (*et al.* 1992: 146-147) interpretó esta pieza como una escena de *lustratio*, un sacrificio propiciatorio a las aguas, que serían fecundas gracias a la sangre del sacrificio.

Por otro lado, y más acorde con nuestro parecer, Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado han propuesto la interpretación de esta escena como un sacrificio destinado al antepasado mítico, cuyo espíritu es representado mediante la cabeza del lobo que surge de las aguas para recibir la libación de la sangre del carnero. La corriente de agua que simbolizaría el canal de acceso al más allá, del que sale el antepasado para recibir el sacrificio, posiblemente represente las aguas del río Guadalmena, que se encuentra próximo al lugar de hallazgo. Por otro lado, el guerrero representaría al jefe del grupo gentilicio, que ostentaría la función sacerdotal y ejecutaría las ceremonias sacrificiales,



gracias al carácter sacro que su vinculación al antepasado heroizado le otorga (Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado, 2010; 2011), Interpretándose esta pieza como el remate de un *signum equitum* o cetro ibérico (Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado, 2007). Otra de las interpretaciones recientes acerca de la funcionalidad de esta pieza la aporta Bellón (*et al.* 2015) que propone que podría formar parte del empuñadura de un cuchillo sacrificial.

Volviendo a la iconografía, un detalle muy interesante de esta pieza reside en la posición del sacrificador: pisando la cabeza de lobo que emerge de las aguas. Este “sometimiento de la cabeza”, que para Olmos representa el nacimiento del manantial (Olmos *et al.* 1992: 196), gesto que podemos interpretar también como la representación del dominio del hombre sobre la naturaleza salvaje simbolizada por el agua. Esta idea del agua como símbolo de un espacio mítico o agreste aparece reflejada en diferentes soportes: en escultura como es el caso del roleo de agua que se representó en el lobo de El Pajarillo (Molinos *et al.* 2015: 161); sobre metales nobles como en la fíbula de Cañete de las Torres y la Fíbula Braganza (Mata *et al.* 2013: 176-180; Perea *et al.* 2007: 20; 2011; Quesada, 2011); así como en la decoración pintada de algunas cerámicas como veremos posteriormente.

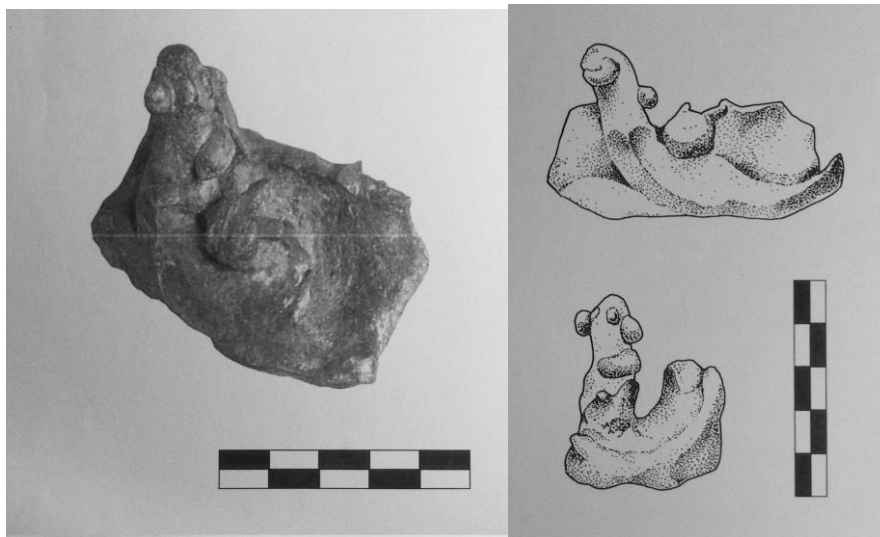


Figura 128- Fotografía y Dibujo de la terracota de Verdolay. Fuente. García Cano y Page del Pozo (2004)

Otra de las piezas que podría haber representado de forma directa el agua se recuperó en la tumba 144 de la necrópolis de Verdolay (Figura 128). Se trata de una terracota muy esquemática, localizada durante la campaña de excavación de 1936. Se conserva en el Museo Arqueológico Municipal de Yecla, con el número de inventario:

0/49/144/2 (García Cano y Page del Pozo, 2004). Presenta una cronología de mediados del siglo V a. n. e. (Figura 115).

A nuestro parecer, puede representar una figura femenina inclinada sobre lo que consideramos podría ser una cubeta, representada mediante una concavidad hendida en el barro. Otros autores proponen que la mujer se inclina ante un manantial sagrado (García y Bellido, 1976: 83; Blázquez Martínez, 1977: 327; Lucas Pellicer, 1981: 239), mientras que para otros investigadores se trataría de una escena de libación (Olmos Romera, 1992: 111).

El aspecto lustral de esta escena, se puede justificar mediante la aparición de esta pieza en una necrópolis situada al este del Santuario de La Luz (Lillo Carpio, 1991-2: 107 y ss), por lo que parece probable, que se haya representado uno de los reservorios que se sitúan en los márgenes del deambulatorio al templo. Otra interpretación podría encontrarse en el posible carácter oracular de la escena, que la mujer estaría consultando en las aguas de un manantial. Aunque el esquematismo de la pieza y su estado fragmentario han de ser tomados en cuenta ante cualquier posible interpretación.

Son bien conocidas, sin embargo, las escenas de libación del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete) y Torreparedones (Baena, Córdoba) (Figura 129), donde el agua pudo ser representada, quizá, en el interior de los caliciformes que portan los oferentes.

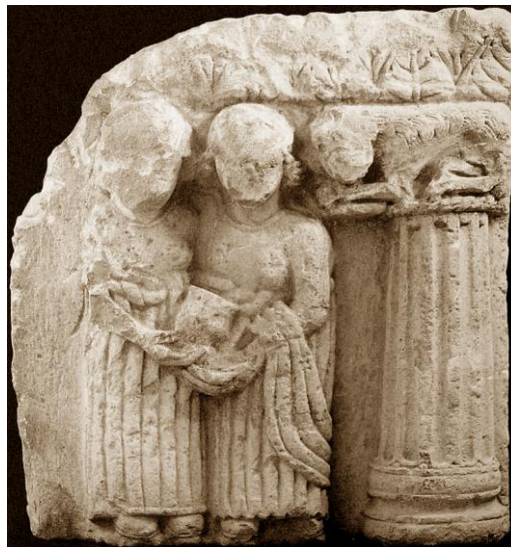


Figura 129 -Relieve de la libación de Torreparedones (Baena). Fuente: B. Cunliffe



Los exvotos oferentes del Cerro de Los Santos (Figuras 130 y 131) y han sido interpretados como la representación de personajes de la élite social ratificando pactos en el marco del santuario¹²¹, posiblemente mediante rituales de libación, como parecen indicar los vasos caliciformes que portan.

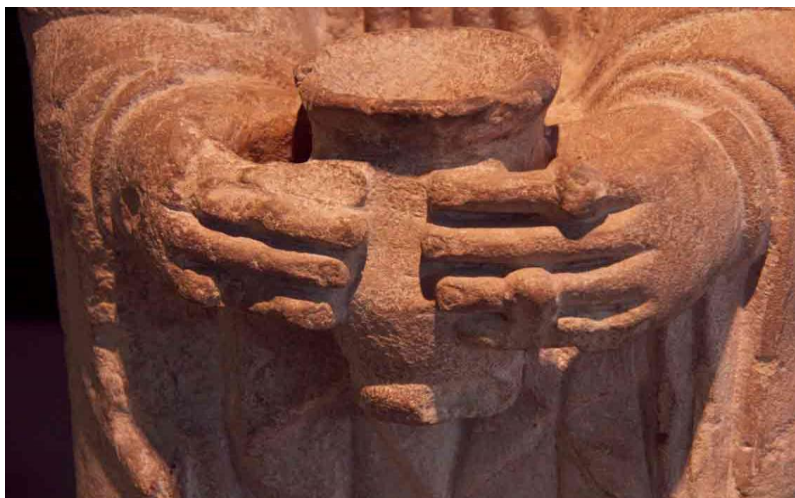


Figura 130- Detalle de la Gran Dama Oferente. Fuente: autora.

Por otra parte, la función de los caliciformes como vasos asociados a las aguas y, posiblemente a las libaciones de estas, aparece ampliamente representada en los exvotos oferentes del Cerro de los Santos (Figuras 130 y 131). Curiosamente casi siempre asociados a las oferentes femeninas¹²² mientras que los varones aparecen portando cuencos o páteras (Ruiz Bremón, 1989: 97; Izquierdo Peraile, 2003: 121). Este posible reflejo de género aparece también en otras representaciones pétreas como en el relieve de Torreparedones (Figura 129), en el que se muestra a dos oferentes femeninas realizando una libación en el interior de un espacio sagrado (Morena López, 1989; 2017 y 2018.; Olmos Romera *et al.*, 1999).

Las libaciones se documentan en todo el ámbito mediterráneo. En Grecia se realizaban con leche y miel, vino puro, vino y agua endulzados con miel, o simplemente con agua (Rudhardt, 1958: 242). Mientras que se empleaban leche o vino puros en los casos romano y etrusco (Jannot, 1998: 56). El gesto de libar se encuentra asociado en estos ámbitos culturales a distintos contextos, pudiendo indicar el inicio y conclusión de

¹²¹ Ruano Ruiz, 1988: 269, aunque la autora no descarta el carácter salutífero y popular de este santuario

¹²² También encontramos que aparece representado en una pareja –hombre y mujer- del Cerro de Los Santos como depositarios de la ofrenda.

una ceremonia, formar parte de un ritual o ser una ofrenda (Izquierdo Peraile, 2003: 128). Asimismo, parecen documentarse libaciones de agua en el ámbito fenicio-púnico, aunque en este caso, se encuentran asociadas fundamentalmente a ritos funerarios (Rodríguez Muñoz, 2008: 28).



*Figura 131 - Pareja de oferentes y Gran Dama Oferente del Cerro de Los Santos.
Fuente: MAN.*

Motivos relacionados con las aguas aparecen en las decoraciones de los vasos pintados ibéricos entre los siglos III-I a. n. e. (Tortosa, 2004a; 2004b; 2006; Tortosa y Santos Velasco, 1998; 2003; Santos Velasco, 2010; 2018). En algunos casos se representan mediante roleos, espirales, líneas de postas o roleos de olas, aunque en su mayor parte aparecen motivos que se relacionan con éstas, como en el caso de la exuberante vegetación tras la que se intuye, en palabras de Olmos (1992: 113), el “benéfico fluir del agua”. Entre esta flora destacan las representaciones de la flor acuática por excelencia: el loto¹²³, una planta que gracias a su ciclo vital -se cierra y se abre cada día con la puesta y salida del sol, además, hundiéndose y emergiendo de las aguas- se presta a ser empleada de forma metafórica. La flor de loto es un símbolo frecuente en el Mediterráneo, apareciendo en la península Ibérica desde época orientalizante; asociado a divinidades femeninas como Hathor, Afrodita o Tanit (Tortosa, 1997: 34) como un

¹²³ En algunas publicaciones las denominan flores tripétalas. Aranegui Gascó, 1996: 412



atributo que simboliza el carácter eterno de la divinidad. Este símbolo de regeneración (Aubet Semmler, 1976: 45) aparece en los huevos de avestruz de carácter funerario fenicios (Mederos Martín, 2006), en el bronce Carriazo (Jiménez Ávila y Mederos Martín, 2020), en uno de los sillares de Pozo Moro (García Cardiel, 2008), en los *pithoi* de Carmona (Belén et al., 1997), en las estelas del topheth de Cartago (Quinn, 2013) o en el “sacrificador” de la puerta de Segura, entre otros muchos ejemplos. En las representaciones sobre cerámica del estilo Elche-Archena aparecen como el remate de roleos de olas (Aranegui Gascó, 1996: 404). En la cerámica de San Miguel de Liria se asocian a un rostro femenino -en algunos casos brota de la flor- que parece representar a la diosa Tanit (González Alcalde, 1997: 329-343) (Figura 132), aunque también aparecen representadas sustituyendo a ésta (Kukhan, 1962: 79-85) o como parte de la vegetación (Menéndez, 1988: 483). Flores de loto que aparecen como la manifestación de la diosa con su eterna regeneración -y por extensión- la de la naturaleza, tras emerger de las aguas (Tortosa, 2004a y 2004b; Mata Parreño *et al.* 2010: 116).



Figura 132 - Detalle de la diosa brotando de una flor de loto en la cerámica de San Miguel de Liria. Fuente: autora.

Otros motivos vinculados a nuestro tema de estudio son los animales,

fundamentalmente las serpientes, los peces y las llamadas arañas de agua o zapateros vinculados con la representación de la deidad femenina y la vegetación (Tortosa y Santos Velasco, 2003).

En la cerámica ibérica pintada consideramos que las serpientes aparecen representadas de forma esquemática, como bandas de “SSS”¹²⁴, o figuradamente. Se trata de un animal eminentemente subterráneo, aunque algunas especies son acuáticas, su avance serpenteante recuerda, además, al fluir de las corrientes del agua. Este motivo se ha asociado a tres aspectos primordiales: la sanación -es símbolo de Asclepio y Eshmún, dioses salutíferos-, la regeneración y/o resurrección -debido a su constante regenerar de tejidos y dentición- y el mundo de ultratumba -se consideraba un símbolo de los antepasados (Sánchez Moral, 2016: 59)-. Su uso simbólico se documenta en la mayoría de culturas, en el mundo griego, fenicio, etrusco, romano y en ámbitos más alejados del mediterráneo (Vázquez Hoys, 1995: 12). En la cultura ibérica aparece representada sobre soportes cerámicos, escultóricos y metales nobles como la plata (Prados Torreira 2010: 259), su aparición en la decoración pintada ibérica parece remontarse al siglo V a. n. e. (Santos Velasco, 2010: 145-168).



*Figura 133 - Peces y "arañas de agua" en un plato del Tossal de san Miguel de Liria.
Fuente: Creative Commons.*

Los motivos de peces se constatan en el mundo ibérico entre los siglos III-I a. n.,

¹²⁴ Aunque para Santos Velasco (2010: 166) se relacionan con los motivos vegetales estilizados.



interpretándose como influencia del mundo griego (Aranegui Gascó, 1996: 401). Algunas representaciones aluden a actividades cotidianas realizadas en el agua, como la pesca o la escena del combate naval de Liria mientras que en otros ejemplos, los más frecuentes, el animal aparece junto a otros motivos como flores, animales y representaciones humanas. En ocasiones, se representan exclusivamente con elementos vegetales, espirales y signos astrales, ofreciendo la idea de un marco acuático simbólico (*vid. supra*). Estos últimos han sido localizados en espacios de clara significación cultural, como el fragmento recuperado en el Cerro de Los Santos. Además estas escenas aparecen con frecuencia representadas sobre phiales, un tipo de vaso asociado con rituales de libación. Para estos motivos se ha propuesto su interpretación en relación con el paso al mundo de ultratumba a través de las aguas marinas, al igual que en la Magna Grecia, Etruria y Sicilia. No hay que olvidar que en este contexto, a finales del siglo IV a. n. e., se documenta la difusión del pitagorismo y el orfismo¹²⁵, donde las ofrendas de platos de peces en contextos funerarios se interpretan como la expresión de unas creencias en la otra vida (Aranegui Gascó, 1996: 411) (Figura 133).

A nuestro parecer estos motivos de peces no deben ser identificados únicamente con las aguas marinas, puesto que estas no son exclusivamente el hábitat natural de estas especies animales. Además, en la mayoría de mitos el paso al más allá se realiza a través de las aguas de algunas lagunas o ríos- como la laguna Estigia o el río Aqueronte en el caso griego- espacios donde también moran estos animales.

Las llamadas arañas de agua o zapateros (Figura 133) aparecen junto a representaciones de peces, flores, escenas de caza, guerra, baile. También se representa en el agua, en el suelo o en el aire, motivos situados sobre la ropa o atalaje de algunas figuras humanas y animales. Se trata, por tanto, de un símbolo de difícil interpretación. Ha sido considerado como una esquematización del haz de rayos de Zeus (Ballester Tormo *et al.*, 1954: 37); como un elemento antropomorfo derivado del arte neolítico (Astruc, 1951: 168) o un insecto acuático de la familia de las hydromeras (García y Bellido, 1954: 168; Nordström, 1973: 153; Aranegui Gascó y Pla Ballester, 1981: 85), aunque para algunos autores, no se corresponde con un símbolo acuático ni animal sino con la esquematización de un tema geométrico o vegetal (Santos Velasco, 2010: 154)

¹²⁵ No podemos dejar de remarcar la importante asociación que tiene el orfismo con el agua, para ampliar este aspecto: Díez de Velasco, 1995; 1998.

derivado tal vez de motivos decorativos de época orientalizante, como son las flores de loto, de las que hablamos con anterioridad, y las palmetas. Símbolos asociados asimismo con el agua y la fecundidad (Moret, 1989: 5-29).

Aunque la lectura de las imágenes iconográficas presenta evidentes dificultades de identificación e interpretación, en algunos casos consideramos que este tipo de fuentes permite complementar el estudio de las aguas en la religiosidad ibérica desde otra perspectiva, puesto que la iconografía es una de las escasas fuentes directas de que disponemos sobre la conceptualización del lenguaje simbólico ibérico y su universo de creencias. En donde encontramos que la representación de éstas se vincula con las ideas de purificación, regeneración y fertilidad.



9. Ritualidad. Agua y rito en el mundo ibérico

A partir de la segunda mitad del siglo V a. n. e. la sociedad ibérica presenta una serie de transformaciones que se han podido documentar arqueológicamente. Estos cambios son diferentes dependiendo del territorio, pero en esencia implican nuevos patrones de asentamiento, con un hábitat muy jerarquizado dotado de recintos amurallados, y el aumento de materiales importados amortizados en las necrópolis. Estas novedades respecto a la fase precedente hacen pensar en la consolidación de las aristocracias locales y la sustitución de las relaciones de parentesco por las relaciones sociales de clase en época plena (Santos Velasco, 1989: 129-147; 1996: 115-130; Ruiz y Molinos, 1993: 100-145; García Cardiel, 2015b).

Estos cambios socio-políticos se plasmaron en aspectos religiosos, fundamentalmente con respecto a los mitos y, por ende, en la ritualidad, encargada de conferir legitimidad a este nuevo concepto de poder.

9.1. Las divinidades y los mitos

La ausencia de fuentes literarias propias dificulta enormemente el conocimiento de aspectos religiosos como son las divinidades, los mitos o los rituales que se llevaban a cabo entre los iberos. Este condicionante ofrece un panorama de divinidades innominadas y anicónicas, asimiladas hasta perder prácticamente su identidad con las divinidades extranjeras, de las que por otro lado tenemos -afortunadamente- abundantes fuentes para su estudio.

Respecto a las divinidades, hasta el momento actual, sólo se han documentado dos teónimos ibéricos: *Betatun* y *Salaeco*, así como inscripciones e iconografía vinculadas al dios *Netón* –en diferentes zonas de nuestro ámbito de estudio- y a *Dea Caelestis* en una escultura inscrita de Torreparedones todos ellos fechados en torno al siglo I a. n. e., divinidades que posiblemente sincretizarían a sus equivalentes entre las deidades



indígenas.

El teónimo *Betaton* apareció recientemente, cerca del yacimiento jiennense de las Atalayuelas (Rueda *et al.* 2015: 423-436, con bibliografía anterior), y ha sido fechado en la segunda mitad del siglo I a. n. e. (Corzo *et al.*, 2007: 251-262) Se trata de un cipo de piedra caliza con una inscripción votiva que hace referencia a la curación de Aelia Belesi gracias a un posible oráculo existente en el santuario de *Betaton* (Figura 134).

Betaton

Aelia · Belesi (scil. filia?) · ar(am scil. posuit)

sorte · ius(s)u

v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito)

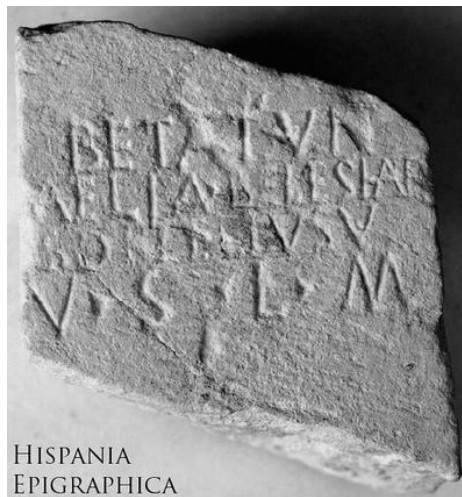


Figura 134- Inscripción dedicada a *Betaton*. Fuente: *Hispania Epigraphica*.

Tratándose en este caso del primer teónimo documentado y reconocido como incuestionablemente ibérico (Velaza, 2015: 290-291; Orduña, 2009: 359-362). *Betaton* sería una diosa cuyo carácter terapéutico y oracular parece evidente (Corzo *et al.* 2007: 259). Para esta divinidad no hemos conseguido establecer una relación con las aguas, aunque –en nuestra opinión– tanto las semejanzas con el santuario de Torreparedones, como su carácter salutífero y oracular, nos hacen pensar que sí se encuentra vinculada con el agua –Arturo Ruiz considera asimismo posible esta vinculación acuática de la divinidad (comunicación personal)–. Debido a lo fragmentario de la información –la mayoría de las piezas se encuentran en una colección privada en Granada– y al proceso

de excavación e investigación que se está realizando en la actualidad, no tenemos más datos, aunque esperamos que este apartado varíe en función de los resultados de estos trabajos.

En relación a este teónimo hemos de citar la propuesta de Civera i Gómez (2014-15:166-167) que plantea que se trataría de un dios denominado *Tu*. Este teónimo aparece también en la Muntanya Frontera y, siempre según este autor, había sido identificado incorrectamente como *Bokon* -como hemos mencionado anteriormente- por Fletcher y Silgo (1987). El dios *Tu* sería una divinidad agraria asociada a la protección de los caminos y de la montaña (Civera i Gómez, 2014-15: 167). En cualquiera de las dos propuestas, como divinidad vinculada al ciclo agrícola¹²⁶ –y de carácter oracular-, cabe pensar que se trataría de una divinidad asociada al agua. Por todo ello, nos inclinamos a pensar que se trataría de una divinidad femenina.

En 2010 se dio a conocer otra inscripción recuperada en la boca de Mina Mercurio de Portmán en Murcia.

{.} M(arcus) Roscies M(arci) l(iberti)
Salaeco dederu(nt)

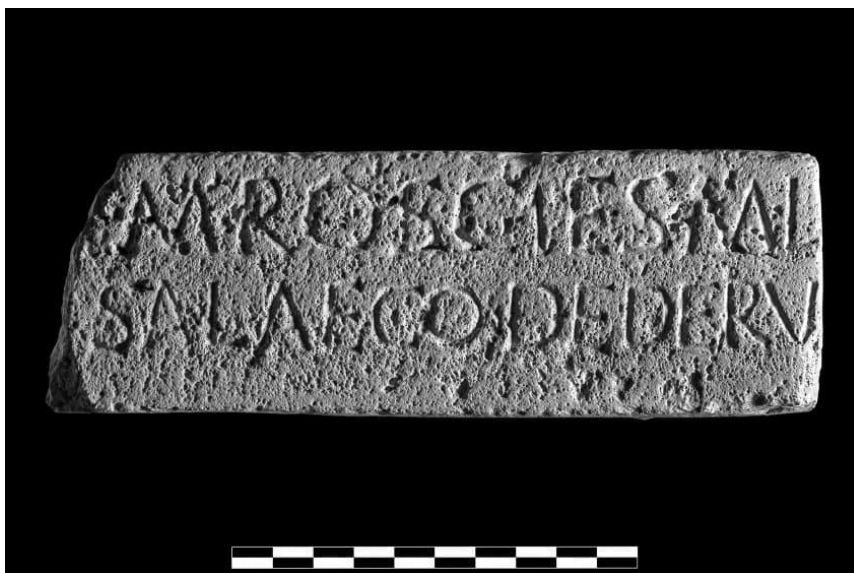


Figura 135- Inscripción dedicada a Salaeco. Fuente: González y Olivares, 2010.

¹²⁶ Propuesta de Civera i Gómez (2014-15) basada en el posterior sincretismo de *Tu* como *Liber Pater*.



Según González y Olivares (2010: 109-126), *Salaeco* sería el apelativo de una divinidad cuyo nombre se habría omitido en la inscripción y que relacionan con *Salacia*, paredro del dios *Neptuno*, y por tanto una divinidad de origen itálico vinculada con las aguas dulces. Según Velaza (2015: 290-291) *Salaeco* se puede considerar el segundo teónimo propiamente ibérico documentado, pero del que por el momento no tendríamos más datos para realizar una interpretación (Figura 135).

El nombre del dios *Netón*¹²⁷ aparece citado en la obra de Macrobio (Mac. I, Saturnales, cap. 19), en la que afirma que se trata del dios supremo de los bastetanos. Esta idea parece corroborarse gracias a la aparición en el siglo XVI de una basa de estatua inscrita que ha sido fechada alrededor del siglo I a. n. e. En la inscripción¹²⁸ el dios *Netón* manda a Fabia Fabiani realizar una extraordinaria donación en honor a la diosa *Isis*. La pieza se conserva en el Museo Arqueológico de Sevilla con el número de inventario: REP08369. Esta divinidad de carácter guerrero fue asimilada al dios *Marte* y se representaba mediante un símbolo solar, además estaría vinculado con el lobo (Flórez y Ureña, 1764: 8-9). Su origen parece ser indoeuropeo (Santero, 1972: 203-222) aunque algunos autores (Almagro-Gorbea, 2002: 22) proponen que su amplia dispersión peninsular -ámbito ibérico y celtibérico- es fruto de la fusión de tradiciones míticas célticas con otras orientales en el sustrato tartésico. En nuestro ámbito de estudio encontramos rituales relacionados con *Netón* / *Neit* / *Nuada* / *Neitin* (Almagro Gorbea,

¹²⁷ También aparece en una inscripción sobre un fragmento de cerámica griega hallado en Huelva (Almagro Gorbea, 2002: 22)

¹²⁸ ISIDI PVELL(ac) IVSSU DEI NET(onis?) FABIA L(uci) F(ilia) FABIANA AVIA IN HONOREM AVITATE NEPT(i)S PIISIMAE EX ARG(enti) P(ondo) CXII S(emis) [unciarum duarum] [semuncia] [scrupulorum] V ITEM ORNAMENTE IN BASILIO VNIO ET MARGARITA N(umero) VI ZMARAGDI DVO CYLINDRI N(umero) VII GEMMA CAR-BVNCLVS GEMMA HYACINTHVS GEMMAE CERAVNIAE DVAE IN AVRIBVS ZMARAGDI DVO MARGARITA DVO IN COLLO QVADRIBACIVM MARGARITA N(umero) XXXVI ZMARAGDIS N(umero) XVIII IN CLVSVRIS DVO IN TIBIIS ZMARAGDI DVO CYLINDRI N(umero) XI IN SPATALIIS ZAMARAG- DI N(umero) VIII MARGARITA N(umero) VIII IN DIGITO MINIMO ANVLI DVO GEMMIS ADAMANT(ibus) DIGITO SEQVVENTI ANVLVS PO- LYPSEPHVS ZMARAGDIS ET MARGARITO IN DIGITO SVMMO ANVLVS CVM ZMARAGDO IN SOLEIS CYLINDRI N(umero) VIII (A la joven *Isis*, por mandato del dios *Netón*. Fabia Fabiana, hija de Lucio, su abuela, en honor de su piadosa nieta, Avita, entrega gustosamente un peso de plata de ciento doce libras y media, dos onzas y media y cinco escrúpulos (para la estatua de la diosa). Además, estos ornamentos: para la diadema, una perla excepcional y seis perlas (de unio y margarita). Dos esmeraldas, siete cilindros, una gema de carbuncho, otra de jacinto y dos gemas ceraunias. Para los pendientes de las orejas, dos esmeraldas y dos perlas; para el collar, una gargantilla de cuatro sartas de treinta y seis perlas y dieciséis esmeraldas y dos más para el broche; para las pulseras de los tobillos, dos esmeraldas y once cilindros; para el dedo pequeño dos anillos de diamante; para el dedo siguiente (anular), un anillo engarzado con mucha pedrería de esmeraldas y una perla; para el dedo mayor (corazón), un anillo con esmeralda; y para las sandalias, ocho cilindros) [Fuente: CIL II, 3386]

2004: 200-208), como por ejemplo, la practica ritual ejercida por los Ilergetes de cortar la mano de los vencidos en la batalla para ofrendarlas en gratitud a la divinidad de la guerra. Ritual que era practicado también por los pueblos celtiberos peninsulares. Los propios romanos describieron esta práctica que observaron en las campañas de Viriato, y en las batallas de Numancia, donde los hispanos recorrían el campo de batalla recogiendo una “cosecha” de manos enemigas (Estr. III, 3, 6). Macabro ritual que encontramos también en la mitología irlandesa, pues el dios *Nuada* -al cual por raíz lingüística se ha relacionado con el dios *Netón*- perdió una mano en una batalla mitológica. *Nuada* además fue un rey de los *Tuatha dé*, depuesto tras la pérdida de su mano, recupera el poder tras colocarse una mano hecha en plata por el dios de la curación. Sólo es vencido por el dios de la muerte, siendo entonces heroizado¹²⁹.



Figura 136- Estela de Binéfar. Fuente: Creative Commons.

Vinculadas con esta iconografía documentamos en el ámbito noreste ibérico: el monumento de Binéfar (Tamarite de la Litera, Huesca) (Alfayé Villa, 2003: 63-74) (Figura 136) y la estela de El Palao (Alcañiz, Huesca) (Benavente, Marco y Moret, 2003: 231-246), en las que se han representado sendas escenas de aniquilación del enemigo donde –entre otros motivos- aparecen las manos diestras cortadas y expuestas como trofeo. En el monumento de Binéfar además se inscribió:

¹²⁹ <http://www.pantheon.org/articles/n/nuada.html>



}tan.orkikelaur.ekisiran.neitin{
}sker

Donde -según Alfayé Villa (2003: 63-74)- se pueden identificar tres antropónimos: *orkikelaur*, *tan* y *sker*, éstos últimos incompletos, y un cuarto: *neitin* que genera cierta controversia entre los investigadores. Por un lado, autores como Beltrán (1970: 521-522), Marco y Baldellou (1976: 108-109) y Almagro-Gorbea (2004: 51-63), entre otros, plantean la posibilidad de que se trate de un teónimo indígena que alude al dios guerrero *neto/netón*; hipótesis que goza de gran aceptación en la historiografía. Y por otra parte, los partidarios de la teoría que plantea que esta palabra sería un elemento de composición antroponímica (Albertos, 1966: 167) o, incluso, que tuviese una doble función como “*elemento antroponímico o título que denomina al portador de un cargo oficial o representante de una cierta profesión*” (Untermann, 2002: 62).

En nuestra opinión, consideramos que en las tres hipótesis planteadas se hace referencia a la raíz relacionada, en cualquier caso, con el teónimo *Netón*, como así lo remarca la iconografía representada en el propio monumento de Binéfar.

En la Cueva Santa del Cabriel, según las investigaciones de Lorrio (*et al.*, 2006) en un momento indeterminado, la antigua divinidad masculina se sincretiza en San Marcos¹³⁰ -así como la diosa íbera es sincretizada con Santa Catalina- cuyo origen latino es Marcus que deriva de Marticus, asociado a *Mars-Marte* (Lorrio *et al.*, 2006: 66). Dios de la guerra al que se atribuye también un carácter agrario, no olvidemos que *Marte* es el “dispensador de lluvia”¹³¹. Recordemos que el dios guerrero Netón fue asimilado por el dios Marte. Consideramos posible que, a medida que avance la investigación, podamos asimismo relacionar una divinidad masculina indígena -asimilable a *Netón*, conocido en la zona noreste y meseta sur de nuestro ámbito cultural- con los ritos de paso de carácter guerrero del resto de zonas objeto de nuestro estudio, en los que sería la divinidad protectora, como en el ámbito celtíbero e irlandés.

¹³⁰ El refranero popular se refiere a éste santo como: “San Marcos, El Rey de los charcos”, en clara alusión a su faceta como favorecedor de la lluvia.

¹³¹ “debido a su carácter fertilizador y portador de la lluvia que hace que la vegetación crezca, el dios del trueno se considera a veces como un dios de la agricultura (Silvano), incluso en su carácter de dios de la guerra. El Marte romano así aparece en la canción de los Hermanos Arvales, una secta cuya obligación era guardar los campos y ganados”. (Spence, 2005: 124)

Por otra parte, la inscripción a *Dea Caelestis*, recuperada en Torreparedones (Morena, 1989; Marín Ceballos, 1987; 1995; Marín Ceballos y Belén, 2002-2003; Rueda 2011; Prados Torreira 2013b; 2019; Grau y Rueda 2018), aporta una importante referencia para el estudio de la divinidad o divinidades femeninas ibéricas. Esta inscripción fechada en el siglo I a. n. e., parece apuntar a esta divinidad como a la que se rendía culto en el santuario de Torreparedones, que como hemos visto, se encuentra vinculado con las aguas (Figura 137).

El culto a *Dea Caelestis* o *Juno Caelestis* parece monopolizar el anterior culto a la diosa Tanit, ambas diosas presentan un marcado carácter astral. Esta correspondencia entre Tanit y Caelestis esta atestiguada, por ejemplo, en las dedicatorias del templo de Thinissut o en Sabratha (Brouquier-Reddé 1992: 269), e incluso en los idénticos epítetos empleados en las dedicatorias votivas a ambas (Marlasca, 2000: 122).



Figura 137 - Dea Caelestis de Torreparedones. Fuente: Museos de Andalucía.

Tanit es una diosa de la fecundidad y la fertilidad a la que se rendía culto en cuevas, por lo que además presenta un valor ctónico y oracular, al igual que Anat, Astarté, Isis, Venus, Hécate, Perséfone y Ártemis, entre otras. No olvidemos que la diosa romana Dea



Caelestis había sincretizado otras muchas divinidades femeninas como Astarté, Venus o Cibeles. Tanit además era representada como una figura femenina alada, como Anat, Isis y Ártemis (Marín Ceballos 1995; Marlasca, 2000: 120).

Un aspecto muy importante es su identificación con la constelación de Virgo (Marlasca, 2000: 119-132), que aparece en el firmamento coincidiendo con las últimas lluvias hivernales y la llegada de la primavera. Este carácter parece asociarse a algún mito de carácter estacional, como el mito ugarítico de *Anat y Baal*. En este, *Tanit* posiblemente representaría a la compañera de *Baal Hammon*, al que va a buscar tras su muerte para enterrarlo en la tierra. Sus lágrimas -algunos de sus epítetos son La Llorosa o la Pluviatrix (González Alcalde, 1997: 328) - durante el entierro se convertirán en el agua de la lluvia, agua que posibilita la regeneración de la naturaleza y la fertilidad de los seres vivos. Finalmente será ella la que le devolverá la vida al dios mediante el matrimonio sagrado (Bunnens, 1979: 75). Su papel en el mito la haría protagonista en determinadas épocas del año y de determinados acontecimientos naturales (Eliade, 1981:318). Estas características no pueden dejar de ponerse en relación con el mito griego de Perséfone y su estancia la mitad del año en el "mundo subterráneo", al mismo tiempo que la constelación, dando lugar a la sucesión del calendario estacional y agrícola. Precisamente los últimos estudios arqueoastronómicos realizados en algunos santuarios ibéricos, evidencian la importancia de estos espacios como observatorios para registrar y establecer la correcta sucesión del calendario agrícola (Esteban, 2002; 2014; 2016; Morena y Abril, 2013; Cerdeño *et al.* 2006; Cerdeño y Rodríguez, 2009, Rísquez et a. 2018; entre otros), e incluso abrirse la temporada de navegación como en el caso de la cueva Negra de Fortuna (González Blanco, 1994: 165).

En el mundo ibérico se puede rastrear la gran importancia de una o varias divinidades femeninas que, en algunos casos, muestran muchas similitudes con la diosa Tanit. Entre los siglos III y I a. n. e., se han documentado figuras femeninas aladas representadas en la cerámica pintada ibérica de la Alcudia de Elche (González Alcalde, 1997: 329-343; Tortosa y Santos 1998; Tortosa 2004a; 2004b). Esta figura parece llevar el rostro oculto tras una máscara, similar a algunas documentadas en ámbito púnico¹³² y fundamentalmente griego, donde se empleaban en diferentes rituales en honor a la diosa Ártemis (Vian, 1980: 259). Asimismo, placas oculadas, han sido recuperadas en algunos santuarios y cuevas-santuarios ibéricos como la Cueva de la Lobera, La Luz o Coimbra

¹³² Donde se consideran un símbolo de *Tanit* (Aubert Semmler, 1976: 62-65)

del Barranco Ancho. Máscaras que, tal vez, estén apuntando a la celebración de ritos o interpretaciones del mito anterior. Por otro lado, en la cerámica ibérica la representación de la diosa aparece rodeada -o sustituida- por una exuberante vegetación -quizá motivada por las lluvias que trae esta consigo o por la abundancia de las aguas subterráneas- entre la que destacan las flores de loto -símbolos de Tanit-, de las que hablamos con anterioridad, y las representaciones de pájaros y prótomos de aves. Estas representaciones aparecen también en materiales votivos, como el mortero de mano decorado con aves recuperado en la Cueva Santa del Cabriel, y en los *askoi* con forma de palomas documentados en El Amarejo (Figura 138), tal vez como la plasmación o símbolo de los atributos vinculados con la fecundidad y la regeneración (Prados Torreira, 2004; Olmos Romera y Tortosa Rocamora, 2009: 243-257), de la que la diosa es garante¹³³. Relacionados con la fecundidad tanto de los campos como de los seres vivos encontramos, en un gran número de yacimientos ibéricos, pebeteros de cabeza femenina que se han relacionado con la ofrenda de las primicias de la recolección a la divinidad (Page del Pozo y García Cano, 2004) asimilada con Demeter. E incluso, con la propia imagen de la diosa Tanit como ha sido propuesto para las documentadas en Es Culleram (Marín Ceballos *et al.* 2014; Ferrer Albelda y Prados Pérez, 2007).



Figura 138 - Askoi ornitomorfo de El Amarejo. Fuente: Marián Wenceslá.

¹³³ Tal vez debido a la simbología de regeneración (a los que podríamos añadir los cuidados maternos de las aves y la abundancia en la puesta) de los huevos que caracterizan a estas. O puede ser relacionado con el Huevo Cósmico Mot citado por Filón de Biblos.



Además de terracotas curótropas (Marín Ceballos, 1987: 58-63; *vid supra*) algunos exvotos en bronce (Izquierdo Peraile, 2004: 111-124; Olmos Romera, 2000-2001: 353-378) y *askoi* de carácter itifálico, como el localizado en la Cueva de La Lobera, destinado posiblemente a libar agua dentro de los ritos relacionados con la fecundidad humana. Las aves aparecen asociadas a divinidades femeninas en ámbito griego, en ámbito fenicio-púnico (Olmos Romera y Tortosa Rocamora, 2009: 243-257) y en ámbito céltico (Alberro, 2007: 7-30); en este último, la diosa de los manantiales y ríos hunde sus raíces en una diosa-pájaro proveedora de vida, regeneración y fertilidad, señora de montañas, piedras, bosques, animales y del agua. Patrona de manantiales, pozos y aguas termales, que otorgaba la sanación de forma milagrosa (Alberro, 2007: 9). En el mundo ibérico la asimilación de las aves con la divinidad y su ofrenda vinculada a las oferentes femeninas, ha sido destacada también en los últimos años (Prados Torreira, 2007; 2008; 2016).

Por otro lado, y llegados a este punto, cabe preguntarse el papel que tendría la diosa con respecto a las sanaciones atestiguadas mediante los exvotos recuperados en algunos santuarios: ¿Tenía la diosa un importante valor regenerador que se emplearía en la sanación y en los ritos de paso? ¿Qué tendría que ver el agua en todo esto? ¿Sería un atributo de esta divinidad? ¿El agua se emplearía por sus propiedades minero-medicinales o por sus virtudes purificadoras frente a las impurezas? o ¿se sanaba mediante el carácter oracular de la divinidad y al mismo tiempo se purificaba con las aguas para restablecer al enfermo la pureza y la salud? cuestiones que abordaremos con posterioridad.

Para terminar, algunos autores (Harden, 1965: 79; Garbini, 1980: 154; Ribichini, 1988: 105) apuntan a que la diosa *Tanit* estaría relacionada con la maternidad, pero también sería una diosa guerrera y del más allá. Protectora del progreso de Cartago y su realeza desde su aparición en el panteón cartaginés a mediados del siglo V a. n. e (González Alcalde, 1997: 330). Volviendo sobre el dios céltico-irlandés Nuada¹³⁴, este era considerado el *rex*-dios de la curación, del sol, protector del parto, la juventud, la belleza, el océano, los perros, la escritura, los oráculos y la guerra. Similar al dios romano Neptuno, además de ser un dios acuático y solar, Nuada también tenía una espada invencible con la que libraba todas las batallas e impartía justicia (Markale, 1997).

La unión de esta pareja de divinidades -dios de las aguas infernales/*rex* heroizado

¹³⁴ También conocido como *Ludd* o *Nudd* (Markale, 1997)

y diosa de la tierra/lluvia- permitiría la renovación de las fuerzas de la sociedad y de la naturaleza. ¿Podría ser *Netón-Nuada* el paredro masculino, en el mito y en el culto, de esta divinidad femenina?

Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado (2010: 157-181) proponen un posible mito, que según ellos estaría documentado entre los iberos y celtiberos de la península Ibérica, vinculando el mito indoeuropeo del “Primer Rey” y el culto al antepasado heroizado. Este mito serviría como legitimación de las elites y monarquía gentilicias que se imponen a mediados del siglo V a. n. e. Este personaje nacería del fuego doméstico¹³⁵, al igual que Rómulo, Remo y otros héroes similares, quizá podamos asociar a este nacimiento extraordinario las atribuciones solares y su representación “con rayos ondeantes” (Mac. I, Saturnales, cap. 19) de *Netón/Nuada*. Tras pasar una serie de trabajos y aventuras, viaja al más allá, lo que posibilitará que sea reconocido como rex. Será entonces cuando inicie el tiempo mediante el calendario, enseñe las leyes y ritos religiosos, instituyendo el fuego del hogar (Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado, 2010: 165-166) y el sacrificio a los antepasados a través de las aguas -como hemos visto representado en el bronce de “El Sacrificador”-. Enseña a manejar el arado, como Triptolemo, Teseo y Habis, y funda su ciudad con “el surco primordial” representado en un vaso de Alcorisa (Olmos, 1992: 135). Es mediante la hierogamia -representada en Pozo Moro (Almagro-Gorbea, 1983: 26; Olmos, 1996: 99-114) - que pasa a ser el héroe fundador de la dinastía y de toda la población, dando nombre a esta, como Edecón a los Edetanos, Sege en Segóbriga o Rómulo a Roma (Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado, 2006-2007). Tras su muerte se heroiza, instituyéndose, de este modo, el culto heroico al antepasado.

Con respecto a la hierogamia de Pozo Moro¹³⁶ consideramos que la diosa representada puede ser vinculada con el agua. Aunque una de las primeras interpretaciones de la divinidad planteaba que se trataba de una diosa pisciforme (Almagro-Gorbea, 1983). Nos

¹³⁵ Y por eso se le asocian instrumentos como los morillos en ámbito celtíbero (Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado, 2010: 165-166). No hay que olvidar que en nuestro ámbito se han documentado asimismo morillos prismáticos con decoraciones de aves, en la cueva de El Molón y en la cueva Santa del Cabriel. Y también -entre otros- en la Bastida de Les Alcusses, en Puntal dels Llops, y Los Molinicos (González Reyero et. Al., 2014) en este último caso en un espacio de memoria *suprafamiliar* -habitación K- donde se han documentado enterramientos de época anterior -quizá considerados como antepasados- y restos asociados a rituales de comensalidad. Este espacio se sitúa en “*el punto del asentamiento más cercano a un manantial que surge en una pequeña cascada sobre el cauce del Benamor y que constituye un punto singular en la confluencia de ambos ríos*” (González Reyero et. Al., 2014: 160).

¹³⁶ García Cardiel (2013) realiza una interesante reflexión acerca de esta escena.



inclinamos por la posibilidad planteada por García Cardiel (2013: 290), de que se trate de un *ánodos*, motivo frecuente en la decoración cerámica de estilo Elche-Archena. En ese brotar de la divinidad de lo profundo de la tierra subyace necesariamente la presencia del agua.

Posiblemente esta hierogamia uniría a la diosa de las aguas dulces -de la lluvia-, con el héroe que posteriormente será heroificado y asimilado como dios de las aguas saladas o de las aguas infernales¹³⁷. La existencia de este límite acuático en las creencias del mundo ibérico parece atestiguar, a nuestro parecer, mediante las representaciones de peces de la cerámica pintada y en la escena representada en el bronce de “El Sacrificador” de Segura de la Sierra, entre otras. Al igual que en ámbito griego, romano, indoeuropeo y, posiblemente, en el mundo fenicio-púnico (Garbini, 1994: 96-105), consideramos que el acceso al más allá se realizaría a través de las aguas de algunos ríos.

Por otro lado, en la mitología encontramos abundantes ejemplos de la fructífera e importante unión de las deidades de aguas saladas y dulces. En el poema babilónico del *Enuma Elish*, antes de que el cielo y la tierra tuviesen nombre¹³⁸, la diosa del agua salada Tiamat y el dios del agua dulce Apsu, engendraron una familia de dioses con la mezcla de sus aguas, y estos a su vez a otros dioses (Lara Peinado, 2008: 30). Mito similar se documenta en fenicia (González Wagner, 2001: 24). Según Hesíodo (*Teog.* 1, 8), al principio del mundo, del caos existente nació la Tierra de amplios pechos, llamada Gaia, que parió después al Mar y a los siete gigantescos Titanes, siendo el mayor de ellos Océano, que era considerado por los griegos como el agua primigenia. Océano tuvo con su hermana Tetis más de seis mil hijos: todos los manantiales, arroyos, ríos y lagos alrededor del mundo, por lo que su espíritu se encuentra presente en todas esas fuentes de agua. Es posible que de la unión entre la diosa de las aguas -lluvia- y el héroe – que ha regresado atravesando las aguas liminales del más allá- surgieran a su vez otros seres míticos, tal vez asociados con las aguas, al igual que en los paralelos presentados y de los que no tenemos constancia documental para el mundo ibérico.

A nuestro parecer, la hierogamia entre la diosa de las aguas y el héroe puede

¹³⁷ Pues el héroe viaja al ultramundo y regresa de este, por lo que podemos pensar que atraviesa dos veces el agua que separa el mundo de los mortales, del lugar donde moran los dioses y antepasados.

¹³⁸ No tener nombre equivalía a no existir

albergar otro matiz también relacionado con la fertilidad. Según Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado (2010: 165-166), el héroe se convierte en *rex* tras pasar una serie de trabajos -entre otros regresar del más allá tras dar muerte al jabalí maligno-. Será entonces cuando el *rex* instruya e instaure normas y ritos destinados a civilizar a su población. Posteriormente se desposará con la divinidad pasando a ser el *Heros Oikistes*, dando nombre a su ciudad y su pueblo. Al morir este se instituirá su culto heroico.

Sin embargo, en diferentes ámbitos encontramos referencias a la figura de la diosa o diosas de la soberanía (Alberro, 2003: 77-112) vinculadas a manantiales, ríos y pozos. Se trata de personificaciones del poder y la autoridad sobre un reino que ha de ser sometido sexualmente para tomarlo (Alberro, 2003: 78). Esta figura era la que legitimaba y otorgaba al rey el derecho al trono. Por este motivo, en muchos casos, el conquistador por las armas de un reino se hacía cargo de la esposa o hija del rey derrocado (Alberro, 2003: 79). En otros se realizaba un *hierosgamos* entre la deidad femenina soberana o local, que podía ser un arroyo o un río¹³⁹, y el mortal¹⁴⁰. Esta unión, aparte de conferir legitimidad al gobernante, aseguraba la fertilidad, prosperidad y bienestar del territorio y sus habitantes, puesto que la diosa lo es también del territorio y presenta además un carácter oracular y guerrero. Entre estas divinidades encontramos a las diosas celtas: Brigit, Macha, *Morrigan* y *Epona*, entre otras; la diosa-reina germana *Brunilda*; la diosa egipcia Isis; la diosa griega *Afrodita*; y la diosa *Tanit* de Cartago, por citar sólo algunos ejemplos. Entre los pueblos del NO de la península Ibérica cabe destacar a *Coventina*, a *Brigantia* y a numerosas diosas acuáticas de las cuales sólo se ha conservado el nombre de una de ellas: la diosa *Navia* (Alberro, 2003: 105). Por todo lo anteriormente expuesto, consideramos que la unión del héroe con la diosa de las aguas -la fertilidad, la naturaleza, el más allá, la guerra, y los oráculos- sería primordial para la legitimación en el poder de este *rex*, realizándose quizá como premio a sus “trabajos” al regresar del más allá. Tras su unión con la diosa se convierte en un *rex* civilizador¹⁴¹, y será sólo tras su muerte

¹³⁹ La cópula podía ser simbólica con las aguas o con una doncella que representaba a la diosa. (Alberro, 2003:80). Un ejemplo de esto lo encontramos en los amores de Fortuna Balearis y ServioTulio, en un proceso de hierogamia entre el rey y esta divinidad que otorgaba la legitimidad del reino al monarca por medio de este matrimonio sagrado (Tito Livio X, 46, 14; 1, 39).

¹⁴⁰ En ámbito céltico esta unión también se podía realizar con una yegua, animal igualmente asociado con las aguas, esto implicaba el sacrificio del animal tras el ritual (Alberro, 2002). No hemos hablado de las abundantes imágenes de yeguas y caballos en el mundo ibérico, donde también el toro se asocia a una divinidad de las aguas, en este caso masculina (Llobregat Conesa, 1992). Estas asociaciones, y las reflexiones derivadas, aparecen asimismo en otros ámbitos.

¹⁴¹ Siendo la diosa la que le inspire las leyes, ritos y consejos para ser un buen gobernante, como es el caso de la ninfa Egeria y el rey de Roma Numa. (Frazer, Reed. 2006)



cuando sea heroizado, pasando a ser el héroe fundador que da nombre a su pueblo y ciudad; instituyéndose entonces el culto heroico al antepasado¹⁴².

Pero ¿realmente podríamos documentar este suceso mítico en el ámbito ibérico? Si bien es cierto que este discurso –y algunas representaciones iconográficas- parecen encajar con los cambios documentados en torno a mediados del siglo V a. n. e. consideramos que aún faltan demasiadas piezas para poder afirmarlo.

Por todo ello, podemos concluir este apartado, planteando que las aguas en el mundo ibérico posiblemente fuesen consideradas un atributo de la divinidad o divinidades: el lugar donde éstas moraban y uno de los medios por los que se manifestaban en la naturaleza, dentro de la esfera de los mortales. Asimismo, las aguas parecen haber sido consideradas como vía de comunicación y paso al más allá.

Encontramos que gran parte las aguas empleadas en los espacios culturales no presentan propiedades mineromedicinales por lo que nos lleva a plantear que esas cualidades extraordinarias debían ser conferidas mediante el contacto con la divinidad, por lo tanto consideramos que no es correcta la denominación de “culto a las aguas” para referirse al papel del agua en la religiosidad ibérica; al menos no entre los siglos IV-I a. n. e. Además, a nuestro parecer, las divinidades asociadas a las aguas podrían presentar un importante rol dentro de los mitos y, por ende, en la nueva concepción de la sociedad ibérica a partir de mediados del siglo V a. n. e. aunque por el momento –debido a la información que manejamos en la actualidad-, este planteamiento queda en una hipótesis; que esperemos poder contrastar en los próximos años.

9.2. Los ritos

Ante lo expuesto con anterioridad, consideramos que el agua pudo ser un elemento fundamental para la religión ibérica, al igual que para el resto de religiones antiguas, en las que ésta, a nuestro parecer presenta varios aspectos primordiales: medio de purificación, fuente de regeneración y fecundidad, vía de tránsito al más allá y origen de vida, aspectos que consideramos extrapolables al ámbito religioso y simbólico del mundo ibérico.

¹⁴² y ¿podríamos pensar que se consideraría a la deidad femenina como “matrona” de la dinastía?

Creemos que esta múltiple significación simbólica de las aguas pudo tener diferentes aplicaciones en función del carácter de los diferentes rituales en los que se empleaba, así como del tipo de acuífero origen de ésta. Por lo tanto, vamos a analizar los datos extraídos de nuestro catálogo, en primer lugar, según el tipo de acuífero asociado. En segundo lugar, en función del tipo de ritualidad singular documentada en cada espacio cultural y, en tercer lugar, nos detendremos en los posibles rituales comunes a todos los espacios sagrados independientemente del acuífero vinculado a éstos.

9.2.1. Aguas Fluviales

“Se sintió enamorada de un río, el divino Enipeo,
El más bello de todos los ríos que cruzan la tierra,
Y a menudo iba donde pasaba su hermosa
corriente.” (Odisea, XI, 238)

Como hemos visto anteriormente, en nuestro ámbito de estudio tenemos por el momento documentados ocho espacios sagrados vinculados a las aguas de ríos: El Pajarillo (Huelma, Jaén), Los depósitos votivos del Zacatín y de San Antón (Granada), Jutia (Nerpio, Albacete), El Arenero del Vinalopó (Monforte del Cid, Alicante), Pino Hermoso (Orihuela, Alicante), Alarcos (Ciudad Real) y la cueva de la Font Major (L'espluga de Francolí, Tarragona).

Consideramos que estos lugares culturales presentan varias características comunes. En primer lugar, el elemento que parece hacer sacro a estos espacios es precisamente su vínculo con las aguas del río. En algunos casos, se remarca esto al escoger el lugar sagrado por ser la cabecera o el lugar del nacimiento fluvial –como en los casos de El Pajarillo, o la cueva de la Font Major. En otros, es evidente su elección por tratarse de un lugar apropiado para vadear la propia corriente –en los casos de Alarcos, Jutia, el Arenero de Vinalopó y Pino Hermoso-, y por ende, controlar el acceso y la salida de las redes comerciales del territorio que controla el santuario.



Por último, consideramos que lo más importante es que todos ellos se pueden identificar como espacios de memoria. Este aspecto tan señalado se pone de manifiesto por el hecho de que las ofrendas se realizarían directamente en el cauce del río, posiblemente divinizado, a nuestro parecer, vinculado a la figura de un antepasado heroizado. Este hecho resulta evidente en los Depósitos del Zacatín y de San Antón, pero lo vemos remarcado también con la vinculación a monumentos destacados en El Pajarillo, Pino Hermoso, el Arenero del Vinalopó, Jutia, Alarcos; y en la cueva de la Font Major, a través del depósito de la panoplia guerrera del Bronce final, que posiblemente dió origen al culto en dicha cavidad.

En el caso del santuario heroico de El Pajarillo, visto con anterioridad, parece evidente que el grupo escultórico representa la heroización de un aristócrata ibérico (Molinos *et al.*, 1998: 253; 2015: 161-176). Estamos de acuerdo con la interpretación planteada por Molinos (*et al.*, 1998: 260): *“el río en sí forma parte de la escena mítica, como doble delimitador del territorio junto con la escenografía del santuario, quizá marcando el paso y el acceso a los recursos controlados por el aristócrata”*.

No obstante, lo expuesto anteriormente, podemos añadir otra posible interpretación para el río Jandulilla en el contexto del Pajarillo. Consideramos que quizá el río se puede considerar asimismo, un medio de comunicación con el antepasado heroizado, legitimador de la preeminencia de la estirpe del aristócrata que controla el territorio, y por ello destinatario de los sacrificios, tanto en el altar monumental del grupo escultórico, como en el interior de su cauce, tal y como refleja el bronce del “Sacrificador” y los paralelos presentados. Recordemos que en los depósitos de El Zacatín y San Antón las ofrendas se realizaron en el interior del paleocauce del río Darro, en ambos casos (Adroher *et al.*, 2015: 39-65; Sánchez Moreno, 2016: 380 y ss.). Al igual que en el caso de la cueva de la Font Major (Graells *et al.* 2008: 53). Este tipo de depósitos votivos –en los que nos detendremos posteriormente- no son desconocidas en nuestro ámbito de estudio, documentándose diferentes ejemplos como es el caso del casco corintio recuperado en el Guadalete (Huelva) (Olmos, 1988) o el tesoro de Salvacañete (Cuenca) (Arévalo González *et al.* 1996: 261) entre otros; que si bien no se encuentran en el marco de un santuario como es el caso del depósito de la cueva de la Font Major, cabe interpretarlas igualmente como ofrendas a los ríos.

Por otro lado, en el caso del santuario de Alarcos (Caballero Klink y Mena Muñoz, 1987: 615-634), también se sitúa en una zona estratégica, un territorio delimitado por el propio río Guadiana y controlado por el oppidum al que pertenece el santuario. En Alarcos además se recuperó un importante lote de materiales, entre los que destacan medio centenar de exvotos de bronce que ha posibilitado su interpretación como una *favissa* (Prados Torreira, 1991: 329). Por otra parte, se ha documentado la existencia, junto a este espacio de culto, de los enterramientos -quizá con una finalidad ritual- de dos perros; así como el descubrimiento de varias esculturas zoomorfas: un caballo y una esfinge acéfala, que han sido asociadas a la existencia de un posible monumento funerario edificado en honor a las élites de la ciudad (Benítez de Lugo y Moraleda, 2013: 214). Recientes descubrimientos en Alarcos han revelado la existencia de un santuario en el sector IV del cerro que en la actualidad continúa en proceso de estudio, así como tres necrópolis una de ellas en la zona donde se recuperaron los restos escultóricos anteriormente mencionados (Fernández Rodríguez, 2017; 2019; García Huerta *et al.* 2019).

En ámbito fenicio-púnico el culto a los antepasados se encuentra bien documentado (Caquot, 1960: 81). Los antepasados habitaban en el mundo subterráneo, y eran los encargados de curar y restablecer la salud en las personas, protegían a sus descendientes e intervenían a su favor ante las divinidades infernales (Rouillard y Tropper, 1987: 354), por lo que era muy importante no descuidar su culto. Además Eshmún –el dios de la sanación fenicio-púnico-, también muy vinculado a las aguas, ha sido considerado por algunos autores como el sucesor de estos rephaïm o antepasados (Caquot, 1960: 81). También entre los etruscos se ha constatado una importante relación entre el mundo funerario y los aspectos salutíferos e iniciáticos (Edlund, 1987: 72). No muy lejos de Alarcos, en el santuario de entrada del Cerro de las Cabezas, se ha propuesto el posible culto doméstico a los rephaïm dentro del culto a los antepasados (Moneo, Pérez y Vélez, 2001: 128). Como hemos visto anteriormente en ámbito mediterráneo e indoeuropeo, algunas divinidades femeninas asociadas a las aguas y la naturaleza, parecen tener aspectos vinculados con la soberanía: siendo protectoras del territorio y defensoras de la comunidad – de su salud, fertilidad y prosperidad. Por otro lado, tal y como parece representarse en la escena de “el sacrificador”, las aguas podrían considerarse -también entre los íberos-, uno de los portales de acceso y comunicación, tanto con las divinidades como con los espíritus de los antepasados en el mundo antiguo.



*Figura 139 - Propuesta de recreación de la escena del sacrificador de Bujalámé.
Fuente: Iñaki Diéguez asesorado por la autora.*

Debemos volver sobre la escena del “guerrero sacrificando un carnero” o “El Sacrificador de Bujalamé” de Segura de la Sierra, visto anteriormente, y el cual consideramos que ilustra uno de los posibles rituales realizados en los santuarios asociados a las aguas fluviales documentados en el ámbito de nuestro trabajo (Figura 139).

El protagonista de la escena es un guerrero al que se muestra en el instante preciso del sacrificio de un pequeño carnero que lleva en brazos. En la parte inferior de la pieza se puede observar como el guerrero, empuñando un cuchillo afalcatado para el sacrificio, se encuentra dentro de una corriente acuática, representada por una serie de líneas paralelas que cubren parte de las piernas del protagonista y de las cuales surge la cabeza de un lobo. El guerrero representaría al jefe del grupo gentilicio, que ostentaría la función sacerdotal y ejecutaría las ceremonias sacrificiales, gracias al carácter sacro que su vinculación a este antepasado heroizado le otorga (Almagro-Gorbea y Lorrio Alvarado, 2010; 2011; Bellón Ruiz *et al.*, 2015).

Por nuestra parte, consideramos que un detalle muy interesante de esta pieza reside en los roleos vegetales. Estos elementos estarían representando las volutas de un capitel reflejando así la idea de que esta acción se desarrolla en el marco de un espacio sagrado¹⁴³. ¿Quizá las aguas del río Guadalmena, próximo al lugar de hallazgo de esta pieza, tendrían esa consideración sagrada?

Las libaciones de sangre -de carnero en especial- al antepasado heroizado en las aguas de algunos ríos, se constatan en diferentes ámbitos, aunque se documentan mejor en la Grecia arcaica. De este modo, el río Alfeo se asociaba con el culto heroico a Pelops en Olimpia. Píndaro describe que Pelops recibía abundantes ofrendas de sangre mientras yacía reclinado en el cauce del río Alfeo¹⁴⁴. También en el Aqueloo eran sacrificados carneros, tanto en su altar como en el interior del río (Hermay y Leguilloux, 2004: 91).

En ámbito del Mediterráneo oriental se constata una interesante referencia recogida en el poema de Gilgamesh. El dios Enlil manda un diluvio sobre toda la

¹⁴³ Esta idea la encontramos reflejada en la escena de Hierosgamos de Pozo Moro, en el vaso de Santa Catalina del Monte de Verdolay, en la hebilla de cinturón recuperada en el pozo de El Amarejo, En la cerámica de el león y la palmera de Zama o en el relieve de la libación de Torreparedones, entre otros muchos ejemplos donde la columna exenta -o un árbol- representan el espacio sagrado.

¹⁴⁴ Recogido por Ekroth, 2000: 266 y ss.



humanidad para castigar sus transgresiones y pecados, pero la diosa Ea compadecida de dos mortales, avisa a Utnapishtim y su esposa para que construyan una nave y se salven. Enlil tras descubrir que, gracias a Ea, una pareja mortal ha conseguido salvarse de su castigo, decide bendecirles y convertirles en dioses: “*Hasta ahora Utnapishtim fue tan sólo humano, ahora, Utnapishtim y su esposa serán como nosotros, dioses. ¡Utnapishtim morará lejos, en la boca de los ríos!*” (Lara, 1980).

En relación con esta idea de las aguas fluviales, como medio de contacto con los antepasados o los antepasados en sí mismas, parece que algunos jefes galos se consideraban descendientes de ciertos ríos. Como es el caso de Vindomarus, rey de los Insubres, que se consideraba descendiente del Rin (Zwicker, 1934: 43; *Pol.* II: 34). Las aguas de este mismo río también servían como ordalía (Zwicker, 1934: 24 y ss.) para saber si los hijos eran legítimos, para ello se sumergían los vástagos en la corriente, si sobrevivían el antepasado había legitimado la estirpe. Este carácter fecundante y ordálico del Rin se ha atestiguado mediante la epigrafía, con dedicatorias a *Rhenus Pater*¹⁴⁵.

Al hilo de este significado –y en nuestro ámbito peninsular- encontramos cómo la raíz **an-* documentada en el Dintel de los Ríos de Mérida (Marco Simón, 2018: 504) ha sido interpretada por Canto (*et al.* 1997: 271) como antepasada; esta raíz se documenta también en otros entornos culturales: hitita, romano y germano antiguo. En ámbito Galorromano tanto los teónimos de los ríos como su iconografía son femeninos ¿Quizá esta concepción femenina de los ríos pueda explicarse por la fecundidad vinculada a sus aguas? O quizá –volviendo al espacio mítico- ¿se trate de un reflejo de ese ritual de unión del antepasado con las aguas de la divinidad femenina?

En el ámbito noroeste de la península Ibérica, un estudio sobre el teónimo prerromano Reue ha constatado que fue en origen un apelativo divino para río, pero posteriormente la divinidad deja de consistir en el propio río para pasar a concebirse como una entidad personal de carácter divino (Villar, 1995: 200) que se asocia a ésta¹⁴⁶, conclusión que parece encajar con lo apuntado anteriormente. También en el NO de la península Ibérica, para la cronología de estudio, se constata la existencia de una divinidad femenina de las aguas denominada Nabia o Navia. Existen diversos hidrónimos que así lo atestiguan como los ríos Navea (Orense) y Navia (Lugo y Asturias), entre otros

¹⁴⁵ Recogidas por Hatt, 1989: II 84 y ss.

¹⁴⁶ como morada o como atributo

ejemplos. También era la señora de la fecundidad, de los valles, los bosques y los montes, además de ser una diosa soberana, protectora del territorio y defensora de la comunidad –de su salud, fertilidad y prosperidad-. Como diosa de las aguas, Nabia era probablemente relacionada con el más allá de los pueblos célticos, que consideraban el agua como el elemento de acceso al otro mundo (Olivares Pedreño, 1998-1999: 229-241; García Fernández Albalat, 1990: 299-302).

Esta idea parece haberse reflejado en la iconografía de las diademas de Moñes (Piloñes, Asturias) (García Vuelta y Perea, 2001; García Vuelta, 2003; Cid López *et al*, 2009; Schattner, 2013) (Figura 140), donde según la interpretación de Marco Simón (1998), se representó una escena de heroización bélica en la que el protagonista realiza “su último viaje” a través del agua¹⁴⁷



Figura 140 - Diadema de Moñes. Fuente: MAN.

¿Podrían encontrarse asociadas estas ideas con los depósitos de armas depositados en algunos ríos por todo el ámbito indoeuropeo desde la Edad del Bronce? ¿Pudieron haberse depositado para honrar y agradecer a las divinidades acuáticas y, al mismo tiempo, a los antepasados? El hallazgo de depósitos votivos del Bronce final y la Edad de

¹⁴⁷ Schattner (2012: 717-752) hace un estudio exhaustivo de estas piezas recogiendo además toda la historiografía asociada



Hierro -algunos de dilatan en el tiempo hasta la edad media (Gabaldón, 2004: 310)- están compuestos fundamentalmente por armas que fueron arrojadas a las aguas en zonas de estuario, desembocaduras de ríos, en vados o en puntos de cruces de ríos, lagunas y pantanos, como los depósitos del Bronce final: de la ría de Huelva¹⁴⁸ (Ruiz-Gálvez, 1995; Belén, 2016), el casco del Guadalete (Olmos, 1988; Graells y Lorrio, 2013b) y el recientemente localizado en Puertollano (Fernández Rodríguez y Rodríguez de la Esperanza Manterola, 2002), los cascos del río Seco (Castellón de la Plana) (Oliver Foix, 1992) o el depósito de Llavorsí (Lerida) (Gallart, 1991); o de la Edad del Hierro de: Muriel de la Fuente (Soria) (Graells y Lorrio, 2013a; 2013b), Förk (Austria), Thorsberg (Jutlandia), los vados del río Saona, La Tène, el depósito de Port en el lecho del río Thielle (Müller, 1992: 325-327), entre otros ejemplos.

Enlazando con estas ideas, curiosamente encontramos que el oráculo de Menesteo posiblemente se situase próximo a la desembocadura del río Guadalete, donde se ofrendó el casco anteriormente mencionado; siendo este héroe ateniense descendiente del dios-río Esperqueo según lo recogido por Apolodoro (Apo: III, 13, 4; en Vilariño Rodríguez, 2011: 183).

Entre los pueblos germanos y galos era frecuente consagrar el botín de guerra a los dioses arrojándolo a las aguas de algunos lagos y ríos que eran considerados lugares de *culto in natura* (Gabaldón, 2004: 309 y ss.). Por lo que quizás estos depósitos puedan ser interpretados como ofrendas del botín de guerra (Gabaldón, 2001: 93-110) a las divinidades de las aguas (Gabaldón, 2004: 24), ofrendas para agradecer la victoria sobre los enemigos y su protección durante el enfrentamiento.

En la cueva de la Font Major –nacimiento del río Francolí- se documentó el depósito de una panoplia guerrera de la edad del Bronce Final compuesta por seis piezas: un hacha con rebordes, dos agujas de cabeza plana discoidal, dos fragmentos de espadas y un puñal (Neumaier, 1999: 83; Graells *et al.* 2008: 45-66). En la zona interior de la cueva, en el espacio donde nace el río, se documentó un uso cultural del mismo ininterrumpido desde el Bronce Final hasta época ibérica (Graells *et al.* 2008: 53). Gran parte de las ofrendas se habían depositado en el interior de las aguas del río –dentro de una zanja artificial longitudinal¹⁴⁹- siendo necesario esperar cinco años a que el caudal

¹⁴⁹ Para la que no hemos encontrado medidas ni más referencias que la aportada por Graells (*et al.* 2008: 53)

del río disminuyese para poder excavarla. Consideramos posible que el origen del culto guardase relación con el depósito del conjunto de armas, hecho que marcaría un hito memorial en este espacio.

En el caso del depósito de San Antón este hito se puede vincular con la ofrenda depositada en el del Zacatín un siglo y medio antes; y a escasos 600 metros de distancia.

Por otra parte, debemos recordar, que una de las losas del Arenero de Vinalopó presenta un petroglifo hojiforme –datado en el Bronce Final- que se reutilizó en época ibérica para construir el monumento. Este vínculo con el pasado lo encontramos también en Jutia y en Pino Hermoso, donde podemos comprobar que son espacios que albergan una memoria importante para la comunidad o comunidades, originando el culto en estos espacios. La vinculación con la memoria del grupo es evidente también en un momento anterior; en el caso de la Habitación K de Molinicos (Moratalla, Murcia) donde respetaron varios enterramientos anteriores –quizá considerados como antepasados- y con el agua fluvial, pues está en conexión con una pequeña cascada sobre el río Benamor. Estando fundamentalmente relacionado con rituales de comensalidad y de cohesión del grupo; siendo abandonado en torno al siglo IV a. n. e. (González Reyero *et al.* 2014: 162-163).



Figura 141- Tesoro de Villena. Fuente: Creative Commons.

También vinculados a las aguas de los ríos encontramos otro tipo de ofrendas, en este caso de metales preciosos –monedas, joyas, vasos, botellas y armas miniaturizadas- documentadas tanto en el bronce final como en la segunda edad del hierro. Se trata de



los denominados “tesoros o tesorillos” en la historiografía y para los que en los últimos años se ha propuesto una función votiva basándose, entre otros motivos, en las características del lugar del hallazgo (Arévalo *et al.* 1996: 261; Prados 2010). Desgraciadamente en muchos de estos casos se trata de hallazgos casuales, totalmente descontextualizados, realizados en momentos en los que la metodología arqueológica no existía y el estudio de estos hallazgos se limitaba a la valoración de las piezas por parte de coleccionistas y anticuarios (Bugella Altamirano, 2016: 11-34). Este es el caso del tesoro de Salvacañete (Cuenca) (Arévalo *et al.* 1996: 261) (Figura 143); el tesoro de Mogón (Barril, 2008: 45), el tesoro de Córdoba (Barril, 2010: 86), El tesoro de Santiago de La Espada, el tesoro de Menjíbar (Jaeggi, 2004), el tesoro del Molino del Marrubial (Bugella Altamirano, 2016: 13), el tesoro de La Alameda (Santiesteban del Puerto, Jaén) (Blanco Freijeiro, 1967: 92-99; Jaeggi, 2004: 46) o el Tesoro de Villena (Montero Ruiz *et al.* 2016: 72-81) (Figura 141), entre otros ejemplos recogidos por Prados Torreira (2010). Todos ellos aparecieron vinculados a las aguas fluviales y en el caso de los tesoros de Córdoba y de Villena, en el interior del paleocauce del arroyo Marrubial –afluente del Guadalquivir- y de la rambla del panadero. Por otra parte, un aspecto muy interesante que debemos resaltar es la presencia en todos estos “tesoros” de vasos, botellas, cuencos y tazas relacionados con rituales de libación. Un conjunto de jarrita cuenco y taza en el tesoro de la Alameda; una pátera en el de Santiago de La Espada; en el de Mogón: un vaso. En el de Salvacañete: veinte vasos y en el de Villena: cinco botellas y trece cuencos de diferentes tamaños; dos de ellos miniaturizados. Uno de los tesoros donde se pone de manifiesto claramente esta relación es el tesoro de Perotito, también hallado en Santiesteban del Puerto, que toma su nombre del topónimo del lugar de hallazgo -Perotito o Pedro tito-. Zona donde hemos observado que confluye el arroyo del mismo nombre con el río Montizón¹⁵⁰ (Figura 142).

En este caso el tesoro se compone de 45 piezas de plata, datadas entre el siglo II a. n. e. y el I a. n. e., entre los que se depositaron: seis cuencos semiesféricos, una copa de pie alto, otra copa muy fragmentada, dos cuencos caliciformes, dos asas que corresponderían a dos jarras, y dos páteras –una muy fragmentada y otra completa-, además de dos fíbulas y dos brazaletes, uno de ellas, rematado con cabeza de serpiente. Elementos que parecen conformar dos conjuntos compuestos cada uno por: una pátera, una jarra, una copa, dos cuencos semiesféricos y uno caliciforme, así como una fíbula y

¹⁵⁰ <http://sigpac.mapa.es/fega/visor/>

un brazalete (Olmos y Rueda., 2015: 340).

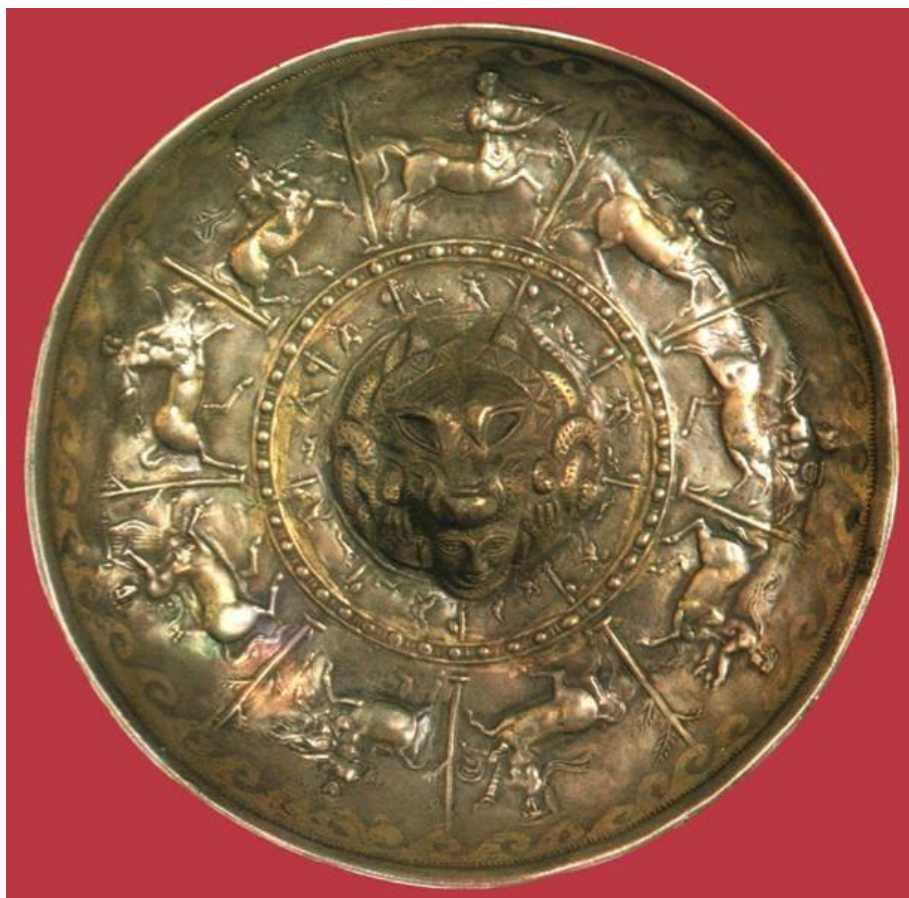


Figura 142 - Pátera de Perotito. Fuente: MAN.

No vamos a detenernos en la descripción y síntesis del tesoro de Perotito, magnífica –y recientemente- realizado por Ricardo Olmos y Carmen Rueda (*vid. supra*); destacaremos aquí el elemento iconográfico central de la pátera de Perotito, en cuyo umbo se representó la llegada al allende mediante un personaje que es devorado y devuelto por un imponente lobo que ha sido representado con las fauces abiertas, mostrando la cabeza del humano, además enmarcado entre dos enormes serpientes (Olmos y Rueda, 2015: 350). Esta iconografía se plasmó en el aplique de carro de Piquía (Arjona, Jaén), entre otros ejemplos (recogidos por Rueda y Olmos, 2015) y también consideramos que aparece, como hemos visto anteriormente, en el sacrificador de Bujalamé (Puerta del Segura, Jaén). Donde una cabeza de lobo emerge de las aguas para recibir la sangre del carnero sacrificado. Consideramos que en este caso, por cuestiones de soporte, se ha simplificado la iconografía, identificándose ésta con el antepasado heroizado, hecho que se remarca además por la presencia de las serpientes (Sánchez Moral, 2016: 58).



Figura 143- Depósito votivo de Salvacañete. Fuente. autora.

Estamos de acuerdo con Almagro-Gorbea y Lorrio (2010: 162) cuando proponen que se trataría de vajillas de lujo consagradas a los rituales de culto funerario a los antepasados divinizados. Y también con Arévalo (*et al.* 1996) y Prados (2010), con respecto al carácter votivo de estos atesoramientos relacionado con momentos de gran inestabilidad –transición del II a. n. e. al I a. n. e.-. Y añadimos que, en nuestra opinión, ese carácter votivo y de culto a los antepasados se remarca precisamente por su asociación en todos los casos documentados con las aguas fluviales, hecho que parece reafirmar las hipótesis que proponemos en esta investigación.

Aunque los datos de que disponemos, por el momento, son pocos, consideramos que del análisis aportado se deduce, en nuestra opinión, que las aguas de ciertos cursos fluviales parecen tener una gran importancia también para el mundo ibérico. Por un lado,

como punto de contacto con el más allá, siendo el lugar sagrado donde se realizarán rituales destinados a honrar al antepasado heroizado y a las divinidades vinculadas con el curso fluvial. Por otra parte no podemos afirmar que el río se considerase el antepasado aunque en territorio de *Arse* (Sagunto) –y también de *Emporion* (García Bellido, 1954)- son bien conocidas algunas acuñaciones tempranas en plata con la imagen de un toro androcéfalo cuya cabeza barbada gira hacia el espectador, posiblemente representando al río Palancia (Olmos 1992: 107-109) ¿Cómo la personificación de algún antepasado?¹⁵¹. Por otra parte, además del evidente papel de los cursos fluviales como delimitadores del territorio político -ejerciendo control sobre pasos o corredores naturales- su vinculación con las aguas permitía realizar ritos de purificación antes de acceder a este territorio; y como espacios culturales donde se custodiaba la memoria mítica que legitimaba el poder del grupo dirigente. ¿Qué hay más legitimador que ser considerado el descendiente del propio río que demarca el territorio que controlas?



Figura 144- Toro de El Chorrillo. Fuente: Creative Commons.

¹⁵¹. Representaciones de toros encontramos también en las acuñaciones de Cástulo (García Bellido, 1982) cómo el animal que propicia las lluvias que hacen próspera a la comunidad; también lo encontramos en la escultura funeraria (Llobregat conesa, 1981) vinculado igualmente a las aguas pero en este caso con un sentido regenerador. Siendo en el caso de las representaciones de toros androcéfalos relacionados con la personificación de un curso fluvial, encontrando múltiples paralelos en ámbito mediterráneo; uno de los más conocidos es el caso del río Aqueloo y en nuestro ámbito de estudio la Bicha de Balazote (Chapa, 1981: 145-157). Debemos de hacer referencia aquí a otro ejemplo “el toro de El Chorrillo” descubierto a inicios del siglo XX y en la actualidad desaparecido. Recuperado en un montículo a orillas del río Vinalopó que ejercía de amojonamiento entre los términos municipales de Elda, Petrer y Sax; muy próximo al yacimiento iberroromano de El Monastil. Tan sólo se conserva una fotografía (Figura 144).



9.2.2. Aguas Subterráneas

*“¿Quién pudiera entender los manantiales,
el secreto del agua
recién nacida, ese cantar oculto
a todas las miradas
del espíritu, dulce melodía
más allá de las almas...?”*

(F. García Lorca, Manantial, 1921)

Quizá las aguas, por excelencia, sean las aguas subterráneas que aparecen de forma más frecuente asociadas a las cuevas-santuario, espacios ctónicos, cuya simbología remite al vientre mismo de la tierra.

Si las aguas no brotan de forma natural, o no lo hacen con el caudal necesario, se pueden realizar excavaciones de pozos para satisfacer la necesidad de aguas subterráneas. En la arqueología de la protohistoria peninsular¹⁵² no hemos asistido a un debate que sí se ha realizado en otros ámbitos, como en el mundo galo o griego¹⁵³ y que, sin embargo, consideramos totalmente necesario. Se trata de la cuestión del carácter acuático y votivo, o exclusivamente votivo, de las estructuras que se han denominado simplemente como pozos, en la mayoría de los estudios consultados para realizar este trabajo. Esta denominación que induce a confusión, puesto que en muchos casos no se han documentado correctamente o no parece alcanzarse el nivel freático, fue el inicio de un debate crítico, en el marco del estudio de los santuarios galos, llevado a cabo por investigadores franceses¹⁵⁴. En nuestro ámbito de estudio encontramos fundamentalmente pozos asociados a un uso cultural¹⁵⁵, documentándose en cuatro de los casos estudiados: el Collado de los Jardines –recientemente descartado (Rueda, 2011: 83)-, el Amarejo, la cueva de La Moneda y la cueva de l'Agüela (estos dos últimos no han sido objeto de excavación). Aunque en las memorias descartando las inéditas- y

¹⁵² A excepción hecha en el marco de la arqueología fenicio-púnica gaditana, de la que hablaremos posteriormente.

¹⁵³ Fundamentalmente a cargo de arqueólogos e investigadores franceses.

¹⁵⁴ Para profundizar sobre este aspecto en ámbito galo: Arramond, Requi, Vidal, 2007; Gómez de Soto, Milcent et alii, 2003: 134; Requi *et al.*, 2009: 430. Para Grecia la reflexión fue realizada por Chevalier, 2001

¹⁵⁵ También como pozo se identificó el de Sant Miquel de Liria -reinterpretado como *favissa*- aunque no lo hemos incluido en nuestro catálogo porque con la información disponible no parece encontrarse en relación con las aguas (Aranegui, 1997: 103-113).

publicaciones de los yacimientos que están excavados, en las que se hace referencia a ellos, no se especifica, en primer lugar, ni las medidas ni la profundidad de los mismos. En segundo lugar, tampoco se detalla si su excavación alcanza el nivel freático. En tercer lugar, si se han realizado actividades de acondicionamiento de sus paredes para soportar la degradación de éstas a causa del agua. En cuarto lugar, los patrones observados en el protocolo de relleno y sellado, es decir, si se han documentado diferentes niveles de deposición de los materiales votivos o uno sólo tras el que se ha inutilizado el pozo. Y, por último, en caso de haberse sellado el pozo, ¿de qué forma se ha realizado? ¿Con qué tipo de materiales? ¿Se ha sellado diferencialmente cada nivel o sólo se ha sellado tras su completa colmatación?

Todos estos datos que acabamos de señalar, creemos que de vital importancia para la correcta interpretación de estas estructuras en el marco de la investigación que nos ocupa.

La asociación de pozos con espacios cultuales parece contraponerse al panorama que se observa en los hábitats, donde encontramos que la ubicación en alto de gran parte de los *oppida* dificulta el uso de pozos para abastecerse, puesto que la capa freática se encuentra demasiado profunda para compensar el importante trabajo de excavación y mantenimiento. Los poblados se encontraban ubicados próximos a arroyos y manantiales, esta posición del territorio de captación extramuros, implicaba el acarreo del agua hasta éste (Figura 77), actividad que se documenta mediante las diferentes formas cerámicas destinadas a ello, como son las cantimploras, toneles, sítulas e hydriás (Egea Vivancos, 2010: 119-138). Por otro lado, el agua de la lluvia también era empleada para abastecer los poblados, documentándose cisternas, grietas (como las mencionadas en El Molón) (Figura 78) y pequeños depósitos en las unidades domésticas (como los del Puntal dels Llops), que recogerían el agua pluvial mediante un sistema de acanaladuras paralelas a las calles y que servirían, al mismo tiempo, como desagüe, gracias a la ley de la gravedad de las aguas sobrantes fuera del *oppidum*, como se observa en La Serreta (*vid. supra*).

Volviendo a los pozos registrados en los santuarios, sólo tenemos constancia documental, de parte de estos datos, en el caso de El Amarejo (Broncano y Alfaro, 1993: 131-144) (Figura 79), en el que su perforación de más de 4 metros de profundidad, parece haber alcanzado el nivel freático. Durante su excavación se documentó abundante material votivo, entre los que se recuperaron restos de tejidos, los cuáles no se hubieran conservado de no haber sido por la existencia de agua, la carencia de oxígeno y los niveles limosos de su interior. Este pozo ha sido interpretado como posible *favissa* por Broncano



y Alfaro (1993: 135). Blánquez (1996) y más recientemente Uroz Rodríguez (2014), por su parte, son partidarios de la realización de un único acto ritual de amortización¹⁵⁶, en vez de un uso continuado, coincidiendo con el momento final del poblado, que se situaría a finales del s. III o comienzos del s. II a. n. e. (Figura 145).

Por nuestra parte consideramos, que la profundidad de este pozo se explica bien por intentar llegar hasta la capa freática, quizás por su uso como aljibe -situado en el único espacio disponible-. Es posible que en origen su utilización religiosa respondiera a los primeros momentos en los que en el pozo/aljibe comenzase a escasear el agua con el fin de solicitar su recuperación, siendo totalmente amortizado cuando se abandona el asentamiento. Es interesante apuntar que en el interior del depósito se documentaron bellotas de encina verdes, cuya ofrenda corresponde con el equinoccio de otoño, momento caracterizado –al igual que la primavera- por su pluviosidad.

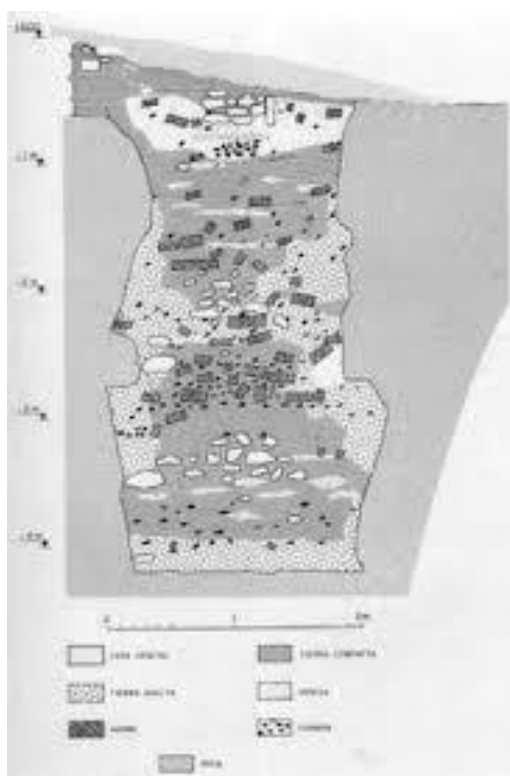


Figura 145- Dibujo de sección del pozo del Amarejo. Fuente: Broncano 1989.

En el ámbito galo hasta el siglo I a. n. e., se documentan pozos cuadrados, excavados hasta niveles freáticos, cuyas paredes se han forrado de madera y presentan niveles bien diferenciados de deposición de las ofrendas, siendo sellados mediante piedras

¹⁵⁶ Los niveles de relleno del pozo se vieron alterados en un momento antiguo (Llobregat, 1997: 19).

de río, e incluso hogares, tras recibir el último ritual. Entre otros podemos señalar los documentados en Vieille-Toulouse, Agen o Coolus-Mannheim (Arramond, Requi, Vidal, 2007). Los materiales votivos de estas estructuras, parecen estar relacionados con aspectos guerreros: se trata de armas, cascos, vajilla destinada a realizar libaciones y sacrificios de animales y humanos (Cabanillas de la Torre, 2010: 62).

Por su parte, el culto y las ofrendas ofrecidas a los pozos en ámbito griego parecen centrarse en época arcaica, aunque posteriormente también se documentan, ya de forma marginal y controlada la explotación de sus aguas, por las élites de la *polis* (Chevalier, 2001: 152). La tipología y técnica es variada, aunque parece existir un consenso en cuanto a la necesidad de las aguas subterráneas dentro del culto griego a diosas como Deméter, Ártemis o Hécate, por lo que si no existía un manantial de estas aguas de forma natural, se realizaban las operaciones necesarias para abastecer el culto (*vid. supra*). En el santuario de Eleusis (González Cortés, 2000; Cosmopoulos, 2002) era obligatorio purificarse antes de acceder al espacio sagrado, para lo que se utilizaban las aguas del pozo Calícaros, situado en la entrada, junto a la muralla que protegía el conjunto arquitectónico desde el siglo VII a. n. e.

Quizá el paralelo más cercano lo encontramos en la península Ibérica, concretamente en Cádiz, posiblemente como influencia directa de las prácticas realizadas en ámbito fenicio-púnico¹⁵⁷. Estas estructuras asociadas a canalillos y piletas se documentan fundamentalmente en contextos funerarios desde el siglo VI a. n. e. y con especial intensificación entre los siglos III-II a. n. e., coincidiendo con la ocupación bárcida y el posterior periodo de esplendor púnico-cartaginés de la ciudad de Cádiz (Niveau de Villedary, 2011: 371-404). En la tipología propuesta de pozos rituales púnico-gaditanos, existen cuatro tipos diferentes: grandes basureros sacros; depósitos mixtos; espacios litúrgicos y pozos estériles o basureros romanos. Donde se habían realizado rituales de libaciones y el depósito de materiales sacros y ofrendas de carácter cruento, en algunos casos sellándose cada nivel de deposición tras el ritual. Y en caso de colmatación total se documenta su sellado mediante piedras de río e incluso hogares (*vide supra*), al igual que en ámbito galo. También se recuperaron restos humanos en cuatro de los pozos

¹⁵⁷ El tema de los pozos fenicio-púnicos en Cádiz ha sido tratado magistralmente en las siguientes publicaciones: Niveau de Villedary, 2001; Niveau de Villedary y Ferrer, 2005; Niveau de Villedary, 2011



estudiados en Cádiz, como en los casos galos. Se trataría de estructuras vinculadas a un culto ctónico a una divinidad femenina como Astarté, pero sobre todo a Tanit, que compartiría rasgos con algunas diosas clásicas como Deméter, Hécate y Ártemis, entre otras (Niveau de Villedary y Ferrer 2004: 77-78).

En el pozo de El Amarejo también se descubrieron dos pequeños fragmentos carbonizados de un cráneo humano, aunque su excavador lo consideró una deposición secundaria (Broncano, 1989: 233). Podemos mencionar también otros cráneos documentados en depósitos votivos, como el de Garvão en el Bajo Alentejo (Beirão *et al.* 1985: 45) o los restos humanos registrados en L'Illeta dels Banyets (Llobregat, 1997: 19), que han sido interpretados como rituales de sacralización y de fundación del depósito. Esta idea encaja con la ideología del mundo ibérico, donde la presencia de cráneos o restos humanos en contextos habitacionales se ha vinculado con cultos domésticos gentilicios, a antepasados heroizados (Almagro-Gorbea y Moneo 1999: 101).

Por todo lo expuesto, consideramos muy interesante profundizar en un futuro en el estudio de los pozos documentados en contexto cultural, cuyas aguas se emplearían para realizar ritos y depositar en su interior material votivo dentro de los actos litúrgicos establecidos, a pesar de la falta de datos concluyentes, como hemos expuesto al principio de este apartado. Sirvan estos argumentos, a modo de esbozo, sobre un tema muy interesante y escasamente estudiado en época ibérica, que necesariamente deberá ser abordado en trabajos posteriores.

Aspectos salutíferos, religiosos y mágicos

La asociación de agua y santuarios¹⁵⁸ ha sido tradicionalmente interpretada como un “culto a las aguas”. Esta interpretación se reforzaba mediante las propiedades supuestamente salutíferas de estas aguas, de las que eran garantes los exvotos anatómicos depositados en los denominados santuarios “clásicos” del mundo ibérico, como, entre otros, el Collado de los Jardines, la Cueva de la Lobera de Castellar, Torreparedones, el santuario de La Luz y el Cerro de Los Santos.

En nuestra opinión, y sin descartar la importancia de las propiedades minero-

¹⁵⁸ Fundamentalmente de aguas subterráneas y cuevas-santuario.

medicinales de algunos de los acuíferos -que posiblemente ha sido una de las claves¹⁵⁹ en la continuidad de algunos de estos lugares y creencias-, consideramos que llegados a este punto, cabe plantearse varias cuestiones. Es evidente que en estos santuarios se llevarían a cabo una serie de rituales de carácter salutífero, cuya favorable resolución atestiguan los exvotos depositados, pero, por un lado: ¿eran conscientes de la naturaleza de las sanaciones y del posible papel del agua medicinal en ellas? ¿El agua se emplearía por sus propiedades minero-medicinales o por su asociación con lo divino¹⁶⁰? No en vano, las pluviales -presentes en muchos de estos espacios de culto- carecen de propiedades mineromedicinales. Por otro lado ¿qué papel tendría la divinidad vinculada a estas aguas? ¿Se sanaba mediante el carácter regenerador y oracular de la divinidad y, al mismo tiempo, se purificaba con las aguas para restablecer en el enfermo la pureza y la salud?

Otro aspecto que tenemos que tener en cuenta es la reutilización entre los siglos IV-III a. n. e. de un porcentaje de oquedades que habían sido empleadas durante el Calcolítico y la Edad del Bronce como cuevas sepulcrales¹⁶¹. Cuevas-santuario como: la Murcielaguina (Vaquerizo, 1997:314), la Sima del Infierno (Serrano y Fernández, 1992: 20), donde se documentaron varios cráneos humanos en las salas más profundas; Cueva Bolta, Cueva de Les Rates Penades (González Alcalde, 1993), Cueva de La Moneda (Grau y Moratalla, 1999: 184), Los Hermanillos (Hernández Carrión y Gil, 1997: 19), entre otras. ¿Se reutilizan estas cuevas sepulcrales de forma consciente? ¿Podría tener relación con aspectos salutíferos? A este respecto Pandian (1991: 7) planteaba la relación entre la presencia en la sociedad de grupos de parentesco con autoridad diferentes a la familia nuclear y la existencia de creencias en que los espíritus de los antepasados pueden influir en los asuntos de los mortales.

En el mundo antiguo parece que los límites entre la medicina, la magia y la religión no se encontraban demasiado delimitados, estando íntimamente interrelacionados entre sí (Gil, 2001: 179-198). Este panorama es similar a los datos

¹⁵⁹ Junto con la asociación a una divinidad, ninfa, santo o virgen y a su situación con respecto a las vías de comunicación.

¹⁶⁰ A raíz de lo visto anteriormente, opinamos que las aguas eran consideradas sagradas por ser un atributo de la divinidad o divinidades, el lugar donde moraban y/o uno de los medios por los que se manifestaban en la naturaleza, en la esfera de los mortales. Cuyas cualidades extraordinarias eran conferidas por este contacto con la divinidad.

¹⁶¹ En algunos de estos casos no podemos aproximar una datación para los restos humanos aparecidos debido a las alteraciones en la estratigrafía y la falta de estudios sistemáticos en este tipo de santuarios.



etnológicos recogidos por Emile Durkheim, Edward B. Tylor y J. G. Frazer (Frazer, 2006) en sus estudios acerca de las prácticas mágicas de los denominados “*pueblos primitivos*”¹⁶². Distinguiéndose una medicina religiosa, una medicina técnica¹⁶³ y una medicina popular en la que se combinan aspectos mágicos, empíricos y religiosos (Gil, 2001: 186). En Grecia, en Roma, Egipto y en el ámbito fenicio-púnico esta distinción no es tajante, observándose elementos mágicos en los rituales religiosos, preceptos médicos en la práctica de la *incubatio* y todo ello bajo la protección de las divinidades.

Con respecto a las causas de la enfermedad, desde época arcaica griega¹⁶⁴ la salud parece concebirse como una relación de equilibrio entre el bienestar del alma y el del cuerpo, por lo tanto si una persona enfermaba este hecho se asociaba con una “miasma”, que incluso podía ser provocada por una divinidad o un daimon (*vid. supra*), que se introdujese en el cuerpo, de tal forma que provocase la enfermedad. Como hemos visto con anterioridad, cualquiera de estas causas podía afectar tanto a un nivel individual, como comunitario. Para expulsar a este *daimon*¹⁶⁵ y devolver la salud al enfermo, se realizaban bailes, ruidos y música de carácter profiláctico y se empleaba la palabra, mediante plegarias, ensalmos, exorcismos e imprecaciones, destinadas a provocar la aparición de fuerzas ocultas, despertar poderes, expulsar al daimon y, en algunos casos, transferirlo a un determinado lugar (Gil, 2001: 195 y ss.). Algunos ejemplos de este tipo de sanaciones se documentan en el ámbito mítico. Así, en la mitología griega fue precisamente una danza la que evitó que Zeus fuera tragado por Kronos. Del mismo modo, en el Antiguo Testamento, Samuel mandaba tañer el harpa a David, siempre que sobre él se abatía el espíritu maligno de parte de Yahvé (I Sam, 16-19). En algunos santuarios se han documentado fundamentalmente restos de cascabeles, címbalos y campanillas, elementos posiblemente asociados a este carácter profiláctico del sonido, ya sea música¹⁶⁶ o ruido. Podemos mencionar los objetos de estas características

¹⁶² El entrecomillado es nuestro pues no consideramos correcta esta denominación de claro carácter colonialista.

¹⁶³ Basada en las enseñanzas hipocráticas aunque cercana a la religión, no hay que olvidar que Hipócrates de Cos posiblemente fuera un sacerdote de *Asclepio*.

¹⁶⁴ Los griegos no llegaron a desarrollar una medicina científica en el sentido actual del término a pesar de los importantes aportes de la teoría hipocrática a partir del siglo IV a. n. e., sus ideas y técnicas médicas no se aplicaron de forma extensiva y mayoritaria, ni tan siquiera en épocas posteriores. Para ampliar este aspecto remitimos a Foucault (1966).

¹⁶⁵ En la Biblia tenemos una de las fuentes que ilustran sobre este aspecto, para los semitas las personas que sufrían de epilepsia habían sido poseídos por demonios. Estos enfermos eran atados en los santuarios a la espera de su sanación por intercesión divina (López Salvá, 1974-1975).

¹⁶⁶ Aunque no podemos detenernos en este tema consideramos muy interesante la relación de la música con el ámbito ritual en el mundo ibérico, bien documentada mediante las decoraciones de la pintura vascular (Elche-Archena y Liria) y en algunos restos escultóricos (Osuna). Para ampliar estos aspectos remitimos a

recuperados en el santuario griego de Epidauro (Tomlinson, 1983: 155); en el santuario romano de Vicarello (Gasperini, 2008: 94); en el santuario de Eshmún en Sidón (Dunand, 1973: 23); en el santuario fenicio de Illa Plana (Hachuel y Mari, 1988) en Ibiza, e incluso, en los santuarios de La Algaida y en Gorham's Cave (López Bertrán y García Ventura, 2008: 27-36). Además en ámbito peninsular encontramos tanto la aparición de una serie de vasos plásticos zoomorfos que han sido interpretados como silbatos (Alfayé, 2007: 80; García Benito, 2011) como de los denominados sonajeros vacceos (Romero *et al.* 2013) que asimismo podrían estar en relación con esta funcionalidad protectora. Entre los santuarios ibéricos donde han aparecido restos de idiofonos de metal podemos mencionar Collado de los jardines y la Cueva de La Lobera (Prados Torreira, 1997; Rueda 2011), entre otros espacios culturales. Este ruido profiláctico también pudo realizarse a partir de otros “instrumentos”, como mediante el empleo de la cerámica y las conchas como instrumento de percusión. Para algunas cerámicas podemos proponer su uso como caja de resonancia para amplificar la voz y la percusión sobre su boca; e incluso, algunos fragmentos cerámicos –galbos- pudieron emplearse como instrumento de percusión. De hecho este tipo de materiales se documentan en la etnografía, como por ejemplo los tejos, tiestos o tejoletas cerámicas, empleados como idiófonos en gran parte de nuestra península¹⁶⁷

De igual modo, debemos reconsiderar la ritmicidad del agua en estos espacios - goteo y fluir acuático en el interior de las cuevas-santuario ibéricas-, en función de lo visto anteriormente, podríamos interpretarlos como sonidos empleados, bien como terapia sanadora, bien como marco acústico ritual, dentro de la escenografía del culto, aspectos que nos parecen importantes, y en los que nos detendremos posteriormente.

Para purificar los miasmas¹⁶⁸, y de esta forma recuperar tanto la salud como el orden social y la pureza espiritual, se empleaban las aguas por su gran valor purificador, posiblemente por tratarse de uno de los atributos de la divinidad. Los actos de lustración mediante el agua posiblemente implicaban, además, la realización de un gesto simbólico

las investigaciones de Román Ramírez (2004; 2009 y 2013), a las de Hortelano Piqueras (2003) y a la tesis doctoral de Guarch i Bordes (2017).

¹⁶⁷ Como ejemplo remito al centro de documentación musical de Andalucía: <http://www.centrodedocumentacionmusicaldeandalucia.es/opencms/musica-tradicional/archivo-instrumental/idiofonos/135-castanuelas-tejos-tiestos-tejoletas-de-golpe-directo-entrechoque.html> (visitada el 25/01/2020)

¹⁶⁸ A estos aspectos me he referido de forma más amplia con anterioridad en este mismo trabajo, por lo que, para no ser redundante remito al capítulo 3: apartados 3.2 y 3.3.



de inicio o cierre de los rituales y ceremoniales religiosos (Preston, 2005: 7503-7511; Parker, 1983: 180).

Como hemos visto anteriormente¹⁶⁹, esta idea del agua como elemento purificador y sanador, está ampliamente documentada para los ámbitos griego, fenicio, etrusco y romano. Dentro de los estudios etnográficos, también encontramos múltiples ejemplos de la pervivencia y la continuidad que tuvieron este tipo de creencias, con respecto a los pozos y manantiales sanadores, documentadas también en el ámbito céltico y su área de influencia¹⁷⁰.

Este carácter purificador lo encontramos en ámbito peninsular para momentos previos a nuestro estudio en Cancho Roano (Celestino y Cazorla, 2010: 95), donde incluso en verano, conserva siempre la afluencia de agua alrededor del edificio sacro; pues se canalizaron las aguas del arroyo Cigancha hacia un foso excavado rodeando este santuario. Quizá con la finalidad de purificar el espacio sacro. Aunque no es el objeto de nuestro trabajo debemos mencionar aquí la relación que existe entre los cursos de agua y el lugar donde se ubican las necrópolis¹⁷¹ en ámbito ibérico; relación que consideramos presenta esa intencionalidad purificadora -en este caso- de los miasmas de la muerte para proteger a los vivos. Así mismo hemos visto como los accesos y límites territoriales se sacralizaban -y el agua se encuentra presente en todos ellos-, en algunos casos como en El Pajarillo, Alarcos o Jutia -por ejemplo- el acceso a su territorio implica además vadear la corriente fluvial. Aspecto que por nuestra parte consideramos relacionado con la purificación además del control sobre el paso.

En el caso judío, como hemos visto, además de las informaciones de Flavio Josefo, su contemporaneidad -y fundamentalmente el estatismo ritual del judaísmo ultra ortodoxo-, ha facilitado la fosilización de algunos aspectos relacionados con el estado de impureza ritual y las aguas¹⁷². A los datos que hemos aportado con anterioridad, podemos añadir el reciente descubrimiento de un *mikvé* del período del Segundo Templo entre los

¹⁶⁹ Capítulo 5 de este trabajo

¹⁷⁰ Entre otros autores podríamos destacar los trabajos de Alberro; Marcos Casquero; Martos Nuñez y Martos García; y Alonso Romero.

¹⁷¹ Relación que se aprecia también en otras culturas coetáneas

¹⁷² La forma de presentar las ofrendas, libaciones y purificaciones, así como el concepto de impurezas biológicas, sociales y espirituales que veíamos en el capítulo 2 de este trabajo.

siglos VI a. n. e. - I n. e. El baño descubierto en el barrio de kariat Menajem (suroeste de Jerusalén), consiste en una cámara subterránea que recibía el agua de lluvia de tres pequeños orificios en el techo. A través de un sistema de canales el agua era conducida al baño ritual, sin que fuera necesaria la más mínima intervención humana en el traslado, lo que de acuerdo a las leyes religiosas judías más estrictas haría impuro el líquido, aunque en muchos casos este precepto no era observado. Los baños rituales son uno de los elementos espirituales más antiguos en el judaísmo como sistema de purificación¹⁷³.

La divinidad también puede sanar -o guiar- mediante sueños oraculares en los que inspira el tratamiento a seguir por el enfermo, esto es, mediante la *incubatio*¹⁷⁴, que se encuentra asimismo asociada a las aguas de manantiales y pozos. En Grecia, como hemos visto, era una práctica muy extendida, destacando por encima de todos el Asclepeion de Epidauro (Charitonides, 1980). El hospedaje dentro del recinto del santuario era un requisito indispensable para que tuviera lugar la *incubatio*. Ésta consistía en que el dios Asclepio, por medio de sueños, le hacía llegar al enfermo el remedio para su enfermedad. A la mañana siguiente los sacerdotes del templo interpretaban los sueños y le prescribían el tratamiento al enfermo. Posiblemente en algunos casos se realizaban intervenciones quirúrgicas, como parecen señalar los numerosos restos de instrumentos quirúrgicos recuperados durante las excavaciones. Además, dentro de estos tratamientos el agua tuvo un papel destacado, aparte de las purificaciones, se prescribían baños e ingerir agua de una de las fuentes del santuario para conseguir la sanación (*vid. supra*). Esta práctica también se documenta en Delos, en Éfeso, en Pérgamo y en Cos, en época helenística (López Salvá, 1992: 161-192), asociada en todos los casos al agua de manantiales.

Como hemos visto con anterioridad, en ámbito fenicio destaca el Santuario de Eshmún y Astarté en Sidón¹⁷⁵. Este centro religioso se encuentra asociado a las aguas y a ritos como la *incubatio*, que también se documenta en otros santuarios fenicio-púnicos en el Mediterráneo occidental, como en el santuario de Illa Plana, en Ibiza (Hachuel y Mari, 1988), o en Cartago, donde parece que esta práctica se realizaba en el templo de Tanit hasta que, por contacto directo con Alejandría, se implanta el culto a Isis y Serapis. En

¹⁷³ La noticia apareció durante el mes de abril de 2013. Nota de Prensa de B. Storchan, el director de la intervención arqueológica.

¹⁷⁴ Incluso Hipócrates afirma que hay sueños de origen divino que anuncian, sea a las ciudades o a los particulares, bienes o males (*De victu* IV 87) recogido en: Vinagre, 2000: 134

¹⁷⁵ El de Cartago fue igualmente importante



Egipto esta práctica asociada a Isis¹⁷⁶ y a Serapis, se constata mediante documentos epigráficos desde el siglo III a. n. e. en Menfis, donde los intérpretes de los sueños que proveía la *incubatio* eran profesionales desligados de los santuarios. Entre los siglos II a. n. e. y II parece constatar epigráficamente su plena inclusión como parte del personal del templo en ámbito egipcio y griego (Vinagre, 2000: 129-141). El culto a Isis parece ser también determinante en *Baelo Claudia* (Bolonia, Cádiz), urbe de tan importantes raíces orientales (Alvar Ezquerro, 2012) y en Ampurias, donde también hubo un *Asclepeion*.

La *incubatio* se documenta también en ámbito romano, asociada a las aguas termales que manan en el actual Bagni di Vicarello (CIL XI 3296), donde sus aguas servirían para beber, otro de los modos en que se emplearía el agua medicinal y que, en la actualidad, se denomina terapia hidropínica (Gasperini, 2008: 94). La popularidad de estas prácticas en Roma se acrecienta al implantarse el culto a Isis y a Serapis, a comienzos del imperio. La consideración de estas divinidades -aunque como veremos no se termina con la práctica de la *incubatio*- tan sólo decaerá a raíz de las acciones de Teodosio, encaminadas a arrasar todos los cultos paganos a favor del cristianismo, a fines del siglo IV (López Salvá, 1992: 181).

En Siria se ha documentado la práctica de la *incubatio* en los santuarios de Wadi Marthún¹⁷⁷ y Banasra o Tubán de época Romana (Peña, 1992: 387-402). En ambos casos se trata de un conjunto de grutas excavadas en la roca, en un enclave posiblemente empleado como “lugar alto” desde época Cananea (Peña, 1992: 389). En la parte superior se constató la existencia de un *témenos* con un altar en su parte central. En el interior de cada una de las grutas -independientes entre sí- se constató la existencia de piletas y canalizaciones excavadas en la roca, destinadas a recoger el agua que se filtra por las paredes rocosas. Asimismo, se documentaron asideros realizados con la misma técnica que tal vez se destinaran a atar a algunos de los enfermos (López Salvá, 1974-1975), y puertas que permitirían su aislamiento. A escasos 150 metros de Wadi Marthún, y frente a Tubán, se sitúan dos necrópolis de época romana (Peña, 1992: 3).

Por su parte, Benozzo (2009) plantea que existen correlaciones semánticas en la mayor parte de los dialectos preservados en Europa, en los cuales los verbos relacionados con soñar presentan también los significados de sanar e inspirar. Proponiendo que además

¹⁷⁶ Acerca del culto a Isis en la península Ibérica y de su especial relación con las aguas en sus ritos, Díez de Velasco, 1996: 143-153; Uroz Rodríguez, 2004; entre otros.

¹⁷⁷ Wadi Marthún se sitúa en una bifurcación del río Wadi y Tubán en paralelo a este río.

han sido las cuevas -a lo largo de la historia- los espacios naturales utilizados para realizar la *incubatio* pues son por excelencia lugares de privación sensorial, donde pueden ser inducidos con facilidad ciertos estados alterados de conciencia con el fin de obtener acceso al mundo de los espíritus.

Con anterioridad nos preguntábamos si la existencia de enterramientos humanos en las cuevas-santuario podría estar relacionados con aspectos salutíferos. Asociada a esta idea encontramos referencias a otro tipo de *incubatio* relacionada con los sacrificios realizados a los dioses ctónicos Apolo y Hermes, e incluso a los héroes (Hermery Leguilloux 2004: 94 y ss.; 106 y ss.), que vincula esta práctica oracular con el mundo funerario. Así, en la Odisea (XI, 23 y ss, 97 y ss.), Ulises sacrifica y desangra un carnero negro sobre un bothros por él excavado para satisfacer al espíritu de Tiresias, antes de emprender su viaje al Hades. Después del sacrificio de un carnero a un héroe, en ocasiones se extendía la piel del animal y se dormía encima de la piel cerca de la sepultura de éste, para quizá favorecer el sueño de carácter oracular (Hermery Leguilloux 2004: 92). Esta práctica también se constata en el santuario griego de Epidauro (Tomlinson, 1983: 155), así como en algunos heroa galos (Grenier, 1943-1944).

Parece que la divinidad no siempre aparecía en estos sueños. De hecho, para Macrobio existe un tipo de ensueño en el que aparece “algún personaje respetable e incluso un dios y revela sin simbolismo lo que sucederá o no sucederá, lo que debe o no debe hacerse”¹⁷⁸. En este sentido es posible que esta práctica de la *incubatio* tuviera un carácter oracular, asociado también a los antepasados heroizados y no exclusivamente a los dioses.

No tenemos datos sobre si esta práctica se realizaría, con sacrificio y cubrición con la piel incluida, en otros santuarios¹⁷⁹, aunque sí aparecen algunos ejemplos donde se practicaba la *incubatio* asociados a necrópolis o a restos humanos, como los santuarios sirios de Wadi Marthún y Banasra o Tubán de época romana¹⁸⁰. Muy interesante, a este respecto, es un dato tardío, del siglo VI, pero que puede aportar más luz a la asociación entre sanación-aguas-restos humanos, en el que se suplanta el culto a la diosa Isis en su santuario de Menuti. Así se nos narra cómo el obispo Cirilo traslada, justificando este acto mediante la “revelación divina”, los restos de dos hombres que reconoce como San Ciro

¹⁷⁸ Recogido en López Salvá, 1992:189

¹⁷⁹ Al menos no en las fuentes consultadas.

¹⁸⁰ Aunque se cristianizan en época bizantina (Peña, 1992: 387-402).



y San Marcos, desde Alejandría a Menuti, con el fin de cristianizar el importante santuario dónde se continuaron realizando las antiguas prácticas, bajo el numen de otras “divinidades” tutelares (López Salvá, 2010).

Mucho más próximo a nuestro ámbito de estudio, encontramos el ejemplo del *heroon* celtibérico de Los Casares (Valdemoro de la Sierra, Cuenca) (Fernández Nieto y Alfaro, 2014: 339-351). Se trata de un espacio relacionado con el culto heroico para el que se ha planteado un uso oracular relacionado con rituales de *incubatio*. También en ámbito celtibérico se encuentra el hipogeo de Conquezuela (Soria), muy modificado por la superposición de la iglesia moderna. Para Fernández Nieto (2013b), el agua que mana de una grieta en el propio hipogeo, facilitaría la comunicación con el héroe.

Por otra parte, encontramos las denominadas saunas castreñas, también vinculadas con el agua y con rituales de carácter guerrero, para las que se ha propuesto una finalidad oracular (Marco, 2013: 148-150).

Recientemente, Almagro-Gorbea (2019: 21-52) ha realizado un estudio muy interesante sobre las *sacra saxa*, espacios sagrados compuestos por una peña sacra, un riachuelo, una fuente y un abrigo, que en época medieval añaden una ermita. Estos lugares se caracterizan precisamente por la realización de diferentes ritos de carácter oracular.

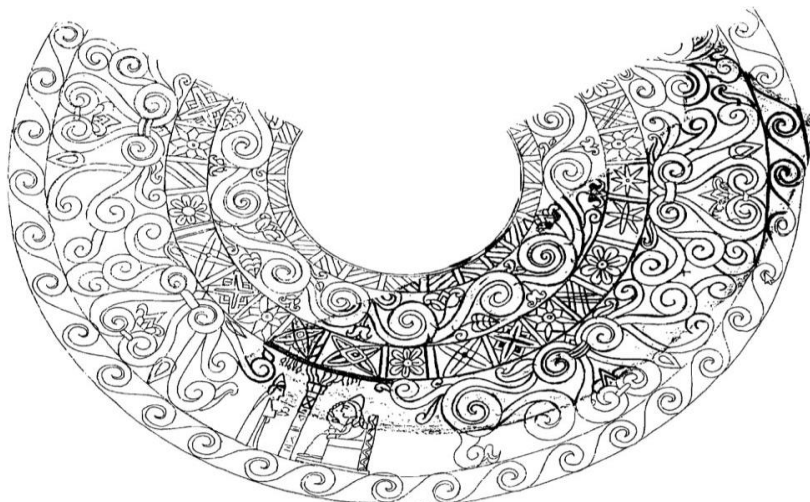


Figura 146 - Escena de Santa Catalina del Monte. Fuente: Aragonés, 1968.

En la escena representada en el gran vaso de Santa Catalina (Jorge Aragonés,

1968: 335; Tortosa, 1996: 151) (Figura 146), recuperado a pocos metros del santuario ibérico de La Luz, aparecen representadas dos mujeres: una sedente con un ramo lustral en la mano y otra frente a ella, en posición estante y oferente. En el centro de la escena, pero situada en segundo plano, se representó una columna o pilar estiliforme que representa el espacio del templo. Esta escena fue enmarcada por numerosos motivos vegetales y acuáticos. Se ha interpretado como una escena de presentación de ofrendas, que tal vez ilustraría las prácticas que se llevaban a cabo en el santuario de La Luz que, como hemos visto, se encuentra en estrecha relación con las aguas. A la vista de los datos aportados con anterioridad, nos llama la atención la representación que aparece en el respaldo del trono donde se sienta la diosa o sacerdotisa, que parece estar rociando agua con un ramo lustral a la ofrenda presentada. Se trata de una serpiente que, a nuestro parecer, simboliza a los antepasados. Además, la asociación de la serpiente con la adivinación y los oráculos en el mundo antiguo, y sobre todo en ámbito griego, no resulta desconocida. Para ilustrar esta relación tenemos múltiples ejemplos, fundamentalmente de carácter mítico. Por cuestiones de extensión, entre todos ellos destacaremos algunos como la serpiente pitión del santuario de Delfos a la que Apolo vence y tras asesinarla adquiere sus poderes adivinadores, convirtiéndose en el dios del santuario oracular por excelencia. En algunos casos míticos las serpientes transmiten poderes de adivinación y oraculares, lamiendo los oídos de algunos mortales, como en el caso de Melampo¹⁸¹ al cual le otorgan -mediante esta curiosa iniciación- el poder de la adivinación basado en la comprensión del lenguaje de los pájaros y de la carcoma. A los mellizos Cassandra y Heleno, las serpientes sagradas les lamen los oídos mientras se quedan dormidos en el templo de Apolo Timbreo, adquiriendo poderes oraculares al despertar.

Por otro lado, existe una representación muy similar a la escena del vaso murciano. Se trata de una escena oracular plasmada en uno de los vasos recuperados en la necrópolis etrusca de Vulci, donde aparece representada la pitia que no es otra que la diosa Temis -mientras mira en una pátera llena de agua y sostiene el laurel lustral-, a la que se le atribuía la invención de los oráculos y se consideraba maestra del dios Apolo (Domínguez Alonso y González Rodríguez, 2011: 169-205).

Para concluir este apartado, es necesario que señalemos la importancia que tiene

¹⁸¹ Del que dice Pausanias (8, 18, 7-8) que consiguió sanar a las mujeres de la histeria tras hacerlas bañarse en la fuente Misampelos, fuente que a partir de este suceso se llamó Hemerousia.



el carácter ctónico de las aguas subterráneas con relación a los oráculos. Purificarse mediante las aguas, bien tras bañarse o bien tras beberlas, permitía establecer comunicación con los dioses, como parece ser el caso del oráculo de Delfos en Grecia, donde el dios Apolo profetizaba por boca de la pitia. Pero para que se diera este prodigio, la pitia debía beber agua de la fuente kassotis. La mayoría de las fuentes que manejamos, a este respecto, pertenecen a autores posteriores a la fecha de estudio, aunque nos aportan datos acerca de rituales y costumbres que posiblemente llevaran realizándose siglos, sin apenas variación. Pausanias (9, 39, 8), en el siglo II n. e., describe algunos detalles sobre el culto a Trofonio en Beocia, culto que incluía aspectos catárticos, salutíferos y oraculares. Para consultar el oráculo debía vivir en el recinto del templo durante unos días, bañarse en exclusiva en el río Hercina para purificarse, y comer sólo carne procedente de sacrificios. Sólo después podía realizar, de día, un sacrificio a los dioses. De noche, debía sacrificar un animal negro en un pozo consagrado a Agamedes, beber de dos manantiales, primero de Lete -para olvidar todo lo que pensaba-, después de las aguas de Mnemósine -para recordar lo que vio cuando bajó al templo-, y descender entonces a una cueva. Tras esta “terapia” los sacerdotes del templo interpretaban sus desvaríos, componiendo un oráculo a partir de ellos.

Como hemos visto con anterioridad, en el mundo romano también se constata la existencia de oráculos asociados a las aguas, destacando el ofrecido por las ninfas Camenas alrededor del siglo II a. n. e. (Picklesimer Pardo, 2004: 279-313), o la hidromancia, en la que se interpretaban las imágenes reflejadas en el *miratorium*. Se trata de un recipiente en el que se recogía el agua de ciertas fuentes, donde se introducían placas decoradas realizadas sobre metales preciosos, que ayudaban en el trance a la sacerdotisa (*vid. supra*, 302). Plaquitas decoradas similares, datadas alrededor del siglo III-II a.n.e., se localizaron en Vicarello, donde fueron ofrendadas a la fuente termal (Gasperini, 2008: 85).

Tácito, en el siglo I, cuenta del oráculo consultado por Germánico (*Ann.* 2, 54): “*se dirigió a Colofón para consultar al oráculo de Apolo Clario. Al contrario que en Delfos, allí no es una mujer, sino un sacerdote por regla general procedente de Mileto y miembro de una determinada familia. Éste se limita a oír la categoría y el nombre del consultante. Tras ello se retira a una gruta, toma agua de una fuente misteriosa y, no sabiendo de ordinario nada de literatura ni de poesía, responde en verso a las cuestiones que cada uno tiene en su mente*”.

En el ámbito objeto de nuestro estudio, encontramos diferentes datos acerca de rituales oraculares que tendrían lugar en algunos espacios culturales.

La referencia más directa de la existencia de rituales de carácter oracular se ha documentado en el santuario de Las Atalayuelas. En este yacimiento, no sólo encontramos referencia epigráfica del nombre de una divinidad íbera: *Betatun*; sino que además la fórmula inscrita: “... *sorte . ius(s)u...*” hace referencia a que la sanación tuvo relación con un rito oracular (Corzo *et al.* 2007; Orduña, 2009). Por otra parte, en este santuario se recuperaron diferentes placas votivas que representan orejas enfrentadas y que están asociadas con este carácter oracular del santuario.

En el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas, en la segunda terraza, al oeste, se abre un pequeño espacio rectangular frente a tres de los abrigos, cuyo espacio natural se separó del suelo enlosado, mediante una línea de piedras clavadas en el suelo. Justo antes de este límite simbólico, en el espacio enlosado y frente a cada una de las cuevas, se documentan, como ya mencionamos en páginas anteriores, tres piletas: cuadrada la primera, la segunda circular en una piedra romboidal y la tercera con forma circular y con un canal lateral. Estas formas, según sus investigadores (Ruiz *et al.* 2015: 104; 2017: 159), recuerdan a una boca, un ojo y una oreja respectivamente.

Estos elementos¹⁸² aparecen también, como hemos visto, en el santuario de las Atalayuelas, y han sido relacionados con rituales oraculares (Rueda *et. Al.*, 2005: 79-92; 2015: 423-436). Recientemente, los análisis de contenidos realizados en cerámicas de este espacio cultural han constatado la utilización de azufre (Parras *et al.* 2015a: 510-524). El uso de azufre y agua con un fin purificador está bien atestiguado en el mundo clásico (Rodríguez, 2012).

En nuestra opinión, el azufre pudo utilizarse además, para facilitar la conexión con la divinidad. Teniendo en cuenta que los vapores de azufre eran empleados en oráculos como el de Delfos para que la pitia “conectase” con la divinidad; y el hecho de que el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas haya sido interpretado como un lugar de culto, en el que se llevarían a cabo ritos oraculares, creemos que incide sobre esta interpretación.

También podríamos asociar la terracota aparecida en la necrópolis de Verdolay (García Cano y Page del Pozo, 2004), de la que hablamos anteriormente, a estos aspectos

¹⁸² En este caso resaltadas las orejas.



oraculares y purificadores. Esta escena podría tener cierto carácter oracular si interpretamos que la mujer estaría consultando en las aguas de un manantial, aunque teniendo cautela debido al estado fragmentario de la pieza.

Por otra parte, consideramos que las plaquitas metálicas decoradas, recuperadas en santuarios y cuevas-santuario, como Collado de los Jardines, La Lobera, Coimbra del Barranco Ancho y La Luz, puedan estar relacionadas con estos aspectos oraculares. De hecho, representan en gran medida ojos, y son idénticas –morfología, técnica e iconográficamente- a las documentadas en Vicarello y en otros espacios de culto vinculados a las aguas –hidromancia- del ámbito mediterráneo (Picklesimer Pardo, 2004: 279-313; Gasperini, 2008: 85). En ámbito peninsular, además de las mencionadas anteriormente, encontramos su presencia dentro de diferentes ofrendas como en el depósito votivo de Garvão (Beirão *et alii*, 1989: 72-135), en Puig des Molins (San Nicolás Pedraz, 1986: 57-94), en el Recuesto de Cehegín y en La Encarnación (Lillo, 1981: 195-204; Ramallo y Brotons, 1997: 263). También han aparecido en los depósitos votivos de Salvacañete (Cuenca) (Arévalo González *et al.* 1998), en los de Sierra Rubial (Figura 147) y Punto de Agua de Benageber (Martínez García, 2013), en el cerro de la Peladilla de Fuenterrobles (Lorrio y Sánchez, 2000-2001: 139) y en el caso de Alhonor (Herrera, Sevilla) (Belén, 2011-2: 333-348), todos ellos estrechamente vinculados con cursos de agua.

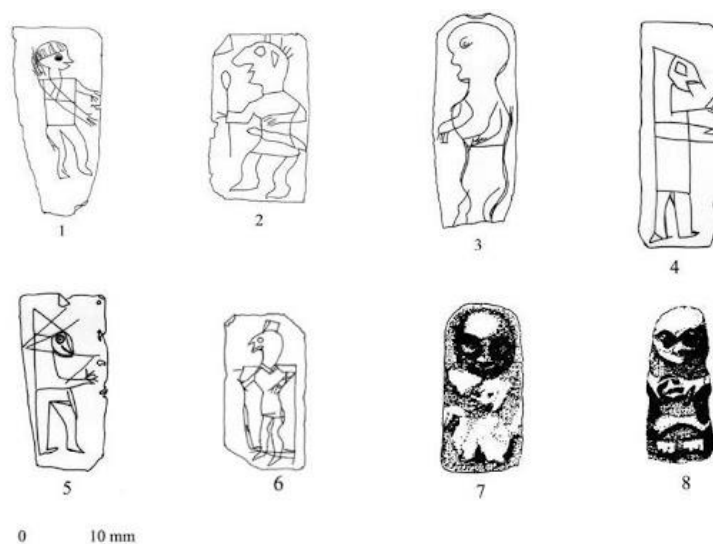


Figura 147- Plaquitas decoradas recuperadas en la Sierra del Rubial. Fuente: Martínez García, 2013.

En este breve repaso, consideramos que queda patente la intrincada relación entre aspectos salutíferos y mágicos u oraculares, que exponíamos anteriormente. Con respecto al mundo ibérico creemos que el panorama posiblemente fuese similar a lo presentado. Por lo tanto, no estamos de acuerdo con la propuesta de Ruiz Bremón (Ruiz Bremón, 1997: 201-210) acerca de la desacralización de este elemento en el mundo ibérico¹⁸³.

Por un lado, consideramos que la purificación en el mundo ibérico también sería realizada con respecto a los tres niveles que planteábamos al inicio de este trabajo: físico, social y espiritual. La purificación de los aspectos individuales asociada fundamentalmente con la idea de sanación, se encuentra bien documentada mediante los exvotos anatómicos recuperados en los santuarios: Huerto del Chorro, Torreparedones, La Lobera, Collado de los Jardines, Ategua, La Luz, Coimbra del Barranco Ancho, la Cueva Maravelles, Torreparedones y Alarcos, entre otros. Entre los métodos de utilización de las aguas, en estos espacios culturales, consideramos posible, por un lado, su ingesta vinculada principalmente con los pequeños vasos y caliciformes documentados, de forma extensiva, en los diferentes espacios de culto, en asociación con las aguas. Por otro lado, sería probable que se realizasen baños, abluciones o inmersiones y aspersiones con las aguas en este contexto, tal y como se documentan en otros ámbitos, aunque no tengamos apenas documentación sobre estos actos, salvo por la existencia de cubetas, orificios y canales excavados en la roca de algunas cuevas-santuario, así como grandes contenedores cerámicos, que podrían tener esa finalidad. En este tipo de purificaciones podría haberse empleado los reservorios o piscinas lustrales, documentados en el santuario de La Luz, que permiten la inmersión en las bañeras debido a su capacidad. Aunque consideramos que se trata de estructuras destinadas al almacenamiento de las aguas de la fuente para asegurar el abastecimiento del espacio cultural.

Creemos posible, por lo tanto, que en el mundo ibérico se realizara algún tipo de rito, similar a la *incubatio*, con carácter salutífero u oracular. Esta propuesta se basa fundamentalmente en los paralelos apuntados con anterioridad y en la gran aceptación que tuvo la implantación de esta “terapia” en la baja época ibérica, asociada a la temprana introducción del culto a Isis en torno a fines del siglo II y comienzos del I a. n. e.¹⁸⁴ en

¹⁸³ Consideramos además que ni siquiera en la actualidad se ha conseguido desligar estos aspectos, puesto que la vivencia de la enfermedad depende de aspectos psicológicos individuales que se asientan y chocan con la construcción socio-cultural del individuo en trances como la enfermedad y la muerte.

¹⁸⁴ Esta datación aproximada se encuentra en relación con las fechas de construcción del santuario de Isis situado en el cerro del Molinete en *Cartago Nova* (Uroz Rodríguez, 2004-2005) mientras que los ya



Cartago Nova en dónde para Uroz (2003-2004) posiblemente llegase por contacto con el santuario de Illa Plana de Ibiza, espacio sacro en el que este tipo de rituales se realizaban bajo la protección de Eshmún y Tanit. Esta aceptación sería un posible indicador de la existencia de un ritual ibérico previo quizá influido por el contacto griego y fenicio-púnico (Uroz, 2004-2005).

¿Pudieron realizarse ritos de *incubatio* en el interior de las cuevas-santuario ibéricas? La situación geográfica de estas cuevas permite el aislamiento, mientras que el agua otorga la purificación, el contacto con la divinidad y los antepasados. Estos tres elementos parecen ser primordiales para que el rito tenga lugar. Si no se dan en la naturaleza se modifican los recursos disponibles, intentando que estas modificaciones antrópicas no alteren la esencia del lugar de manifestación divina, quizá mediante algún tipo de reglamentaciones o tabúes. Esto puede observarse en el caso de las grutas sirias, visto anteriormente, donde se excavan las cuevas a falta de éstas y, además, se excavan cubetas y canalizaciones destinadas a surtir las de agua -filtrada de la lluvia o de alguna veta subterránea, a través de las paredes rocosas. También se observa en los mikvé hebreos, como el de kariat Menajem al que aludíamos anteriormente (Figuras 81 y 82), dónde se documentan tres agujeros en el techo para facilitar la entrada de las aguas de la lluvia, que se filtrarán por la pared rocosa hasta llegar a las canalizaciones, que desembocan en las cubetas para el baño, todo ello sin llegar a ser manipuladas por el hombre para conservar la pureza sagrada de las aguas¹⁸⁵.

Cubetas, canalillos y orificios encontramos también en los espacios culturales objeto de nuestro estudio. ¿Podríamos pensar que en la configuración de estos espacios, apenas modificados antrópicamente, se respetaría algún tipo de tabú o reglamentación destinada a preservar las propiedades de las aguas? ¿Es posible que responda a esto la práctica ausencia de estructuras e ingeniería hidráulica destinada a satisfacer la necesidad de agua en los asentamientos, e incluso la ausencia de cualquier otro tipo de estructuras asociadas al agua en los espacios culturales, a excepción hecha de las documentadas? Consideramos

mencionados templos de Isis en *Baelo Claudia* (Alvar, 2012) y el de Ampurias (Ruiz de Arbulo, 2008) son más tardíos.

¹⁸⁵ En el caso judío sí que tenemos constancia de numerosas leyes acerca de estos aspectos, aparecen recogidas en el Levítico y estudiadas por autores como Parker, 1983; Perea Yébenes, 2008, que además las compara con el caso griego arcaico y romano posibilitando, a nuestro parecer, la extrapolación de ciertos aspectos al mundo ibérico de los siglos V-I a. n. e..

que es más que probable que en ambos ámbitos, tanto cultural como habitacional, se regulen estos aspectos mediante una legislación de carácter religioso y, por ende, quizá su ruptura constituyera un tabú en la sociedad ibérica. A nuestro juicio es posible que esta “legislación”¹⁸⁶ o pacto implicase también la redistribución de los acuíferos y su control¹⁸⁷ por parte de las élites. Este control se puede observar –como hemos visto anteriormente- en el caso del santuario de Los Asperones de la Molata de Casa Vieja (Puebla de Don Fadrique-Almaciles, Granada) que está protegiendo el único manantial de un entorno extremadamente árido¹⁸⁸. E incluso nos resulta lógico plantear la existencia de algún tipo de control del santuario del Cerro de Los Santos sobre las sales magnesiadas de las lagunas cercanas. Quizá en esta línea podríamos interpretar el “sometimiento de la cabeza” dentro de un marco acuático como en la cabeza de lobo del sacrificador de Bujalame o el propio lobo con roleos acuáticos de El Pajarillo, como hemos mencionado anteriormente.

En ámbito itálico tenemos una información recogida por Estrabón (V 2,5), donde hace mención a una disputa en Pisa para desviar el cauce de dos ríos y que no inundasen la ciudad: “*los ríos prometieron entonces no provocar ninguna inundación y mantuvieron su palabra*” a cambio de que su cauce no fuese modificado por el hombre. Un pacto hecho con los hombres, cuya ruptura acarrearía posiblemente devastadoras consecuencias para éstos. Asimismo en Roma encontramos que, por motivos religiosos, nunca se modificó ni el curso de la cloaca máxima ni el curso de la *amnis Petronia*. (Aldrete, 2007: 128-129)

A este respecto es interesante observar cómo las cuevas-santuario ibéricas no han sido apenas modificadas antrópicamente, pese al amplio grado de romanización de la etapa tardía. Todos los añadidos y construcciones monumentales, documentadas a partir del siglo III a. n. e., fueron realizadas en el exterior de las mismas pero, salvo en el caso del Santuario de La Luz, que obedece a otra evolución y finalidad donde se construyó un

¹⁸⁶ Lo denominaremos legislación aunque bien pudiera ser que se tratase de normas o un pacto de carácter mítico y de tradición oral.

¹⁸⁷ Etnográficamente encontramos constatada la resolución de conflictos entre varias comunidades a través de un proceso continuado de apropiación simbólica o material de los espacios en los que el control del agua era fundamental para mantener las estructuras sociales (Valencia García, 2009).

¹⁸⁸ Otros ejemplos muy claros de control sobre el agua los encontramos en la Motilla del Palancar o en la fortaleza els Vilars de Arbeca, que recientemente -a causa del temporal DANA- ha mostrado una imagen de cómo funcionaba el recinto:

<https://www.lavanguardia.com/local/lleida/20191024/471171914220/fortaleza-vilars-arbeca-2800-anos-sobrevivido-lluvias-torrenciales-dana-riada-lleida.html> (consultado el 25/09/2020)



templo sobre la antigua cavidad kárstica origen del santuario, no tenemos ningún caso documentado hasta el momento. Sí lo encontramos, en cambio, en el santuario de los Paliki sicilianos, donde se construyó un templo directamente en el interior de la gruta sagrada. Nuevamente la ausencia de textos propios constituye una traba –por el momento– para la constatación de esta propuesta.

Un aspecto muy interesante que, como hemos visto, observamos también en otros espacios culturales mediterráneos vinculado a los ritos de *incubatio*, es la existencia de necrópolis próximas e incluso restos humanos en el recinto sagrado. Consideramos que no es casual que la mayoría de las cuevas-santuario ibéricas se sitúen reutilizando antiguos espacios sepulcrales. Restos humanos se han documentado en la cueva de Los Hermanillos; la sima del Aigua; la sima del Infierno o la cueva Santa del Cabriel, por citar algunos ejemplos. Además encontramos este vínculo en otros santuarios como El Amarejo, donde se han recuperado fragmentos de un cráneo humano, en Alarcos, asociado a una necrópolis. O en el caso de la Habitación K de Molinicos donde se respetaron varios enterramientos anteriores. A nuestro parecer, es éste un aspecto muy importante para comprender la naturaleza de la consideración sagrada del agua en el marco de este estudio.

Estas reutilizaciones se enmarcarían dentro de las transformaciones de entre los siglos IV-III a. n. e., que terminan por asentar el culto gentilicio a los antepasados heroizados. En nuestra opinión, los antepasados en el mundo ibérico tendrían un valor protector de la comunidad, que consideramos estaría asociado, además de a la protección territorial, a la protección de toda la comunidad, fundamentalmente, a través de los aspectos salutíferos e iniciáticos, encargándose de interceder ante las divinidades por la buena salud, la prosperidad y la fecundidad de su grupo. A este respecto, hemos visto tanto mediante paralelos mediterráneos y célticos, como, por ejemplo, mediante la representación del “Sacrificador de Bujalamé”, de la Puerta del Segura, que las aguas en el mundo ibérico constituyen la vía de comunicación con el más allá. Posiblemente esta asociación: cueva-santuario o santuario, restos humanos y aguas, por supuesto bajo la protección de la divinidad o divinidades, serían fundamentales para escoger el espacio sagrado donde solicitar y realizar rituales encaminados a restablecer la salud, acudir en busca de consejo u oráculo y garantizar la pervivencia del orden social mediante los diferentes ritos iniciáticos.

Por otra parte, consideramos que el agua sería el ingrediente imprescindible para aplicar, trabar, y administrar los hongos y las hierbas enteógenas pero también curativas¹⁸⁹ mediante emplastos, pomadas, maceraciones e infusiones¹⁹⁰. Recetas a las que quizá se añadiría el agua del espacio cultural, considerando, además, su valor sagrado. No hay que olvidar que el entorno de estos espacios sacros sería el hábitat natural para un buen número de especies vegetales, minerales y animales, que serían empleadas por sus virtudes medicinales. Otro material que, en nuestra opinión, no hay que infravalorar son el fango, los lodos o barros presentes en estos espacios y que han sido aplicados con una finalidad terapéutica hasta el momento presente¹⁹¹. Las cerámicas de cocina y elementos de uso cotidiano documentados en el interior de las cuevas-santuario, vinculadas con rituales de comensalidad, podrían emplearse además para almacenar hierbas, minerales y restos animales asociados con recetas mágico-curativas donde el agua tendría un papel importante. Elaboraciones que se realizarían y consumirían en el propio espacio de culto dentro de rituales iniciáticos o salutíferos, o que incluso, podrían transportarse hasta los asentamientos¹⁹².

Encontramos referencias a las especies que se utilizarían en las dos láminas inscritas halladas en *Ticinum* (Pavia) –CIL V, 6414-6415- y que remarca que, junto al oleato de bayas de laurel y mirto, se debe añadir obligatoriamente otro ingrediente: las aguas de su fuente, en concreto 38,5 gr.; pues quien prescribe el remedio no es otro que el *numen fontis* (Tomasi, 2013: 193-206).

¹⁸⁹ Sobre aspectos relacionados con la etnobotánica, son ampliamente recomendables los trabajos de González Wagner, Mazzini, Gabba, Bouby, Bouchette y Figueral, entre otros autores.

¹⁹⁰ Debemos recordar la asociación de las plantas medicinales con algunos lugares culturales, precisamente por la abundancia de agua, como es el caso de la abundante *saxifragia*, documentada por el Abate Ponz y F. Carter en el siglo XVIII, que crecía en la fuente divina de Huerto del Chorro (Valle de Abdalajís, Málaga) que vimos anteriormente.

¹⁹¹ Para ampliar este aspecto remitimos a la tesis doctoral de Sánchez Espejo, R. M. (2014): *Sistemas dispersos de arcillas especiales en aguas mineromedicinales para su empleo en terapéutica balnearia*. Tesis doctoral Universidad de Granada

¹⁹² Encontramos formas cerámicas vinculadas con esta posible elaboración de remedios salutíferos y su posible transporte como son por ejemplo los tarritos documentados en algunos espacios culturales como la cueva de Les Dones, el Puntal del Horno Ciego o la cueva de Los Mancebones, entre otras (Machause, 2017: 329) o los unguentarios constatados por Guerra (2006: 369).



Figura 148 – Elaborando los remedios herbales con las aguas del santuario. Fuente: Iñaki Diéguez asesorado por la autora.

Recientemente se han realizado análisis de contenidos en algunos vasos caliciformes de la cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca) y se ha podido constatar el uso de resinas de sandárac y de copal (Machause, 2017: 227). Se trata de dos resinas que si bien pudieron emplearse como ingredientes del esmalte de la cerámica, como apunta Machause (*vid supra*),¹⁹³ consideramos que también pudieron ser empleados con una finalidad terapéutica; pues contienen un buen número de aceites esenciales entre sus componentes que actúan fomentando la regeneración celular y la cicatrización de heridas. También se emplean en perfumería y por sus propiedades como expectorantes y antitusivos en procesos catarrales, siempre mediante el uso tópico¹⁹⁴, usando emplastos o quemándolas por ejemplo. Las gomorresinas –incienso, mirra, sandárac, copal...- presentan además un aroma característico que ha sido empleado en el ámbito religioso hasta nuestros días por sus propiedades antisépticas e hipnóticas¹⁹⁵. El interior de algunos vasos caliciformes analizados por Machause presentan huellas de abrasión y alteraciones térmicas (Machause, 2017: 206). Estas marcas de haber sido expuestas al fuego –junto con la presencia de perforaciones en el cuello o bordes de algunos de estos recipientes- han sido interpretadas como evidencias de su uso como lámparas (Martínez Perona, 1992), por nuestra parte consideramos posible que además se emplearan como quemadores de sustancias resinosas y plantas encaminadas a generar diferentes estados emocionales y de conciencia entre los asistentes (Figura 148).

Otro aspecto interesante reside en las marcas de abrasión constatadas por Machause (2017: 205-206) en el interior de algunos vasos caliciformes y páteras ¿Podrían estar en relación estas marcas de uso con la elaboración de ciertas recetas de carácter medicinal? En nuestra opinión es factible pensar en esta utilidad –que no es excluyente con el resto de propuestas ya planteadas- para los vasos caliciformes. De hecho hay otro tipo de elementos que se ha constatado en algunos de estos espacios culturales y que consideramos que estaría relacionado con esta funcionalidad: las manos de mortero. En algunos casos encontramos manos de mortero de muy pequeño tamaño, las denominadas miniaturizadas¹⁹⁶, como son los casos de las recuperadas en la cueva Santa del Cabriel-

¹⁹³ además, es bien conocido su uso como barniz en cuadros e instrumentos musicales

¹⁹⁴ Las gomorresinas son altamente tóxicas si se ingieren

¹⁹⁵ Esa utilidad tiene el famoso botafumeiro de la Catedral de Santiago de Compostela o el uso de incienso en las meditaciones budistas o new age, entre otros ejemplos

¹⁹⁶ El Dr. Ballester Tormo en los años 40 del pasado siglo analizó varias de estas piezas en este artículo: <http://mupreva.org/pub/361/es> (consultado el día 30/01/2020)



colección privada- (Machause, 2017: 223) y la recuperada en El Amarejo –Museo de Albacete- (Broncano y Blánquez, 1985: fig 174); ambas rematadas con un motivo simétrico de aves¹⁹⁷, fragmentadas y que no superan los 6 centímetros de altura por 3,5 centímetros de ancho. Un tamaño muy reducido teniendo en cuenta que las documentadas en hábitats llegan a alcanzar 15 centímetros, aunque sólo se han conservado manos de mortero cerámicas posiblemente existieran también líneas (Iborra *et al.* 2010: 104).

El uso de morteros se asocia a la preparación de salsas y aliños para condimentar las comidas -e incluso el vino- así como para separar la cáscara del grano en algunos cereales (Iborra *et al.* 2010: 105), su aparición en espacios de culto puede relacionarse con la celebración de rituales de comensalidad. Sin embargo las manos de mortero miniaturizadas no serían prácticas para estas funciones; o sí pero siempre que necesitasen machacar o trabar una cantidad mínima de ingredientes. Esto nos lleva a pensar que quizá se empleasen para preparar sustancias de carácter enteógeno, que requieren de unas dosis ínfimas y necesariamente bien medidas; sirviendo precisamente como unidad de medida la propia base de estas manos de morteros miniaturizadas (Figuras 149 y 150). Este tipo de sustancias de origen vegetal requieren en muchos casos del agua para su administración, puesto que esta actúa como catalizador, es el caso del *claviceps purpurea* o de la *amanita muscaria* (González Wagner, 1984; 2010a y b).¹⁹⁸ Siendo factible que otros tipos de materiales cerámicos “miniaturizados” como los vasitos o las botellitas se empleasen para el consumo de estos preparados que tendrían una finalidad extática o medicinal.

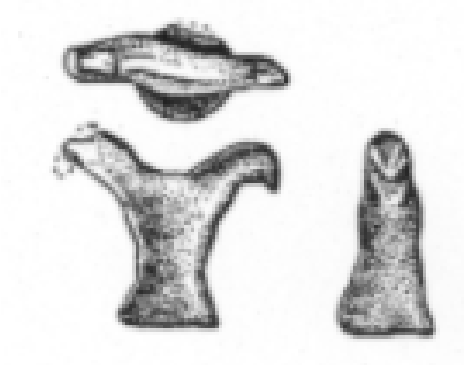


Figura 149 - Mortero depositado en la Cueva Santa del Cabriel. Fuente: Lorrio et al., 2006.

¹⁹⁷ Algunos autores hablan de motivo de astas como Broncano y Blánquez (1985) o Ballester (1940)

¹⁹⁸ Nos parece un aspecto muy interesante pero en el que por motivos de extensión no podemos profundizar mucho, esperamos volver sobre estos aspectos en un futuro. Para profundizar en ellos recomendamos la tesis doctoral de Rodríguez Marco (2016) dirigida por el Dr. González Wagner, con bibliografía actualizada e interesantes planteamientos.



Figura 150 – “Macita” o mortero en miniatura depositado en la necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho. Fuente: Gualda Bernal, 2015.

Volviendo a aspectos de carácter purificador, a un nivel comunitario, el mayor indicador de la existencia de este tipo de rituales lo encontramos en el hecho de que aunque entre los siglos IV-III a. n. e. se documentan un gran número de santuarios en el interior de los *oppida*, denominados santuarios urbanos (Almagro-Gorbea y Moneo, 2000) y asociados a los cultos gentilicios, aún se observa una gran vitalidad de los santuarios de entrada, situados extramuros¹⁹⁹, y de los *supra* territoriales, que daban acceso al territorio. Estos santuarios de entrada a los asentamientos se asocian, como hemos visto también en el resto del Mediterráneo y ámbito NO peninsular²⁰⁰, a la purificación en las aguas de un pozo o manantial antes de acceder a las poblaciones y su territorio político para evitar acarrear males -purificaba las malas intenciones además de aspectos fisiológicos- a la comunidad. En los santuarios *supra* territoriales como la cueva Santa del Cabriel o la Cueva Negra de Fortuna, entre otros; estas purificaciones se realizarían a un nivel comunitario con motivo de diferentes celebraciones -relacionadas posiblemente con el calendario agrícola- que implicarían la peregrinación y reunión en el entorno sagrado (Prados Torreira, 2014; 2018). No tenemos forma de documentar, para el mundo ibérico, la posibilidad de que las aguas en estos lugares sagrados tuvieran mayores beneficios en función de que la purificación se realizase determinados días y horas. Aunque consideramos posible esta propuesta, apoyándonos en la importancia que parecen tener los espacios de culto como lugar de observación astronómica (Figura 83) y

¹⁹⁹ Finalmente a partir del siglo III a. n. e. se van a integrar a la población aunque continúan ubicándose en posición marginal y asociada con alguna de las puertas de entrada, como se documenta en el cerro de las Cabezas. (Almagro-Gorbea y Moneo, 2000: 156)

²⁰⁰ Estructuras de uso cultural asociadas a purificaciones antes de acceder a los asentamientos, se documentan también en Tiermes y Castrejón de Capote en ámbito céltico peninsular. (Almagro-Gorbea y Berrocal Rangel, 1997: 557)



organización de calendarios, así como el hecho de que, tal y como hemos visto, en ámbito griego, etrusco, romano, y a través de ejemplos etnográficos, existían fechas destinadas específicamente a la realización de ritos de purificación posiblemente con motivo de los solsticios, fechas que para el mundo ibérico parecen confirmarse por los datos recabados por las investigaciones arqueoastronómicas realizadas en algunos santuarios (Esteban, 2002; 2014; 2016; Morena y Abril, 2013; Cerdeño *et al.* 2006; Esteban y Ocharánm, 2018; Cerdeño y Rodríguez, 2009; Esteban y Machause, 2019; entre otros). Dentro de los gestos que se realizarían seguramente se recogería el agua de los manantiales, como remedio salúífero y de buena suerte. En nuestra opinión, posiblemente se recogiese para llevarla a los poblados y realizar con ella diferentes ritos en altares domésticos, u ofrecérsela a las personas que, por cuestiones de salud, no hubiesen podido acudir a los propios santuarios. Esto podría explicar la aparición de vasos caliciformes en algunos lugares de hábitat²⁰¹-, tal y como se documenta también en ámbito germano (Fernández Götz, 2011: 127-154) -entre los siglos II-I a. n. e. -. Con respecto a esta cuestión, encontramos un documento excepcional en la pátera de Otañes (Cantabria) (Figura 151), fechada en torno al s. II –III. En esta pátera se representó el proceso de recogida de las aguas de una fuente salúífera donde se rendía culto a Salus Umeritana y su transporte hasta ser bebida por un personaje sentado, quizá aquejado de algún mal. La última escena parece representar a este mismo personaje realizando una libación, como agradecimiento por la sanación a la divinidad de la fuente (Iglesias, 2002; 2011; Iglesias y Ruiz, 2014).



Figura 151 - Pátera de Otañes. Fuente: Iglesias, 2002.

²⁰¹ Esta idea deberá ser abordada en trabajos posteriores, pero queda propuesta por nuestra parte.

Prácticas similares las encontramos también documentadas etnográficamente en la cueva Santa del Cabriel (Lorrio *et al.* 2006: 48) o en la Cueva Negra de Fortuna (Alonso Romero, 2006: 73; Fernández Ardanaz, 2003: 200), entre otras. Además, se realizarían ritos salutíferos y sería seguramente con motivo de estos festivales comunitarios cuando se llevarían a cabo los rituales de paso de los jóvenes de ambos sexos, de los que hablaremos a continuación.

Aspectos relacionados con la fecundidad. Ritos de paso femeninos.

En el mundo ibérico los ritos de paso femeninos se relacionan con el nuevo rol que la mujer va a desarrollar en la sociedad: la maternidad (Rueda, 2013: 341-384; Grau y Amorós; 2013). Con todo lo que ello lleva aparejado para Prados Torreira (2007; 2008; 2016) ese rol es un poco más amplio y no incluye solo la maternidad, sino también el propio matrimonio y lo que esto significa, incluyendo el aspecto económico de las dotes. Por nuestra parte consideramos que los diferentes rituales e iniciaciones femeninas culminarían con la consecución de la maternidad (Sánchez Moral, 2016).

Para el ámbito que nos ocupa es posible que se realizasen ritos de iniciación femeninos similares -como hemos visto anteriormente, fundamentalmente ritos de lustración- a los que tenían lugar como paso previo a las uniones matrimoniales griegas y romanas. Y en ámbito romano, además de los baños nupciales (Boëls-Janssen, 2004: 201), podemos destacar los rituales de lustración, que se realizaban durante la festividad de Anna Perenna, con motivo de la entrada a la edad fértil de las muchachas, o las de las matronas con motivo de la festividad de Fortuna Virilis (Champeaux, 1982: 378). Este rito de purificación mediante el agua, podría interpretarse también como un rito que favorecería que las uniones entre ambos sexos fuesen fecundas (Champeaux, 1982: 388).

De este rito de paso a la edad adulta de las niñas íberas tenemos constancia gracias a las investigaciones de Rueda (2013: 379), quien ha constatado mediante el estudio de la toreutica que esta iniciación implicaba un cambio de indumentaria y posiblemente la ofrenda de las trenzas infantiles en el espacio de culto. Interpretando los numerosos aros bronceos documentados en algunos santuarios como los restos materiales de este tipo de depósito. Consideramos que asociados a este tipo de rituales posiblemente se realizasen lustraciones o baños rituales. Pues estos ritos de paso no dejan de simbolizar



un cierre de ciclo y como tal llevarían aparejados una purificación. Aunque este tipo de acciones sean muy complejas de documentar por su inmaterialidad, como hemos visto son rastreables en culturas coétaneas e incluso en el registro etnográfico.



Figura 152- Baño purificador en el marco de los ritos de paso de edad. Fuente: Iñaki Diéguez asesorado por la autora.

Entre muchas culturas antiguas²⁰², las iniciaciones femeninas presentan varios grados o niveles que comienzan con la primera menstruación de la joven y culminan con el primer parto llevado a buen término (Figura 152).

Para el mundo Ibérico, a partir del siglo IV a. n. e. podemos ilustrar mediante los materiales votivos la importancia que tuvo tanto a un nivel social como individual el hecho del embarazo y del parto. A nuestro parecer, en relación al momento marcado por los ritos de paso femeninos (Prados Torreira, 1997; Rueda Galán, 2015), creemos que verdaderamente el hecho que marca un hito en la vida de cualquier mujer, fundamentalmente con respecto al paso a la vida adulta, es el parto, al que podríamos considerar un ritual iniciático en sí mismo. Esto parece constatarse en la Atenas del siglo V a. n. e. donde se documentan diferentes instituciones -una de ellas sería el santuario de Brauron (Brelich, 1969: 259; Marinatos, 2002: 42) - dedicadas a “iniciar” a las mujeres preparándolas para las relaciones sexuales y el parto, pues la mujer no accede a su nuevo *oikos* hasta la llegada del primer hijo (Dowden, 1989: 44; Brulé, 1987: 406). Para el caso romano, bien estudiado por Torelli, encontramos asimismo esta idea, puesto que hasta la llegada del primer hijo la mujer no adquiere el estatus de matrona y materfamilias (Torelli, 1984: 71 y ss.).

Desde el siglo IV a. n. e. y fundamentalmente durante el siglo III a. n. e. se comienzan a documentar una serie de materiales votivos que inciden en aspectos vinculados a la fecundidad humana²⁰³: exvotos masculinos itifálicos, úteros, senos e incluso el propio sexo femenino y representaciones de parejas recuperados en las cuevas santuario de Collado de Los Jardines (Santa Elena, Jaén) (Prados Torreira, 1998:69; 2018), Cueva de La Lobera (Castellar, Jaén), el santuario de La Luz (Santo Ángel, Murcia), entre otros. En este sentido, se han documentado también algunos exvotos que

²⁰² En ámbito griego tenemos el ejemplo de las iniciaciones realizadas en Brauron, donde entre otras iniciaciones, se llevaban a cabo ritos que implicaban el aislamiento durante nueve meses de las jóvenes. Es muy interesante comprobar que es mucho más sencillo documentar iniciaciones de carácter guerrero que documentar aspectos asociados al parto en muchas culturas, algo que se puede extrapolar al ámbito mediterráneo e ibérico. Algunos casos han sido recogidos en Kaberry, 2004.

²⁰³ En Etruria sabemos de la presencia de santuarios con ofrendas que mayoritariamente representan órganos femeninos relacionados con la gestación, como úteros reproducidos en terracota (Edlund, 1987; Elvira, 1982; Torelli, 2000; Turfa, 1994; 2004). En Ibiza encontramos colgantes en pasta vítrea con representaciones femeninas en posición de parto-en cuclillas-, en la necrópolis de Puig des Molins, entre los siglos V-IV a.n.e. (Fernández 1999).



representan mujeres gestantes: en el santuario de Torreparedones (Baena, Córdoba), La Albufereta (Alicante) y Collado de Los Jardines (Santa Elena, Jaén). Por otra parte, la aparición de exvotos representando a niños recién nacidos en Collado de los Jardines podría representar la petición de fecundidad (Prados Torreira, 1998: 69; 2018; 2020), agradecimiento tras un buen parto, petición de una buena lactancia o un ritual de presentación del recién nacido (Prados Torreira 2013: 339) e incluso del niño en los casos de fallecimiento (Prados Torreira, 2013; 2020). Sobre la lactancia nos habla la aparición de askoi de terracota representando aves y damas curótrofas. Además de los depósitos votivos como el pozo de El Amarejo o el recuperado en el santuario del Cerro de Las Cabezas (Moneo *et al.*, 2001), de carácter predominantemente femenino. Todo ello nos hace pensar que la consecución de la maternidad era uno de los ritos propiamente dicho, para alcanzar el estatus de mujer adulta también entre los iberos (Sánchez Moral, 2016: 27-56).

Acerca del papel que tendría el agua en este trance, consideramos que además de su carácter fecundante, también ayudaría a facilitar el parto o al menos esa era la creencia en ámbito griego, donde a algunas fuentes y cursos de agua se les solicita, además de fecundidad, obtener un parto feliz y breve; Como en el caso de la fuente Calíroe de Atenas (Ploss, 1891: 431), el manantial de Arthigueluge o la fuente Eleuthera (Gardner, 1878: 88), entre otras.

En nuestra opinión, otro aspecto fundamental sería la purificación, tanto del recién nacido como de la madre después del parto, con un fin simbólico, pero también higiénico.

Dentro de los aspectos simbólicos podríamos suponer la existencia de alguna creencia asociada a que las aguas, que además de purificar de los miasmas biológicos y espirituales al retoño, le infundirían virtudes o valores positivos de protección. Eurípides, en el 412 a. n. e., reflexiona acerca de la importancia de las ninfas de las fuentes y manantiales en estos trances, puesto que son “*capaces de educar a los niños y de convertirles en héroes*” (*Hele.* vv. 624 ss.). En la mitología tenemos el ejemplo de la diosa Tetis, que sumergió a su hijo Aquiles en el agua del río infernal Éstige para hacerle invulnerable (Hesiodo, *Teo.* 136, 337; Grimal, 1997:40).

Posiblemente tras el parto se realizase algún tipo de ritual destinado a purificar espiritualmente a la madre y al recién nacido -mediante lustraciones y aislamiento-, tal y

como se documenta para el mundo griego, judío y romano. A este respecto se conserva una inscripción -datada en el siglo I a. n. e.- en Alejandría, que establece precisamente las prescripciones a seguir en estos casos, y curiosamente el bebé- tanto en el caso de haber nacido como el de haber sido abortado o repudiado-, así como la madre lactante, presentan un mayor número de días, máximo cuarenta, en los que deben realizar lustraciones y no acudir al templo²⁰⁴. Por su parte, en la Septuaginta hebrea, -datada en el siglo III a. n. e. y hecha igualmente en Alejandría-, la mujer que acaba de dar a luz debe permanecer aislada treinta y tres días realizando lustraciones, antes de poder acudir al templo (*vid. supra*). También para los hititas el recién nacido se considera impuro hasta que no se realicen los oportunos ritos de purificación mediante las aguas (Milgrom, 1991: 750).

Resulta complejo hablar de rituales de separación –con motivo de la gestación y el parto- en el marco del mundo ibérico, pero consideramos que posiblemente debieron existir. Siguiendo a Van Gennep (2008): *“cualquier acto ritual supone una «separación» con respecto al contexto social corriente, equivale a alguna fase de «latencia», que permite el despliegue de la acción ritual, con su específica temporalidad, y finalmente desemboca en una «agregación» a la vida cotidiana”*. Asimismo, estamos de acuerdo con Rueda (2013: 356) al señalar las escasas representaciones de mujeres embarazadas²⁰⁵ en el ámbito ibérico, precisamente como un indicador de la consideración de estas vivencias como ritos de separación. Por nuestra parte, consideramos que la agregación en la comunidad se realizaría tras la purificación –espiritual y física- de madres e hijos, siendo en este aspecto primordial el uso de las aguas.

Por otro lado, a nuestro parecer, el gran número de fíbulas y elementos como fusayolas documentadas en algunos yacimientos como, por ejemplo en El Amarejo -entre otros-, podría relacionarse con la ofrenda de mantos a la divinidad, quizá en agradecimiento a la diosa por un buen parto, como se documenta en el caso de la Ártemis de Brauron, donde también se ofrendan mantos en los casos de fallecimiento de la madre

²⁰⁴ El texto está recogido en: Perea Yébenes, 2008: 223-224

²⁰⁵ A Lourdes Prados (comunicación personal) le parece destacable la ausencia de representación del parto, momento tan crucial no solo para las mujeres, sino también para las comunidades por el alto porcentaje de defunciones que se producían entre las mujeres y recién nacidos. Estas representaciones son frecuentes sin embargo en las figuritas precolombinas de diferentes culturas. Por nuestra parte, coincidimos con Prados Torreira, en Sánchez Moral (2016) recogimos algunas de estas representaciones para el ámbito occidental y propusimos que la diosa de los lobos de la Cueva de la Nariz (Umbría de Salchite, Moratalla, Murcia), a nuestro parecer, puede haber plasmado una escena de parto.



o del infante, aunque en este caso se dedican a la diosa Hécate (Brelich, 1969: 259; Marinatos, 2002: 42). También encontramos la asociación con el tejido en el santuario etrusco de Poggio Colla, donde las ofrendas de mantos presentan un importante cariz aristocrático (Perkins, 2012: 152). Y en ámbito peninsular, Corzo (2002) considera que la gran presencia de fibulas en el santuario de la Algaida se debe igualmente a esta ofrenda de mantos.

Sobre la importancia del tejido²⁰⁶ como la principal de las actividades realizadas por las mujeres en el marco aristocrático ibérico, no tenemos ninguna duda, una cita atribuida a Eforo (F.H.G., III, 456 cita recogida en: Izquierdo Peraile, 2001: 135) resalta que: *“Hay un pueblo entre los iberos que, en una determinada fiesta, premia a las mujeres que demuestran haber tejido más vestidos y los más hermosos...”*. La existencia de este tipo de ofrendas de tejidos, para pedir y agradecer a la divinidad fecundidad y un buen parto, parece desprenderse de los materiales votivos documentados en santuarios vinculados a las aguas. ¿Pero qué sucedía si el parto no llegaba a buen término²⁰⁷? ¿Se actuaría posiblemente de la misma forma atestiguada en ámbito griego?

En la etnografía encontramos datos sobre prácticas muy similares, a las que proponemos para época ibérica, y que se realizaban en la Cueva Negra de Fortuna hasta hace pocas décadas. Las aguas de los manantiales de la cueva eran bebidas por los novios en la primera noche nupcial: “porque daba hijos sanos y fuertes” (Fernández Ardanaz, 2003: 198-200). Un dato muy importante es la existencia de un árbol en el entorno de la cueva, en concreto un tilo. A la Cueva Negra de Fortuna acudían las mujeres a parir (Jordán Montes y Molina Gómez, 2003: 183-195), algunas agarradas del tilo²⁰⁸ que había en su entrada para que les facilitara los partos complicados (Fernández Ardanaz, 2003: 207). Del tilo no se conserva ningún resto, sin embargo encontramos que en la Cueva Negra de Fortuna existe una columna estalagmítica que recuerda al tronco de un árbol (Figura 153). Tras los nacimientos el agua de la cueva se empleaba para lavar al recién

²⁰⁶ El carácter simbólico del tejido ha sido puesto de manifiesto con relación a la transmisión de conceptos e incluso en ámbito etrusco con la escritura. Rallo, 2000: 134-135

²⁰⁷ Y de estos casos tenemos numerosos ejemplos como los del Castellet de Bernabé (Guérin, 2003)

²⁰⁸ Además en internet encontramos la posibilidad de hacer un recorrido virtual: http://www.regmurcia.com/servlet/integra.servlets.Portal2?METHOD=VISTA_PERIFERICA&idMultimedia=959&nombre=Cueva%20Negra

nacido y a la madre, los niños que no nacían allí eran llevados por sus padres desde las comarcas cercanas para darles el primer baño (Fernández Ardanaz, 2003: 199). En la Cueva Santa del Cabriel también se han constatado este tipo de baños de los niños en las aguas de la cueva con una finalidad protectora y salutífera (Machause, 2017: 464; Moya, 1998).



Figura 153- Espeleotema columnar de la Cueva Negra de Fortuna. Fuente: autora.

Entre los *tituli picti* de época romana documentados en la cueva Negra de Fortuna podemos encontrar algunas referencias a rituales similares a los que se constatan etnográficamente. Aunque con las reservas pertinentes, según Fernández Ardanaz (2003: 200): *“estos aspectos probablemente se pueden considerar pervivencias culturales, en cierto modo, derivadas de la enculturación, por lo que posiblemente algunos de estos ritos, o similares, se realizasen desde época ibérica”*.



Aspectos guerreros. Ritos de paso masculinos.

Su importante papel dentro de los ritos de carácter guerrero -bien sean iniciáticos o bien purificadores- parece estar plenamente aceptado, siendo un tema recurrente en la historiografía.

La principal vinculación con respecto a los rituales de iniciación guerrera la encontramos en los escritos de Plinio (*Nat.* 13. 81), donde relata algunos pasajes de estas iniciaciones. Durante el ritual el iniciado debía cruzar un estanque, tras esto, se transformaba en lobo, recuperando de nuevo forma humana tras volver a cruzar las aguas. Esto parece constatarse en los santuarios donde se realizaban este tipo de ceremonias, habitualmente cuevas en las que existían corrientes de agua o lagos (González Wagner, 1989: 91), aunque como hemos visto anteriormente²⁰⁹, no se realizaban exclusivamente en cuevas, siendo fundamental en todos los casos la existencia de manantiales.

Tal y como apuntábamos anteriormente, en estos rituales un principio básico sería el del descenso al mundo de los muertos, las pruebas o enseñanzas secretas y, finalmente, el renacimiento. El iniciado, tras una muerte simbólica (Van Gennep, 2008: 126). Posiblemente representada mediante el cruce de las aguas que mencionaba Plinio, volvería a nacer como un individuo adulto, un guerrero. Estos ritos iniciáticos emplearían además el agua para purificar a los participantes, quizás mediante las aspersiones, abluciones o las inmersiones en una piscina lustral, estructura que se documenta con profusión en estos espacios por todo el mediterráneo. Para Russo (2000: 17), esta vinculación entre espacios asociados a las aguas, vasos y armas miniaturizadas debe ponerse en relación con los rituales iniciáticos de los jóvenes.

En ámbito ibérico no se han documentado hasta la fecha este tipo de estructuras asociadas a aspectos guerreros –salvo cubetas en algunos espacios de culto-, aunque sí se han recuperado “armas en miniatura” en Los Asperones de Casa Vieja, Collado de los Jardines, La Luz, entre otros. Con respecto a estas armas en miniatura algunos investigadores plantean que podrían ser simplemente cuchillos afalcatados que se emplearían en el sacrificio de las ofrendas cruentas y el troceado de la carne en rituales

²⁰⁹ Estos aspectos han sido tratados con mayor amplitud en el capítulo 3: 3.4. Las aguas y el más allá.

de comensalidad (Oliver, 2016: 135; Tortosa y Comino, 2018). Para González Alcalde (2006: 262) las cubetas localizadas en el interior de algunas cuevas-santuario -y éstas mismas- se encontrarían en relación con estos rituales de iniciación guerrera; puesto que las cuevas son consideradas, en la mayor parte del ámbito Mediterráneo, como lugares de entrada al inframundo.

En relación con este tema de iniciación guerrera, se ha planteado que los exvotos ibéricos que presentan armas y están desnudos, pueden estar realizando un rito de iniciación semejante: el entrar en la edad adulta y poder empuñar las armas (Prados Torreira, 1997; 2010; Rueda, 2013). Aunque Quesada (2018: 409-454) plantea que estas representaciones mostrarían el paso a la edad adulta del individuo y que el hecho de portar armas sería un símbolo social pero no supondría señal de una iniciación guerrera.

Otras ceremonias importantes, vinculadas de alguna forma a las aguas, serían los rituales relacionados con la purificación de las armas y de los mismos guerreros al comenzar la guerra, tras la batalla, o tras el cierre de la temporada guerrera, como es el caso del *equus october* y el *armilustrium* romanos, que se celebraba el 19 de octubre (Torelli, 1990: 93-106). Este tipo de rituales, bajo la advocación del dios Marte, serían fundamentales para restablecer el estado de pureza de los guerreros y evitar, de esta forma, que afectase al resto de la comunidad²¹⁰. Por ello, los rituales de lustración simbólica se realizaban en un área abierta en el Aventino, las purificaciones las dirigían los sacerdotes salios fuera del pomerium para evitar que la sangre de los enemigos contaminase la ciudad. Aunque en el mundo romano, desde época republicana, se empleará la sangre de los derrotados²¹¹ en lugar del agua, que se atestigua fundamentalmente en ámbito griego y, como hemos visto anteriormente, entre algunos pueblos de ámbito itálico.

En la Iliada encontramos diferentes referencias a las purificaciones realizadas con agua calentada al fuego, siempre sobre un trípode, no de manera casual (Reboreda Morillo, 1999: 21-34) - para limpiar la sangre física y ritualmente tras la batalla (HoM. Iliada XIII, 25, 5-273; 186-187). En las tumbas etruscas de *Paestum* -la mayor parte fechadas en el siglo IV a. n. e.- encontramos representaciones del regreso de los guerreros

²¹⁰ Aunque algunos autores proponen que este ritual de purificación se realizaría igualmente antes de comenzar la guerra, cuando se agregaban los nuevos soldados, durante la festividad del *quinquatrus* sobre el 19 de marzo. (Rosivach, 1983: 503-521).

²¹¹ Los *evocatii* se “pintaban la cara con la sangre del enemigo caído” durante el juramento ritual al dios Marte. (Ehrenreich, 2000: 126)



en los que aparece una mujer velada de pie portando la *phiale* -que, como hemos visto, se trata de un vaso asociado a las libaciones de agua en ámbito griego- en la mano derecha y en la otra, una corona o un *oenocoe*, representándose de esta manera la bienvenida al hogar o ciudad del guerrero ante el triunfo y la purificación de la sangre enemiga (Gabaldón, 2004: 216).

Sin embargo para Quesada (2018: 409-454) no existirían este tipo de rituales de purificación de las armas puesto que la sociedad ibérica no tendría un ejército permanente. Siendo muy complejo con los datos que manejamos en la actualidad determinar la existencia o no de rituales de armas en el mundo ibérico.

Por otra parte -como hemos planteado anteriormente- el agua sería fundamental también tanto para preparar,²¹² como para contrarrestar los efectos de ciertas sustancias ingeridas para inducir al trance. Este tipo de trance extático, gracias a la ingestión de algún psicoactivo de origen vegetal, pudo haberse empleado en el marco de los rituales, pero también para ayudar en la dureza de la batalla a pelear con furia (Graf, 1988: 80-106). Esta furia guerrera se atestigua, según Graf, entre diversas poblaciones: “...*It is attested for many archaic Indo-European societies, among them the Germans, the Celts, the Iranians [...] These ecstatic warriors always form secret societies...*”

Quizá el ejemplo más conocido sean los berserker germanos, aunque en el noroeste de la Península los Orgenomescos cántabros llevan un nombre cuyo significado: “los que se embriagan en la matanza”, puede ser un recuerdo de su fundación, a partir de una banda extática similar (Peralta Labrador, 2003: 178). En los relatos épicos como el del robo del ganado de *Cúa(i)lne* de origen celta, sólo consiguen calmar al héroe Cú Chulain la furia guerrera, tras mostrarle la desnudez femenina y sumergirle sucesivamente en tres tinajas de agua fría, esta furia es indispensable durante la batalla y las iniciaciones guerreras, pero puede resultar nociva para su comunidad. Esta furia o trance guerrero²¹³ se calma mediante el agua, pues sólo ésta es capaz de purificar de las influencias nocivas de los entes que procuran el trance (Montaner Frutos, 2011: 221-293; Peralta Labrador,

²¹² Dentro de los psicoactivos que debían ser ingeridos con agua destacan los hongos y setas como la *amanita muscaria*, el cornezuelo del centeno (este también se ingería mediante la cerveza) y algunas opiáceas (González Wagner, 1984; 2010a y b)

²¹³ Estos rituales de purificación para recuperar la armonía después de trances tan negativos como una guerra, también se documentan en pueblos actuales, interesantes datos sobre este tipo de ritos entre los pueblos africanos durante los siglos XIX y XX, se recogen en: Nicolini, 2006; Granjo, 2006: 277-294

2003: 173). En la Roma de época arcaica, por este motivo, los *iuvenes* guerreros, al final de la estación bélica y tras las iniciaciones, debían acceder a la ciudad por el *Tigillium Sororium* para purificarse de la sangre y la muerte enemigas (Coarelli, 1983: 115 y ss.).

Como hemos desarrollado con anterioridad consideramos que algunos de los tipos cerámicos miniaturizados documentados en los espacios cultuales ibéricos podrían estar en relación con la preparación de estas sustancias enteógenas que usarían el agua como catalizador.

Estamos de acuerdo con González Alcalde (2006: 262) en que las cubetas y los grandes contenedores cerámicos documentados en algunas cuevas-santuario ibéricas se podrían relacionar con las iniciaciones de los jóvenes; pero además también planteamos su relación con este “método” para contrarrestar las experiencias psicoactivas y extáticas de los guerreros (Figura 154).



Figura 154 - Exvoto masculino de Collado de Los Jardines. Fuente: MAN.

Por otro lado, dentro de las manifestaciones asociadas a este aspecto guerrero, destaca el hallazgo de depósitos votivos del bronce final y la edad de hierro, compuestos fundamentalmente de armas que fueron arrojadas a las aguas. Hallazgos similares se han documentado por toda Europa²¹⁴ en las aguas de zonas de estuario, desembocaduras de ríos, en vados o en puntos de cruces de ríos. Ruiz-Gálvez, como ya comentamos en páginas anteriores, no descarta una finalidad ritual funeraria apuntando además a que estos materiales reflejan una forma de marcar culturalmente un territorio

²¹⁴ No sólo en la Europa Atlántica: Ruiz-Gálvez, 1995



(Ruiz-Gálvez, 1995: 227). Como los depósitos de la edad de Bronce Final de la Ría de Huelva (Ruiz-Gálvez, 1995; Belén, 2016), el localizado más recientemente en Puertollano (Fernández Rodríguez y Rodríguez de la Esperanza Manterola, 2002), los cascos del río Seco (Castellón de la Plana) (Oliver Foix, 1990) o el depósito de Llavorsí (Lerida) (Gallart, 1991).

Entre los pueblos germanos y galos era frecuente consagrar el botín de guerra a los dioses arrojándolo a las aguas de algunos lagos y ríos que eran considerados lugares de culto *in natura* (Gabaldón, 2004: 309 y ss). Por lo que quizás estos depósitos puedan ser interpretados como ofrendas del botín de guerra (Gabaldón, 2001: 93-110) a las divinidades de las aguas (Gabaldón, 2004: 24), ofrendas para agradecer la victoria sobre los enemigos y su protección durante el enfrentamiento. Como los depósitos de la Edad Hierro: Förk (Austria), Thorsberg (Jutlandia), Hjortspring (Dinamarca), los vados del río Saona, la Tène, el depósito de Port en el lecho del río Thielle (Müller, 1992: 325-327), entre otros. También se han recuperado algunos objetos de la panoplia guerrera no funcionales, como los escudos realizados con materiales preciosos: oro, plata y piedras preciosas, que fueron arrojados como materiales votivos a las aguas en diferentes lugares del ámbito céltico. Podemos mencionar los cascos de Les Perrats o el de Amfreville, depositados en una cueva y un río respectivamente, y que pudieron ser símbolo de estatus en la batalla, antes de ser depositados en un contexto ritual (Gabaldón, 2010: 208). Aunque el hallazgo más espectacular se documentó en el río Támesis, en Chertsey, compuesto por tres escudos realizados en bronce dorado con incrustaciones de vidrio y piedras preciosas, que se han fechado entre el siglo III y el I a. n. e. (Moralejo Ordax, 2011: 200 y ss.). Este tipo de materiales votivos se diferencia claramente de las armas entregadas a las aguas como botín de guerra, lo que hace pensar a algunos investigadores que se trata de objetos símbolos de estatus, depositados con una probable intención purificadora²¹⁵.

En nuestro ámbito de estudio no tenemos constancia de la recuperación de ningún caso, aunque encontramos, como hemos visto anteriormente en la cueva de la Font Major, la ofrenda de una panoplia guerrera de la edad del Bronce Final, hecho que pudo dar origen al uso como santuario de esta cueva en la que nace el río Francolí²¹⁶. Sin embargo,

²¹⁵ Comunicación personal del Dr. Javier Moralejo

²¹⁶ Aunque recientemente se han descubierto grabados de época paleolítica en esta cavidad:

tenemos constancia de depósitos votivos localizados en el interior de los santuarios, tanto “armas de miniatura” –o cuchillos sacrificiales- a las que nos referíamos anteriormente, como conjuntos de armas funcionales depositadas como ofrendas. Aunque en una proporción casi anecdótica –un 8%- frente a un 80 % que corresponde a depósitos amortizados en necrópolis (Gabaldón, 2010). Estos materiales se documentaron durante las primeras excavaciones llevadas a cabo en el Cerro de Los Santos, el Collado de Los Jardines y El Cigarralejo (Gabaldón, 2004: 75 y ss.). También en los santuarios ibéricos del Noreste como Ullastret, L'Illa d'en Reixac y Mas Castellar de Pontós (*vid. supra*). Siendo mucho más frecuentes las deposiciones y amortizaciones de armas en un contexto funerario. Esta práctica de exponer las armas en los santuarios es bastante similar a los datos que manejamos para el resto de pueblos de la Antigüedad. Se constata, sin embargo, en la Grecia Arcaica y Clásica, la exposición de las armas tomadas como botín en los santuarios de Delfos y Olimpia (Gabaldón, 2004: 35-167). También se documenta en los santuarios de ámbito itálico, como el santuario samnio de Pietrabbondante y en el santuario de Rossano di Vaglio (Russo, 2000: 122). Entre los romanos, sobre todo a partir de la República, y los pueblos de la Europa septentrional bajo su influjo (Gabaldón Martínez, 2010: 193). Los pueblos galos prerromanos dedicaban las armas de los enemigos en sus santuarios al aire libre, como en el santuario de Ribemont-sur-Ancre (Brunaux, 2004: 103-118).

En nuestra opinión es posible que se utilizasen las aguas en los ritos de paso de edad adulta de los hombres. Primando su valor ctónico y purificador, claramente asociado a los ritos de iniciación y purificaciones de armas y guerreros. Estamos de acuerdo con Quesada (2018) cuando plantea que las armas aparecen en la iconografía como un signo identitario –hombre adulto y libre- pues no existió en la sociedad ibérica un ejército permanente sino una ocupación esporádica a la guerra mientras se alternaba con otras tareas productivas; sin embargo disentimos con respecto a la inexistencia de ritos de armas –fundamentalmente purificación- por este motivo.

Consideramos que precisamente por ese uso de las armas -aunque por estaciones o campañas- debió de hacerse necesarios los ritos de purificación simbólica de todo aquello

<https://www.elperiodico.com/es/ciencia/20200207/descubierto-santuario-paleolitico-lespluga-francoli-7839993> (visitado el 21/02/2020).



impuro ¿y existe algo más impuro en el mundo antiguo que la sangre y el contacto con la muerte? Y de igual forma -y aunque tengamos en cuenta que la forma de enfrentar la muerte, el dolor y la enfermedad en este periodo sería diferente- ¿no sería necesario preparar a los hombres ritualmente máxime cuando no son guerreros profesionales a enfrentarse con el miedo, el dolor y la muerte –tanto la propia como la ajena-?

9.2.3. Aguas Termales

Dentro de las aguas subterráneas englobamos también las aguas termales, cuyo estudio para el mundo ibérico presenta gran dificultad, fundamentalmente por la inexistencia de estructuras y materiales asociados. Puesto que actualmente los centros balnearios se sitúan sobre antiguos centros de aguas que, en su mayor parte, no se han excavado o se han excavado solo hasta niveles romanos, imposibilitando el establecimiento de secuencias estratigráficas. Como hemos visto en nuestro catálogo, encontramos vinculación con las aguas termales en ocho casos: La Cueva de las Dones de Aguas de Busot, la Fuencaliente del Cabriel –cuyo manantial termal se encuentra actualmente anegado por el pantano de Contreras-, Fortuna, Archena, Alhama de Murcia, Caldas de Montbui y el manantial Modolell de la cova de Les Encantades del Montcabrer, además de la Font calda de Vilavella de Nules.

El uso de las aguas termales para época ibérica, se puede proponer a partir de patrones de proximidad, pues aparecen en relación a espacios culturales, asentamientos y minas explotadas en este periodo. En nuestro caso, la superposición de edificaciones termales posteriores imposibilita su estudio hasta el momento; aunque consideramos que –al igual que para el resto de casos estudiados en este trabajo- no existiría ningún tipo de edificación en este periodo vinculado a los manantiales termales. Por otro lado, encontramos referencias etnográficas a algunos espacios conocidos como “hervideros” en Castilla La Mancha, como por ejemplo es el caso de Agua Caliente (Férez, Albacete) (Jordán Montes y García Cano, 1997: 311-318). Se trata de espacios en los que se han documentado materiales de época ibérica plena –aunque totalmente descontextualizados-, y que se han seguido usando hasta nuestros días por las poblaciones locales.

Cabe pensar, por lo tanto, que las aguas termales serían utilizadas por las comunidades ibéricas aunque, por el momento, no contemos con más datos que los expuestos.

9.2.4. Aguas Pluviales

Como hemos visto anteriormente, en nuestro ámbito de estudio tenemos por el momento documentado diecisiete espacios sagrados vinculados a las aguas de la lluvia:

Vinculados con las aguas pluviales documentamos seis espacios cultuales: Cueva dels Pilars (Agres, Alicante), Cueva de Merinel (Bugarra, Valencia), Cueva del Sapo (Chiva, Valencia), Cueva del Cerro hueco (Requena, Valencia), Cueva de la Galera (Fanareta, Valencia) y en la Cueva del Bolet (Sant Quiró de Midiona, Barcelona)

Asociados con varios tipos de aguas –pluviales, condensación o filtración- podemos destacar cinco casos: Cueva de los Ángeles (Requena, Valencia), La cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca), Cueva de Cerdaña (Pina de Montelgrao, Castellón), Cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel) y en la Cueva Colomera (Sant Esteve de la Sarga, Lérida).

Por su parte, contamos con seis ejemplos vinculados con un acuífero subterráneo (manantial) y aguas pluviales: El Amarejo (Bonete, Albacete), Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete), La Luz (Verdolay, Murcia), Santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas (puente Tablas, Jaén), Cueva Negra de Fortuna (Fortuna, Murcia), y en el Molón (Camporrobles, Valencia)

Las aguas celestiales que descienden sobre la tierra en forma de lluvia parecen tener la misma consideración que las subterráneas, documentándose orificios realizados en las paredes de algunas cuevas-santuario y cubetas, donde serían recogidas.

Se trata de pequeñas cubetas excavadas en la roca, no presentan una profundidad mayor a 40 centímetros, destinadas a recoger el agua que filtran las paredes rupestres. Se han documentado en la cueva de El Molón (González Alcalde, 2002-2003: 208) y en la cueva Santa del Cabriel (Lorrio *et al.*, 2006: 48). En uno de los casos, y sin estar asociado



a ninguna cubeta, se ha constatado la apertura de orificios para permitir la entrada del agua pluvial -y de la luz- en el interior de la cueva dels Pilars (Grau Mira, 1996: 101). En el caso de los reservorios documentados en el santuario de La Luz (Comino, 2015), posiblemente se encontraran llenos del agua del manantial cercano, aunque cabe pensar que también recogerían el agua de la lluvia. Estas aguas serían parte importante de la escenografía cultural de santuarios y cuevas-santuario, como la Cueva Negra de Fortuna, hecho que podemos observar en la actualidad gracias a los temporales de lluvias que devuelven al entorno de la cueva-santuario parte de su esplendor²¹⁷.

No nos referimos al conjunto de cisternas excavadas en la roca de El Molón (Lorrio Alvarado y Sánchez de Prado, 2008: 145-146), puesto que no parecen tener un uso cultural.

Posiblemente los ritos en los que se emplearían serían similares a los propuestos para las aguas de origen subterráneo, pero ¿tendrían un valor sagrado por sí mismo o adquieren propiedades sagradas tras el contacto con las paredes y las aguas subterráneas de estos espacios culturales?

Quizá las referencias más frecuentes a la lluvia aparecen en el marco de la mitología, donde estas aguas se emplean, purificadoras y terribles, como castigo a la humanidad en sendos diluvios. En el caso griego acontecieron nada menos que tres diluvios. El más antiguo de ellos ocurrió en tiempos de Ogiges, rey de Tebas; el segundo, en los de Deucalión; y el tercero, en los de Dárdano. El más conocido de todos es el que tiene como personajes centrales a Deucalión y su esposa Pirra. Zeus decide descargar sobre los humanos las aguas de los cielos, como castigo por la depravación alcanzada. Pero antes se cerciora de poner a salvo a las dos únicas personas que consideraba justas: Deucalión y Pirra, que, siguiendo los consejos de Zeus, construyeron un gran cofre o arca, en el que flotaron durante los nueve días que duró el diluvio (Frazer, 1981: 66-187). En el poema de Gilgamesh, el dios Enlil manda un diluvio sobre toda la humanidad para castigar sus transgresiones y pecados, pero la diosa Ea compadecida de dos mortales, avisa a Utnapishtim y su esposa para que construyan una nave y se salven. Enlil tras descubrir, que gracias a Ea, una pareja mortal ha conseguido salvarse de su castigo, decide bendecirles y convertirles en dioses: *“Hasta ahora Utnapishtim fue tan sólo humano, ahora, Utnapishtim y su esposa serán como nosotros, dioses. ¡Utnapishtim morará lejos,*

²¹⁷ Algunas imágenes de las lluvias en Fortuna: <http://www.diariodefortuna.es/index.php/cultura/513-2013-05-15-19-53-03>

en la boca de los ríos!” (Lara, 1980). Similar al anterior²¹⁸, también en el Génesis bíblico se recoge la existencia de un diluvio del que Noé y su familia -junto con una pareja de cada especie animal- salen indemnes gracias a la ayuda divina (Génesis 5, 32-9, 17). Asimismo, su escasez suponía un castigo, como el que sufrieron las Danaides por el asesinato de sus maridos, eternamente condenadas a esforzarse por llenar de agua un tonel sin fondo. También la mitología griega apunta que uno de los castigos que por toda la eternidad deberá sufrir Tántalo es el de la sed, sumergido en agua hasta el cuello, ésta se retira cada vez que él intenta beber (Eliade, 1974). En la Biblia vemos al profeta Elías anunciar que, en tiempos de Ajab, como castigo del cielo sobrevendrá una sequía que sólo finalizará cuando Israel retorne a su dios²¹⁹.

La importancia que tenía la lluvia en las sociedades del mundo antiguo- eminentemente agrícolas y ganaderas- parece deducirse de algunos rituales destinados a invocarla mediante la magia²²⁰. En los textos ugaríticos de Ras Shamra se documentan diferentes invocaciones ceremoniales para pedir el retorno de la lluvia al final del verano (Yon, 1992:180). Pausanias (Pau. 8, 38, 3-4) alude a una arcaica ceremonia que tenía lugar en la fuente Hagno, al pie del monte Liceo, en Arcadia. Esta fuente tenía la peculiaridad de no secarse nunca, ni en verano ni en invierno. Cuando la sequía assolaba la región, el sacerdote de Zeus Licio acudía hasta la fuente, realizaba un sacrificio e introducía en el agua una ramita de roble. Según Pausanias, el agua comenzaba a agitarse elevándose de ella una especie de gran nube y empezaba a llover. La fuerza residente en el agua, activada por un ritual mágico, era capaz de provocar la lluvia. En el mundo romano existía un ritual para tal efecto protagonizado por una piedra extraordinaria: el lapis manalis, asociada a una fuente, también denominada manalis²²¹. Esta piedra tenía la virtud mágica de atraer la lluvia en períodos de sequía, después que los Pontífices la introducían en Roma por la puerta Capena y era paseada por la ciudad (Bömer, 1936: 270-281).

Más difícil, e incluso imposibles de documentar, son las creencias y usos de otro

²¹⁸ De hecho es una reinterpretación posterior realizada sobre textos de Ugarit.

²¹⁹ 3 Reyes 17,1. De esta terrible sequía habla el historiador Menandro de Éfeso, citado por Flavio Josefo, Antigüedades judaicas 8, 13, 2.

²²⁰ Múltiples ejemplos de estos aspectos se pueden consultar en: Frazer, 2006 (decimosexta impresión)

²²¹ El calificativo de manalis se vincula con los manes y no con manare. En las creencias antiguas los muertos sufrían una sed insoportable, además de la lógica asociación de las aguas al mundo ctónico. (Marcos Casquero, 2008: 115)



tipo de manifestación asociada a las aguas celestes como es el rocío. Para los griegos el rocío era un agua lunar que favorecía la fertilidad de las mujeres (Alonso Romero, 2006: 82). Algunos autores romanos del siglo I n. e. consideran el rocío como una bendición de los dioses. Para Plinio “el agua del rocío que se condensa en los tallos es un verdadero remedio, un don del cielo para los ojos, los abscesos y las visceras” (*Nat.* 23.79.). Virgilio afirma, aunque al referirse a la miel, que es “como el rocío sagrado que cae del cielo, como don y regalo de los dioses” (VII: 60). En los estudios etnográficos aparecen numerosos ejemplos de ritos y creencias asociadas con el agua del rocío que podrían considerarse pervivencias de época pre-cristiana (Frazer, 2006), documentadas fundamentalmente en ámbito céltico. En diferentes zonas de Inglaterra se documenta la costumbre de recoger el agua de rocío, bien de una rama de espino, bien de un plato con cebada o un trozo de pan -en mayo o en diciembre- pues le atribuían cualidades regeneradoras y salutíferas. En el NO de la península Ibérica y la zona central de Italia, también se observan tradiciones similares realizadas, en estos casos, durante la noche de San Juan; como lavarse la cara y el cuerpo con el rocío para purificarse, curarse las enfermedades de la piel o atraer la buena suerte (Alonso Romero, 2006: 83). Entre las sociedades rurales -ganaderas- de la península Ibérica²²² era común que durante la mañana de San Juan, las mozas salieran al campo a recoger las plantas medicinales que se emplearían durante todo el año, siendo requisito indispensable para que sanaran que fuesen recogidas antes de que se secase el rocío (Roque Alonso, 2008: 410).

Parece posible considerar que el agua de la lluvia y del rocío, al igual que el resto de aguas, tendrían por su vinculación con la divinidad propiedades de purificación, castigo y regeneración, siendo empleadas en los rituales ibéricos del mismo modo que las aguas subterráneas. Asimismo, también consideramos posible que se llevasen a cabo rituales específicos para atraer la lluvia, como se observa en otros ámbitos, aunque hasta el momento la documentación que manejamos para el mundo ibérico es parca a este respecto.

9.3. Rituales comunes: libaciones, lustraciones,

²²² Según Roque alonso (*vid. infra*), es una práctica que se constata con escasas variaciones por todo el ámbito peninsular.

consagración de ofrendas y sacrificios.

Entre los rituales que se desarrollarían en todos los santuarios, independientemente de las aguas a las que estén asociados, su situación político-territorial o su advocación cultural, consideramos que se realizarían los gestos rituales de la libación junto con la purificación de los devotos, las ofrendas y sacrificios. Aunque el aristócrata realizaría las funciones de sacerdote en algunos rituales de sacrificio, como cabeza de la comunidad, como así parece atestiguar en la iconografía; posiblemente existiese otro tipo de sacerdotes y sacerdotisas –seguramente también ligados al poder político- que se encargarían de rituales más complejos y de los que también encontramos representaciones en algunos exvotos recuperados, por ejemplo en Collado de los Jardines (Nicolini, 1969; Prados Torreira, 1997; Chapa y Madrigal, 1997; Chapa *et al.*, 1997; González Alcalde, 2011). Aunque recientemente Rueda (2013) ha propuesto que se trataría de representaciones nupciales. No es nuestro objetivo entrar aquí en el debate acerca de la existencia o no de un cuerpo sacerdotal²²³ permanente en el seno de la cultura ibérica, pero a la vista de la complejidad de matices y ritos que se asocian a su religiosidad, consideramos probable su existencia.

La libación parece haber sido uno de los rituales más frecuentes en el marco del mundo antiguo, puesto que parece documentarse formando parte de sacrificios y diferentes ritos, o conformando un ritual por sí mismo. Quizá el gesto más realizado sería la libación, como un inicio y cierre del ritual, en cualquier caso, asociado a la plegaria (Rudhardt, 1958: 240-248), a la comunicación con las divinidades.

En ámbito fenicio-púnico se constata un gran empleo ritual de libaciones de agua asociadas a los cultos betílicos. Seco Sierra (2010: 105) ha relacionado estas libaciones con la aparición conjunta de árbol y betilo, que parece ser recurrente en prácticamente todos los ámbitos en que se constata el culto betílico. Libaciones con agua se realizaban igualmente en los rituales de las diosas Astarté y Tanit, tanto en Chipre, Fenicia como en Cartago (Blázquez Martínez y García Gelabert, 2001: 553).

Libaciones realizadas con agua también se documentan en el mundo judío. Flavio

²²³ Remitimos aquí a los trabajos de González Alcalde; Chapa y Madrigal; Prados y Rueda, entre otros autores



Josefo hace referencia en *Antigüedades Judías*, escrito en el s. I, al modo de libar de los hebreos, según este autor, el oferente bebía del agua, después vertía una parte del líquido en el fuego sacrificial y sobre las ofrendas, para acabar el gesto ritual vertiendo el resto del agua al pie del altar (*Ant. Iud.* III, 9, 4).

En el ámbito etrusco las libaciones se realizan mayoritariamente con vino, sustituyendo éste por leche, no encontramos fuentes que documenten su realización con agua. El mundo romano, heredero en cierto modo del etrusco, emplea en sus libaciones fundamentalmente vino puro pero dependiendo del ritual también utiliza leche (Izquierdo Peraile, 2003:128). Las libaciones se realizaban en el larario doméstico y en santuarios públicos como una ofrenda no sangrienta que era derramada ante el altar o el hogar.

En el mundo griego, las libaciones de agua, a excepción de las realizadas en el marco del culto betílico -entre griegos y romanos-, parecen ser secundarias o realizarse junto a la libación de otros líquidos como leche, vino y miel, además de la sangre de los sacrificios (Bruit Zaidman y Schmitt, 2002: 34). Las libaciones parecen acompañar los ritos de la vida cotidiana, realizándose con diferentes líquidos en función del carácter de la libación. Para sancionar un pacto o alianza se empleaba vino mezclado con agua, una parte se derramaba sobre el altar o el suelo, mientras que el resto era consumido por los participantes. En el caso de los juramentos se empleaba vino puro que se derramaba totalmente en el suelo, como aparece reflejado en el juramento de Agamenón en *La Iliada* (Hom. *Iliada* IV, 159). Las libaciones de agua en ámbito griego parecen destinarse a los muertos y a las divinidades ctónicas, acompañadas de leche y miel, esto parece reflejarse en los textos homéricos:

“Adentrándote en este paraje abre un hoyo que tenga un codo de lado y haz en torno suyo una libación a todos los muertos. Primeramente con aguamiel, luego con dulce vino y la tercera vez con agua; y espolvoréalo de blanca harina. Eleva después súplicas a las cabezas de los muertos (...). Así que hayas invocado a los difuntos, sacrifica una oveja y un carnero negro, volviendo el rostro al Erebo” (Hom. *Odisea X*, 516-538).

Aunque en ocasiones se emplea sólo agua pura como la libación ofrendada por

Electra a su padre Agamenón en “Las Coéforas” de Esquilo (Bruit Zaidman y Schmitt, 2002: 33 y ss.). Este tipo de libaciones realizadas a los antepasados y a las divinidades ctónicas se llevaban a cabo en tumbas, pozos, directamente sobre la tierra, capillas ctónicas, o excavando un bothros -un agujero en el suelo²²⁴-, como recoge el fragmento homérico anterior.

En el *Hieron Akroterion*, consagrado a Baal Hammón (Xella, 1991: 424) y ubicado en el cabo de San Vicente, gracias a las informaciones recogidas por Estrabón (III, 1, 4), tenemos constancia de las libaciones de agua que se realizaban como parte del acto ritual central. Esta referencia es muy importante, puesto que es una de las pocas alusiones literarias a libaciones realizadas exclusivamente con agua, de las que se tiene noticia en el mundo antiguo, siendo una costumbre de los habitantes de esta región (Blázquez, 1977: 106-107).

En nuestro ámbito de estudio parece que la realización de libaciones con agua - además de emplearse vino, leche y miel según el ritual-, es un hecho asumido en nuestro caso y por buena parte de los investigadores (Blázquez Martínez, 1977; 2001; Ruiz Bremón, 1987; 1989; Seco Sierra, 1999; Izquierdo Peraile, 2003; Cabrera Díez, 2010). En gran medida, debido a la relación con el agua, y a la profusión de formas cerámicas asociadas a este gesto ritual que se han recuperado en los espacios culturales y entornos funerarios. Entre los tipos cerámicos destinados a realizar libaciones se encuentran el enócoe -la mayoría realizados en cerámica local-, las jarras de asa sobreelevada, botellas, kilikes, vasos caliciformes, clepsidras, vasitos de cerámica de cocina, páteras o phíales... En definitiva, cualquier tipo cerámico cerrado que facilite el vertido de su contenido y grandes contenedores para almacenar los líquidos (Cabrera Díez, 2010: 262). De todos estos tipos encontramos una importante representación en el depósito votivo de El Amarejo, el santuario de La Luz o en el Collado de Los Jardines, e incluso entre los conjuntos denominados “tesorillos”, como hemos visto anteriormente, por citar algún ejemplo. En la iconografía también se documenta este tipo de rituales, como las escenas de libación representadas en la pátera de Santiesteban del Puerto, en la pátera de Tivissa, en la crátera ática de campana del siglo V a. n. e. recuperada en la tumba 11 de la

²²⁴ Este tipo de estructuras asociadas con la libación se constatan en ámbito céltico, sobre todo entre los galos, siendo denominadas fosas de libaciones. Aunque no tenemos constancia de libaciones de agua. (Cabanillas de la Torre, 2010)



necrópolis de Galera (Griñó y Olmos, 1982), o en el relieve de Torreparedones. Libaciones también documentamos entre las esculturas oferentes del cerro de Los Santos, aunque representando el gesto anterior a la libación, donde el vaso caliciforme también conformaría esta ofrenda (Izquierdo Peraile, 2003) (Figura 155).



Figura 155 -Ritual de libación. Fuente: Iñaki Diéguez asesorado por la autora.

Con respecto a los altares donde se depositan estas libaciones (y sacrificios), en nuestro marco de estudio podemos identificar tres tipos: altares ctónicos, como el documentado en el santuario de La Luz, de entre los siglos II-I a. n. e., o el pozo de El Amarejo. Este tipo de altares se documentan en la zona sureste, donde también encontramos el caso de La Encarnación y del Cigarralejo; altares grecolatinos con cierta monumentalización, como las aras de piedra decoradas con molduras laterales o “pulvini”, con sendas cavidades, en la parte alta, oscurecidas por el fuego, documentadas en Torreparedones (Fernández Castro y Cunliffe, 2002: 58) del siglo II a. n. e., y quizás para el ara documentada en el témenos delantero de La Luz (Lillo, 1993-4: 164-5); y los altares naturales ubicados en el contexto de las cuevas santuario, que constituyen el conjunto más abundante dentro del marco de estudio.

No hay que olvidar el importante papel que pudieron tener ciertas coladas estalagmíticas del interior de las cuevas como altares naturales. En este sentido, encontramos algunas estalagmitas modificadas para depositar ofrendas, como hemos visto en la cueva Santa del Cabriel, la cueva de l'Agüela, la sima del Aigua y en la columna estalagmitica documentada en la cueva Negra de Fortuna –modificada para que el agua de las filtraciones circulase mejor-. Este tipo de altares naturales han sido puestos en relación, con los cultos betílicos, en los que las libaciones de agua se encuentran bien documentadas (Seco Sierra, 2010).

Quizá la asociación más difícil de constatar sea la existente entre las aguas y el acto de consagrar una ofrenda o realizar un sacrificio. Para este gesto encontramos información en el ámbito griego donde sin la consiguiente consagración, a la que se denomina *thysia*²²⁵, mediante la aspersion de agua y granos de cereal a la ofrenda o al animal destinado al sacrificio, el ritual no se podía llevar a cabo (Díez Velasco, 1992: 3-12). Este paso, de obligado cumplimiento junto con la purificación del sacrificante, aparece reflejado en textos literarios como la *Odisea* (Hom. *Odisea* III, 430 y ss) y la *Paz* de Aristófanes, en donde Trigeo realiza un sacrificio con la ayuda de su esclavo:

²²⁵ En época arcaica se denominaba *thysia* al acto de ofrecer o consagrar a los dioses una ofrenda, posteriormente, desde época clásica se designaba con este sustantivo al acto de consagrar, inmolar y consumir asociado a los sacrificios cruentos. (Bruit Zaidman y Schmitt, 2002: 25 y ss)



“Trigeo: Ea, coge el canastillo y el agua lustral y da la vuelta al altar, rápido por la derecha.

Esclavo: Ya está. Puedes darme otro encargo: ya he dado la vuelta.

Trigeo: Bien, voy a meter en agua este tizón. (A la víctima, echándole agua en las orejas con el tizón). Sacúdete rápido. (Al esclavo) Y tú alárgame la cebada y lávate las manos dándome el aguamanil. Y echa granos de cebada al público. (...)” (Aristófanes, 2004: 120).

Esta aspersion de agua sobre los animales escogidos para el sacrificio se realizaba para recibir una señal de la divinidad, en forma de movimiento: bien de la cabeza del animal, bien tiritar o bien sobresaltarse al ser rociado con las aguas. De este modo la divinidad hacía saber que estaba conforme con el sacrificio (Bruit Zaidman y Schmitt, 2002: 189 y ss.).

En ámbito fenicio-púnico parece que la documentación de piscinas lustrales en santuarios como el templo de Afka, situado en el Monte Libano, o las del santuario de Eshmún en Sidón (Blázquez Martínez, 2001: 178 y ss.), podrían relacionarse con diversos gestos rituales -además de las lustraciones antes de acceder al recinto sagrado-, como el acto intencionado de arrojar las ofrendas a las aguas. Del hundimiento, o no, de éstas dependía que la ofrenda fuera del agrado o no de la diosa (Blázquez Martínez y García Gelabert, 1997: 105-115). Práctica que, como hemos visto anteriormente, pudo ser realizada en el santuario de Astarté en *Gadir* (Rodríguez Muñoz, 2008: 21-40).

Este tipo de consagraciones podríamos atestiguarla en nuestro ámbito de estudio, mediante algunos vasos destinados a contener el agua para la aspersion. Los grandes contenedores, quizá destinados a contener agua para realizar las abluciones o purificaciones antes de acceder al recinto sagrado, y en el contexto de las cuevas-santuario, los lagos naturales, *gourgs* o ríos subterráneos, en los que se depositaron de forma mayoritaria las ofrendas y materiales votivos, a nuestro parecer, se puede poner en relación con el gesto fenicio-púnico de arrojar al agua las ofrendas. Aunque en el mundo ibérico no se constata la especialización tipológica que se aprecia en ámbito griego o romano, podemos constatar la existencia de algunas formas cerámicas que en contexto Mediterráneo son destinadas a contener agua durante los rituales, como es el caso de las sítulas (Mata Carreño y Bonet Rosado, 1992: 131), los askoi, las phiale y también

consideramos que los vasos caliciformes tendrían esta función, sin descartar otros usos asociados con aspectos, igualmente, rituales. En muchos casos las cerámicas utilizadas en el mundo griego, en este contexto, son cerámicas de cocina que también se emplean para servir la carne del sacrificio en el banquete posterior (Bruit Zaidman y Schmitt, 2002: 28 y ss.). Aspecto que explicaría, del mismo modo, la aparición de este tipo de cerámicas en contextos rituales ibéricos. Por otro lado, encontramos que en muchos contextos culturales del Mediterráneo, se documentan grandes vasos contenedores o pilas de piedra que se han puesto en relación con el almacenamiento de agua para las abluciones. Esto se observa en los santuarios de Afrodita, como los de Salamina y Selinunte, también en ámbito fenicio, en los santuarios de Astarté y Baal (Blázquez Martínez, 2001: 212 y ss.), entre otros. El conjunto formado por jarras y “braserillos” de época tartésica han sido interpretados como elementos de libación, aunque también se han puesto en relación con abluciones o purificaciones realizadas en el marco de los banquetes sacrificiales (Ruiz de Arbulo, 1996).

Por todo ello consideramos que algunos de los vasos y las piletas documentadas en nuestro ámbito de estudio, posiblemente tendrían el mismo fin, sin excluir su uso en otro tipo de ritos. Aunque posiblemente la mayor parte de las purificaciones o lustraciones se realizasen en fuentes o manantiales naturales que no han sufrido ninguna modificación antrópica, o en las cubetas documentadas en algunas cuevas-santuario de las que hemos hablado con anterioridad.

Otro ritual, que posiblemente se realizase, sería *la lustratio* por la cual se purificaría a una persona, a la ciudad, a los animales, a los campos, e incluso al propio espacio de culto. Posiblemente se realizase de forma similar a la consagración de las ofrendas incruentas y a los animales para el sacrificio, mediante la aspersion de agua con ramo lustral o hisopo sobre el objeto o sujeto a purificarse que, en algunos casos, implicaba una procesión (Murray, 1875). En Grecia este rito de purificación se realizaba en asociación a la idea de deshonor, tanto de un lugar sagrado como de una comunidad, aunque también se purificaban campos, nuevas construcciones y a los ejércitos, entre otros, como vimos anteriormente. En Roma, sin embargo, se realizaba con el fin de obtener la protección de la divinidad. De esta forma, se bendecían campos, rebaños o niños recién nacidos, implicando en muchos casos, la *suovetaurilia*: el sacrificio de un cerdo, un ternero y un cordero, a los que se hacía caminar alrededor del objeto o sujeto a



purificarse un número determinado de veces antes de ser sacrificados (Goldsworthy, 2006).

En el mundo ibérico, por su parte, encontramos algunas representaciones de ramos lustrales -como por ejemplo el representado en el vaso de Santa Catalina del Santuario de La Luz, o en la cerámica pintada de Elche- así como en la pátera de Tivissa, que aunque escasas, nos hacen pensar que, o bien se empleara para realizar aspersiones sobre las ofrendas y sacrificios, con una intención consagrada y purificadora similar al resto del mundo antiguo, o bien se copiase la iconografía de los vasos áticos sin asociarle a este motivo un valor ritual. A la vista de todo lo dicho anteriormente, consideramos improbable este último supuesto, aunque por desgracia hasta el momento no contemos con más documentación que la iconográfica, los santuarios de entrada y el propio vínculo de éstos con las aguas, entre otros, para ilustrar este aspecto. Creemos que estas prácticas de lustratio, debieron ser comunes, tanto en el ámbito doméstico, como en el ámbito religioso ibérico, al igual que se constatan entre los pueblos mediterráneos que sirven de marco comparativo a este trabajo.

Recientemente análisis de contenidos sobre diferentes muestras recogidas en el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas, han constatado la utilización de azufre en este espacio cultural (Parras *et al.* 2015a: 510-524). El uso de azufre y agua con un fin purificador está bien atestiguado en el mundo clásico (Rodríguez, 2012), donde aparece referido tanto en los textos homéricos como en Eurípides y Ovidio. Su fin era tanto purificar objetos y espacios, como individuos. Homero (2013: 481/490) refiere que mediante el azufre se purifica el palacio de Odiseo para eliminar el miasma producido por los asesinatos de los pretendientes y la deshonra de las criadas.

*“Trae azufre, ¡oh anciana!, remedio del aire malsano,
Y trae fuego, pues quiero azufrar el palacio (...)”*

“(...) Y entonces Ulises azufró con cuidado la sala, el palacio y el patio.”

Mientras que en las metamorfosis de Ovidio (2004), Aeson se purifica tres veces con fuego, tres veces con agua y tres veces con azufre. En el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas la mayor parte de cerámicas analizadas donde se ha detectado azufre se documentaron en la zona de depósito de ofrendas. Hecho que ha sido interpretado por

Parras (*et al.* 2015a: 517; 2015b: 141) como indicio del carácter purificador del azufre sobre los recipientes que contendrían las ofrendas, mediante el canal de agua que recorre el santuario y en las diferentes salas que componen el espacio de culto, donde serían empleados los vapores derivados de su quema. En nuestra opinión además pudo utilizarse para facilitar la conexión con la divinidad. Teniendo en cuenta que los vapores de azufre se empleaban en oráculos como el de Delfos para que la pitia “conectase” con la divinidad; y la propia interpretación del santuario de Puente Tablas como un lugar de culto en el que se llevarían a cabo ritos oraculares.

Otro tipo de ritual vinculado con la purificación aparece constatado en el Santuario de La Luz. Consiste en el amalgamado ritual de las cenizas de los sacrificios mediante, posiblemente, el agua del manantial cercano. Con esta pasta se había recubierto un altar para purificarlo y protegerlo de la erosión del fuego sacrificial (Lillo, 1993-4: 170; Comino, 2015a). Este tipo de amalgamas se documentan también en ámbito griego donde se denominan altares de cenizas, siendo el agua que se emplea para trabar estas cenizas el elemento más importante. Pausanias los describe de esta forma:

“El altar de Zeus Olímpico (...) está hecho de la ceniza de los muslos de las víctimas sacrificadas a Zeus, como en Pérgamo. De ceniza es también un altar a Hera de Samos, en nada más ilustre que lo que los atenienses llaman “hogares improvisados” (...)

“Escalones hechos de piedra conducen a la próthysis por cada lado, pero los escalones que van desde la próthysis hasta la parte de arriba del altar son de ceniza (...). Cada año, los adivinos esperan el diecinueve del mes Elafo y traen la ceniza desde el Pritaneo y, humedeciéndola con agua del Alfeo, cubren con pasta el altar. Pero nunca puede convertirse la ceniza en pasta con otra agua. Por esto se considera que el Alfeo es el río más querido de Zeus Olímpico” (Pausanias, V, 13, 8-11).



Sobre el carácter purificador de la mezcla del agua y las cenizas tenemos constancia en la Biblia donde el agua lustral se preparaba desde época arcaica con las cenizas del sacrificio de una vaca roja, que no hubiese llevado yugo, y el agua procedente de una fuente o una corriente (Vaux, 1985: 583; Nu. 19, 1-10). Este tipo de purificación mediante amalgama de cenizas parece documentarse en nuestro ámbito de trabajo para momentos anteriores, como en Cástulo (Blázquez Martínez, 2001: 168) -siglos VIII-VI a. n. e. - y en el caso de la fase B de Cancho Roano (Celestino, 2001).

Por todo lo visto hasta el momento, consideramos que todos los ejemplos documentados para el ámbito objeto de nuestro estudio confirman, a nuestro juicio, la importancia del agua en la realización de rituales de purificación, lustración, libación y consagración de las ofrendas en el mundo ibérico, de forma similar a lo constatado entre otros pueblos de ámbito mediterráneo.



10. Sensorialidad, espacio simbólico y atemporalidad en los espacios de culto del mundo ibérico: las aguas y la experiencia de lo sagrado.

*“Mas yo siento en el agua
algo que me estremece..., como un aire
que agita los ramajes de mi alma.”*
(F. García Lorca. *Manantial*, 1921)



Figura 156 - La cascada de la cueva Negra de Fortuna. Fuente: Lourdes Lozano.

A finales del mes de mayo del año 2013 hubo un temporal que tuvo especial incidencia en la zona del sureste, recuerdo estar viendo las noticias y sorprenderme con una imagen: la Cueva Negra de Fortuna, en directo, mostraba una insólita visión. Las fuertes lluvias habían devuelto el caudal al arroyo que antiguamente discurría sobre ésta, posibilitando que se precipitase desde la visera de la cueva, a modo de cascada (Figura 156). El salto de agua tapaba la parte frontal de la cavidad, obligando a realizar el acceso a la cueva por un lateral. He de admitir que la imagen me sobrecogió. El descubrimiento

de este elemento insospechado -hasta ese momento no había sido recogido en la historiografía de este espacio-, me hizo reflexionar acerca del alcance real de los datos que manejamos e hipótesis que planteamos desde el registro arqueológico.

Otra de las características del tema que nos ocupa en este trabajo es, pues, la especial sensorialidad vinculada a las aguas, pero ¿cómo hablar de emotividad desde una ciencia tan material como es la Arqueología?

Los últimos años se han sucedido diferentes análisis que han puesto de manifiesto cómo se materializa en el paisaje²²⁶ la ideología resultante de los cambios socio-políticos del siglo IV a.n.e. (Chapa, 1990; Molinos *et al.*, 1998; Ruiz *et al.*, 2001; Grau 2002; Ruiz *et al.*, 2010; Rueda 2011; Adroher, 2013; Rísquez y Rueda, 2013; González Reyero *et al.*, 2014; López-Mondéjar, 2014; García Cardiel 2015a). El paisaje adquiere una dimensión simbólica (Criado, 1993; Santos Estévez *et. al.*, 1997) en el que ciertos hitos naturales conforman lo que López-Beltrán (2011: 92) ha denominado “paisaje familiar” para la comunidad o comunidades de ese territorio que sirven, asimismo, como marco espacial de los discursos míticos (Ruiz *et al.*, 2010; Grau y Amorós, 2013; González Reyero *et al.*, 2014; Sánchez Moral, 2016).

Olmos (2005: 257) plantea además la importancia del “reciclaje simbólico” –en palabras de Alfayé (2018: 204)- esto es, “*la frecuentación e integración de antiguos espacios de culto dentro de las estrategias de construcción de la memoria social, en momentos de crisis político-social*”.

Este espacio simbólico es, por tanto, un territorio construido históricamente que alberga la memoria identitaria²²⁷ en la que la sociedad se reconoce -facilitando su cohesión- (Marco, 2013; Sánchez Moral, 2016). Aunque el paisaje guarda no sólo una memoria colectiva, sino también múltiples memorias individuales; puesto que inevitablemente es experimentado -y resignificado- desde la experiencia singular²²⁸.

²²⁶ Para ampliar la panorámica sobre la historiografía de la arqueología del paisaje remitimos a las reflexiones de Sánchez Yustos, 2010: 139-151

²²⁷ Muy interesante a este respecto nos parecen los planteamientos de Bradley (2002) con respecto a la “idea de pasado” de las sociedades antiguas.

²²⁸ Remitimos a Marco Simón (2013) para ampliar esta idea sobre los procesos de “contramemoria” en el seno de las comunidades antiguas.

Estamos, pues, de acuerdo con Sánchez Yustos (2010) cuando reflexiona que: *“espacio es una realidad mental sometida a la percepción particular de cada individuo. De tal modo, los sentidos se convierten en la llave necesaria para descifrar los códigos culturales que impregnan y dan forma a ese espacio”*. Por su parte Harris y Sorensen (2010) lo han denominado *“geografías emocionales y mnemotécnicas”* que crean memorias y evocan sentimientos en el paisaje.

En esta línea de planteamientos encontramos la perspectiva de la arqueología de los sentidos (Hamilakis, 2011; 2015), que profundiza en la construcción de estas subjetividades vinculadas a la identidad colectiva, mediante la aproximación multidisciplinar y el registro de todos los elementos. Un análisis poliédrico que pretende conseguir aproximarse a los aspectos sensoriales que caracterizan la religiosidad y la ritualidad antiguas. Chaniotis (2011) va más allá y se expresa en términos de emoción y de *“comunidad emocional”*, como inherente no sólo a la religiosidad sino también a la cotidianidad en el marco de cualquier cultura.

Si volvemos a las palabras de Séneca (*Ep.* 4, 41,3): *“Si se te ofrece a la vista una floresta abundante en árboles vetustos de altura excepcional, y que dificulta la contemplación del cielo por la espesura de las ramas que se cubren unas a otras, la magnitud de aquella selva, la soledad del paraje y la maravillosa impresión de la sombra tan densa y continua en pleno campo despertarán en ti la creencia en una divinidad. Si una gruta excavada hasta lo hondo en las rocas deja como colgando a un monte, no por factura humana, sino minada en tan vasta amplitud por causas naturales, suscitará en tu alma un cierto sentimiento de religiosidad.”* Las fuentes de los grandes ríos las veneramos. A la súbita aparición de un inmenso caudal de las entrañas de la tierra se le dedican altares; se veneran los manantiales de aguas termales, y a ciertos estanques la obscuridad o inmensa profundidad de sus aguas los hizo sagrados.”

Por lo tanto, los espacios culturales son escogidos por la comunidad en función de esa memoria simbólica, que es reconocida y significada mediante la experiencia sensorial que estos hitos naturales provocan en la emotividad de los individuos (Tarlow, 2012; Nugent, 2019; Chaniotis, 2014). Como hemos desarrollado a lo largo de nuestra investigación, las aguas están profundamente vinculadas con la religiosidad del mundo ibérico –aspectos simbólicos y rituales-. Pero además, en nuestra opinión, debemos

remarcar que las aguas son uno de los elementos naturales que pueden asociarse a una multiplicidad de estímulos sensoriales. Siendo un importante factor en el “reconocimiento” como espacio sacro de los lugares donde se encuentran presentes. Llegando incluso hasta el punto de simular su presencia natural mediante el uso de cubetas y canalillos para recoger y conducir el agua por el lugar de culto, como en el caso del Santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas, donde no se encuentra ésta de forma natural.

Consideramos además, que la presencia del agua en el espacio de culto tendría un papel importante dentro de la escenografía ritual marcando el recorrido por el santuario que, en la mayor parte de los yacimientos analizados, culmina con el depósito de las ofrendas en la sala más al interior, el lugar donde precisamente brotan las aguas.

La sensorialidad vinculada a las aguas se pone especialmente de manifiesto en los espacios de culto en cueva. Cuando accedemos a cualquier cavidad llama la atención el contraste entre la temperatura y humedad del interior comparada con el exterior. Si además existe agua en su interior, la sensación térmica es más acusada provocando, en algunos casos, escalofríos. En función de la temperatura de surgencia del manantial puede formarse vapor que aumentará la sensación térmica y la humedad.

Quizá una de las características más placenteras vinculadas al agua es el sonido de su discurrir. En algunos casos, su sonoridad aúna el goteo rítmico con su fluidez y la resonancia abrupta de las pequeñas cascadas, que se forman en su recorrido. Estos sonidos se amplifican mediante el eco de la cavidad.

Con respecto al sentido de la vista es evidente que, en el interior de las cuevas, la luz disminuye a medida que se penetra en su interior y, a priori, no guarda relación con las aguas. Aunque en las aguas de los ríos, lagunas, arroyos y cubetas situadas al exterior se puede observar cómo los rayos del sol se reflejan en la superficie de éstas, a modo de espejo –reflexión-, generando una luminosidad específica que realza los colores y refleja los contornos del paisaje circundante. Asimismo, en el interior de cualquier cavidad el agua refleja la escasa luz existente, aumentando la sensación de espejo, a la que acabamos de referirnos.

En cuanto al tacto, cabe pensar que el difícil acceso al interior de las cavidades haría obligado el asirse a las paredes rocosas para facilitar el recorrido. Por ello, el tacto de la rugosidad de la piedra, unido a la humedad de la condensación, el filtrado o discurrir del agua, podrían sentirse a través de las manos y los pies del devoto²²⁹

La existencia de agua posibilita, además, una gama olfativa bastante amplia que va a variar en función de la composición química de las aguas –cálcicas, sulfatadas, ferruginosas, azufradas...-, y de la vegetación asociada a éstas –menta, saxifragia, violetas, primulas...-. Relacionado también con estos factores, se encontraría el gusto de dichas aguas.

Por otra parte, cabe reflexionar sobre la construcción sociocultural de la emotividad religiosa, como un proceso en el que consideramos que se emplearían, o resaltarían, ciertos estímulos sensoriales en los santuarios con el fin de lograr un clima acorde a la ritualidad. Encontramos diferentes indicios, relacionados con las aguas, que nos permiten aproximarnos a la inmaterialidad de la experiencia religiosa.

Como ya hemos planteado en esta tesis, todas las aguas que se emplean en los espacios sagrados, son aguas vivas, que están en constante movimiento. Consideramos que este hecho parece tener un valor purificador, al que podemos añadir también un interés por la sonoridad de las aguas en los santuarios. Posiblemente como una forma de crear una atmósfera propicia a la introspección. Por otra parte, el uso de la sonoridad de las aguas con un fin oracular está bien atestiguado en la antigüedad donde encontramos ejemplos, como los de las ya mencionadas *Fontes Tamarici*, de las que habla Plinio (*Nat.* 31, 23-4) en donde la respuesta positiva o no a la pregunta dependía de la existencia de agua en las fuentes, que se secaban y volvían a llenar, provocando un ruido ensordecedor²³⁰. En el Santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas, se documentó la existencia de una pequeña cubeta –con un desagüe- de la que parte un canal que recorre

²²⁹ Recordemos que Rueda y Bellón (2016) han planteado que posiblemente entrar descalzos a la cueva santuario sería una obligación ritual basándose en el estudio de los exvotos de bronce que aparecen representados en su gran mayoría descalzos.

²³⁰ Aunque alejado de nuestro ámbito de estudio, este uso de la sonoridad del agua ha sido muy bien estudiado por la arqueología peruana donde en santuarios como ollantaytambo, Pachacamac, tambomachay y el más importante: Chavin de Huantar se han documentado una compleja red de galerías subterráneas para conducir el agua cuyo paso por las diferentes dependencias del santuario provocaba una gama amplia de sonidos que eran empleados en los rituales (Limón Olvera, 2006; Paz Esquerre, 2018).

el espacio de culto.

A nuestro parecer este desagüe, así como los sumideros y canalillos documentados en otros espacios de culto, podrían taponarse en función de las necesidades rituales del santuario –bien sea el agua o el propio sonido de ésta-. Para el caso de Puente Tablas, además, debemos recordar que se ha propuesto una función oracular (Rueda *et al.* 2014).

Con respecto a la sonoridad²³¹ debemos resaltar cómo se perciben los sonidos en el interior de las cuevas: a la sonoridad del discurrir o el goteo de las aguas hay que sumar la intensidad emocional con la que se percibe el silencio en los momentos en los que la ritmicidad asociada al agua pausa el sonido. Esto unido a las reverberaciones causadas por la acústica de las cavidades -y la entrada de corrientes de aire- provocan que a menudo se perciban sonidos que pueden asimilarse a voces humanas hablando, cantando o susurrando. Quizá esta sea de las anécdotas más referidas por las personas que se dedican a la espeleología. La primera vez que entré a prospectar el interior de una cueva fue en Cantabria –cueva del Arteu- recuerdo gatear a través de una estrecha gatera durante 5 metros escasos -y eternos-, llegando a una sala algo más amplia donde brotaba un manantial. Posiblemente se conjugaron la intensidad emocional del momento junto a las condiciones acústicas del espacio; pues tanto a mis dos compañeros como a mi nos pareció escuchar a alguien más hablando en el interior de la cueva. Este fenómeno también ha sido referido por Machause (2017: 349) tanto ella como sus cuatro acompañantes creyeron escuchar la voz de una niña tarareando durante su visita a la cueva de Les Dones (Millares, Valencia).

Con respecto a la visión, encontramos modificaciones antrópicas en las paredes de algunas cuevas que permitieron el acceso de la luz a su interior, creando fenómenos extraordinarios. Por el momento se han documentado tres casos²³² para el mundo ibérico: en la cueva Santa del Cabriel donde el último rayo de luz del solsticio de verano entra hacia el interior de la cueva iluminando diferentes zonas aunque el retoque de la galería de acceso a la cavidad -en época moderna- impide determinar si existió algún tipo de manifestación (Machause, Esteban y Moya, 2019). La “aparición” del perfil de una dama

²³¹ Algunos autores que han abordado este aspecto de la sonoridad en cuevas son: Scarre y Lawson 2006; Scarre, 2006; Eneix, 2014.

²³² Cuatro si tenemos en cuenta una información aportada por Molinos y Ruiz (2018: 209) que permanece inédita. En este caso en el santuario de Collado de los Jardines donde se ha documentado un fenómeno visual en el orto de ambos equinoccios.

mitrada en la Cueva de La Lobera en Castellar durante los equinoccios (Esteban *et al.* 2014b; Rísquez *et al.*, 2018; Rueda, 2018) y en la Cueva de La Nariz, donde el último rayo de sol del solsticio de invierno penetra hasta el fondo de la cueva (Ocharán, 2017). En los dos últimos casos las aguas guardan relación con la luz, en el caso de La Lobera reflejándose en una pared -donde se aprecia la degradación de la roca por procesos relacionados con el agua-, y en La Nariz reflejándose este fenómeno directamente en las aguas de la cubeta. En otros santuarios encontramos también esta relación, aunque con otro matiz.

Es el caso del reflejo en las aguas del espacio circundante, siendo más evidente en el caso de monumentos como El Pajarillo. Donde sus investigadores defienden que el monumento -y el fuego de las hogueras en su base- se reflejaría completamente en la “laguna-fuente” del río Jandulilla. Constituyendo un hito simbólico de gran impacto visual en este paso natural de entrada en el territorio de *Iltiraka* (Molinos *et al.* 1998: 337; Molinos, *et al.* 2015: 161). Las aguas actuarían como “espejo” al reflejar la escena mítica y acotarían el espacio de culto; simbolizando además el punto de contacto entre el mundo inferior -antepasados y dioses- y el superior -mortales-. Aspectos que hemos propuesto y desarrollado anteriormente en este trabajo.

Por otra parte, debemos de tener en cuenta el impacto que debía producir el acceso a las diferentes salas -dentro de las cuevas- con una mínima visibilidad debido a la escasa o nula luminosidad existente. Espacios levemente alumbrados mediante lámparas de aceite o teas que permitirían descubrir depósitos de ofrendas, formaciones de estalactitas, estalagmitas, fauna propia de las cavernas y el reflejo de algunos retazos de todo ello en las aguas de la cueva -autosugestión mediante- a través de la emotividad inherente.

En cuanto al sentido del tacto, hay un detalle muy interesante que ha sido puesto de relieve recientemente por Rueda y Bellón (2016: 67): la mayor parte de los exvotos documentados en la Alta Andalucía han sido representados descalzos, lo que han interpretado como una posible prerrogativa de acceso al espacio sacro. Si debían entrar descalzos estarían en contacto con la rugosidad, la humedad e incluso el agua del suelo sagrado. Este hecho produciría en los devotos todo un abanico de sensaciones, como el

frío del agua, la suavidad de la yerba, la viscosidad del barro o la rugosidad de la piedra.

Con respecto a los estímulos olfativos vinculados con las aguas, encontramos el uso de agua y azufre -con un fin purificador-, en el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas (Parras *et al.* 2015a: 517; 2015b: 141). Posiblemente a la composición natural de las aguas y barros de los santuarios, se pudiesen añadir diferentes plantas, resinas, minerales y restos de origen animal, por el momento, no contamos con análisis de contenidos generalizados que permitan ampliar estos datos. Aunque –como hemos mencionado anteriormente- en los estudios realizados en la cueva Santa del Cabriel (Machause, 2017) se ha constatado la presencia de Sandaraca y copal –gomorresinas empleadas en perfumería- en varios vasos caliciformes depositados en la cavidad.

De igual forma sucede en cuanto al sentido del gusto. A nuestro parecer, cabe pensar que dentro de los ritos terapéuticos, iniciáticos y también en los de comensalidad, junto con las aguas se emplearían diferentes plantas, hongos, animales y minerales de los que apenas se tiene constancia. Aunque encontramos su reflejo en la iconografía y los propios espacios sacros se sitúan en zonas donde abundan de forma natural ciertas especies vegetales, animales y hongos empleados por sus propiedades terapéuticas, e incluso, alucinógenas (Mata Carreño *et al.* 2010; González Wagner, 2010; 2011; 2013). Sustancias psicoactivas –junto al agua como catalizador y vehículo para la ingesta- que se emplearían para controlar y canalizar la tensión emocional de los devotos.

En nuestra opinión, esa sensorialidad va a conllevar una emotividad subjetiva que va a posibilitar que la experiencia sagrada sea sentida, pero también canalizada por el grupo, como un mecanismo de cohesión. Y por otra parte, va a resignificar ese paisaje simbólico, atemporal, interpretándolo como un espacio mítico precisamente por la especial emotividad percibida en su seno.

Del mismo modo, debemos plantearnos cómo se interpreta lo que se percibe sensorialmente, dado que también es un constructo sociocultural: dos personas diferentes en función de su cuerpo de creencias -pese a poseer los mismos sentidos físicos- van a integrar la experiencia sensorial de forma completamente diferente. La emotividad – y

por ende también la afectividad²³³-, tiene dos componentes principales: el fisiológico y el cultural.

Consideramos que una de esas construcciones culturales marcaría el uso del agua del espacio de culto. Como hemos visto anteriormente, la mayor parte de las aguas empleadas provienen de procesos de condensación, del filtrado o directamente de la lluvia, que carece de propiedades minero-medicinales. Por lo que hemos planteado, en páginas anteriores, que en nuestra opinión posiblemente fuese el contacto con el espacio sagrado –o con la divinidad de ese lugar-, el que motivaría la identificación de éstas como aguas “santas” o aptas para su uso ritual. Resulta muy complejo discernir los factores que cimentaron ese cuerpo de creencias pero, a la vista de todo lo expuesto, nos parece un planteamiento lógico que, por supuesto, queda abierto a discusión a medida que se obtengan nuevos datos que amplíen los aportados en nuestra tesis.

Para terminar, no podemos dejar de plantear una reflexión sobre un aspecto más práctico quizás -pero igualmente inmaterial-, como es la propia observación del caudal del acuífero y de los fenómenos meteorológicos en el espacio sagrado. En algunos espacios culturales ibéricos no existe agua durante todo el año, solo en los meses más pluviosos en los que de nuevo fluye marcando un ciclo temporal del que puede deducirse cómo será el resto del año; como en el caso de la cueva de La Nariz cuyos manantiales se secan durante el verano-otoño y vuelven a discurrir en invierno y primavera (Ocharán Ibarra, 2017: 730). Asimismo encontramos espacios vinculados con lagunas como en el caso del Cerro de Los Santos y el recientemente localizado en Haza del Rayo (Sabiote, Jaén), espacios donde posiblemente el agua existiese -con mayor o menor proporción- en función de la pluviosidad y el recargo de los acuíferos subterráneos. Aspecto observable en la actualidad en el entorno del Cerro de Los Santos, donde las lagunas próximas se caracterizan precisamente por su estacionalidad (Simón García y Simón Oliver, 2018: 104)²³⁴. Esta forma de observación permitiría establecer un pronóstico aproximado del clima anual, con respecto a las precipitaciones, la humedad ambiental y los caudales. Pronóstico que resultaría muy útil de cara a la siembra y las tareas agrarias, pero también para el calendario ganadero, sobre todo para la trashumancia y los estabulamientos. Este

²³³ Las redes afectivas son un gran mecanismo de cohesión de las sociedades tanto antiguas como contemporáneas. Y se sustentan en el reconocimiento mutuo dentro de un grupo: familiar, comunitario, religioso, cultural... (Chaniotis, 2011)

²³⁴ En nuestra opinión esta estacionalidad llevaría aparejada una ritualidad específica en la que habría que profundizar en trabajos posteriores.

tipo de observaciones con referencia al caudal²³⁵ de los ríos –aforos²³⁶- y a la pluviosidad, ha sido una constante en el ámbito rural peninsular hasta prácticamente nuestros días y consideramos que, posiblemente, también se llevase a cabo en época ibérica. Es evidente que, para una sociedad agropecuaria, el conocimiento de los fenómenos meteorológicos constituye un eficaz método de organización de los recursos y de los tiempos.

Por otra parte, la observación de estos fenómenos naturales se denomina en la etnografía: cabañuelas, canícula o calandras²³⁷ -en la zona altoaragonesa-²³⁸

Para el ámbito céltico peninsular son bien conocidos los denominados “langostos” (Fernández Nieto, 2009; 2013a) que en algunas zonas de la península siguen empleándose en la actualidad, con esta misma finalidad.

También encontramos documentados diferentes rituales encaminados a paliar la escasez de lluvias y de caudal de los acuíferos. Recientemente Fernández Nieto (2019: 87-110) ha desarrollado algunos de estos ritos que se atestiguan en ámbito céltico peninsular y que presentan una cierta continuidad en la actualidad. En los que se realizaría una “moja” o inmersión de los restos óseos de algún personaje heroico. En ámbito romano encontramos el *Lapis manalis*, piedra que era empleada en una ceremonia de “llamada a las aguas” en época de sequía. Las rogativas a las almas de los muertos para que atrajesen la lluvia parecen ser una constante en gran parte del ámbito europeo para época protohistórica (Puchner, 2017: 333-335).

Consideramos que, dentro de los rituales que se llevarían a cabo en época ibérica, posiblemente tuvieran lugar ritos encaminados a favorecer la lluvia –como consideramos que es el caso del pozo de El Amarejo-, aunque contemos con escasos datos que permitan afirmar esta hipótesis. El hecho de tratarse de sociedades agropecuarias, en las que la supervivencia dependía de los fenómenos atmosféricos, es una razón de peso para realizar esta propuesta que desarrollaremos en trabajos posteriores.

²³⁵ Quizá la observación de caudal mejor conocida sea el caso de los nilómetros egipcios. Que en un primer momento tuvieron un sentido práctico siendo posteriormente sacralizados. Debido a la importancia que tenía el proceso de medición de cara a las inundaciones que fertilizaban los campos de cultivo mediante los limos de la retirada de las aguas del Nilo (Ottomano, 2013: 136).

²³⁶ Para un recorrido por el estudio y observación de los aforos remitimos a: Roldán Cañas, 2014.

²³⁷ Predicciones que gozan de espléndida salud y plena vigencia cómo se deduce de la longevidad y alta demanda del “Calendario Zaragozano” cada inicio de año. Para profundizar sobre la historia y el método de éste remitimos a Roche Castelrianas (2015).

²³⁸ Para ampliar las diferentes metodologías de las cabañuelas y la canícula remitimos a: Colli, 2015; Rodríguez, 1999; Estévez, 2019; Ayensa y Azanza, 2014; Fernández Ros, 2010, entre otros.

Etnográficamente encontramos al menos tres tipos de actos rituales encaminados a conseguir que llueva: el canto de los mayos, las rogativas –que también podían ser cantadas- y las mojudas de los santos; que se constatan por todo el ámbito peninsular, aunque en la actualidad quedan muy pocos pueblos en los que se sigan celebrando.

El canto de los mayos tiene lugar entre el 30 de abril y el 3 de mayo, dentro del llamado ciclo festivo de mayo; este ciclo se dedicaba a celebrar la fecundidad y la prosperidad de los campos y de los seres vivos. Por ello se pide agua para la prosperidad de los campos y protección tanto para las cosechas como para el ganado, haciéndolo extensible a las personas (Pardo y Oller 1997: 209-210).

*“...Principia en el nombre de Dios
en el de la Virgen Sagrada
por habernos enviado
las aguas en abundancia.
Para regar nuestros campos
fortalecer las plantas
para que crezcan los trigos
haya pan en abundancia...”*

(Mayo cantado a la virgen en las Cuevas de Utiel) (Pardo y Oller 1997: 91)

Estos eran cantados por toda la comunidad tras la romería o procesión de la virgen, un buen ejemplo lo encontramos en la cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca) como hemos mencionado con anterioridad. Tras esto se solían recoger las aguas del lugar sagrado –ermita, iglesia, cueva, fuente...- para llevárselas a quienes no habían podido acudir (Arroyo *et al.* 1995: 220).

Las rogativas consistían en el rezo o el canto de peticiones similares a las de los mayos, pero éstas podían realizarse en cualquier época del año, siempre que fuese necesario y sin mediar una procesión.

En caso de que mediante estos ritos la petición no hubiera sido satisfecha la comunidad podía realizar un rito mucho más “invasivo”, esto consistía en poner la talla del santo o en algunos lugares las reliquias de éstos directamente en el agua de alguna fuente o río con la intención de atraer así la lluvia; en cierto modo mediante el chantaje,

pues si no llovía no sacaban al santo del agua. Esta práctica se documenta por toda la península desde Extremadura hasta Navarra, las dos Castillas, Cataluña y en la sierra del Segura (Jordán y De la Peña, 1993: 287).

El pasado mes de marzo de 2019 asistí como oyente al I Congreso “Tradiciones e Identidad”²³⁹. Dentro de la programación me llamó la atención la asistencia de un grupo vocal compuesto por vecinos del pueblo de Caballar (Segovia). Eran 15 vecinos, uno de ellos un niño de 10 años, el único niño del pueblo. Nos presentaron las canciones – transmisión oral-, que se cantaban tradicionalmente en el pueblo durante las diferentes ceremonias y rogativas religiosas. Una de ellas era la que se cantaba durante la “mojada” de Caballar. En épocas de mucha sequía –las últimas fueron en 1967, 1992 y este año-, se llevaban de procesión los cráneos de los santos Valentín y Engracia (hermanos de San Frutos), que acababan dentro de la Fuensanta del pueblo, para propiciar la lluvia. Mientras que los vecinos del pueblo cantaban: “Agua, santos benditos, agua para los campos”.

Resaltaron que había que tener cuidado en sacar intactos los cráneos, pues si quedaba algún fragmento en la fuente, no pararía de llover, hasta que no se sacase (Álvarez, 1977). En el congreso, mientras que los vecinos cantaban la “mojada”, no podía dejar de pensar en la responsabilidad de ese niño, el único de un pueblo de 15 habitantes, a la hora de conservar y transmitir sus tradiciones.

¿Cuánto tiempo pervivirán esas canciones?

²³⁹ Organizado por el Instituto de la Cultura Tradicional Segoviana “Manuel González Herrero”. Tuvo lugar los días 15, 16 y 17 de marzo de 2019 en el Teatro Juan Bravo de Segovia. Se centró en el Patrimonio Cultural e Inmaterial y las numerosas expresiones de éste conservadas en el ámbito peninsular. www.institutogonzalezherrero.es



11. Conclusiones de una primera aproximación al estudio de las aguas en la ritualidad ibérica. Agua y culto en la religiosidad Ibérica: nuevas líneas de investigación.

“El desarrollo de las ideas religiosas está rodeado de tales dificultades intrínsecas que puede que jamás sea objeto de una exposición perfectamente satisfactoria. La religión se dirige en gran parte a la naturaleza emotiva e imaginativa, y en consecuencia moviliza elementos de conocimiento tan incierto, que todas las religiones antiguas resultan extravagantes y hasta cierto punto ininteligibles desde la perspectiva actual.”

(L. H. Morgan -1818-1882- citado en: Harris, 1981: 174)

Las últimas tres décadas se ha incrementado el interés por el estudio de los múltiples aspectos que componen la religión de los diferentes pueblos íberos. Aun así la inexistencia de fuentes escritas propias -y la imposibilidad hasta el momento de traducir los textos que se han conservado- se convierten en uno de los principales escollos en la investigación, que necesariamente se ha centrado en el estudio de los materiales arqueológicos. En el caso del tema objeto de nuestra tesis doctoral encontramos que, además, se caracteriza por su inmaterialidad, hecho que complica aún más su investigación; por lo que hemos recurrido a analizar toda la información disponible para abordar nuestro trabajo: fuentes literarias, historia de las religiones, método comparado, datos de carácter etnográfico y aspectos relacionados con la sensorialidad -y la emotividad- inherentes al tema que nos ocupa.

Uno de los primeros interrogantes que nos planteamos tenía que ver con la propia identificación de los espacios de culto vinculados con las aguas: ¿Existían lugares sacros diferenciados precisamente por este “culto a las aguas” generalizado en la historiografía?



Para responder a este interrogante articulamos nuestra investigación a partir de un catálogo estructurado atendiendo al tipo de acuífero vinculado y diferentes zonas dentro del ámbito cultural ibérico (Capítulos 2, 3 y 6).



Figura 157 - Entorno de la cueva del Turche en Buñol (Valencia). Fuente Creative Commons.

Pero ¿hasta qué punto es objetivo basarnos en la cuantificación material para concluir que un espacio de culto lo fuese realmente? Si atendemos sólo a los restos materiales encontramos un panorama desigual donde tenemos espacios sagrados en los que se depositan pocos materiales pero ello, consideramos, no indica que no existiera una frecuentación relacionada con un uso cultural; pues existen múltiples gestos rituales que no dejan huella arqueológica. Ese es el caso del Abrigo del Turche (Buñol, Valencia) (Figura 157), que no incluimos en nuestro catálogo por considerar en un primer momento que materialmente no ofrecía suficientes indicios de ser considerado un espacio de culto. La historiografía recoge este abrigo desde principios del pasado siglo recogándose primero por Fletcher (1932; 1933) y posteriormente por Donat (1966). Se sitúa bajo la visera alta de un cantil en un paraje donde existen diferentes cuevas, una cascada y una laguna que caracterizan el paisaje del entorno como un vergel. En su interior se documentaron varios fragmentos de vasos caliciformes y una pileta tallada en la roca (Machause, 2017: 71). La vinculación con el agua en el caso de este abrigo es incontestable, se encuentra justo al lado de la parte alta de la cascada y sobre la laguna, controlando visualmente este entorno. No hemos encontrado referencias al camino de

acceso a éste, pero sería interesante contrastar si ese acceso en época ibérica se realizaba por detrás de la cortina de agua de la cascada, hecho que consideramos implicaría la purificación del visitante antes de acceder al espacio sacro. Una vez dentro de este abrigo podrían tener lugar diferentes gestos rituales que asimismo no hubieran dejado huella material, uso cultural del que quizá los escasos restos de caliciformes²⁴⁰ y la propia pileta excavada en la roca dan fe. Siendo más evidentes, en función del propio enclave, los aspectos vinculados con la sensorialidad –inmaterial- que con la materialidad de los rituales realizados.

Respecto al tipo de aguas que se empleaban hemos constatado un panorama muy variable, documentando tanto el uso de manantiales y ríos, como el de la condensación o la lluvia indistintamente, siendo más numerosos los casos de utilización de aguas a las que no se les pueden atribuir ninguna cualidad mineromedicinal. Esto nos lleva a plantear que, a diferencia de lo que se ha defendido en la historiografía sobre este tema, las aguas no eran empleadas por sus propiedades minero medicinales, o al menos éste no parece ser el principal motivo. Consideramos que debió existir una construcción cultural sobre las aguas cuyos matices seguramente nunca alcanzaremos a establecer totalmente, aunque en nuestra opinión, quizá adquirieran ese valor especial al entrar en contacto con el espacio sagrado, independientemente de su procedencia.

En cuanto a los santuarios vinculados con las aguas de un manantial, documentamos 30 casos: Huerta del Chorro (Valle de Abdalajís, Málaga), Casas Viejas (Almaciles, Granada), Torreparedones (Castro del Río, Baena, Córdoba), Ategua (Santa Cruz, Córdoba), Cueva de La Murcielaguina (Priego de Córdoba, Córdoba), cueva de La Lobera (Castellar, Jaén), Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén), La cueva del Pico/piedra del Águila (Orcera, Jaén), Baños de Alhama (Alhama, Murcia), Baños de Archena (Archena, Murcia), cueva de la Nariz (Umbría de Salchite /Moratalla, Murcia), Los Hermanillos (Jumilla, Murcia), cueva de la Zorra o del Cerro del Castillo (Yecla, Murcia), Coimbra del barranco ancho (Jumilla, Murcia), cueva de Les Dames o Les

²⁴⁰ Debemos recordar el caso de la cueva de La Nariz -citado anteriormente- donde sólo se han documentado dos fragmentos de borde de caliciforme y sin embargo ningún investigador duda de su uso cultural.



Dones (Aguas de Busot, Alicante), cueva de la moneda (Ibi, Alicante), cueva de l'Agüela (Vall d'Alcalà, Alicante), La Serreta (Alcoy, Alicante), abrigo del Rey Moro o abrigo de Meca (Ayora, Valencia), cueva de Les Rates Penades (Rótova, Valencia), cueva Bolta (Real de Gandía, Valencia), cueva dels Sants o de la Muntanyeta dels Sants (Sueca-Alcudia de Crespins, Valencia), cueva de Les Dones (Millares, Valencia), Sima del infierno (Tous, Valencia), Sima de l'Aigua (Carcagente, Valencia), Muntanyeta de Sta. Bárbara (Vilavella de Nules, Castellón), Peñalba de Villastar (Villastar, Teruel), cueva de la Roca de Montroig (Montroig, Tarragona), Caldes de Montbui (Caldes de Montbui, Barcelona), cueva de Les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona).

Respecto a aquellos que podemos relacionar con las aguas pluviales, documentamos seis espacios culturales: la cueva dels Pilars (Agres, Alicante), la cueva de Merinel (Bugarra, Valencia), la cueva del Sapo (Chiva, Valencia), la cueva del Cerro hueco (Requena, Valencia), la cueva de la Galera (Fanareta, Valencia) y la cueva del Bolet (Sant Quiró de Midiona, Barcelona). Ubicadas todas en el Levante Mediterráneo.

Encontramos algunos casos en que están asociados con varios tipos de aguas: pluviales, condensación o filtración podemos señalar los siguientes cinco casos: cueva de los Ángeles (Requena, Valencia), La cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca), cueva de Cerdaña (Pina de Montelgrao, Castellón), cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel) y en la cueva Colomera (Sant Esteve de la Sarga, Lérida).

Entre los que se hallan vinculados con un acuífero subterráneo (manantial) y aguas pluviales, podemos mencionar los siguientes siete casos: El Amarejo (Bonete, Albacete), Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete), La Luz (Verdolay, Murcia), santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas (puente Tablas, Jaén), santuario de Haza el Rayo (Sabiote, Jaén), cueva Negra de Fortuna (Fortuna, Murcia), y en el Molón (Camporrobles, Valencia).

Por último, tenemos que considerar, como indeterminado, un caso: Montaña Frontera (Sagunto, Valencia).

Uno de los rasgos comunes que hemos constatado es la mayoritaria inexistencia de estructuras vinculadas al uso del agua, a excepción de algunos espacios cultuales en los que se excavaron piletas, cubetas y pozos, que podemos vincular fundamentalmente con un interés por asegurar el abastecimiento de este elemento. Consideramos el uso en este sentido de las “piscinas lustrales” del santuario de La Luz que, en nuestra opinión, se emplearían como aljibes pero sin ningún uso ritual *per se*. Podemos destacar que el único rasgo en común, que presentan todos los espacios cultuales analizados, es el uso de aguas vivas, aguas que fluyen, que no se encuentran estancadas. Sobre este aspecto incide la presencia de sumideros y de canalillos documentados, tanto en los santuarios que presentan manantiales en su interior –cueva de La Nariz, cueva de La Lobera, cueva de Les Dones, La Roca de Montroig... por citar algunos ejemplos-, como en los casos en los que se aprovechan las aguas de la lluvia, de la condensación o las filtraciones, como en el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas, la cueva dels Pilars, El Molón de Camporrobles, entre otros. De igual modo, cabe interpretar los retoques antrópicos constatados sobre formaciones naturales como son los gourgs, estalactitas y columnas kársticas, como en la cueva Negra de Fortuna o en la cueva Santa del Cabriel (Capítulo 7).

Consideramos que un aspecto muy importante reside en que las aguas son uno de los elementos naturales que pueden asociarse a una multiplicidad de estímulos sensoriales, contribuyendo a intensificar los denominados estados alterados de conciencia. De hecho, creemos que son un importante factor en el “reconocimiento” como espacio sacro, de los lugares donde se encuentran presentes. Llegando incluso hasta el punto de simular su presencia natural, mediante el uso de cubetas y canalillos para recoger y conducir el agua por el lugar de culto, como en el caso del santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas o en la cueva de Les Dones de Aguas de Busot, entre otros ejemplos, espacios donde no se encuentra ésta de forma natural. La presencia del agua en el lugar de culto tendría un papel importante dentro de la escenografía ritual. Por un lado, marcaría el recorrido por el santuario, que en la mayor parte de los yacimientos analizados culmina con el depósito de las ofrendas en la sala más profunda –el lugar donde brotan o se embalsan naturalmente las aguas-. Y por otro, debemos destacar que, en nuestra opinión, el uso de la sensorialidad vinculada a éstas conlleva una emotividad que va a posibilitar que la experiencia sagrada sea sentida individualmente, pero también compartida con el grupo, siendo canalizada como un mecanismo de cohesión. Por otra parte, también va a



resignificar ese paisaje simbólico y atemporal, interpretándolo como un espacio mítico, tanto por la especial emotividad percibida en su seno (Capítulo 10), como por constituir un hito singular en el paisaje; por ejemplo, la cascada de la cueva Negra de Fortuna, la del abrigo del Turche o la de la cueva de Les Maravelles.

En nuestro ámbito de estudio encontramos, además, ocho espacios sagrados vinculados a las aguas de ríos: El Pajarillo (Huelma, Jaén); los depósitos votivos del Zacatín y de San Antón (Granada); Jutia (Nerpio, Albacete); El Arenero del Vinalopó (Monforte del Cid, Alicante); Pino Hermoso (Orihuela, Alicante); Alarcos (Ciudad Real) y la cueva de la Font Major (l'Espluga de Francolí, Tarragona). Este tipo de espacios sagrados vinculados a los cursos fluviales, presentan algunas características que les hace singularizarse con respecto a las cuevas santuario -vinculadas con las aguas de los manantiales y de la lluvia-.

A nuestro parecer, este tipo de santuarios tendrían un carácter heroico, controlando el acceso a un territorio gobernado por el descendiente del héroe al que se rinde culto. La vinculación con “el tiempo de los ancestros” se puede constatar en gran parte de los espacios analizados, siendo en el caso de las cuevas santuario más evidente, por la documentación de restos humanos en el espacio sacro. Sin embargo, consideramos que en el caso de los santuarios vinculados a las aguas fluviales la conexión es a nivel mítico. Estaríamos frente a espacios que albergan una memoria vinculada con un antepasado heroizado como se plasmó –quizá más evidentemente- en el conjunto escultórico de El Pajarillo. En otros casos, como en Jutia, se documentó la existencia de una única tumba del siglo V a. n. e. que posteriormente va a dar lugar a que ese espacio de memoria se sacralice, mediante el depósito de ofrendas. Es el caso también de Pino Hermoso y El Arenero de Vinalopó, donde se documenta el depósito continuado de ofrendas entre los siglos IV-II a. n. e., en el mismo espacio donde existieron sendos monumentos vinculados a esculturas de toros que han sido datados alrededor del siglo V a. n. e.

En todos los casos lo que parece hacer sacro al lugar es, precisamente, su vínculo con las aguas del río. En algunos se destaca escogiendo el espacio, por ser la cabecera o nacimiento fluvial, como en El Pajarillo o la cueva de la Font Major. En otros, es evidente su elección por tratarse de un lugar apropiado para vadear la propia corriente –Alarcos, Jutia, el Arenero de Vinalopó y Pino Hermoso-, aunque todos ellos se pueden vincular a

un espacio de memoria, en el que las ofrendas se realizarían directamente en el cauce del río, vinculado a la figura de un antepasado heroizado -¿quizá divinizado?-, aspecto quizá más evidente en El Pajarillo, los Depósitos del Zacatín y de San Antón, pero presente en todos los casos.

En nuestra opinión, consideramos vinculados a este tipo de espacios culturales los diferentes “tesoros” documentados en nuestro ámbito de estudio: el tesoro de Salvacañete (Cuenca) (Arévalo *et al.* 1996: 261); el tesoro de Mogón (Barril, 2008: 45), el tesoro de Córdoba (Barril, 2010: 86), El tesoro de Santiago de La Espada, el tesoro de Menjíbar (Jaeggi, 2004), el tesoro del Molino del Marrubial (Bugella Altamirano, 2016: 13), el tesoro de La Alameda (Santiesteban del Puerto, Jaén) (Blanco Freijeiro, 1967: 92-99; Jaeggi, 2004: 46) o el Tesoro de Villena (Montero Ruiz *et al.* 2016:72-81), entre otros ejemplos. Todos ellos aparecieron vinculados a las aguas fluviales –en zonas de vado- y están compuestos por piezas -realizadas en materiales nobles- destinados a realizar rituales de libación.

Aunque los aspectos relacionados con el ámbito mítico resultan muy complejos de contrastar en una cultura cuyos textos aun no han sido descifrados, encontramos diferentes elementos iconográficos que pueden interpretarse en relación con este aspecto. Así, en el bronce del “Sacrificador de Bujalamé”, por ejemplo, encontramos una escena de sacrificio al antepasado mediante las aguas. Por nuestra parte consideramos que los roleos representados estarían haciendo referencia a las volutas de un capitel, reflejando así la idea de que esta acción se desarrolla en el marco de un espacio sagrado: las aguas plasmadas en la pieza. ¿Quizá las del río Guadalmena cercano al lugar de hallazgo?

Por otra parte, contamos con la representación de toros androcéfalos, que hacen referencia, precisamente, a la personificación de un cauce fluvial local²⁴¹, documentándose paralelos en todo el ámbito mediterráneo, donde encontramos como descendientes de grandes ríos a algunos héroes como Menesteo; ríos como el Alfeo como altar del héroe Pelops y el propio río Aqueloo personificado. También se documenta en ámbito indoeuropeo, como es precisamente la unión del héroe con la diosa de las aguas – ríos y manantiales-, lo que legitima a éste en el dominio del territorio, heroizándolo tras

²⁴¹ Toros androcéfalos como los representados en la Bicha de Balazote o en las acuñaciones de Cástulo (Chapa, 1981: 145-157; García Bellido, 1982); y también esculturas de toros como representación de algunos cauces o como favorecedores de las lluvias (Llobregat Conesa, 1981).



su muerte. De tal forma, que pasa a recibir culto su memoria, en el seno del propio río que legitimó su poder.

Por tanto, el vadeo de estos cauces sacralizados sería importante en un sentido territorial -remarcando el control de los recursos- y además también debemos considerar su papel simbólico constituyendo un ritual purificador para acceder a ese territorio. Por ello consideramos que en estos espacios culturales se custodiaba la memoria mítica que legitimaba el poder del grupo dirigente y ¿qué hay más legitimador que ser considerado el descendiente del propio río que demarca el territorio controlado? (Capítulos 9.2.1 y 9.2.2.)

Como planteábamos, anteriormente, en las cuevas santuario encontramos también esa conexión con los antepasados, documentándose restos de enterramientos de épocas anteriores en muchas de las cavidades analizadas. Presencia que consideramos puede relacionarse también con los aspectos salutíferos, religiosos y mágicos –como hemos visto, íntimamente interrelacionados en el mundo antiguo-. A nuestro parecer, los antepasados en el mundo ibérico tendrían un valor protector de la comunidad, que consideramos estaría asociado -además de a la protección territorial-, a la protección de toda la comunidad, fundamentalmente, a través de los aspectos salutíferos e iniciáticos, encargándose de interceder ante las divinidades por la buena salud, la prosperidad y la fecundidad de su grupo. Posiblemente la recurrente asociación: espacio cultural, restos humanos y aguas -por supuesto bajo la protección de la divinidad o divinidades-, serían fundamentales para identificar el lugar sagrado donde solicitar y realizar rituales encaminados a restablecer la salud, acudir en busca de consejo u oráculo y garantizar la pervivencia del orden social mediante los diferentes ritos de paso de edad (Capítulo 9.2.2.)

En función de los paralelos presentados anteriormente, y los restos documentados en el interior de algunas cavidades, consideramos que en algunos espacios culturales se realizarían ritos de carácter oracular y rituales de carácter salutífero ante la divinidad, además de rituales iniciáticos en los que las aguas tendrían un papel importante. A nuestro juicio, los materiales cerámicos de cocina documentados podrían haberse empleado -además de como actividades de comensalidad- para realizar diferentes preparados en los que el agua sería fundamental, bien para trabar los ingredientes, administrarlos o por su

valor sagrado, lo que conferiría a la receta su carácter salutífero. Debemos contemplar también la posibilidad del uso terapéutico-mágico del agua junto con los barros, plantas y animales del entorno sacro. Consideramos que algunas tipologías cerámicas, como los denominados sacaleches²⁴² documentados en El Amarejo, también pudieron servir para extraer diferentes subproductos vegetales con un fin salutífero. En este sentido podemos interpretar, además, algunas piezas cerámicas –caliciformes- con marcas de abrasión y restos de resinas, mencionadas anteriormente. Asimismo, el uso de sustancias psicotrópicas como el cornezuelo de centeno o la *amanita muscaria*, entre otras, requieren necesariamente la ingesta de agua, que actúa como catalizador. Vinculado a este tipo de consumo consideramos las manos de mortero miniaturizadas que interpretamos que se empleaban para preparar este tipo de sustancias y cuya base, en nuestra opinión, pudo emplearse para ajustar la dosificación (Capítulo 9.2.2.).

Además, debemos resaltar el uso de las aguas mediante la elaboración de recetas culinarias y terapéuticas: emplastos, infusiones y macerados. Cabe pensar, asimismo, en la ingesta del agua, sin añadir ningún ingrediente más. Por otra parte, algunos materiales cerámicos presentes en varios santuarios y tesorillos, como tarros y botellitas, podrían haber sido utilizados para transportar el agua y algunos de estos preparados, a personas que no hubieran podido acudir al espacio de culto (Capítulo 9).

Sin embargo, consideramos que gran parte de los rituales vinculados a estos espacios culturales no han dejado huella en el registro material. Estos consistirían en baños y purificaciones en las aguas del lugar sagrado con motivo de los ritos de paso de edad y quizá con ocasión de limpiar algún tipo de impureza de carácter simbólico o físico –presentación ante la divinidad, parto, menstruación, muerte, guerra...-. Este tipo de purificaciones requería asegurar el abastecimiento de agua en el espacio de culto y en ese sentido interpretamos construcciones, como las “piscinas o reservorios” del santuario de la Luz, así como las cubetas y gourgs documentadas en algunas cuevas santuario.

Otro tipo de rituales, cuya materialidad resulta casi inexistente, reside en los oráculos que consideramos pudieron realizarse en algunos de los espacios culturales

²⁴² Los análisis de algunos de estos recipientes aportaron datos compatibles con la presencia de leche (Prados Torreira, 2020).



analizados. En nuestra opinión, uno de los oráculos pudo consistir en la hidromancia para la que posiblemente se empleasen diferentes plaquitas de metales nobles con motivos oculados, que han sido documentadas en Collado de Los Jardines, cueva de La Lobera, Coimbra del Barranco Ancho, La Luz, Vadocañas, Salvacañete, la sierra del Rubial, entre otros ejemplos; y para las que encontramos paralelos en ámbito romano. Consideramos que este tipo de práctica también pudo representarse en la terracota depositada en la tumba 144 de la necrópolis de Verdolay, aunque esta interpretación ha de tomarse con cautela, pues la pieza se halla en un estado fragmentario. Además, en nuestro ámbito de estudio consideramos que también pudo haberse realizado la oniromancia para la que encontramos paralelos en todo el ámbito mediterráneo y céltico (Capítulo 9.2.2.).

Por otra parte, uno de los gestos rituales –bien conocido en la historiografía (Capítulos 4 y 7)- es la libación de la que tenemos constancia iconográfica y material, mediante el hallazgo de vasos caliciformes. Aunque los últimos años, como hemos mencionado anteriormente, se ha puesto de relieve que su depósito no fue tan generalizado como se planteaba; con un panorama desigual en función del territorio, como es el caso de la cueva de La Nariz en la que se documentan sólo dos fragmentos de borde (Ocharán Ibarra, 2017), frente a la abundancia de tipos y piezas constatada en algunas cuevas santuario levantinas (Machause, 2017; Quixal, 2018).

Ante lo expuesto con anterioridad, consideramos que al igual que en el mundo antiguo, en el mundo ibérico la purificación mediante las aguas, restablecería la armonía a tres niveles: el físico, el social y el espiritual. De esta forma, el ser humano restablecía su salud y el orden social, y posibilitaba la comunicación con las divinidades, al alcanzar un estado de comunión consigo mismo y con su entorno, que se reflejaba en su apertura espiritual, y que era renovada en cada acto ritual: libaciones, lustraciones, consagración de ofrendas y sacrificios. Por otro lado, opinamos que también en el mundo ibérico, en trances como el nacimiento, las iniciaciones a la edad adulta y la muerte, el agua con su carácter purificador y regenerador, será el elemento fundamental. Estos rituales de tránsito son comunes a todas las culturas humanas, ya que están íntimamente vinculados con el devenir de la vida (Capítulo 9, apartado 9.2.2.).

La ausencia de estructuras construidas –que hayan pervivido- vinculadas al uso de las aguas, nos lleva a plantear la posibilidad de la existencia de algún tipo de leyes o pacto de carácter mítico entre los íberos, al igual que se constatan en el caso itálico, fenicio y hebreo, que prohibiese modificar los cauces de agua y la manipulación de éstas. La presencia de algún tipo de tabú sagrado, al respecto, explicaría las escasas modificaciones vinculadas a los acuíferos empleados -salvo canalillos, pozos y cubetas - entre los íberos. Algo observable tanto en los asentamientos como en el ámbito cultural, donde se constata un mayor estatismo a este respecto. De este modo, en muchos de los casos, se mantiene inalterable el espacio sagrado original, a pesar de los evidentes cambios socio-políticos acaecidos entre los siglos IV-I a.n.e., aunque se pueda construir en sus inmediaciones nuevos edificios acorde a éstos. Un claro ejemplo de este proceso lo encontramos en la cueva-santuario de Collado de los Jardines y en la cueva de La Lobera de Castellar – santuarios del pago de Cástulo-. A nuestro parecer, es posible que este tabú, implicase también la redistribución de los acuíferos y su control por parte de las élites. Pues en algunos territorios encontramos que es en el espacio sagrado donde brota el único manantial del entorno –santuario de Los Asperones de Molata de Casa Vieja-, o incluso sería aplicable a otros productos como la sal –cerro de Los Santos- o especies vegetales con una finalidad terapéutica que se encontrarían en las inmediaciones de los lugares sagrados. Planteamiento que abordaremos en futuros trabajos.

Otro aspecto interesante reside en el uso que los romanos darán a los espacios de culto íberos vinculados a las aguas. Encontramos, en primer lugar, cómo los manantiales que tienen propiedades mineromedicinales –analizadas y bien conocidas hasta nuestros días-, van a seguir empleándose con una finalidad salutífera. Es el caso de Fortuna, Torreparedones, Alhama de Murcia, Aguas de Busot, Archena, Caldes de Montbui, Santa Bárbara y la cueva de Les Encantades del Montcabrer, entre otras. Los manantiales termales van a presentar un aprovechamiento que planteamos para época ibérica y que constatamos hasta la actualidad en la mayor parte de los casos documentados.

En segundo lugar, registramos una cierta continuidad –muy discutida en algunos de los casos- con la adaptación del culto en aquellos santuarios que implican un control estratégico sobre el territorio, cómo son los casos de Ategua, Peñalba de Villastar, cueva de La Lobera, Collado de los Jardines, entre otras. Creando nuevos santuarios en zonas



que necesariamente se han de controlar mientras, en otros casos, se atestigua el abandono del espacio sagrado o un nuevo uso para algunos espacios de culto como silo, tumba o refugio ocasional. Algunas esporádicamente serán frecuentadas con una finalidad ritual antes de ser definitivamente abandonadas.

Por tanto, con respecto a las aguas, los romanos van a seguir empleando las que tienen evidentes propiedades mineromedicinales, fundamentalmente las termales y, en menor medida, las subterráneas –en función del control del territorio y no por las propias aguas-. Este hecho, a nuestro parecer, es otro indicador que muestra que, para los íberos las aguas son sagradas o aptas para su uso ritual, precisamente por su relación con el espacio de culto -y por ende con la divinidad-, y no sólo y estrictamente, por sus propiedades mineromedicinales (Capítulo 6).

Por otra parte, proponemos que en época ibérica probablemente se realizasen observaciones sobre los caudales de ciertos acuíferos y los fenómenos meteorológicos, en el espacio sagrado. Esta observación meteorológica permitiría establecer un pronóstico aproximado del clima anual, con respecto a las precipitaciones y la humedad. Dicho pronóstico no solo resultaría muy útil para las labores agrícolas, sino también para el calendario ganadero, sobre todo para la trashumancia. Encontramos cómo en muchos de los espacios analizados el manantial no brota durante todo el año, como en el caso de la cueva de La Nariz, o en el de las cuevas santuario vinculadas con el agua de la lluvia -el abastecimiento va a depender de la pluviosidad-. En relación con este aspecto, también consideramos que los retoques de formaciones kársticas, como los documentados en la columna de la cueva Negra de Fortuna, pudieron servir para situar bajo estos regueros un contenedor cerámico con el fin de recoger y medir el caudal. Además, encontramos también la estacionalidad en las lagunas del cerro de Los Santos y el Haza del Rayo. Un aspecto que debemos remarcar es que en la actualidad el paisaje ha sufrido importantes transformaciones en múltiples sentidos, pero nos interesa sobre todo recordar aquí las desecaciones borbónicas que tuvieron lugar desde el siglo XVIII y que afectaron a un antiguo paisaje mucho más lagunar y pantanoso, como bien atestiguan las fuentes de este proceso (Moya Maleno, 2013: 85). Esta periodicidad en el caudal de las lagunas podría marcar el calendario ritual y también a un nivel práctico las rutas de trashumancia; que como hemos visto, pudieron tener relación con las sales magnesiadas de las lagunas del cerro de Los Santos. Consideramos que, a partir de este calendario ritual, cuya festividad

central el 21 de abril marcaría el inicio del periodo seco en los años de clima más severo, y por ende, se organizaría la salida de los pastores a la búsqueda de pastos frescos.

En nuestra opinión, este calendario ritual que también se está constatando a partir de la investigación arqueoastronómica, quizás implicaría un uso de las aguas y de otros recursos vinculados al entorno inmediato del espacio de culto –sal, plantas, animales, minerales-, con la creencia de que tuvieran más valor sanador o purificador durante fechas determinadas, como los equinoccios, solsticios o el día mitad entre solsticios. Este aspecto se constata, además, a partir de los estudios etnográficos en gran parte de las romerías que siguen celebrándose en la actualidad, por ejemplo, en la cueva Santa del Cabriel o en la cueva Negra de Fortuna.

Asimismo, consideramos que dentro de los rituales que se llevarían a cabo en época ibérica, posiblemente tuvieran lugar ritos encaminados a favorecer la lluvia y a apaciguar fenómenos meteorológicos adversos. En este sentido interpretamos el pozo votivo de El Amarejo; como un acto de petición de la lluvia a través del depósito de ofrendas en su interior, aunque somos conscientes de que resulta muy complejo poder contar con datos arqueológicos que permitan corroborar esta hipótesis, creemos que sería muy interesante la revisión detallada de sus materiales. Consideramos que el hecho de tratarse de sociedades agropecuarias, en las que la supervivencia del grupo dependía en gran medida de los fenómenos atmosféricos, es una razón de peso para realizar esta propuesta (Capítulo 10).

Para concluir, creemos que nuestra tesis doctoral constituye un punto de partida para futuros estudios que incorporen al catálogo nuevos datos, en función del avance de las investigaciones. Por todo ello, las diferentes propuestas que hacemos en el marco de esta investigación, se encuentran obviamente supeditadas a los resultados de futuros trabajos. Esta investigación, ha supuesto una toma de conciencia con respecto a la materia que nos ocupa; pero también ha puesto de manifiesto la necesidad de abordar nuevas investigaciones centradas en aspectos que, ya hemos señalado a lo largo de estas páginas, van más allá de los objetivos propuestos inicialmente.



En primer lugar, debemos resaltar la intención de incorporar, en futuras investigaciones, el análisis organoléptico de las aguas de cada uno de los espacios sagrados catalogados. La falta de financiación ha imposibilitado, por el momento, la realización de este tipo de análisis, si bien consideramos que su incorporación resulta clave para contrastar algunas de las hipótesis planteadas en nuestra tesis.

En segundo lugar, debemos resaltar la necesidad de realizar un estudio de conjunto de todos los espacios culturales ibéricos asociados a las aguas. Por motivos de extensión decidimos acotar nuestra investigación descartando, de este modo, los santuarios costeros y las necrópolis. Aunque en un primer estadio de nuestra investigación planteamos la incorporación de los santuarios de las zonas costeras, finalmente consideramos oportuno no incluirlos en este catálogo, pues presentan numerosas diferencias frente a los vinculados a los ríos y las aguas subterráneas, obedeciendo a estímulos, dinámicas y evolución, muy dispares. Asimismo, tampoco hemos incluido otro tipo de espacios culturales como son las necrópolis; aunque consideramos que se encuentran estrechamente vinculadas con el uso del agua. Tenemos la intención, en un futuro inmediato, de continuar trabajando en esta línea de investigación, con el fin de poder ampliar la visión de conjunto acerca del significado que tuvieron las aguas en la religiosidad de los diferentes pueblos íberos.

Por otra parte, creemos necesario retomar en trabajos posteriores un estudio en profundidad sobre los pozos relacionados con un uso ritual en ámbito ibérico. Este tipo de estructuras se documentan en algunos espacios de culto utilizándose para depositar diferentes materiales votivos en su interior. Se trata de una temática escasamente estudiada para época ibérica y que, en nuestra opinión, ampliaría la perspectiva sobre el uso de las aguas en nuestro ámbito de estudio.

Otra línea de investigación, en la que tenemos intención de proseguir trabajando, reside en la relación entre espacios de culto ibéricos vinculados con las aguas, y los petroglifos, que se sitúan en el mismo territorio. Encontramos muchas semejanzas entre ambos elementos culturales: su situación estratégica, su relación con las aguas, el tipo de estructuras subaéreas, su orientación astronómica, su inmaterialidad y posiblemente algunos de los ritos que se llevarían a cabo en estos espacios sacros. Quizá este vínculo

se deba a procesos de “reciclaje simbólico” (Olmos, 2005: 257) pero, como hemos expuesto anteriormente, llama la atención el gran número de casos, que se han documentado en los últimos años, fundamentalmente en la zona de levante y el sureste peninsular.

Un aspecto sobre el que nos gustaría volver en un futuro es el estudio de las vías vinculadas con los espacios de culto y que pueden ser interpretadas en el marco de la religiosidad popular como “territorios de gracia” –Willian Christian Jr.- o “vías sacras” y puestas en relación con las peregrinaciones y las circumbalaciones al espacio sagrado. Muchas de estas vías tienen relación con la red hidrográfica, siendo los principales ríos y sus afluentes corredores naturales de paso; y encontramos bien constatado en las fuentes etnográficas cómo estos caminos en relación a espacios de culto se sacralizan y se preservan siendo conocidos, de generación a generación, no sólo como vías de peregrinaje hacia el lugar sagrado si no también como vías de trashumancia. De esta forma, ganados y pastores se ponen bajo la protección de la advocación que se venera en éstos, pues además se organiza su partida después de la festividad (Capítulo 6.2.2.10, pp: 143-145).

Para terminar, consideramos que hablar de sincretismos e influencias en una temática como la que nos ocupa presenta numerosas dificultades. La principal reside en el carácter universal de las aguas, cuya estructura o construcción simbólica es común a muchas culturas del mundo. Y es este matiz -que le resta romanticismo- lo que a nuestro parecer le confiere la gran aceptación y pervivencia de estas creencias a lo largo del tiempo llegando, incluso, hasta nuestros días. Pues, en esencia, nos enfrentamos a similares problemas y desafíos; siendo la preservación de la salud y del medio de subsistencia los más importantes.

No en vano, el agua con su constante fluir representa además una gran metáfora sobre el transcurso del ciclo vital de los seres vivos y la naturaleza. Un ciclo universal en eterno movimiento.



12. Ediciones de Fuentes Clásicas

Aristófanes: *Las avispas, la paz, las aves. Lisístrata*. Ed. Cátedra (2004). Madrid.

Augustine, S.: *The City of God Against the Pagans: Books 1-3*. Tr. by GE McCracken (Vol. 1). Loeb Classical Library.

Avieno: *Ora Marítima*. Traducción de Plácido, D. y Mangas, J. (2000). Madrid.

Cayo Cornelio Tácito. *Anales*. Obra completa. Editorial Gredos (1986-1991): Madrid.

Estrabón: *Geografía*. Traducción de García, J. (1991). Madrid.

Eurípides: *Tragedias*. Obra completa. Editorial Gredos (1990/1998). Madrid.

Flavio Josefo: *Antigüedades judías*. Ed. Akal Clásica, 2 vols (2002). Madrid.

Herodoto: *Historia. Obra completa. Volumen I: Libros I-II*. (1986). Madrid: Editorial Gredos.

Hesiodo: *Obras y fragmentos: Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. (1997) Madrid: Editorial Gredos.

Homero: *Odisea*. Traducción de Segala, L. (1927). Madrid.

Macrobio: *Saturnales*. (2010). Madrid: Editorial Gredos

Ovidio: *Metamorfosis* (2004). El Cid Editor.

Plinio el Viejo: *Historia Naturalis III*. Traducción de García y Bellido (1977), en *La España del siglo primero de nuestra era según P. Mela y C. Plinio*. Espasa Calpe. Madrid.



Pausanias. Introducción, traducción y notas de M^a C. Herrero Ingelmo. Revisión: F. J. Gómez Espelosín (1994). *Descripción de Grecia. Obra completa en tres tomos.* Madrid. Editorial Gredos.

Polibio: *Historiae.* Traducción y notas de Balasch Recort, M. (1991). Ed. Gredos. Madrid.

Pomponio Mela: *De Chorographia II.* Traducción publicada por García y Bellido (1977) en *La España del siglo primero de nuestra era según P. Mela y C. Plinio.* Espasa Calpe. Madrid: 24-125.

Poema de Gilgamesh. Traducción de Jiménez Zamudio (2015). Ed. Cátedra, Madrid.

Ptolomeo: *Geografía.* Estudio de García Alonso J. L. (2003). Bilbao.

Silio Itálico: *Punica.* Cortés y López, M. (1835). Madrid.

Tácito: *Anales.* Edición de Antón Martínez, B. (2007). Ed. Akal. Madrid.

Tito Livio: *Ad Urbe Condita.* Traducción de Navarro Calvo, Fco. (1914). Madrid.

Virgilio Marón, P.: *Bucólicas.* Traducción de Rodríguez Tobal, J.M. (2008). Edición bilingüe. Madrid. Ed. Hiperión.





13. Bibliografía

Abad, Casal, L. (1987): “El poblamiento ibérico en la provincia de Alicante”. En Ruiz, A. y Molinos, M. (Coord): *Íberos. Actas de las I jornadas sobre el mundo ibérico*. Jaén: 157-169.

Abad, Casal, L. (2010): “Terracotas Ibéricas del Castillo de Guardamar”. *Guardamar del Segura, arqueología y museo: museos municipales en el MARQ*. MARQ, diciembre 2010-febrero 2011. Alicante: 122-133

Abad Casal, L.; Sala, F.; Alberola, E. M. (1995-1997): “La necrópolis y el área sacra ibéricos de «Las Agualejas» (Monforte del Cid, Alicante)”, *Lucentum* 14-16: 7-18.

Adroher, A. M., (1999): “Galera y el mundo ibérico bastetano. Nuevas perspectivas en su estudio”. En: J. Blánquez, J. Y Roldán, L. (Eds.): *La Cultura Ibérica a través de la fotografía*. Madrid: 375-384.

Adroher, A. M. (2013): “El territorio ideológico en el área bastetana”. En *Santuarios ibéricos: territorio, ritualidad y memoria, actas del Congreso sobre El Santuario de la Cueva de la Lobera, Castellar (Jaén)*, Jaén: 145-181.

Adroher, A. M. (2018): “Los santuarios ibéricos. El modelo de Coimbra del Barranco Ancho”. En: Gualda Bernal, R. y Hernández Carrión, E. (eds.): *El legado de Jerónimo Molina a la arqueología: actas del Congreso*, Jumilla 2013. Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía, Universidad de Murcia. Murcia: 65-89.

Adroher, A. M. y López Marcos, A. (2004): “El territorio de las altiplanicies granadinas entre la Prehistoria y la Edad Media”. *Arqueología en Puebla de Don Fadrique (1995-2002)*, Sevilla.

Adroher, A. M. y Caballero Cobos, A. (2008): “Los santuarios al aire libre en el entorno de Basti (Baza, Granada)”. En *Ier Congreso Internacional de Arqueología Ibérica*

Bastetana. Universidad Autónoma de Madrid. Cantoblanco: 215-228.

Adroher, A. M. y Caballero Cobos, A. (2012): “Santuarios y necrópolis fuera de las murallas: el espacio periurbano de los oppida bastetanos”. *El paisatge periurbà a la Mediterrània occidental durant la protohistòria i l’antiguitat*, 26, 231-244.

Adroher, A. M.; Sánchez Moreno, A. y De la Torre, I. (2015): "Cuantificación en cerámica ¿ejercicio especulativo o ejercicio hipotético? Las cerámicas ibéricas y púnicas en la Iliberri del siglo IV a. n. e. procedentes del depósito de la calle Zacatín (Granada)". *Archivo Español de Arqueología* 88, 39-65.

Adroher, A. M., López Marcos, A., Caballero Cobos, A., Salvador Oyonate, J. A., Bravo Carrasco, A. D., Brao González, F. J.; Fernández Palmeiro, J. y Serrano Várez, D. (2003): “Campaña de prospección arqueológica superficial al norte de Almaciles”. En *Anuario arqueológico de Andalucía* 2000. Consejería de Cultura. Sevilla: 24-32.

Alamgir, A. N. M. (2017): “Drugs: their natural, synthetic, and biosynthetic sources”. In *Therapeutic Use of Medicinal Plants and Their Extracts: Volume 1* (pp. 105-123). Springer, Cham.

Alberro, M. (2003): “La diosa de la soberanía en la religión, la mitología y el folklore de los celtas y otros pueblos de la Antigüedad”. *Anuario brigantino*, 26. Betanzos: 77-112.

Alberro, M. (2007): “La Diosa-Pájaro del Neolítico y su posible continuación en las diosas de manantiales y ríos de los celtas y otros pueblos indoeuropeos”. *Habis*, 38. Sevilla: 7-30.

Alberro, M. (2010): “El pancéltico dios Lug y su presencia en España”. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 22. Pp. 7-30.



Albertos, M^a. L. (1966): “La onomástica personal primitiva de Hispania: Tarraconense y Bética” (*Acta Salmanticensia* 13), Salamanca 1966.

Aldrete, G. S. (2007): *Floods of the Tiber in ancient Rome*. Baltimore.

Alfaro, C. (2001): “Vías pecuarias y romanización en la Península Ibérica” en Gómez-Pantoja, J. (ed.): *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval*. Madrid: 215-231.

Alfayé Villa, S. (2003-2005): “Las primeras investigaciones sobre el santuario celtibérico de Peñalba de Villastar (Teruel)”. *Archäia*, 3-5: 215-224.

Alfayé Villa, S. (2004a): ““La Escondilla”: un posible yacimiento celtibérico en las proximidades de Peñalba de Villastar (Teruel)”. En *Antiqua iuniora: en torno al Mediterráneo en la Antigüedad*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004. p. 155-171.

Alfayé Villa, S. (2004b): “Rituales de aniquilación del enemigo en la Estela de Binéfar”(Huesca)”. En *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*: Valladolid, 7-9 de noviembre 2002. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial. Valladolid: 63-76.

Alfayé Villa, S. (2005): “Santuarios celtibéricos”. En *Celtiberos: tras la estela de Numancia*. Diputación Provincial de Soria, 2005. p. 229-234.

Alfayé Villa, S. (2007): “Usos y contextos de los vasos plásticos zoomorfos en la Celta hispana: verter, sacrificar, alimentar, silbar”. *Saldvie: Estudios de prehistoria y arqueología*, 2007, no 7, p. 71-92.

Alfayé Villa, S. (2010): “Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea”. En *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Universitat de Barcelona, 2010. p. 177-218.

Alfayé Villa, S. (2013a): “Sobre iconografía y teonimia en el Noroeste Peninsular”. *Palaeohispanica. Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania Antigua*, 2013, no 13,

p. 189-208.

Alfayé Villa, S. (2013b): “Dinámicas rituales en las cuevas y abrigos de la Celtiberia”. En *Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012, Castellar (Jaén)* del 4 al 6 octubre de 2012, CSIC, Castellar: 341-384.

Alfayé Villa, S. (2018): “Temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo: reflexiones a modo de prólogo”. *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 2018, no 14, p. 7-20.

Alfayé Villa, S. y Marco Simón, F. (2014): “Santuarios en canteras y romanización religiosa en Hispania y Galia”. En *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*. Instituto de Ciencias de la Antigüedad, 2014. p. 53-86.

Alfayé Villa, S.; González Rodríguez, M. y Ramírez Sánchez, M. (2015): “La arqueología del culto a las divinidades locales en el Noroeste hispano”. En *Actas del XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Centro y periferia en el mundo clásico*. Vol. II. Mérida: 1727-1730.

Alinei, M. (2000): “An alternative model for the origins of European peoples and languages: the continuity theory”. *An Alternative Model for the Origins of European Peoples and Languages*, 1000-1030.

Almagro-Gorbea, M. (1977): “El Bronce Final y el Periodo Orientalizante en Extremadura”. *Bibliotheca Praehistorica Hispana XIV*. Madrid.

Almagro-Gorbea, M. (1983): “Pozo Moro: el monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica”. *Madrid Mitteilungen*, 24. Madrid: 177-293

Almagro-Gorbea, M. (1986): “Bronce Final y edad del hierro. La formación de las etnias y culturas prerromanas”. *Historia de España I. Prehistoria*. Gredos. Madrid: 341-532.

Almagro-Gorbea, M. (1990): “Los pueblos prerromanos de la península”. *Historia de*



España I. Desde la prehistoria hasta la conquista romana (s. III a. n. e.). Ed. Planeta. Barcelona: 511-583.

Almagro-Gorbea, M. (1997): “Lobo y ritos de iniciación en Iberia”. En Olmos, R y Santos Velasco, J. A.: *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de investigación y lectura.* Coloquio internacional (Roma, 1993). Serie Varia 3. Madrid: 103-127.

Almagro-Gorbea, M. (2002): “Tartessos, una cultura literaria: textos, iconografía y arqueología”. *Bolskan*, 19. Zaragoza: 15-33.

Almagro-Gorbea, M. (2004): “Niethos-néit: the earliest documented celtic god (c. 575 BC) and the Atlantic relationships between Iberia and Ireland”. *Essays to Prof. George Eogan.* Dublín.: 200-208.

Almagro-Gorbea, M. (2019): "Sacra saxa" y ritos populares de adivinación en la Hispania prerromana. In *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua.* Ediciones Complutenses. Madrid: 21-52

Almagro-Gorbea, M. y Álvarez, J. (1993): “La "Fragua" de Ulaca: saunas castreñas y baños iniciáticos en el mundo céltico”. *CAUN I.* Pamplona: 177-253.

Almagro-Gorbea, M. y Berrocal Rangel, L. (1997): “Entre íberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicios en Hispania”. *Quad. Preh. Arq. Cast.*, 18. Castellón: 567-588.

Almagro-Gorbea, M. y Gran Aymerich, J. (Eds.) (1991): “El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia)”. *Memoria de las Excavaciones del Equipo Franco Español en el Mont Beuvray 1987-1988.* Complutum, Extra 1. Madrid.

Almagro-Gorbea, M. y Domínguez Monedero, A. (1988): “El palacio de Cancho Roano y sus paralelos arquitectónicos y funcionales”. *Zephyrus* XLI-XLII: 339-382.

Almagro-Gorbea, M. y Moneo, T. (1995): “Un posible abrigo-santuario en Meca

(Ayora, Valencia)”. Homenaje a A. M^a Muñoz. *Verdolay* 7. Murcia: 251-258.

Almagro-Gorbea, M. y Moneo, T. (1999): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*. BAH, 4, Madrid.

Almagro-Gorbea, M. y Moneo, T. (2000): “*Santuarios urbanos en el mundo ibérico*”. *Bibliotheca Arqueologica Hispana* 4. Real Academia de la Historia. Gabinete de Antigüedades. Madrid.

Almagro-Gorbea, M. y Lorrio, A. (2006-2007): “De “*Sego*” a Augusto: los orígenes celtibéricos de “*Segobriga*””. *BSAA*, 72-73, 1, Madrid: 143-181.

Almagro-Gorbea, M. y Lorrio, A. (2007): “El *signum equitum* ibérico del Museo de Cuenca y los bronce tipo “jinete de La Bastida””, en J.M. Millán y C. Rodríguez (coord.), *Arqueología de Castilla-La Mancha*, Actas de las I Jornadas (Cuenca, 2005), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca: 17-51.

Almagro-Gorbea, M. y Lorrio, A. (2010): “El heros *ktistes* y los símbolos de poder de la Hispania prerromana”, en F. Burillo (ed.), *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre los Celtiberos*, (Daroca, 2008), *Estudios Celtibéricos* nº 6, Zaragoza: 157-181.

Almagro-Gorbea, M. y Lorrio, A. (2011): *Teutates. El heroe Fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y la keltiké* (*Bibliotheca Archaeologia Hispana* 36), Madrid, Real Academia de la Historia.

Almagro-Gorbea, M. y Ramos, R. (1986): “El monumento ibérico de Monforte del Cid”, *Lucentum* 5: 45-63.

Almagro-Gorbea, M.; Ruiz Zapatero, G. (Eds.) (1992): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Complutum 2-3, Madrid.

Almagro-Gorbea, M.; Gómez, R.; Lorrio, A. J. y Moneo, T. (1996): “El poblado



ibérico de El Molón (Camporrobles, Valencia)”. *Rev. de Arq.* 181: 8-17.

Alonso Romero, F. (2006): “La flor del agua, el saúco, y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica”. *Anuario Brigantino*, 29. Betanzos: 63-90.

Alvar Ezquerro, J. (2012): *Los cultos egipcios en Hispania*. Presses universitaires de Franche-Comté.

Álvarez, N. (1997): “El almacén del templo A: Aproximación a espacios constructivos especializados y su significación socio-económica”. En: Olcina, M. (Ed.): *L'Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante): Estudios de la edad de bronce y época ibérica*. Alicante: 133-174.

Álvarez, J. F. (1977): “La mojada de los Santos de Caballar”
https://repositorio.uaM.es/bitstream/handle/10486/7921/43626_2.pdf?sequence=1

Álvarez Ossorio, F. (1941): *Catálogo de los exvotos ibéricos del Museo Arqueológico Nacional*. Madrid.

Amador de los Ríos, J. (1862-1863): “Algunas consideraciones sobre la estatuaria durante la monarquía visigoda”. En: *El arte en España*. Vol I-II. Madrid: 157-165/5-23

Ambartec (2005): *Diagnóstico Técnico del Municipio de Ibi (Alicante)*. *Ibi Agenda* 21. Ayto. Ibi.

Amorós López, I. (2012): “La Cova de L'Agüela (Vall d'Alcalà, Alicante). Una cueva-santuario en el corazón de la Contestania Ibérica”. *Alberri. Quaderns d'Investigación del centre d'estudis Contestans*, 22. Alicante: 51-93.

Amorós López, I. (2018): *Ideología, poder y ritual en el paisaje ibérico. Procesos sociales y prácticas rituales en el área central de la Contestania* (Doctoral dissertation, Universitat d'Alacant-Universidad de Alicante).

Andrés, M. (2005): “Un nou model de sacralitat ibèrica: els espais rituals bastetans”.

Cota zero: revista d'arqueologia i ciència, (20), 10-16.

Andreu, J. M.; Cerón, J. C.; Pulido-Bosch, A. y Estèvez, A. (1997): “Consideraciones sobre las aguas termominerales del Cabeço d'Or (alicante)”. *Geogaceta*, 21. Alicante: 17-20.

Aparicio, J. (1976): “El culto en las cuevas de la Región Valenciana”. En Homenaje a García y Bellido *RUC XXV*. Madrid: 9-30.

Aparicio, J. (1997): “El culto en cuevas y la religiosidad protohistórica”. *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18. Castellón: 345-358.

Aparicio, J., Gurrea Crespo, V. y Climent, S. (1983): *Cata arqueológica de La Safor*. Instituto de estudios comarcales “Duque Real Alfonso el Viejo”. Ayto. De Gandía. Arqueología-I. Gandía.

Aparicio; Latorre, F. (1977): *Catálogo-guía del museo arqueológico de Requena*. Serie Arqueológica, 1, Valencia.

Aparicio; San Valero, J.; Martínez, J. V. (1983): “Actividades arqueológicas desde 1979 a 1982”. *Varia*, II: 375-378.

Aragoneses, M. J. (1968): “La badila ritual ibérica de La Luz (Murcia) y la topografía arqueológica de aquella zona según los últimos descubrimientos”. *Anales de la Universidad de Murcia*, 16. Murcia: 317-360.

Aragoneses, M. J. (1973): “Bronces ibéricos del Santuario Ibérico de La Luz (Murcia)”. En *Homenaje a Federico Navarro: miscelánea de estudios dedicados a su memoria* (pp. 197-226).

Aranegui, C. (1975): “La favissa del santuario urbano de *Edeta-Liria* (Valencia)”. *QPAC*, 18. Castelló: 103-113.

Aranegui, C. (1996): “Los platos de peces y el más allá”. *Complutum extra*, 6 (1).



Madrid: 401-414.

Aranegui, C. (1997): “La favissa del santuario urbano de Edeta-Liria (Valencia)”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, (18), 103-114.

Aranegui, C. (1995): “Los iberos y los auspicios: A propósito de un vaso decorado de la antigua Edeta (Lliria, Valencia)”. In *Arqueólogos, historiadores y filólogos: homenaje a Fernando Gascó* (pp. 39-52). Kolaivos.

Aranegui, C. (1994): “Iberica sacra loca. Entre el Cabo de la Nao, Cartagena y el Cerro de los Santos”. *Revista de Estudios Ibéricos*, 1, 115-138.

Aranegui, C. y Pla Ballester, E. (1981): “La cerámica ibérica. La baja época en la cultura ibérica”. *Actas de la mesa redonda celebrada en conmemoración del X aniversario de la AEAA*. Madrid, marzo de 1979. Madrid: 73-114.

Aranegui, C., Izquierdo Peraile, I., Hernández Hervás, E. y Graells, R. (2018): “La romanización de los bronce ibéricos: el conjunto de Muntanya Fronterade Sagunto (Valencia). En: Prados Torreira, L., Rueda, C. y Ruiz, A. (Eds.). (2018). *Bronces ibéricos: una historia por contar: libro-homenaje al prof. G. Nicolini, Los bronce ibéricos*. UAM. Madrid: 455-491.

Arasa, F. (1979): "Arqueologia del terme municipal de Castelló de la Plana." *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, 6: 121-180.Co

Arasa, F. (1995): Territori i poblament en época romana a les comarques septentrionals del litoral valencià. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia.

Arasa, F. (2001): “La romanització a les comarques septentrionals del litoral valencià. Poblament ibèric i importacions itàliques en els segles II-I a.C.” *Serie de Trabajos Varios del SIP*, 100. Valencia.

Arasa, F. (2016): “Las inscripciones romanas del Alto Palancia. Un estado de la cuestión”. En *Jérica: Jornadas sobre su patrimonio*. Instituto de Cultura del Alto

Palancia. Jérica: 11-41.

Arasa, F. y Vicent, J. A. (1990-91): “Troballa d’una inscripció al Santuari de la Muntanya de Santa Bàrbara. Notes sobre l’ Arqueologia urbana de La Vilavella (La Plana Baixa)”. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses, 15: 463-466. Castellón.

Arteaga Serrano, J. A. (1997): *Bases teóricas y metodológicas para el estudio del ritual funerario utilizado durante la Prehistoria Reciente en el sur de la Península Ibérica*. Tesis Doctoral, Universidad de Granada.

Arévalo González, A. (1998): “Las acuñaciones ibéricas meridionales, turdetanas y de Salacia en la Hispania Ulterior”. En: C. Alfaro Asins, A. Arévalo González, M. Campo Díaz, F. Chaves Tristán, A. Domínguez Arranz & PP Ripollés Alegre (coords.): *Historia Monetaria de Hispania Antigua*, 194-232.

Arévalo, A., Prados, L., Marcos, C., y Perea, A. (1996): “El origen votivo del tesoro de Salvacañete (Cuenca)”. *Los Iberos príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Actas del Congreso Internacional, Barcelona, 1998 (ed. C. Aranegui Gascó), Barcelona, pp. 255-63.

Ardèvol Piera, E. y Munilla Cabrillana, G. (Coords.) (2003): *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas* (Vol. 16). Editorial UOC.

Armijo, F., Corvillo, I., Vázquez, I., Carbajo, J. M., & Maraver, F. (2017): “Las aguas sulfuradas de los balnearios españoles. Aplicaciones e indicaciones”. *Medicina naturista*, 11(2): 91-99.

Arramond J. C., Requi C., Vidal M. (2007): “Les recherches anciennes et les fouilles en cours sur les sites de Vieille-Toulouse, Toulouse-Estarac et Toulouse Saint-Roch, aux IIe et Ier siècle av. J.-C.” En Izac-Imbert, L. (Dir.): pp. 385-409.

Arroyo Martínez, Fco. (2016): “Las vías pecuarias de Utiel: el patrimonio perdido”. *Oleana: Cuadernos de Cultura Comarcal*, nº 30, p. 223-243.



Arroyo Martínez, Fco. (2001): “La Ganadería Tradicional Fuenterrobleña”. *Oleana: Cuadernos de Cultura Comarcal*. nº 16, p. 409-443.

Arroyo, F.; Mota, F.; Cañada, R. J. (1995): *Fuenterrobles. Memoria de un pueblo*, Ayuntamiento de Fuenterrobles, Utiel.

Arteaga, O., Navas, J., Ramos, J. F., y Roos, A. M. (1992): *Excavación de urgencia en el Peñón de Salobreña (Granada)*. Ayuntamiento de Salobreña, Granada.

Askitopoulou, H., Konsolaki, E., Ramoutsaki, I. A., y Anastassaki, M. (2002). Surgical cures under sleep induction in the Asclepieion of Epidauros. In *International Congress Series*. Vol. 1242, pp. 11-17. Elsevier.

Astruc, M. (1951): “La Necropolis de Villaricos, Informes y Memorias nº 25”, *CoM. Gen. De Excavaciones Arqueológicas*. Madrid,

Aubet Semmler, M. E. (1976): “Algunos aspectos sobre iconografía púnica; las representaciones aladas de *Tanit*”. *R. U. Complutense*, XXV. Madrid: 61-82.

Aubet Semmler, M. E. (1982): “*El santuario púnico de Es Cueiram*”, *Ibiza*. Ibiza: 14-2.

Ayllón-Martín, R. (2014): "Renovarse o morir. Las cuevas santuario del Noreste Peninsular a partir del s. III a. C.". Actas del Congreso “*El santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*” Castellar, Jaén: 271-289.

Ayllón-Martín, R. (2015): *Cuevas, bosques y montañas sagradas de Celtiberia (ss. II aC-II dC): entre la transformación y el abandono*. Tesis Doctoral Universidad de Barcelona.

Ayensa, E., y Azanza, F. J. (2014): “Fenómenos meteorológicos adversos en Madrid hasta mediados del siglo XIX”. *Revista Tiempo y Clima*, 34, Madrid: 46-67.

Baca Ibáñez, S. Y.; Rodríguez Paico, P. E. y Rodríguez Naccha, J. (2015):

“Importancia del magnesio en la dieta humana”. *Agroindustrial Science*, 5(2), 177-189.

Baena del Alcázar, L. (1976): “la divinidad metroaca del Valle de Abdalajís”. *Jábega* 16. Málaga: 13-16.

Baggieri, G. y Rinaldi, M. L. (1996): “*Speranza e sofferenza*” nei votivi anatomici dell’antichità. *Proposte di riflessione*. Ministero per i Beni Culturali e Ambientali 1996, Servizio tecnico per le ricerche antropologiche e paleopatologiche, Catalogo della Mostra.

Baldellou, V. (1979-80): “Excavaciones arqueológicas en la “Cova del Bolet”. *Pyrenae*, 15-16, p. 61-114.

Ballester Tormo, I.; Fletcher, F.; Pla, E.; Jordá F. y Alcácer, E. (1954): *Corpus Vasorum Hispanorum*, Cerámica del Cerro de San Miguel, Liria. Madrid.

Baños Serrano, J. (1996): “los baños termales minero-medicinales de Alhama de Murcia”, *Memorias de Arqueología*, 5, Murcia: 345-351.

Barberà, J. y Dupré, X. (1984): “Els laietans. Assaig de síntesi”, *Fonaments*, 4, Barcelona, p. 31-86.

Barrachina Sánchez, J. y Adroher Auroux, A. M. (2018): “Las cáscaras de huevo de avestruz del depósito votivo ibérico de *Iliberri* (Granada)”. *CuPAUAM* 44. Madrid: 145-158.

Barrasetas, E., (1995): Memòria de la campanya de prospeccions arqueològiques a la Plaça de la Font del Lleó (Caldes de Montbui, Vallès Oriental), noviembre 1994-gener 1995 (manuscrito inédito).

Barrasetas, E. y Monleón, A., (1995): “Intervenció arqueològica al jaciment romà del Mas Manolo (Caldes de Montbui, Vallès Oriental)”, *Tribuna d’Arqueologia 1993-1994*, 87-94.



Barril Vicente, M. (2008): “La intermediación de Sandars en el ingreso de tesorillos de plata en el Museo Arqueológico Nacional”. En *Documentos inéditos para la Historia de la Arqueología*. Sociedad Española de Historia de la Arqueología. Madrid: 299-318.

Barril Vicente, M. (2010): “Tesoros de plata en el ámbito celtibérico ¿función votiva, depósitos de platero o dinero fraccionario?”. En *Ritos y mitos: VI Simposio sobre Celtiberos*. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda. Soria: 73-86.

Barril Vicente, M. (2017): “Desmontando “el Tesoro de Mogón III”. Un error a corregir”. *Lucentum*, (36), 93-104.

Barril Vicente, M. (2018): “De este a oeste. Un colgante del siglo IV *a. n. e.* que apunta una vía de comunicación”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, (37), 61-80.

Barril Vicente, M. S y Pérez Rodríguez, F. J. (2012): “Obras públicas, minas de huesos y su repercusión en el patrimonio histórico y el comercio de antigüedades a través de la documentación del Museo Arqueológico Nacional y del Museo de Palencia”. En Papí Rodes, C. Mora, G. y Ayarzagüena, M.: *El patrimonio arqueológico en España en el siglo XIX: el impacto de las desamortizaciones*. Actas de las II Jornadas Internacionales de Historiografía Arqueológica de la Sociedad Española de Historia de la Arqueología y el Museo Arqueológico Nacional 24 y 25 de noviembre de 2010. Museo Arqueológico Nacional. Madrid: 193-227.

Beirão, C. D. M., da Silva, C. T., Soares, J., Gomes, M. V., y Gomes, R. V. (1985): “Deposito votivo da II Idade do Ferro de Garvao. Noticia da primeira campa ha de escavações”. *O Arqueólogo Português*, 3, Serie IV, 45-135.

Belén Deamos, M. (2000): “Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del extremo Occidente”. *XIV Jornades d'Arqueologia Fenicio-Púnica: Els santuaris fenicio-púnics a Ibèria (Eivissa, 1999)*, Govern de les Illes Balears. Eivissa: 57-102.

Belén Deamos, M. (2011): “Notas sobre religiosidad turdetana. Los depósitos sagrados del oppidum de Alhonor (Herrera, Sevilla)”. *Cuadernos de prehistoria y arqueología*, (37), 333-348.

Belén Deamos, M. (2016): “Armas de Huelva en la historia del Museo Arqueológico Nacional”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 34, 63-80.

Belén Deamos, M. y Pérez López, I. (2011): “Gorham's Cave, un santuario en el Estrecho. Avance del estudio de los materiales cerámicos”. En: Marín Ceballos, M. C. (Ed.): *Cultos y Ritos de la Gadir Fenicio-Púnica*, Universidad de Cádiz. Cádiz: 473-490.

Bellón Ruiz, J. P. (2018): “Los santuarios ibéricos de Jaén: exvotos y coleccionismo, legalidad y prestigio”. En *Bronces ibéricos. Una historia para contar: Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2018. p. 63-102.

Bellón Ruiz, J. P., Gómez Cabeza, F., y Ruiz, A. (2015): “El sacrificador de Bujalamé y los iberos de la Sierra de Segura”. En *Jaén, tierra ibera: 40 años de investigación y transferencia* (pp. 237-254). Universidad de Jaén.

Beltrán, A. (1970): “La inscripción ibérica de Binéfar en el Museo de Huesca”. In *IX Congreso Nacional de Arqueología*. pp. 518-522.

Beltrán Fortes, J. (1988): *Las arae de la Bética*. Málaga.

Beltrán Lloris, F. (1980): “Epigrafía latina de Saguntum y su territorium”. *TV*, 67, pp. 154-388.

Beltrán Lloris, F. (1996): “La epigrafía latina de Teruel. A propósito de un nuevo corpus provincial”. *Archivo Español de Arqueología*, 69(173-174), 295-306.

Beltrán Lloris, F., Jordán Cólera, C., y Marco Simón, F. (2005): “Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)”. *Palaeohispanica*, 5, 911-956.

Beltrán Villagrasa, P. (1951): “Hallazgos en Sagunto”. *AEA*, 24, pp. 246-257.

Beltrán, F., Jordán, C.; Marco, F. (2005): “Novedades epigráficas en Peñalba de



Villastar (Teruel)”, *Paleohispánica*, 5.

Belloch, V.; Caballe, C. y Zaragoza, R. (1972): *Manual de terapéutica física y radiología*. Valencia.

Benavente, J. A. (1996): “Cubetas y Canalillos rupestres en asentamientos ibéricos del bajo Aragón”. En: *Íberos en Aragón*. Colección CAI, 100, Zaragoza: 321-327.

Benavente, J. A., Marco, F., y Moret, P. (2003): “El Palao de Alcañiz y el Bajo Aragón durante los ss. II y I a C.” *Archivo español de arqueología: serie Anejos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, 76, p. 231-246.

Bendala Galán, M. (2015): “Morir en las ciudades hispanorromanas de la Bética. Perduraciones y romanización cuarenta años después”. In *La muerte en Baelo Claudia: Necrópolis y ritual en el confín del Imperio Romano*. Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz. Cádiz: 31-44.

Bender, B. (1993): “Introduction”. En: B. Bender (ed.), *Landscape politics and perspective*, Berg, Oxford: 1-17.

Benítez de Lugo, E. (2004): “Arqueología del culto ibérica en la Oretania Septentrional”. *Arse: Boletín anual del Centro Arqueológico Saguntino*, (38), 29-61.

Benítez de Lugo, J. y Moraleda, J. (2013): “Símbolos, espacios y elementos ibéricos para el culto en Oretania Septentrional. Estado de la cuestión arqueológica, revisión crítica y nuevas aportaciones”. Actas del Congreso “El santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012” Castellar: 213-271.

Benozzo, F. (2009): “Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric “*incubatio*””. In *Annual Meeting of the European Association of Archaeologists*. European Association of Archaeologists. Budapest: 15-16. In G. Dimitriadis (ed.), *Archaeologies and Soundscapes*, Oxford, Archaeopress [BAR International Series].

Bernabé Pajares, A. (2006): “El viaje del alma al más allá: paralelos entre Hititas y Órficos”. *RFR* 4. Madrid: 33-42.

Bernardo Stempel, P. (2008): “CIB. to Lvgvei ‘HACIA LUGUS’ FRENTE A Lvgvei ‘PARA LUGUS’: Sintaxis y divinidades en Peñalba de Villastar”. *Emerita*, LXXVI 2: 181-196.

Bernier, J. y Fortea, F.J. (1968-1969): “Nuevas pinturas rupestres esquemáticas en la provincia de Córdoba”. Avance de su estudio. *Zephyrus* XIX-XX. Salamanca: 143-165.

Biehl, J. (2016): “La etnografía en el camino de la teoría”. *Etnografías contemporáneas*, 2(3).

Bierl, A. (1994): “Apollo in greek tragedy: Orestes and the god of initiation. Apollo. Origins and influences”. En Solomon, J. (Ed.). Tucson and London. London: 81-96.

Binder, D.; Gassin, B.; Sénépart, I. (1994): “Éléments pour la caractérisation des productions céramiques néolithiques dans le sud de la France: L’exemple de Giribaldi”. En: *Terre cuite et société, actes des XIVe Rencontres Internationales d’Archéologie et d’Histoire d’Antibes*, 21- 23 de octubre de 1993, 255-267. Juan-les-Pins: Éditions APDCA.

Blanco Freijeiro, A y Corzo, R. (1983): “Monte Algaida. Un santuario púnico en la desembocadura del Guadalquivir”. *Historia* 16, 87: 123-128.

Blanco Freijeiro, A (1983): “Ategua”. *NAH* 15: 93-105.

Blanco Freijeiro, A (1993): “El “carnassier” de Elche”. En: Homenaje a Alejandro Ramos Folqués. *CAM*. Elche: 85-97.

Blanco González, A. y Martín Viso I. (2016): “Tumbas, parroquias y espacios ganaderos: configuración y evolución del paisaje medieval de la sierra de Ávila”. *Historia Agraria*, 69: 11-41.



Blay, F. (1992): “Cueva Merinel (Bugarra). Análisis de la fauna”. *Estudios de Arqueología ibérica y romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester (J. Juan Cabanilles, coord.)*, Serie de Trabajos Varios del SIP, 89, Valencia: 283-287.

Blánquez, J. (1996): “Espacios sacrales en los poblados ibéricos: Nuevas propuestas de interpretación”. *Revista de estudios ibéricos*, (2), 147-172.

Blázquez Martínez, J. M. (1957): “Le culte des eaux dans la Peninsule Ibérique”. *Ogam* IX, fasc. 1: 209-223.

Blázquez Martínez, J. M. (1958): “La religiosidad de los pueblos hispanos vista por los autores griegos y latinos”. *Emerita* XVI, fasc. 1: 79-110.

Blázquez Martínez, J. M. (1959): “Los santuarios ibéricos de la provincia de Jaén”. *Oretania* I: 83-90.

Blázquez Martínez, J. M. (1974): “Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania”, Madrid: 79-91.

Blázquez Martínez, J. M. (1977): *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Ed. Cristiandad. Madrid.

Blázquez Martínez, J. M. (1983): “La aculturación en la religión indígena. Formas de difusión de las religiones antiguas”. En: Alvar, J. *et al.* (Eds.): *Segundo encuentro coloquio de ARYS*. Jarandilla de la Vera. Diciembre 1990. Ediciones Clásicas. Madrid: 35-74.

Blázquez Martínez, J. M. (1983b): *Primitivas Religiones Ibéricas. Religiones Prerromanas*. Tomo II. Ediciones Cristiandad. Madrid.

Blázquez Martínez, J. M. (1987): “Aspectos económicos”. En Bendala Galán, M. (Coord.): *Los asentamientos ibéricos ante la romanización*. Coloquio 27-28 febrero. Ministerio de Cultura/Casa de Velázquez. Madrid: 539-567.

Blázquez Martínez, J. M. (1991): “Los santuarios ibéricos de la provincia de Jaén”. En: *Religiones en la España antigua*, Madrid: 19-27.

Blázquez Martínez, J. M. (1993): “La aculturación en la religión indígena. Formas de difusión de las religiones antiguas”. En **Alvar, J.; Blázquez, C.; Wagner G., C. (eds):** *Segundo encuentro-coloquio de Arys*. Jarandilla de la Vera. Diciembre 1990. Ed. Clásicas. Madrid: 35-74

Blázquez Martínez, J. M. (1994): “Últimas aportaciones a las religiones ibéricas”. *Ilu.* Revista de ciencias de las religiones, Nº 0, Madrid: 33-44.

Blázquez Martínez, J. M. (1995): “El legado fenicio en la formación de la religión ibera”. *I Fenici: Ieri, oggi, domani. Ricerche, Scoperte, progetti*. Roma, 3-5 Marzo 1994. Roma: 107-117.

Blázquez Martínez, J. M. (2000-2001): “Nuevas aportaciones a la religiosidad ibérica”. *Lvcentum: Anales de la universidad de Alicante. Prehistoria, arqueología e historia antigua*, Nº 19-20, Alicante: 149-182.

Blázquez Martínez, J. M. (2001): *Dioses, Mitos y Rituales de Los Semitas Occidentales en la Antigüedad*. Ed. Cristiandad. Madrid.

Blázquez Martínez, J. M. (2002): “La precolonización y la colonización fenicia: El periodo orientalizante en la Península Ibérica. Estado de la cuestión”. *Archivo español de arqueología*, Vol. 75, Nº 185-186, Madrid: 37-58.

Blázquez Martínez, J. M. (2006a): “La religiosidad en el mundo fenicio del sur de Hispania”. *Mainake*, Nº. 28, Málaga: 79-104.

Blázquez Martínez, J. M., y García-Gelabert Pérez, M. P. (1992): “Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana”. *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, ISSN 1130-1082, Nº 5 (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antiguo), Madrid: 21-66.



Blázquez Martínez, J. M. y García-Gelabert Pérez, M. P. (1997): “El culto a las aguas en la hispania prerromana”. En Peréx Agorreta, M. J. (coor.) (1997): *Termalismo antiguo: I Congreso peninsular: actas: Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Logroño: 105-115.

Blázquez Martínez, J. M., Martínez-Pinna, J. Y Montero, S. (1994): *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Ed. Cátedra. Madrid.

Blech, M. (1999): “Exvotos figurativos de santuarios de tradición ibérica de época romana en la Alta Andalucía. De las sociedades agrícolas a la Hispania romana”. En: Salvatierra, V. y Rísquez, C. (Eds.): *Jornadas históricas del Alto Guadalquivir*. Quesada 1992-1995. Jaén: 143-174.

Bloch, M. (1928): *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*. La Renaissance du livre.

Bloch, M. (1974): “Symbols, Song, Dance and Features of Articulation Is religion an extreme form of traditional authority?” *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 15(1), 54-81.

Boardman, J. (2003): “Classical Phoenician Scarabs. A catalogue and study”, *BAR-International Series* 1190, Studies in Gems and Jewellery, II, Oxford.

Boëls-Janssen, N. (2003): “De Casina aux noces de l'âne: les rites nuptiaux détournés”. *REL* 80. Paris: 129-149.

Boëls-Janssen, N. (2004): Les noces de l'eau et du feu. En *L'eau et le feu dans les religions antiques*. Paris: 201-218.

Bömer, F. (1936): “Der sogenannte lapis manalis”. *ARW* 33. Berlin: 270-281.

Bonet Rosado, H. y Mata Parreño, C. (2008): “Las cerámicas ibéricas. Estado de la cuestión”. En: Bernal Casasola, B. y Ribera i Lacomba, A.: *Cerámicas hispanorromanas: un estado de la cuestión*. Madrid: 147-170.

Bonifacio, F. (2001): “I materiali votivi del santuario in località *Macchia Porcara* a Casalbore”, in *Ostraka* 10. p. 207 ss.

Bonnet, C. (1988): “*Melqart*. Cultes et mythes de l'heraclès Tyrien en Méditerranée”. *Studia Phoenicia VIII*. Leuven.

Bonnet, C (1996): “*Astarté*. Dossier documentaire et perspectives historiques. Contributi alla storia della religione fenicio-punica II”. *CNR*. Roma.

Bosque, J. (1987): “Andalucía”. Terán y Solé (directores): 423-477.

Böels-Janssen, N. (1989): “La prêtresse aux trois voiles”. *Revue des études latines* (Paris), 67, 117-133.

Bradley, R. (1998): “Ruined buildings, ruined stones: Enclosures, tombs and natural places in the Neolithic of south-west England”. *World Archaeology*, 30(1), 13-22.

Bradley, R. (2000): *An archaeology of natural places*. Psychology Press.

Bradley, R., Criado Boado, F. C., y Fernández Valcarce, R. (1994): “Rock art research as landscape archaeology: A pilot study in Galicia, north-west Spain”. *World Archaeology*, 25(3), 374-390.

Braudel, F. (1958): “Historia y ciencias sociales: la larga duración”. *Cuadernos Americanos*, 17(6).

Bravo, R. G. e Hidalgo, M. H. (1987): “El culto a Eshmun en la Península Ibérica y sus paralelos mediterráneos”. *Zephyrus*, 43.

Brelich, A. (1954): *Introduzione allo studio dei calendari festivi*. Editori Riuniti Univ. Press (2015)

Brelich, A. (1969): *Paidés e parthenoi*. Rome: 152–153.



Brelich, A. (1977): *Las religiones antiguas (Vol. 1)*. Siglo XXI de España Editores.

Bremmer, J. N. (1983): Scapegoats rituals in ancient Greece. *HSPh*. pp. 299-320.

Bresson, A. (1980): Rhodes, l'Hellénion et le statut de Naucratis. (Ive-IVe siècle *a. n. e.*). *DAH* 6: 291-349.

Broncano, S. (1986): El Castellar de Meca, Ayora (Valencia). *EAE* 147. Madrid

Broncano, S. (1989): *El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete (Albacete):* Excavaciones Arqueológicas en España, 156, Madrid.

Broncano, S. y Blánquez, J. (1985): “El Amarejo (Bonete, Albacete)”. *Excavaciones Arqueológicas en España* 139. Madrid.

Broncano, S. y Alfaro, C. (1993): “Estado actual de las excavaciones arqueológicas en El Amarejo”. En: *Arqueología en Albacete: jornadas de arqueología albacetense en la Universidad Autónoma de Madrid* / por Juan Blánquez Pérez, Rubí Sanz Gamó, María Teresa Musat Hervás. Madrid: 131-146.

Brouquier-Reddé, V. (1992): “Temples et cultes de Tripolitaine”. *Éditions du CNRS*, Paris: 269-299.

Brotóns, F y Ramallo, S.F. (2015): “Continuidades y cambios en los santuarios ibéricos del sureste de Iberia: los templos “in antis” del Cerro de los Santos y del Cerro de la Ermita de la Encarnación”, en T. Tortosa Rocamora y S.F. Ramallo Asensio *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*. Madrid. Ed. CSIC: 93-116

Brotóns, F; Ramallo, S.F. y Sanz, R. (2016): “Proyecto de recuperación patrimonial del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)”. *Actas de la I reunión Científica de Albacete. Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”*. Serie III, vol. 16.

Albacete: 555-569.

Brotóns, F. y Ramallo, S. F. (2017): “Continuidades y cambios en los santuarios ibéricos del sureste de Iberia: los templos" in antis" del Cerro de los Santos y del Cerro de la Ermita de la Encarnación”. In *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano: Reunión científica*, Murcia (España), 12-14 de noviembre, 2015 (pp. 93-116).

Bruit Zaidman, L. (1991): “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades”. En G. Duby, G. y Perrot, M. (eds.): *Historia de las mujeres, I. La Antigüedad*. Ed. Taurus. Madrid: 409-410.

Bruit Zaidman, L. y Schmitt Pantel, P. (2002:): *La religión griega en la polis de época clásica*. Ed. Akal. Madrid.

Brull Fontserè, M. B., Gutiérrez Capitán, M. y Jiménez Jorquera, C. (2015): “El análisis organoléptico del agua de consumo humano utilizando microsensors”. *Tecnoaqua*, (15), 76-82.

Brulé, P. (1987): *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*. Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 76. Paris.

Brunaux, J. L. (1993): “Les bois sacrés des Celtes et des Germains”, en *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Etudes* (Ve. section), Naples, 57-65.

Brunaux, J. L. (2004): *Guerre et religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*. París.

Bugella Altamirano, M. (2016): “El Tesoro de Córdoba. Comercio ilegal de antigüedades en el primer tercio del siglo XX”. *Anales de Arqueología Cordobesa*, (27), 11-34.

Bunnens, G. (1979): *L'expansion phénicienne en méditerranée. Essai d'interprétation*



fondé sur une analyse des traditions littéraires. Bruxelles-Rome.

Burillo, F. (dir.) (1991): Carta arqueológica de Aragón-1991, Diputación General de Aragón, Zaragoza.

Burillo, F. (1997): "Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turolense en época ibérica", en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 18, pp. 229-238.

Burillo, F. (2002): "El territorio turolense en época ibérica", *Historia Ilustrada de la Provincia de Teruel*, 6, Diario de Teruel-I.E.T., Teruel, pp. 81-96.

Burillo, F. y Picazo, J.V. (1986): El poblado del Bronce medio de la Hoya Quemada (Mora de Rubielos, Teruel), Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, Teruel.

Burillo, F. y Picazo, J.V. (1997): "El Sistema Ibérico turolense durante el segundo milenio a.C.", *Sagvntvm*, 30: 29-58.

Cabal, C. (1987): *La mitología Asturiana*. GH Editores. Gijón.

Caballero Klink, A. y Mena Muñoz, P. (1987): "Los exvotos ibéricos del Oppidum de Alarcos". *Crónica del XVIII Congreso Arqueológico Nacional*. Madrid: 615-634.

Cabanillas de la Torre, G. C. (2010): "Armas y ritual durante la segunda edad del hierro en la mitad sur de la Galia". *CuPAUAM*, 36. Madrid: 39-66.

Cabré, J. (1910): "Peñalba de Villastar (Teruel), La montaña escrita de Peñalba, Teruel". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LVI: 241-280.

Cabrera Díez, A. (2010): *El ritual del sacrificio de animales en la cultura ibérica: una perspectiva arqueológica*. Tesis dirigida por Teresa Chapa Brunet. UCM Dept. Prehistoria.

Calvo, I. y Cabré, J. (1917): *Excavaciones en la Cueva y Collado de Los Jardines (Santa Elena, Jaén)*. MJSEA. Madrid.

Calvo, I. y Cabré, J. (1918): *Excavaciones en la Cueva y Collado de Los Jardines (Santa Elena, Jaén)*. MJSEA de los trabajos realizados en 1917. Madrid.

Calvo, I. y Cabré, J. (1919): *Excavaciones en la Cueva y Collado de Los Jardines (Santa Elena, Jaén)*. MJSEA de los trabajos realizados en 1918. Madrid.

Campillo, D. (1995): “Mortalidad y esperanza de vida en la Península Ibérica desde la Prehistoria a la Edad Media”. En Fábregas, R. *et al.: Arqueología da Morte*, Xinzo de Limia: 317-340.

Candela Hidalgo, A.R. (1992): “La propiedad de las aguas en el señorío solariego de Aguas de Busot”. *Investigaciones Geográficas*, 10. Alicante: 67-78.

Canto, A. M., Osorio, A. M. B., y García, F. P. (1997): “El Mausoleo del Dintel de los Ríos de Mérida," Revve Anabaraecus" y el culto de la confluencia”. *Madridener Mitteilungen*, (38), 247-294.

Caquot, A. (1960): “Les Rephaïm ougaritiques”. *Syria* 37:75-93.

Cardete del Olmo, (2006): “El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo”. *Ilu RCR*. 11. Madrid: 93-115.

Cardete del Olmo, (2007): “El silencio de los oprimidos: el culto de los *Paliki*”. *Ilu RCR*. XIX. Madrid: 67-84

Cardona Escrivà, J., Sánchez i Signes, M. y Ahuir Domínguez, J. (2013): “Una colección de exvotos de terracota provenientes de la cova de les Meravelles (Gandia, Valencia)”. Póster presentado en el VIII coloquio del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos: CEFYP. Alicante.

Camarda, L.; Di Stefano, V. y Pitonzo, R. (2011): "Natural resins: chemical constituents



and medicinal uses”. *Theriaké, anno I, n°8*. Agrigento: 353-374.

Camps i Clemente M. y Camps i Surroca, M. (1993). “Dos santuaris catalans a, b antecedents de culte a la deessa Isis”. *Gimbernat: Revista d’Història de la Medicina i de les Ciències de la Salut*, 19, 81-85.

Carter, F. (1981): *Viaje de Gibraltar a Málaga*. Málaga.

Castelo Ruano, R. (1993): “El templo situado en El Cerro de Los Santos, Montealegre del Castillo, Albacete”. *Verdolay* 5. Murcia: 79-87.

Castroviejo Bolibar, M y Alonso Romero, F. (2004): “Antiguas prácticas tradicionales de la isla de Ons relacionadas con el embarazo y el parto”. *Anuario Brigantino*, 27. Betanzos: 313-324.

Colli, M. A. (2015): *Xooc K’ iin: las cabañuelas mayas*. Tesis de licenciatura, Universidad de Quintana Roo, México.

Cañas, J. R. (2014): “El arte de aforar: del nilómetro a la paja de agua cordobesa”. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, (163), 45-69.

Caubet, A. (2009): “Les figurines antiques de terre cuite”, *Perspective*, 1, pp.43-56.

Caubet, A.; Fourier, S., y Queyrel, A. (1998): *L’Art des modeleurs d’argile*. Antiquités de Chypre.

Chamoux, F. (1953): “Cyréne sous la monarchie des Battiades”, *BEFAR* 177, Paris.

Champeaux, J. (1982): “Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Romeet dans le mond romain des origines á la mort de César”. *CEFRA*, 64. Rome.

Chaniotis, A. (2010): *Greek Religion: Oxford Bibliographies Online Research Guide*. Oxford University Press.

Chaniotis, A. (Ed.) (2011): *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*. Dresden: Franz Steiner Verlag.

Chaniotis, A. (ed.) (2012): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart.

Chaniotis, A. y Ducrey, P. (eds.) (2013): *Unveiling Emotions. II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*. Stuttgart.

Chapa, T. (1980): “Tres nuevas esculturas del Cerro de Los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)”. *Al-Basit VI*, 8. Albacete: 81-111.

Chapa, T. (1980b): “Nuevas excavaciones en el Cerro de Los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Campaña de octubre de 1977”. *Al-Basit VI*, 7. Albacete: 81-111.

Chapa, T. (1981): “El toro androcéfalo de Balazote: nueva puesta a punto de su problemática”. *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses*, 10, Albacete: 145-158

Chapa, T. (1983): “Primeros resultados de las excavaciones en el Cerro de Los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Campañas 1977-1981”. XVI CNA, Murcia-Cartagena 1982. Cartagena: 643-653.

Chapa, T. (1984): “El Cerro de los Santos (Albacete), excavaciones desde 1977 a 1981”. *Al-Basit*. Albacete: 109-125.

Chapa, T. (1985): *La escultura ibérica zoomorfa*. Ministerio de Cultura. Madrid.

Chapa, T. (1990): “Algunas consideraciones sobre el estudio de los santuarios ibéricos”. *Zephyrus*, 43.

Chapa, T. (2008-2009): “Esculturas ibéricas de El Álamo-Jutia (Yeste-Nerpio, Albacete)”. *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, (45), 79-92.



Chapa, T. y Martínez M. I. (1990): “Valoración general de las excavaciones desarrolladas en el Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)”. En *Homenaje a Jerónimo Molina García* (pp. 103-111).

Chapa, T., y Madrigal, A. (1997): “El sacerdocio en época ibérica”. *Spal. Revista de Prehistoria y Arqueología*, Vol. 6, p. 187-203.

Chapa, T. y González Alcalde, J. (1993): “Meterse en la boca del lobo. Una aproximación a la figura del carnassier en la religión ibérica”. *Complutum* 4. Madrid: 169-174.

Chapa, T.; González Alcalde, J. (2013): “Las esculturas ibéricas del Cerro de los Santos en la Exposición Universal de Viena (1873)”. *Lvcentvm XXXII* 2013:115-130.

Chapa, T. y Olmos, R (2004): “El imaginario del joven en la cultura ibérica”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 34-1. Madrid: 43-83.

Charitonides, A. (1980): *Epidauro. El santuario de Asclepio y el museo*. Atenas

Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1973): *Dictionnaire des symboles*. 2. Ed. Júpiter. Bélgica. 221 y 228.

Chevalier, L. (2001): *Les puits dans le monde grec: recherches sur les usages profanes et religieux de l'eau souterraine*. Mémoire ou thèse (direction de Bernard Holtzmann). Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

Cean Bermúdez, J. A. (1832): *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes a las bellas artes*. Imprenta de Miguel de Burgos. Madrid.

Celestino, S. (2001): “Los santuarios de Cancho Roano del Indigenismo al Orientalismo arquitectónico”. En: D. Ruiz Mata y S. Celestino (eds.). *Arquitectura Oriental y Orientalizante en la Península Ibérica*. Centro de Estudios del Próximo Oriente. Madrid: 17-56.

Celestino Pérez, C.; Cazorla Martín, R. (2010): “Un paisaje sagrado en la comarca de la Serena (Extremadura)”. En: Tortosa Rocamora, T.; Cazorla Martín, R. y Celestino Pérez, S. (Eds.): *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vol. 55, p. 83-100.

Cerdá, F. (1996): “La cova de La Moneda (Ibi, Alicante): Una cova-santuari ibèrica a La Foia de Castalla”. *Recerques del Museu d'Alcoi* 5. Alcoi: 199-202.

Cerdeño, M. L. y Rodríguez-Caderot, G. (2009): “Arqueoastronomía: Una nueva perspectiva en la investigación arqueológica/Archaeoastronomy: A new perspective in the archaeological research”. *Complutum*, 20(2), 11-21.

Cerdeño, M. L., Rodríguez-Caderot, G., Moya, P. R., Ibarra, A. y Herrero, S. (2006): “Los estudios de arqueoastronomía en España: estado de la cuestión”. *Trabajos de Prehistoria*, 63(2), 13-34.

Cid López, R. M., González Santana, M., y Adán Álvarez, G. E. (2009): “El castro de Caravia y la Edad del Hierro en la Asturias oriental: Caravia–Diadema de Moñes-Vadinienses”. *Entemu* XVI. Gijón: 87-113.

Civera i Gómez, M. (2014-2015): “El santuari de la Muntanya Frontera de Sagunt (de Tu a Liber Pater)”, *Arse*, 48-49: 151-172.

Cluett, E. R. y Burns E. (2009): “Inmersión en agua para el trabajo de parto y postparto”. *Biblioteca Cochrane Plus*, 3. Oxford.

Coarelli, F. (1983): *Il foro Romano. Periodo arcaico*. Roma.

Cocchi Genick, D., (1999): “La funzione delle grotte e il significato delle acque nelle manifestazioni di culto di epoca protostorica dell’Italia medio-tirrenica”, a M. Pacciarelli G. Sassatelli (a cura di), *Grotte, Acque, Dei, Ocnus* 7, 167-177.

Coll, R., Cazorla F. y Bayes, F. (1994): “El santuari ibèric de la cova de Les Encantades del Mont cabrer (Cabrera de Mar, Barcelona)”. Estudi preliminar. *Laietania*, 9. Mataró:



33-86.

Coll, R. y Cazorla, F. (1998): “Una cueva-santuario ibérica en el Maresme: La cova de Les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona)”. En Aranegui, C. (Coord.): *Los íberos príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad ibérica. Actas del Congreso Internacional. Centro Cultural de la Fundación “La Caixa”, Barcelona 12-14 marzo, 1998.* Barcelona: 437-446.

Cole, S. G. (2004): *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience.* Berkeley: University of California Press.

Colonna (1985) (ed.): *Santuari d'Etruria.* Catalogo della mostra. Electa. Milán.

Combet-Farnoux, B. (1980): *Mercure Romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République Archaique à l'Époque Augustéenne.* Paris.

Comella, A. (1983): *Il deposito votivo presso l'ara della regina. Materiali del Museo archeologico nazionale di Tarquinia.* Roma.

Comella, A. y Mele, S. (Eds.). (2005): *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana: atti del convegno di studi,* Perugia, 1-4 giugno 2000 (Vol. 16). Edipuglia.

Comino, A. (2013): “El santuario de La Luz (Verdolay, Murcia) y su territorio”. En *XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica: "Centro y periferia en el Mundo Clásico"*, celebrado en Mérida (España) del 13 al 17 de mayo de 2013. Vol. I, Mérida, 543-545.

Comino, A. (2014): “Algunas novedades acerca de los elementos arquitectónicos del Santuario de la Luz (Verdolay, Murcia)”. *Anejos de AEspA LXXII:* 45- 54.

Comino, A. (2016): *El santuario de la Luz (Santo Ángel, Murcia) como elemento de identidad territorial (s. IV/III-I dc).* Tesis doctoral, Universidad de Murcia.

Comino, A. (2017): “La memoria enterrada del santuario ibérico de La Luz (Verdolay, Murcia): de los Padres Franciscanos a la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades”. In *150 años de historia de la arqueología: teoría y método de una disciplina*. Sociedad Española de Historia de la Arqueología. Murcia: 321-340

Comino, A. y Tortosa, T. (2017): “Del pretexto al contexto: el santuario de La Luz (Verdolay, Murcia), nuevas reflexiones para el debate”. *Anejos de AEspA LXXIX*: 135-160.

Conejo Mir, J. (1977): *Historia de la Villa del Valle de Abdalajís*. Málaga

Corell, J. (1994): La “Muntanyeta de Santa Bàrbara” (La Vilavella, Castellón): ¿Un santuario de Apolo? *Anuari de Filologia. Studia Graeca et Latina*, XVII, pp. 155-187. Barcelona.

Corzo, R. (1984): *Arte antiguo. Cádiz y su provincia III*. Cádiz.

Corzo, R. (1991): “Piezas etruscas del santuario de La Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz)”. En: Remesal Musso, O. (Coord.): *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*. Mesa redonda celebrada el 24-27 en Barcelona. Barcelona: 399-411.

Corzo, R. (2000): “El santuario de La Algaida y la formación de sus talleres artesanales”. En: Costa, J. y Fernández, J. (Eds.): *Santuarios fenicio-púnicos en Ibiza y su influencia en los cultos indígenas*. XIV Jornadas de arqueología Fenicio-Púnica. Eivissa 1999. Eivissa: 147-184.

Corzo, R. (2007): “La Coroplastia del Santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz)”. *Imagen y Culto en la Iberia Prerromana: los Pebeteros en Forma de Cabeza Femenina*. Universidad de Sevilla. Sevilla: 195-217

Corzo, S., Stylow, A. U., Pastor, M., y Untermann, J (2007): “Betatun, la primera divinidad ibérica identificada”. *PalHisp*. 7. Barcelona: 251-262.



Cosmopoulos, B. (Ed.) (2002): *Greek mysteries*. London.

Costa Solè, A. (2017): *Aigua sagrada i aigua monumental al nord-est de la Península Ibèrica en l'època romana*. Tesis Doctoral. Universitat de Girona.

Costa Ribas, B. C., Jimenez Barrero, H. J., y López Gari, J. M. (2017): “La adopción de modelos foráneos en la Ibiza púnica: dos moldes para la elaboración de terracotas hallados en la isla”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 36, 191-210.

Costa Ribas, B. y Fernández, J. H. (2000): *Santuarios Fenicio-Púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*. Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera.

Criado Boado, F. (1993): “Visibilidad e interpretación del registro arqueológico”. *Trabajos de prehistoria*, vol. 50, p. 39-56.

Criado Boado, F. (1997): “La arqueología del paisaje como programa de gestión de recursos arqueológicos”. *Memorias del Espacio. La culturización del espacio en Prehistoria. Monografías de Arqueología del Paisaje, 1*.

Cunliffe, B (1992): *The Celtic World*. Constable. London.

Cunliffe, B. (1993): “Proyecto: Torreparedones, poblado fortificado en altura, y su contexto en la campiña de Córdoba. El proyecto de Torreparedones (Baena, Córdoba)”. *Investigaciones Arqueológicas en Andalucía (1985-1992)*. Huelva: 519-528.

Cunningham, G. (1999): *Religion and magic: approaches and theories*. Edinburgh University Press.

Danthine, H. (1937): *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'asie occidentale ancienne*. París.

Delgado Hervás, A. y Ferrer Martín, M. (2007): “Alimentos para los muertos: mujeres, rituales funerarios e identidades coloniales”, *Treballs d'Arqueologia* 13, 29-68.

Delgado Hervás, A. y Ferrer Martín, M. (2012): “Life and death in ancient colonies: Domesticity, material culture and sexual politics in the western Phoenician world, eighth to sixth centuries B.C.”, en: Voss, B. L.; Casella, E. C. (eds.), *The archaeology of colonialism: Intimate encounters and sexual effects*, Cambridge University Press, Nueva York, 195-213.

Demangel, R. (1922): Fouilles de Délos. Un sanctuaire d'Artemis-Eileithyia à l'Est du Cynthe. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 46. Paris: 58-93.

Detienne, M. (1986): *Dionisos a cielo abierto*. Barcelona.

De Hoz, J. (1995): “Las sociedades celtibérica y lusitana y la escritura”, *AEspA*, 68: 3-30.

De Hoz, J. (2007): “Cerámica y epigrafía paleohispánica de fecha prerromana”. *Arch. Esp. Arq.*, 80, 29-42.

De Hoz, J. (2009): “El problema de los límites de la lengua ibérica como lengua vernácula”. *Palaeohispanica*, 9, 413-433.

De Hoz, J. (2011): *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización*. CSIC. Madrid.

De la Vega, J. (1987): “Contribució catalana a l’inventari de les probables coves santuari ibèriques”. *Fonaments*, 6: 171-181

De la Vega, J. (1981): “Cova Colomera o de les Gralles (Sant Esteve de la Sarga). Aplec de documents arqueològics de les coves del Montsec i llur projecció a les comarques i serres properes”. *Mediterrània*, 12. Grup d’Investigacions Speleològiques Mediterrània. Barcelona 1981: 111-136

De Souza Martins, J. (2011): *Uma arqueologia da memória social: autobiografia de um moleque de fábrica*. Atelie Editorial.



Di Giuseppe, H. y Serlorenzi, M. (2002): “La via Campana e le acque violate”. *FOLDR*. Roma: 1-23.

Díaz-Andreu, M., Benito, C. G., y Mattioli, T. (2015): “Arqueoacústica, un nuevo enfoque en los estudios arqueológicos de la Península Ibérica”. *La Linde*, 5, 14-38.

Díez de Velasco, F. (1995): *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*. Ed. Trotta. Madrid.

Díez de Velasco, F. (1996): “Invocaciones a *Isis* en ciudades de aguas "acquae" del occidente romano”. En *Isis: nuevas perspectivas* (pp. 143-153). Ediciones Clásicas.

Díez de Velasco, F. (1998): “La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo”. *ILU Monografías I*. Madrid.

Díez de Velasco, F. (2005): *La historia de las religiones (Vol. 13)*. Ediciones Akal.

Díez de Velasco, F. (2010): “El agua en el viaje de la muerte en la Grecia Antigua: identidad y memoria”. En Fornis, C. et al. (eds.) *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*. Libros Pórtico, vol. 3. Zaragoza: 1295-1307.

Delgado Correia Dos Santos, M. J. (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. 2015. Tesis Doctoral. Universidad de Zaragoza.

Devereux, P. (2001): *Stone Age soundtracks: the acoustic archaeology of ancient sites*. Vega, Londres.

Devereux, P. (2008): “The association of prehistoric rock-art and rock selection with acoustically significant landscape locations”. En Nash, G. y Children, G. (eds.) *The archaeology of semiotics and the social order of things*. Archaeopress, Oxford, pp. 19-29.

Deyts, S. (1992): *Images des dieux de la Gaule*. Editions Errance.

Domingo, C., Vicent, J. A., y Barceló, C. (1977): *La Vilavella*. Valencia.

Domínguez Alonso, A. y González Rodríguez, A. (2011): “La vida cotidiana en el Ática antigua a través de la cerámica”. *Thamyris*, n. s. 2. Málaga: 169-205.

Domínguez Monedero, A. (1995): “Religión, Rito y Ritual durante la protohistoria peninsular. El fenómeno religioso en la cultura ibérica”. En *Ritual, Rites and Religion in Prehistory*. (Waldren, W. H.; Ensenyat, J. A.; Kennard, R. C. (Eds.)). *IIIrd Deya Int. Conference of Prehistory II (BAR Int Ser 611)*. Oxford: 21-91.

Domínguez Monedero, A. (1997): “Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad”. *Quad. Preh. Arq. Cast* 18: Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico. Castellón: 391-404.

Domínguez Monedero, A. (2010): “*Dos religiones en contacto en ambiente colonial: griegos y no griegos en la Sicilia antigua*”. *Polifemo 10*. Messina: 131-184.

Domínguez Moreno, J.M. (1992): “Virtudes mágicas y curativas del lobo en Extremadura”. *Revista de Folklore Fundación Joaquín Díaz*, 142, tomo 12b. Valladolid: 123-125.

Donat, J. (1967): Catálogo espeleológico de la provincia de Valencia. *Memorias del Instituto Geográfico y Minero LXVII*. Madrid.

Donat, J. (1969): *Cova de Les Dones. Millares (Valencia)*. Valencia.

Dowden, k. (1989): *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. Routledge: London and New York.

Dowden, k. (2000): *European paganism. London and New York: Routledge*.

Duch, L. (1984): *Transparència del món i capacitat sacramental: estudis sobre els fenòmens religiosos* (Vol. 86). L'Abadia de Montserrat.



- Duch, L. (1997):** *Antropologia de la religió (Vol. 177)*. L'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (2003):** “Antropologia de la religión”. *Theological Studies*, 64(1), 201-231.
- Dumezil, G. (Scott Littleton, C.) (1973):** *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Univ of California Press, 1973.
- Dunand, M. (1973):** Le temple d'Echmoun á Sidon. Essai de chronologie. *BMB* 26. Beyrouth: 7-25.
- Durkheim, E. (1982):** *Las formas elementales de la vida religiosa (Vol. 38)*. Ediciones Akal.
- Edlund-Berry, E. M. (1987):** *The Gods and the Place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.e.)*. *Skifter utgivna av svenska*. Estocolmo.
- Edlund-Berry, E. M. (2006):** “Healing, Health, and Well-Being. Archaeological Evidence for Issues of Health Concerns in Ancient Italy”. *Archiv für Religionsgeschichte*, 8(1), 81-88.
- Egea Vivancos, A. (2010):** La cultura del agua en época ibérica: una visión de conjunto. *Lycetvm XXIX*, 2010. Alicante: 119-138.
- Ehrenreich, B. (2000):** *Ritos de Sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*. Madrid.
- Eiroa Rodríguez, J. A. (2000):** "Los baños de Fortuna: un ejemplo de termalismo medieval en la Región de Murcia". *Miscelánea medieval murciana*, 2000, no 23-24, p. 9-29.
- Ekroth, G. (2000):** Offerings of Blood in Greek Hero-Cults. Héros et héroïnes dans les

mythes et les cultures grecs (Valladolid, 1999). *keros. Supplement*, 10. Liège, 263-280.

Eneix, L. C. (2014): “Archaeoacoustics. The Archaeology of Sound”. Publication of Proceedings from the 2014 Conference in Malta. CreateSpace.

El Amrani Paaza, T. (2005): “Apuntes para una clasificación de los vidrios de núcleo de arena del Museo Arqueológico y Etnológico de Granada”, C. Vílchez et alii (coord.), *Los vidrios griegos en Granada*, Granada, 107-121.

Eliade, M. (1966): “Mitologías de la memoria y el olvido”. En: *Estudios Orientales*. El Colegio de México. Vol. 1. No.2: 3-21.

Eliade, M. y Fadini, E. (1967): *Il sacro e il profano*. Ed. Paolo Boringhieri.

Eliade, M. (1974): *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid.

Eliade, M. (1981): *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona.

Eliade, M. (1982): *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*, México.

Eliade, M. (1991): “Symbolism of the Centre” in *Images and Symbols*. Princeton.

Eliade, M. y Malla, J. V. (1999): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona, España: Paidós. (1978)

Eliade, M. (2007): *Nacimiento y Renacimiento: El Significado de la Iniciación en la Cultura Humana*. Ed. kairós. Barcelona.

Elvira, M. A. (1982): “Terracotas votivas”. En *Almagro-Gorbea, M. (ed.): El santuario de Juno en Gabi*, CSIC, Roma: 263-300.

Esteban, C. (2002): “Elementos astronómicos en el mundo religioso y funerario ibérico”. *TP 59 vol 2*. Madrid: 81-100.



Esteban, C. (2016): “Equinoctial markers in protohistoric iberian sanctuaries”. *Mediterranean Archaeology & Archaeometry*, 16(4).

Esteban, C. y Cortell, E. (1999): “Consideraciones arqueoastronómicas sobre el santuario ibérico de La Serreta”. *Recerques del Museu d'Alcoi* 6. Alcoi: 131-140.

Esteban, C., y Ocharan Ibarra, J. Á. (2018): Estudio arqueoastronómico de dos santuarios ibéricos en abrigos rocosos: Cueva del Rey Moro (Ayora, Valencia) y Cueva Negra (Fortuna, Murcia). *Lvcentvm XXXVII*: 93-106.

Esteban, C., Rísquez, C., y Rueda, C. (2014a): “An evanescent vision of the sacred? The equinoctial sun at the iberian sanctuary of Castellar”. *Mediterranean Archaeology & Archaeometry*, 14(3).

Esteban, C., Rísquez, C., y Rueda, C. (2014b): “Una hierofanía solar en el santuario ibérico de Castellar (Jaén)”. *Archivo español de arqueología*, 87, 91-107.

Estévez, J. L. (2019): “La aportación de José Agustín Álvarez Rixo al conocimiento de las cabañuelas en las Islas Canarias”. *Revista de Folklore. Fundación Joaquín Díaz*, 443. 75-87.

Fabbri, F. (2010): “Votivi anatomici dell'Italia di età medio e tardo-repubblicana e della Grecia di età classica: due manifestazioni culturali a confronto”. *Bollettino di Archeologia online*, 22-32.

Farinetti, E. (2012): *I paesaggi in archeologia: analisi e interpretazione*. Bussole archaeologia.

Fernández, G. (1981): “Destrucciones de templos en la antigüedad tardía”. *Archivo Español de Arqueología*, vol. 54, no 143, 141-156.

Fernández, J. H. (1999): “Colgantes en pasta vítrea con representación femenina desnuda del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera”. *En: Acquaro, E. (ed.), Alle soglie delle Classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione, Pisa-Roma: 741-751*

Fernández, M. A. (2007): ¿“celtas” en Andalucía? Mirada historiográfica sobre una problemática (casi) olvidada. *Spal*, 16. Sevilla: 173-185.

Fernández Ardanaz, S. (2003): “Etnografía del campo de la cueva Negra de Fortuna (Murcia): Simbología del nacimiento, asociación, curación y muerte”. *La cultura latina en la cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los prof. A. Stilow, M. Mayer e I. Velázquez. Antig. Crist. XX. Murcia: 197-209.*

Fernández Castro, M^a C. y Cunliffe, B. (1991): “Torreparedones. Un proyecto arqueológico para la historia de la campiña”. *Córdoba: 213-222.*

Fernández Castro, M^a C. y Cunliffe, B. (1997): “Le sanctuaire de Torreparedones”. Les Ibères. Exposition Paris Galeries Nationales du grand Palais, 15 octobre 1997-5 janvier 1998. Barcelone, centre cultural de la Fundació “La Caixa” 30 janvier-12 avril 1998. Catalogo. Barcelona: 148-249.

Fernández Castro, M. C. y Cunliffe, B. (2002): *El yacimiento y el santuario de Torreparedones. Un lugar arqueológico preferente en la Campiña de Córdoba (vol. 1030).* BAR International Series. Oxford.

Fernández-Chicarro, C. (1957a): “Avance sobre recientes prospecciones arqueológicas en Castellar de Santisteban y Peal de Becerro”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, (13), 153-164.

Fernández-Chicarro, C. (1957b): “Hallazgos arqueológicos en la provincia de Jaén”. In *IV Congreso Nacional de Arqueología* (pp. 179-188). Secretaría General.

Fernández Chicarro, C (1958): “Noticiario arqueológico de Andalucía”. *Archivo Español de Arqueología*, 31(97), 183.

Fernández Chicarro, C. (1969): *Catálogo del Museo Arqueológico de Sevilla*, Madrid.

Fernández, J.; Garay, P.; Giménez, S.; Ibañez, P. A.; Sendra, A. (1982): *Catálogo*



espeleológico del País Valenciano, tomo II, Federació Valenciana d'Espeleologia, Valencia

Fernández Götz, M. A. (2011): “Cultos, ferias y asambleas: Los santuarios protohistóricos del Rin medio-Mosela como espacios de agregación”. *PH*, 11. Sevilla: 127-154.

Fernández Miranda, M y Olmos Romera, R. (1986): *Las ruedas de Toya y el origen del carro en la Península Ibérica*. Ministerio de Cultura. Madrid.

Fernández Nieto, F. J. (2009): “*Ianuario fruges praefiniunt locustae*”: las langostas prefijan la cosecha en enero: Sobre la pervivencia de un rito mágico augural de raigambre céltica. *MHNL: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, (9), 59-78.

Fernández Nieto, F. J. (2013a): “Nuevas perspectivas sobre la magia céltica de las langostas y los augurios relativos a la cosecha: los rituales de Misia y de Hispania”. *Palaeohispanica*, 13, 85-102.

Fernández Nieto, F. J. (2013b): “¿Nuevos aspectos de la " *incubatio*" céltica en la Península Ibérica?” *MHNL: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, (13), 5-14.

Fernández Nieto, F. J. (2019): “Plynteria celtica: la ceremonia lustral de San Beturián”. In *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*. Ediciones Complutense. Madrid: 87-110.

Fernández Nieto, F. J. y Alfaro (2014): “Un insólito santuario celtibérico en la serranía de Cuenca: el *heroon* de Los Casares (Valdemoro Sierra)”. In *Nuevos hallazgos, nuevas interpretaciones: VII Simposio sobre Celtiberos* Daroca: Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda: 339-352.

Fernández Rodríguez, M. (2019): “Tres ofrendas fundacionales en el oppidum ibérico de Alarcos”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, (38), 73-90.

Fernández Rodríguez, M. y Rodríguez de la Esperanza Manterola, M. J. (2002): Los depósitos de armas en el bronce final: un nuevo hallazgo en Puertollano (Ciudad Real). *TP*, 59. Madrid: 113-133.

Fernández Rodríguez, M. y de Juan García, A. (2017): “El Parque Arqueológico de Alarcos (Ciudad Real)”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, (35), 901-904.

Fernández Rodríguez, M.; Caballero Klink, A. y de Juan García, A. (1993): Alarcos. El cerro sagrado de La Oretania. *Rev. de Arq.* 152: 36-43.

Fernández Rodríguez, M. Caballero Klink, A. y de Juan García, A. (1995): *El oppidum de Alarcos (Ciudad Real)*. En: Blánquez Pérez, J. (Ed.): *El Mundo Iberico: una nueva imagen en los albores del año 2000*. Madrid: 209-215.

Fernández Ros, J. J. (2010): *Cabañuelas: ¿hay capacidad predictiva?* Proyecto fin de Carrera, febrero 2010. Departamento de Biológicas. Universidad de Murcia.

Fernández Tristante R. y Martínez Chico, D. (2020): “El anillo ecuestre áureo de Molata de Casa Vieja, Almaciles (Puebla de Don Fadrique, Granada)”. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 2020.

Ferrer Albelda, E. (2002): “Topografía sagrada del extremo occidente: santuarios, templos y lugares de culto en la Iberia Púnica”. En: Ferrer Albelda, E. (Ed.): *Ex Oriente Lux: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*. SPAL Monografías II. Sevilla: 185-217.

Ferrer Albelda, E. y Prados Pérez, E. (2007): “Los pebeteros en forma de cabeza femenina en el contexto de las comunidades púnicas de Iberia. In *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina* (pp. 121-138).

Ferrer i Jané, J. (2009): "El sistema de numerales ibérico: avances en su conocimiento". *Palaeohispanica* (9): 451-479.



Ferrer i Jané, J. (2013): "Los problemas de la hipótesis de la lengua ibérica como lengua vehicular". *E.L.E.A* (13): 115-157.

Ferrer Martín, M. (2012): *Acrópolis sicilianas: rituales, comunidades y poderes (ss. X-V a.C)*. Tesis doctoral UPF.

Figueras Pacheco, F. (1934): *Excavaciones en la isla del Campello (Alicante), 1931-1933*. MJSEA 132. Madrid.

Fletcher, D. (coord.) (1932): *La labor del Servicio de Investigación Prehistórica y su Museo en el pasado año 1932*, Valencia.

Fletcher, D. (coord.) (1933): *La labor del Servicio de Investigación Prehistórica y su Museo en el pasado año 1933*, Valencia.

Flórez, E. y Ureña, S. (1764): *España sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España. Tomo VII*. Ed. Agustiniiana (2010). Madrid.

Font Quer, P. (1962): *Plantas medicinales: el Dioscórides renovado; con la descripción de 678 especies, acomp. de 752 figuras orig., 58 mapas*. Ed. Labor.

Fontijn, D. (2007): "The significance of 'invisible' places". *World Archaeology*, 39(1), 70-83.

Fort, R., Chapa, T. y González Reyero, S. (2019): "Selective use of limestone in Iberian Iron Age sculptures and monuments: a case study from Jutia (Albacete, Spain)". *Archaeological and Anthropological Sciences*, 11(3), 853-870.

Foucault, M. (1966): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Ed. Crítica. Madrid.

Frazer, J. G. (1981): *El folklore en el Antiguo Testamento*. Ed. Fondo Económico Cultural. México.

Frazer, J. G. (2006): *La rama dorada. Magia y Religión*. Fondo de Cultura Económica. 6ª Edición. México.

Fuertes Santos, Mª C.; Carrasco Gómez, I.; Jiménez Hernández, A. y Romero Paredes, C. (2011): “Aproximación arqueológica al yacimiento de Ategua (Córdoba)”. *ROMVLA* 10. Sevilla: 135-198

Fumadó Ortega, I. (2014): “El caballero de El Macalón (Nerpio, Albacete). La emergencia de las aristocracias ibéricas y sus nuevas formas de representación”. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 40. Madrid: 81-95

Gabaldón, M. (2001): “Los rituales de armas de los pueblos del norte de Europa: el "sacrificio" del Botín”. *BAEAA*, 41. Madrid: 93-110.

Gabaldón, M. (2004): “Ritos de armas en la edad del hierro: armamento y lugares de culto en el antiguo mediterráneo y el mundo celta”. *Gladius*, Anejos 7. Madrid.

Gabaldón, M. (2010): “Sacra loca y armamento. Algunas reflexiones en torno a la presencia de armas no funcionales en contextos rituales”. *Gladius*, 30. Zaragoza: 191-212.

Gallart, J. (1991): “El dipòsit de bronzes de Llavorsí. Pallars Sobirà”. *Excavacions Arqueològiques a Catalunya*, 10. Barcelona.

Garbini, G. (1980): *I fenici. I storia e religione*. Napoli.

Garbini, G. (1981): “Continuità e innovazioni nella religione fenicia”. *La religione Fenicia. Matrici Orientali e Sviluppi Occidentali*. Roma: 29-42.

Garbini, G. (1994): La religione dei fenici in Occidente, (*Studi Semitici* 12), Roma: 96-105.

Garbini, G. (2002): *Historia e ideologia en el Israel antiguo*. Barcelona.



García, D. (1993): *Entre Ibères et Ligures. Lodevois et moyenne vallée de l' Herault protohistoriques*. Revue Archéologique de Narbonnaisse, supplément 26. Paris.

García, J. M., (2003): Termes romanes. Caldes de Montbui (Vallès Oriental). Memòria de l'excavació arqueològica duta a terme l'any 2003 (manuscrito inédito).

García, J. y Zamora, D. (1993): “La Vall de Cabrera de Mar.Un model d'ocupació del territori a la Laietàna ibèrica. El poblamiento ibèric a Catalunya. Laietania 8: 145-179.

García, D. (1993): “Entre Ibères et Ligures. Lodévois el moyenne vallée de l'Herault protohistoriques”. *Revue Archéologique de Narbonnaisse*. Supplément, 26. Paris.

García, F. B. (1992): Cueva Merinel (Bugarra): “análisis de la fauna”. In *Estudios de arqueología ibérica y romana: homenaje a Enrique Pla Ballester*. (pp. 283-288). Servicio de Investigación Prehistórica.

García, J. M.; Moraño, I. (2013): “El castell de la vilavella: avance de los resultados obtenidos en la campaña de 2010. (La vilavella, Castellón)”. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense 31, 2013: 255-276

García y Bellido, A. (1954): “Arte ibérico”. En: Menéndez Pidal, R. (Ed.): *Historia de España I*, 3. Espasa Calpe. Madrid: 371-675.

García y Bellido, A. (1958): “Imágenes de una deidad metroaca desconocida”. *A. E. Arq.* XXXI, 97-98, Madrid: 194-195, fig. 6.

García y Bellido, A. (1964): “Deidades semitas en la España antigua”. *Sefarad* 24, 1: 12-20 y 24, 2: 235-275.

García y Bellido, A. (1976): “El ejército romano en Hispania”, *Archivo Español de Arqueología* 49, Madrid: 59-101.

García Bellido, M. P. (1982): “Las monedas de Cástulo con escritura indígena: historia

numismática de una ciudad minera”. *Instituto Antonio Agustín de Numismática del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Departamento de Arqueología y Prehistoria de la Universidad de Salamanca.

García Benito, C. (2011): “Un posible silbato de cerámica procedente de Monte Perdiguero, Calahorra (La Rioja)”. *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno*, (16), 461-468.

García Benito, C., y Jiménez Pasalodos, R. (2011): “La música enterrada: Historiografía y Metodología de la Arqueología Musical”. *Cuadernos de Etnomusicología* N°1, 2011, 80.

García Cano, C. y Page del Pozo, V. (2004): *Terracotas y vasos plásticos de la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia)*. Dirección General de Cultura de Murcia. Murcia

García Cano, C. y Page del Pozo, V. (2007): *30 años de investigaciones en Coímbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)*. Universidad de Murcia. M. de Educación y Cultura de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Ayuntamiento de Jumilla, Fundación Adendia. Murcia.

García Cano, C.; Iniesta Sanmartín, A.; Page del Pozo, V. (1991-2): “El santuario ibérico de Coímbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)”. En *Anales de prehistoria y arqueología*. 7-8. Murcia: 75-82.

García Cano, C.; Iniesta Sanmartín, A.; Page del Pozo, V. y Hernández Carrión, E. (1997): “El Santuario de Coímbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos”. *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18. Castellón: 239-256.

García Cano, J. M.; Gallardo Carrillo, J.; Ramos Martínez, F. y Haber Uriarte, M. (2008): “Proyecto Íberos Murcia, tras treinta años de investigación en Coímbra del Barranco Ancho”. *Revista ArqueoMurcia: Revista electrónica de arqueología de la Región de Murcia*, N° 3.



García Cardiel, J. (2008): “Pozo Moro. La construcción de una identidad en el mundo ibero”. *Arqueoweb, revista sobre Arqueología en Internet*, (10), 1-42.

García Cardiel, J. (2013a): “Los iberos ayer y hoy. Arqueologías y culturas”. *Gerión*, 31, 464-478.

García Cardiel, J. (2013b): “De la hierogamia a la ofrenda. El contacto con la divinidad en el mundo ibérico”. *Mediterraneo Antico*, vol. 16, no 1, p. 277-308.

García Cardiel, J. (2014): “¿Rasgos púnicos en los santuarios ibéricos? Religión e identidad en la Contestania central”. *SagvntuM. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, 46, 81-93.

García Cardiel, J. (2015a): *La imagen del poder en el mundo ibérico del sureste (siglos VII-I AC) y su articulación en el paisaje*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid).

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

García Huerta, M. R.; Morales Hervás, F. J. y Rodríguez González, D. (2018): *De la muerte a la eternidad: la necrópolis ibérica de Alarcos (Ciudad Real)*. Ed. Síntesis.

García Fernández-Albalat, B. (1986): “Las llamadas divinidades de las aguas”. En Bermejo, J.C.: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*. Madrid: 141-192.

García Fernández-Albalat, B. (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. La Coruña

García Alfonso, E. C. y Martínez Enamorado, V. (1994): “Álora (Málaga). Evolución de un topónimo prelatino a través del árabe”, *Al-Qantara*, XV (1): 3-46

García Quintela, M. y González García, C. (2010): “Campo Lameiro y Peñalba de Villastar: miradas cruzadas sobre lugares de culto prerromanos peninsulares y su romanización”. En Burillo, F. (Coord.): *Ritos y mitos: VI Simposio sobre Celtiberos*. pp. 113-122.

García Menárguez, A. (1992-3): “El Castillo de guardamar. Nuevos datos sobre el poblamiento ibérico en la desembocadura del río Segura”. *Alebus* 2/3: 67-96.

García y Quintela, M. (1997): “Las puertas del infierno y el río del olvido. Un tema mítico celta en la etnografía ibérica de Estrabón”. *Gallaecia*, Santiago de Compostela: 145-157.

García Teijeiro, M. (2006): “Algunas aportaciones de los textos mágicos griegos. En *koinòs lógos*”. Homenaje al profesor José García López. E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (eds.), Murcia: 305-316.

García Vuelta, O. (2003): “Aspectos morfotécnicos de las diademas-cinturón castreñas”. *Brigantium* 14:151-172.

García Vuelta, O. y Perea, A. (2001): “Las diademas-cinturón castreñas: el conjunto con decoración figurada de Moñes (Villamayor, Piloña, Asturias)”. *Archivo español de arqueología*, 2001, vol. 74, no 183-184, p. 3-23.

Gardner, R. (1878): *Greek rive workship, transactions of the royal society of literature*. London.

Gasperini, L. (2008): “El tesoro de Vicarello. Un gran descubrimiento arqueológico del siglo XIX”. *Gerión* 26-2. Madrid: 91-102.

Geertz, A. W. (1994): *The Invention of Prophecy Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*. Univ of California Press.

Gener Moret, M., Romero Perona, D., González Reyero, S. y García Cardiel, J. (2016): “Estudio metalúrgico de las armas ibéricas halladas en el valle de Jutia (Nerpio-



Yeste, Albacete). Trabajo, armamento, ritual y comunidades de montaña”. *Gladius*, 36, 7-31.

Georgoudi, S. (1974): “Problèmes de transhumance dans la Grèce ancienne”. *REG*, 87: 155- 185.

Gil, L. (2001): “Medicina, religión y magia en el mundo griego”. *CFC*, 11. Madrid: 179-198.

Gil González, F. y Hernández Carrión, E. (1995-96): “Una terracota representando a la "Diosa Madre" procedente de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) y la distribución de estas piezas en el sureste”. *Anales de prehistoria y arqueología*, Nº 11-12. Murcia: 151-161.

Gil-Mascarell, M. (1975): “Sobre las cuevas ibéricas del País Valenciano”. Materiales y problemas. *PLAV* 11. Valencia: 282-332.

Giménez Águila, P. (2015): “Aprovechamientos hidráulicos tradicionales en un medio semiárido: La Luz-Fuensanta-Teatinos (Sierra de la Cresta del Gallo, Murcia)”. *Revista murciana de antropología*, Nº 22 (2015): 177-206.

Giménez Águila, P., Rodríguez Estrella, T. y Gil Meseguer, E. (2013): “Un ejemplo histórico de aprovechamiento hidráulico en medio semiárido: el sistema de Santa Catalina del Monte (Murcia)”. *Papeles de Geografía*, (57-58), 85-100.

Giuman, M. y Doria, F. (2017): «Θύραζε Κᾶρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια» Alexipharmaka e apotropaiā nei rituali dei Choes ateniesi. *OTIUM*, 2, 1-24.

Ginouvés, R. (1962): *Balauneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*. Paris.

Gleba, M. y Becker, H. (2009): *Votives, Places, and Rituals in Etruscan Religion: Studies in Honor Of Jean MacIntosh Turfa* (Vol. 166). Brill Academic Pub.

Goldsworthy, A. k. (2006): *Caesar: The Life of a Colossus*. Yale University Press. New Haven.

Gómez Araujo, L. (2011): “Las termas de Ategua (Sta. Cruz, Córdoba)”. *ROMVLA* 10. Sevilla: 199-218.

Gómez Bellard, C. y Vidal González, P. (2000): “Las cuevas-santuario fenicio-púnicas y la navegación en el Mediterráneo”. En: Costa, B. y Fernández, J. H. (2000): *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*. XIV Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica, Eivissa 1999. Eivissa: 103-146.

Gómez de Soto, J., Milcent, P. Y. et alii (2003): *La France du Centre aux Pyrénées (Aquitaine, Centre, Limousin, Midi-Pyrénées, Poitou- Charentes)*. Arcelin y Brunaux (dir.): 107-138.

Gomis Corell, J. C. (2015): “Corroborar llegendes, invocar imatges, renovar la memòria i presentar models. El valor dels goigs en la religiositat valenciana durant la Contrareforma”. *SCRIPTA. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 5(5), 139-158.

González Alcalde, J. (1993): “Las cuevas santuario ibéricas en el país valenciano: un ensayo de interpretación”. *Verdolay* 5: 67-78.

González Alcalde, J. (1997): “Simbología de la diosa *Tanit* en representaciones cerámicas ibéricas”. *QPAC*, 18: 329-343.

González Alcalde, J. (2002): *Las cuevas santuario y su incidencia en el contexto social del mundo ibérico*. Tesis doctoral. Universidad complutense de Madrid.

González Alcalde, J. (2003): “Cuevas-refugio y cuevas-santuario en Castellón y Valencia: espacios de resguardo y entornos iniciáticos en el mundo ibérico”. *Quad. Preh. Arq. Cast.* 23. Castellón: 187-240.

González Alcalde, J. (2006): “Totemismo del lobo, rituales de iniciación en cuevas



santuario mediterráneas e ibéricas”. *Quad. Preh. Arq. Cast.* 25. Castellón: 249-269.

González Alcalde, J. (2009): “Una aproximación cultural a los vasos caliciformes ibéricos en cuevas-santuario y yacimientos de superficie”. *Quad. Preh. Arq. Cast.* 27. Castellón: 83-107.

González Alcalde, J. (2011): “Una reflexión genérica sobre el sacerdocio ibérico en el contexto de las cuevas-santuario”. *Recerques del museu d'Alcoy* 20. Alcoy: 137-150.

González Alcalde, J. y Chapa Brunet, T. (1992): “Meterse en la boca del lobo”. Una aproximación a la figura del “Carnassier” en la religión ibérica. *Complutum* 4: 169-174.

González Blanco, A. (1994): “La interpretación de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)”. En González Blanco, A. *et al.* (Coords.): *El mundo púnico. Historia, Sociedad y Cultura. Coloquios de Cartagena, I. Cartagena, 17-19 de noviembre de 1990.* Biblioteca básica Murciana, Extra 4. Murcia: 159-167.

González Cortés, M. T. (2000): *Eleusis, los secretos de occidente. Historia sagrada y bélica de la sexualidad.* Ed. Clásicas. Madrid.

González García, F. J. (2014): “Arqueología, religión, interpretación y método. Reflexiones sobre un libro reciente”. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 19, 235.

González Fernández, R., y Olivares Pedreño, J. C. (2010): “Una inscripción de época republicana dedicada a Salaecus en la región minera de Carthago Nova”. *Archivo Español de Arqueología*, 83, 109-126.

González Prat, A. y Ruiz Segura, E. (2000): *El yacimiento fenicio de La Fonteta (Guardamar del Segura, Alicante. Comunidad Valenciana).* Real academia de Cultura Valenciana. Sección de Prehistoria y Arqueología. Serie Popular 4. Valencia.

González Reyero, S. (2009): “Collado de los Jardines. Una aproximación a la arquitectura del santuario a partir de la documentación de Juan Cabré”. En: Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo

Occidental. *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 45, 203-220.

González Reyero, S. (2013): *Documentación y estudio del poblamiento ibérico en la cuenca alta del río Segura (Albacete). Interacción entre paisajes simbólicos y espacios productivos*. Cultura. Junta de Castilla La Mancha.

González Reyero, S., Renzi, M., y Ramos, F. J. S. P. (2015): “Metalurgia en la cuenca alta del río Segura durante la Edad del Hierro: caracterización y estudio preliminar”. En *Minería y metalurgia en el mediterráneo y su periferia oceánica: III Encuentros Internacionales del Mediterráneo: PHICARIA* (pp. 129-145).

González Reyero, S.; Sánchez-Palencia Ramos, F. C.; Flores Barrio, C. y López Salinas, I. (2014): “Procesos de apropiación y memoria en el sureste peninsular durante la segunda edad del hierro: Molinicos y la Umbría de Salchite en la construcción de un territorio político”. *Zephyrus*, 73, pp. 149-170.

González Reyero S, Chapa Brunet T, Sánchez-Palencia FJ, García Cardiel J, (2016): “Las comunidades iberas en paisajes de montaña. El caso de la Cuenca Alta del río Segura”. En Blanca Gamo Parras y Rubí Sanz Gamo (coord): *Actas de la I Reunión Científica de Albacete. Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”*. Excma. Diputación de Albacete. Albacete, Albacete: 383-398

González Serrano, M. P. (1989): “*Consideraciones sobre el culto metróaco en Hispania*”, *Homenaje al profesor Antonio Blanco Freijeiro*. Madrid: 163-182

González Serrano, M.P. (1999): “Catábasis y resurrección”. *ETF* serie II. Madrid: 129-179.

González Soutelo, S. (2008): “Los baños de mar en el mundo antiguo: una propuesta de estudio”. *Gallaecia*, 27. Santiago de Compostela: 227-240.

González Soutelo, Silvia (2013): “¿De qué hablamos cuando hablamos de balnearios romanos? La arquitectura romana en los edificios de baños con aguas mineromedicinales en Hispania”. *CuPAUAM*, 39, 2013, Madrid: 123-150.



González Wagner, C. (1984): “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo”.

Gerión, 2. Sevilla: 31-60.

González Wagner, C. (1989): “El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica”. Anejos de *Gerión*, 2. Sevilla: 83-97.

González Wagner, C. (2001): *La religión fenicia. Biblioteca de las religiones*. Ed. del Orto. Madrid.

González Wagner, C. G. (2009): “Tiro, Melkart, Gadir y la conquista simbólica de los confines del mundo”. *Los fenicios y el Atlántico*, 11-29.

González Wagner, C. (2010a): “Artemis, Quirón y Dionisos. Una aproximación etnobotánica”. En: *Dialéctica histórica y compromiso social*. Ed. Pórtico. Zaragoza: 1237-1254.

González Wagner, C. (2010b): “Sobre inciensos, trances y (algunas) diosas. Una perspectiva etnobotánica”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 15. Madrid: 91-103.

Gracia, F., Munilla, G. y García, E. (1994): “Models d'anàlisi de l'arquitectura ibèrica. Espai públic i construccions religioses en medis urbans”. *Cota zero: revista d'arqueologia i ciència*, 90-101.

Gracia, F., Munilla, G. y García, E (1997): “Estructura social, ideología y economía en las prácticas religiosas privadas o públicas en poblado”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, (18), 443-460.

Graells i Fabregat, R., y Lorrio Alvarado, A. J. (2013a): “De cuando l'elmo nel fiume si lasciò cadere... El casco como ofrenda a las aguas de Muriel de la Fuente (Soria)”. *Palaeohispanica*. 2013, 13: 661-673.

Graells i Fabregat, R., y Lorrio Alvarado, A. J. (2013b): “El casco celtibérico de Muriel de la Fuente (Soria) y los hallazgos de cascos en las aguas en la Península Ibérica”. *Complutum*, 24: 151-173.

Graells i Fabregat, R., y Lorrio Alvarado, J. (2016): “Helmets in the waters of the Iberian Peninsula: ritual practices and data for discusión”. *M. Egg, A. Naso y R. Röllinger (Hrgs.), Waffen für die Götter. Waffenweihungen in Archäologie und Geschichte, Akten der internationalen Tagung am Institut für Archäologien der Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck*, 6(8).

Graells, R.; Morano, Balsera, R. y Sardá, S. (2008): “Rellegint la Cova de la Font Major. Un santuari en cova protohistòric al curs alt del Francolí”. *Pyrenae*, 45-66.

Graf, F. (1988): “Orpheus. A Poet Among Men: Interpretations of Greek Mythology” in J.B. Bremmer, ed. *Londres*: 80-106.

Grano, P. (2006): “Back Home. Post-war cleansing rituals in Mozambique”. *Studies in Witchcraft, Magic, War and Peace in Africa (19th and 20th centuries)*, 277-294.

Grau, I. (1996): “La cova dels Pilars (Agres, El Comtat): Aportació a l' estudi de les coves-santuari ibèriques”. *Alberri* 9: 79-105.

Grau, I. (2000): “Territorio y lugares de culto en el área central de la Contestania ibérica”. *QPAC* 21. Castellón: 195-225.

Grau, I. (2002): *La organización del territorio en el área central de la Contestania Ibérica*. Universitat d'Alacant. Alacant.

Grau, I. (2010a): “Paisajes sagrados del área central de la Contestania ibérica”. En Tortosa, T., y Celestino, S. (2010). *Debate en torno a la religiosidad protohistórica* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas–Instituto de Arqueología de Mérida, Anejos de Archivo Español de Arqueología LV. Madrid: 101-121.

Grau, I. (2010b): “Límite, confín, margen, frontera... Conceptos y nociones en la antigua



Iberia”. In *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad* (pp. 23-48). Servicio de Publicaciones Universidad de Alicante. Alicante: 23-48.

Grau, I. y Amorós, I. (2013): “La delimitación simbólica de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario”. En *Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012*, Castellar (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012, CSIC, Castellar, 2013, pp. 183-211.

Grau, I. y Moratalla Jávega, J. (1999): “Espacios de control y zonas de transición en el área central de la *Contestania Ibérica*”. *Recerques del Museu d'Alcoi* 8. Alcoi: 179-202.

Grau, I. y Olmos Romera, R. (2005): “El ánfora ática de la Cova dels Pilars”. *AespA* 78. Madrid: 49-77.

Grau, I. y Reig Seguí, C. (2002-2003): Sobre el uso de metales en la Contestania Ibérica: Las evidencias de La Serreta. *Recerques del Museu d'Alcoi* 11/12. Alcoi: 101-150.

Grau, I.; Olmos, R. y Perea, A. (2008): “La habitación sagrada de la ciudad ibérica de La Serreta”. *Archivo Español de Arqueología*, 81, Madrid: 5-29.

Grau, I., Amorós López, I. y Segura Martí, J. M. (2017): *El santuario ibérico y romano de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila): prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania*. Ayuntamiento de Alcoi: Museu arqueològic municipal Camil Visedo Moltó.

Grau, I., y Rueda, C. (2018): “La religión en las sociedades ibéricas: una visión panorámica”. *Revista de Historiografía*, 28, pp. 47-72.

Grenier, A. (1943–1944): “Sanctuaires celtiques et tombes de héros”. *Comptes rendues de l'Academie des Inscriptions*, 221–228, 369–371.

Grifoni Cremonesi, R. (1999): “Alcune osservazioni sui culti delle acque e sulla frequentazione delle grotte dal Neolitico all'età del Rame”. *OCNUS: Notebooks of the School of Specialization in Archaeological Heritage*, 7, 159-165.

Grimal, P. (1984): *Les jardins romains. Essai sur le naturalisme romain*, París, De Boccard, 1944. 3.^a ed., París, A. Fayard.

Grimal, P. (1997): *Diccionario de la mitología griega y romana*. Ed. Paidós. Barcelona.

Griño, B de y Olmos, R. (1982): *La pátera ibérica de Santisteban del Puerto. Un estudio iconográfico sobre el mundo funerario ibérico en las representaciones del Museo Arqueológico Nacional*. Ministerio de Cultura. Madrid.

Griño, B de, Olmos, R. y Sánchez, C. (1984): “Discusión crítica al libro de V. Page del Pozo: *Imitaciones de influjo griego en la cerámica ibérica de Alicante, Valencia y Murcia*”. *Iberia Graeca*. Serie Arqueológica, 1. pp. 259-304.

Groenewoud, E. M. (2005): “Use of Water in Phoenician Structures”. *Ancient near eastern studies*, 38(0), 139-159.

Guaita Pradas, I.; Barrachina Martínez, I.; Marin Soler, F. (2010): “Las Vías Pecuarias y la Planificación Territorial”. Paper prepared for the 116th EAAE Seminar "Spatial dynamics in agrifood systems: implications for sustainability and consumer welfare". Parma (Italy) October 27th -30th, 2010

Guaita Pradas, I.; Segura García del Río, B. (2014): “Drovers Roads as Environmental Assets: Use Value for Recreational Purposes of the Cañada Real del Reino de Valencia”. *Journal of Environmental Protection*, 2014, vol. 5, no 16, p. 1495-1508.

Gualda Bernal, R. M. (2015): “Señoras y aves en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia)”, *Verdolay* 14, 143-145.

Gualda Bernal, R. y Hernández Carrión, E. (eds.): *El legado de Jerónimo Molina a la arqueología: actas del Congreso*, Jumilla 2013. Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía, Universidad de Murcia.

Guarch Bordes, F. (2017): *Organología en los pueblos prerromanos del Mediterráneo*



Occidental: los instrumentos musicales en la cultura ibérica: estudio de las representaciones iconográficas y de los objetos sonoros procedentes de yacimientos arqueológicos de los siglos IV al I aC. Tesis doctoral inédita UAB

Guerin, P. (2003): “El Castellet de Bernabé y el Horizonte Ibérico Pleno Edetano”. *TV SIP*, 101, Valencia.

Guerra, E. (2006): *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoativas en Europa*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

Gurrea Crespo, V. y Penalba, J. (1952): “Exploraciones en la comarca de Gandía”. Homenaje a D. I. Ballester, Torno I. (*APL3*). Valencia: 41-56.

Gusi Jener, F. y Luján, J. L. (2012): “El vaso campaniforme en la provincia de Castellón y territorios limítrofes”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, 2012, no 30, p. 33-52.

Gutiérrez López, J. M. et ál. (2001): “Gorham: Una cueva santuario durante la antigüedad”. *Boletín de la Sociedad Española de Espeleología y Ciencias del karst* 2.

Haba Quirós, S. y Rodrigo López, V. (1990): “El tema del culto a las aguas y su continuidad en relación con las vías naturales de comunicación”. *Zephyrus*, 43. Salamanca: 271-279.

Hachuel, E. y Mari, V. (1988): “El santuario de la Illa Plana (Ibiza). Una propuesta de análisis”. *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza*, 18.

Hägg, R. (1998): *Ancient Greek cult practice from the archaeological evidence*. Stockholm

Hamilakis, Y. (2011): Archaeologies of the senses. *The Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*, 208, 25.

Hamilakis, Y. (2011b): “Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground

for archaeology and anthropology”. *Annual review of anthropology*, 40, 399-414.

Hamilakis, Y. (2015): *Arqueología y los sentidos. Experiencia, Memoria, y Afecto*. JAS Arqueología, Madrid.

Harris, M. (1980): *Vacas, cerdos, brujas y guerras*. Alianza Editorial, Madrid.

Harris, M. (1981): *Introducción a la antropología*. Alianza Universidad, Madrid, 103.

Harris, M. (2001): *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture*. AltaMira Press.

Harris, O. J. T. y Sorensen, T. F. (2010): “Rethinking Emotion and Material Culture”, *Archaeological Dialogues*, 17, 145-163.

Harden, D. B. (1965): “Some tomb groups of late roman date in the ammam museum”. *Annales du 3e congrés des journées internationales du Verre*. Liege, 1964: 48-55.

Hatt, J.J. (1989): *Mythes et dieux de le Gaule*. París.

Herington, C. J. (1955): *Athena Parthena and Athena Polias*. Manchester.

Hermay, A. y Leguilloux, M. (2004): “les sacrifices dans le monde grec”. *Tesaurus cultus et rituum antiquorum*, I. Los Ángeles: 59-134.

Hernández Carrión, E. y Gil González, F. (1995-96): “Una terracota representando a la "Diosa Madre" procedente de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) y la distribución de estas piezas en el sureste”. *Anales de prehistoria y arqueología*, Nº 11-12, Murcia: 151-161.

Hernández Carrión, E. y Gil, F. (1997): “Una cueva santuario ibérica en la Sierra de los Hermanillos (Jumilla, Murcia)”. *Pleita* 1: 5-27.



Higgins, R. A. (1954): *Catalogue of Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities British Museum*. Edt. Oder of the Trustees. London.

Hinojosa Montalvo, J. (2000): “La intervención comunal respecto al agua: fuentes, pozos y abrevaderos en el Reino de Valencia en la edad media”. *La España Medieval*. Madrid: 367-385.

Hintze, O. y Berdahl, R. M. (1975): *The historical essays of Otto Hintze*. New York: Oxford University Press.

Hornero, E. (1990): “La cerámica gris en la península ibérica. El cerro de Los Santos, un santuario ibérico con cerámica gris”. *Al-Basit*, 26. Albacete: 171-205.

Hortelano Piqueras, L. (2003): *Arqueomusicología: bases para el estudio de los artefactos sonoros prehistóricos*. Trabajo fin de máster. Universidad de Valencia. (<http://roderic.uv.es/handle/10550/26300>)

Hughes, J. D. (1990): “Artemis: Goddess of Conservation”. *Forest & Conservation History (Forest History Society and American Society for Environmental History)* 34 (4): 191-197.

Iborra, M. P., Mata Parreño, C., Moreno Martín, A., Quixal Santos, D., Pérez Jordà, G., y Vives-Ferrándiz Sánchez, J. (2010): “Prácticas culinarias y alimentación en asentamientos ibéricos valencianos”. *SAGVNTVM Extra*, 9, 99-114.

Iglesias, J. M. (Ed.) (2002): *Arqueología en Iuliobriga: Retortillo, Campoo de Enmedio, Cantabria* (Vol. 86). Ed. Universidad de Cantabria.

Iglesias, J. M. (2011): “Viajar por motivos de salud. Los viajes para la formación y el ejercicio de la actividad de los profesionales de la medicina”. In *Viajes y cambios de residencia en el mundo romano*. Universidad de Cantabria. Santander: 257-278.

Iglesias, J. M. y Ruiz, A. (2014): “Flaviobriga y el santuario de Salus Umeritana. In *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*”. En J. Mangas y M.

Á. Novillo (Eds.): *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Instituto de Ciencias de la Antigüedad. Madrid: 277-294.

Iniesta, A. (1992-93): “Estudio preliminar del conjunto arqueológico de El Pulpillo (Yecla, Murcia)”. *Yakka*, 4. Yecla: 25-34.

Isetti, E.; Traverso, A.; Tunzi Sisto, A. M. (2016): “Cults and Rites at Scaloria Cave: The Contextual Evidence”. En E. S. Elster, E. Isetti, J. Robb y A. Traverso (eds.), *Archaeology of Grotta Scaloria: Ritual in Neolithic Southeast Italy*, Monumenta Archaeologica 38, Regents of the University of California, 109-115.

Izquierdo Peraile, I. (2003): “La ofrenda sagrada del vaso en la cultura ibérica”. *Zephyrus* 56. Salamanca: 117-135.

Izquierdo Peraile, I. (2004): “Exvotos ibéricos como símbolos de fecundidad: un ejemplo femenino en bronce del Instituto y Museo Valencia de Don Juan (Madrid)”. *Sagvntvm*, 36. Valencia: 111-124.

Izquierdo Peraile, I. y Prados Torreira, L. (2004): “Espacios funerarios y religiosos en la cultura ibérica: lecturas desde el género en Arqueología”. *SPAL* 13. Sevilla: 155-180.

Jaeggi, O. (2004): “Vajillas de plata iberohelenísticas”. En R. Olmos y P. Rouillard (eds.): *La vajilla ibérica en época helenística (siglos IV-III al cambio de era)*. Casa de Velázquez. Madrid: 49-61.

Jannot, J.R. (1998): *Devins, dieux et demons: Regards sur la religion de l'Etrurie antique (Antiqua)*. Ed. Picard, París

Jiménez Ávila, J. (2018): “Bronces figurados fenicios y orientalizantes en la península ibérica”. In *Bronces ibéricos. Una historia para contar: Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini* (pp. 167-200). Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Jiménez Ávila, F. y Mederos Martín, A. (2020): “Dos bocados de bronce hispano-fenicios en el Metropolitan Museum of Art (New York): en torno a la funcionalidad del



bronce Carriazo” *Zephyrus*, 85: 215-230

Jiménez Espinosa, R. (2002): “Indicaciones y técnicas cronoterápicas de las aguas minero-medicinales”. Presente y futuro de las aguas subterráneas en la provincia de Jaén. IGME. Madrid: 247-252.

Jiménez Flores, A. M. (2001): “Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución sagrada y *puellae gaditanae*”. *Habis* 32. Huelva: 11-29

Jiménez Flores, A. M. (2002): “El sacerdocio femenino en el mundo fenicio-púnico”. *SPAL* 11. Sevilla: 9-20.

Johannowsky, W., Pedley, J. G., y Torelli, M. (1983): “Excavations at *Paestum*”. *AJA* 87:293-303.

Jordán Montes, J.F. (2001): “Árboles del Paraíso y columnas de la vida en el arte rupestre postpaleolítico de la península Ibérica”. *BARA*, 4. Zaragoza: 87-111.

Jordán Montes, J. F. (2006): “Arte rupestre en Las Bojadilas (Nerpio, Albacete) y en el campo de San Juan (Moratalla, Murcia) -mitos y ritos en el arte rupestre levantino-”. *Quad. Preh. Arq. Cast.*, 25. Castellón: 21-52.

Jordán Montes, J. F. y García Cano, J. M. (1997): “Agua caliente (Férez, Albacete), un enclave protohistórico e histórico junto a un manantial termal del río Segura”. In *Termalismo antiguo: I Congreso peninsular: actas: Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996* (pp. 311-318). UNED, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Jordán Montes, J. F. y Molina Gómez, J. A. (2003): “Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna: La nostalgia de un recuerdo histórico. Análisis etnográfico y mitológico”. *La cultura latina en la cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los prof. A. Stilow, M. Mayer e I. Velázquez*. Antig. Crist. XX. Murcia: 183-195.

Jordán, J. F. y de la Peña, A. (1993): *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*, Instituto de Estudios Albacetenses, Serie I –Estudios–, nº 67, Albacete

Jordán Montés, J. F., Riquelme, Á. L. y Hernández, E. (2009): “Los petroglifos del Parque Regional de El Valle (Murcia)”. *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, (12), 35-59.

Jorge Aragoneses, M. (1968): “La badila ritual ibérica de la Luz (Murcia) y la topografía de aquella zona según los últimos descubrimientos”. *Anales de la Universidad de Murcia*, XXVI (2), 1967-1968. Murcia.

Jourdain-Annequin, C. (1989): *Héraclès aux portes du soir: mythe et histoire* (Vol. 89). Presses Univ. Franche-Comté.

Juan, A.; Fernández, M. y Caballero Klink, A. (1994): “El yacimiento íbero-medieval de Alarcos”. En: Sánchez, J. *et al.* (Coords.): *Arqueología en Ciudad Real. Jornadas de arqueología de Ciudad Real en la UAM*. Madrid: 143-165.

Jung, C. G. (1940): *The psychology of the child archetype*. Coll. works, vol. 9, no 1, p. 162.

Kaberry, P. M. (2004). *Aboriginal Woman Sacred and Profane*. Routledge. London.

Kerényi, K. (2004): *Eleusis*. Ed. Siruela. Madrid.

Kerényi, K. (2012): *La religión antigua*. Ed. Herde. Barcelona.

Ködderitzsch, R. (1985): *Die große Felsinschrift von Peñalba de Villastar*. Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.

Kukhan, E. (1962): “Los símbolos de la gran diosa en las pinturas de los vasos levantinos”. *Caesaraugusta*, 19-20. Zaragoza: 79-85.

Laboratorio de Proyectos (2006): *Plan General de Busot (Alicante)*. Ayuntamiento de Busot.



Lagar, A., Sabater, J. y Torrella, J. (1974): 'La cova del Bolet (Mediona ' Barcelona)'. Senderos (174): 17-19. Unió Excursionista de Catalunya. Barcelona.

Lambrechts, P. (1942): *Contributions à l'étude des divinités celtiques*. Faculté de Philosophie et Lettres, fasc. 93

Lara Peinado, F. (Edición y traducción) (2008): *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación*. Colección: Paradigmas. Editorial Trotta, 2ª edición, Madrid.

Lasalde, C.; Gómez, M. y Sáez, T. (1871): *Memoria sobre las notables excavaciones hechas en el Cerro de Los Santos*. Publicada por los Padres Escolapios de Yecla. Madrid.

Latorre Zacarés, I. (2001): “Venta del Moro en el Catastro del Marqués de la Ensenada”. *Oleana: Cuadernos de Cultura Comarcal*, 2001, no 16, p. 371-382.

Latorre Zacarés, I. (2018): “La Meseta de Requena-Utiel: tierra histórica de lobos”. *Oleana: Cuadernos de Cultura Comarcal*, 2018, no 33, p. 403-460.

Leach, E. R. (1974): “La base epistemológica del empirismo de Malinowski”. *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski. Madrid: Siglo Veintiuno*, 291-312.

Ledo Caballero, A. (2009): “El santuario de Montaña Frontera y la producción de vino en el Sagunto Prerromano”. *Real Academia de Cultura Valenciana: Sección de estudios ibéricos "D. Fletcher Valls". Estudios de lenguas y epigrafía antiguas – ELEA, N°. 9, 2009, 479-502*

Lemos, F. J. (1788): Virtudes medicinales de las aguas minerales de la Villavieja de Nules en el Reyno de Valencia. Valencia

Lévi-Strauss, C. (1955): “The structural study of myth”. *The journal of American folklore*, 68(270), 428-444.

Lisón Hernández, L. (2003): Los aprovechamientos termales en Archena (Vol. 2).

EDITUM.

Lillo Carpio, P. A. (1981a): *El poblamiento ibérico en Murcia*. Murcia.

Lillo Carpio, P. A., (1981b): “Las religiones indígenas de la Hispania antigua en el Sureste Peninsular. El santuario del Recuesto (Cehegín)”. *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. XXXVII, núM. 4, 195-204, Murcia.

Lillo Carpio, P. A. (1982): Aportación al catálogo de exvotos de bronce del santuario ibérico de La Luz (Murcia). *Habis* 13. Sevilla: 139-241.

Lillo Carpio, P. A. (1983): Una aportación al estudio de la religión ibérica: la Diosa de los lobos de la Umbria de Salchite, Moratalla, Murcia. *XVI CNA*. Murcia-Cartagena 1982. Zaragoza: 769-787.

Lillo Carpio, P. A. (1986-87): Un singular tipo de exvoto: las pequeñas falcatas. Homenaje al Prof. G. Nieto II. (*CuPAUAM* 13-14). Madrid: 33-46.

Lillo Carpio, P. A. (1991-2): Los exvotos de bronce del santuario ibérico de La Luz y su contexto arqueológico. *APAUM* 7-8, 107-142.

Lillo Carpio, P. A. (1993-4): Notas sobre el templo del santuario de La Luz (Murcia). *AnMurcia* 9-10. Murcia: 155-174.

Lillo Carpio, P. A. (1995): Approche à l'étude de la Divinité féminine en Méditerranée: La deesse Maya. *Mediterranea* 57: 9-23.

Lillo Carpio, P. A. (1995-6): “El peribolos del templo del santuario de La Luz y el contexto de la cabeza marmórea de la Diosa”. *AnMurcia* 11-12. Murcia: 95-128.

Lillo Carpio, P. A. (1997): “Excavaciones en el Santuario Ibérico de La Luz. Campaña de 1996”, en *VIII Jornadas de Arqueología Regional. Mula-Murcia, del 13 al 16 de mayo de 1997*, Murcia: 28-30.



Lillo Carpio, P. A. (1999): “El horizonte cultural ibérico en la cuenca del Segura”. *XXIV CNA Cartagena, 28 al 31 de Octubre de 1997*. Vol. 3: Impacto Colonial y Sureste Ibérico. Murcia: 9-17.

Lillo Carpio, P. A. (2002): “V Campaña de excavaciones en el santuario ibérico de La Luz”, *Memorias de Arqueología* 10, pp. 201-212, 2002.

Limón Olvera, S. (2006): “Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina” *Latinoamerica*, 43-2, México: 85-111.

Llobet, S. (1987): “Cataluña”. En Terán *et al.* (1987). *Geografía regional de España*. Editorial Ariel.

Llobregat Conesa, E. (1981): “Toros y agua en los cultos funerarios ibéricos”. *Sagvntvm* 16. Castellón: 149-165.

Llobregat Conesa, E. (1985): “El conjunto de templos ibéricos de la "Illeta d'els Banyets" (El Campello)”. En J.M.d. Estal (ed.). *Studia Historica in honorem Vicente Martínez Morellá*. Excelentísima Diputación Provincial. Alicante: 187-205.

Llobregat Conesa, E. (1988): “Un conjunto de templos ibéricos del siglo IV a.n. e. hallado en las excavaciones de la isla del Campello (Alicante)”. *Homenaje a Samuel de los Santos*. Albacete: 137-143.

Llobregat Conesa, E. (1997): L'Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante) ¿fou un empòrion? En: Olcina, M. (Ed.): *L'Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante): Estudios de la edad de bronce y época ibérica*. Alicante: 13-20

Llobregat Conesa, E.; Cortell Pérez, E. y Moltó, J. (1992): “El urbanismo ibérico en La Serreta”. *Recerques del Museu d'Alcoi* 1. Alcoi: 37-70.

León, M. L. S. (Ed.). (2007): *L'endevinació al món clàssic: VI cicle de conferències: Palma, 26 d'octubre 2006-18 de gener 2007* (Vol. 6). Universitat Illes Balears.

López, D. y Valero, A. (2003): *Carta arqueológica de los valles meridionales del Cabeço d'Or. Actuaciones arqueológicas en la provincia de Alicante*. Edición en CD-ROM. Alicante.

López Bertrán, M. (2007): *Ritualizando cuerpos y paisajes: un análisis antropológico de los ritos fenicio-púnicos*. Tesis Doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. <http://www.tesisenred.net/TDX-0513108-170353>.

López Bertrán, M. y García Ventura, A. (2008): “Materializing music and sound in some phoenician and punic contexts”. *Sagvntvm*, 40. Valencia: 27-36.

López Domenech, R. (1996): “La región Oretana”. *Anejos de Antigüedad y Cristianismo* III. Murcia.

López García, I. (1979): “Exvoto ibérico del Valle de Abdalajís”. *Baetica* 2. Málaga: 80-81

López García, I. (2001): “A propósito de un nuevo testimonio votivo en bronce del Valle de Abdalajís (Málaga)”. *Baética* 23. Málaga: 357-358

López García, I. y Suárez Padilla, J. (1997): “Hallazgo de un nuevo exvoto orante en el Valle de Abdalajís (Málaga). Propuesta de localización de un santuario ibérico”. *Baetica* 19 I. Málaga: 441-444.

López Geta, J.A. y López Vera, F. (2006): “Estado del conocimiento de las aguas subterráneas en España”. *BGM* 117 (1) Madrid: 89-114.

López Gómez, A. (1987): “Valencia”. En: Terán *et al.*: *Geografía General de España*. Ed. Ariel. Madrid: 333-363.

López Loayza, C. (2018): *Cuantificación del calcio y magnesio en agua para consumo humano y el aporte en su alimentación*. Tesis doctoral Universidad nacional del altiplano.

López Martínez, J. F. y Egea Olivares, S. (2010): “El proyecto recupera-verde como



introducción al estudio y catalogación de los jardines históricos de la Región de Murcia”. *XXI Jornadas de Patrimonio Cultural de la Región de Murcia*. Murcia: 105-112.

López-Mondéjar, L. (2010): “Los santuarios ibéricos del valle del Quípar (Murcia): carácter, localización y paralelos en el marco del Sureste peninsular”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, (28), 174-189.

López-Mondéjar, A. (2014): “Santuarios y poder ideológico en el Sureste ibérico peninsular (siglos IV-III aC): paisajes, ceremonias y símbolos”. *Munibe Antropologia-Arkeologia*, 65, 157-175.

López-Mondéjar, L. (2015): “Lugares de culto ibéricos en el área murciana: revisión crítica y nuevos planteamientos para su estudio en el sureste peninsular”. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 23, 181-224.

López Palomo, L. A. (2008): *Ategua (Córdoba): Protohistoria y romanización. Memoria de la actividad arqueológica puntual en el proyectado camino de acceso al yacimiento. Campaña 2004*. Sevilla.

López Salvá, M. (1974-75): “Concepción demonológica de la enfermedad en la literatura hagiográfica bizantina”. *Asclepio*, 16-17. Madrid: 557-563

López Salvá, M. (1992): “Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano”. *Minerva: Revista de filología clásica*, 6. Madrid: 161-192

López Salvá, M. (2010): “El concepto de “deificación” en el cristianismo griego antiguo”. In *De cara al Más Allá: conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Libros Pórtico. Zaragoza: 263-296.

López, D. y Valero; A. (2003): “Carta Arqueológica de los valles meridionales el Cabeço d’Or”. *Actuaciones arqueológicas en la provincia de Alicante*. Año 2002. Edición en CD –ROM. Alicante.

Lorrio Alvarado, A. (2007): “El dios celta Airon y su pervivencia en el folclore y la toponimia”. En: M. Almagro-Gorbea y Ramón Sainero Sánchez (Eds.): *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira: 109-136.

Lorrio Alvarado, A. J., y Sánchez de Prado, M. D. (2001): “Elementos de un taller de orfebre en Contrebia Carbica (Villas Viejas, Cuenca)”. *Lucentum*, XIX-XX (2000/2001); pp. 127-148.

Lorrio Alvarado, A. y Sánchez de Prado, M. D. (2008): “El molón de Camporrobles (Valencia): un poblado de primera época islámica”. *Lucentum*, 27. Alicante: 141-164.

Lorrio, A.; De Miguel, M.; Moneo, T. y Sánchez de Prado, M. (2010): “Enterramientos infantiles en El Molón de Camporrobles (Valencia)”. *Cuadernos de arqueología de la universidad de Navarra* 18, 2. Pamplona: 2001-262.

Lorrio Alvarado, A. J., Moneo Rodríguez, T., Moya, F., Pernas, S., y Sánchez de Prado, M. D. (2006): “La Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca): lugar de culto antiguo y ermita cristiana” *Complutum*, 17, Madrid: 45-80.

Lucas Pellicer, R. (1981): “Santuario y dioses en la baja época ibérica”. *Actas de la AEA*, pp. 232 y ss.

Lucas Pellicer, R. (1994): “Historiografía de la escultura ibérica hasta la ley de 1911”. *Revista de Estudios Ibéricos* I, Madrid: 15-42.

Lucas Pellicer, M. R. y Ruano Ruiz, E. (1990). Sobre la arquitectura ibérica de Cástulo (Jaén): reconstrucción de una fachada monumental. *Archivo español de arqueología*, 63(161), 43-64.

Luzón, J. M^a (1973): “Excavaciones en Itálica. Estratigrafía en el pajar de Artillo (campana de 1970)”. *Excavaciones Arqueológicas en España*, 78. Madrid.



Nigro, L. (2014): *The so-called “Kothon” at Motya. The sacred pool of Baal ‘Addir/ Poseidon in the light of recent archaeological investigations by Rome «La Sapienza» University - 2005-2013. Stratigraphy, architecture and finds*, Roma: Università di Roma «La Sapienza» / Missione Archeologica a Mozia.

Machause, S. (2017): *Las cuevas como espacios rituales en época ibérica. Los casos de Kelin, Edeta y Arse*. Tesis doctoral inédita, Universitat de València.

Machause, S. (2018): “Imágenes de tránsito en la Cueva de la Torre del Mal Paso (Castellnovo, Castelló)”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, (36), 97-122.

Machause, S. y Sanchis, A. (2015): “La ofrenda de animales como práctica ritual en época ibérica: la Cueva del Sapo (Chiva, Valencia)”, *Preses petites i grups humans en el passat* (A. Sanchis, J. L. Pascual, eds.), *II Jornades d’Arqueozoologia del Museu de Prehistòria de València*, Valencia: 261-286.

Machause, S. y Quixal, D. (2018): “Cuevas rituales ibéricas en el territorio de Kelin (ss. V-III aC)”. *Complutum*, 29(1), 115-135.

Machause, S.; Pérez, A.; Vidal, P.; Sanchís, A. (2014): “Prácticas rituales ibéricas en la Cueva del Sapo (Chiva, Valencia): más allá del caliciforme”. *Zephyrus*, LXXIV: 157-179.

Machause, S., Esteban, C., y Moya Muñoz, F. (2019): “Enduring Sacred Places: The Astronomical Orientation of the Iberian Cave-Sanctuary of Cueva Santa del Cabriel in Spain”. *Journal of Skyscape Archaeology*, 5(1), 56-78.

Madoz, P. (1987): *Diccionario Geográfico Estadístico Histórico de Alicante, Castellón y Valencia*. Ediciones Alfons el Magnànim, Institución Valenciana de Estudios e Investigación. 2 volúmenes. Valencia.

Maggiani, A., (1999): “Culti delle acque e culti in grotta in Etruria”, a M. PACCIARELLI i G. SASSATELLI (a cura di), *Grotte, Acque, Dei, Ocnus* 7, 187-203.

Maier, C. (1992-1993): “La historia comparada”. *Studia Historica–Historia Contemporánea*, 11-32.

Malinowski, B. (1948): *Magic, Science, and Religion*. Glencoe.

Malinowski, B. (1961): *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa* (No. HM773M3). Yale University Press.

Maniscalco, L. y McConnel, L. (1997-1998): “Ricerche e scavi attorno Palikè”. *kokalos* 43-II. Palermo: 173-188.

Maraver Eyzaguirre, Fco. (Coord.) (2003): *Vademecum de Aguas Minero Medicinales Españolas*. UCM. Madrid.

Maraver Eyzaguirre, Fco. y Armijo Castro, Fco. (2010): *Vademecum II de Aguas Minero Medicinales Españolas*. UCM. Madrid.

Maraver Eyzaguirre, F., Ródenas, C., Martín-Megías, A. I., Corvillo, I., Vázquez, I., y Armijo, F. (2018a): “Las aguas radiactivas de los balnearios españoles. Aplicaciones e indicaciones”. *Medicina naturista*, 12(1), 15-22.

Maraver Eyzaguirre, F., Carbajo, J. M., Corvillo, I., Morer, C., Vázquez, I., Fernández-Torán, M. A. y Armijo, F. (2018b): Las aguas cloruradas de los balnearios españoles. Aplicaciones e indicaciones. *Medicina naturista*, 12(2), 51-56.

Marco Simón, F. (1986): “El dios céltico Lug y el Santuario de Peñalba de Villastar”, *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, pp. 731-759.

Marco Simón, F. (1996): “Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales”. *A cidade eo mundo: Romanización e cambio social, Xinzo de Limia, Concello*, 81-100.

Marco Simón, F. (1998): “Heroización y tránsito acuático: Sobre las diademas de Mones



(Piloña, Asturias)". En: Alvar, J. y Mangas Manjarrés, J. (coords.): *Homenaje a José María Blázquez*. Vol. II. Ediciones Clásicas. Madrid: 319-348.

Marco Simón, F. (1999): "El paisaje sagrado en la España indoeuropea". In *Religión y magia en la antigüedad: [seminario celebrado en] Valencia del 16 al 18 de abril de 1997* (pp. 147-165). Conselleria de Cultura, Educació i Esport.

Marco Simón, F. (2013): "Ritual y espacios de memoria en la Hispania antigua. Palaeohispanica". *Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania Antigua*, (13), 137-165.

Marco Simón, F. (2018): " Revve Anabaraego" y el " Dintel de los ríos" de Mérida: ¿Un ejemplo de disociación divina en el Occidente Hispano?" *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, (8), 501-520.

Marco Simón, F. (2019): "Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas". *Anuario de la Escuela de Historia*, (31), 5.

Marco Simón, F., y Baldellou, V. (1976): "El monumento ibérico de Binéfar (Huesca)". *Pyrenae. Cronica Arqueologica Barcelona*, (12), 91-117.

Marco, F. y Alfayé, S. (2008): "El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea" En Xavier Dupré Raventós, Sergio Ribichini, Stéphane Verger (coord.): *Atti del convegno Internazionale "Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-púnico, ibérico e céltico"*, Roma: 507-526.

Marconi, C. (1999): "Eracle in terra indigena?" En Vassalo, S Ed.: *Colle Madore: un caso de ellenizzazione in terra sicana*. Palermo: 293-305.

Marcos Casquero, M. A. (2008): "Ecos de arcaicas cosmogonías acuáticas en el ocaso del mundo medieval". *Ilu RCR* 13. Madrid: 91-118.

Marín Ceballos, M^a C. (1987): "¿Tanit en España?". *Lvcentum* VI: 43-79.

Marín Ceballos, M. C. (1993): “Dea Caelestis en la epigrafía hispana”. In *II Congreso peninsular de História antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990: actas* (pp. 825-846). Universidade de Coimbra.

Marín Ceballos, M. C. (1995): “Dea Caelestis en un Santuario Iberico”, coord. Molina Martos, Cunchillos, J. y González Blanco, A.: *El mundo punico: Historia, sociedad y cultura* (Cartagena 17-19 de noviembre de 1990): 217-226.

Marín Ceballos, M.C. (2010): “Imagen y culto a Astarté en la Península Ibérica. Las fuentes griegas y romanas”, en M.L. La Bandera y E. Ferrer (Eds) *El Carambolo, 50 años de un tesoro*. Sevilla: 491-512.

Marín Ceballos, M. C. (2011): “Santuarios prerromanos de la costa atlántica andaluza”. In *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. Cádiz: 491-534.

Marín Ceballos, M. C., y Belén Deamos, M. (2002-2003): “En torno a una dama entronizada de Torreparedones”. *Boletín de la Asociación de Amigos de la Arqueología*, 42. Homenaje a Encarnación Ruano. Madrid: 177-183.

Marín Ceballos, M. C., y Jiménez Flores, A. M. (2014). “Imagen y culto en la Iberia prerromana II. Nuevas lecturas sobre los pebeteros en forma de cabeza femenina”. *Spal Monografías*, 18.

Marín Ceballos, M., Belén Deamos, M., Jiménez Flores, A. M. Fernández Gómez, J., Mezquida Orti, A., y Horn, F (2014): “Los pebeteros en forma de cabeza femenina de la cueva-santuario de es Culleram (Ibiza)”. En: Marín Ceballos y Jiménez Flores, A.M. (Coord): *Imagen y culto en la Iberia prerromana II. Nuevas lecturas sobre los pebeteros en forma de cabeza femenina*. Spal Monografías, 18.

Marinatos, N. (2002): “The Arkteia and the Gradual Transformation of the Maiden into a Woman”. In *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, eds. B. Gentile and F. Perusino, Pisa, pp. 29-42, 207-209.



Marlasca, R. (2000): “*Tanit en las estrellas*”. *II Congreso Internacional del mundo púnico*, Cartagena: 119-132.

Marmugi, C. (1985): “*Il santuario delle acque a Marzabotto*”. Colonna (Coord.): 113-115

Markale, J. (1997): *Pequeño diccionario de mitología celta*. Ed. Olañeta.

Martí Oliver, B. (1985): *Los estudios sobre el Neolítico en el País Valenciano y áreas próximas: Historia de la investigación, estado actual de los problemas y perspectivas*. Universidad de Alicante. Secretariado de Publicaciones.

Martí Pérez, J. M. (1989): “Els goigs de Nostra Senyora de la Roca”. *Recerca musicològica*, 373-380.

Martín Bueno, A. M. (1983): “Primeros resultados de las excavaciones de Ategua (Córdoba)”. In *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch* (pp. 227-233). Ministerio de Cultura.

Martín Bueno, A. y Cancela Arellano, M. C. (1983): “Apuntes al recinto medieval de Ategua (Córdoba)”. In *Crónica del XVI Congreso Arqueológico Nacional* (pp. 999-1010). Seminario de Arqueología.

Martín Escorza, C. (1992): “La estructura geológica de la península ibérica y sus aguas termales”. En *ETF serie II Vol.V*. Madrid: 231-252.

Martín Escorza, C. (2018): “Aspectos geológicos de las aguas termales y minerales relacionadas con la Antigüedad en la Península Ibérica”. En *Ubi aquae ibi salus: aguas biomedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica ((desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. UNED, Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid: 21-41

Martín Huete, F. (2007): *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización. ¿Hacia un cambio de paradigma religioso?* Tesis doctoral Universidad de Granada.

Martín Ruiz, J. A. (2009): “Nescania (Valle de Abdalajís), un municipio romano en la provincia de Málaga”. *Sagvntvm* 41 Valencia: 177-186.

Martín Ruiz, J. A. (2006): “Sobre un posible santuario ibérico en el valle de Abdalajís (Málaga)”. *Habis* 37. Sevilla: 145-157.

Martín Ruiz J. A. (2018): “El santuario fenicio del Cerro de la Tortuga (Málaga). Un ensayo de interpretación”. *Hispania Antiqua*, 2018, no XLII, p. 1-36.

Martínez Carmona, A.; Olcina Doménech, M. y Sala Sellés, F. (2007): Un posible sistema defensivo de época ibérica en la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante). *Anales de Arqueología Cordobesa* 18. Córdoba: 47-66.

Martínez García, J. M. (2013): “Láminas de plata con representaciones humanas halladas en el término Municipal de Venta del Moro”. *El Lebrillo Cultural*, Venta del Moro: 13-20.

Martínez Lazaro, I. D. (2016): *Estudios integrados de procesos analíticos y conservativos de bronce arqueológico. Aplicación a un casco montefortino y otros materiales afines.* Tesis doctoral Universidad Politécnica de Valencia.

Martínez Pagán, V, Monteagudo González, M. D., y Tappe Martínez, J. (2016): “Análisis y propiedades salutíferas de las aguas minero-medicinales termales de Alhama de Murcia”. *Bol Soc Esp Hidrol Méd*, 31(Supl 1), 146-147.

Martínez Perona, J. V. (1992): “El santuario ibérico de la Cueva Merinel (Bugarra). En torno a la función del vaso caliciforme”. *Homenaje a E. Pla Ballester. Serie de trabajos varios-Servicio de Investigación Prehistórica*, (89), Valencia: 261-281.

Martínez Valle, A. (1995): “El Monumento Funerario de La Calerilla de Hortunas



(Requena-Valencia)”. *Archivo Español de Arqueología*, 68, Madrid, p. 259-281.

Martínez Valle, A. y Castellano, J. J. (1996): “Conjunto de fusayolas ibérica de dos cuevas santuario de la comarca de Requena Utiel”, en VVAA., *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología* (Elche 1995), vol. I, 525-536.

Massenzio, M. (1968): “La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai”. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 39(1), 101-132.

Mata Parreño, C. (1991): “Los Villares (Caudete de las Fuentes, Valencia). Origen y evolución de la cultura ibérica”. *SIP* 88. Valencia.

Mata Parreño, C. y Bonet Rosado, H. (1992): “La cerámica ibérica y romana”. Homenaje a E. Pla Ballester. *SIP*, 89. Valencia: 117-173.

Mata Parreño, C., y Bonet Rosado, H. (1997): “Lugares de culto edetanos: propuesta de definición.” *Quad. Preh. Arq. Cast.*, 18, Castellón: 115-146

Mata Parreño, C., Badal García, E. Collado Mataix E. y Ripollés Alegre P. P. (Ed.) (2010): “Flora, ibérica: de lo real a lo imaginario”. Servicio de Investigación Prehistórica del Museo de Prehistoria de Valencia. Serie de trabajos varios nº 111 (Valencia: Diputación).

Mata, C.; Bonet, H.; Collado, E.; Fuentes, M.; Izquierdo, I.; Moreno, A.; Prados, L.; Quesada, F.; Quixal, D.; Ripollés, P. P.; Soria, L.; Tormo, C. y Sanchis, A. (2013): “Fíbulas y género: de animales y hombres en la cultura ibérica”. *Zephyrus*. LXXI: 173-195.

Matilla Seiquer, G. (2004): “Baños romanos de Fortuna. Historia, estado de la cuestión y perspectivas de futuro”. *Arqueoweb*, nº 2.

Matilla Seiquer, Gonzalo (2006): “La recuperación de los balnearios durante el Bajo Imperio”. *Antigüedad y Cristianismo*, XXIII, Murcia: 159-184.

Matilla Seiquer, G. y Pelegrín, I. (1987): “Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna”. En González Blanco, A. *et al.* (Coords.): *El mundo púnico. Historia, Sociedad y Cultura*. Coloquios de Cartagena, I. Cartagena, 17-19 de noviembre de 1990. Biblioteca básica Murciana, Extra 4. Murcia: 109-132.

Matilla Seiquer, G. y Adrados Bustos, R. (2003): “Una inscripción votiva de los baños romanos de Archena”. *Antigüedad y Cristianismo*, XX, Murcia: 159-184.

Matilla Seiquer, G. y Adrados Bustos, R. (2008): “Obras hidráulicas antiguas en Murcia, tipos y reiteraciones: la huella de Carthago Nova en el balneario de Archena”. *Revista Murciana de Antropología*, 15, Murcia: 53-77.

Matilla Seiquer, G., Egea Vivancos, A., y Gallardo Carrillo, J. (2003): El balneario romano de Fortuna: estado de la cuestión y perspectivas de futuro. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 20: 79-182.

Mayer Olivé, M. (2010): “El problema de las Aquae Calidae del norte del conventus tarraconensis”. *Palaeohispanica. Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania Antigua*, (10), 303-317.

Meana, M. J.; Piñero, F. (Eds.) (1992): *Geografía de Estrabón II. Libros III-IV*. Gredos. Madrid.

Mederos Martín, A. (2006): “Fenicios en Huelva, en el siglo X aC, durante el reinado de Hiram I de Tiro”. *SPAL*, 15, 167-188.

Meier, A. (1992): "Religion ist kein Modeartikel. Zur Einführung des Religionsunterricht in Brandenburg." *Lutherische Monatshefte* 31:181-183.

Melero García, F. (1997-98): “Nescania, una aproximación a su ubicación”. *Mainake* XIX-XX. Málaga: 144-161.

Menéndez, M. (1988): *La cerámica ibérica del estilo Elche-Archena*. Tesis de Doctorado, UCM. Madrid.



Menéndez Pidal, G. (1986): *La España del siglo XIII: leída en imágenes*. Real Academia de la Historia.

Mesado Oliver, Norberto (2012): “Insistiendo sobre los hojiformes insculturados”. *Archivo de prehistoria levantina*, 2012, no 29, p. 157-186.

Mesado Oliver, N. (2018): “Los petroglifos, otro " arte" rupestre. Siete desconocidos" hojiformes" encontrados en el Masico del Pinar de Zucaina (Castellón)”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, (36), 257-276.

Mensua, S. (1987): “La Rioja y Aragón”. En Terán *et al.* (1987). *Geografía regional de España*. Editorial Ariel. Madrid: 127-161.

Mergelina, C. de (1926): “El Santuario Hispano de la Sierra de Murcia. Excavaciones en el eremitorio de Nuestra Señora de La Luz”. *MJSEA* 77 (nº 7 de 1924-5). Madrid.

Micheli, M. E. (1995): “Un pilastrino dal santuario di Apollo a Cirene”. *Quaderni di archaeologia della Libya*, 17. Cirene: 21-29.

Milgrom, J. (1991): *Leviticus 1-16. A new translation with introduction and commentary*. Auckland.

Mira Caballos, E. (2009): “El padre Arellano y su Historia de Carmona (1628)”. *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, 92(279), 87-106.

Miró i Alaix, C. (1986): *Excavacions a la Placa de la Font del Lleó i l'edifici de l'antic hospital (Caldes de Montbui)*. Memoria de la intervenció d'urgència. Inédita.

Miró i Alaix, C. (1987): *El nucli roma de Caldes de Montbui*. Tesis de Licenciatura. Inédita. Universidad de Barcelona.

Miró, C., Folch, J., Menéndez, X. (1998): “El procés de romanització al curs mitjà de la riera de Caldes (Vallès): estat de la qüestió”. En *De les estructures indígenes a*

l'organització provincial romana de la Hispània Citerior. *Annexos* 1, 381–390.

Molina García, J; Molina Gunde, M. y Nordstrom, S. (1976): “Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla-Murcia)”. *Servicio de Investigacion Prehistorica. Serie de Trabajos Varios Valencia*, (52), 7-99.

Molina, M. C. y Molina, J. (1991): “Carta arqueológica de Jumilla”. *Addenda 1973-1990*. Real Academia Alfonso X el Sabio. Murcia.

Molinos M. y Ruiz, A. (2018): “Los exvotos de bronce como indicadores territoriales”. En: Prados Torreira, L., Rueda, C. y Ruiz, A. (Eds.). (2018). *Bronces ibéricos: una historia por contar: libro-homenaje al prof. G. Nicolini, Los bronce ibéricos. Una historia por contar, celebrado en la Casa Velázquez, en Madrid, los días 3 y 4 de marzo de 2016*. UAM. Madrid: 201-221.

Molinos, M.; Chapa, T; Ruiz, A. y Pereira, J. (2015): “El santuario ibérico de El Pajarillo de Huelma (Jaén)”. En *Jaén, tierra íbera: 40 años de investigación y transferencia*. Jaén: 161-176.

Molinos, M.; Chapa, T.; Ruiz, A.; Pererira, J.; Rísquez, C.; Madrigal, A.; Esteban, A.; Mayoral, V. y Llorente, M. (1998): “El santuario ibérico de El Pajarillo de Huelma (Jaén)”. En: Aranegui Gascó, C. (Coord.): *Los Íberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad Ibérica*. Actas del congreso internacional. CC fundación “La Caixa”, Barcelona, 12-14 marzo 1998. Barcelona: 159-168.

Moltó, L. (1992): “Tipos de aguas minero-medicinales en yacimientos arqueológicos de la península ibérica”. *ETF* II, V. Madrid: 211-228.

Moneo, T. (2001): “La posible cueva santuario de El Molón (Camporrobles, Valencia)”. En: Lorrio, J. A. (Ed.): *Los íberos en la comarca de Requena-Utiel (Valencia)*. *Anejo de Lvcentum*, 4. Alicante: 171-182.

Moneo, T. (2003): *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a. n. e.)*. RAH. Madrid



Moneo, T.; Pérez, J. y Vélez J. (2001): “Un santuario de entrada ibérico en "El Cerro de las Cabezas””. *Complutum*, 12. Madrid: 123-136.

Montaner Frutos, A. (2011): “La triple furia de *Cú Chulainn*: motivos literarios y correlatos antropológicos”. *Revista de poética medieval*, 25. Alcalá de Henares: 221-293.

Montero Herrero, S. (2012): *El emperador y los ríos. Religión ingeniería y política en el imperio romano*. Ed. UNED. Madrid.

Montero Ruiz, I., Murillo Barroso, M., y Rovira Llorens, S. (2016): “Objetos olvidados: Las botellas de plata del Tesoro de Villena dentro del contexto de la plata prehistórica”. *BILYANA*, 1. Alicante: 72-81.

Montoro Castillo, M. (2008): *El ninfeo hispanorromano de Valeria*. Tesis doctoral inédita de la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Prehistoria y Arqueología.

Mora, G. (1981): “Las termas romanas en Hispania”. *Archivo Español de Arqueología*, 54 (143), 37-78.

Moralejo Ordax, J. (2011): *El armamento y la táctica militar de los galos. Fuentes literarias, iconográficas y arqueológicas*. Anejos de Veleia. Series minor.

Moratalla Jávega, J. y Verdú Parra, E. (2007): “Pebeteros con forma de cabeza femenina de la Contestania ibérica”. En: Marín Ceballos, M. C. (Coord.): *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina*. Madrid: 339-366.

Morena López, J. A. (1989): “El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba)”. *Colección de estudios cordobeses*, 46. Córdoba.

Morena López, J.A. (1997): “Los santuarios ibéricos de la provincia de Córdoba”. *Qua. Preh. Arq. Cast.* 18. Castellón: 269-298.

Morena López, J.A. (1999): “A propósito de un particular tipo iconográfico de escultura votiva en piedra: Las figuras sedentes: ¿Divinidades, damas de alto rango o simples exvotos?” *Anales de Arqueología Cordobesa*, 10. Córdoba: 9-32.

Morena López, J.A. (2010): “Torreparedones: un yacimiento único”. *Rev. Ph: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 76. Sevilla: 28-34.

Morena López, J.A. (2017): *Arquitectura, iconografía y culto en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)*. Tesis doctoral Universidad de Córdoba.

Morena López, J.A. (2018): "Aguas sagradas y sanación en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba): los exvotos anatómicos". *Revista Itvci* 8. Baena: 13-36

Morena López, J. A. et Alii (2011): “El foro de la ciudad romana de Torreparedones (Baena, Córdoba): primeros resultados de la investigación arqueológica (campana 2009-2010), *Itálica, Revista de Arqueología Clásica de Andalucía*, 1, Sevilla: 145-169.

Morena López, J. A. y Abril Hernández, J.M. (2013): “Estudio arqueo astronómico del santuario Ibero-Romano de Torreparedones (Baena, Córdoba)”. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada (CPAG)*, 23, Granada: 293-321.

Moreno Lozano, S. (2015): “Técnicas edilicias en la ciudad Ibero-Romana de Torreparedones (Baena, Córdoba). *Arqueología y Territorio*, 12, pp. 75-88.

Moret, P. (1989): Les “araignées d'eau” de la céramique peinte ibérique. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 25. Madrid: 5-29.

Moscatti, S. (2001): *The Phoenicians (illustrated edición)*. I.B. Tauris. Roma.

Moya Maleno, P. R. (2008): “Etnografía y Etnohistoria aplicadas a la Hispania Céltica”. In *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: Dialogando con la*



cultura material: Madrid, 3-5 de septiembre de 2008, (JIA 2008). Compañía Española de Repografía y Servicios. Madrid: 215-222.

Moya Maleno, P. R. (2010): “La sacralidad y los ritos circumambulatorios en la Hispania Céltica a través de las tradiciones populares”. In *Ritos y mitos: VI Simposio sobre Celtiberos*. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda: 553-562

Moya Maleno, P. R. (2013): *Paleoetnología de la Hispánica Céltica: etnoarqueología, etnohistoria y folklore como fuentes de la protohistoria*. Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid.

Moya Maleno, P. R. (2017): “Majanos y difuntos: túmulos en la Hispania Céltica desde una perspectiva de Larga Duración”. *Sacra Saxa: Creencias y ritos en peñas sagradas*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses: 34-65.

Moya Maleno, P. R. (2019): “Prácticas adivinatorias y creencias oraculares en la Hispania Céltica: aportaciones etnoarqueológicas”. In *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*. Ediciones Complutenses. Madrid: 111-152.

Moya Muñoz, F. (1998): *La Cueva Santa del Cabriel: Aproximación a la evolución histórica-religiosa del Santuario y de la imagen allí venerada*. Ayuntamiento de Fuenterrablos.

Müller, F. (1992): “La Tène (canton de Neuchâtel) et Port (canton de Berne): les sites, les trouvailles et leur interprétation”. In: Kaenel, G; Curdy, P. (dir.): *L’âge du Fer dans le Jura*, (Pontarlier/Yverdon-les-Bains, 1991), *Cahiers d’Archéologie Romande*, 57, Lausanne, 323-328.

Muñoz Amilibia, A. M^a (2000): “La Contestania Ibérica”. *Scripta in honorem E. Llobregat Conesa*. Alicante: 287-291.

Muñoz López, F. J. (2009): *Yecla: memorias de su identidad*. EDITUM.

Murray, J. (1875): *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London.

Nacar Fuster, E. y Colunga, A. (1964): *Sagrada Biblia*. Ed. San Pablo.

Navarre, O. (1905): “*Nymphae*”. En Daremberg-Saglio: *Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines*. T.4-1. Librairie Hachette et Cie. Paris: 124-128.

Negroni, N. y Domanico, L. (1989-90): “Offerte votive in grotta e in abito nelle valli del Fiora e dell'Abegna nel corso dell'età del bronzo: indizi e proposta interpretative”. En Bartoloni-Colonia-Grotanelli (eds.): 579-597.

Neumaier, J. (1999): “Nueva interpretación de la " espada-puñal" de la Cova de la Font Major en l'Espluga de Francolí (Tarragona): el factor de las influencias italianas durante el bronce final en el litoral mediterráneo español”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, (20), 83-94.

Nicolini, G. (1969): “Les bronzes figures des sanctuaires iberiques”. *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques*, 41. Paris.

Nicolini, G. (1973): *L'art et la civilisation de l'Espagne Antique. Les Iberes*. Paris, Fayard.

Nicolini, G. (1977): *Bronces ibéricos*. Ed. G. Gili. Barcelona.

Nicolini, B. (2006): *Studies in Magic, Witchcraft, War and Peace in Africa: 19th and 20th centuries*.

Nicolini, G. (2018): “Premiers pas dans l'archéologie ibérique (1959-1967)”. En: *Bronces ibéricos. Una historia para contar: Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2018. p. 23-48.

Nicolini, G., y Parisot, J. (1998): “Metallurgie des bronzes de Castellar (jaén, Espagne)”. *Les métaux antiques: travail et restauration, Montagnac*, 95-112.



Nicolini, G., Rísquez, C., Ruiz, A., y Zafra, N. (2004): *El santuario ibérico de Castellar, Jaén. Intervenciones arqueológicas 1966-1991*, Sevilla.

Nicolau Vives, M^a R. (1998): “Un santuario Iberorromano Saguntino situado en la Montaña Frontera (Sagunto, Valencia). *Anales de Arqueología Cordobesa*, 9, pp. 25-37.

Niveau de Villedary y Mariñas, A. M. (2001): “Pozos púnicos en la necrópolis de Cádiz: Evidencias de prácticas rituales funerarias”. *Rivista di Studi Fenici* XXIX, 2 (2001), pp. 183-230.

Niveau de Villedary y Mariñas, A. M. (2010): “Captación y uso del agua en contextos funerarios y rituales. Estructuras hidráulicas en la necrópolis de Cádiz (siglos III a.c.-I d.c.)”. En: *Actas del Congreso Internacional AQVAM PERDVCEMAM CVRAVIT. Captación, uso y administración del agua en las ciudades de la Bética y el Occidente romano*, Universidad de Cádiz, 9 al 11 de noviembre de 2009. Cádiz: 511-532.

Niveau de Villedary y Mariñas, A. M. (2011): “Acerca de ciertos cultos semitas extremo-occidentales”. En: Marín Ceballos, M. C. (Coord.): *Cultos y ritos de la Gadir Fenicia*. UCA. Sevilla: 371-404.

Niveau de Villedary y Mariñas, A. M. y Ferrer, E. (2001): La pervivencia de rituales orientales en la necrópolis púnica de Cádiz, II Congreso Español de Estudios de Próximo Oriente. *Oriente y Occidente. De las primeras sociedades productoras a comienzos de la romanización (Cádiz-El Puerto de Santa María)*.

Niveau de Villedary y Mariñas, A. M. y Ferrer, E. (2004): “Sacrificios de cánidos en la necrópolis púnica de Cádiz”. En *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo* (Huelva, 2003), Huelva 2004, pp. 63-88.

Niveau de Villedary y Mariñas, A. M. y Ferrer, E. (2005): “Anotaciones al culto funerario de Gadir: Los pozos rituales”. En: *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Marsala-Palermo, 2000), Palermo: 1171-1186.

Noguera, J. M. (1994): *La escultura romana de la provincia de Albacete (Hispania*

Citerior-Conventus Carthaginensis). Instituto de estudios Albacetenses. Albacete.

Nordström, S. (1973): “La céramique peinte ibérique de la province d'Alicante”. II *Stockholm Studies in Classical Archaeology*, VII. Stockholm.

Nugent, R. (2019): *Emotion and the senses in archaeology*. The Routledge Handbook of Sensory Archaeology.

Ocharán Ibarra, J. A. (2013): “Aproximación al estudio de los santuarios rupestres ibéricos de la región de Murcia; La Nariz (Moratalla, Murcia)”. En: Rueda, C. y Rísquez, C. (Eds.): *Santuarios íberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del congreso “El santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012”*. Castellar, Jaén: 289-203.

Ocharán Ibarra, J. Á. (2014c): “Proyecto Arqueológico del Santuario Rupestre Ibérico de La Nariz (Moratalla, Murcia). La fuerza de las pequeñas respuestas al gran problema o cómo investigar en época de crisis”. *Tejuelo: Didáctica de la Lengua y la Literatura. Educación*, (9), 741-754.

Ocharán Ibarra, J. Á. (2015): “Santuarios rupestres ibéricos de la Región de Murcia”. Verdolay: *Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, (14), 103-142.

Ocharán Ibarra, J. Á. (2016): “Útiles plúmbeos para la reparación cerámica del santuario rupestre ibérico de La Nariz (Moratalla, Murcia). Propuesta tipológica”. *Herakleion*, 8. Madrid: 61-80

Ocharán Ibarra, J. Á. (2017): *Santuarios rupestres ibéricos del sureste peninsular*. 2017. Tesis Doctoral. Universitat d'Alacant-Universidad de Alicante.

Ocharán Ibarra, J. Á. (2019): “La Diosa de Salchite. Estudio e interpretación iconográfica del fragmento cerámico procedente del santuario rupestre ibérico de La Nariz (Moratalla, Murcia)”. *Espacio Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología*, (12), 67-95.

Ocharán Ibarra, J. y Alfaro, C. (2014a): “Fragmento de tejido ibérico (s. II a. n. e.) del



santuario de La Nariz (Moratalla, Murcia)”. *Treballs del Museu arqueologic d’Eivissa e Formentera*, 72, pp. 35-51. p. 37.

Ocharán Ibarra, J. A. y Lucas, P. (2014b): “Propuesta de reconstrucción tipológica mediante anastilosis virtual del fragmento conocido como “La Diosa de Salchite””. *Orígenes y Raíces. Revista de la sociedad de Estudios Historiológicos y Etnográficos de las tierras altas del Argos, Quípar y Alhárabe*. Nº 6, pp. 8-12.

Oggiano I. (2000): “La ceramica fenicia di S. Imbenia (Alghero-SS)”, in Bartoloni e Campanella, *La ceramica fenicia di Sardegna. Dati, Problematiche e Confronti*. Atti del Primo Congresso Internazionale Sulcitano, Roma: 235-58.

Oggiano I. (2006): «Archeologia del culto: questioni metodologiche», en M. Rocchi, P. Xella (eds.): *Atti del I Colloquio del “Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee”*. 15 diciembre 2003 roma CNR. Verona: 25-45.

Olària, C. (2006): “Las *Venus* del Barranco de la Valltorta (Castellón). Mujeres parturientas en el arte magdalenense y el arte levantino”. *Cuadernos de Arte Rupestre*, 3. Moratalla: 59-78.

Olcina, M.; Moltó, G.; Grau, I.; Sala-Sellés, F.; Segura Martí, J. M. y Reig Seguí, C. (1998): “Nuevas aportaciones a la evolución de la ciudad ibérica: el ejemplo de La Serreta”. En: Aranegui Gascó, C. (Coord.): *Los Iberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad ibérica. Actas del congreso Internacional*. Centro Cultural de la Fundación “La Caixa”, Barcelona 12-14 Marzo de 1998. Catálogo. Barcelona: 35-46.

Olivares Pedreño, J. C. (1998-1999): “El culto a *Nabia* en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas”. *Lvcentum XVII-XVIII*. Alicante: 229-241.

Oliver, A. (1986): “Grafitis ibéricos procedentes de la Montanya Frontera (Sagunto)”. *Saguntum*, 20, pp. 117-122.

Oliver, A. (1990): “Tres yelmos tipo Montefortino hallados en Benicarló (Castellón)”.

Cuadernos de Prehistoria y Arqueología castellanenses, 13. Castellón: 205-211.

Oliver, A. (1997): “A propósito de una estatuilla de Hercules encontrada en la Jana, Castellón”. In *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología: Elche, 1995* (pp. 283-290). Ayuntamiento de Elche.

Oliver, A. (2016): “La necrópolis ibérica de la Bassa del Mas, Sta. Magdalena de Polpis (Castellón) y su entorno arqueológico”. *Quaderns de Prehistoria i arqueologia de Castelló*, 34:119-151.

Oller Guzmán, J. (2014): “La civitas sine urbe y su función de vertebración en el territorio provincial hispano: los casos de Egara y Caldes de Montbui”. *Pyrenae*, 45, vol. I, pp.89-110.

Olmo Lete, G. del (1981): *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*. Ed. Cristiandad. Madrid.

Olmos, R. (1988): "El casco griego de Huelva." *CSIC*. Madrid: 38-78.

Olmos, R. (1991): “*Puellae Gaditanae: ¿Heteras de Astarté?*” *AespA* 64: 99-109

Olmos, R. (1992): “Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico”. *ETF* II: 103-120

Olmos, R (Ed) (1996): *Al otro lado del espejo. Aproximación a la imagen ibérica*. Lynx. Madrid.

Olmos, R. (1997): *Forme e pratiche dell'Ellenizzazione nell'Iberia d'eta ellenistica*. En Arce, Ensoli y Rocca (Coords.): 20-30.

Olmos, R. (Coord.) (1999): *Los Iberos y sus imágenes*, Edición en Cd-rom, Micronet S.A. / CSIC, Madrid.

Olmos, R. (2000-2001): “Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en



la iconografía ibérica”. *Zephyrus*, 53-54, 2000-2001. Salamanca: 353-378.

Olmos, R. (2007-2008): “El estanque de la diosa. Representaciones de raigambre oriental y mediterránea en la iconografía ibérica”. *AEAArq.* 45. Madrid: 111-127.

Olmos, R. (2010): “Viajes iniciáticos en Grecia y en Iberia: Un recorrido iconográfico hacia el reino de lo desconocido”. En: Marco Simón, E. *et al.* (Coord.): *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona: 115-146.

Olmos, R y Santos, J.A. (Eds.) (1997): “Iconografía ibérica. Iconografía itálica”. Propuestas de interpretación y lectura. *Coloquio internacional:(Roma 11-13 nov. 1993)*. Universidad Autónoma de Madrid.

Olmos, R. y Grau, I. (2005): “El Vas dels Guerrers de La Serreta”. *Recerques del Museu d'Alcoi*, 14. Alcoi: 79-98.

Olmos, R. y Tortosa, T. (2009): “Aves, diosas y mujeres”. En: *La Dama de Baza: Un viaje femenino al más allá*. Actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional, 27 y 28 noviembre 2007 / Chapa Brunet e Izquierdo Peraile (Coords.), 2010. Madrid: 243-258.

Olmos, R., y Rueda, C. (2015): “La pátera de Perotito (Santiesteban del Puerto, Jaén)”. In *Jaén, tierra ibera: 40 años de investigación y transferencia*. Universidad de Jaén. Jaén: 339-356.

Orduña Aznar, E. (2009): “Nueva interpretación de la inscripción de" Betatun"”. *Veleia*, 26. 359-362.

Orejas Saco del Valle, A. (1998): “El estudio del Paisaje: visiones desde la Arqueología”. *Arqueología espacial*, (19), 9-20.

Orfila Pons, M. (2006): “Los lugares de enterramiento en Granada desde sus inicios hasta la época islámica”, López Guadalupe, J.J. (Ed.) *Memoria de Granada*. Estudios en

torno al cementerio, 39-83, Granada.

Orlin, E. M. (1997): *Temples, religion and politics in the Roman Republic*, Ed. Brill. Leiden.

Oró Fernández, E. (1988): “Balnearios y deidades relacionadas con las aguas medicinales en la Andalucía romana”. *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*. Córdoba: 213-223.

Oró Fernández, E. (1999): “Noticias históricas sobre las aguas mineromedicinales de Albacete”. *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses*, (42), 7-33.

Osanna, M.; Pilo, C. y Trombetti, C. (2007): “Ceramica attica nei santuari della costa ionica dell'Italia meridionale: colonie achee e indigeni tra paralia e mesogaia”. En: Fortunelli, S. y Masseria, C.: *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Jonia e dell'Italia*. Atti convegno Perugia 14-17 marzo 2007. Perugia: 455-494.

Otto, R. (1917): *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios*. Alianza ed.

Ottomano Queraltó, M. L. (2015): *Cultos salutíferos en la Bética romana (s. III aC/s. IV. dC)*. Tesis Doctoral. Tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla.

Oyonate, J. A. S. (2008): “El oppidum de Molata de Casa Vieja-Arkilakis (Puebla de Don Fadrique, Granada)”. In *Ier Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana*. Universidad Autónoma de Madrid. Cantoblanco: 335-350.

Pachón Romero, J. A. (1997-1999): “El depósito de cerámicas griegas de la Calle Zacatín”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora de las Angustias* 6-7, 189-194

Padró, J.; De la Vega, J., J. (1989): “Treballs arqueològics a la Cova Colomera o de les Gralles (Sant Esteve de la Sarga-Mur -Pallars Jussà)”. *Excavacions Arqueològiques a Catalunya, 9 Excavacions arqueològiques d'urgència a les comarques de Lleida*. Dept. de Cultura, Generalitat de Catalunya: 9-68.



Page del Pozo, V.; García Cano, J. M. y Sanz, M. J. (1987): *10 años de excavaciones en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)*. Murcia.

Pagliesi, S. (1960): “Una stipe votiva vulcente”. *RIA* 9: 74-96.

Pajas, J. A. (2005): Santuarios como indicadores de frontera en el territorio noroccidental de Vulci (siglos VII. III a. C. Italia centro-tirrenica). *Salvite: Estudios de prehistoria y arqueología*, (5), 65-94.

Palomar, V. y Oliver, A. (1985): “La Cueva de Cerdaña (Pina de Montalgrao, Castellón)”. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, (11), 141-156.

Pandian, J. (1991): *Culture, religion, and the sacred self: A critical introduction to the anthropological study of religion*. Prentice Hall.

Paniagua, J. A. (2002): “Extremadura en la obra etnohistórica de Julio Caro Baroja”. *Revista de Estudios Extremeños*, 58(3), 901-940.

Pantaleo, P. I. (2016): “Mircea Eliade y la Historia de las Religiones. Lecturas y aportes para una difusión historiográfica”. *Historiografías, revista de historia y teoría*, 113-131.

Pardo, F. y Oller, M. (1997): *Los mayos en el campo de Requena-Utiel y otras comarcas valencianas*. Centro de Estudios Requenenses.

Parras, D. J.; Sánchez, A.; Tuñón, J.; Rueda, C.; Ramos, N. y García Reyes, J. F. (2015a): “Sulphur, fats and beeswax in the Iberian rites of the sanctuary of the oppidum of Puente Tablas (Jaén, Spain)”. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 2015, vol. 4, p. 510-524.

Parras, D.; Sánchez, A.; Tuñón, J.; Montejo, M.; Ramos, N. y Cañabate Guerrero, M. L. (2015b): “Análisis físico-químicos en el santuario de El Pajarillo (Huelma, Jaén) y en el Oppidum de Puente Tablas (Jaén)” En Ruiz Rodríguez, A. y Molinos, M. (Eds.). (2015). *Jaén, tierra ibera: 40 años de investigación y transferencia*. Publicaciones de la Universidad de Jaén, Vicerrectorado de Extensión Universitaria, Deportes y Proyección

Institucional. Jaén: 137-143.

Pariente, A. (1985): “Thasos”, 2. *Herakleion*. *BCH* 109. 11:881-884.

Parker, H. W. (1955): *The Delphic Oracle*. Oxford.

Parker, H. W. (1977): *Festivals of the Athenians*. Londres.

Parker, R. (1983): *Miasma: pollution and purification in early greek religion*. Claredon press. Oxford.

Pascucci, Paola (1990): *I depositi paleoveneti. Per un'archeologia del culto*. Padova.

Paz Esquerre, E. (2018): “Un dios del agua en el Perú Prehispánico” *Rev. Pueblo continente*, vol 29-1. Lima: 237-240

Pla Ballester, E. (1985): “Excavación de urgencia en la Cueva del Sapo, del término de Chiva”. En Pla Ballester, E. (coord.): *La Labor del sip y su Museo en 1983*. Valencia: sip, pp. 56-60.

Pennick, N. (1996): *Celtic sacred landscape*. London.

Peña, I. (1993): “Dos santuarios oraculares en Siria: Wadi Marthún y Banasra”. *LA*, 43. Madrid: 387-401.

Peralta Labrador, E. (2003): *Los Cántabros antes de Roma*. Real Academia de la Historia, Vol. 5. Madrid.

Perea Caveda, A. (Ed.) (2011): *La fibula Braganza*. Ed. Polifemo. Madrid.

Perea Caveda, A., Williams, D., y Olmos, R. (2007): *El héroe y el monstruo*. Catálogo de la exposición. MAN. Madrid.

Perea Yébenes, S. (2001): *Entre Occidente y Oriente. Temas de historia romana:*



aspectos religiosos. Signifer libros. Madrid.

Perea Yébenes, S. (2008): “Prescripciones rituales sobre la impureza sexual de la mujer. Coincidencias funcionales entre algunas leyes sagradas griegas y septuaginta Lv 12 y 15”, 18-33. (1ª parte). *CCO 5*. Madrid: 217-253.

Perea Yébenes, S. (2009): “Prescripciones rituales sobre la impureza sexual de la mujer. Coincidencias funcionales entre algunas leyes sagradas griegas y septuaginta Lv 12 y 15”, 18-33. (2ª parte). *CCO 6*. Madrid: 253-285.

Perdiguero López, M. (1995): “Aratispi (Cauche el Viejo, Antequera)”, *investigaciones arqueológicas*. Málaga.

Pérez López, I. (1998): Los santuarios de la Baetica en la antigüedad: los santuarios de la costa. Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla, 1989. CD servicio de publicaciones de la UCA, libros electrónicos, Cádiz.

Pérez, J. A.; Sus, M. L. (1984): “un conjunto de cuevas en el sistema Ibérico. Estudio preliminar”. *Arqueología Espacial 2*: 35-52.

Pérez, T. (1748): *Compendio del feliz hallazgo de la milagrosissima imagen de la Virgen de Aguas Vivas: con alguna reflexion de sus notables circunstancias, y recopilacion de algunos Milagros*. Imprenta de la viuda de Jerónimo Conejos. Valencia

Pereira Sieso, J. (2006): “Una nueva forma en el repertorio cerámico protohistórico de la Península Ibérica: clepsidra”. *Trabajos de prehistoria*, 63(1), 85-111.

Peris Albentosa, T. (2005): “Las inundaciones del Xúquer (siglos XV-XIX), un exponente relevante de la cuestión hidráulica en tierras valencianas”. *Revista de historia moderna*, n. 23 (2005); pp. 75-108.

Perkins, P. (2012): “The Buccherio Childbirth Stamp on a Late Orientalizing Period Shard from Poggio Colla”. *Etruscan Studies*, 15(2), 146-201.

Picklesimer Pardo, M. L. (2004): “La fuente en el bosque (a propósito de las Camenas)”. *FI 15*. Granada: 279-313.

Piqueras Haba, J. (2016): “Patrimonio toponímico del término de Requena”. *Oleana: Cuadernos de Cultura Comarcal*, 2016, no 30, p. 469-488.

Pla, E. (1946): “Actividades del SIP. Excavación y exploraciones practicadas desde el año 1929 al 1945”. *APL 2*: 361-383.

Pla, E. (1966): “Actividades del Servicio de Investigación Prehistórica (1961-1965)”, *Archivo de Prehistoria Levantina XI*, 275-328.

Pla, E. (1972): “Actividades del SIP. Excavación y exploraciones practicadas desde el año 1966 al 1970”. *APL 13*: 279-358.

Pla, E. (1986): “Instrumentos de trabajo ibéricos en la región valenciana”. En, Tarradell, M.: *Estudios de economía antigua de la península ibérica*. Barcelona: 143-190.

Plácido Suárez, D. (1987): Estrabón III: El territorio hispano, la geografía griega y el imperialismo romano. *Habis*, Nº 18-19, Madrid: 243-256.

Ploss, H. (1891): *Das weib in der natur und völkerkunde*. Leipzig.

Polignac, F. de (1994): *Mediation, competition and sovereignty: the evolution of rural sanctuaries in geometric greece*. En Alcock y Osborne (Ed.): 3-18.

Pons i Brun, E. (1997): “Estructures, objectes i fets culturals en el jaciment protohistòric de Mas Castellar (Pontós, Girona)”. *Quad. Preh, Arq. Cast.* 18: 71-89.

Ponz, A. (1772-1794): *Viage de España, o Cartas en que se da noticia de las cosas mas apreciables y dignas de saberse, que hay en ella*. Ibarra impresor, Madrid 18 vol.

Portell, E. (1983): *Informe preliminar sobre el sondeo de urgencia realizado en la “Cova del Sapo”*, Chiva (Valencia). Informe inédito, SIP.



Prados Martínez, F. (2002): “Memoria del poder. Los monumentos funerarios ibéricos en el contexto de la arquitectura púnico-helenística”. *Cuadernos de prehistoria y arqueología*, Universidad Autónoma de Madrid: CuPAUAM. 203-245.

Prados Martínez, F. (2006): “Sobre arquitectura ibérica y dependencias sacras: un modelo tipificado a debate”. *Lucentum*, XXV (2006); pp. 47-69.

Prados Martínez, F. (2007a): *Los Fenicios*. Ed. Marcial Pons Historia. Madrid.

Prados Martínez, F. (2007b): “A propósito del pilar-estela ibérico de Monforte del Cid (Alicante). Elementos para una discusión”. *Habis*, 38, 79-98.

Prados Torreira, L. (1988): “Exvotos ibéricos de bronce: aspectos tipológicos y tecnológicos”. *Trabajos de prehistoria*, 45, 175-199.

Prados Torreira, L. (1991): “Los exvotos anatómicos del santuario ibérico de Collado de los Jardines (Sta. Elena, Jaén)”. *TP* 48: 313-332.

Prados Torreira, L. (1992): *Catálogo de los exvotos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*. Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos. Dirección General de Museos Estatales. Madrid.

Prados Torreira, L. (1994): “Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto”. *TP* 51: 127-140.

Prados Torreira, L. (1996): “Imagen, religión y sociedad en la toréutica ibérica”. In *Al otro lado del Espejo: aproximación a la imagen ibérica* (pp. 131-143). Pórtico Librerías.

Prados Torreira, L. (1997): “Los ritos de paso y su reflejo en la toréutica ibérica”. In *Iconografía ibérica, iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura: (Roma 11-13, nov. 1993)*. Coloquio internacional (pp. 273-282). Departamento de Prehistoria y Arqueología.

Prados Torreira, L. (1998): “Los santuarios de la Alta Andalucía en época Ibérica: Origen e implantación territorial”. *Papers from the EAA Third annual meeting at Ravena, 1997*. Vol. I. *BAR int. Ser.* 717. Oxford: 184-186.

Prados Torreira, L. (2004): “Un viaje seguro: las representaciones de pies y aves en la iconografía de época ibérica”. *CuPAUAM* 30, Madrid: 91-104.

Prados Torreira, L. (2007): “Mujer y espacio sagrado: haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de época ibérica”. *Complutum*.18. Madrid: 217-228.

Prados Torreira, L. (2008): “Y la mujer se hace visible: estudios de género en la arqueología ibérica”. In *Arqueología del género: 1er encuentro internacional en la UAM* (pp. 225-250). Universidad Autónoma de Madrid.

Prados Torreira, L. (2010): “Tesorillos y depósitos votivos. Algunas reflexiones sobre su iconografía y significado”. En Tortosa, T., y Celestino, S. (2010). Debate en torno a la religiosidad protohistórica. Anejos de *AEspA* LV, Madrid: 245-264.

Prados Torreira, L. (2013): “¿Por qué se ofrecían los exvotos de recién nacidos? Una aproximación a la presencia de “bebés enfajados” en el santuario ibérico de Collado de los Jardines (Sta. Elena, Jaén, España)”. En: Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012, Castellar (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012, *CSIC*, Castellar, 2013, pp. 235-341.

Prados Torreira, L. (2014a): “Las representaciones de grupos familiares en los santuarios de la cultura ibérica”, en Homenaje a Ricardo Olmos. *Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la antigüedad*, Anejos de *Erytheia*, Estudios y Textos, 7, *ACHH*, Madrid, 2014a, pp. 400-406.

Prados Torreira, L. (2014b): “La participación de la comunidad, las unidades domésticas y los individuos en los rituales de los santuarios de la cultura ibérica”, en Reunión científica: Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (III a.C.-I d. C.). Mérida (Badajoz, España), 12-14 noviembre, 2012, 2014b.



Prados Torreira, L. (2016): “Women in Iberian Culture: 6th–1st Centuries BC”. *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, 986-1007.

Prados Torreira, L. (2018): “En la salud y en la enfermedad ¿Quién rige el destino de la comunidad?” En Prados Torreira, L., Rueda, C. y Ruiz A. (2018): *Los Bronces Ibéricos. Una historia por contar. Libro Homenaje al Profesor G. Nicolini*. UAM. Madrid: 375-408.

Prados Torreira, L. (2020): “La visibilización de la infancia en los santuarios de la Cultura Ibérica”. En: Homenaje a la profesora Carmen Fernández Ochoa. *Anejos de CuPAUAM*. Cantoblanco: 159-167.

Prados Torreira, L. e Izquierdo Peraile, I. (2005): “The Image of the women in the Iberian Culture”. En: XVI *International Congress of Classical Archaeology of the Associazione Internazionale di Archeologia Classica (AIAC)*, Boston, USA, 23- 26 (Agosto 2003): 491-494.

Prados Torreira, L., Rueda, C. y Ruiz A. (2018): *Los Bronces Ibéricos. Una historia por contar. Libro Homenaje al Profesor G. Nicolini*. UAM. Madrid.

Prados Torreira, L. y Sánchez Moral, M. E. (en prensa): “Textiles and rituality in Iberian Culture”. *Sagvntvm extra*.

Prados Torreira, L. y Rueda, C. (en prensa): “La religiosidad de los pueblos ibéricos en la Baja Época Ibérica, en el espejo de sus santuarios”. En: M. Bendala (Ed.): *La Baja época de la Cultura Ibérica, 40 años después*. Madrid

Prayon, F. (1933): “Il culto delle acque in Etruria”. In: *La civiltà di Chiusi e del suo territorio*. Florencia: 413-420.

Preston, J.J. (2005): “Purification”. En: Jones, L. (Ed.): *Enciclopedia of religion*. Second edition, Vol 11. New York: 7503-7511.

Puchner, W. (2017): *Performanz und Imagination in der Oralkultur Südosteuropas*. Böhlau Verlag Wien.

Quesada, F. (1992): “El casco de Almaciles (Granada) y la cuestión de los cascos de tipo "Montefortino" en la Península Ibérica”. *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, (4), 65-73.

Quesada, F. (2011): “The Braganza Brooch warrior and his weapons: the Peninsular context”. En Perea (Ed.): *La Fíbula Braganza/The Braganza Brooch*, Ed. Polifemo, Madrid, 137-156.

Quesada, F. (2018): “Los varones y sus armas en los pequeños bronce ibéricos. Nuevas consideraciones sobre sus problemas y posibilidades de interpretación”. En Prados, Rueda y Ruiz (Eds.): *Bronces ibéricos. Una historia para contar: Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. Madrid: 409-454.

Quesada, F. y Valero, M. Á. (2011): “Un casco variante del grupo Italo-Calcídeo en la Necrópolis de Los Canónigos, Arcas del Villar (Cuenca)”. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 38: 349-386

Quinn, J. C. (2013): “Tophets in the ‘Punic World’”. *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, 29-30.

Quixal, D. (2015): *La Meseta de Requena-Utiel entre los siglos II aC y II dC La Romanización del territorio ibérico de Kelin*. Tesis doctoral Universidad de Valencia.

Quixal Santos, D., Mata Parreño, C., Albelda Borrás, V. y Pérez Reyes, A. (2011): “Segunda campaña de excavación en el asentamiento ibérico final de la Casa de la Cabeza (Requena, València)”. *SAGVNTVM. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, 43, 205-207.

Rada y Delgado, J. De Dios De La (1875): *Antigüedades del Cerro de los Santos en término de Montealegre*. Discurso de recepción en la RAH. Madrid.



Rallo, A. (2000): “Il ruolo della donna”. en Torelli, M (ed.): Gli Etruschi. Venecia: 131-139.

Ramallo, S. F. y Brotons, F. (1999): “El Santuario ibérico de El Cerro de los Santos”. En Blánquez, J. Y Roldán, L. (Ed.): *La cultura ibérica a través de la fotografía de principios de siglo. Un homenaje a la memoria 1*. Madrid, pp. 169-178.

Ramallo, S.; Brotons, F y Noguera, J. M. (1998): “El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos”. *REIb* 3: 11-69.

Ramallo, S., Brotons, F., Comino, A., Espinosa, A., Moratalla, J., Rouillard, P., y Prados Martínez, F. (2014): “Depósitos votivos y ritos en los santuarios ibéricos e íbero-romanos. Continuidades y rupturas a través de las evidencias de culto en el santuario del Cerro de la Ermita de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)”. En *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III aC–s. I dC), Anejos de Archivo Español de Arqueología LXXII, Madrid, 17-44.*

Rancoule, G., Richard, J. C., Rigal, M., y Toulze, P (1985): “Le dépôt Cultuel de la grotte de la Balme-Rouge à Cesseroas (Hérault)”. *Archéologie en Languedoc*, 4. 117-159.

Rauret, A. M. (1962): “Consideraciones sobre hallazgos Ibero-romanos en la Font Major (Espluga de Francolí)”. En Actas del VII Congreso Nacional de Arqueología (Barcelona, 1960), Barcelona, pp. 251-260.

Reboreda Morillo, S. (1999): “El simbolismo del trípode en la Grecia Homérica”. *ARYS*, 2. Huelva: 21-34.

Rellini, U. (1916): “La Caverna di Latronico e il culto delle acque salutari nell'età del bronzo”. *Monumenti Antichi Accademia dei Lincei*, 26. Roma: 461-622.

Renfrew, A. C. y Zubrow, B. W. (1994): “The archaeology of religion”, *The ancient mind: elements of cognitive archaeology*. University Press. Cambridge.

Requi, C. y Benquet, L. (2009): “Les «dépôts» de la région toulousaine au second âge

du Fer”. In Bonnardin, S., Hamon, C., Lauwers, M., Quilliec, B. (Dirs): *Du matériel au spirituel. Réalités archéologiques et historiques des « dépôts » de la Préhistoire à nos jours. XXIXèmes rencontres internationales d’archéologie et d’histoire d’Antibes*, pp. 429-435.

Ribelles, J. (1978): “Una tumba ibérica en la cuenca media del Vinalopó”, *RIEA* 24: 29-33.

Ribichini, S. (1988): *Le credenze e la vita religiosa. I Fenici*. Milano.

Ríos González, S. (2002): “Edificios balnearios en castros de noroeste de la Península Ibérica. Precisiones en torno a sus características estructurales y cronología”. *Bolskan* 19. Huesca: 377-392.

Ripollès, P. P. (2018): “Un depósito monetario votivo en el santuario de montaña frontera”. *Arse: Boletín anual del Centro Arqueológico Saguntino*, (52), 77-96.

Rísquez, C. y Rueda, C. (Eds.) (2013): *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria*. Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012, Castellar (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012, CSIC, Castellar.

Ritcher, W. (1978): “Wolf”. *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, sup. 15. Berlin: 959-994.

Rix, H. (2008): “Etruscan”. In *The Ancient Languages of Europe*. Cambridge University Press. pp. 163 y ss.

Robertson, D. S. (1981): *Arquitectura Griega y Romana*. Madrid.

Rocchi, M., y Xella, P. (2006): “Archeologia e religione”. *Atti del I Colloquio del “Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee”*. 15 diciembre 2003 roma cnr. Verona 2006

Roche Castelrianas, Fco. J. (2015): “Los calendarios zaragozanos”. *Joaquín Yagüe*,



Mariano Castillo y la predicción del tiempo en el siglo XIX. Editorial Punto Rojo.

Rodríguez Caro, J.B.; López Geta, J. A.; Ramírez Ortega, A. (ed.) (2001): *Las aguas minerales en España*. IGME.

Rodríguez Cortés, J. (1991): *Sociedad y religión clásica en la bética romana*. Universidad de Salamanca, Salamanca.

Rodríguez González, J. M. (1999): “De cabañuelas y aberruntos: folklore meteorológico en la tradición oral canaria”. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 1(45), 555-586.

Rodríguez Marco, G. (2016): “*La diosa Inanna y Nippur: la Hierogamia y el viaje al inframundo*”. *Una investigación interdisciplinar* (Doctoral dissertation, Universidad Complutense de Madrid).

Rodríguez Muñoz, R. (2008): “El uso cúlctico del agua en el mundo fenicio y púnico. El caso de *Astarté* en Cádiz”. *CEFYP*. Madrid: 21-40

Rodríguez Ramos, J. (2003): "La cultura ibérica desde la perspectiva de la epigrafía. Un ensayo de síntesis". *Iberia* (3): 17-38.

Rodriguez, M. E. (2012): “The role of spices and minerals in Greek ritual”. *Classicum*, 38 (1), 8.

Román Ramírez, Á. (2004): *Introducción a la música en la España antigua y en la Andalucía prerromana*. Ed. Ángel Román Ramírez.

Román Ramírez, Á. (2009): *La música en Tartessos y en los pueblos prerromanos de Iberia*. Ed. Lulu. com.

Román Ramírez, Á. (2014): “Algunos aspectos sobre la Música en la Iberia Antigua”. In *Ex illo tempore: actas de las I Jornadas de arqueología del bajo Guadalquivir* (pp. 267-281). Fundación Casa Medina Sidonia.

Romero Carnicero, F., Sanz Mínguez, C., Górriz Gañán, C y Pablo Martínez, R. de, (2013): “Los sonajeros vacceos”. *BSAA arqueología*, LXXIX, 2013, pp. 81-129.

Romero Recio, M. (2008): “Rituales y prácticas de navegación de fenicios y griegos en la Península Ibérica durante la Antigüedad”. *Mainake*, XXX: 75-89.

Roque Alonso, M. A. (2008): *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres. Transmisión y construcción simbólica en las sierras castellanas y riojanas*. CSIC.

Rosivach, V. J. (1983): “Mars, the lustral god”. *Latomus*, 42. Bruxelles: 503-521

Rosenstingl, R. (1984): “Inmortalidad y alucinógenos en los misterios de Eleusis”. *Antropología Portuguesa*, 2. Lisboa: 59-65.

Rouillard, P. y Tropper, J. (1987): “*Trpym, rituals de guérison et culte des ancêtres d'après I Samuel XIX, 11-17 et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi*”. *VT XXXVII*, 3: 340-361.

Rouillard, P. (1995): “Un vase archaïque de Ionie du Nord a La Luz (Murcia, Espagne)”. *AnMurcia*. Murcia: 91-94.

Rovira, J. M. (1999): “Nuevas aportaciones al modelo de ocupación de la circunscripción del *oppidum* de *Ilturo* (Burriac). Inventario de los yacimientos ibéricos y romanos del Valle de Cabrera de Mar (El Maresme, Barcelona)”. XXV CNA, Valencia 24-27 febrero 1999. Valencia: 562-569

Ruano Ruiz, E. (1982): “Restos escultóricos ibéricos en la provincia de Jaén”. *BAEAA 30-31: 167-178*.

Ruano Ruiz, E. (1982-3): “Aproximación a un catálogo de escultura ibérica en la provincia de Jaén”. *CUPAUAM* 9-10. Madrid: 61-106.

Ruano Ruiz, E. (1984): “Esculturas sedentes en el mundo ibérico”. *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, (19), 23-31.



Ruano Ruiz, E. (1987): *La Escultura humana de piedra en el mundo ibérico*. Madrid.

Ruano Ruiz, E. (1988): “El cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): Una nueva interpretación del santuario”. *Cuadernos de prehistoria y arqueología* N° 15. Madrid: 253-274.

Ruano Ruiz, E. et al. (1996): “Los collares de La Algaida: ofrendas a un santuario gaditano”. *BAEAA* 36: 107-133.

Rudhardt, J. (1958): *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la grèce classique*. Paris.

Rueda, C. (2008): “Las imágenes de los santuarios de Cástulo: Los exvotos en bronce de Collado de los Jardines (Santa Elena) y Los Altos del Sotillo (Castellar)”. *PalHisp.* 8. Madrid: 55-87.

Rueda, C. (2008b): “Romanización de los cultos indígenas del Alto Guadalquivir”. *IV Congreso Hispano-Italiano Histórico-Arqueológico: Iberia e Italia: modelos romanos de integración territorial*. Murcia: 89-105.

Rueda, C., (2011): *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*. Textos CAAI 3. Universidad de Jaén. Jaén.

Rueda, C. (2012a): “La colección Gómez-Moreno de la Fundación Rodríguez-Acosta (Granada): Análisis y propuestas interpretativas”. En *Exvotos Ibéricos. El Instituto Gómez-Moreno, Fundación Rodríguez-Acosta (Granada)*, 2, 117-151.

Rueda, C. (2012b): “Paseando descalzos por un santuario íbero. Sociedades y territorios del occidente mediterráneo”. En González Reyero, S. (2012). *Íberos: sociedades y territorios del occidente mediterráneo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España).

Rueda, C. (2013): “Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera:

algunos casos de estudio”, En Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012, Castellar (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012, CSIC, Castellar, 2013, pp. 341-384.

Rueda, C. (2015): “La religiosidad en las sociedades ibéricas de los siglos IV-III a. C.”. *Desperta Ferro. Arqueología e Historia*, (1), 42-47.

Rueda, C. (2018): “Tiempos para la memoria: las dimensiones temporales en la imagen en bronce”. In *Bronces ibéricos. Una historia para contar: Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini* (pp. 347-374). Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Rueda, C., en prensa: “Riti in movimento: peregrinazione rituale nei paesaggi religiosi di epoca iberica, secoli V-III a.C.”, IV Convegno Internazionale “*Dialoghi di Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*”, Paestum.

Rueda, C., y Olmos, R. (2015): “Las crateras áticas de la Cámara Princesca de Piquía (Arjona): los vasos de la memoria de uno de los últimos linajes iberos”. In *Jaén, tierra ibera: 40 años de investigación y transferencia*. Universidad de Jaén. Jaén: 375-392.

Rueda, C. y Bellón, J. P. (2016): “Culto y rito en cuevas: modelos territoriales de vivencia y experimentación de lo sagrado, más allá de la materialidad (ss. V-II a.n.e.)”. *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, (14), 43-80.

Rueda, C. y Ruiz, A. (2017): Modelos culturales a contraste: estrategias de "continuidad" en los santuarios territoriales del Alto Guadalquivir (finales del s. III a.n.e.-finales del I a.n.e.). En: *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano: Reunión científica, Murcia (España), 12-14 de noviembre, 2015*(pp. 161-180).

Rueda, C.; Molinos, M. y Ruiz, A. (2015): "Culto, rito y ofrenda en el Santuario Periurbano de las Atalayuelas (Fuerte del Rey)", en A. Ruiz y M. Molinos (coord.): *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*. Universidad de Jaén. Jaén. 423-436.

Rísquez, C., Rueda, C. y Herranz A. B. (2018): “El santuario de Castellar: nuevas



investigaciones y retos futuros.” In *Bronces ibéricos. Una historia para contar: Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini* (pp. 223-246). Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Rueda, C., Molinos, M., Ruiz, A., & Wiña Garcerán, L. (2005): “Romanización y sincretismo religioso en el santuario de las Atalayuelas (Fuerte del Rey-Torre del Campo, Jaén)”. *Archivo español de arqueología*, 78 (191-192), 79-96.

Rueda, C., Rísquez, C., Herranz, A. B., Hornos, F. y García A. (2016): *Catálogo de Exposición: Las edades de las mujeres iberas. La ritualidad femenina en las colecciones del museo de Jaén*. Universidad de Jaén, Diputación de Jaén, Delegación Territorial de Cultura, Turismo y Deporte en Jaén, Junta de Andalucía, Museo de Jaén.

Rueda, C., Molinos, M., Ruiz, A. y Wiña, L (2005): “Romanización y sincretismo religioso en el santuario de Las Atalayuelas (Fuerte del Rey, Jaén)”. *AespA*, 78. p. 79-92.

Ruiz Arbulo de, J. (1996): “La asociación de jarras y palanganas tartesias e ibéricas. Una propuesta de interpretación”. *REIb*, 2. Madrid: 173-199.

Ruiz Arbulo de, J.; J., Vivó, D.; Beltrán-Caballero, J. A., y Gris, F. (2016): *TARRACO. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana: Volumen II. La ciudad imperial* (Vol. 6). Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

Ruiz Bremón, M. (1985): *El santuario ibérico del Cerro de los Santos*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Ruiz Bremón, M. (1987): “Hidrología en el mundo ibérico: el santuario del Cerro de los Santos”. *BAEHM* II-2. Madrid: 65-90.

Ruiz Bremón, M. (1988): “Aproximación al estudio del santuario ibérico de La Luz”. *AEA* 61. Madrid: 230-244.

Ruiz Bremón, M. (1989): *Los exvotos del santuario ibérico del cerro de los Santos*. Instituto de estudios Albacetenses, Albacete.

Ruiz Bremón, M. (1991): “A propósito del Santuario de la Luz: cuatro exvotos de bronce ibéricos en el Museo de Valladolid”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, (57), 75-85.

Ruiz Bremón, M. (1992): “Un nuevo exvoto procedente del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)”. *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses*, (31), 105-109.

Ruiz Bremón, M. (1997): “La hidrología como parte de la terapéutica ibérica”. *Actas del I congreso internacional de Termalismo Antiguo* (Arnedo, La Rioja, 1996). UNED-Casa de Velázquez. Madrid: 201-210.

Ruiz Bremón, M. y San Nicolás Pedraz (2000): *Arqueología y antropología ibéricas*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Ruiz Bremón, M. y San Nicolás Pedraz (2010): *Enfermar en la antigüedad*. Editorial UNED.

Ruiz-Gálvez, M. (1995): *Ritos de paso y puntos de paso. La ría de Huelva en el mundo del bronce final europeo*. Madrid

Ruiz Molina, L. (1991-2): La cueva santuario del Cerro del Castillo. Yecla (Murcia). *APAUM* 7-8. Murcia: 83-86.

Ruiz Montes, P.; Peinado, M. V.; Ayerbe López, J. L.; Gómez Timón, P.; García Consuegra, J. M.; Morcillo Matillas, J.; Rodríguez Aguilera, J.; Gómez Fernández, A.; Jiménez de Cisneros, M.; López Hernández, R.; Marcon, C.; Moreno Alcaide, M. y Serrano Arnáez, B. (2013): “Producción de cerámica en el ager iliberritanus hacia fines de la República: el asentamiento productivo de Parque Nueva Granada”. In *Hornos, talleres y focos de producción alfarera en Hispania: I Congreso Internacional de SECAH, Ex Officina Hispana, Cádiz 3-4 de marzo de 2011* (pp. 307-316). Universidad de Cádiz.

Ruiz, A. (2011): “Territorio y paisaje en el santuario del "Pajarillo" y la Fíbula Braganza”.



En Perea, A. (Coord.): *La fibula Braganza= The Braganza Brooch*. p. 157-174.

Ruiz, A. y Molinos, M. (1993): *Los iberos: análisis arqueológico de un proceso histórico*. Ed. Crítica. Barcelona.

Ruiz, A. y Molinos, M. (2008): “Las fuentes del Guadalquivir. Límites y fronteras para el norte de la Bastetania”. In *Actas del Primer Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana. Serie Varia* Vol. 9, pp. 51-72.

Ruiz, A. y Molinos, M. (2017) (Eds.): *La dama, el príncipe, el héroe y la diosa. Catálogo del Museo Íbero de Jaén*. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Jaén.

Ruiz, A., Rueda, C. y Molinos, M. (2010): Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir (siglos IV a.e.-siglo I d.e.). *Debate en torno a la religiosidad protohistórica, Anejos de Archivo Español de Arqueología LV*, Madrid, 65-81.

Ruiz, A., Chapa, T. y Ruiz Zapatero, G. (1988): “La Arqueología Contextual: una revisión crítica”. *Trabajos de prehistoria*, 45, 11-17.

Ruiz, A.; Molinos, M. y Rísquez, C. (1998): “Paisaje y territorio mundo: dos dimensiones de una misma teoría arqueológica”. *Arqueología espacial*, 19-20.

Ruiz, A.; Molinos, M.; Gutiérrez Soler, L. M. y Bellón Ruiz, J. P. (2001): “El modelo político del pago en el Alto Guadalquivir (s. IV-III a.n.e.)”, *VVAA, Territori polític i territori rural durant l'edat del Ferro a la Mediterrània Occidental. Actes de la Taula Rodona celebrada a Ullastret*. Monografies d'Ullastret 2, Girona, 2001, 11-22.

Ruiz, A.; Molinos, M.; Fernández, R.; Pérez, M. y Rueda, C. (2015): “El santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas”. En *Jaén, tierra ibera: 40 años de investigación y transferencia*. Universidad de Jaén. Jaén: 93-106.

Ruiz, A.; Molinos, M.; Fernández, R.; Pérez, M. y Rueda, C. (2017): "El Santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas (Jaén), en A. Ruiz y M. Molinos (eds.): *La dama, el*

príncipe, el héroe y la diosa. Catálogo de la exposición. Junta de Andalucía. 155-168.

Rull, D. (2004): *Religión y magia en el antiguo Egipto*. Ed. Crítica. Barcelona.

Rundle Clark, R.T. (1978): *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. Nueva York: Thames & Hudson.

Russo, A. (1995): “Armento”, *Bollettino di Archeologia* 35-36. Roma.

Russo, A. (1996): “Il santuario di Armento-Serra Lustrante”, in S. Bianco *et alii* (a c.): *Greci, Enotri e Lucani nella Basilicata meridionale. Catalogo della mostra tenuta a Policoro nel 1996*, Napoli: 190-193

Russo, A. (2000): “Armento. Archeologia di un centro indigeno”. *Bollettino di Archeologia*, 35-36 (1995). Roma.

Rutowski, J. (1986): “Budowa geologiczna Niecki Nidziańskiej”. *Studia Ośrodka Dokumentacji Fizjograficznej*, 14, 35–61.

Rutkowski, B. (1986): *The cult places of the Aegean*. Yale Univ. Press.

Sala, L. y Montes, A. (1961): “Elementos para la carta arqueológica del valle medio de la Riera de Caldas de Montbui” en: *Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología*. Barcelona.

Salinas, M. (1988): El Hieron Akroterion y la geografía religiosa del extremo occidente. En: Pereira, G. J. (Ed.): *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Santiago de Compostela, 1-5 de julio de 1986. Santiago de Compostela: 135-147.

Salzman, M.R. (2008): “Pagans and Christians”. En Harvey y Hunter, 2008, pp. 186-202.

Salzman, M.R., Sághy, M. y Testa, R.L. (eds.) (2015): *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*.



Cambridge: CUP.

Sánchez Espejo, R. M. (2014): *Sistemas dispersos de arcillas especiales en aguas mineromedicinales para su empleo en terapéutica balnearia*. Tesis doctoral Universidad de Granada

Sánchez González, J. M. (2013): “Hipomagnesemia un desbalance metabólico subestimado en la producción de ganado lechero en Costa Rica”. *Nutrición Animal Tropical* Vol. 6 NúM. 1.

Sánchez Gómez, M. (2002): El santuario Ibérico del cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Nuevas aportaciones arqueológicas. *Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel” de la Excma. Diputación de Albacete*. Albacete.

Sánchez Moral, M. E. (2016): “¿El nacimiento mítico de un linaje? Una nueva propuesta interpretativa de la “Diosa de los lobos” (*Umbría de Salchite, Mortalla, Murcia*)”. *Espacio, Tiempo y Forma*, 29, 27-56.

Sánchez Moral, M. E. (2018): “El agua en las manifestaciones rituales de los pueblos prerromanos: el mundo ibérico”. En *Ubi aquae ibi salus: aguas biomedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, 2018. p. 43-73.

Sánchez Moreno, A. (2005): “Santuarios ibéricos en la Bastetania”. *Arqueología y territorio*, (2), 65-80.

Sánchez Moreno, A. (2016): *La formación del oppidum de Iliberri y la evolución diacrónica de su territorio*, Tesis doctoral, Universidad de Granada.

Sánchez Yustos, P. (2010): “Las dimensiones del paisaje en Arqueología”. *Munibe Antropología-Arkeología*, 61, 139-151.

Sanchís, J. (s.a.): *Arqueología y Arte Valencianos*. Valencia.

Sanjuán, M. y Jiménez de Cisneros, D. (1916): “Descubrimientos arqueológicos realizados en las cuevas existentes en las proximidades de Castellar de Santiesteban”. *BRAH* LXVIII: 170-209.

San Martín Bacaicoa, J. (2017): “Acción terapéutica de las aguas del Balneario de Villavieja de Nules (Castellón)”. In *Anales de la Real Academia Nacional de Farmacia* (Vol. 82, No. 5).

Sanmartí, J. (1986): “*La laietania ibérica. Estudi d'arquiologia i historia*”. Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona.

Sanmartín, J. (1987): “Grafías iberizantes en el latín de la cueva Negra de Fortuna. La cueva Negra de Fortuna y sus tituli picti”. *Antigüedad y cristianismo*, IV. Madrid: 267-270.

Sanmartí, J.; Belarte, C. (2001): “Urbanización y desarrollo de estructuras estatales en la costa de Cataluña (siglos VII-III a. n. e.)”. En Berrocal, L.; Gardes, P. (Coords.): *Entre celtas e íberos. Las poblaciones protohistóricas de las Galias e Hispania. Bibliotheca Archaeologica Hispana* 8. Madrid: 161-174.

San Nicolás Pedraz, M. P. (1986): “Orfebrería púnica: los collares de Ibiza en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid”. *Sagvntum*, 1986, vol. 20, p. 59-94.

San Nicolás Pedraz, M. P., y Ruiz Bremón, M. (2000): *Arqueología y antropología ibéricas*. UNED Ediciones, Madrid.

Santero, J. M. (1972): *Colonia Iulia Gemella Acci. Habis*, Nº 3, Huelva: 203-222.

Santos Estévez, M.; Parcero Oubiña, C. y Criado Boado, F. (1997): “De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados”. *Trabajos de Prehistoria*, vol. 54, no 2, p. 61-80.

Santos Velasco, J. A. (1989): "Análisis sobre la transición a una sociedad estatal en la



cuencia media del Segura en época ibérica (s. VI-III a.C.)". *Trabajos de Prehistoria*, 46, 1989, 129-147, partic. 141-145;

Santos Velasco, J. A. (1996): "Sociedad y cultura aristocrática a través de la imagen", en: Olmos Romera, R. Al otro lado del espejo. Aproximación a la imagen ibérica. 115-130. Lynx. Madrid.

Santos Velasco, J. A. (2010): "Naturaleza y abstracción en la cerámica ibérica con decoración pintada figurada". *Complutum* 21 (1). Madrid: 145-168.

Santos Velasco, J. A. (2018): "Género y metáforas con animales en la cerámica ibérica pintada (siglos IV-I a C)". *Complutum*, 29(2), 361.

Sanz Gamó, R., y Blázquez, J. (2010): "Caballeros ibéricos en torno a la Vía Hercúlea. Una mirada sobre la escultura ibérica". *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Estudios sobre prehistoria reciente, protohistoria y transición al mundo romano, Homenaje a M.ª Dolores Fernández Posse*, Madrid, 253-278.

Sarrión, I. (1969): "La Cueva Cerdaña (Pina de Montalgrao)". *Riscos*, 15. Federación Valenciana de Montañismo. Valencia,

Sarrión, I. (1967): "Grabado esquemático sobre columnas eslagmíticas en la Cueva Cerdaña". *Geo y Bío Karst*, 12. Barcelona, Castellonenses, 11. Castellón, 1985.

Scarre, C. y Lawson, G. (2006): "Archaeoacoustics. Acoustics, space and intentionality: identifying intentionality in the ancient use of acoustic spaces and structures". *Archaeoacoustics*. McDonald Inst of Archeological.

Scarre, C. (2006): "Sound, place and space: towards an archaeology of acoustics". *Archaeoacoustics*, McDonald Inst of Archeological. 1-10.

Schachter, A. (1990): "Policy, cult and the placing of greek sanctuaries". En Recerin, O. y Grange, B. (Eds.): *Le sanctuaire grec. Entretiens sur l'antiquité classique*, XXXVII. Genève: 1-64.

Schattner, T. G. (2013): “Sobre la interpretación de la decoración de las diademas de Moñes”. *Palaeohispanica. Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania Antigua*, (13), 717-752.

Scheid, J. (1987): “Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d’une représentation idéale de l’espace romain”. In : *L’urbs : espace urbain et histoire (Ier siècle av. J. –C – IIIe siècle ap. J. –C.)*. Actes du colloque international de Rome (8-12 mai.1985). Rome: École française de Rome. 1987, p.583-95.

Schörner, G. (2015): “Anatomical ex-votos”. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Malden, Oxford: Wiley Blackwell, 397-412.

Schriewer, J. y Kaelble, H. (2010): *La comparación en las ciencias sociales e históricas: un debate interdisciplinar*. Octaedro-Universitat de Barcelona. Institut de Ciències de l'Educació.

Schultz, P., y Wickkiser, B. L. (2010): “Communicating with the Gods in Ancient Greece: The Design and Functions of the Thymele at Epidauros”. *International Journal of Technology, Knowledge & Society*, 6(6).

Sillières, P. (1977): “Le Camino de Aníbal. Itineraire des gobelets de Vicarello, de Castulo a Saetabis”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 13, 31-83.

Sillières, P. (2003): “Voies romaines et contrôle de l’Hispanie à l’époque républicaine: l’exemple de l’Espagne ultérieure”. *Defensa y territorio en Hispania de los Escipiones a Augusto*, Madrid, 25-40.

Seco Sierra, I. (2010): “Piedras con Alma. El betilismo en el mundo antiguo y sus manifestaciones en la Península Ibérica”. *SPAL monografías XIII*. Sevilla.

Segura Martí, J.M. (1985): “Aproximación al estudio de la Prehistoria y Antigüedad en la Valleta d’Agres”, en Segura J.M. et al: *Miscelánea histórica de Agres*, Alcoi: 9-60.



Serrano, D. (1987): “*Yacimientos ibéricos y romanos de La Ribera (Valencia, España)*”. Academia de Cultura Valenciana 12. Valencia.

Serrano Ramos, E. y Atencia Páez, R. (1980): “Las comunicaciones de Antequera en época romana”. *Jábega* 31. Málaga: 15-20.

Serrano, D. y Fernández, J. (1992): “Cuevas rituales ibéricas en la provincia de Valencia”. *Al-Gezira* 7: 11-35.

Serrano Várez, D., y García Sotos, F. M. (1987): “Yacimientos ibéricos y romanos de la Ribera (Valencia. España)”. *Academia de Cultura Valenciana. Sección de Prehistoria y Arqueología. Serie Arqueología*, (12), 9-197.

Sheid, J. (2006): Le culte des eaux et des sources dans le monde romain. Un sujet problématique déterminé par la mythologie moderne. En *Religion, institutions et société de la Rome Antique*. Ed. Fayard. Paris: 621-636.

Simón García, J. L. y Simón Oliver, F. (2018): “Agua y poblamiento en el Sureste. Murgetana”, 2018, no 138, p. 101-132.

Simón, I. (2012): “La epigrafía ibérica de Montaña Frontera (Sagunto)”, *MM* 53, 2012, pp. 256-257.

Simoons, F. J.; Batra, S. M., Chakravarti, A. K., Diener, P., Ferro-Luzzi, G. E., Harris, M. y Mey, W. E. (1979): “Questions in the sacred-cow controversy [and comments and reply]”. *Current Anthropology*, 20(3), 467-493.

Spence, L. (2005): *An Introduction to Mythology*. Reed. Cosimo. London.

Stylov, A. U. (1992): “La cueva Negra de fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?” En Mayer y Gómez Pallarés (coord.): 449-459.

Solá Solé, J. M. (1959): “Toponimia fenicio-púnica”. *ELH*. Madrid

Sol Plaza, J. F., Adroher Auroux, A. M., García González, J. y de la Torre, I. (2018): “Objetos de vidrio en un conjunto cerrado en Iliberri (Granada) en el siglo IV a C”. *Pyrenae*, 49(2), 37-60.

Taboada, J. (1952): “La noche de San Juan en Galicia”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 8(4), 600.

Taborelli, L. (1992): L'area sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha. *Suplemento Rivista di studi fenici*, 20.

Tarlow, S. (2012): “The archaeology of emotion and affect”. *Annual review of anthropology*, 41, 169-185.

Tarradell, M. (1973): “Cuevas sagradas o cuevas santuario: un aspecto poco valorado de la religión ibérica”. *Memorias de la Universidad de Barcelona*, 5-30.

Terán Manrique, J. (2011): “La producción de sal en la Prehistoria de la península ibérica: Estado de la cuestión”. *Arqueología y Territorio*, (8), 71-84.

Terán Manrique, J. (2017a): *La explotación de la sal en el sistema ibérico central durante el I milenio a. n. e.* Tesis Doctoral. Universidad de Zaragoza.

Terán Manrique, J. (2017b): “Sal, monedas, vías y fuentes.: La localización de Egelasta: un problema por resolver”. En *Presente y futuro de los paisajes mineros del pasado: Estudios sobre minería, metalurgia y poblamiento*. Editorial Universidad de Granada, 2017. p. 355-365.

Terán, M. L. (coord.) (1987): *Geografía General de España*. Ed. Ariel. Madrid.

Testart, A. (2004): “Les morts d’accompagnement”. *La servitude volontaire I*, París.

Testart, A. (2006): “Interprétation symbolique et interpretation religieuse en Archéologie. L’exemple du taureau á Catal Höyük”, *Paléorient*, 32/2 (2006) 23-57.



Testart, A. (2006b): “Comment concevoir une collaboration entre anthropologie sociales et archaéologie? À que prix? Et pourquoi?”, *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 100/2 (2006) 385-395.

Tilt, J. H., Kearney, A. R., & Bradley, G. (2007): “Understanding rural character: Cognitive and visual perceptions”. *Landscape and Urban Planning*, 81(1-2), 14-26.

Tomás García, J. (2015): “Métodos de embellecimiento de las estatuas clásicas y su posterior pervivencia”. En Congreso Internacional Imagen y Apariencia. Universidad de Murcia. Murcia: 1171-1201.

Tomasi, P. (2013): “*Mea medicina lenietur*: le prescrizioni di un numen fontis in due Tabellae medicinales ticinenses (CIL, V 6414-6415)”, in *Aquae salutiferae. Il termalismo fra antico e contemporaneo*. Atti del Convegno Internazionale (Montegrotto, 6-8 settembre 2012), Padova 2013

Tomé, P. (1996): *Antropología ecológica: Influencias, aportaciones e insuficiencias*. Ávila: Institución Gran Duque de Ávila.

Tomlinson, R. A. (1983): *Epidaurus*. London.

Torelli, M. (1984): *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*. Quasar. Roma.

Torelli, M. (1990): “La formazione della villa. *Storia di Roma*”, II, 1. Turín: 123-132.

Torelli, M. (2000): La religione etrusca. En Torelli, M. (ed.): *Gli Etruschi*, Venecia: 273-290.

Tortosa, T. (1996): “Imagen y símbolo en la cerámica ibérica del Sureste”. *Al otro lado del espejo. Aproximación a la imagen ibérica*, (R. Olmos, ed.), Madrid: 145-162.

Tortosa, T. (1997): “Los signos vegetales en la cerámica de la zona alicantina”. *Iconografía ibérica e Iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*, (R.

Olmos y J.A. Santos, eds.), Madrid: 177-192.

Tortosa, T. (1998): “Los grupos pictóricos en la cerámica del Sureste y su vinculación al denominado estilo Elche-Archena”. Actas del Congreso Internacional: *Los Iberos. Príncipes de Occidente*, Barcelona: 207-216.

Tortosa, T. (2003): “Algunas reflexiones sobre la iconografía de la cerámica ibérica de Época helenística”. *Arqueología e Iconografía. Indagar en las imágenes*, Roma; 167-182.

Tortosa, T. (2004a): “Tipología e iconografía de la cerámica ibérica figurada en el enclave de La Alcudia (Elche, Alicante)”. En Tortosa (ed.): *El yacimiento de La Alcudia: presente y pasado de un enclave ibérico*. C.S.I.C., Madrid

Tortosa, T. (2004b): “La "vajilla" ibérica de La Alcudia (Elche, Alicante) en el contexto vascular del Sureste peninsular”. En Olmos Romera, R. y Rouvillard P. (Coord.): *La vajilla ibérica en época helenística (siglos IV-III al cambio de era)*: Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (22-23 de enero de 2001). 2004: 97-112.

Tortosa, T. (2006): “Los estilos y grupos pictóricos de la cerámica ibérica figurada de la Contestania”. Anejos de *AespA XXXVIII*. Mérida.

Tortosa, T y Santos Velasco, J. A. (1998): “Los vasos pintados de Elche-Archena en el Museo Arqueológico Nacional: análisis tipológico e iconográfico”. *Boletín del MAN*, XVI: 11-64.

Tortosa, T y Santos Velasco, J.A. (Eds) (2003): *Arqueología e iconografía: indagar en las imágenes*. (No. 26). L'Erma di Bretschneider.

Tortosa, T., y Celestino, S. (2010): *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas–Instituto de Arqueología de Mérida, Anejos de Archivo Español de Arqueología LV.

Tortosa, T., y Comino, A. (2013): “Observaciones sobre una nueva mirada en el contexto



de los espacios sacros murcianos: el Santuario de la Luz (Verdolay, Murcia)”. En Rísquez Cuenca, C. y Rueda Galán, C. (2013). Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. In *Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*.

Tortosa, T. (Coord.) (2014): *Diálogos de identidades: bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III aC-s. I dC)*. Anejos de AEspA LXXII), Mérida, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tortosa, T. (2014b): “La presencia o invisibilidad de las divinidades en los santuarios ibéricos”. En: Tortosa, T. (Coord.) (2014): *Diálogos de identidades: bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III aC-s. I dC)*. Anejos de AEspA LXXII), Mérida, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tortosa, T., y Comino, A. (2018): “Los exvotos del santuario de La Luz (Santo Ángel, Murcia) como elementos de comunicación religiosa”. En Prados Torreira, L., Rueda, C. y Ruiz A.: *Los Bronces Ibéricos. Una historia por contar. Homenaje al Profesor G. Nicolini*. Madrid: 247-275.

Tortosa, T. y Ramallo Asensio, S. F. (Eds.) (2017): *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*. Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tortosa, T.; Haber Uriarte, M.; Comino, A., y Avilés Fernández, A. (2018b): “El santuario de la Luz (Santo Ángel, Murcia): hombre, fauna y ritual”. In Trabajo sagrado: producción y representación en el Mediterráneo Occidental durante el I Milenio a. C (pp. 309-328). Universidad de Sevilla. Sevilla: 309-328.

Tovar, A. (1959): “Las inscripciones celtibéricas de Peñalba de Villastar”. *Emerita*, pp. 349-365.

Tovar, A. (1962): *Papeletas de geografía Turdetana. Homenaje al profesor Cayetano de Mergelina*. Murcia: 813-819.

Tristell, F. J. (2016): “Una aproximación arqueológica a la Fuente de la Romana de

Torreparedones, Baena (Córdoba)", *Itvci* 6, pp.: 53–62.

Trusowski, E. (2006): *Étude stylistique de la sculpture du sanctuaire ibérique du Cerro de los Santos, Albacete (Espagne)*, Montagnac.

Turfa, J. M. (1994): Anatomical votives and Italian medical traditions. En De Puma, R.D. y Small, J.P. (Eds.), *Murlo and the Etruscans. Art and society in Ancient Etruria*. The University of Wisconsin Press. Madison: 224-242.

Turfa, J. M. (2004): "Anatomical votives". En Lambrinoudakis, V. y Balty J. (eds.) *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA), I Processions. Sacrifices. Libations. Fumigations. Dedications. The j. Paul Getty Museum (Los Ángeles)*: 359-368.

Untermann, J. (1977): "En torno a las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar", *Teruel*, 57-58:5-21.

Untermann, J. (1996): "La frontera entre las lenguas ibéricas y celtibérica en las provincias actuales de Zaragoza y Teruel". Homenaje a purificación Atrián, Teruel.

Untermann, J. (1997): "La aportación lingüística de los antropónimos del" Bronce de Botorrita III". In *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997) (pp. 635-650). Ediciones Universidad de Salamanca.

Untermann, J. (1998): "La onomástica ibérica" *Iberia* (1): 73-85.

Untermann, B. (2002): "Una probable divinidad tartésica identificada: Niethos/Netos". *Palaeohispanica*, 2, 37-70.

Uroz Saéz, J. (1981): *La Regio Edetania en época Ibérica*. Alicante.

Uroz Sáez, J. (2012): "La colonia romana de Libisosa y sus precedentes". En: *La ciudad romana en Castilla-La Mancha* (pp. 87-130). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.



Uroz Rodríguez, H. (2004-2005): “Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania”. *Lucentum*, XXIII-XXIV (2004/2005); pp. 165-180.

Uroz Rodríguez, H. (2014): La " Libisosa" iberorromana: un contexto cerrado de, y por, las guerras sertorianas. In *Las guerras civiles romanas en Hispania: una revisión histórica desde la Contestania* (pp. 199-215). Museo Arqueológico de Alicante-MARQ.

Valencia García, Á. (2009): “Ecología, religiosidad e identidades a propósito del agua”. *Disparidades. Revista de Antropología*, 64(1), 211-236.

Valenzuela, D. (1897): Busot (Alicante): *Estación médica de invierno y sanatorio para el tratamiento climatológico de las enfermedades del pecho y para la curación de la tuberculosis por el régimen higiénico*. Imprenta calle de San Isidro, nº 6 duplicado, Madrid.

Valtierra Lacalle, A. (2005): ““Que ha de resistir el apremio”: sobre lo simbólico de la palmera en el mundo griego”. *Emblemata*, 11. Zaragoza: 29-58.

Valtierra Lacalle, A. (2011): *La palmera en el imaginario griego de la antigüedad: iconografía en Delos (VI-IV a.c.)*. Tesis doctoral dirigida por Carmen Sánchez Fernández. UAM. Dept. Hº y teoría del arte.

Van Gennep, A. (1981): *Los ritos de paso*. Reedición Alianza editorial (2008). Madrid

Vaquerizo Gil, D. (1985): “La cueva de La Murcielaguina en Priego de Córdoba. Posible cueva-santuario ibérica”. *Lucentum* IV. Alicante: 115-124.

Vaquerizo Gil, D. (1997): “Testimonios de religiosidad ibérica en territorio de la actual provincia de Córdoba”. *Quad. Preh. Arq. Cast.* 18. Castellón: 297-327

Vassalo, S (Ed.) (1999): *Colle Madore: un caso de ellenizzazione in terra sicana*. Palermo. Assessorato dei Beni Culturali e Ambientali e della Pubblica Istruzione.

- Vaux, R. (1985):** *Instituciones del Antiguo Testamento*. Ed. Herder. Barcelona.
- Vazquez Hoys, A. M. (1981):** “Cultos y ritos de fecundidad y su simbología: las aguas en la Hispania romana”. *Universidad y sociedad I*. Madrid: 167-181.
- Vazquez Hoys, A. M. (1995):** “A propósito de la serpiente en las cerámicas de Elche”. *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología*. Elche.
- Vazquez Hoys, A. M. (2007):** “Los posibles cultos célticos a la serpiente en la Península Ibérica”. En: *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ed. Fundación Ortegalia. Lugo: 349-363.
- Velaza, J. (2006):** "Lengua vs. cultura material: el (viejo) problema de la lengua indígena de Cataluña»" En *Actes de la III Reunió Internacional d'Arqueologia de Calafell (Calafell, 25 al 27 de novembre de 2004)*, *Arqueo Mediterrània* (9): 273-280.
- Velaza, J. (2015):** "Salaeco": un teónimo ibérico. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 290-291.
- Vélez Rivas, J.; Pérez Avilés, J. y Carmona Astillero, M. (2007):** “Las Clepsidras de la ciudad ibérica del Cerro de las Cabezas (Valdepeñas, Ciudad Real)”. *Orisos: Revista de investigación y divulgación cultural*, 2007, no 1, p. 107-128.
- Ventura, Á. (2012):** “Nuevo descubrimiento epigráfico en Torreparedones”, *Ituci*, 2, pp. 36-42.
- Ventura, Á. (2014):** “Culto a la Salud en Torreparedones”. *Ituci*, 4, pp. 52-55.
- Ventura, Á. (2018):** “Torreparedones” en Peréx Agorreta, M. y Miró i Alaix, C (eds. científicas): *Ubi aquae ibi salus. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*, Madrid, UNED, pp. 321-323.
- Verilhac, A. M. y Vial, C. (1998):** *Le mariage grec du VIème siècle av. J.C. à l'époque*



d'Auguste, Paris.

Vian, F. (1980): *La religión griega en la época arcaica y clásica. Historia de las religiones. Las religiones antiguas*, II. Ed. Siglo XXI. Madrid: 238-347.

Vicent, J. A. (1979): “Excavacions al santuario hispano-romà de Santa Bàrbara (La Vilavella de Nules, Plana Baixa)”. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 6: 181-221.

Vicente Legazpi, M. (1997): *La ganadería de la provincia de Cuenca en el siglo XVIII*. Univ de Castilla La Mancha.

Vilà Valentí, J. (1987): “Murcia”. En: Terán *et al.*: *Geografía General de España*. Ed. Ariel. Madrid

Vilariño Rodríguez, J. J. (2011): “La Península Ibérica y los héroes griegos en la obra estraboniana”. *Stud. hist., Hª antig.*, 29, 2011, pp. 183-196

Vilaseca, S. (1959): “Noticia de hallazgos de objetos de bronce en la cueva de la Font Major, de Espluga de Francolí”, *Ampurias XXI*, Barcelona.

Vilaseca, S. (1969): “Cueva de la Font Major”, *Trabajos del Seminario de Historia Primitiva del Hombre* 26, Madrid.

Vilaseca, S. (1973): “Reus y su entorno en la Prehistoria”, *Asociación de Estudios Reusenses*, Reus.

Vilardell, R. y Romero, V. (1977-8): “Hallazgos arqueológicos en el santuario prehistórico de La Roca (Montroig, Tarragona)”. *Pyrenae* 13-14: 75-80.

Villar, F. (1995): “El teónimo lusitano Reue y sus epítetos”. *Die Gröberen altkeltischen Sprachdenkmäler. Aktendes Dolloquiums Innsbruck 1993*. Innsbrucker Beiträge fur kulturwissenschaft. Innsbruck: 160-211.

Villar, F. (1991): “Le Locatif Celtibérique et le caractère tardif de la langue celtique dans l’inscription de Peñalba de Villastar”. *Zeitschrift fürCeltische Philologie*, 44.

Villar Piqueres, J. (2014): *Análisis, descripción y valoración medioambiental del término municipal de Gandia*. Trabajo final de carrera. Escuela Politécnica superior de Gandia. Universidad Politécnica de Valencia

Vinagre, M. A. (2000): “Los intérpretes de sueños en los templos de Serapis”. *ARYS*, 3,129-141.

Visedo, C. (1922): “Descubrimientos arqueológicos de la región de levante. El santuario ibérico de La Serreta”. *Coleccionismo X*: 195 y ss.

Vives, J. (1971): *Inscripciones latinas de la España romana*. Antología de textos. Barcelona

V.V.A.A. (2008): “La Cova Colomera (Sant Esteve de la Sarga), una cueva-redil en el prepirineo de Lérida. Primeros resultados y perspectivas de futuro”. En: Hernández Pérez, M.; Soler Díaz, J.; López Padilla, J.A. (Coord.): *IV Congreso del Neolítico Peninsular: 27-30 de noviembre de 2006*. Vol. 1, 2008, págs. 230-236.

V.V.A.A. (1974): *La labor del SIP y su museo en el pasado año 1972*. Valencia.

V.V.A.A. (1975): *La labor del SIP y su museo en el pasado año 1973*. Valencia.

V.V.A.A. (1976): *La labor del SIP y su museo en el pasado año 1974*. Valencia.

V.V.A.A. (1985): *La labor del SIP y su museo en el pasado año 1984*. Valencia.

Weber, M. (2012): *Sociología de la religión (Vol. 222)*. Ediciones AKAL.

Xalabarder, A. (1935): *Caldes antic i modern. Apunts per a la historia de la Vila de Caldes de Montbui*. Caldes de Montbui.



Xella, P. (1982): *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan.* Verona

Xella, P. (1991): “Tendencias e perspectivas negli studi sulla religione fenicia e púnica”. *Atti del II CISFP* (Roma, 9-14 Novembre 1987). I. 417-429.

Xella, P. y Brelich, A. (2002): *Mitología, politeísmo, magia: y otros estudios en la historia de las religiones: 1956-1977.* Nápoles.

Yioutsos, N. P. (2014): “Pan Rituals of Ancient Greece: a Multi-Sensory Body Experience”. In *Archaeoacoustics: The Archaeology of Sound*, Publication of the 2014 Conference in Malta (Vol. 57).

Yon, M. (1992): “Ugarit: Resultado de las últimas campañas de excavaciones arqueológicas”. *TA*, 2. Barcelona: 171-188

Zamora López, J. A. (2008): “Epigrafía e historia fenicias: las inscripciones reales de Sidón”. En: *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea: textos de los Cursos de Postgraduados del CSIC en el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo 2003/2006.*

Zwicker, I. (1934): *Fontes Historiae Religionis Celticae.* Berlín.

Agua y Culto en los santuarios de la cultura ibérica. Una aproximación al papel del agua en la religiosidad de los pueblos íberos (ss. IV-I a. n. e.)



14. Abreviaturas

- AEA**Arq: Asociación Española de Amigos de la Arqueología.
- AespA**: Asociación Española de Arqueología.
- AEA**: Archivo Español de Arqueología.
- AJA**: American Journal of Archaeology.
- AnMurcia**: Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia.
- BAEA**: Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología
- BAEHM**: Boletín de la Asociación Española de Hidrología Médica.
- BARA**: Boletín de Arte Rupestre de Aragón
- BAR**: British Archaeological Reports.
- BCH**: Bulletin de Correspondance Hellénique.
- BCH Supp**: Bulletin de Correspondance Hellénique, Suppléments.
- BEFAR**: Bulletin de l'Ecole Française d'Archéologie à Rome.
- BGM**: Boletín Geológico y Minero
- BMB**: Bulletin du musée de Beyrouth.
- BSAA**: Boletín del Seminario de Estudios de Arqueología.



- CAUN**: Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra.
- CCO**: Collectanea Christiana Orientalia.
- CEFYP**: Centro de Estudios Fenicios y Púnicos.
- CFC**: Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e Indoeuropeos.
- CNR**: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- **CPAG**: Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada.
- CuPAUAM**: Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid.
- DAH**: Dialogues d'Histoire Ancienne.
- ETF**: *Espacio Tiempo y Forma*.
- FI**: *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de la antigüedad clásica*.
- FOLDR**: *Fasti online documents and research*.
- HSPH**: *Harvard Studies in Classical Philology*.
- Ilu RCR**: *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*.
- MJSEA**: *Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades*.
- NAH**: *Noticiario Arqueológico Hispánico*.
- PalHisp.**: *Palaeohispanica*

-PLAV: *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia.*

-Quad. Preh. Arq. Cast.: *Quadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense.*

-RAH: *Real Academia de la Historia.*

-RAP: *Revista d'Arqueologia de Ponent.*

-REIb: *Revista de Estudios Ibéricos.*

-RFR: *Revista de Filología Románica*

-REG: *Revue des Études Grecques.*

-REL: *Revue des etudes latines*

-RIA: *Rivista dell'Istituto nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte.*

-RSF: *Rivista di Studi Fenici.*

-RUC: *Revista de la Universidad Complutense.*

-SIP: *Servicio de Investigación Prehistórica.*

-TMAI: *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza.*

-VT: *Vetus Testamentum.*



15. Índice de figuras

| | |
|---|-----|
| Figura 1 - Gráfica estado de la investigación. | 6 |
| Figura 2 - Tipos de aguas asociados a los lugares de culto. | 7 |
| Figura 3 - Gráfica estado de la investigación: estudios organolépticos. | 8 |
| Figura 4 - Gráfica estructuras subaéreas en lugares de culto. | 9 |
| Figura 5 - Fuente Castalia del Templo de Delfos. Foto. A. Rodríguez..... | 50 |
| Figura 6 - Pozo Calícaros del Templo de Eleusis. Autor: Antonio Rodríguez. | 51 |
| Figura 7 - El río Adonis a su paso por el templo de Afka. Autor: Z. Salloum..... | 52 |
| Figura 8 - Panorama general con los restos de la fuente de Ara della Regina. Autor: L. Manfredi | 57 |
| Figura 9 - kylix ático de figuras rojas del pintor de Codros. Autor: Museo Altes de Berlín. | 64 |
| Figura 10 - Pozo Airón de Uclés (Cuenca). Autora. | 66 |
| Figura 11 - Vista aérea del complejo arqueológico de Palike. Autor: Area archeologica di Palikè. | 71 |
| Figura 12 - Reconstrucción del entorno de la Rocchicella -al fondo-, con el lago Naftia en primer término por Jean Houel. Autor: Area archeologica di Palikè..... | 72 |
| Figura 13 - Área sagrada del Kothon. Motia, Sicilia. Autor: L. Nigro..... | 74 |
| Figura 14 - Ámbito meridional. Fuente: Autora. | 78 |
| Figura 15- Espacios de culto del ámbito meridional. Fuente: autora | 79 |
| Figura 16 - Reconstrucción del monumento del Pajarillo. Fuente: Ruiz y Molinos 2008. | 81 |
| Figura 17 - Reconstrucción del monumento del Pajarillo. Fuente: Ruiz y Molinos 2008. | 81 |
| Figura 18 - Proceso de excavación del monumento. Fuente: Molinos et al. 1998..... | 82 |
| Figura 19 - Musealización de las esculturas del Pajarillo. Museo Provincial de Jaén. Fuente: autora. | 84 |
| Figura 20 - Nueva musealización en el Museo Íbero de Jaén. Fuente: autora. | 84 |
| Figura 21 - Río Darro a su paso por Granada en el entorno de los hallazgos de San Antón y el Zacatín. Fuente: autora. | 86 |
| Figura 22 - Conjunto de vidrios depositados en el Darro. Depósito votivo de el Zacatín. Autor: Inmaculada de la Torre. Museo Arqueológico de Granada. | 87 |
| Figura 23 - Proceso de excavación del depósito votivo del Zacatín. Fuente: Adroher Auroux. | 87 |
| Figura 24 - Huerta del Chorro con abrevadero en primer término. Fuente: Wikipedia. | 89 |
| Figura 25 - Terracota curótrofa del Valle del Abdalajís. Fuente: García y Bellido, 1958. | 90 |
| Figura 26- Inscripción de Postumio Castrensis. Fuente: CIL II 2055:836 | 92 |
| Figura 27 - Vistas desde Los Asperones. Material en superficie. | 94 |
| Figura 28- Plano del yacimiento de Torreparedones. Fuente: Guía del yacimiento..... | 97 |
| Figura 29 - Vista aérea de Torreparedones. Fuente: Guía del yacimiento. | 98 |
| Figura 30 - Reconstrucción del santuario de Torreparedones. Fuente: autora. | 100 |
| Figura 31 - Fuente de La Romana o del Pilar. Fuente: autora. | 101 |
| Figura 32- Inscripción de Dea Caelestis. Autor: guía del yacimiento. | 102 |
| Figura 33- Ara fons dominae salutis salutatis. Fuente: Ventura, 2018. | 103 |
| Figura 34- Vista aérea de Ategua. Fuente: Fuertes Santos et al., 2011..... | 105 |
| Figura 35 - Fuente de Teba. Fuente: autora. | 107 |

| | |
|---|-----|
| Figura 36 - acceso a la cueva de La Murcielaguina. Fuente: Creative commons | 109 |
| Figura 37 - Cueva de la Lobera. Fuente: autora. | 111 |
| Figura 38- Interior de la cueva de La Lobera. fuente: autora. | 112 |
| Figura 39 - Imagen del "prodigio" durante el equinoccio de otoño de 2020. Fuente: Museo Ibérico Cueva de la Lobera. | 114 |
| Figura 40 - Acceso a la Cueva de La Lobera, en primer término, se puede ver una de las surgencias y el canalillo asociado a ésta. Fuente: Ana Herranz. | 116 |
| Figura 41 - vista del Collado de Los Jardines. Fuente: autora. | 117 |
| Figura 42- Idealización del santuario ibérico de Collado de Los Jardines. Fuente: Rueda, 2011. | 118 |
| Figura 43 - Exvoto de mujer. Fuente: Prados Torreira, 2013. | 120 |
| Figura 44- Situación de Haza del Rayo. Fuente: C. Rueda. | 124 |
| Figura 45- Exvotos depositados en Haza del Rayo. Fuente: C. Rueda. | 125 |
| Figura 46- Vista aérea de Puente Tablas. Autor: Paco Arias. | 129 |
| Figura 47 - Vista superior del santuario del Sol de Puente Tablas. En primer término, se puede observar una cubeta excavada en la roca aún sin excavar. Abajo, una de las piletas con forma oculada. Fuente: autora. | 130 |
| Figura 48 - Ámbito Sureste. Fuente: autora. | 131 |
| Figura 49- Espacios culturales del ámbito Sureste. Fuente: autora | 132 |
| Figura 50 - Vista general del Macalón de Nerpio. Fuente: García Cardiel, 2015a..... | 133 |
| Figura 51 - Caldarium de las termas romanas de Alhama de Murcia. Fuente: autora. | 135 |
| Figura 52 - Postal del balneario de Archena en torno a 1898. Autor: creative commons. | 137 |
| Figura 53 - Acceso a la cueva de la Nariz. Autor: Ocharán 2013..... | 139 |
| Figura 54 - Cubeta de la cueva de la Nariz. Autor: Ocharán 2013..... | 140 |
| Figura 55 - Cerro de los Hermanillos. Fuente: autora. | 141 |
| Figura 56 - Acceso a la cueva de la Zorra. Autor: Diego Vicente. | 143 |
| Figura 57 - Acceso a la cueva Negra de Fortuna. Fuente: Diario de Murcia. | 144 |
| Figura 58 - Vista general del Cerro del Amarejo. Autor: El Búho Chico..... | 149 |
| Figura 59 - Pozo del Amarejo. Autor: Diputación de Castilla-La Mancha. | 150 |
| Figura 60 - Vista general del asentamiento de Coimbra del Barranco Ancho. Fuente: autora. | 154 |
| Figura 61 - Fuente de Santa Ana en el entorno de Coimbra del Barranco Ancho. Fuente: autora. | 156 |
| Figura 62 - Vista general del santurio de La Luz. Se puede observar una de las piscinas en el ángulo inferior izquierdo. Fuente: Creative Commons. | 158 |
| Figura 63 - Fuente de la Virgen de Fuensanta de Murcia. Fuente: Creative Commons. | 164 |
| Figura 64 - Vista general del Cerro de los Santos. Fuente: Creative Commons. | 166 |
| Figura 65 - Plano de P. Savirón. Fuente: Sánchez Gómez 2002. | 168 |
| Figura 66 - Exvotos del Cerro de Los Santos en el MAN. Fuente: autora..... | 169 |
| Figura 67 - Ámbito de Levante. Fuente: autora..... | 173 |
| Figura 68 - Espacios culturales del ámbito de Levante. Fuente: autora. | 174 |
| Figura 69 - Reconstrucción de uno de los pilares estela de las Agualejas en el MARQ. Fuente: Mariché Escribano. | 176 |
| Figura 70 - Sillar de Pino Hermoso. Museo Arqueológico de Alicante. Fuente: Creative Commons..... | 177 |
| Figura 71 - Vista general de cueva de Les Dones. Fuente: Julio Asunción..... | 178 |
| Figura 72 - Canalillo excavado en el interior de la cueva de Les Dones. Fuente: Más Allá de la Ciudad. | 179 |



| | |
|---|-----|
| Figura 73 - Edificio abandonado del preventorio de las aguas de Busot. Fuente: Creative Commons..... | 180 |
| Figura 74 - Acceso a la cueva de la Moneda. Fuente: Creative Commons. | 182 |
| Figura 75 - Acceso a la cueva dels Pilars. Fuente: Creative Commons. | 184 |
| Figura 76 - Columna estalagmítica de la cueva dels Pilars. Fuente: Creative Commons. | 185 |
| Figura 77 - Boca de acceso a la cueva de L'Agüela. Fuente: Creative Commons. | 186 |
| Figura 78 - Caseta de antiaéreos de la Serreta. Fuente: Creative Commons..... | 188 |
| Figura 79 - Preventorio de la Font Rocha. Fuente: Creative Commons..... | 190 |
| Figura 80 - La Font de la Salut en las inmediaciones de la Serreta. Fuente: Creative Commons..... | 191 |
| Figura 81 - Cubeta del Abrigo del Rey Moro. Fuente: Moneo 2003. | 193 |
| Figura 82 - Vista general de la cueva de les Rates Penades. Fuente: Creative Commons. | 195 |
| Figura 83 - Vista general de la Muntanyeta dels Sants. Fuente: Creative Commons... | 197 |
| Figura 84 - Postal de los años 40 del pasado siglo donde se aprecia el cerro de Los Santos sin el arbolado actual. Fuente: Creative Commons. | 198 |
| Figura 85 - Interior de la cueva de Les Dones de Millares. Fuente: Víctor Ferrer Rico. | 199 |
| Figura 86 - Entrada a la cueva de Les Dones y vista sobre la rambla del Tambuc. Fuente: Creative Commons. | 200 |
| Figura 87 - Boca de entrada a la sima del Infierno. Fuente: Creative Commons..... | 201 |
| Figura 88 - Vista aérea del Molón de Camporobles. Fuente: Lorrio et al. 2010. | 203 |
| Figura 89 - Vista actual de la fuente del abrigo del Molón. Fuente: Lorrio et al. 2010. | 204 |
| Figura 90 - Interior de la cueva de Les Meravelles. Fuente: Creative Commons. | 206 |
| Figura 91 - Interior del vestíbulo de la sima de Aigua. Fuente: Creative Commons. ... | 208 |
| Figura 92 - Goigs a Nuestra Señora de Aigues Vives. Fuente: Creative Commons..... | 209 |
| Figura 93 - Fragmento de Ara localizado en Montaña Frontera. Fuente: Aranegui et al. 2018. | 210 |
| Figura 94 - Acceso al interior de la cueva del Sapo. Fuente: Machause 2017. | 213 |
| Figura 95 - Interior cueva de los Ángeles. Fuente: Machause y Quixal, 2008. | 216 |
| Figura 96 - Interior de la cueva de La Galera. Foto: Kala. | 218 |
| Figura 97 - Ámbito Meseta Sur. | 219 |
| Figura 98- Espacios culturales de la Meseta Sur. Fuente: autora. | 220 |
| Figura 99 - Vista general del yacimiento de Alarcos. Fuente: García Huerta et al. 2018. | 221 |
| Figura 100 - Estructuras de época ibérica en Alarcos. Fuente: Creative Commons. ... | 222 |
| Figura 101 - Esfinge localizada en la necrópolis del sector 4. Fuente: García Huerta et al. 2018. | 223 |
| Figura 102 - Acceso a la cueva Santa del Cabriel. Fuente: Machause 2017. | 224 |
| Figura 103 - Vista general del interior de la cavidad. Fuente: Creative Commons..... | 225 |
| Figura 104 - Gourg utilizado como cubeta en la Cueva Santa del Cabriel. Fuente: Lorrio et al., 2006. | 226 |
| Figura 105 - "Prodigio" que tiene lugar en torno al solsticio de verano en la cueva Santa del Cabriel. Fuente: Esteban y Machause 2019..... | 229 |
| Figura 106 - Altar a la Virgen durante la romería en la cueva Santa del Cabriel. Fuente: Creative Commons. | 230 |
| Figura 107- Ámbito Noreste. Fuente: autora. | 231 |
| Figura 108 - Espacios culturales del ámbito Noreste. Fuente: autora..... | 232 |

| | |
|--|-----|
| Figura 109 - Nacimiento del río Francolí en el interior de la cueva de la Font Major. Fuente: página web Ayuntamiento de L'Esplugá de Francolí..... | 233 |
| Figura 110 - Interior de la cueva de Cerdaña con una columna estalagmítica en primer término. Fuente: Creative Commons..... | 236 |
| Figura 111 - Perspectiva desde la plana de Castellón de la Muntanyeta de Santa Bárbara. Fuente: Servicio Histórico Militar..... | 238 |
| Figura 112 - Vista general del farallón de Peñalba de Villastar. Fuente: Marco y Alfayé 2008..... | 242 |
| Figura 113 - Cazoletas de la parte superior del farallón de Peñalba de Villastar. Fuente: Creative Commons..... | 243 |
| Figura 114 - Inscripción del panel mayor de Peñalba de Villastar. Fuente: Alfayé 2008. | 245 |
| Figura 115 - Vista general de la Roca de Montroig. Fuente: Ayuntamiento de Montroig. | 248 |
| Figura 116 - Interior de la Roca de Montroig. Se puede apreciar el desgaste hídrico en sus paredes. Fuente: Creative Commons..... | 249 |
| Figura 117 - Interior de la cueva Colomera. Fuente: X. Oms..... | 250 |
| Figura 118 - Interior de la cueva del Bolet. Fuente: Creative Commons..... | 252 |
| Figura 119 - Interior de las termas romanas de Caldes de Montbui. Fuente: Ayuntamiento Caldes de Montbui..... | 254 |
| Figura 120 - Font del Lleó de Caldes de Montbui. Fuente: Creative Commons..... | 255 |
| Figura 121 - Boca de acceso a la Cova de Les Encantades. Fuente: Creative Commons. | 256 |
| Figura 122 - Panorama general de yacimientos incluidos en nuestro catálogo. Fuente: autora..... | 260 |
| Figura 123 - Modificaciones antrópicas documentadas en los espacios culturales del catálogo. Fuente: autora..... | 262 |
| Figura 124 - Tipos de agua vinculados a los espacios de culto del catálogo. Fuente: autora..... | 269 |
| Figura 125 - Vasos caliciformes depositados en la cueva Santa del Cabriel. Fuente: Lorrio et al., 2006..... | 272 |
| Figura 126- "Dama" de la Cova de Les Dones. Fuente: Machause, 2017..... | 275 |
| Figura 127 - El sacrificador de Bujalamé. Fuente: MAN..... | 278 |
| Figura 128- Fotografía y Dibujo de la terracota de Verdolay. Fuente. García Cano y Page del Pozo (2004)..... | 279 |
| Figura 129 -Relieve de la libación de Torreparedones (Baena). Fuente: B. Cunliffe... 280 | |
| Figura 130- Detalle de la Gran Dama Oferente. Fuente: autora..... | 281 |
| Figura 131 - Pareja de oferentes y Gran Dama Oferente del Cerro de Los Santos. Fuente: MAN..... | 282 |
| Figura 132 - Detalle de la diosa brotando de una flor de loto en la cerámica de San Miguel de Liria. Fuente: autora..... | 283 |
| Figura 133 - Peces y "arañas de agua" en un plato del Tossal de san Miguel de Liria. Fuente: Creative Commons..... | 284 |
| Figura 134- Inscripción dedicada a Betatun. Fuente: Hispania Epigraphica..... | 289 |
| Figura 135- Inscripción dedicada a Salaeco. Fuente: González y Olivares, 2010..... | 290 |
| Figura 136- Estela de Binéfar. Fuente: Creative Commons..... | 292 |
| Figura 137 - Dea Caelestis de Torreparedones. Fuente: Museos de Andalucía..... | 294 |
| Figura 138 - Askoi ornitomorfo de El Amarejo. Fuente: Marián Wenceslá..... | 296 |
| Figura 139 - Propuesta de recreación de la escena del sacrificador de Bujalamé. Fuente: Iñaki Diéguez asesorado por la autora..... | 305 |



| | |
|--|-----|
| Figura 140 - Diadema de Moñes. Fuente: MAN..... | 308 |
| Figura 141- Tesoro de Villena. Fuente: Creative Commons. | 310 |
| Figura 142 - Pátera de Perotito. Fuente: MAN..... | 312 |
| Figura 143- Depósito votivo de Salvacañete. Fuente. autora..... | 313 |
| Figura 144- Toro de El Chorrillo. Fuente: Creative Commons..... | 314 |
| Figura 145- Dibujo de sección del pozo del Amarejo. Fuente: Broncano 1989..... | 317 |
| Figura 146 - Escena de Santa Catalina del Monte. Fuente: Aragoneses, 1968. | 327 |
| Figura 147- Plaquitas decoradas recuperadas en la Sierra del Rubial. Fuente: Martínez García, 2013..... | 331 |
| Figura 148 – Elaborando los remedios herbales con las aguas del santuario. Fuente: Iñaki Diéguez asesorado por la autora..... | 337 |
| Figura 149 - Mortero depositado en la Cueva Santa del Cabriel. Fuente: Lorrio et al., 2006. | 339 |
| Figura 150 – “Macita” o mortero en miniatura depositado en la necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho. Fuente: Gualda Bernal, 2015. | 340 |
| Figura 151 - Pátera de Otañes. Fuente: Iglesias, 2002. | 341 |
| Figura 152- Baño purificador en el marco de los ritos de paso de edad. Fuente: Iñaki Diéguez asesorado por la autora..... | 343 |
| Figura 153- Espeleotema columnar de la Cueva Negra de Fortuna. Fuente: autora. ... | 348 |
| Figura 154 - Exvoto masculino de Collado de Los Jardines. Fuente: MAN..... | 352 |
| Figura 155 -Ritual de libación. Fuente: Iñaki Diéguez asesorado por la autora. | 363 |
| Figura 156 - La cascada de la cueva Negra de Fortuna. Fuente: Lourdes Lozano..... | 371 |
| Figura 157 - Entorno de la cueva del Turche en Buñol (Valencia). Fuente Creative Commons..... | 385 |