SERVICIO DE INVESTIGACIÓN PREHISTÓRICA
DEL MUSEO DE PREHISTORIA DE VALENCIA

SERIE DE TRABAJOS VARIOS
Núm. 123

Ideología, poder y ritual en el paisaje ibérico

Procesos sociales y prácticas rituales en el área central de la Contestania

Iván Amorós López

DIPUTACIÓN DE VALENCIA
2019

SERVICIO DE INVESTIGACIÓN PREHISTÓRICA
DEL MUSEO DE PREHISTORIA DE VALENCIA

SERIE DE TRABAJOS VARIOS
Núm. 123

Ideología, poder y ritual en el paisaje ibérico

Procesos sociales y prácticas rituales en el área central de la Contestania

Iván Amorós López

DIPUTACIÓN DE VALENCIA
2019

DIPUTACIÓN DE VALENCIA

SERVICIO DE INVESTIGACIÓN PREHISTÓRICA
DEL MUSEO DE PREHISTORIA DE VALENCIA

SERIE DE TRABAJOS VARIOS

Núm. 123

La Serie de Trabajos Varios del SIP se intercambia con publicaciones dedicadas a la Prehistoria, Arqueología en general y ciencias o disciplinas relacionadas (Antropología cultural o Etnología, Antropología física o Paleoantropología, Paleontología, Paleolingüística, Epigrafía, Numismática, etc.), a fin de incrementar los fondos de la Biblioteca del Museu de Prehistòria de València.

We exchange Trabajos Varios del SIP *with publications concerning Prehistory, Archaeology in general, and related sciences (Cultural Anthropology or Ethnology, Physical Anthropology or Human Palaeontology, Palaeolinguistics, Epigraphy, Numismatics, etc) in order to increase the batch of the Library of the Prehistory Museum of Valencia.*

INTERCAMBIOS
Biblioteca del Museu de Prehistòria de València
Corona, 36 – 46003 València
Tel.: +34 963 883 599; Fax: +34 963 883 536
Correo-e: bibliotecasip@dival.es

Los Trabajos Varios del SIP y el resto de publicaciones del Museu de Prehistòria de València son de libre acceso en la URL permanente:
http://www.mupreva.es/pub

Edita: MUSEU DE PREHISTÒRIA DE VALÈNCIA – DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA

Creative Commons. Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 España (CC BY-NC-SA 3.0)
Excepto para aquellas imágenes donde se indican reservas de derechos

ISBN: 978-84-7795-834-5
eISSN: 1989–540
Depósito legal: V3222-2019

Diseño y maquetación: Mariangela Maura, MG

Imprime: Garcés Impressors S.L. | www.artegraf-impressors.com

El pasado es un inmenso pedregal que a muchos les gustaría
recorrer como si de una autopista se tratara, mientras otros,
pacientemente, van de piedra en piedra, y las levantan,
porque necesitan saber qué hay debajo de ellas.

(*El viaje del elefante,* José Saramago)

Prólogo

No es ninguna novedad señalar el extraordinario avance que ha experimentado el conocimiento sobre la cultura y los pueblos iberos del área valenciana. Esos progresos de la investigación se han sucedido de manera más o menos sostenida en las últimas décadas y vienen a sumarse a una tradición ya centenaria de estudios ibéricos en estas tierras. No es mi propósito reseñar los principales avances ni trazar unos breves apuntes historiográficos, únicamente quiero señalar que, sin los intensos trabajos de campo, de análisis de materiales y publicación de repertorios materiales serían imposibles propuestas de interpretación y un trabajo de síntesis como el que ahora me encargo de prologar. Pues la obra que el lector tiene en sus manos es eso: un excelente análisis arqueológico y de interpretación en clave social que constituyó la base de la tesis doctoral defendida por Iván Amorós López en julio de 2018, después de unos años de intensa investigación.

El trabajo recoge, a mi parecer, los dos ejes que han vertebrado la tradición investigadora valenciana en arqueología ibérica. Por una parte, la atención minuciosa a los ricos repertorios, los contextos materiales y la documentación de campo obtenida en intensos y rigurosos trabajos durante una larga secuencia de tiempo por numerosos estudiosos. Esa tradición investigadora y la sucesión continuada de estudios hace que algunas de las comarcas del territorio valenciano sean las más exploradas de la Península. La segunda es la propuesta de interpretación que permite delinear las particularidades de los grupos ibéricos de la franja central mediterránea en relación con otras áreas ibéricas. Desde hace muchos años, los investigadores e investigadoras que se han dedicado al estudio de la cultura y los pueblos ibéricos de la región han vislumbrado sus particularidades y las han atendido convenientemente. Encuadradas en los marcos interpretativos del mundo Ibérico peninsular, las contribuciones de la investigación valenciana portan una voz propia en la interpretación de los territorios, las manifestaciones simbólicas, las estructuras sociales o las actividades productivas, entre otras. Creo que todo ello se recoge en esta compleja y brillante síntesis que el lector pronto descubrirá y que me parece que se explica bien por el contexto y el propio desarrollo de la investigación. Es por esa razón que en estas líneas preliminares merece la pena describirlo, aun sucintamente, para reconocer la savia que alimenta el estudio.

Este trabajo surge en el marco de un proyecto de investigación doctoral desarrollado en la Universitat d'Alacant y financiado por un contrato de su Vicerrectorado de Investigación entre los años 2013 y 2016. Por aquel entonces, Iván Amorós había cursado de forma brillante sus estudios de licenciatura y máster de Arqueología en aquella universidad y había participado en trabajos de campo desarrollados principalmente en nuestro departamento de la UA y también en otras instituciones, mostrando ya desde épocas tempranas sus preferencias por la arqueología ibérica.

Durante el desarrollo de sus estudios de postgrado tuve ocasión de dirigirle la investigación del Trabajo Final de Máster sobre el estudio de una cueva-santuario inédita del área septentrional alicantina, en concreto la Cova de l'Agüela de Vall d'Alcalà, cuyos materiales se encontraban inéditos en el *Centre d'Estudis Contestans* y que muy amablemente nos permitieron estudiarlos. También con la colaboración de P. Ferrer visitamos la cueva para contextualizar territorialmente el espacio ritual. Ese trabajo, publicado inmediatamente después de su presentación, fue un exhaustivo y completo estudio que le introdujo en la línea de investigación sobre el ritual entre los pueblos ibéricos del área.

Tras la finalización de máster, Amorós se propuso continuar sus estudios y preparar su tesis, para lo que se postuló y obtuvo el contrato ya mencionado. Cuando escogimos y diseñamos el proyecto de tesis teníamos dos elementos que debían formar parte de la estructura medular de la investigación. Por una parte, las prácticas rituales a las que había dedicado su primera investigación y por otra parte el análisis de los pro-

cesos sociales desde la arqueología, aspecto que le interesaba especialmente estudiar. Pronto añadimos un tercer eje, el paisaje, que permitía enlazar las dinámicas sociales y los rituales y a partir de ahí, Iván desplegó la estructura que iba a desarrollar en su tesis doctoral.

El trabajo desarrollado en el departamento de Alicante pronto se vio completado con algunos meses de estancia en Roma, asistencias a congresos y actividades científicas y sobre todo con la vinculación a otras instituciones en las que colaboró en trabajos de campo que le hacían profundizar en el conocimiento de los iberos de nuestra zona. Tomó parte asiduamente en los trabajos que desde la Universitat d'Alacant desarrollábamos en colaboración con el Museu Arqueològic Municipal Camil Visedo d'Alcoi y también con el Museu de Prehistòria del Servei d'Investigació Prehistòrica (SIP) de València. De ese modo, entró en contacto con dos de las instituciones fundamentales para entender la investigación arqueológica ibérica, especialmente en las comarcas centrales valencianas. Y lo que es más importante, algunas de las personas que son verdadero referente en esos estudios por su excepcional categoría científica y humana. No puedo dejar de referirme a Josep Maria Segura Martí, quien le abrió de par en par las puertas del Museu d'Alcoi, como anteriormente había hecho conmigo, y facilitó todo aquello que estuviera en su mano.

La colaboración de Iván Amorós con el SIP se inició con la participación en el proyecto de la Bastida de les Alcusses, de la mano de Helena Bonet y Jaime Vives-Ferrándiz, y se iría intensificando en los últimos tiempos, cuando ha estado contratado en la institución e inmerso en su contexto de estudio y relaciones personales. Aquí iba a intensificar la relación con Jaime Vives-Ferrándiz, quien a la postre iba a convertirse en un puntal en su formación como investigador. Como tutor académico, y también como colega y amigo de Jaime, quiero agradecer desde estas líneas su generosa aportación a la formación de Iván.

La investigación iba avanzando sin dejar de lado algunos trabajos puntuales que publicaba y en los que daba cuenta de algunos de los aspectos en que se centraba su trabajo. En algunos de estos estudios fuimos trabajando codo con codo y a veces colaborando junto a otros colegas. Un destacado ejemplo de estas tareas fue el libro que publicamos hace unos años sobre la revisión del santuario de la Serreta, y que plasma en extenso algunas ideas que ahora se retoman en este estudio.

El trabajo final, que el lector pronto conocerá, presenta una estructura reticular en la que se despliegan diversas estrategias ideológicas, materializadas en prácticas rituales arqueológicamente documentadas y leídas de forma diacrónica. De ese modo, se analizan prácticas de comensalidad, rituales iniciáticos o la creación activa de identidades a través de los diversos periodos ibéricos y estudiados comparativamente en los territorios del área central de la Contestania.

Transitan por estas páginas las teorías antropológicas que dotan de sentido al registro material que ha sido estudiado concienzudamente. La finalidad del análisis es la valoración de aquellas estrategias ideológicas, materializadas en prácticas rituales y religiosas, que tuvieron un papel fundamental en la creación y sanción de los procesos sociales y la estructura de poder de los grupos iberos de la zona de estudio. En definitiva, una concienzuda y excelente síntesis que entrelaza múltiples aspectos para el conocimiento de la sociedad ibérica.

Al escribir ahora estas líneas, que suponen mi última aportación al proyecto científico que ahora se materializa en esta monografía, hago memoria de todo el tiempo y esfuerzo compartido. Y ver esta obra me llena de orgullo y alegría de haber podido compartir estos años con Iván y haber contribuido a su formación. Pienso que los profesores universitarios tenemos una ocupación maravillosa. Es bien cierto que tenemos mil dificultades, fatigas y sinsabores profesionales, que en ocasiones se vuelven realmente agobiantes. Pero todo ello cobra sentido cuando tenemos ocasión de acompañar a jóvenes estudiantes y verlos crecer científicamente hasta convertirse en sólidos investigadores. Somos correas de transmisión de un conocimiento acumulado y que necesariamente debe proyectarse en la siguiente generación. Buscamos cautelosamente el equilibrio para influir en los estudios de nuestros discípulos, pero dejándoles el espacio necesario para que puedan desarrollar autónomamente sus propias ideas. No sé si finalmente cumplimos con el cometido, pero en ello ponemos todo nuestro empeño.

Ignasi Grau Mira
Alacant, octubre de 2019

Índice

Prólogo VII

Prefacio 1

1. INTRODUCCIÓN 3

1.1. Objetivos e hipótesis 3

1.2. Apuntes metodológicos 3

1.3. Sociedades ibéricas en el espacio y en el tiempo. Coordenadas crono-espaciales del estudio 4

2. PAISAJES Y SOCIEDADES IBÉRICAS 7

2.1. Definiendo conceptos. Ritual, ideología y poder 7

2.2. La sociedad ibérica. Modelos interpretativos 9

2.2.1. Monarquías sacras, aristocracias guerreras y elites urbanas 10

2.2.2. Los linajes gentilicios clientelares 11

2.2.3. De los grupos locales a los estados arcaicos 12

2.2.4. Prácticas, facciones, casas, heterarquías y estrategias 12

2.3. Paisaje y organización social 14

3. EL RITUAL DE INICIACIÓN 17

3.1. Un recorrido historiográfico sobre la iniciación en el mundo ibérico 18

3.1.1. Iniciación y cuevas 18

3.1.2. Iniciación y hermandades guerreras 18

3.1.3. Iniciación e iconografía 19

3.1.4. Iniciación y paisaje 19

3.2. Rituales de iniciación y cuevas-santuario en el área central de la Contestania 20

3.2.1. Historia de la investigación 20

3.2.2. El registro arqueológico 20

3.2.3. Las prácticas rituales en las cuevas-santuario 33

3.2.4. La iniciación más allá de las cuevas-santuario 42

3.2.5. Las estrategias derivadas 46

3.2.6. Conclusiones 51

4. PRÁCTICAS DE COMENSALIDAD RITUAL 53
4.1. Planteamientos teóricos y metodológicos 53
4.1.1. Planteamientos teóricos 53
4.1.2. La materialización del banquete 54
4.1.3. Planteamientos metodológicos 55
4.2. Hierro Antiguo (ss. VII-VI a.C.) 55
4.2.1. Los objetos 56
4.2.2. El contexto del registro arqueológico 58
4.2.3. Análisis de los datos 63
4.3. Época Ibérica (ss. V-IV a.C.) 69
4.3.1. Los objetos 70
4.3.2. El contexto del registro arqueológico 73
4.3.3. Análisis de los datos 77
4.4. Época Ibérica (ss. III a.C.) 85
4.4.1. Los objetos 86
4.4.2. El contexto del registro arqueológico 88
4.4.3. Análisis de los datos 92
4.5. Época Ibérica (ss. II-I a.C.) 97
4.5.1. Los objetos 99
4.5.2. El contexto del registro arqueológico 100
4.5.3. Análisis de los datos 106
4.6. La comensalidad como estrategia ideológica 111

5. LOS RITOS DE AGREGACIÓN EN LOS SANTUARIOS ÉTNICO-TERRITORIALES 113
5.1. Los santuarios territoriales en el mundo ibérico 114
5.2. Los santuarios como espacios de identidad y los proyectos geopolíticos comarcales (s. III a.C.) 115
5.2.1. El santuario de La Serreta 116
5.2.2. Los santuarios en el paisaje 138
5.3. Los santuarios en tiempos de la implantación romana (ss. II-I a.C.) 142
5.3.1. Los procesos de transformación de los espacios de culto 143
5.3.2. La ausencia de un modelo constructivo único para los santuarios tardíos 152
5.3.3. La monumentalización como estrategia ideológica 155
5.3.4. Los exvotos 156
5.3.5. Las prácticas de consumo ritual 158
5.3.6. Los santuarios en el paisaje 159
5.3.7. El final de los santuarios ibéricos contestanos 162

6. RITUALES, VIOLENCIA E IDENTIDAD GUERRERA 165
6.1. La violencia y la Edad del Hierro 165
6.2. La materialización de la violencia en el registro arqueológico 166
6.2.1. El patrón de asentamiento, las fortificaciones y el armamento en contextos de hábitat 166
6.2.2. Las armas en contextos simbólicos 169
6.3. Violencia e identidad guerrera como estrategia ideológica 177
6.3.1. Violencia real y violencia simbólica 178
6.3.2. La identidad guerrera de las elites ibéricas 179

7. DINÁMICAS TERRITORIALES. PRÁCTICAS RITUALES Y ESTRATEGIAS IDEOLÓGICAS EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO 187

7.1. La génesis de una sociedad y un paisaje (700-425 a.C.) 187

7.1.1. La comensalidad ritual y la acentuación de las desigualdades 189

7.1.2. Los inicios de la creación de una identidad guerrera 190

7.1.3. Valoración general 191

7.2. La consolidación del poder local (425-300 a.C.) 191

7.2.1. Ritos de iniciación, cuevas-santuario y delimitación territorial 193

7.2.2. La comensalidad ritual y las estrategias de fomento de consumidores 194

7.2.3. Violencia e identidad guerrera 196

7.2.4. Valoración general 196

7.3. Los territorios étnicos (300-200 a.C.) 199

7.3.1. Ritos de agregación e identidad étnica en los santuarios territoriales 199

7.3.2. La continuidad de los modelos de comensalidad 201

7.3.3. El cambio de estrategia en el ámbito de la violencia 202

7.3.4. Valoración general 202

7.4. El resurgimiento de los poderes locales. Nuevas comunidades en tiempos de la implantación romana (200-10 a.C.) 205

7.4.1. La pervivencia de los santuarios como espacios de cohesión social 206

7.4.2. El repunte de las estrategias relacionadas con la comensalidad 207

7.4.3. La atenuación de los discursos de la violencia 208

7.4.4. Valoración general 209

7.5. Las dinámicas rituales en el espacio y en el tiempo. Reflexiones finales 211

BIBLIOGRAFÍA 217

Prefacio

Este trabajo, así como la elección de un tema de estas características, es una consecuencia directa del extraordinario avance de los estudios sobre la cultura ibérica en los últimos años, principalmente en dos sentidos. Por una parte, proliferan los estudios que ponen a nuestra disposición nuevos repertorios materiales y contextos o reestudian los antiguos. Por otra, asistimos a la ampliación de las perspectivas teóricas que comparten como objeto de preocupación una mejor comprensión de la sociedad ibérica y sus dinámicas históricas y sociales. Es en el marco de este contexto de la investigación en que me decidí por una investigación que combinara el análisis minucioso del registro material, fruto tanto de trabajos recientes como antiguos, con la aplicación de diversos enfoques teóricos procedentes de diversas corrientes y disciplinas, como la antropología o la sociología, que nos permitan interpretar todo este conjunto de evidencias y avanzar en el conocimiento de una sociedad compleja como es la ibérica.

Tras un breve capítulo introductorio en el que se presentan los objetivos principales de la investigación, algunos apuntes metodológicos, así como las coordenadas espaciales y temporales que enmarcan el estudio, el segundo capítulo estará dedicado a poner sobre la mesa algunas cuestiones teóricas de gran importancia que serán recurrentes a lo largo de todo el trabajo. Asimismo, se incluye una reflexión sobre la concepción teórica acerca de la sociedad ibérica, siendo esta una problemática esencial ya que en torno a la misma girará toda la investigación. No obstante, al tratarse de un trabajo donde el componente interpretativo tiene mucho peso, las reflexiones teóricas no se circunscriben únicamente a este capítulo, sino que van a estar muy presentes a lo largo de toda la monografía.

A continuación, pasamos ya a lo que podríamos considerar el grueso del trabajo cuya estructura se encuentra determinada por las distintas prácticas rituales analizadas, siempre teniendo muy en cuenta el estudio riguroso del registro material, los contextos en la medida de lo posible y su interpretación desde el punto de vista del paisaje, para finalmente reflexionar acerca de su papel como estrategias ideológicas en manos de los grupos dominantes de la sociedad. El Capítulo 3 está dedicado al ritual de iniciación, prestando una especial atención a las prácticas desarrolladas en las denominadas cuevas-santuario. En el Capítulo 4 se analizan las prácticas de comensalidad ritual y su enorme potencial para articular las relaciones sociales, con un especial protagonismo de los repertorios cerámicos de importación relacionados con diversos productos y formas de consumo. El Capítulo 5 está dedicado a los ritos de agregación en los santuarios étnico-territoriales y se subdivide en dos partes bien diferenciadas como son los desarrollados en el s. III a.C. por una parte y los que tienen lugar en los ss. II-I a.C. en estrecha vinculación con proyectos geopolíticos diversos. Por último, el Capítulo 6 está dedicado al papel de las armas y la violencia en la configuración de una identidad guerrera tan propia de las elites ibéricas.

Una vez tratadas las distintas prácticas rituales desde las diversas escalas de análisis se hacía necesaria una síntesis final que hilara todas estas evidencias poniendo en relación las prácticas rituales, las estrategias ideológicas y el paisaje, todo ello bien enmarcado en el tiempo y en el espacio. Este ejercicio interpretativo constituye la esencia del Capítulo 7 en el que se incluyen también algunas reflexiones finales y perspectivas futuras de la investigación ya que este campo de las relaciones de poder y sus estrategias en la sociedad ibérica no está ni mucho menos agotado.

Antes de entrar en materia, creo necesario dar las gracias a todas aquellas personas e instituciones que de una forma u otra han aportado su grano de arena para que esta investigación salga adelante. Esta monografía supone la culminación de un largo "rito de paso" académico.

El presente trabajo se basa en mi tesis doctoral, dirigida por el Doctor Ignasi Grau Mira y defendida el 24 de julio de 2018 en la Universidad de Alicante. Dicha investigación fue posible gracias a un contrato predoctoral para el fomento de la I+D del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innova-

ción de la Universidad de Alicante entre los años 2013 y 2016 que me dio la oportunidad de incorporarme al Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Filología Griega y Filología Latina. Durante esos tres años en dicho departamento pude dar forma a mi investigación y compartir experiencias con todo el personal que lo compone, desde los profesores a los administrativos, pasando por el resto de becarios. Vaya mi agradecimiento también para el Instituto Alicantino de Cultura "Juan Gil-Albert" por la concesión de una de las ayudas a la investigación para la realización de tesis doctorales en ciencias sociales y humanidades en 2018.

En el marco de este contrato pude realizar una estancia de investigación en el extranjero durante tres meses, concretamente en la Escuela Española de Historia y Arqueología-CSIC en Roma. Agradezco a todo el personal de dicho centro su acogida. Aquellos paseos por la ciudad eterna y la peregrinación por sus magníficas bibliotecas resultaron muy inspiradores tanto a nivel académico como personal.

Dicha investigación también debe mucho a mi estancia durante dos años en una institución casi centenaria como es el Servei d'Investigació Prehistòrica - Museu de Prehistòria de València, un entorno inmejorable para concluir una tesis doctoral. Quisiera dar las gracias a todo el personal, a sus directoras, Helena Bonet y María Jesús de Pedro, a todos y cada uno de los conservadores y por supuesto a mis compañeros becarios. Agradezco también a esta institución la oportunidad y el privilegio de publicar mi trabajo en esta prestigiosa colección.

Mucho tiempo he pasado también en el Museu Arqueològic Municipal "Camil Visedo Moltó" de Alcoi donde siempre me he sentido como en casa y donde tuve el privilegio de trabajar durante unos meses con una beca de formación. Mi más sincero agradecimiento a todos y en especial a su director Josep Maria Segura y a Josep Miró.

Una de las circunstancias que más ha enriquecido mi formación a lo largo de estos años ha sido la de estar siempre a caballo entre Alicante y Valencia, gracias a mi participación en numerosas campañas de excavación donde he conocido a grandísimas personas, muchas de las cuales cuento hoy entre mis mejores amigos, especialmente en la Bastida de les Alcusses. Aunque no los cite uno a uno, espero sabrán reconocerse en estas líneas. En especial, quisiera dar las gracias a Jaime Vives-Ferrándiz, gran investigador y aún mejor persona, del que admiro su capacidad para hacerse preguntas e ir siempre un poco más allá.

A mi director Ignasi Grau Mira, sin el cual esta investigación no hubiese sido posible, agradezco su paciencia y apoyo durante todos estos años, por sus sabios consejos y por cederme amablemente algunas de sus ideas en momentos de bloqueo en que no sabía muy bien por dónde seguir. En definitiva, por ser el mejor director y maestro que un joven investigador pueda tener.

Agradezco también a los miembros del tribunal, los doctores Lorenzo Abad, Jaime Vives-Ferrándiz y Corinna Riva, haber aceptado formar parte del mismo y cuyas observaciones y sugerencias he tratado de incluir en esta monografía.

Finalmente, quiero dar las gracias también a toda mi familia y sobre todo a mis padres, por apoyarme siempre y sin los cuales no habría llegado hasta aquí, y a mis amigos, en especial a José Miguel, con quien he compartido innumerables horas de trabajo y en definitiva a todos los que, de una forma u otra, habéis contribuido a que esta investigación vea la luz. ¡Gracias!

1
Introducción

1.1. OBJETIVOS E HIPÓTESIS

El objetivo principal de este trabajo de investigación es la identificación y análisis de una serie de prácticas rituales relacionadas con estrategias ideológicas desarrolladas por grupos sociales diversos y que varían dependiendo de sus intereses y objetivos. Nuestra premisa básica parte de la interrelación de tres ejes interconectados: el paisaje, la organización social y el ritual. La lectura analítica de los espacios ibéricos nos ofrece la posibilidad de proponer la emergencia de procesos de complejización social, con la aparición de una sociedad de carácter estatal, que no solo se expresa en su configuración espacial, sino que esta misma contribuye a su naturalización. En ese marco, las prácticas rituales contribuyen a la construcción de la sociedad ibérica y su espacio, favoreciendo la atribución de valores a personas, grupos y lugares, que facilitaron la consolidación de procesos políticos de territorialización y el afianzamiento del poder de los grupos dominantes ibéricos.

Entre el amplio abanico de prácticas rituales que debieron desarrollarse entre las comunidades ibéricas, muchas de las cuales sin duda se nos escapan debido a la naturaleza simbólica que caracteriza el objeto de estudio, hemos centrado nuestra atención en cuatro tipos que iremos desgranando a lo largo de todo nuestro trabajo. Dichas prácticas serían los rituales de paso, y más concretamente de iniciación, que suponen una ritualización de las etapas del ciclo vital y del aprendizaje de la vida social, marcando el acceso de determinados individuos al grupo dominante; los rituales de comensalidad basados en el consumo comunal de comida y bebida, potencialmente manipulables y que tienen una gran importancia a la hora de articular las relaciones sociales y de poder; los ritos de agregación en los santuarios territoriales, basados en la creación de una identidad colectiva que dé cohesión social a la comunidad en determinados contextos socio-políticos y finalmente, los ritos relacionados con las armas y la creación de una identidad guerrera muy vinculada a la elite.

En definitiva, el análisis de estas prácticas rituales entendidas también como estrategias sociales ideológicas desplegadas por determinados grupos de poder y en determinados contextos, así como su estrecha relación con el paisaje y su evolución en el tiempo, constituyen el objetivo básico de nuestro trabajo. Desde este punto de vista surgen numerosos interrogantes tales como ¿qué papel juegan estas estrategias ideológicas a la hora de legitimar, justificar o disimular las desigualdades sociales? ¿Se despliegan también para la construcción de una identidad o naturaleza particular y específica de la elite? ¿Es posible identificar dinámicas rituales relacionadas con la evolución sociopolítica de los territorios ibéricos? ¿Cómo contribuyen las prácticas rituales a dichos procesos? ¿Solo como reflejo de una estructura social determinada o tienen también un papel activo modelando el comportamiento y contribuyendo a su construcción y reproducción? ¿Cuál es el rol de los influjos mediterráneos en todos estos procesos? A lo largo de nuestra investigación trataremos de ir dando respuesta a estas y otras preguntas con el fin de comprender mejor la sociedad ibérica y sus relaciones de poder.

1.2. APUNTES METODOLÓGICOS

El análisis de este tipo de procesos sociales complejos requiere la aplicación de un enfoque metodológico concreto que, desde una perspectiva diacrónica amplia, nos permita aproximarnos a las prácticas rituales e ideológicas ibéricas. Por ello, creemos acertado aproximarnos a estas cuestiones desde la combinación de distintas escalas de observación que van desde los propios objetos al paisaje, valorando la relación entre los distintos niveles de análisis, complementarios entre sí, y permitiendo una visión de conjunto y lo más completa posible de los fenómenos sociales.

El nivel más básico de análisis lo constituyen los propios objetos que han formado parte de las prácticas, ya sean ofrendas, vajillas de consumo o ajuares, que va más allá de la

mera descripción descontextualizada y de carácter positivista. La primera cuestión a tener en cuenta es cómo se produce la materialización de las prácticas rituales y de las estrategias ideológicas objeto de nuestro estudio y hasta qué punto pueden ser reconocidas desde una perspectiva arqueológica. Un elemento esencial en este sentido es el análisis de los exvotos depositados por los fieles en los distintos espacios sacros y que van a presentar una cierta variabilidad tanto material como formal. No solo analizamos dichos elementos desde un punto de vista cualitativo sino también cuantitativo ya que, en la gran mayoría de los casos, la ofrenda reiterada de un determinado tipo de objeto nos estaría indicando la existencia de prácticas rituales que siguen una forma prescrita y cuya efectividad está basada en la repetición de un mismo rito. Una valoración de este tipo nos va a permitir reconocer cuál es la pauta de deposición de exvotos en un periodo de tiempo determinado, cuáles son los tipos más recurrentes y característicos y determinar el momento de uso más intenso de cada santuario. Por otra parte, un análisis cualitativo de dichos exvotos que tenga en cuenta cuestiones como el tipo de objetos, materiales y técnicas de elaboración, así como un análisis formal de elementos como la gestualidad y los atributos, nos puede llevar incluso a la identificación de diferencias de estatus, edad o género. El análisis de las vajillas de importación en relación con las prácticas de comensalidad requiere un enfoque metodológico algo distinto que iremos detallando en el capítulo correspondiente.

La segunda escala de observación englobaría el análisis semi y microespacial, dicho de otro modo, el contexto en que se documentan los materiales y que sería el que presenta unas mayores limitaciones a la hora de abordar su estudio. Ello se debe a que muchos de estos materiales provienen de prospecciones superficiales o excavaciones antiguas en las que se realizaban recogidas selectivas o no se tenían en cuenta cuestiones tan básicas como la estratigrafía. Incluso en los casos en que la información proviene de excavaciones arqueológicas que cumplen todas las garantías científicas, resulta difícil documentar contextos primarios donde no se haya alterado el registro a lo largo del tiempo. Dentro de esta escala tendríamos en cuenta desde el análisis espacial de los objetos hasta el estudio de los espacios en que se desarrollan dichas prácticas, ya sean naturales o construidos.

Finalmente, el tercer nivel de análisis lo constituye el paisaje en la medida en que las prácticas sociales tienen una dimensión espacial ya que tienen lugar en determinados emplazamientos, por lo que deben entenderse en consonancia con las dinámicas territoriales de estas comunidades ibéricas. Consideramos que uno de los elementos más novedosos de nuestra investigación es precisamente la integración de una perspectiva territorial a la hora de analizar la ritualidad e ideología ibéricas, aspecto que tradicionalmente no se tuvo demasiado en cuenta en este tipo de estudios y en el que se ha avanzado mucho en los últimos años (Grau, 2010; Rueda, 2011; Grau y Amorós, 2013; Grau, Amorós y Segura, 2017).

Para abordar este tipo de análisis, nos parece muy interesante la propuesta de F. Criado y colegas que han denominado análisis antropológico estructural (Santos, Parcero y Criado., 1997; Criado, 1999). Este procedimiento se basaría en un análisis de los paisajes arqueológicos a partir de una práctica deconstructiva, con el fin de reconstruir el objeto de estudio de un modo acorde a sus propias normas y sin introducir connotaciones ajenas al mismo. Para alcanzar dicho objetivo se proponen tres grandes fases de estudio: la descripción según los propios conceptos culturales de estudio; la deconstrucción, que permitirá aislar los elementos y relaciones formales que constituyen los paisajes para finalmente dotarlos de sentido a través de un proceso interpretativo y sin introducir elementos pertenecientes al horizonte de racionalidad del investigador y por tanto extraños a las sociedades que estamos estudiando (Santos, Parcero y Criado, 1997: 61-63). Este esquema metodológico ha sido aplicado al estudio de los paisajes simbólicos del área central de la Contestania arrojando interesantes resultados (Grau, 2010a), en un trabajo que constituye uno de los puntos de partida de nuestra investigación sobre los santuarios territoriales.

No obstante, no aplicaremos de forma explícita dicho análisis formal, sino que pasaremos directamente a enmarcar los códigos espaciales en un contexto cultural concreto, el de la sociedad ibérica, ya que es dicha tradición cultural la que dota de sentido al mundo percibido y a través de la cual se constituye el paisaje, que no existe por si solo en la naturaleza (Grau, 2010: 106). En este sentido, prestaremos una especial atención a la relación existente entre prácticas rituales y patrones de asentamiento, que suponen en buena medida un reflejo de las relaciones y formaciones sociopolíticas de los grupos humanos que habitan un determinado paisaje, cuestiones en las que profundizaremos en el siguiente capítulo. Finalmente, será necesario contrastar los paisajes simbólicos analizados en nuestro ámbito de estudio con otros paisajes del Mediterráneo antiguo con el objeto de reconocer algunas regularidades que nos permitan una mejor comprensión de los procesos sociales e ideológicos que están detrás de la construcción de estos paisajes sacros.

1.3. SOCIEDADES IBÉRICAS EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO. COORDENADAS CRONO-ESPACIALES DEL ESTUDIO

En toda investigación de carácter histórico o arqueológico existen dos parámetros imprescindibles como son el tiempo y el espacio concretos en los que se enmarca el estudio. En nuestro caso la elección no es casual, sino que responde a motivaciones específicas que tienen que ver con una mejor comprensión de los procesos sociales e ideológicos objeto de nuestro estudio, por lo que vamos a dedicar unas breves líneas a su justificación.

La elección de un marco temporal amplio para nuestro trabajo, entre los ss. VII y I a.C., está determinada por la propia naturaleza del objeto de estudio, como son los complejos procesos sociales e ideológicos, que en nuestra opinión solamente pueden valorarse satisfactoriamente desde una perspectiva temporal amplia. Es en esta escala temporal de siete siglos donde se pueden percibir mejor las continuidades y rupturas de estas dinámicas sociales que se reflejan especialmente bien en la evolución de los paisajes (fig. 1.1).

Con este objetivo, hemos querido remontar el punto de partida de nuestro recorrido más allá de lo que tradicionalmente se considera como cultura ibérica hasta los inicios del s. VII a.C. en el Hierro Antiguo, donde se hace patente toda una serie de cambios a todos los niveles y que implican una mayor jerarquización social. Extendemos esta primera fase formativa hasta el último cuarto del s. V a.C. y que se caracteriza por un registro todavía esquivo en muchos sentidos que deberá ser matizado y

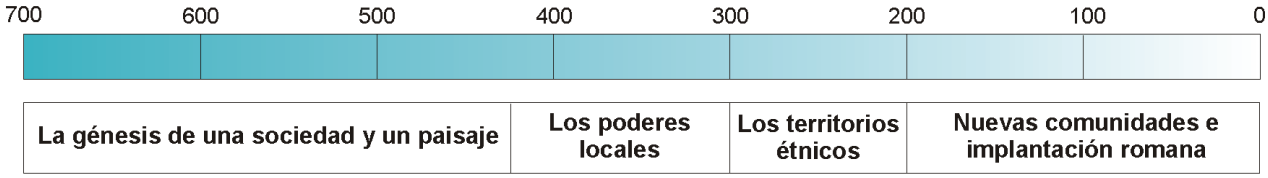


Fig. 1.1. Marco cronológico del estudio.

bien definido en investigaciones futuras. Tras ello nos adentramos en lo que la periodización tradicional considera el Ibérico Pleno y que nosotros hemos dividido en dos fases bien diferenciadas en la esfera de lo territorial y de las estrategias ideológicas como son los ss. IV y III a.C. La última fase, que comprende los ss. II y I a.C., se caracterizará por la irrupción de un nuevo actor como es el poder romano, situándose el límite temporal de nuestro estudio a finales del s. I a.C. Las motivaciones para fijar el punto final en este momento, y no en otro, responde a las profundas transformaciones que a nivel local y regional van a producirse en época de Augusto con la municipalización de diversos núcleos de toda la región como *Saetabis, Dianium, Lucentum, Ilici* (Alföldy, 2003) y un tiempo después *Alon* (Espinosa, 2006) y el abandono de los *oppida*, protagonistas a nivel territorial durante todo el periodo analizado.

Por otra parte, la elección del área de estudio no es una cuestión menor ya que va a determinar el desarrollo de toda la investigación. En nuestro caso nos hemos decantado por una zona muy concreta al norte de la actual provincia de Alicante, lo que sería la franja central de la antigua región de la Contestania de las fuentes clásicas, por diversas razones, algunas de las cuales explicitaremos brevemente aquí mientras que otras se irán evidenciando a lo largo del trabajo. A su vez, esta área se subdivide en tres territorios bien definidos, dos costeros y uno interior, que vienen a coincidir a grandes rasgos con las actuales comarcas de l'Alcoià-Comtat, Marina Baixa y Marina Alta (fig. 1.2).

Evidentemente el medio físico tiene una gran importancia como uno de los elementos que van a condicionar el desarrollo de las sociedades que habitan estas tierras a nivel económico y territorial, aunque no vamos a describir aquí pormenorizadamente estas características que ya han sido tratadas en detalle, junto con sus implicaciones en el poblamiento, en los estudios específicos que nos han precedido (Grau, 2000; Moratalla, 2004). Sí es importante señalar que nos encontramos con una orografía predominantemente montañosa, muy compartimentada, que contrasta con las llanuras litorales ubicadas tanto al norte como al sur de nuestra área de estudio. Estos pequeños valles bien definidos geográficamente, coincidirán en muchos casos con territorios políticos de escala local, que van a caracterizar las dinámicas territoriales de esta zona durante buena parte del periodo analizado, salvo momentos puntuales de integración en proyectos más amplios en el s. III a.C.

Lejos de que la elección de un espacio tan acotado vaya en detrimento de una perspectiva global y limite las conclusiones de nuestra investigación, reivindicamos la necesidad de centrar los estudios en ámbitos territoriales concretos de carácter local o regional que nos permitan comprender todos los matices que conllevan este tipo de procesos sociales de naturaleza tan compleja, para a partir de las distintas piezas ir componiendo un mosaico lo más definido posible. Esa diversidad queda patente incluso en nuestra propia área de estudio donde vamos a encontrar dinámicas y estrategias muy distintas en cada uno de los tres territorios analizados, por lo que se hace necesario un análisis comparativo que permita apreciar adecuadamente los contrastes y similitudes existentes. Este modo de abordar el tema contrasta con los antiguos estudios generales sobre el mundo ibérico, tan necesarios por otra parte en determinadas fases de la investigación a la hora de definir lo que entendemos por cultura ibérica o en otros ámbi-

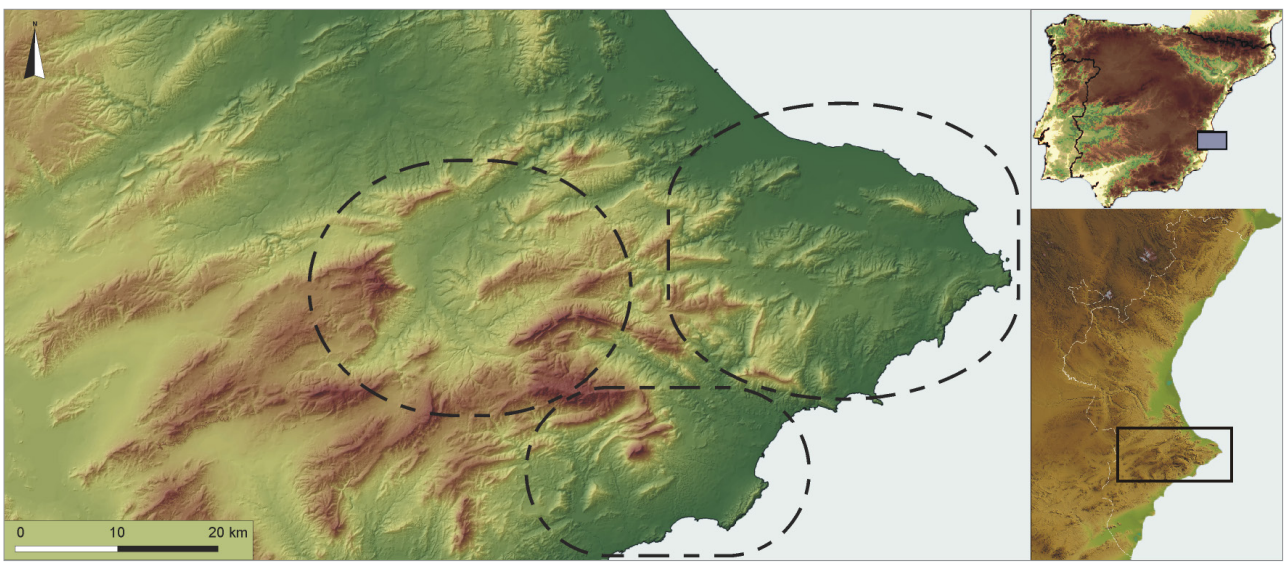


Fig. 1.2. Área de estudio.

tos como la divulgación. Ello no implica renunciar a valorar otras áreas ibéricas bien estudiadas a las que acudiremos en repetidas ocasiones a lo largo de nuestro trabajo con el objeto de construir más sólidamente nuestras argumentaciones.

Dentro de esa gran diversidad de situaciones que encontramos en el mundo ibérico, nuestra área de estudio presenta numerosas particularidades con respecto a otras zonas, empezando por su patrón de asentamiento. Nos encontramos con un poblamiento jerarquizado desde momentos muy tempranos pero la diferencia radica en que los *oppida* y los territorios que controlan tienen una escala mucho menor si los comparamos por ejemplo con los núcleos principales de la zona catalana en época plena que se encuentran entre las 4 y 10 ha. como por ejemplo Ullastret, Burriac, *Kesse* o el Castellet de Banyoles (Sanmartí y Belarte, 2001); en el área edetana en torno a las 10 ha. de *Edeta, Kelin* o *Arse* (Bonet, 1995; Moreno, 2010; Martí Bonafé, 1998) o ciertos *oppida* de la Alta Andalucía con dimensiones similares (Ruiz y Molinos, 2007). En el área central de la Contestania, los *oppida* rara vez superan las dos o tres hectáreas de extensión salvo en el caso de La Serreta y en un momento muy puntual como es el s. III a.C. donde sí alcanza las 6 ha. Del mismo modo, mientras en el resto de zonas citadas se construyen territorios de escala comarcal presididos por ciudades ya desde el s. IV a.C., aquí no encontraremos este tipo de proyectos geopolíticos hasta la centuria siguiente en los casos de La Serreta y La Vila.

Otra característica destacable que contrasta con otras áreas es la ausencia en general de grandes manifestaciones de ostentación por parte de los grupos dominantes de la sociedad, por ejemplo en el ámbito funerario, de la escultura o de la comensalidad, si los comparamos con otros espacios como la Alta Andalucía o el sureste. Al mismo tiempo se perciben diferencias muy interesantes en el seno de la propia área de estudio con dinámicas distintas entre las zonas costeras y las de interior. Esta tendencia atenuante en las formas enfáticas de representación del poder constituye una de las cuestiones más interesantes de nuestra investigación y a la que trataremos de dar respuesta a lo largo de estas páginas.

Sin embargo, no todo son diferencias, sino que también encontramos numerosos paralelismos con otras zonas tanto a nivel peninsular como mediterráneo a las que no hemos dudado en acudir para enriquecer nuestros argumentos. Los distintos modelos aplicados en otras áreas y que tienen en cuenta la dimensión territorial, política o ideológica de los espacios de culto nos han servido de inspiración en muchas ocasiones e incluso diríamos que han sido determinantes a la hora de valorar la potencialidad e interés que podía tener un estudio de estas características en el área central de la Contestania. En este sentido destaca el trabajo ya clásico de F. de Polignac *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.* (1984) sobre la emergencia de la polis griega donde presta atención a la forma en que los lugares de culto se relacionan estrechamente con los procesos sociales y políticos, distinguiendo entre los santuarios urbanos y los situados en los confines del territorio. Ambos tipos cumplirían una función diferente, fomentando los primeros la identidad común de la colectividad mientras que los segundos sancionaban simbólicamente el límite del territorio político de la ciudad. Desde una óptica similar I. Edlund aborda el estudio de diversos santuarios de la península Itálica en su obra *The Gods and the Place: Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700–400 B.C.)*.

Atendiendo a investigaciones más recientes nos resultó muy sugerente en los primeros pasos de esta investigación el trabajo de C. Rueda *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)* (2011) donde analiza el papel de distintos santuarios como Collado de los Jardines, la Cueva de la Lobera o El Pajarillo en la construcción de los territorios políticos. Este trabajo es uno de los más completos ejemplos de que el análisis de los espacios de culto desde el punto de vista del paisaje es posible también en el mundo ibérico, todo ello sin obviar el estudio de las prácticas rituales concretas a partir del estudio de los exvotos y su iconografía. Esta misma perspectiva territorial la encontramos en el trabajo de T. Stek *Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest* (2009) donde analiza el rol de estos centros de culto que actúan como cohesionadores de la comunidad en espacios escasamente urbanizados y en un momento de profundos cambios, como es la implantación romana en el área central de la península italiana.

Más allá de la inclusión de la perspectiva territorial en nuestro análisis de los lugares de culto, debemos mencionar otros trabajos en los que se basa nuestra línea interpretativa en relación a las formas sociales y al poder en la sociedad ibérica. En este sentido destacamos los trabajos de J. García Cardiel y en especial su tesis doctoral *Los discursos del poder en el mundo ibérico del sureste (siglos VII-I a.C.)* (2016), el trabajo de A. González Ruibal *Galaicos. Poder y comunidad en el noroeste de la península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)* (2006) o para aspectos más concretos la perspectiva de S. Sardá *Pràctiques de consum ritual al curs inferior de l'Ebre. Comensalitat, ideologia i canvi social (s. VII-VI ane)*. También los trabajos de J. Vives-Ferrándiz nos han inspirado a la hora de concebir las sociedades y sus relaciones de poder como entes fluidos, complejos y cambiantes donde tiene un papel esencial el concepto de negociación, destacando su tesis *Negociando encuentros. Situaciones coloniales e intercambios en la costa oriental de la península Ibérica (ss. VII-VI a.C.)* (2005) entre muchas otras publicaciones o por supuesto el gran número de trabajos de I. Grau. Estos dos últimos autores han aportado nuevas e interesantes perspectivas para la comprensión de las sociedades ibéricas de la franja central mediterránea y nos consideramos especialmente deudores de sus propuestas, lo cual se hace patente a lo largo de toda nuestra investigación.

2
Paisajes y sociedades ibéricas

Antes de comenzar nuestro recorrido por las distintas prácticas rituales y estrategias ideológicas desplegadas por las comunidades ibéricas del área central de la Contestania, es necesario definir toda una serie de conceptos teóricos esenciales que van a ser recurrentes a lo largo de todo el trabajo. Comenzaremos con algunas reflexiones acerca de qué entendemos por ritual, ideología o poder en el marco de nuestra investigación, ya que existen muy diversas posturas al respecto dependiendo de las coordenadas teóricas en que nos enmarquemos. A continuación, abordaremos el análisis de las sociedades ibéricas del área central de la Contestania entre los ss. VII y I a.C. entendiendo sus estructuras políticas, económicas y sociales como constructos que continuamente se producen, construyen y reconstruyen en función de las necesidades de cada grupo social y de las circunstancias históricas puntuales. Asimismo, consideramos las estructuras sociales como entes dinámicos, con avances y retrocesos, alejándonos de la concepción evolucionista en la que la historia posee un sentido único y donde toda sociedad está condenada a recorrer las distintas etapas que conducen desde la barbarie a la civilización, para finalmente llegar al modelo de sociedad occidental. En otras palabras, centraremos nuestro interés en los distintos procesos políticos e ideológicos, prestando especial atención a su relación con el paisaje, y no tanto en la descripción de formaciones sociales y su secuencia evolutiva.

Para ello, a lo largo de este capítulo realizaremos un breve recorrido historiográfico por los distintos trabajos que desde finales del s. XIX han prestado atención al estudio de las estructuras sociales ibéricas, para finalmente centrarnos en los principales modelos interpretativos que a partir del último tercio del s. XX han tratado de explicar la sociedad ibérica desde diversas perspectivas teóricas. Se trata, en primer lugar, de la propuesta de M. Almagro-Gorbea (1996) que establece un esquema evolutivo de la sociedad ibérica en tres etapas bien diferenciadas, las monarquías sacras orientalizantes, las monarquías heroicas o aristocracias guerreras y finalmente las aristocracias ecuestres urbanas. En segundo lugar, destaca el modelo propuesto por A. Ruiz y colegas quienes, partiendo de los presupuestos del materialismo histórico, pero integrando también interesantes aportaciones desde el ámbito de la antropología, destacan la importancia de las relaciones de dependencia entre los distintos grupos sociales que caracterizan como de tipo clientelar (Ruiz y Molinos, 1993; 2007; Ruiz, 1998; 2000; 2008). Y en tercer lugar el modelo propuesto por J. Sanmartí que desde posicionamientos basados en el materialismo cultural y neoevolucionistas, otorga una gran importancia a elementos como la economía de bienes de prestigio, las dinámicas demográficas y la economía política (Sanmartí, 2009; Sanmartí y Belarte, 2001; Sanmartí y Santacana, 2005). Finalmente, nos aproximaremos a las propuestas surgidas en los últimos años para nuestro ámbito de estudio concreto que, si bien se basan fundamentalmente en los modelos citados anteriormente, aportan nuevas perspectivas y matices de tipo teórico (Grau, 2007; Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015). Profundizaremos en cada uno de los distintos modelos a lo largo de este capítulo.

2.1. DEFINIENDO CONCEPTOS. RITUAL, IDEOLOGÍA Y PODER

La primera cuestión que debemos plantear es qué entendemos por ritual, ya que ha determinado en buena medida la estructura final de esta investigación. Tradicionalmente, el ritual se ha definido por oposición a las actividades cotidianas, y por lo tanto mutuamente excluyentes, como una acción no funcional, irracional, emocional y primitiva, concepción que tiene su origen en el racionalismo ilustrado (Brück, 1999: 319). La imposición de esta dicotomía ritual-profano, basada en concepciones propias de la sociedad contemporánea, genera importantes problemas interpretativos, por lo que pensamos que estas cuestiones deben valorarse en términos de ritualización. En otras palabras, entenderlos como prácticas sociales con un im-

portante contenido simbólico destinadas a remarcar la discontinuidad de los acontecimientos y de las vivencias en el fluir cotidiano de una sociedad, acentuando el tiempo y los ciclos, solemnizando las instituciones y reafirmando las interacciones más significativas entre los actores sociales (Maisonneuve, 1991: 141). También es destacable la visión del antropólogo M. Gluckman que entendía la ritualización como el proceso mediante el cual determinadas acciones de carácter cotidiano pueden adoptar un énfasis especial en un momento puntual en el que pasan a actuar determinadas convenciones y a las que se otorga un significado especial pasando a estar regidas por determinadas normas basadas en la repetición, el formalismo y la tradición (Bell, 1992: 220; 1997: 138). El criterio definidor sería el hecho de que son prácticas simbólicamente diferenciadas del día a día en términos de forma, acción u objetivo y con un cierto componente teatralizado (Dietler, 2001: 67). No obstante, debemos tener en cuenta que las sociedades tradicionales carecen a menudo de diferenciaciones claras entre lo ritual y lo cotidiano, lo simbólico y lo práctico, en definitiva, lo sagrado y lo profano (Bradley, 2003; 2005; Brück, 1999).

Para comprender mejor cómo funcionan las estrategias ideológicas que veremos más adelante, nos basaremos en el estudio del ritual desde su dimensión práctica ya que se trata de acciones de los individuos que dejan huella en el registro material y que podemos estudiar a través de la arqueología. Es importante, por tanto, establecer una diferenciación respecto al concepto de religión que implicaría una serie de símbolos, creencias, iconografías, elementos materiales… que unidos a otros elementos intangibles, hacen de la religión una cuestión difícil de definir, analizar y describir desde el método arqueológico (López Bertrán, 2007: 19; Insoll, 2004).

Esta concepción del ritual nos permite interpretar no solo los elementos más destacados en el registro arqueológico, como pueda ser la deposición de terracotas o armas, sino también otras prácticas a las que se ha prestado una menor atención como la ofrenda de cerámicas comunes en las cuevas o las prácticas de consumo ritual. Para nuestro estudio hemos elegido cuatro tipos de prácticas rituales, sin ánimo de agotar el amplio espectro de ritos que debieron darse entre las sociedades ibéricas, básicamente por el hecho de que sus características las hacen susceptibles de ser manipuladas por los grupos dominantes en su beneficio, con el objetivo de legitimar las desigualdades sociales y su acceso diferenciado al poder político. Estos rituales objeto de nuestro estudio han sido los ritos de iniciación, las prácticas de comensalidad ritual, los ritos de agregación en los santuarios étnico-territoriales y los ritos de armas relacionados con la identidad guerrera.

En nuestro trabajo también tendrán gran importancia las aportaciones del sociólogo francés P. Bourdieu y la Teoría de la Práctica (1977) analizando el rol que juega el ritual a la hora de crear, definir y transformar las estructuras de poder y control mediante su naturalización limitando la percepción de alternativas de actuación o el reconocimiento de las desigualdades. Un concepto esencial para la comprensión de este modelo teórico es el *habitus*, un esquema individual de disposiciones internas, inconscientes, que determinan como el individuo percibe y actúa en el mundo y que están estructuradas y estructurando el sistema externo. En el ritual son también comunes las referencias simbólicas al pasado con el objetivo de generar una impresión de continuidad, así como secuencias de acción altamente formalizadas y repetitivas que sirven para limitar la percepción de alternativas y para naturalizar el orden establecido vinculándolo a la experiencia "natural" del paso del tiempo (Dietler, 2001: 71). Por tanto, nuestro concepto del ritual va mucho más allá de su concepción como un simple reflejo de la estructura social y política o un aspecto secundario de la superestructura tal y como plantea la escuela marxista, ni tampoco lo consideramos un mero mecanismo adaptativo para mantener la solidaridad social como lo conciben las tendencias funcionalistas.

La concepción del ritual como práctica nos permite también entenderlo en términos de estrategia social ideológica y por tanto valorar su implicación en los mecanismos de poder puestos en marcha por las elites ibéricas en contextos sociales diversos y dinámicas históricas concretas. En este sentido resultan muy pertinentes las propuestas basadas en la llamada teoría procesual-dual que distingue entre estrategias excluyentes o de red y estrategias corporativas (Blanton *et al.*, 1996; Blanton,1998; Feinman, 2000; 2001) y sobre las que profundizaremos más adelante.

Una vez señaladas algunas generalidades acerca del concepto de ritual, pasamos a tratar cuestiones relacionadas con la ideología que, como parte de la cultura, es un componente integral de las interacciones humanas y de las estrategias de poder que configuran los sistemas sociopolíticos (DeMarrais, Castillo y Earle, 1996: 15). No es nuestro objetivo desarrollar ampliamente la definición de ideología y sus posibilidades de análisis desde la arqueología, tema que en sí mismo debiera ser objeto de un amplio estudio específico. Únicamente queremos delimitar los ejes principales de su significado según lo vamos a emplear en este trabajo.

La ideología es, a nuestro entender y desde un sentido práctico, una importante fuente de poder social y político, aunque debemos preguntarnos ¿qué supone el poder desde el punto de vista práctico como para justificar la inversión de tiempo, esfuerzo y recursos en su adquisición? Términos como "poder" o "prestigio" son utilizados a menudo cuando hablamos de relaciones sociales sin pararnos demasiado a pensar en sus implicaciones prácticas. El poder implicaría la capacidad de influir en las decisiones de la comunidad, apropiarse del excedente y acumular riqueza, movilizar mano de obra, actuar como árbitro en conflictos internos, acceder a determinados bienes y redes comerciales, ejercer la violencia bajo una apariencia de legitimidad… en definitiva, la capacidad que ostentan determinados individuos de ver cumplida su voluntad en el seno de la sociedad (García Cardiel, 2016: 24). T. Earle establece una distinción entre autoridad, que sería el derecho y la responsabilidad de ejercer el liderazgo, prerrogativa reconocida de forma voluntaria por los individuos sobre los que se ejerce, mientras que el poder sería la posibilidad de liderazgo, pero independientemente de la voluntad de los sujetos sometidos a este poder (Earle, 1997: 3-4). Por otra parte, el prestigio sería la capacidad de despertar admiración y estima entre los miembros de la comunidad, que suele comportar desigualdad de oportunidades, de derechos y de obligaciones (Sardà, 2010a: 75).

El objetivo de la elaboración y difusión de la ideología desde los grupos que ostentan el poder es la justificación, legitimación u ocultamiento de las desigualdades sociales dotando a determinados segmentos sociales de una naturaleza diferenciada, en estrecho contacto con lo sobrenatural y mítico. En este sentido, la eficacia de las estrategias ideológicas se basa en el encubrimiento de los intereses de la elite presentándolos como

universales, negando los conflictos intrasociales de intereses y naturalizando el presente para preservar su posición dominante bajo una apariencia de reciprocidad e isonomía (Giddens, 1979: 193-197). Por tanto, su objetivo último sería la naturalización de lo que en realidad son constructos culturales, tratando de conseguir que la desigualdad social no sea discutida al considerarse natural, lógica y necesaria (García Cardiel, 2016: 26). Para que resulte efectiva, la ideología ha de integrar a una gran parte de la sociedad, incluyendo en buena medida a los grupos desfavorecidos, percibiéndose como beneficiosa (Mann, 1991).

Otra cuestión a tener en cuenta cuando analizamos la puesta en marcha de diversas estrategias ideológicas es que resultan mucho más efectivas a largo plazo que otras estrategias basadas en la coerción, que resultan, en cambio, mucho más costosas e inestables a la hora de articular las relaciones de poder. Estas relaciones se basan en gran medida en la combinación de dos elementos que se oponen pero que al mismo tiempo se complementan, la violencia y el consentimiento (Godelier, 1998b: 19). La coerción se basa en el uso de amenazas y de la fuerza por parte de las elites para el mantenimiento de las relaciones sociales desiguales, incluyendo entre estas estrategias el daño físico potencial o la restricción en el acceso a los recursos críticos. Una concepción clásica acerca de las relaciones de poder se basa en la idea de que no puede existir poder político sin violencia o coerción, no obstante creemos más acertadas otras posturas como la del antropólogo P. Clastres que afirmaba que el poder político como coerción no era el modelo de poder verdadero sino que se trata simplemente de un caso particular (Clastres, 1978: 21).

Tanto la ideología como una de sus expresiones, el ritual, pueden ser un instrumento tanto de dominación en manos de los grupos que ostentan el poder, como de resistencia por parte de otros grupos o individuos que desean acceder al mismo. Éstos últimos podrían haber desarrollado ideologías alternativas con las que intentar transformar las estructuras sociales, aunque estas estrategias resultan en muchos casos más difíciles de identificar en el registro arqueológico.

Una vez visto el concepto de ideología, nos centraremos en cómo se produce su difusión, así como el análisis de la puesta en práctica de las distintas estrategias. En este punto es donde entra en juego la materialización de la ideología, es decir, la transformación de ideas, valores, historias y mitos en una realidad física y tangible que puede adquirir el estatus de valores y creencias compartidas (DeMarrais, Castillo y Earle, 1996: 16-17). Según DeMarrais y colegas, la ideología se materializa básicamente en cuatro tipos de manifestaciones: las ceremonias rituales, objetos simbólicos o iconos, arquitectura monumental y sistemas de escritura. Volveremos con más detalle a algunos de estos tipos cuando analicemos las estrategias concretas en el marco de la sociedad ibérica. Parece evidente que esta materialización requiere una importante inversión de recursos cuyo elevado coste impide que todos los grupos puedan tener acceso a esta fuente de poder, lo que supone que las elites puedan restringir los contextos de uso y la transmisión de ideas y símbolos (DeMarrais, Castillo y Earle, 1996: 31).

Una última cuestión que queremos destacar y que va a constituir uno de los ejes fundamentales de nuestro estudio es la ambivalencia que presentan este tipo de estrategias ideológicas ya que por un lado tratan de generar un sentimiento de pertenencia a la comunidad y a una identidad común mientras que por otra parte tratan de justificar, legitimar y encubrir tanto las diferencias sociales como el acceso de determinados grupos al poder y a la riqueza. Es por ello que a lo largo de nuestro trabajo estableceremos una constante diferenciación entre las estrategias de carácter inclusivo y las estrategias de carácter excluyente.

2.2. LA SOCIEDAD IBÉRICA. MODELOS INTERPRETATIVOS

La problemática referente al estudio de las estructuras sociales ibéricas ha sido abordada por diversos autores desde los mismos inicios de la historiografía sobre la cultura ibérica. El primero de ellos fue el historiador y pensador J. Costa quien a finales del s. XIX y en un momento en que la cultura ibérica era todavía una gran desconocida, dedica una parte de su inconclusa obra *Estudios ibéricos* a la sociedad ibérica (Costa, 1881-1885 en García Cardiel, 2016). Basándose principalmente en fuentes literarias y epigráficas propone la existencia de una sociedad de tipo jerárquico cuyas elites habitan los asentamientos fortificados y que gobiernan sobre una población de carácter servil que habitaría los asentamientos rurales dispersos y cuya economía se basaría esencialmente en la agricultura y la ganadería. Este autor introdujo algunos interesantes conceptos que tendrán un largo recorrido en la historiografía posterior tales como el componente gentilicio, las relaciones de dependencia, el colectivismo agrario o la lucha de clases (Aguilera, 2014: 419-425).

Durante los dos primeros tercios del s. XX, la historiografía española fue bastante reticente a la adopción de nuevas corrientes teóricas y metodológicas como el marxismo o la Escuela de los Annales por lo que la producción científica de esta época va a estar dominada aún por los postulados basados en lo que podríamos denominar como Historia Cultural. Uno de los máximos exponentes de este periodo será P. Bosch Gimpera, quien, muy influido por una perspectiva histórico-cultural, se centrará principalmente en la identificación de los rasgos culturales característicos que pueden ser identificados en el registro arqueológico con el objeto de caracterizar las distintas "culturas arqueológicas" que habitaron un determinado territorio. Este tipo de estudios no prestarán tanta atención a cuestiones como las bases económicas de la subsistencia o las estructuras sociales (Bosch Gimpera, 1932).

Ya en los años 50, J. Maluquer presta alguna atención a la cuestión de las estructuras sociales ibéricas, planteando la existencia de una monarquía cuyo dominio se extendería a varias ciudades, pero cuya autoridad estaría restringida al ámbito militar y no tendría un carácter hereditario. Dicho sistema estaría sustentado por la existencia de una nobleza que sería propietaria de los resortes económicos, principalmente la tierra y la existencia de numerosos esclavos (Maluquer, 1954: 319-320). También son destacables en este sentido las propuestas de J. Caro Baroja quien, a pesar de la influencia en su producción científica de la teoría de los "Círculos Culturales" al igual que Bosch Gimpera, va a incluir perspectivas propias de la antropología, así como del funcionalismo, prestando cierta atención a cuestiones relacionadas con la organización social y las instituciones políticas (Caro, 1946; 1971). J. Caro propone que los distintos pueblos ibéricos se organizarían básicamente en monarquías, si bien establece una distinción entre los mo-

narcas de la franja oriental peninsular, que serían poco más que caudillos militares y los monarcas del sur peninsular, de origen tartésico y con un carácter sacro.

Durante los años 70 se van a producir importantes avances en el estudio de las sociedades ibéricas, que finalmente desembocarán en los modelos interpretativos que citábamos anteriormente. Es destacable en este sentido la propuesta de M. Vigil quien, profundizando en planteamientos previos, defiende la existencia de monarquías en el mundo ibérico organizadas en ciudades-estado, donde además del poder del rey existirían consejos, asambleas populares y magistrados en una sociedad organizada en clases (Vigil, 1973: 253). La introducción del concepto de ciudad en el mundo ibérico, así como la existencia de estructuras de carácter estatal, tendrá una gran importancia en la historiografía posterior.

Como señalábamos al inicio del presente capítulo, durante el último cuarto del s. XX e inicios del presente siglo se han producido los avances más importantes en cuanto al estudio y caracterización de la sociedad ibérica. Pero si hay un momento que podamos considerar como un punto de inflexión es el *Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente* (Aranegui, 1998) que supuso el reconocimiento de la cultura ibérica en sí misma sin necesidad de recurrir al mundo oriental para su definición y que reúne numerosas comunicaciones científicas que contribuyeron a definir lo que entendemos por ibero en muchos sentidos. El desarrollo de dichos modelos interpretativos es fruto de un mayor conocimiento del mundo ibérico desde el punto de vista arqueológico, así como la aplicación de modelos teóricos que aúnan perspectivas procedentes de otras disciplinas como la antropología o la sociología para dar lugar a interesantes propuestas que tienen como objeto de preocupación la comprensión de la sociedad ibérica y sus dinámicas históricas. Son estos modelos, que vamos a describir a grandes rasgos, los que suponen la base de nuestra concepción de la estructura social ibérica y en los que se enmarca nuestro análisis de los discursos ideológicos que constituye el eje vertebrador de este trabajo.

No obstante, no debemos olvidar que los modelos no son más que hipótesis, sistemas de explicación que nos permiten establecer comparativas entre distintas sociedades a través del espacio y del tiempo, pero que no deben ser entendidos como leyes generales que puedan aplicarse de forma automática a todos los lugares y a todas las sociedades humanas, tentación en la que han caído no pocas veces diversas corrientes de las ciencias sociales. Como escribió F. Braudel, un modelo podría compararse a un barco que, una vez constituido, es necesario "poner en el agua y comprobar si flota y, más tarde, hacerle bajar o remontar a voluntad las aguas del tiempo. El naufragio es siempre el momento más significativo y a nosotros nos corresponde entonces buscar la causa […]. La investigación debe hacerse volviendo continuamente de la realidad social al modelo, y de este a aquella; y este continuo vaivén nunca debe ser interrumpido, realizándose por una especie de pequeños retoques, de viajes pacientemente reemprendidos" (Braudel, 1958: 30).

2.2.1. Monarquías sacras, aristocracias guerreras y elites urbanas

El primer modelo que vamos a ver es el propuesto por M. Almagro-Gorbea cuyos elementos esenciales fueron recogidos en la publicación de su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia y que lleva por título *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico* (1996). Dicho autor basa su estudio en fuentes tanto de carácter literario como arqueológico para proponer un esquema evolutivo de la sociedad ibérica que iría desde las monarquías sacras orientalizantes hasta las elites urbanas que caracterizarían el período final, pasando por las monarquías heroicas y aristocracias guerreras del ibérico pleno. Se trata de un modelo con evidentes paralelismos con otras sociedades mediterráneas y para cuya aplicación deberíamos tener en cuenta la gran diversidad existente entre las distintas áreas peninsulares.

En primer lugar, nos encontraríamos con las llamadas monarquías sacras (Almagro, 1996: 41-76) características del periodo orientalizante (ss. VIII-VI a.C.), cuyo principal elemento ideológico sería el carácter sacro del *rex* que tendría un papel esencial en relación con la fertilidad de la tierra, la producción de las cosechas y la gestión de las reservas alimenticias del conjunto de la comunidad. Por tanto, estaríamos ante una concepción teocrática del poder. La sede de dicha organización sería el palacio que constituye el punto central del control social, político y económico, especialmente en la producción, reserva y redistribución de alimentos. Asimismo, el palacio es la sede del culto a la divinidad dinástica y a los antepasados, cuyo apoyo divino supone el fundamento ideológico del poder ya que el monarca se presenta como un intermediario de la divinidad. La estructura social de base gentilicia y clientelar se ve reflejada en los rituales funerarios, con la existencia de necrópolis estructuradas en tumbas centrales y periféricas, con una preeminencia de la tumba del antepasado mitificado que justifica de este modo el derecho a la propiedad sobre el territorio y sus habitantes por parte de sus descendientes. Uno de los pilares básicos de dicha propuesta será el análisis procesual de los espacios funerarios que da lugar al llamado modelo interpretativo del "Paisaje de las necrópolis ibéricas" (Almagro, 1978; 1983) y que se basaría en la idea de que los distintos tipos de enterramientos se corresponden directamente con los diversos estratos de la sociedad ibérica.

La siguiente fase es la de las monarquías heroicas y aristocracias guerreras, característica del ibérico antiguo y s. IV a.C. (Almagro, 1996: 77-106). Uno de los cambios más importantes es que, a diferencia de la autoridad sacra de origen divino que constituía el fundamento del poder de las monarquías de la fase anterior, las monarquías heroicas de este periodo basarán su preeminencia en la pertenencia a un grupo gentilicio que se considera descendiente de un antepasado mítico heroizado. Otro de los elementos esenciales es la ideología de claro componente guerrero que se ve reflejada en la iconografía, principalmente la escultura, y en las armas. En este momento se produce también la separación física entre santuario y palacio, como se vería reflejado en el caso de la Illeta dels Banyets.

A lo largo del s. IV a.C. las monarquías de tipo heroico van a ser progresivamente sustituidas por aristocracias guerreras en un proceso de creciente isonomía social. Este concepto, que tiene su origen en la Grecia Clásica, haría referencia a un tipo de gobierno en que la soberanía reside en la mayoría o donde encontramos formas de poder más dispersas o menos concentradas en unas pocas manos. Todo ello se va a ver reflejado en las necrópolis con la desaparición de los monumentos funerarios. Esta oligarquía aristocrática se apoyará en los cultos gentilicios celebrados en los santuarios. Asimismo, se establece una distinción entre los santuarios dinásticos que serían espacios de culto aislados, al aire libre, orientados

astronómicamente, de origen oriental y que se van transformando paulatinamente hacia formas de culto públicas; y los santuarios gentilicios, con un origen doméstico y por tanto asociados a viviendas sin planta definida y en el interior de la población.

La última fase sería la de las aristocracias ecuestres urbanas que irán surgiendo a lo largo del s. IV a.C., proceso que estaría en íntima relación con el fenómeno urbano y que serían análogas a los grupos de estas características surgidos en otros puntos del Mediterráneo, especialmente en la Grecia clásica o en la Roma republicana (Almagro, 1996: 107-132). El poder de estos grupos sociales se basa principalmente en la riqueza, constituyendo estas aristocracias por tanto una clase censataria, aunque también en parte en el componente guerrero. También tendrán gran importancia en este período los cultos poliádicos de carácter público, así como la transformación del culto gentilicio al antepasado heroizado en el culto al héroe fundador de la ciudad, el *héros ktístes*. Éste se transforma en un antepasado divinizado que, además de fundador del grupo gentilicio, se convierte en protector de sus descendientes y en un elemento aglutinador de la comunidad.

2.2.2. Los linajes gentilicio-clientelares

Uno de los modelos, a nuestro juicio, más interesantes y completos de cuantos se han propuesto para explicar el cambio social entre las sociedades ibéricas es el modelo gentilicio clientelar. Este planteamiento teórico surge como una respuesta crítica al positivismo e historicismo que habían marcado los primeros pasos de la arqueología ibérica para tratar de comprender los procesos históricos desde la óptica del materialismo histórico, en la línea de los estudios de M. Torelli para la sociedad etrusca (Torelli, 1981), al mismo tiempo que incluye fuentes y conceptos propios de la antropología (Ruiz y Molinos, 1993; 2007; Ruiz, 1998; 2000; 2008). El punto de partida de este modelo y una de sus claves explicativas es el cambio que se produce durante la Primera Edad del Hierro desde una formación social aldeana a un modelo social más complejo de tipo gentilicio clientelar. A continuación, vamos a tratar de explicar qué significan estos conceptos y en qué manera se desarrolla este proceso.

Por formación social aldeana entendemos una sociedad de pequeña escala donde priman los lazos basados en el parentesco y la consanguinidad. El poder político en este tipo de sociedades que podríamos definir como más o menos igualitarias se caracteriza por la presencia de determinados personajes con una mayor autoridad que el resto, que viene dada normalmente por cuestiones relacionadas con la edad, género o determinadas capacidades, con un carácter no hereditario, pero que no les da derecho al mando ni a ejercer la violencia (Godelier, 1998b: 16).

Estas relaciones de parentesco evolucionan hacia formas clientelares donde la relación entre las aristocracias emergentes y sus clientes se definen por lazos de dependencia que se basan en la protección que el patrono ofrece al cliente y en la obediencia y fidelidad de este último para con el señor, así como la aparición de nuevas fórmulas como el tributo. El cliente se convierte así en un *filius familias* de modo que, solo en apariencia, no se rompe con el sistema de relaciones aldeano basado en el parentesco (Ruiz, 2008: 807). Este modelo social quedará reflejado en el registro arqueológico de las necrópolis, como podemos ver en el paradigmático ejemplo de Baza, en la distribución del hábitat en el interior de *oppida* como el de Puente Tablas o en el paisaje, cuestión en la que profundizaremos más adelante.

Otra de las claves que nos ayudan a entender este modelo es el ascenso en un momento dado de determinados linajes que se convierten de este modo en dominantes. Antes de continuar profundizando en la cuestión de los linajes, creemos necesario aclarar brevemente este concepto que tiene su origen en la investigación antropológica y que no suele ser tan común en el campo de la arqueología. El linaje es un grupo de filiación unilineal cuyos miembros se consideran descendientes, bien en línea agnaticia, es decir, patrilineal, o bien en línea uterina, matrilineal, de un antepasado común conocido. En otras palabras, las relaciones genealógicas que los unen entre sí y con el antepasado fundador del linaje pueden ser reconstruidas (Bouju, 2008: 437). Es importante también distinguirlo de otro concepto bastante común como es el de clan que sería un grupo de unifiliación cuyos miembros no pueden establecer los lazos genealógicos reales que los vinculan al antepasado común, que en consecuencia suele tener un carácter mítico, y que agrupa varios linajes (Copet-Rougier, 2008: 167).

En esta nueva concepción de las relaciones sociales el cliente pagará un tributo por integrarse en un linaje determinado y en el sistema clientelar, lo que le da el derecho de acceso a la posesión de la tierra o a la posibilidad de acceder al espacio funerario, en virtud de los pactos de fidelidad que señalábamos anteriormente. Al mismo tiempo, en el plano ritual se produce una sustitución de los antepasados míticos del clan y de los antepasados de cada uno de los linajes, que se convierten en meros ascendientes familiares domésticos, por el fundador del linaje dominante (Ruiz, 2008: 808).

Uno de los instrumentos esenciales para transformar las antiguas formas de solidaridad que caracterizaban las formaciones sociales aldeanas y, en consecuencia, generar nuevas formas de identidad gentilicia es lo que en la investigación antropológica se conoce como "don" (Ruiz, 2008: 806). Podríamos definir el don como una forma de intercambio o prestación de bienes o servicios, siendo uno de sus objetivos principales la creación de lazos o vínculos sociales entre individuos o grupos. Del mismo modo, el don supone una herramienta esencial entre los distintos linajes en el acceso al poder político.

Este concepto ha tenido un largo recorrido en el campo de la antropología, destacando como punto de partida el trabajo de M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les societés archaiques* (1925) donde se analizan los diversos modos de intercambio en las sociedades arcaicas. Posteriormente, debemos destacar la importancia del trabajo de M. Godelier, *El enigma del don* (1998) que supone una profundización en esta cuestión, también desde el punto de vista de la antropología.

El intercambio de dones genera de forma simultánea una doble relación entre el que dona y el que recibe. Por una parte, una relación de solidaridad y por otra de superioridad ya que el individuo que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado, instaurándose así una diferencia de estatus que en ciertas circunstancias puede dar lugar a una jerarquía (Godelier, 1998a: 25).

En las sociedades de tipo igualitario, donde encontramos lo que en antropología se conoce como *Great Men*, el don no tiene un carácter agonístico, es decir competitivo, y tiene como objetivo

reforzar el sistema de articulación de las redes de parentesco mediante los circuitos de intercambio de bienes. Este tipo de don tiene un carácter colectivo y no exige la inmediata aplicación del contra-don, aunque sí lo obliga con el tiempo (Ruiz, 2008: 806).

Este tipo de sociedades dan paso con el tiempo al surgimiento de los llamados *Big Men* para los que el poder no se fundamenta en la posesión de los objetos sino en la capacidad para acumular riqueza. En estos casos, el acto de donar pierde su carácter recíproco ya que no exige el contra-don, debido a que la donación es de tan grandes proporciones que no puede ser contestada por los individuos que la aceptan. Esta circunstancia da lugar a la exclusión del sistema de una parte de la comunidad, que queda en una situación de deuda permanente con el donador y a su vez a pactos de fidelidad en los que se basa la relación protección-obediencia. De este modo, el don se convierte en un "regalo envenenado" (Ruiz, 2008: 807) que dará lugar a la aparición del tributo como forma de acceso al marco de reproducción del sistema. En estos casos, el cliente entregará un tributo para integrarse en un determinado linaje y poder así acceder a la posesión de la tierra y a los bienes de importación (Ruiz, 1998: 295-296; 2000: 19).

Otra consecuencia del carácter agonístico del don es la competencia entre los distintos cabezas de linaje por acaparar el mayor número de clientes, uno de los pilares básicos en los que se fundamenta el poder político. En las sociedades ibéricas el don agonístico se materializará de distintas formas, especialmente a través de rituales de comensalidad como veremos detalladamente en el capítulo correspondiente.

2.2.3. De los grupos locales a los estados arcaicos

El último modelo que vamos a tratar de explicar brevemente es el propuesto principalmente por J. Sanmartí (2001; 2004; 2009; Sanmartí y Belarte, 2001) que se basa en presupuestos de tipo funcionalista y evolucionista, pero que resulta perfectamente compatible con el modelo gentilicio clientelar que tratábamos anteriormente. Este modelo busca en las bases materiales de la subsistencia y la reproducción de la sociedad, prestando especial atención al incremento demográfico, las causas últimas del desarrollo de la economía política y el cambio social que deriva de la misma (Johnson y Earle, 2003).

El punto de partida de este modelo interpretativo lo encontramos en las sociedades de pequeña escala, características del Bronce Final, con grupos de tipo familiar que constituirían la base de la economía, que se comportan de forma independiente y autosuficiente, aunque en ocasiones pueden formar comunidades más grandes. El crecimiento demográfico y la consecuente intensificación económica que se constata durante el Hierro Antiguo, debió causar importantes dificultades para la subsistencia en este tipo de sociedades, lo que haría necesario un mayor desarrollo de la economía política, es decir, de las instituciones que regulan las relaciones entre los agentes económicos, dando lugar a la diferenciación social (Sanmartí, 2009: 20). Esta necesidad de implantar ciertas normas en un entorno donde los recursos van disminuyendo para mejorar la capacidad organizativa y reproductiva de la sociedad, ofreció una buena oportunidad a los cabezas de linaje para transformar su autoridad en poder real, alcanzando una posición de poder permanente y autoritario.

Como hemos visto anteriormente, el carácter agonístico de la institución del don daría lugar a una competición entre los cabezas de linaje para conseguir una posición de liderazgo en la comunidad, generándose relaciones sociales de subordinación y dependencia. El ascenso de las elites tendría lugar cuando determinados individuos adquirieron la capacidad de acumular riquezas y excluyeron al resto de la comunidad del sistema de reciprocidad de dones al que la mayoría no podía responder. Este hecho daría lugar a su integración en la sociedad bajo nuevas formas de subordinación a esos linajes dominantes (Sanmartí, 2009: 20-21). Este proceso, que supone el abandono de una ideología igualitaria, debió desarrollarse en un contexto de escasez y competición donde las posibilidades de abandonar la comunidad eran pocas o nulas, mientras que el desarrollo de la economía política hacía tolerable a ojos del resto de la sociedad el incremento del poder de algunos de sus miembros.

En los primeros momentos, es decir durante el Hierro Antiguo, es poco probable que estas relaciones de desigualdad estuviesen completamente institucionalizadas o que fuesen hereditarias, de ahí la enorme difusión de los bienes importados, especialmente ánforas fenicias como veremos más adelante. Esta amplia distribución de dones refleja la necesidad de las elites de conseguir el apoyo del resto de la sociedad.

Otro elemento que va a jugar un papel importante en este proceso será un cambio estratégico en el uso del hierro, que a partir del Ibérico Antiguo dejará de ser utilizado para la elaboración de bienes de prestigio y se convertirá en un elemento clave para la intensificación de la economía de subsistencia, ya que la economía preexistente había alcanzado sus límites y era incapaz de sostener a una sociedad que está experimentando incrementos demográficos importantes. Todas estas estrategias responden seguramente al interés de las elites emergentes que buscan expandir, consolidar y perpetuar su poder, manteniendo el control sobre la producción (Sanmartí, 2009: 24).

Según el modelo propuesto por Sanmartí, durante el Ibérico Pleno se produce una nueva expansión demográfica que debió alcanzar de nuevo los límites de la capacidad de sustentación del medio. Como consecuencia, se implantarían nuevas mejoras organizativas relacionadas con la explotación de los recursos, almacenamiento y distribución del excedente, así como con la protección del territorio y sus habitantes, derivada de la creciente fricción existente entre los distintos territorios. Otro efecto notable de dicho proceso sería la importancia que tiene el componente guerrero en las estrategias ideológicas de las elites. En resumen, una nueva expansión de la economía política que daría lugar al surgimiento de un sistema administrativo y una complejidad institucional característica de lo que se conoce como estados arcaicos (Sanmartí y Belarte, 2001: 170-172). En cuanto a las relaciones sociales, se van a asentar plenamente los lazos de dependencia, por los cuales la aristocracia provee protección y además distribuye los bienes de prestigio necesarios para las transacciones sociales a cambio de tributos, obediencia y contribución militar (Sanmartí, 2009: 26-27).

2.2.4. Prácticas, facciones, casas, heterarquías y estrategias

Una vez repasados los principales modelos interpretativos que se han propuesto para la conceptualización de la sociedad ibérica, vamos a centrarnos en nuestro ámbito de estudio, la franja central mediterránea de la Península Ibérica, concretamente el norte de la Contestania. Para nuestro ámbito de estudio, creemos que los modelos que mejor explican la sociedad ibé-

rica centro-contestana son, por una parte, el modelo gentilicio clientelar, desarrollado principalmente por A. Ruiz y colegas y por otra el propuesto por J. Sanmartí que además se complementan perfectamente. No obstante, en los últimos años, diversos autores han aportado interesantes matices a dichos modelos para las comarcas centrales valencianas (Grau, 2007; Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015).

I. Grau (2007) introduce una nueva perspectiva en el análisis de las sociedades ibéricas del área central contestana ya que, basándose en los modelos anteriormente descritos, incorpora la perspectiva del agente dentro de su marco institucional, postulando que la estructura social no debe ser entendida solo desde el punto de vista orgánico y constitutivo de la realidad objetiva de la formación sociopolítica, sino que debe tener en cuenta también a los actores de la realidad social (Grau, 2007: 120). Este tipo de análisis se integraría en lo que se conoce como Teoría de la Agencia, desarrollada desde el campo de la sociología por autores como P. Bourdieu (1977) o A. Giddens (1986).

Estas teorías analizan el modo en que el individuo interactúa en el marco de la estructura, teniendo en cuenta que no son meros sujetos pasivos sino agentes jugando un papel en la reproducción o transformación social. Un elemento clave dentro de esta perspectiva es el *habitus*, concepto desarrollado por el sociólogo francés P. Bourdieu y que podría entenderse como el sistema de disposiciones, valores y percepciones que ordena y estructura de forma inconsciente las prácticas y representaciones de un individuo, pero a su vez estructurado por dichas prácticas (Grau, 2007: 120). En virtud de este *habitus* compartido, los miembros de la sociedad actúan de forma similar sin ser conscientes de que estas reglas no escritas pueden ser manipuladas por los grupos dominantes para naturalizar su posición privilegiada y para disimular las desigualdades (García Cardiel, 2015: 40). Como han señalado los propios autores que aplican esta teoría a la arqueología, es importante evitar caer en el particularismo, el relativismo y la hermenéutica, entendiendo los agentes colectivos no como individuos concretos sino como personas genéricas (Grau, 2007: 124).

También resultan muy interesantes las aportaciones que para esta área concreta proponen H. Bonet, I. Grau y J. Vives-Ferrándiz (2015) que, tomando como base el modelo gentilicio clientelar, introducen también el concepto de facciones, entendidas como segmentos de una red clientelar organizados para competir con unidades del mismo tipo. Estas organizaciones se basarían en la existencia de líderes que compiten entre sí por los recursos materiales y sociales dentro de un marco más amplio, que puede tratarse desde un asentamiento a un grupo étnico. Estas facciones suelen constituir grupos muy flexibles, cambiantes en cuanto a su tamaño y alianzas, pero al mismo tiempo muy frágiles, lo que da lugar a una gran inestabilidad social y violencia interétnica además de poca jerarquía, ya que este tipo de organización en facciones suele coincidir con fragmentaciones de unidades políticas (Brumfiel, 1994; Hamilakis, 2002).

También se ha aplicado al estudio de las sociedades ibéricas un nuevo concepto, el de Casa, en el sentido otorgado por Lévi-Strauss, que identifica las casas como unidades básicas de la organización social y de la estructuración de la economía política. Este concepto se utiliza para aquellas sociedades en las que las relaciones de parentesco constituyen un medio para estructurar la sociedad y no hace referencia exactamente a la vivienda física, aunque sí podría considerarse como el espacio simbólico donde se desarrollan las relaciones. El término Casa, haría referencia a la relación entre la estructura física y la unidad social mediante la agencia y la práctica (Gillespie, 2007: 29 citado en Vives-Ferrándiz 2013: 96). Serían por tanto, unidades sociales, económicas y rituales, articuladas por lazos de parentesco, reales o ficticios, que ponen en práctica diferentes estrategias corporativas para incrementar su estatus, riqueza y posición social (Vives-Ferrándiz, 2013: 97). De este modo, el parentesco sería definido como el producto de una serie de estrategias, conscientes o inconscientes que tienen como objeto la satisfacción de intereses materiales y simbólicos articulados en relación a un determinado juego de condicionantes sociales y económicos (Bourdieu, 1977: 36).

Otro concepto novedoso e interesante es el de heterarquía, definida como un sistema de relaciones estructuradas en forma de red, sin vértice ni centro, cuyo desarrollo sigue una lógica autónoma y en ningún caso preponderante respecto a otras (Rodríguez Díaz, 2009: 27). Sus características principales serían la competencia entre grupos de iguales, ausencia de control centralizado de los recursos, tanto subsistenciales como de prestigio, multiplicidad de centros administrativos, productivos, políticos y funerarios, y una extensa distribución de grupos de elite (Crumley, 1995). En este tipo de sociedades las fuentes del poder son diversas, difusas y difíciles de monopolizar (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015) donde la toma de decisiones se lleva a cabo de forma simultánea por parte de diversas personas o grupos a menudo solapados, con relaciones cambiantes entre sí, que pueden ser tanto de cooperación como de competencia. En las sociedades con formas de poder de tipo heterárquico priman las relaciones sociales de tipo horizontal, mientras que en las formaciones más jerárquicas prevalecen las relaciones de tipo vertical. Este tipo de relaciones heterárquicas no excluyen la existencia de relaciones de poder jerárquicas, sino que se percibe un componente dialéctico entre ambas (Rodríguez Díaz, Pavón y Duque, 2010: 47).

Otra aportación que resulta esencial en nuestro trabajo a la hora de abordar el análisis de las estrategias ideológicas desplegadas por las elites es la llamada teoría dual-procesual propuesta por Blanton y colegas (1996; 1998; Feinman, 2000; 2001). Dicho planteamiento surge por la necesidad de superar los estudios de corte neoevolucionista que ponen el acento en un desarrollo lineal de las sociedades a través de etapas evolutivas, entendidas como tipos sociales estáticos, a lo que se une un cierto determinismo ambiental. Según estos autores, no existe una teoría convincente que tenga en cuenta el comportamiento humano, especialmente en el campo de la competición política. En este sentido, sería necesario superar las etapas tipológicas, ideales y estáticas para centrarse en el estudio de las estrategias utilizadas por los diversos actores políticos (Blanton *et al.*, 1996: 1-2).

Esta teoría está estrechamente vinculada con la Teoría de la Agencia que veíamos anteriormente, ya que parte del supuesto de que los actores sociales pueden tener diferentes intereses políticos, compitiendo por posiciones de poder o estatus. Asimismo, la cultura no sería un elemento determinante, aunque sí limitaría lo que los individuos pueden hacer, de forma similar al concepto de *habitus* de Bourdieu, pudiendo convertirse en un recurso para la consecución de determinados objetivos (Blanton *et al.,* 1996: 2). Por ello, la estructura puede ser reproducida, negada o modificada por los distintos agentes.

A partir del estudio de las sociedades de la Mesoamérica Prehispánica, estos autores proponen una diferenciación entre dos tipos generales de estrategias de poder, la "excluyente o de red" (*exclusionary* o *network*) y la "corporativa" (*corporate*), haciendo también referencia a las distintas fuentes de poder, distinguiendo entre las objetivas, que incluyen la riqueza material y los elementos relacionados con la producción, y las simbólicas, que tendrían relación con el conocimiento, la ideología o el ritual (Blanton *et al.,* 1996: 3). Ambas estrategias no serían excluyentes entre sí, sino que pueden coexistir, predominando unas u otras en determinados contextos sociales y momentos e incluso alternarse cíclicamente (Feinman, 2000).

Por una parte, encontramos lo que se ha denominado como estrategias de red, donde la acción se enmarca en una escala espacial amplia a través de la manipulación de conexiones sociales distantes más allá de los grupos locales (Blanton *et al.,* 1996: 4-5; Feinman, 2001: 160). Estas redes extra locales, suponen un importante campo para la competición política. Otra característica importante de este tipo de estrategias es el control más centralizado de las fuentes de poder por parte de un grupo bastante limitado de agentes, así como una gran importancia de elementos como el prestigio personal, la riqueza, la acumulación de poder en liderazgos altamente individualizados y pautas lineales de herencia y descendencia. También se crean redes personales basadas en la configuración de facciones con relaciones de tipo clientelar y donde tiene un gran protagonismo el intercambio de bienes de prestigio que a menudo se utilizan en prácticas de consumo ostentoso, como los banquetes, o se amortizan en enterramientos principescos. Finalmente, también surgen ciertos talleres relacionados con la manufactura especializada de productos artesanos relacionados con el estatus. Esta situación genera en muchas ocasiones toda una serie de tensiones que derivan en formas de poder inestables y volátiles.

Por otra parte, el rasgo más destacable de las estrategias corporativas (Blanton *et al.,* 1996: 5-7; Feinman, 2000: 155-160) es que el poder se encuentra compartido entre diferentes grupos y sectores de la sociedad de manera que se inhiben las prácticas de carácter más excluyente, lo que no debemos entender necesariamente como una sociedad igualitaria donde no existen las relaciones jerárquicas o verticales. En otras palabras, en este tipo de sociedades existen ciertos mecanismos para limitar la acumulación de poder en unas pocas manos y como consecuencia nos encontramos ante un cierto "anonimato del poder", ya que de alguna forma se diluye la identidad y las expresiones individuales para fomentar los referentes de tipo colectivo (Nielsen, 2006: 66). En este caso se enfatizan las prácticas rituales comunales con una mayor integración de los segmentos sociales y donde predominan las representaciones colectivas y los temas relacionados con la fertilidad y la renovación de la sociedad y el cosmos, la construcción colectiva de edificios públicos, la existencia de una menor diferenciación económica y una mayor distribución de la riqueza y el control del conocimiento y los códigos cognitivos como herramienta de poder. Estas estrategias no buscan tanto la adquisición de prestigio individual, sino el mantenimiento de la solidaridad y la cohesión dentro del grupo local, en lo que podríamos definir como un "consenso de dominación". En definitiva, se busca reforzar la identidad y el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad.

Por tanto, nos encontraríamos con una sociedad ibérica formada por unidades sociales del tipo facción, que se caracterizarían por la competitividad entre ellas pero que al mismo tiempo serían muy flexibles en cuanto a su composición y asociación (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz*,* 2015). Los líderes de dichas facciones, que en muchas ocasiones podrían equipararse a los linajes que hemos visto anteriormente, pondrán en marcha diversas estrategias para legitimar su posición preeminente en el seno de la sociedad, que en muchos casos toman la forma de prácticas rituales. El estudio de estas estrategias ideológicas en el área central de la Contestania, donde juega un papel esencial esa concepción dual que pone el foco tanto en las estrategias excluyentes como en las corporativas, con sus contradicciones e interacciones, constituye el grueso de nuestro trabajo como iremos viendo en los sucesivos capítulos.

2.3. PAISAJE Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

En este trabajo el paisaje se convierte en un elemento clave a la hora de construir nuestra argumentación así como en el eje vertebrador de nuestro discurso, no únicamente como un soporte pasivo de las sociedades que lo habitaron sino también como un componente activo que contribuye a la creación y la reproducción de la estructura social y donde al mismo tiempo se transmiten los códigos y símbolos que conforman el *habitus* o la cosmovisión de los grupos sociales que lo habitan y experimentan (Grau, 2010: 103). El entramado de lugares y relaciones en un espacio concreto es, en definitiva, lo que entendemos como paisaje. No obstante, el concepto de paisaje es enormemente poliédrico y puede ser abordado desde muy diversas perspectivas, por lo que requeriría un análisis holístico que integrara todas estas dimensiones. En nuestro caso, vamos a centrarnos básicamente en dos elementos como son los patrones de asentamiento y los paisajes simbólicos.

Las distintas prácticas rituales que hemos ido analizando a lo largo de nuestro trabajo se desarrollan en determinados lugares y por tanto tienen una dimensión espacial, por lo que resulta imposible entenderlas de forma disociada respecto a las dinámicas territoriales características de estos grupos ibéricos. Nuestro objetivo es el análisis de los elementos simbólicos o sacros de la cultura material desde el punto de vista de la Arqueología del Paisaje, es decir, desde una perspectiva espacial y poniéndolos en relación con el entorno natural y el patrón de asentamiento. Por tanto, trataremos de elaborar un análisis de conjunto que nos permita integrar la dimensión simbólica en otros componentes de la sociedad objeto de estudio para alcanzar una comprensión integral de cómo el paisaje es empleado, entendido, modificado, percibido y experimentado a través del tiempo (Anshuetz, Wilshusen y Scheick, 2001). No obstante, cuando tratamos de aproximarnos desde la arqueología a un objeto de estudio de naturaleza esencialmente inmaterial y por tanto, en buena medida, subjetivo, se nos plantean serias dificultades que además se verán acentuadas por el hecho de estar refiriéndonos a sociedades del pasado y sin referencias escritas. Es por ello que debemos conformarnos con conocer únicamente una pequeña parte del universo simbólico de una formación social determinada.

Otro de los elementos a tener en cuenta en este tipo de análisis y que nos parece muy interesante, es el rol desempeñado por el individuo. Este tipo de planteamientos teóricos como ya hemos visto, podemos enmarcarlos dentro de la denominada

Agency (Bourdieu, 2000; Giddens, 1986) que defiende que el individuo es algo más que un sujeto pasivo, ya que son agentes que juegan un importante papel en la reproducción y transformación social (Grau, 2007: 120). Por tanto, una sociedad va a modelar y a construir el paisaje a través de las acciones concretas de los individuos, las prácticas sociales cotidianas y recurrentes, incluidas las prácticas rituales objeto de nuestro estudio, en el seno de la estructura. No obstante, el paisaje no es únicamente un elemento pasivo en todo este proceso, sino que al mismo tiempo se convierte en el marco en el que la sociedad se va desarrollando, de manera que el espacio contribuye a la creación y reproducción de la estructura social, ya que es en este contexto en que se aprenden las reglas en que la sociedad está estructurada. Asimismo, es en este espacio donde se transmiten una serie de códigos y símbolos en los que se basa el comportamiento y la forma de entender el mundo de los grupos sociales que lo habitan (Grau, 2010: 103).

La conceptualización del espacio para una sociedad campesina como es la ibérica difiere mucho de nuestra forma actual de entender el espacio, mucho más abstracta y basada esencialmente en mecanismos metafóricos que poco tienen que ver con su propia materialidad (Hernando Gonzalo, 1999: 31-33). Por el contrario, la conceptualización campesina del espacio, siguiendo los planteamientos de C. Parcero para el noroeste peninsular, se basa esencialmente en la experiencia, es decir, el espacio capaz de ser concebido es siempre el espacio percibido. Se tratará, por tanto, de espacios reducidos, cotidianos, dotados de sentido inmediato como soporte de la producción y como estructura de la organización socio-política, lo que Hobsbawm denominó "pequeño mundo" (1973: 7), más allá del cual solo existen referencias imprecisas y difusas (Parcero, 2002: 250), aunque incidiremos en mayor medida en la cuestión de los límites más adelante. Esta percepción y comprensión del "pequeño mundo" se basa mayoritariamente en determinados referentes artificiales o antrópicos antes que en elementos puramente naturales, es decir, se construye a partir de la creación de señas artificiales que establecen la base que permite ordenarlo y dividirlo en clave simbólica (Clastres, 1996 en Parcero, 2002: 250), en definitiva, elementos que imponen "un orden humano sobre el medio" (Criado Boado, 1989: 84).

El análisis de la dimensión simbólica desde la perspectiva del paisaje ha sido abordado en diferentes trabajos para el periodo que nos ocupa con buenos ejemplos en el noroeste peninsular (Parcero, 2002) o en el territorio del Alto Guadalquivir (Rueda, 2011). Asimismo, también se han publicado diversos trabajos de este tipo para el área central de la Contestania (Grau, 2010; Grau y Amorós, 2013) que nos sirven como punto de partida para nuestra investigación, ya que trataremos de profundizar en diversos aspectos, así como ampliar el abanico de prácticas rituales y estrategias analizadas.

El estudio de los patrones de asentamiento experimentó un gran impulso con la renovación metodológica que supusieron los Coloquios de Arqueología Espacial en los años 80 y donde se atendió a la relación entre el poblamiento y los cambios en la organización socioeconómica y política (Burillo, 1984). En el área central de la Contestania este modelo de poblamiento se caracteriza, a grandes rasgos, por su articulación en torno al *oppidum*, poblados fortificados en altura y ubicados en emplazamientos estratégicos que favorecen el dominio del territorio y el control de las comunicaciones, cuyas dimensiones oscilan entre los 1'5 y las 3 ha. Dichos *oppida* controlan territorios políticos que suelen coincidir con unidades geográficas bien definidas en las que se encuentra compartimentado este paisaje montañoso. En este territorio se ubicarían también asentamientos secundarios dependientes del *oppidum* con una clara vocación agrícola para una explotación más eficiente de los recursos del entorno. Es importante señalar que dicho patrón experimentará algunos cambios a lo largo del periodo cuando en el s. III a.C. se configure una entidad territorial de carácter comarcal presidida por la ciudad de La Serreta. No obstante, iremos detallando en mayor medida estos procesos conforme vayamos avanzando en nuestro discurso.

Los patrones de asentamiento, teniendo en cuenta también el marco natural, constituyen uno de los mejores reflejos de las relaciones sociales que articulan una determinada formación social, ya que en las formas de organización territorial se plasman las relaciones jerárquicas, tanto homoárquicas, donde las posiciones de poder se ordenan verticalmente, como heterárquicas, en la que las relaciones de poder ocupan posiciones variables. En este análisis de los patrones de asentamiento, por otro lado estudiados de forma muy detallada en nuestra área de estudio (Grau, 2002; Moratalla, 2004), cabría integrar los lugares donde identificamos una mayor densidad ritual con el objeto de proponer una lectura simbólica del espacio, siempre en íntima relación con otros elementos de la sociedad como los aspectos económicos, políticos y sociales (Grau, 2010: 103). Estos puntos especialmente significativos con una densidad ritual mayor serán los espacios de consumo ritual, principalmente vinculados a la esfera doméstica o a espacios al aire libre, las necrópolis, los santuarios en cueva o los santuarios territoriales.

En la última parte de este trabajo, correspondiente a la síntesis, el paisaje se convierte en el hilo conductor del discurso, a través de la evolución en la configuración de los territorios ibéricos. De este modo, utilizamos un criterio que consideramos más objetivo a la hora de establecer una división del tiempo de los iberos, ya que creemos que se adecúa mejor a nuestros planteamientos que la tradicional estructura evolucionista en Ibérico Antiguo, Pleno y Final. En esta última parte ubicaremos las prácticas rituales en el espacio y en el tiempo, analizando por qué determinadas estrategias predominan en determinadas etapas y no otras, al mismo tiempo que establecemos su relación con una determinada estructura social y territorial. El punto de inicio de este proceso sería una primera etapa entre el 700 y el 425 a.C. que hemos titulado como la génesis de una sociedad y un paisaje; una segunda etapa entre el 425 y el 300 a.C. caracterizada por la consolidación del poder local; una tercera etapa entre el 300 y el 200 a.C. que se caracteriza por la construcción de territorios étnicos y proyectos político-territoriales de escala comarcal y finalmente una cuarta etapa entre el 200 y el 10 a.C. ya bajo dominio romano donde se produce la consolidación de una sociedad ciudadana de carácter urbano.

3
El ritual de iniciación

El primero de los conjuntos de prácticas rituales que analizaremos desde el punto de vista ideológico es lo que los antropólogos han denominado tradicionalmente como ritos de paso, aunque nosotros nos centraremos esencialmente en lo que se conoce como ritos de iniciación y que serían un subconjunto de este tipo de prácticas. Uno de los hitos en relación con la investigación de este tipo de prácticas rituales lo encontramos en la obra de A. van Gennep *Los Ritos de Paso* en una fecha tan temprana como 1909. En este trabajo de carácter antropológico y basado en datos de tipo etnográfico se plantea una estructura para los ritos de paso que, aún a día de hoy, resulta del todo útil para su comprensión. La atención hacia este tipo de cuestiones ha tenido gran importancia en la investigación antropológica posterior donde debemos destacar la obra de V. Turner *El proceso ritual* (1969) que aborda esta cuestión desde posiciones estructuralistas o la obra titulada *Initiation* de J. S. La Fontaine, centrada exclusivamente en este tipo concreto de rituales de paso. También se han abordado este tipo de cuestiones desde el punto de vista de la historia antigua y la arqueología, especialmente para el mundo clásico en trabajos como *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador Negro* de P. Vidal-Naquet (1983), entre otros (Whatelet, 1986; Dowden, 1989; Moureau, 1992; Petterson, 1992). Para el ámbito itálico cabría destacar los trabajos de M. Torelli (1984; 1990). Por otra parte, es destacable la relación que se ha propuesto entre cuevas santuario e iniciación en el mundo ibérico (González-Alcalde y Chapa, 1993; Grau y Amorós, 2013) cuestión que analizaremos en profundidad a lo largo de nuestra investigación, así como también son interesantes las propuestas de C. Rueda sobre la existencia de diversos grupos de edad en la sociedad ibérica y su relación con los ritos de paso (Rueda, 2011; 2013). Por supuesto, no hemos querido realizar aquí una relación exhaustiva de todos los trabajos que han tratado el tema de los ritos de paso y únicamente queríamos presentar algunos ejemplos que pueden resultar significativos.

La vida de los individuos en una sociedad está compuesta por una serie de etapas consecutivas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden que se vinculan a determinadas ceremonias o rituales que tienen por objeto hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra igualmente determinada (Gennep, 2008: 15-16). Dicho de otro modo, los ritos de paso serían aquellas prácticas rituales que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad, entendiendo por estado cualquier tipo de condición estable o recurrente culturalmente reconocida (Turner, 1988: 101). Estos cambios de estado suponen, en cierto modo, una perturbación de la vida social de la comunidad por lo que uno de los objetivos de estos rituales sería la amortiguación de esta inestabilidad causada por el cambio mediante el desarrollo de unas prácticas rituales rígidamente estructu radas y pautadas. Estas prácticas se convierten en una ritualización de las etapas del ciclo vital y del aprendizaje de la vida social. Van Gennep propone un esquema básico para los ritos de paso compuesto por tres fases bien diferenciadas (Gennep, 2008: 24-27). En primer lugar, encontramos los ritos de separación o preliminares que expresan simbólicamente el alejamiento del individuo o grupo del estado anterior. A continuación, se producen los ritos de margen o liminales que se caracterizan por una cierta ambigüedad respecto a la condición del individuo que se encuentra en una situación entre dos esferas o estados sociales. Finalmente, se desarrollan los ritos de agregación o postliminares cuyo objetivo es la reintegración del individuo en la sociedad con un nuevo estatus o condición.

Los ritos de iniciación son un tipo concreto de rituales de paso relacionados con la edad de los individuos y que en la mayoría de los casos suponen la separación del mundo asexuado para, posteriormente, reintegrarse en el mundo sexual. Se trata de un momento crucial para la vida social del individuo ya que supone su introducción activa en la sociedad, la asunción de la función plena que le corresponde en la vida de la comunidad, asumiendo una serie de roles esenciales para el mantenimiento

y la reproducción de la estructura social. En el mundo ibérico se asume que la iniciación masculina tendría como finalidad principal la formación de jóvenes guerreros, mantenedores y procreadores de la sociedad mientras que la iniciación femenina estaría relacionada con la preparación para el matrimonio y posterior maternidad (Moneo, 2003: 395). No obstante, este tipo de afirmaciones son generalidades que deberemos comprobar o refutar a través del análisis del registro arqueológico, así como tratar de dar respuesta a algunas cuestiones tales como ¿todos se inician? ¿todos se inician igual o puede haber un marco de diferenciación a través de ese ritual?

Los ritos de iniciación, que enmarcamos dentro del grupo más amplio de los ritos de paso, están fuertemente estructurados y pautados en una serie de etapas que suponen la muerte simbólica del neófito para poder renacer al final del proceso con otro estatus dentro de la sociedad a la que pertenece. La primera fase comprendería los ritos de separación respecto al estatus anterior mediante prácticas como el abandono de determinados objetos o indumentaria propios de su anterior condición, corte del cabello o cambio en el peinado… Tras ello, comenzaría la fase de margen que podría implicar la reclusión en determinados lugares o el traslado a los límites del territorio comunitario como es el caso de los criptos espartanos o los efebos atenienses, que desarrollaron estos ritos en las fronteras del territorio comunitario (Vidal-Naquet, 1983). Finalmente, se desarrollarían los rituales de agregación con la adopción de los atributos propios de su nuevo estatus y su resurrección simbólica para volver a formar parte de la sociedad. En el apartado correspondiente trataremos de rastrear en lo posible la materialidad de estas prácticas.

Para alcanzar esos objetivos que nos hemos propuesto, en primer lugar analizaremos, al igual que en los casos anteriores, cómo se produce el proceso de materialización de la ideología en estos contextos con el fin de poder reconocer las prácticas rituales iniciáticas y dedicaremos una especial atención a las cuevas-santuario, a nuestro parecer espacio iniciático. En este sentido y de forma similar a como hemos propuesto para otros ámbitos, analizaremos en primer lugar los materiales arqueológicos documentados en el registro tanto cualitativa como cuantitativamente. Existe una cierta variedad en cuanto a los materiales documentados en las cuevas santuario, objetos que nosotros interpretamos en la mayoría de los casos como exvotos u ofrendas. El volumen de ofrendas puede ser analizado desde el punto de vista cuantitativo, aplicando el concepto de densidad ritual que con el fin de establecer una primera clasificación basándonos en la intensidad de uso de las cuevas y el ritmo de deposición de exvotos a lo largo del tiempo. Asimismo, el análisis cuantitativo de dichos exvotos nos permitirá reconocer las prácticas rituales desarrolladas en el marco de las cuevas santuario y su vinculación a los rituales de iniciación tales como la libación de líquidos, la ofrenda de diversos productos contenidos en recipientes cerámicos, la ofrenda de elementos de la indumentaria, reflejada en la presencia de fíbulas, la posible oblación del cabello que se puede inferir por la presencia de anillas de bronce, la celebración de rituales de comensalidad, etc.

Ampliando nuestra escala de observación, la relación con el entorno natural y cultural, es decir, con los rasgos geográficos y con el poblamiento de sus entornos nos parece de especial relevancia, pues estamos convencidos que las cuevas se incorporaron a un sistema complejo de relaciones que tenían en cuenta ambos aspectos del territorio. Desde este punto de vista analizaremos la ubicación de las cuevas-santuario, su morfología, su orientación, que puede estar relacionada con patrones arqueoastronómicos, etc.

A partir de estos datos que nos proporciona el registro arqueológico podremos elaborar algunas interpretaciones de tipo social y plantearnos algunas preguntas a las que trataremos de dar respuesta. Antes de empezar este recorrido es necesario plantear cuáles han sido, desde el punto de vista historiográfico, las aproximaciones a los ritos de iniciación en el mundo ibérico y que nos sirven de punto de partida para nuestras propias propuestas.

3.1. UN RECORRIDO HISTORIOGRÁFICO SOBRE LA INICIACIÓN EN EL MUNDO IBÉRICO

3.1.1. Iniciación y cuevas

Una de las propuestas que ha contado con un mayor seguimiento en el ámbito de la investigación es la relación entre iniciación y cuevas-santuario ibéricas propuesta en un primer momento por J. González-Alcalde en diversos trabajos (González-Alcalde y Chapa, 1993; González-Alcalde, 1993; 2002). La relación entre cuevas y ritos de iniciación es una constante en todo el mundo mediterráneo desde épocas remotas como es el caso de cuevas en el ámbito del Egeo, ya desde época minoica, como la de Skotino, la de Kamares, la de Tsoutsouros, la de Hermes en Melidoni, la de Lera y la de la Osa en Akrotiri, la de Hagia Phanéroménè o la de Stravomyti (Faure, 1964). También resulta muy interesante la cueva de Dikté o de Ida que ha sido considerada tradicionalmente como el lugar de nacimiento, muerte, funeral y resurrección de Zeus además de sede de la fratría de los *Curetes* muy vinculada a ritos iniciáticos de clases de edad (Faure, 1964). En el ámbito itálico también podemos encontrar ejemplos de cuevas relacionadas con ritos de iniciación como la cueva de Pertosa, la del Agua, la del Rey Tiberio, la de Frasassi, la cueva Lattaia o las cuevas relacionadas con la presencia de fratrías de hombres guerreros como los *lupercales* o los *Hirpi Sorani* (Moneo, 2003: 303- 304). No obstante, profundizaremos en la cuestión de las cuevas-santuario ibéricas en sucesivos apartados ya que se trata del elemento esencial de nuestra investigación.

3.1.2. Iniciación y hermandades guerreras

Otra propuesta interesante es la que pone en relación la iniciación con fratrías guerreras. En este sentido, M. Almagro-Gorbea asocia los ritos iniciáticos ibéricos con la *iuventus* guerrera, cuyo origen sitúa en la Edad del Bronce (Almagro-Gorbea, 1997). Esta propuesta posee una estrecha relación con su concepción de la evolución diacrónica del sistema sociopolítico ibérico que comienza con la aparición de las monarquías orientalizantes basadas en el carácter sacro del *rex* en el s. VI a.C., evolucionando hacia formas aristocráticas gentilicias de tipo heroico durante los ss. V y IV a.C. Este tipo de aristocracias, inicialmente regias, adquiriría en el s. IV a.C. la forma de una aristocracia donde el componente guerrero tendría una importancia esencial, en un proceso de creciente isonomía. Finalmente, la última etapa de la sociedad ibérica estaría caracterizada por la aparición de formas progresivamente urbanas (Almagro-Gorbea, 1996).

Asimismo, este autor señala la relación existente entre este tipo de fratrías guerreras y la figura del lobo, el animal del Mas Allá en la mitología indoeuropea, que simbolizaría la muerte ritual

y el descenso al inframundo, de donde el guerrero resurgiría con un nuevo estatus (Almagro-Gorbea, 1997: 115). La asociación del lobo con la ideología guerrera podría también estar justificada por ser un animal fuerte, astuto, valiente y que actúa en grupo siguiendo fielmente al jefe (Almagro-Gorbea, 1997: 107).

Sin embargo, Almagro-Gorbea no es el único que ha propuesto esta relación entre ritos iniciación y la figura del lobo, sino que también ha sido analizada por J. González-Alcalde y T. Chapa (1993) con numerosos ejemplos tanto en el ámbito griego como en el ámbito itálico. En este tipo de ritos, el joven se sometía a una serie de pruebas, en una atmósfera distinta de la de su vida cotidiana, que eran dirigidas en muchos casos por un sacerdote que adoptaba una forma mixta convirtiéndose en "licántropo" u hombre-lobo para lo que utilizaba máscaras y pieles de dicho animal (Moureau, 1992). Además, este tipo de ceremonias eran llevadas a cabo en muchas ocasiones en el interior de las cuevas, refugio tradicional de estos animales, como es el caso del santuario de Zeus Lykaíos en el Monte Ida y otros casos similares en Chipre y Asia Menor (Maluquer, 1981: 214-215). En el ámbito itálico destacan los hirpinos de la zona meridional de la península que también se identificaron con el lobo y cuyo ritual iniciático era llevado a cabo en una cueva del Monte Soracte en honor al dios subterráneo Sorano. Los oficiantes de este culto eran sacerdotes asociados al lobo y uno de sus elementos más característicos es la danza que realizaban con los pies descalzos pisando brasas (González Wagner, 1989). En este mismo ámbito encontramos la fratría de guerreros de los *luperci* en Roma, que llevaban a cabo sus ritos en la cueva del Lupercal considerada como entrada al Más Allá.

Volviendo de nuevo al ámbito ibérico, una pieza clave para este tipo de interpretaciones es la conocida como "Diosa de los lobos", una representación pintada sobre una urna ovoide, datada a finales del s. III o inicios del II a.C. hallada en la cueva-santuario ibérica de la Nariz en la Umbría de Salchite (Moratalla, Murcia). Según la interpretación de estos autores (González-Alcalde y Chapa, 1993: 171-172) podemos ver a una figura femenina con un rostro muy esquemático que podría estar representando una máscara, que se encuentra de pie junto a un árbol y que levanta sus brazos, que son representados como cuerpos de lobo, posiblemente porque están cubiertos con la piel de este animal. Esta figura es flanqueada por cuatro carniceros y se sitúa sobre una especie de mueble, que algunos investigadores interpretan como un brasero sobre cuyas ascuas estaría saltando, poniendo en relación este rito con el que veíamos anteriormente para los *hirpi sorani,* e interpretando a esta figura como un sacerdote que oficia estos ritos de iniciación. No obstante, recientes interpretaciones descartan la vinculación entre esta escena y la figura del lobo (Ocharan, 2013: 297-299), reinterpretando la escena y vinculando a la "diosa" o figura alada femenina con las aves, siendo este el tipo de animales que rodean a la figura central, así como las figuras en que se convierten sus brazos. Otro argumento que tradicionalmente reforzaba la idea de la vinculación de esta cavidad a la figura del lobo como es la presencia de un canino atribuido a esta especie, ha sido rebatido ya que este diente pertenece en realidad a un lince, aunque seguiría existiendo una relación con la figura más general del *carnassier*, independientemente de la especie concreta. Sin embargo, más allá de este caso concreto, en el mundo ibérico se documentan representaciones iconográficas de lucha entre jóvenes y lobos que podrían representar de forma simbólica diversos ritos de iniciación.

3.1.3. Iniciación e iconografía

Otra de las formas de aproximación a la iniciación en el ámbito ibérico es a través del estudio de la iconografía, asumiendo en las imágenes cierta forma de representación. Esta línea de investigación ha sido especialmente explorada por R. Olmos en diversos trabajos (Olmos, 2002; 2002-2003; 2010; Chapa y Olmos, 2004) utilizando en muchas ocasiones la analogía con otras culturas coetáneas como la romana, la griega o la púnica cuyo conocimiento es más amplio. Este tipo de estudios por analogía presuponen un cierto paralelismo cultural en un mundo mediterráneo con estrechos vínculos entre las distintas sociedades, lo que permite suponer un tratamiento similar en estas culturas en relación con la forma de representación de cuestiones relacionadas con los grupos de edad, aunque siempre debemos tener en cuenta las limitaciones de este tipo de aproximaciones, así como la matización de determinados elementos (Chapa y Olmos, 2004: 45). En nuestra área de estudio existen ejemplos muy interesantes de este tipo de análisis que trataremos con mayor detalle más adelante, como es el caso del ánfora ática de la Cova dels Pilars (Grau y Olmos, 2005) o el *Vas dels Guerrers* de la Serreta (Olmos y Grau, 2005), donde aparecen claramente representados grupos de edad en escenas interpretadas como iniciaciones.

Del mismo modo nos parece muy sugerente la línea de investigación que, tomando como base los exvotos de bronce procedentes de los santuarios ibéricos de la Alta Andalucía, propone la identificación de varios grupos de edad en el seno de la sociedad ibérica. Esta interpretación fue propuesta en un primer momento por L. Prados (1997) y ha sido desarrollada posteriormente por C. Rueda en diversos trabajos (2011; 2013). La idea principal es que el análisis iconográfico permite la comprensión de las estructuras religiosas ibéricas, ya que la imagen está condicionada por una serie de códigos formales y simbólicos que nos permiten conocer una serie de elementos tales como los protagonistas del culto, el espacio en que se desarrolla, la *praxis* o desarrollo de la práctica ritual y la gestualidad (Rueda, 2013: 345-353). La valoración de los diversos atributos de las figuras de bronce ha permitido establecer diferenciaciones entre grupos de edad, con un primer tipo que representaría a jóvenes con una indumentaria ritual que se caracteriza por la presencia de cordones que se ajustan a los hombros, se cruzan en la espalda y, en ocasiones se unen en el pecho. En el caso femenino este elemento acompaña a una túnica larga y ajustada y en el masculino presentan una túnica corta que, a modo de pantalón se ajusta a las ingles. El gesto que presentan estas figuras es el de la ofrenda de panes o frutos, aunque en contadas ocasiones se puede acompañar de signos de género como la paloma o el collar en el caso femenino o la falcata en el masculino (Rueda, 2011: 120). También resulta muy interesante la presencia-ausencia de un peinado de trenzas que caen sobre el pecho acabando en dos grandes bolas o nudos que ha sido interpretado como un signo ritualizado asociado a los jóvenes (Izquierdo, 1998) y que puede estar relacionado, como veremos, con el abandono de una serie de atributos íntimamente relacionados con el cambio de estatus.

3.1.4. Iniciación y paisaje

Por último, quisiéramos señalar la importancia que en los últimos años está adquiriendo el análisis de la relación entre ritos de iniciación y paisaje y que va a convertirse en uno de

los ejes fundamentales de nuestro trabajo. En este sentido es importante señalar el trabajo de François de Polignac *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.* (1984) que analiza la importancia de los lugares de culto en la emergencia y consolidación territorial de las polis griegas. Este autor realiza una distinción entre los espacios de culto propiamente urbanos cuya función sería principalmente inclusiva, reforzando los vínculos comunitarios, y los espacios de culto periféricos, ubicados en los confines del territorio. La función de estos últimos sería, por una parte, la articulación entre el núcleo urbano y su territorio político y por otra, sancionar mediante un elemento sacro los límites del territorio político frente a los vecinos, así como el margen entre diversas esferas, la divina y la humana o la doméstica y la salvaje. En esta línea, también es destacable el trabajo de I. Edlund *The Gods and the Place: Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700–400 B.C.)* (1987) para la península itálica.

Para nuestro ámbito de estudio concreto, el área central de la Contestania, contamos con algunos trabajos que vienen valorando la relación de estos espacios iniciáticos, concretamente cuevas-santuario, con zonas ubicadas en los límites del espacio cotidiano, en los confines del territorio político del *oppidum* (Grau, 2010a; Grau y Amorós, 2013). Todas estas cuestiones relacionadas con el paisaje serán valoradas en profundidad al final de este capítulo.

3.2. RITUALES DE INICIACIÓN Y CUEVAS-SANTUARIO EN EL ÁREA CENTRAL DE LA CONTESTANIA

3.2.1. Historia de la investigación

El tema de las cuevas-santuario ha sido tratado frecuentemente en la historiografía sobre el mundo ibérico. La documentación de materiales ibéricos en cuevas cabría remontarla a finales del s. XIX e inicios del s. XX y muy relacionados con la geología y la espeleología, cuya motivación no era tanto la de realizar un estudio detallado de las cavidades sino simplemente catalogarlas. Durante la primera mitad del siglo hasta los años 70 no se hará especial hincapié en el estudio de los materiales ibéricos ni se propondrán interpretaciones significativas acerca de este tipo de yacimientos. Será también en esta primera etapa cuando se acuñe el término cueva santuario para hacer referencia a este tipo de cavidades (Gómez Serrano, 1931).

Quizá deberíamos señalar el punto de inflexión a mediados de los años 1970 con el trabajo de M. Tarradell (1974) y especialmente el estudio de M. Gil-Mascarell *Sobre las cuevas ibéricas del País Valenciano. Materiales y problemas* publicado en el año 1975 y que sigue siendo una de las obras de referencia en este tipo de estudios. En este trabajo se clasifican las cavidades con materiales ibéricos en cuevas-santuario y cuevas-refugio señalando los vasos caliciformes como elemento muy significativo para la definición de las primeras y tratando de vincularlas con el territorio en el que se insertan, así como su relación con los asentamientos del entorno. También será destacable la elaboración de cartas arqueológicas de carácter comarcal y provincial dándose a conocer numerosas cavidades de este tipo, así como otros trabajos de carácter regional como *El culto en cuevas en la región valenciana* en el año 1976 de J. Aparicio, relacionando estas cavidades sacras del País Valenciano con el mundo mediterráneo.

A partir de los años 90 proliferarán las publicaciones monográficas sobre algunas cuevas como las Cuevas del Puntal del Horno Ciego en Villargordo del Cabriel (Martí Bonafé, 1990), la Cueva Merinel en Bugarra (Martínez Perona, 1992), la Cova de la Moneda en Ibi (Cerdà, 1996: 199-202), o la Cova dels Pilars (Agres) (Grau, 1996a) entre otras, que permiten precisar las características del repertorio material de estas cavidades. También debemos mencionar el trabajo de L. Abad en la que supone una de las primeras aproximaciones a la relación entre el poblamiento y los lugares de culto (Abad, 1987), donde propone la conexión de las cuevas con varios poblados de su entorno, en un radio de aproximadamente unos 10 km.

En esta década encontramos también estudios de carácter más global como los trabajos de J. González-Alcalde *Las cuevas santuario ibéricas en el País Valenciano: un ensayo de interpretación* (1993) o su tesis doctoral *Las Cuevas Santuario y su incidencia en el contexto social del Mundo Ibérico* (2002) donde además de la síntesis de las evidencias, se plantea la relación de este tipo de cavidades con rituales iniciáticos. Siguiendo esta línea de síntesis, debemos referirnos al trabajo *Religio Ibérica* (2003) de T. Moneo cuyo compendio revisa todas las formas de manifestación religiosa en el mundo ibérico. En el apartado dedicado a las cuevas-santuario, de nuevo realiza el ejercicio de síntesis de las evidencias conocidas.

En los últimos años se vienen valorando algunas cuestiones novedosas en el estudio de estas cuevas-santuario que, a nuestro parecer, debe atender al estudio contextual, la revisión de campo y a la exploración de nuevos temas, como la relación con el paisaje y el sistema de asentamiento en que se integran o la existencia de variaciones en los rituales y prácticas vinculados a las cavidades. En este sentido cabría destacar el estudio de la Cueva del Sapo en Chiva, abordado desde una perspectiva interdisciplinar (Machause *et al.*, 2014). También ha sido explorado el fenómeno desde el punto de vista de la Arqueología del Paisaje en el caso de la Cova dels Pilars en Agres (Grau y Olmos, 2005: 49-77) o el estudio de la Cova de l'Agüela en Vall d'Alcalà (Amorós, 2012: 51-93). Asimismo, hemos valorado también la relación de las cuevas-santuario del área central de la Contestania con la delimitación simbólica del territorio político de diversos *oppida,* así como su vinculación a espacios liminales asociados a ritos de iniciación (Grau y Amorós, 2013). No podemos concluir este apartado sin citar la reciente tesis doctoral de S. Machause *Las cuevas como espacios rituales en época ibérica. Los casos de Kelin, Edeta y Arse* (2017)*,* que supone sin duda el estudio más completo sobre cuevas-santuario ibéricas hasta la fecha.

3.2.2. El registro arqueológico

El primer paso a la hora de tratar de aproximarnos al estudio de los rituales de iniciación en relación con las cuevas-santuario ibéricas del área central de la Contestania, es presentar, de forma detallada, el registro material que servirá de base sobre la que asentar nuestras propuestas. Es importante aclarar que no queremos decir con ello que en las cuevas-santuario se practicaran exclusivamente rituales relacionados con la iniciación, sino que pudieron tener cabida muchos otros. Respecto a la variabilidad en el fenómeno, algunos casos semejantes en el Mediterráneo

nos advierten del riesgo de generalizar los rituales en cuevas. Valga como ejemplo el caso de las cuevas sagradas en la región del Ática, uno de los ejemplos más concienzudamente estudiados en el mundo griego antiguo. Las 28 cavidades conocidas en aquella región muestran un panorama muy complejo, con dedicaciones a variadas divinidades y emplazamientos espaciales diversos. La conclusión principal es que las cuevas se dedican al culto a las ninfas, pero también a otras divinidades, como Pan, los dioses olímpicos y otras advocaciones, con al menos cuatro usos rituales y formas de culto reconocidas (Pierce, 2006).

El estudio de las cuevas-santuario desde una visión de conjunto, a nuestro parecer, ha enfatizado lo que estos espacios sacros tienen en común y ha obviado las particularidades del registro. Además, la reiterada cita de menciones bibliográficas no comprobadas en trabajos de campo, suele reproducir generalizaciones e incorrecciones. El resultado es la proliferación de lugares comunes que no se sostienen tras una mínima revisión directa de los datos. Por ejemplo, con inusitada frecuencia se cita la dificultad de acceso a las cuevas y los recorridos intrincados y laberínticos, que no dudamos que existan, pero que no es ni mucho menos el modelo predominante y paradigmático. Por tanto, creemos que el análisis de las cuevas-santuario, debe atender al estudio contextual, la revisión de campo y a la exploración de nuevos temas, como la relación con el paisaje y el sistema de asentamiento en que se integran o la existencia de variaciones en los rituales y prácticas vinculados a las cavidades.

Cuando nos aproximamos al registro material presente en este tipo de cavidades de uso ritual, la primera consideración que debemos valorar es la fiabilidad del registro arqueológico. Las cuevas han sido un lugar utilizado de forma recurrente a lo largo de la historia, siendo empleadas como lugar de hábitat, como ámbitos de actividades económicas, especialmente relacionadas con el pastoreo, o como espacios de carácter ritual. Esta ocupación continuada en el tiempo da lugar a numerosas alteraciones postdeposicionales que afectan a la calidad del registro arqueológico. Si a ello añadimos el hecho de que con frecuencia los materiales presentes en estas cuevas no han sido recuperados siguiendo una metodología arqueológica, salvo contadas excepciones, nos encontramos con limitaciones de la información que debemos tener en cuenta. La pérdida de la información del contexto arqueológico inmediato del registro material recuperado en este tipo de cavidades ha dado lugar en muchos casos a estudios que se centran básicamente en la descripción de las características físicas de la cueva y en una enumeración de materiales recuperados. No obstante, creemos que la pérdida de documentación no nos debe llevar a renunciar a la valoración de los materiales de diversas épocas que encontramos en las cavidades rituales.

Centrándonos en el área de estudio objeto de nuestra investigación, las comarcas del norte de la actual provincia de Alicante, nos encontramos con un amplio número de cavidades catalogadas como cuevas-santuario ibéricas, concretamente 17, aunque nuestra propuesta difiere ligeramente, como iremos viendo, de la última recopilación (González-Alcalde, 2002-2003b). Este conjunto presenta una gran variabilidad en cuanto a sus características morfológicas y registro material recuperado. Es importante señalar que partimos de la hipótesis de que la actividad ritual en todas ellas no debió ser necesariamente la misma y puede establecerse una primera clasificación en función de sus prácticas rituales. Por ello, hemos optado por una diferenciación en cuanto a intensidad de uso que podemos inferir a partir del registro material recuperado. Una de las características básicas de estos espacios sacros es la repetición del ritual siguiendo pautas formalizadas, por lo que tratamos de medir o cuantificar esa actividad a partir del número de piezas del mismo tipo presentes en el registro arqueológico. Esta intensidad de uso es lo que se conoce en la antropología como densidad ritual (Bell, 1997: 173-209) que podemos analizar tanto diacrónicamente, en qué periodo son más usadas las cuevas, y cuantitativamente, cuáles fueron más frecuentadas, lo que nos permite establecer una cierta gradación en el espacio y en el tiempo.

Por tanto, podemos decir que el elemento cuantitativo va a ser esencial en nuestro análisis a la hora de valorar el uso de estas cavidades por parte de las comunidades ibéricas, existiendo un elemento común a todas ellas como es la repetición constante y recurrente en la deposición de una determinada forma, ya sea el vaso caliciforme o las ollas de cocina, que se asocia a una práctica ritual reiterada en decenas de ofrendas y que nos permite distinguir seis cuevas del conjunto. Con ello no queremos decir que las restantes cavidades con vestigios materiales connotados ritualmente no fueran cuevas-santuario, que posiblemente lo fueron, pero las escasas piezas recuperadas, siempre menos de una docena, señalarían una frecuentación ritual esporádica. Nos estamos refiriendo a 12 cuevas en las que los materiales, a lo sumo, nos indicarían repertorios ambiguos o episodios puntuales de uso. A pesar de que vamos a analizar detalladamente seis de ellas, sería conveniente repasar sucintamente el resto, siguiendo la clasificación y catalogación de las mismas como cueva-santuario por J. González-Alcalde (2002-2003b: 63-75) para justificar el hecho de que no las hayamos incluido en nuestro estudio por las dudas que nos plantean.

La Cova de les Calaveres (Gil-Mascarell, 1975: 296), en primer lugar, no presenta evidencias que permitan adscribirla al grupo de espacios sacros de época ibérica ya que apenas se conocen materiales para época ibérica más que una vaga alusión a cerámicas y fusayolas que ni siquiera se conservan. La Cova de les Cendres de Moraira (Llobregat, 1974: 132; Gil-Mascarell, 1975: 299) ofrece un registro de varias piezas ibéricas como un vaso caliciforme, platos de borde vuelto, una boca de *oinochoe*, un plato de imitación de una forma ática de barniz negro L.21, una tapadera con decoración vegetal, así como un borde de la forma L.2 en Campaniense B, nada que nos indique no pudo ser utilizada como un refugio. La Cova de les Rates de Moraira (Llobregat, 1974: 132; Gil-Mascarell, 1975: 299) presenta un lote de cerámicas de almacenaje, ollas, ánforas y vajilla de mesa, entre la que se incluyen algunos fragmentos de caliciformes, un vaso de borde vuelto y un par de vasos de Campaniense B de la forma L.2, conjunto que más bien sugiere un uso doméstico. La Cova dels Coloms d'Altea (Gil-Mascarell, 1975: 299-300) se caracteriza como santuario sin conocer los detalles de su repertorio ibérico. En La Cova de l'Or de Beniarrés (Gil-Mascarell, 1975: 296) únicamente se ha detectado un fragmento decorado con un motivo posiblemente vegetal, aunque también se ha identificado, creemos que problemáticamente, con un pez, por lo que su catalogación como cueva-santuario es más que dudosa. En La Cova del Conill de Cocentaina (Pascual, 1987-1988: 134-138) aparecen materiales de cronología variada, y únicamente existen algunos fragmentos ibéricos sin

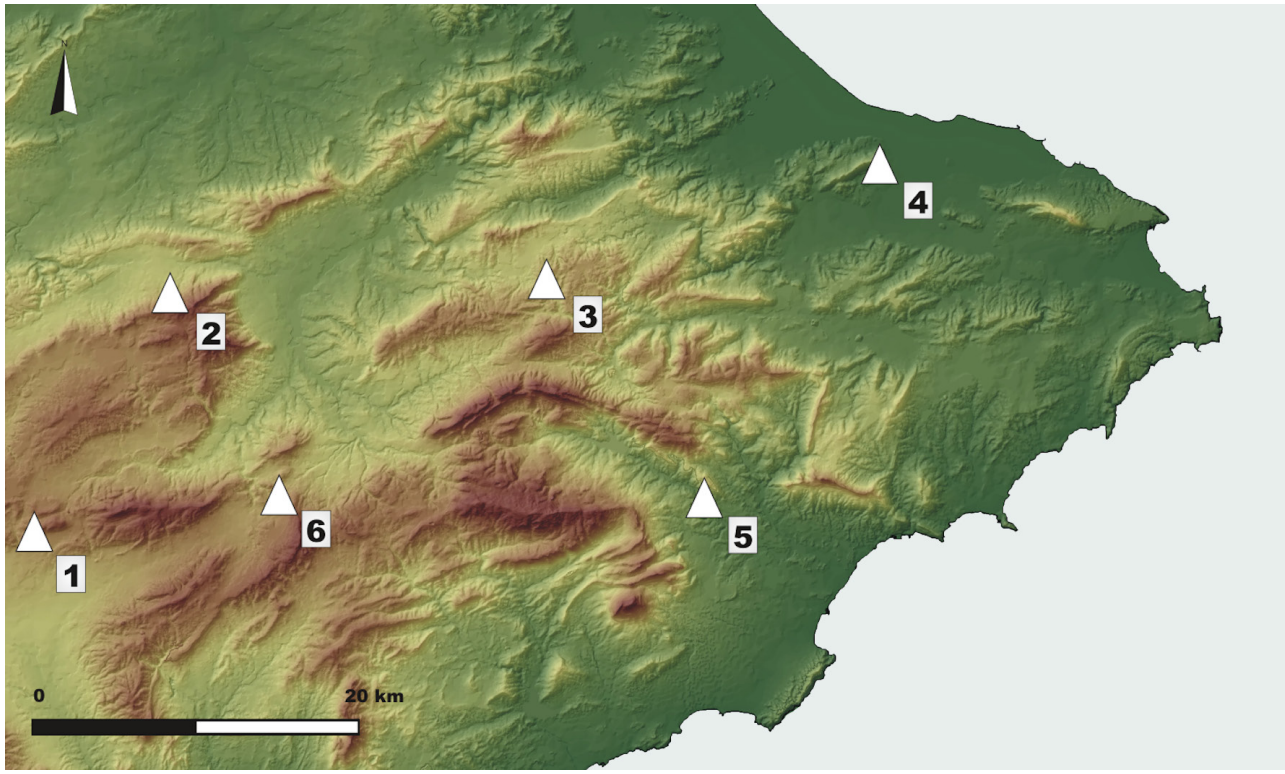


Fig. 3.1. Localización del área de estudio con las cuevas santuario analizadas. 1: Cova de la Moneda; 2: Cova dels Pilars; 3: Cova de l'Agüela; 4: Cova Fosca; 5: Cova Pinta, 6: Cova de la Pastora.

especificar. La Cova del Moro (Muro) ha proporcionado un pequeño conjunto de una decena de vasos caliciformes, junto a fragmentos de cerámica de cocina y pintada (Grau Mira, 2002: 298), lo que llevaría a deducir un uso ritual semejante al de otras cuevas. No obstante, el reducido número de piezas hablaría de un uso ritual esporádico. La Sima de les Porrasses de Onil (Gil-Mascarell, 1975: 297) ha proporcionado un conjunto escaso y variado de cerámicas ibéricas, entre las que se incluyen un ánfora, un *lebes* y fragmentos de cerámica pintada, al igual que La Cova del Tormet (Onil) (Cerdà, 1983: 82), por lo que podríamos catalogarlas mejor como cuevas-refugio. Semejante repertorio ofrece La Cova del Cantal de Biar, con escasos materiales ibéricos, básicamente fragmentos informes, que acompañan vestigios de otros periodos (López Seguí, García Bebiá y Ortega, 1990-91). Por último, La Cova de les Dames de Busot ha proporcionado un fragmento ánfora ibérica, una olla, informes de cerámica común, pintada y a mano, al menos tres caliciformes, un fragmento de L. 21 de barniz negro ático, tres de Campaniense A, dos bordes de páteras de barniz rojo de origen púnico y una fíbula anular de bronce (Grau y Moratalla, 1999: 199; Moratalla, 2004: 443-444; López y Valero, 2003). Estas piezas pueden sugerir ofrendas, especialmente de piezas de importación, pero en una cadencia poco intensa.

Frente a estos conjuntos poco definidos y escasos, distinguimos seis cavidades cuyos materiales son abundantes y destacados, lo que nos permite una diferenciación en cuanto a la intensidad de uso. Las seis cuevas-santuario que presentamos a continuación y sobre las que basaremos nuestras hipótesis para el área central de la Contestania son La Cova de la Moneda (Ibi), La Cova dels Pilars (Agres), La Cova de l'Agüela (Vall d'Alcalà), La Cova de la Pinta (Callosa d'en Sarrià), La Cova Fosca (Ondara) y La Cova de la Pastora (Alcoi) (fig. 3.1).

Cova de la Moneda (Ibi)

La Cova de la Moneda se ubica en el sector sudoccidental de la Serra de Biscoi en una zona de ladera y a unos 1020 m.s.n.m. Esta sierra se encuentra al norte de la Foia de Castalla sobre la que tiene un amplio dominio visual, ubicándose también en un área cercana a la vía que comunica esta unidad geográfica con la Vall de Polop. Se trata de una cavidad conocida desde los años 1970 (Olcina Climent, 1973: 184; Berenguer, 1977: 40) que ha sido objeto de diversos estudios. F. Cerdà la incluye en su estudio de la carta arqueológica de la Foia de Castalla donde habla de la presencia de algún caliciforme y de cerámica ibérica de cocina, clasificándola como una cueva-santuario, además de restos pertenecientes a la Edad del Bronce (Cerdà, 1983: 82-83). Posteriormente, este mismo autor amplía su estudio con un lote de varios caliciformes más (Cerdà, 1996) y fragmentos de cerámica fina ibérica, en algunos casos con decoración pintada, siempre de carácter geométrico, pertenecientes a diversas formas tales como platos, un cuenco o una jarra (Cerdà, 2004: 246). También han sido objeto de estudio los materiales más antiguos, pertenecientes a un posible ajuar funerario del Neolítico II de finales del IV o inicios del III milenio a.C. propio de una cavidad de inhumación múltiple (Fairén y García, 2004: 212).

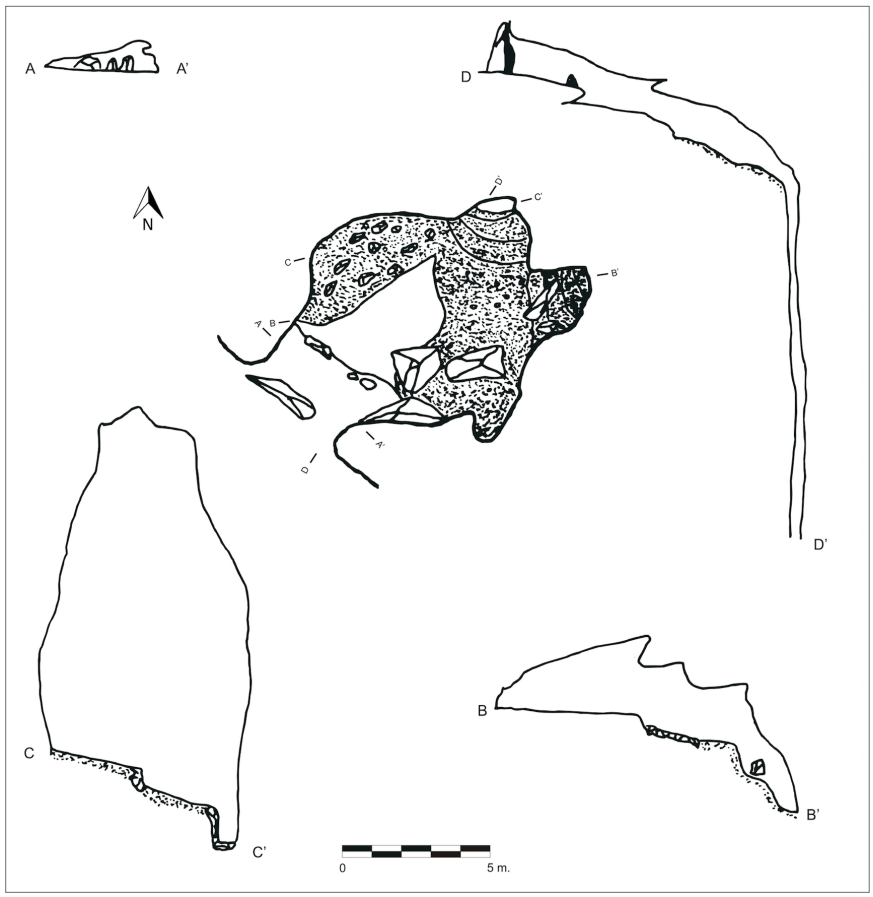


Fig. 3.2. Planta y secciones de la Cova de la Moneda (elaboración a partir de la topografía de M. Monleón).

La cueva se encuentra ubicada en una zona de difícil acceso en la vertiente meridional de la Serra del Biscoi. Presenta una boca de entrada de 4 m de ancho, aunque taponada en su mayor parte una serie de rocas caídas que reducen su acceso a una abertura de 1 m de ancho por 1 m de alto. Ya en el interior, nos encontramos con una sala de unos 10 x 9 m y una altura en la mayor parte de la misma de 1'5- 2 m, aunque en la parte izquierda llega hasta los 10 m. Al fondo de dicha sala encontramos una sima de poco más de medio metro de anchura y de la que desconocemos su profundidad (fig. 3.2). El material arqueológico fue documentado en un área de 35 m^2 mientras que en el resto de la cavidad aflora la roca natural, aunque el registro se halla muy alterado por las acciones clandestinas.

El registro arqueológico de la Cova de la Moneda se divide en tres lotes fruto de diversas intervenciones no sistemáticas que han alterado en gran medida la estratigrafía, por lo que la calidad de la información es muy poco fiable. El primer lote se encuentra en el Museo Arqueológico Municipal Camil Visedo de Alcoi cuyos materiales fueron depositados por el propio Camil Visedo en 1945, por J. Faus Cardona en 1977 y por M. Monleón en 1981. El segundo lote de materiales se halla en el Archivo Histórico Municipal de Ibi,[1] procedentes de la colección de J. Sánchez Pérez y de un lote depositado en la Casa de la Cultura. Finalmente, encontramos otro lote depositado en 2001 por un donante anónimo en el Museo Arqueológico Provincial de Alicante.

Pasamos ya a valorar detalladamente los materiales que hemos revisado para nuestra investigación. Los materiales más antiguos están compuestos por un conjunto de materiales que remiten a un contexto del Neolítico IIB que podemos relacionar con un ajuar propio de una inhumación múltiple y datado entre finales del IV e inicios del III milenio a.C. Se trata de dos pequeños cuencos hemiesféricos sin decoración, un fragmento de lámina retocada, una punta de flecha foliácea con retoque plano bifacial cubriente y varios colgantes elaborados sobre *Cerastoderma edule*, canino de suido y cuerno de *Capra pyrenaica* (García y Fairén, 2004: 212). Este conjunto de materiales estaría relacionado con los restos óseos seguramente humanos documentados en la cueva, como son una clavícula, una vértebra y un fragmento de hueso largo sin que podamos proponer una datación absoluta. La siguiente fase de uso documentada en el registro arqueológico es la perteneciente a la Edad del Bronce representada por un lote de 17 individuos de cerámicas globulares y hemiesféricas a mano tanto de almacenamiento como algún vaso de pequeño tamaño. No obstante, muchos de ellos podrían estar adscritos al conjunto de ajuar neolítico que hemos visto anteriormente. Cabe destacar la presencia de un fragmento de borde con decoración incisa a base de triángulos que parten de líneas horizontales y otro fragmento de borde con una decoración similar incisa y puntillada, muy similares a cerámicas del Bronce Final documentadas en la Cova Bolumini (Lorrio, 1996).

1 Agradecemos a María José Martínez Tribaldos y a José Lajara Martínez el acceso a los materiales depositados en el Archivo Municipal de Ibi.

Para época ibérica encontramos un interesante conjunto de materiales relacionados con su uso como cueva-santuario. Uno de los elementos más característicos de este tipo de espacios sacros, al menos en esta zona, son los vasos caliciformes de cerámica fina gris (A.III.4)[2] de los que contamos con un número mínimo de individuos de 19 (fig. 3.3: 1-6). Se trata de vasos de pastas muy depuradas de color gris, diámetros de la boca entre 8 y 11 cm, algunos con orificios precocción en la zona del borde, la mayoría con tratamiento alisado y otros bruñidos en su cara externa y con perfiles tanto globulares como en S y carenados. Es importante señalar que todos ellos presentan perfiles poco profundos y muy achatados, característica propia de los caliciformes de las fases más antiguas como son los ss. V y IV a.C. (Sala, 1997: 115).

El siguiente elemento más abundante, y también muy característico de este tipo de cuevas, son las ollas de cocina de cerámica ibérica tosca (B.1.2). Se documentan 37 individuos todas ellas con perfil globular, bordes salientes y labios con formas diversas (moldurados, cuadrangulares, subtriangulares y redondeados) (fig. 3.3: 10-15). Finalmente, también se han identificado restos de cerámica ibérica pintada como un fragmento de borde y cuello de una botella (A.III.1) con decoración pintada a base de bandas (fig. 3.3: 7); un plato de borde exvasado en forma de ala plana (A.III.8.1) con decoración pintada a base de líneas tanto en su cara externa como interna (fig. 3.3: 9); una escudilla (A.III.8.3) con decoración pintada geométrica y un cuenco (A.III.9) con decoración pintada a bandas, filetes y semicírculos concéntricos (fig. 3.3: 8). También encontramos diversos fragmentos informes con decoración pintada de tipo geométrico y muy posiblemente pertenecientes a platos o páteras. Este tipo de decoración es muy característica de contextos del s. IV a.C.

Ya para finalizar, cabe señalar la presencia de materiales que nos indican una frecuentación posterior de la cueva, aunque mucho menos intensa como son una lucerna de época romana, un fragmento de ataifor islámico o una jarra de época medieval o moderna.

Cova dels Pilars (Agres)

La Cova dels Pilars se ubica en la vertiente meridional de la Valleta de Agres, importante vía de comunicación que enlaza los Valles de Alcoi y las estribaciones orientales de la Meseta. La cavidad se localiza a media ladera de la falda septentrional de la Sierra de Mariola y se orienta hacia el sector central del corredor fluvial, a unos 820 m.s.n.m. Se trata de una cavidad conocida desde antiguo cuyas primeras exploraciones fueron llevadas a cabo por Camil Visedo en las primeras décadas del s. XX, quien habla de la existencia de materiales ibéricos (Visedo, 1959: 74). Los materiales conocidos tienen su origen en diversas actuaciones no sistemáticas por parte de aficionados o del Centre d'Estudis Contestans a partir mediados de los años 1970, cuyos miembros llevaron a cabo diversas prospecciones, el levantamiento topográfico y el almacenamiento de buena parte de los materiales. Otro conjunto de cerámicas se encuentra depositado en el Colegio de los Padres Franciscanos de Ontinyent y unos fragmentos en manos de un particular. Una de las primeras referencias escritas a la cueva la encontramos en el trabajo de Gil-Mascarell (1975: 296) donde la nombra erróneamente como Cova de la Pileta y la clasifica como cueva-refugio. Posteriormente, se publicará una descripción más detallada de las características morfológicas de la cueva, así como del registro arqueológico (Segura, 1985), los materiales de la Edad del Bronce (Pascual, 1990) y de las cerámicas griegas (Rouillard, 1991; García y Grau, 1997). No obstante, los trabajos que más útiles nos resultan para nuestra investigación son, por una parte, el estudio detallado de los materiales de época ibérica que permiten catalogar el sitio como una cueva-santuario (Grau, 1996a) y por otra la publicación que incluye, tanto un estudio en profundidad de la sugerente iconografía representada sobre un ánfora ática como el análisis en clave territorial de la cueva (Grau y Olmos, 2005).

En cuanto a su morfología, la cavidad presenta una profundidad de unos 35 m y se halla dividida por una gran roca que da lugar a un estrecho corredor (fig. 3.4). Ya en el interior de la cavidad y tras ascender un escalón se accede a una gran sala de 25 m por 10 m cuyo suelo está relleno de sedimento, lo que da lugar a una cierta regularidad, salvo en algunas zonas donde emerge una gran colada estalagmítica. La cavidad es iluminada a través de tres orificios sobre la visera del abrigo (Segura, 1984: 34). En lo que a época ibérica se refiere, las escasas referencias existentes acerca de las condiciones de los hallazgos nos indican que los materiales fueron hallados formando depósitos entre las grietas de la parte más profunda de la cueva, por tanto, en un área muy localizada.

Con anterioridad al periodo que es objeto de nuestra atención en este trabajo, encontramos materiales de época neolítica tales como cerámicas cardiales, momento al que se han adscrito también los restos humanos documentados en una grieta de la cavidad (Pascual, 1986). También se documentan algunos restos cerámicos pertenecientes a la Edad del Bronce (Pascual, 1990).

Centrándonos ya en época ibérica encontramos un amplio conjunto de materiales que resultan muy interesantes a la hora de valorar la posible funcionalidad de esta cavidad como espacio sacro. La evidencia más antigua corresponde a un pequeño fragmento de borde de ánfora fenicio-occidental procedente del sur peninsular correspondiente al tipo Ramon 10.1.1.1 – 10.1.2.1 y datado entre los ss. VII-VI a.C. También entre las cerámicas de importación y que consideramos como una de las piezas más interesantes del conjunto destaca un ánfora griega de figuras rojas perteneciente al llamado tipo A (fig. 3.5: 1) y con una cronología de 470-460 a.C. en la que aparecen varios motivos figurados que han sido detalladamente estudiados (Grau y Olmos, 2005: 49-77) y a los que volveremos más adelante cuando hablemos de los rituales de iniciación propiamente dichos, ya que presenta una iconografía muy sugerente para nuestras propuestas. Otros materiales de importación de origen más tardío corresponden a un fragmento muy deteriorado de una copa ática de figuras rojas del pintor de Viena 116 y un borde plano posiblemente perteneciente a un plato de pescado. En barniz negro ático se ha documentado un fragmento de *kantharos* de borde moldurado (fig. 3.5: 3), un borde de crátera de campana muy deteriorado (fig. 3.5: 4) y tres fragmentos correspondientes a un cuenco de borde vuelto al exterior perteneciente a la forma Lamb. 22 con decoración impresa de palmetas, un círculo de ovas y otra banda de palmetas enlazadas en el exterior (fig. 3.5: 2). Todo este conjunto puede

2 Para la clasificación de las cerámicas ibéricas se ha utilizado la tipología elaborada por C. Mata y H. Bonet (1992).

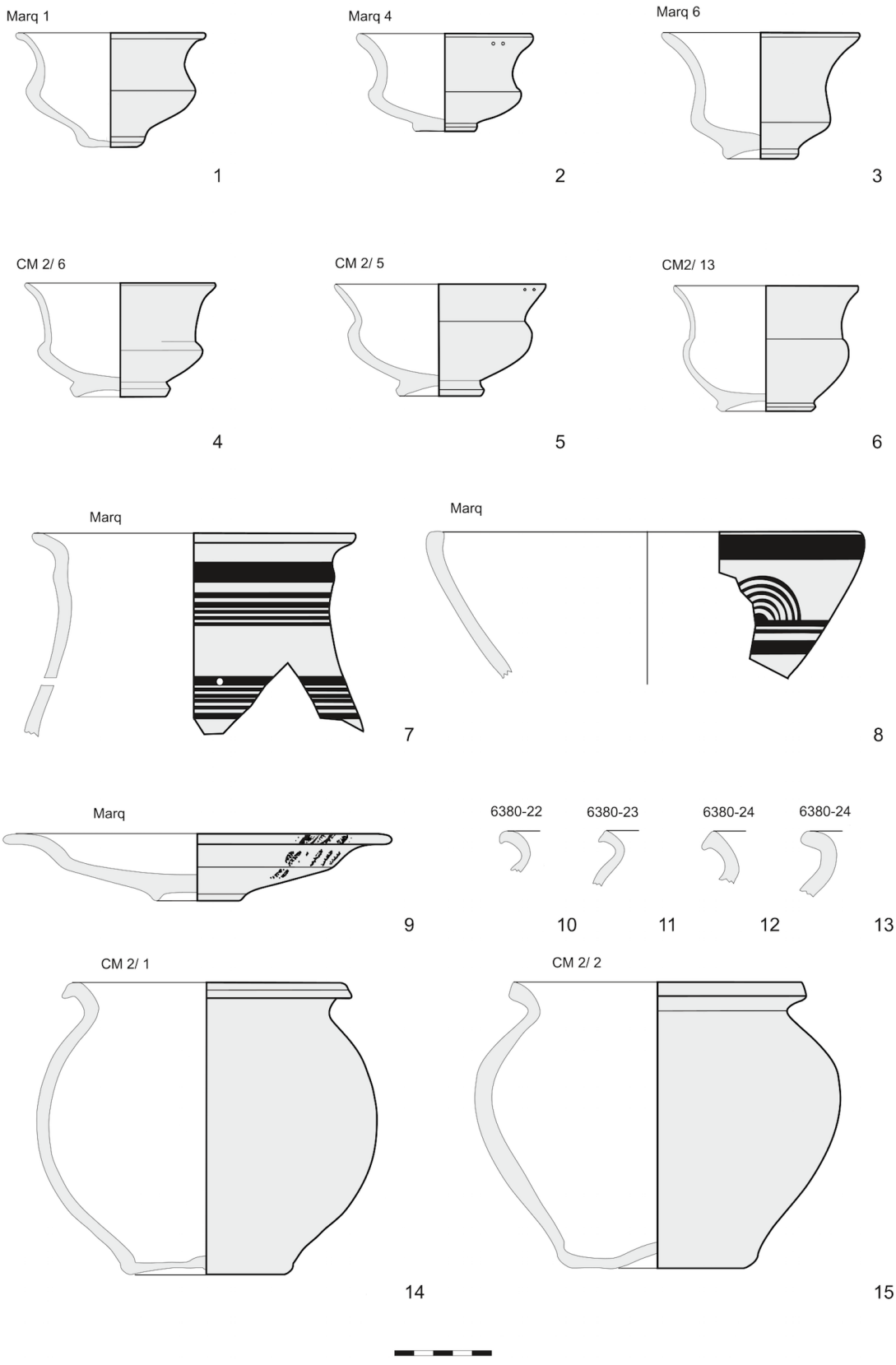


Fig. 3.3. Materiales de la Cova de la Moneda.

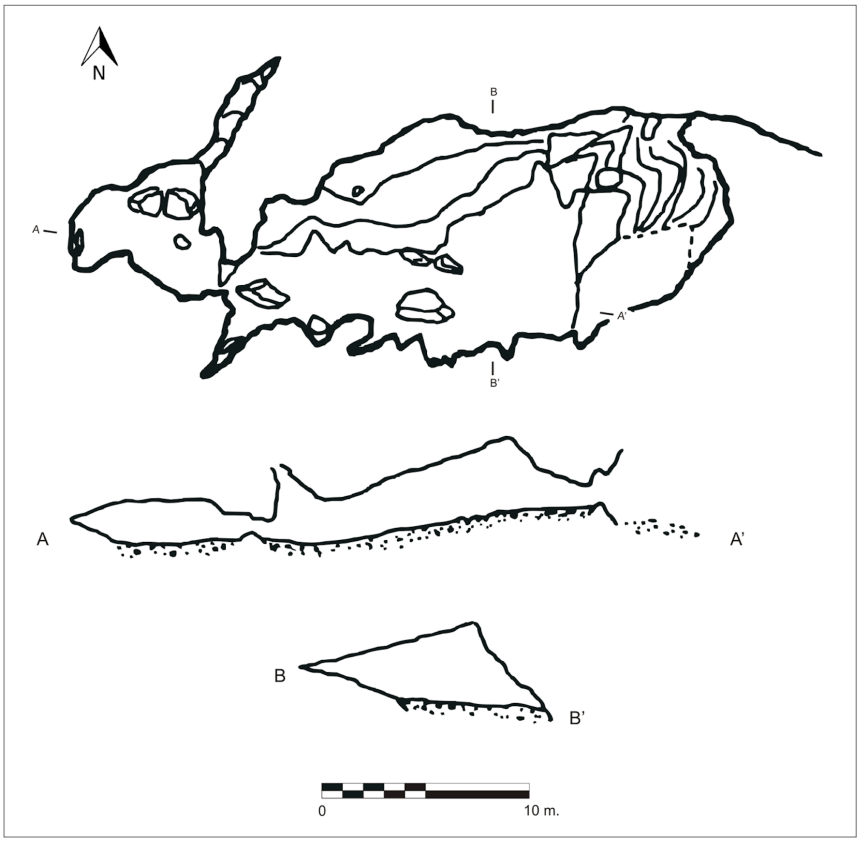


Fig. 3.4. Planta y secciones de la Cova dels Pilars (elaboración a partir de Grau, 1996a: fig. 2).

datarse en el s. IV a.C. Finalmente, se documenta un fragmento de borde de cerámica Campaniense A correspondiente a una pátera Lamb. 27 datado a finales del s. III o s. II a.C.

La cerámica ibérica está representada por restos fragmentarios de cerámica común que deben corresponder a grandes recipientes de almacenaje y transporte como tinajas y ánforas. En cerámica pintada aparecen varios recipientes de mediano tamaño como un *lebes* (A.II.6.2) y dos tinajillas (A.II.2.2.1) decorados con bandas, filetes y algunos trazos verticales (fig. 3.5: 5-7); dos pequeñas páteras de borde recto (A.III.8.2) también con decoración pintada (fig. 3.5: 8-9) y un gran plato de ala curva y cuerpo de perfil carenado (A.III.8.1) con base anular y decoración de bandas y filetes con pintura bícroma (fig. 3.5:10). A diferencia de lo que sucede en las otras cuevas analizadas, en ésta únicamente aparece un fragmento de borde y cuerpo de cerámica gris correspondiente a un vaso caliciforme (A.III.4) (fig. 3.5: 11). Es destacable que en esta cueva-santuario el material más abundante no son los vasos caliciformes sino las ollas globulares de cocina (B.1.2) de pastas toscas, cocción reductora y desgrasante abundante y grueso que está representada por más de 127 ejemplares de tamaño medio y con bordes de variados perfiles (fig. 3.5: 22-27). Todo este conjunto de cerámicas ibéricas puede ser datado entre mediados del s. V a.C. hasta mediados del IV a.C.

El registro material de esta cavidad se complementa con la presencia de algunas piezas de metal. Se documenta un anillo con chatón donde se ha grabado una figura antropomorfa muy esquemática donde se han destacado las manos (fig. 3.5: 12) al que debemos añadir otro de similares características que representaba dos pájaros enfrentados y con los picos juntos, hoy desaparecido (Grau, 199a6: 94). También se documentan 4 anillos sencillos (fig. 3.5: 13-16), cinco brazaletes formados por hilos de alambre de sección rectangular (fig. 3.5: 17-21) y fragmentos de otros siete ejemplares, todo ello también en bronce.

Cova de l'Agüela (Vall d'Alcalà)

La Cova de l'Agüela se ubica en la unidad geográfica conocida como Vall d'Alcalà, en la zona montañosa del norte de la provincia de Alicante. Se localiza en el sector oriental de dicho valle, en una zona periférica en relación con los núcleos de población y agreste conocida como Les Saltes, en la ladera del Barranc de la Font de Saltes y a unos 760 m.s.n.m. Se trata de una cavidad prácticamente desconocida hasta hace pocos años cuando miembros del Centre d'Estudis Contestans llevaron a cabo una recogida de los materiales arqueológicos en su interior, cuyos materiales de época ibérica fueron detalladamente estudiados (Amorós, 2012).

La cavidad presenta una planta estrecha y alargada de unos 17 metros de longitud cuya boca está perfectamente orientada hacia el oeste (fig. 3.6). Presenta una boca de unos dos metros de altura en la que destaca la presencia de un pequeño murete de piedras de mediano y gran tamaño trabadas en seco y relacionado posiblemente con usos posteriores de la cueva. Esta entrada se va estrechando paulatinamente conforme nos vamos internando en la cavidad, donde siguen apareciendo bloques de gran tamaño que tienen su origen, seguramente, en el derrumbe del murete de la entrada. La cavidad posee una cierta compartimentación de espacios en su estructura interna, lo que podría favorecer las prácticas rituales, ya que permite pautar su desarrollo mediante el paso de un espacio a otro, claramente diferenciados entre sí.

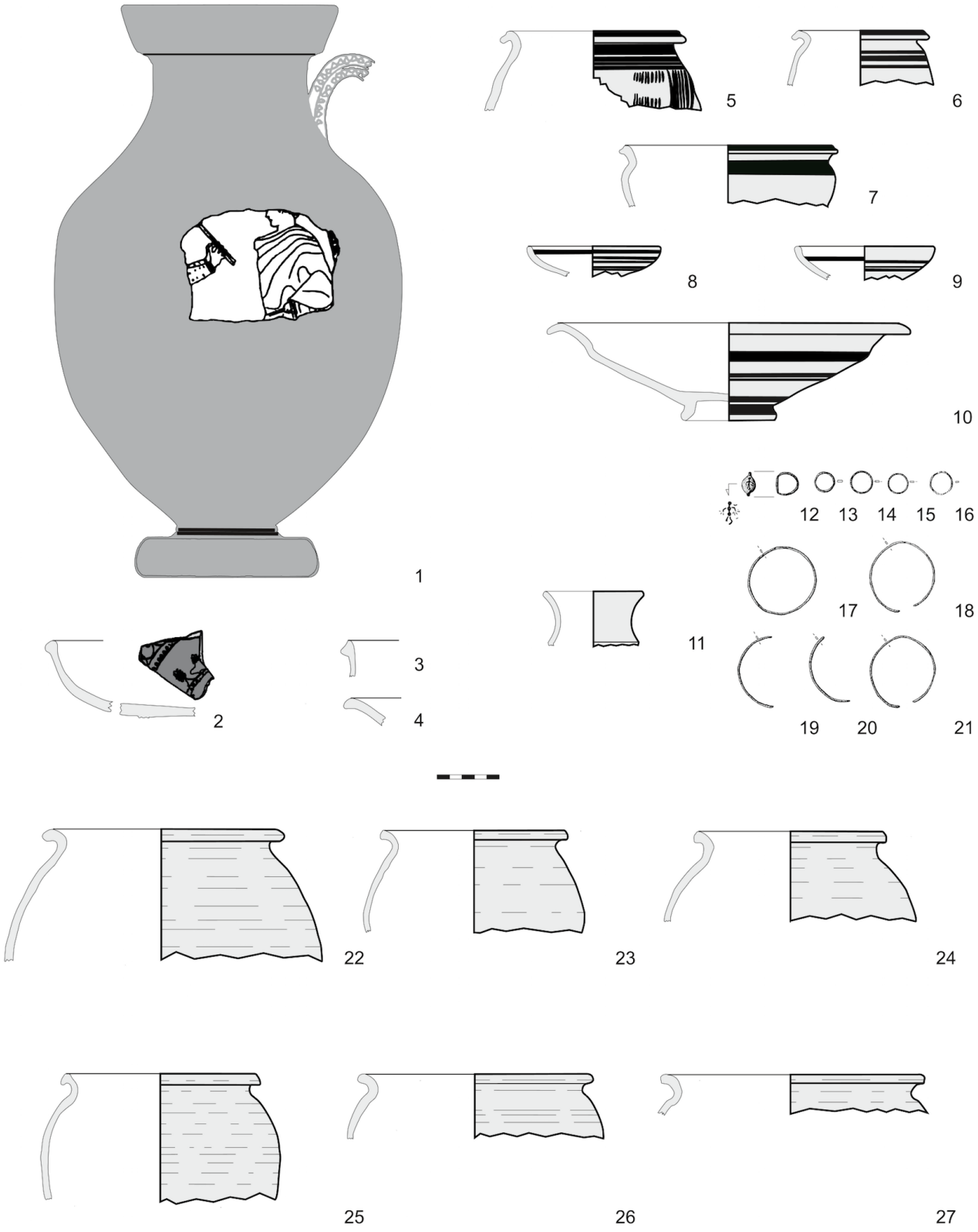


Fig. 3.5. Materiales de la Cova dels Pilars (elaboración a partir de Grau, 1996a).

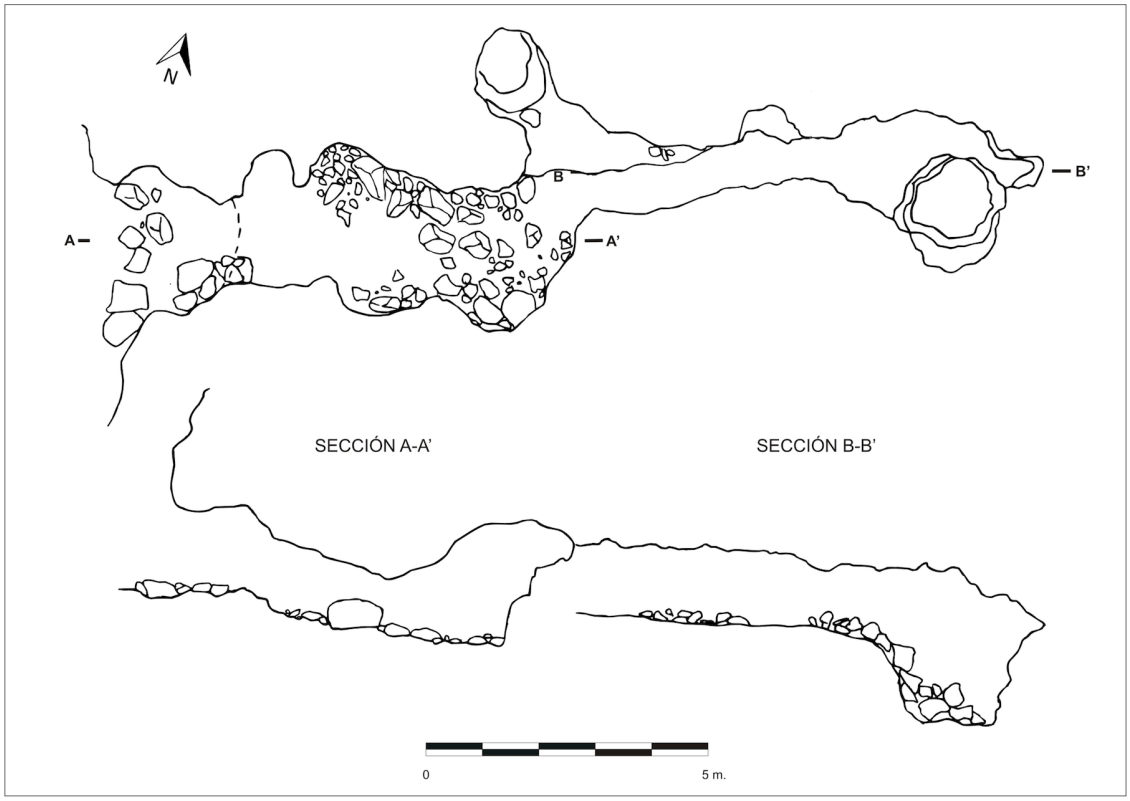


Fig. 3.6. Planta y secciones de la Cova de l'Agüela (Amorós, 2012: fig. 13).

En primer lugar, nos encontramos con una zona entre la boca y el primer estrechamiento de 1,5 m de altura y donde llega perfectamente la luz natural. Tras este "vestíbulo" se documenta un segundo estrechamiento mucho más angosto que da paso a un espacio de unos 6 metros de largo por 2 de ancho por 2 de altura en su parte más alta. Cabe señalar que el suelo de este espacio está completamente cubierto de piedras de mediano y gran tamaño. Al final de esta sala, encontramos un pequeño codo que da acceso a la parte más interesante de la cueva ya que es donde se halló el material arqueológico. Se trata de un estrecho corredor de unos 6 metros de longitud por 1 de anchura por 1,30 de altura. La base de este corredor es una profunda grieta que dificulta el tránsito o tan siquiera mantenerse en pie. Para habilitar la posibilidad de acceso o utilización de la cavidad se rellenó la grieta con un buen número de dichas piedras de mediano tamaño y que están cubiertas por el sedimento arqueológico que acoge los materiales de todas las épocas, neolítica, del bronce final, ibérica y medieval islámica. De ello se deduce que la preparación de la cavidad fue realizada en su primer momento de utilización, que a tenor de los materiales debe remontarse a época neolítica. En época ibérica la regularización de la superficie favoreció el tránsito hacia la parte más profunda de la cueva y el acceso a las hornacinas naturales existentes en las paredes de este corredor. Finalmente, en la parte más profunda, la cueva se ensancha ligeramente hasta formar un espacio de unos 3,50 m de longitud y 2,70 m de anchura donde encontramos numerosas estalactitas y estalagmitas, así como una especie de pozo de 1, 90 m de diámetro cubierto de piedras con una profundidad de unos 2 metros, aunque parece que originalmente sería más profundo.

El registro material documentado en la cueva pertenece a distintas épocas, habiéndose hallado cerámicas datadas en el Neolítico Cardial (García Borja *et al.*, 2012: 21-23), en el Bronce Final y en época medieval islámica aparte del conjunto cerámico perteneciente al período ibérico. Como ya ha sido dicho, todas estas cerámicas aparecieron revueltas formando un paquete sedimentario sobre el paquete de piedras que forman el suelo del estrecho corredor. Este nivel revuelto ha dejado constancia de las frecuentaciones y usos de la cueva a través del tiempo, pero el grado de fragmentación y la mezcla de materiales indican claramente que el depósito está profundamente transformado durante los usos más recientes de la cavidad.

A pesar de que los materiales fueron recuperados mediante una recogida sistemática de los mismos y no mediante una intervención arqueológica, la forma de constitución del depósito, del que podemos estar bastante seguros de que se trata de un conjunto cerrado, puede rastrearse con cierta claridad, especialmente en lo que a época ibérica se refiere. Posiblemente en el primer momento de uso de la cueva se colocaron muchas de las piedras que forman el suelo de este espacio, rellenando la estrecha grieta natural que constituye la base del corredor. Las ofrendas ibéricas en forma de recipientes cerámicos serían depositadas en las zonas profundas en el interior de la cavidad, pero sin ser arrojadas al pozo existente en la parte más recóndita quizá en las hornacinas naturales que forman la pared norte del corredor en este sector. Con el paso del tiempo y con los usos y remociones llevados a cabo en épocas posteriores en el interior de la cavidad, dichos recipientes cerámicos se fragmentarían y se incorporarían

al estrato arenoso sobre el lecho de piedras y mezclándose con los materiales de otras épocas. Otra posibilidad es que dichos recipientes fueran rotos de forma intencionada durante el acto ritual quedando sus fragmentos en el suelo de la cavidad.

El conjunto de materiales de época ibérica está compuesto por 71 vasos caliciformes (fig. 3.7: 1-11), 70 de ellos de cerámica fina gris y uno de cerámica ibérica pintada siendo, con diferencia, la forma con mayor presencia en el repertorio y que presentan perfiles poco profundos y achatados, por tanto, de cronología antigua de los ss. V o IV a.C. En segundo lugar, también encontramos algunas formas pertenecientes a lo que podríamos considerar como vajilla de mesa tales como un plato de ala (A.III.8.1) (fig. 3.7: 19), cuatro páteras (A.III.8.2) (fig. 3.7: 17), tres de ellas de cerámica fina gris y una de cerámica común, y tres cuencos (A.III.9) (fig. 3.7: 18, 20 y 21). Finalmente, se han documentado seis ollas de cerámica ibérica tosca de cocina (B.1.2) (fig. 3.7: 12-16).

Cova de la Pinta (Callosa d'en Sarrià)

La Cova de la Pinta se ubica en ladera en el sector suroriental de la Serra d'Aixortà en la margen derecha de un barranco junto a la cuenca del río Guadalest y a unos 300 m.s.n.m. Las primeras referencias a esta cavidad se las debemos a E. Llobregat quien da noticia de unas prospecciones realizadas por el Centro Excursionista de Alicante bajo la dirección de J. Carbonell en las que se hallan restos fragmentados de cerámica ática de barniz negro, cerámica ibérica gris como vasos caliciformes y otros restos de cerámica ibérica, todo ello fragmentado en el interior de un manantial subterráneo (Llobregat, 1972: 110; 1974: 132). La siguiente referencia es de M. Gil-Mascarell que la incluye en su inventario de cuevas-santuario ibéricas y realiza un inventario y dibujo de los materiales conocidos, publicando también la planimetría de la cavidad (Gil-Mascarell, 1975: 315-320). Posteriormente, los materiales de importación de barniz negro ático hallados en la Cova de la Pinta fueron incluidos en dos estudios de carácter más general (Rouillard, 1991; Sala, 1995: 200-201). Finalmente, J. Moratalla aborda en su tesis doctoral una nueva revisión de esta cueva dando noticia también de una nueva intervención en 1991 en la sala de entrada a cargo de D. Robey que documentó un repertorio ibérico muy escaso, aunque sí de perduraciones en el uso de la cavidad de carácter medieval, moderno y contemporáneo (Moratalla, 2004: 528-531).

La boca de la cueva está constituida por una boca de forma triangular de 3.50 m de anchura por 2.30 m de altura. Tras ella encontramos una primera sala con unas medidas 10 x 10 m a partir de la que surge un pasillo al oeste que desemboca en una gran sala de unos 20 x 9 m repleta de numerosos bloques caídos conocida como sector II. Al norte de esta sala y a un nivel inferior encontramos el sector IV y el sector III, formados por salas de menor tamaño y numerosos corredores, caracterizados por la presencia de formaciones estalagmíticas y *gourgs* o antiguos manantiales donde se halló el material arqueológico. De estos espacios principales parten numerosos corredores y gateras que dan acceso a otras salas, lo que da a la cavidad un aspecto laberíntico (fig. 3.8).

Los materiales más antiguos documentados en la cavidad corresponden a un conjunto de una docena de fragmentos cerámicos a mano, uno de ellos con decoración peinada que podría datarse en el Neolítico Final (Moratalla, 2004: 531). En cuanto al repertorio ibérico se documentan ocho vasos caliciformes de cerámica fina gris que, al igual que en los casos anteriores, presentan unos perfiles propios del Ibérico Antiguo o principios de época plena (fig. 3.9: 1-6 y 11-17). También se halló una tinaja de labio moldurado (A.I.2) con restos de decoración pintada (fig. 3.9: 9), una escudilla (A.III.8.3) (fig. 3.9: 8) y una copita de borde entrante de cerámica gris (A.IV.3) (fig. 3.9: 7).

Junto a la cerámica ibérica, también se documentó un interesante conjunto de cerámicas de importación en barniz negro ático. El conjunto está compuesto por tres saleros correspondientes a la forma Lamb. 24 con una cronología en torno al 350 a.C.; un bolsal con decoración de palmetas impresa en el fondo interno datado en la segunda mitad del s. V a.C. y finalmente, tres copas, una de ellas del tipo Cástulo o *inset-lip* datadas también en la segunda mitad del s. V a.C.

Cova Fosca (Ondara)

La Cova Fosca se ubica en el sector suroriental de la Serra de Segària y orientada hacia el sureste, dominando la llanura litoral, así como el corredor por el que discurre el río Girona que constituye una importante vía de comunicación de las zonas costeras con el interior. La cueva se sitúa donde termina la ladera más suave de la montaña para dar paso a zonas mucho más escarpadas y a unos 180 m.s.n.m. Esta cavidad fue prospectada por H. Breuil en 1913 y posteriormente por C. Visedo, quien depositó los materiales hallados en el *Museu Arqueològic d'Alcoi.* Asimismo, se han producido diversas actuaciones que no han seguido una metodología arqueológica por parte de grupos espeleológicos locales que recogieron abundantes vasijas, páteras y vasos caliciformes. M. Gil-Mascarell incluyó esta cavidad en su lista de cuevas-santuario del País Valenciano (Gil-Mascarell, 1975: 315).

Pasando a la descripción morfológica, la cueva presenta una entrada en forma de gran arco que da paso a una primera estancia de 8 m de profundidad, 5 m de anchura y 6 m de altura, perfectamente iluminada de forma natural. Al fondo de esta sala se abre una segunda boca de 1.40 m de anchura y 1.10 m de altura que da entrada a una galería con una anchura de unos 6 m y alturas de entre 2 y 3 m y con un recorrido lineal de unos de 40 m. A partir del tramo final de la gran galería surgen toda una serie de corredores de difícil acceso y que dan también un aspecto laberíntico a la planta de la cueva (fig. 3.10).

Desconocemos el lugar donde se hallaron los restos arqueológicos y únicamente hemos tenido acceso al lote depositado en el Museo Arqueológico Municipal Camil Visedo de Alcoi. Tampoco tenemos constancia de usos de la cueva anteriores ni posteriores al periodo ibérico que nos ocupa. En cuanto a cerámica ibérica documentamos cuatro vasos caliciformes de cerámica fina gris de perfiles también antiguos (fig. 3.11:1-4), aunque Gil-Mascarell da noticia de un mayor número de ellos fruto de las intervenciones clandestinas llevadas a cabo por aficionados (Gil-Mascarell, 1975: 315). También se hallan cerámicas que podríamos adscribir dentro del grupo de vajilla de mesa, tales como un plato de borde exvasado (A.III.8.1) con decoración pintada (fig. 3.11: 6), una pátera de borde reentrante (A.III.8.2) (fig. 3.11: 5), una botellita de perfil globular (A.IV.1.1) (fig. 3.11: 9), una copita (A.IV.3) (fig. 3.11: 7) y un tarrito (A.IV.5.2) (fig. 3.11: 8).

La cerámica de importación está representada por dos ejemplares de cerámica ática de barniz negro, como son un bol perteneciente a la forma Lamb. 21/25 (fig. 3.11: 11) y otro pequeño bol de la forma Lamb. 24 o salero (fig. 3.11: 10). Es destacable el reducido tamaño de gran parte de los vasos, tanto en cerámica ibérica como de importación, que podríamos catalogar como microvasos.

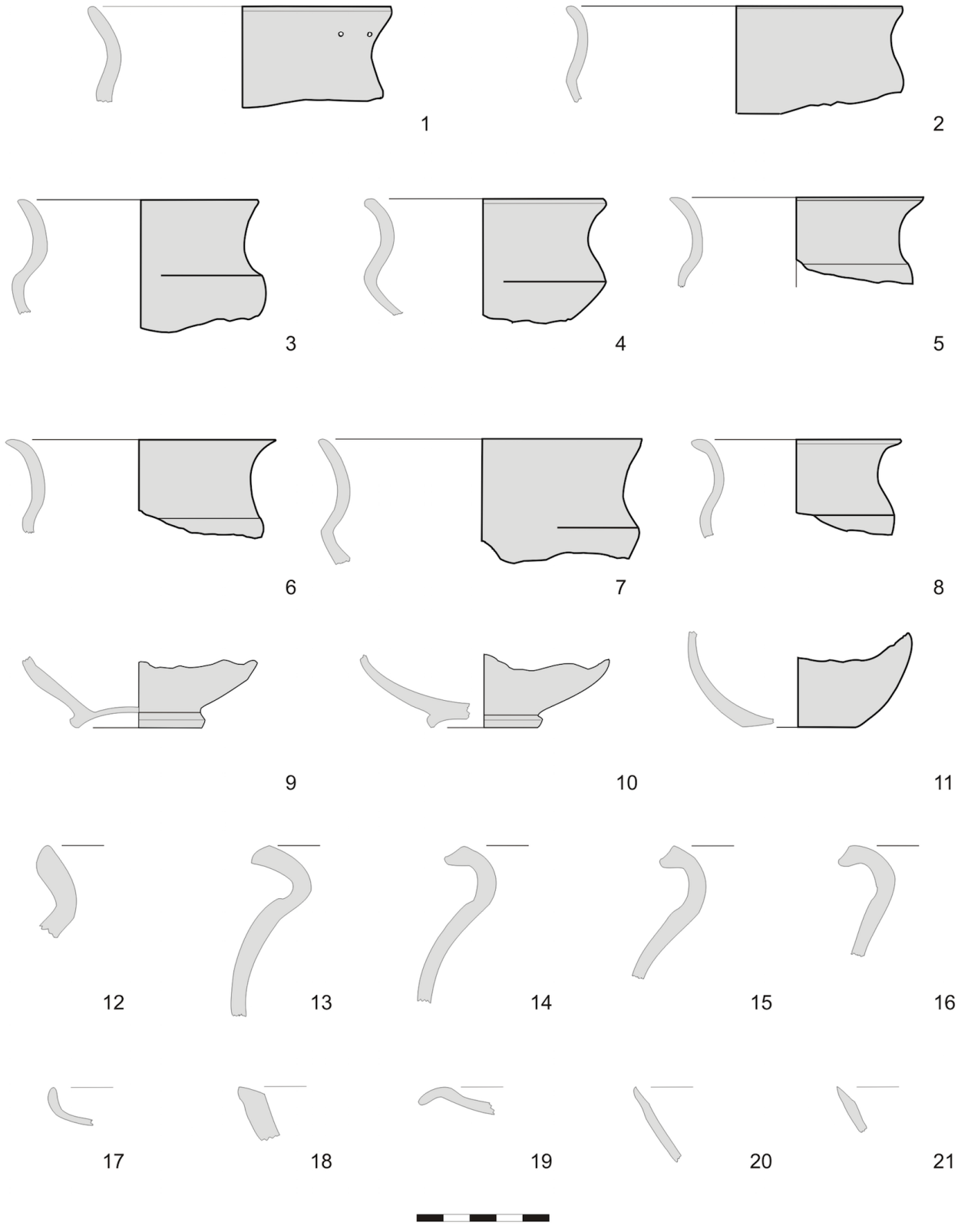


Fig. 3.7. Materiales de la Cova de l'Agüela (Amorós, 2012).

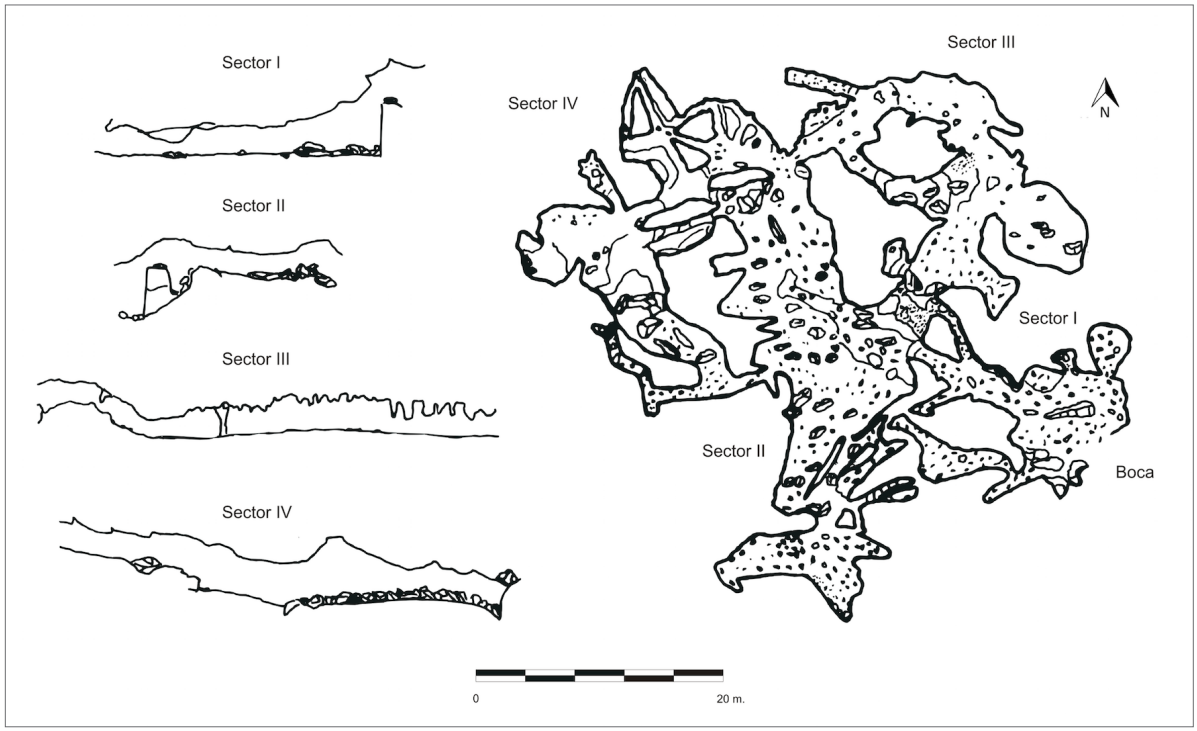


Fig. 3.8. Planta y secciones de la Cova de la Pinta (elaboración a partir de topografía de R. Pla y F. Pavía).

Cova de la Pastora (Alcoi)

La Cova de la Pastora, también conocida como Cova dels Francesos, se ubica a unos 860 m.s.n.m. en la Partida del Regadiu (Alcoi) y al sur de la unidad geográfica articulada por la cuenca del río Serpis. La cavidad se localiza cerca de la cima de una colina situada entre Els Plans y el Barranc de les Florències y ha sido objeto de varias intervenciones arqueológicas en tres momentos diferentes. Su descubrimiento se produce en 1934 por V. Pascual, agregado al Servicio de Investigación Prehistórica (SIP), llevando a cabo un sondeo en 1940, intervención que se reanudará cinco años después con la codirección de los trabajos por parte del propio Pascual y J. Alcácer, siendo clausurado dicho sondeo en 1950 (Aura, 2000: 52-55). Posteriormente, en 2008, O. García-Puchol (Universidad de Valencia) y S. McClure (Pennsylvania State University) llevan a cabo un reestudio de la cueva en el marco de un proyecto internacional relacionado con la emergencia de las jerarquías sociales en el Calcolítico y sus prácticas funerarias, que pone de manifiesto la selección de materiales durante las excavaciones antiguas, descartando en buena medida el material cerámico (García-Puchol y McClure, 2008a; 2010; García-Puchol *et al*, 2012). En cuanto a su morfología, la cavidad consta de una sala simple, a la que se accede por una boca de 3 m de anchura y 2 m de altura aproximadamente, orientada hacia el Este. Su interior, con unas dimensiones de 13 por 5 m se encontraba casi completamente relleno cuando se realizaron las primeras intervenciones (fig. 3.12) (García Puchol y McClure, 2008a; 2010).

Con anterioridad a la fase ibérica en la que centraremos nuestra atención en este trabajo, la cueva fue utilizada como espacio funerario en tres momentos diferentes, es decir, durante el Neolítico Final, Calcolítico y la Edad del Bronce (García-Puchol y McClure, 2008; García-Puchol y McClure, 2010; McClure *et al.*, 2010 y 2011; García-Puchol *et al*., 2013). El repertorio correspondiente a época protohistórica se encuentra disperso en dos colecciones, una parte depositada en el Museo de Prehistoria de Valencia y otra, menos numerosa, se encuentra en la Universidad de Valencia, y fue objeto de estudio por nuestra parte en fechas recientes (Machause, Amorós y Grau, 2017).

En cuanto a cerámica ibérica, concretamente dentro del grupo de transporte y almacenamiento, encontramos al menos un individuo de ánfora (A.I.1) y uno de tinaja (A.I.2). Respecto a la vajilla de mesa, hemos documentado un fragmento pintado de la parte superior de un pie de copa (A.III.6), dos platos de borde exvasado (A.III.8.1), uno de ellos con decoración bícroma propia de los ss. V-IV a.C. (fig. 3.13: 4), y un ejemplar de pátera de borde reentrante (A.III.8.2) (fig. 3.13: 5), así como una serie de fragmentos que pertenecen al menos a otros cinco individuos sin que se pueda determinar el tipo concreto. Muy interesante resulta el conjunto formado por las ollas de cerámica de cocina (B.1), de las que se han documentado 32 individuos que suponen el 67 % (fig. 3.13: 5-9).

La cerámica de importación también se encuentra representada en el repertorio, con cuatro ánforas fenicio-occidentales del tipo R1 o Ramon T.10.1.1.1 o T.10.1.2.1 (fig. 3.13: 1 y 2) con una cronología de los ss. VII y VI a.C. y un bol de cerámica ática del tipo Lamb. 22 (fig. 3. 13: 3) y una cronología de los ss. V y IV a.C.

El conjunto se completa con varios elementos metálicos elaborados en bronce y que pensamos podrían corresponder a la Edad del Hierro. Se trata de cuatro fragmentos de anillos, cuatro fragmentos de aretes de alambre y un disco circular que resulta de difícil interpretación.

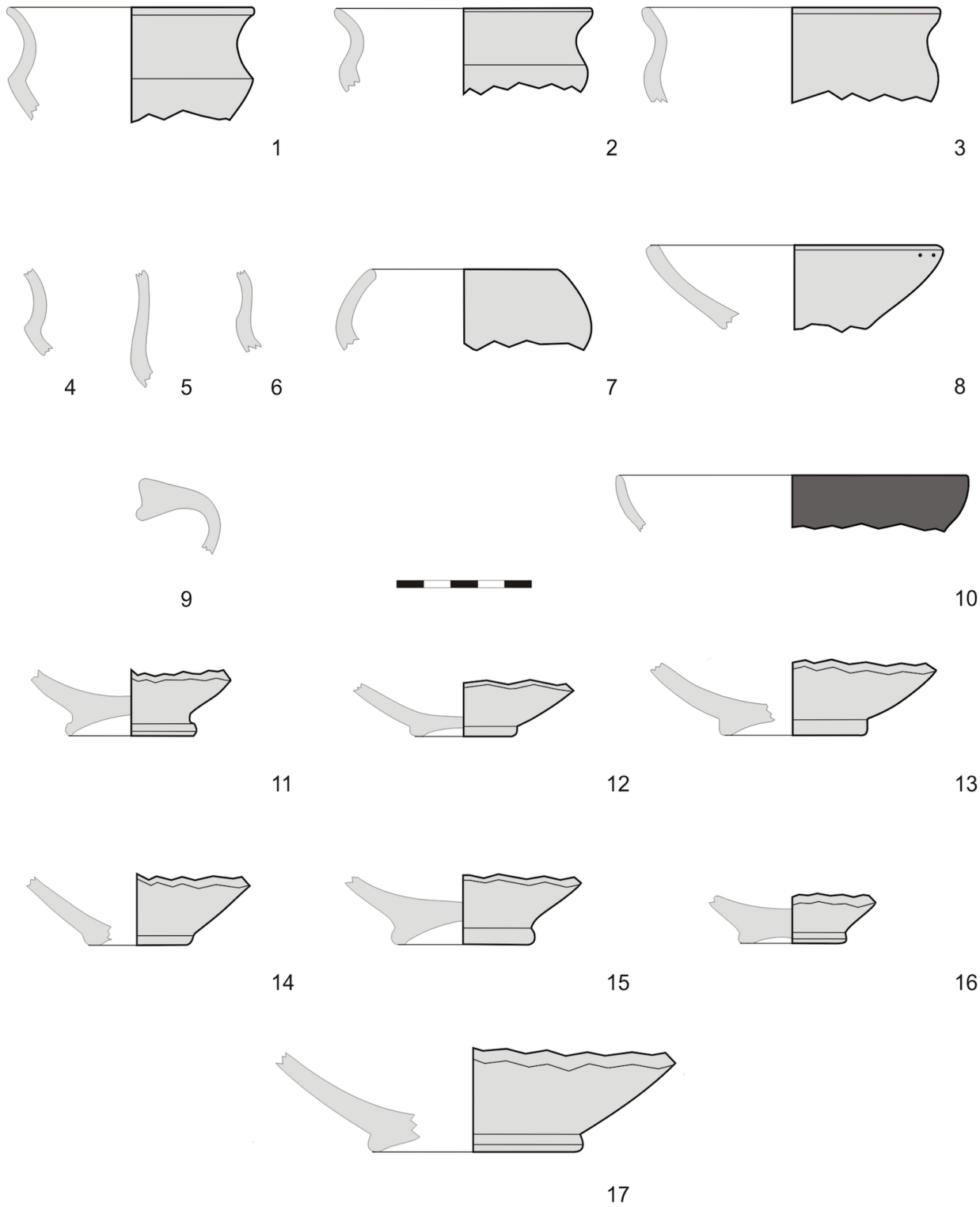


Fig. 3.9. Materiales de la Cova de la Pinta (a partir de Gil-Mascarell, 1975: fig.10 y 11).

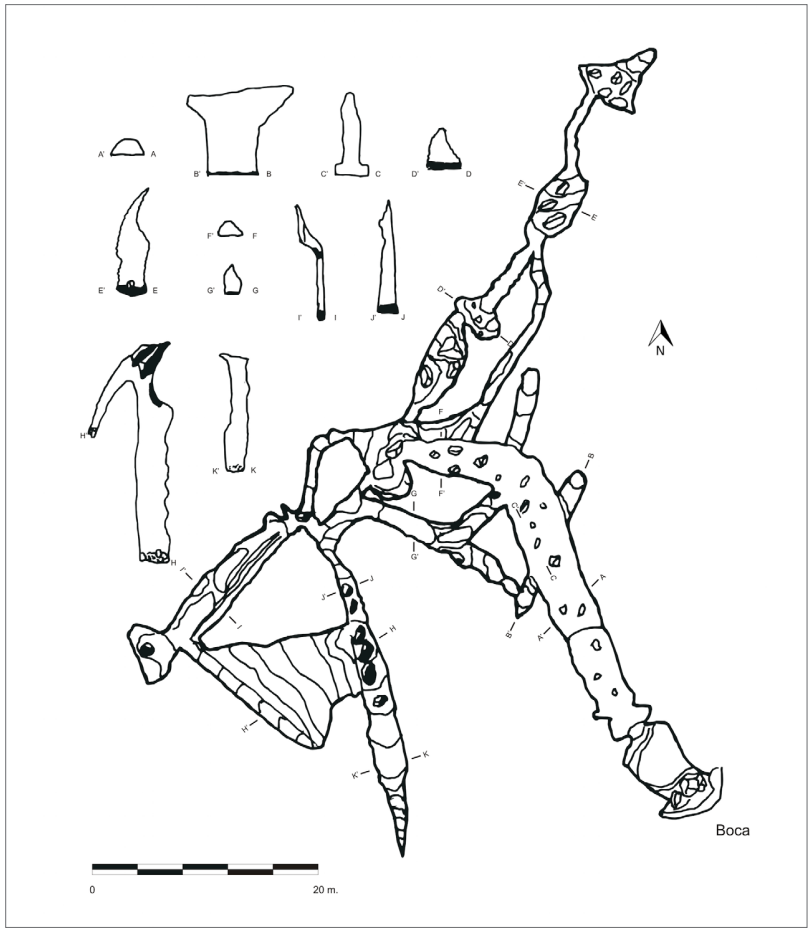


Fig. 3.10. Planta y secciones de la Cova Fosca (elaboración a partir de topografía de R. Pla y M. García).

3.2.3. Las prácticas rituales en las cuevas-santuario

Una vez presentado el registro arqueológico documentado en las cuevas-santuario del área central de la Contestania, trataremos de inferir, siempre desde el propio registro arqueológico, qué tipo de ritos fueron llevados a cabo en estos espacios sacros. Para ello, pensamos que resulta muy interesante acudir a las propuestas que, desde la antropología y la etnografía han tratado de estructurar la secuencia de este tipo de ritos de iniciación o más genéricamente de los ritos de paso. Como ya hemos señalado anteriormente los ritos de paso son aquellas prácticas rituales que acompañan a todo cambio de lugar, estado, posición social y/o edad y que tienen como objetivo que el individuo pase de una situación o estado determinado a otro igualmente determinado, entendiendo por estado cualquier tipo de condición estable o recurrente culturalmente reconocida (Gennep, 2013: 22; Turner, 1988: 101). La finalidad de este tipo de ceremonias es la socialización de las transiciones propias de la vida social del ser humano, que pueden coincidir o no con las transiciones biológicas, así como engendrar una identidad social por medio de un ritual y erigir este ritual en fundamento axiomático de la identidad social que produce (Zempléni, 2008: 389).

Con el fin de poder reconocer y comprender mejor este tipo de ritos y las sociedades que los llevaron a cabo hemos aplicado el esquema propuesto por A. van Gennep en su trabajo *Los Ritos de Paso* (1909) a partir del método comparado y de la síntesis etnográfica. Este antropólogo secuencia los ritos de paso en tres fases claramente diferenciadas la separación, el margen y la agregación que permiten pautar estos cambios de estado de una forma estricta por parte de la comunidad y así evitar las perturbaciones que puedan darse en la vida social del grupo. El primer conjunto de ritos son aquellos denominados de separación o preliminares cuyo objetivo es la desvinculación simbólica del mundo o estado anterior como puede ser el traslado físico a otro lugar, el cambio en la apariencia, las lustraciones o purificaciones, las mutilaciones… El segundo conjunto es el perteneciente a los ritos de margen o liminares desarrollados en una fase en que el individuo o el grupo se halla en una situación especial entre dos mundos y que se caracteriza por la ambigüedad, ya que se atraviesa un entorno cultural que posee pocos o ninguno de los atributos que caracterizan al estado anterior o posterior. Para esta fase de los ritos de paso resultan especialmente interesantes las aportaciones de V. Turner que desarrolla el concepto de *communitas* en contraposición al de estructura, dos modelos de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos (Turner, 1988: 103). Un primer modelo sería el de una sociedad con un sistema estructurado, diferenciado y en muchas ocasiones jerárquico basado en posiciones político-económicas, frente a un segundo modelo, que caracterizaría las fases liminales donde dejan de regir las normas anteriores y nos encontraríamos con una comunidad sin estructurar y relativamen-

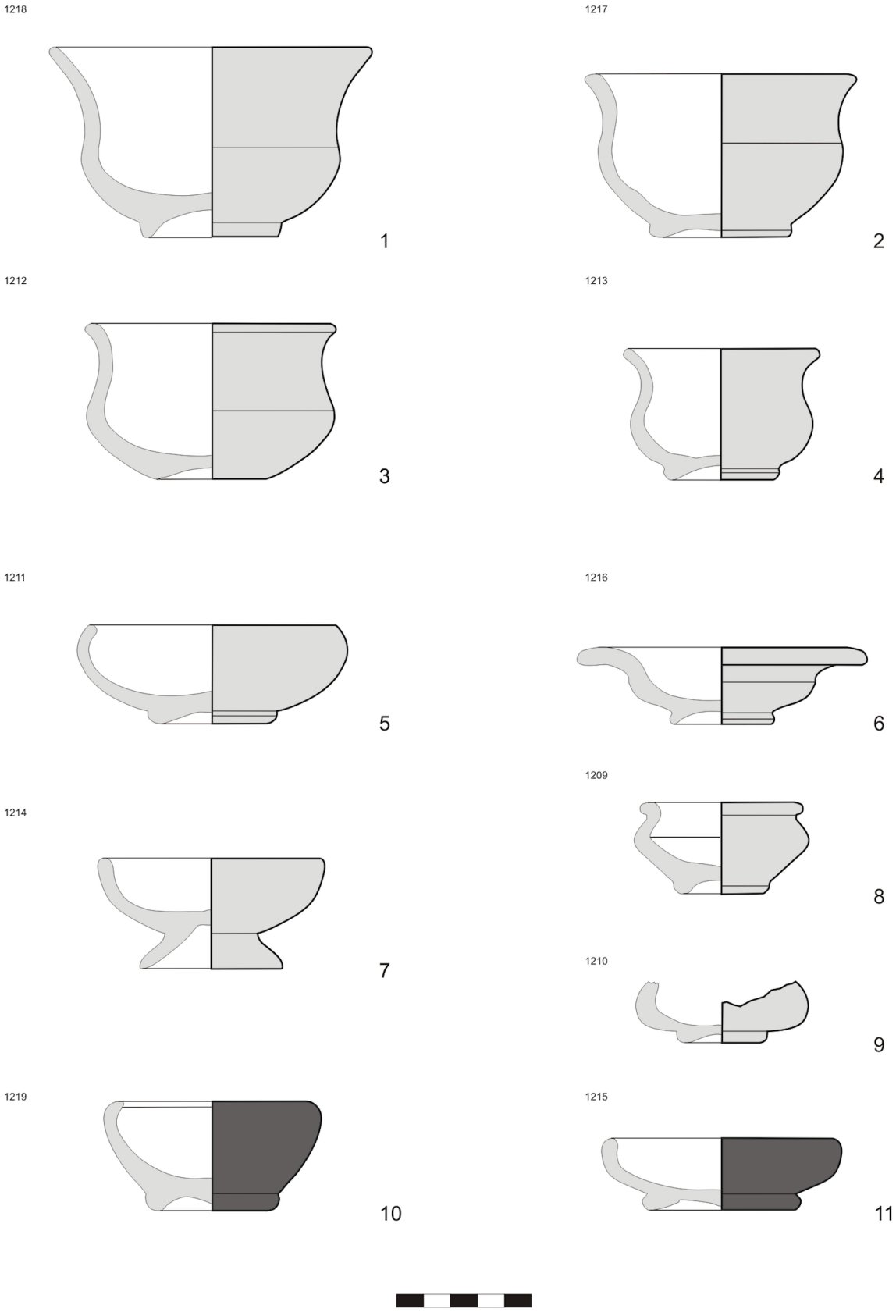


Fig. 3.11. Materiales de la Cova Fosca.

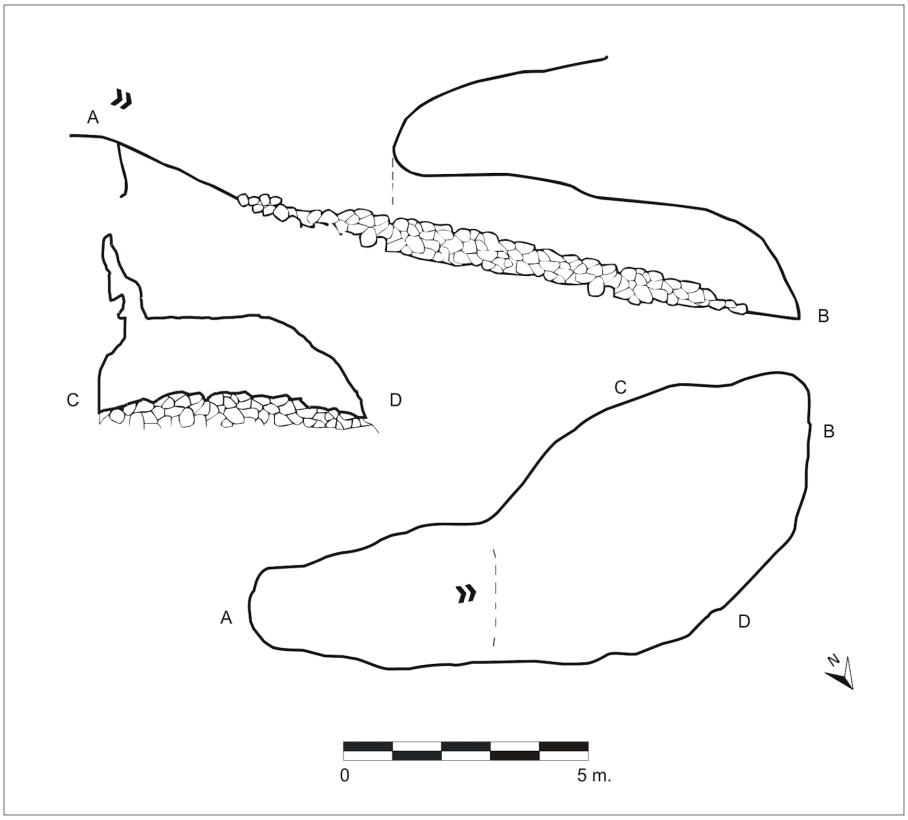


Fig. 3.12. Planta y secciones de la Cova de la Pastora (Machause, Amorós y Grau, 2017).

te indiferenciada de individuos iguales. El último grupo es el de los ritos de agregación o postliminares que tienen como objetivo la reintegración del individuo a la sociedad con un nuevo estatus social y que conlleva una serie de derechos y obligaciones.

Nuestro objetivo, por tanto, será la aplicación de este esquema a los ritos de iniciación llevados a cabo por las comunidades ibéricas en las cuevas-santuario para tratar de reconstruir todo el proceso, más allá de la mera deposición de objetos en la cueva, desde la preparación, el traslado a la cavidad, las prácticas llevadas a cabo en su interior y el retorno al lugar de hábitat (fig. 3.14). La aplicación del esquema propuesto por Van Gennep será únicamente una guía a través de la que trataremos de comprender mejor estos ritos sin que ello suponga que nuestras hipótesis estén predeterminadas, ya que nos atendremos estrictamente al registro arqueológico que hemos documentado en las cuevas-santuario o a las imágenes representadas en la iconografía ibérica.

La preparación previa al ritual de iniciación

La primera fase que proponemos, previa al ritual propiamente dicho, es la preparación. La liturgia previa de adquisición de elementos y valores con los que afrontar el ritual según pautas y normas preestablecidas no es fácil de rastrear, pero algunos indicios nos permiten algunas propuestas.

La adquisición del aspecto adecuado

Uno de los elementos más importantes es la imagen física del individuo, cuyos atributos le adscriben a un determinado grupo de edad. Elementos como el peinado, el vestido o los adornos constituyen una signatura personal en la que queda impresa de forma pública el estado del individuo. Esta imagen del joven en la sociedad ibérica puede ser rastreada desde el punto de vista de la iconografía, cuya representación documentamos tanto en decoración figurada de los vasos cerámicos, en los exvotos en bronce de la Alta Andalucía o en la escultura.

Conforme se aproximara el momento de la iniciación, muy posiblemente relacionado con el desarrollo sexual en torno a los 12-14 años, sería necesario adquirir un aspecto ritual conveniente basado principalmente en la indumentaria y en el peinado. El vestido es un elemento con una enorme carga simbólica ya que, mediante el material utilizado en las telas, su color, el proceso de fabricación o las formas de ornamentación, se establece un código que puede transmitir mensajes relacionados con el estatus social del individuo que los porta (Oliver, 2014: 81).

Entre los exvotos de la Alta Andalucía, la juventud se asocia a una indumentaria específica y muy similar para ambos géneros (Rueda, 2013: 365), caracterizada por una túnica sencilla, lisa, corta para los individuos masculinos y larga para los femeninos, de escote apuntado, mangas hasta los codos, en ocasiones terminadas en cordones a modo de brazaletes, y ajustada en la zona de la cintura mediante cordones anudados que en ocasiones cuelgan por la parte delantera. Se trata de una prenda muy ajustada a las formas del cuerpo, en el caso de los hombres ceñida a los muslos y en las mujeres se ajunta a las caderas estrechándose en los tobillos. Esta prenda principal va acompañada de unos cordones que se ajustan a los hombros, se cruzan en la espalda y en algunos casos se unen en el pecho mediante otro cordón trenzado (fig. 3.15).

Otro atributo de suma importancia a la hora de identificar a un determinado grupo de edad es el cabello, cuyas características o propiedades se convierten en factores relevantes que justifican su simbolización (Velasco, 2008: 42). Entre estas características

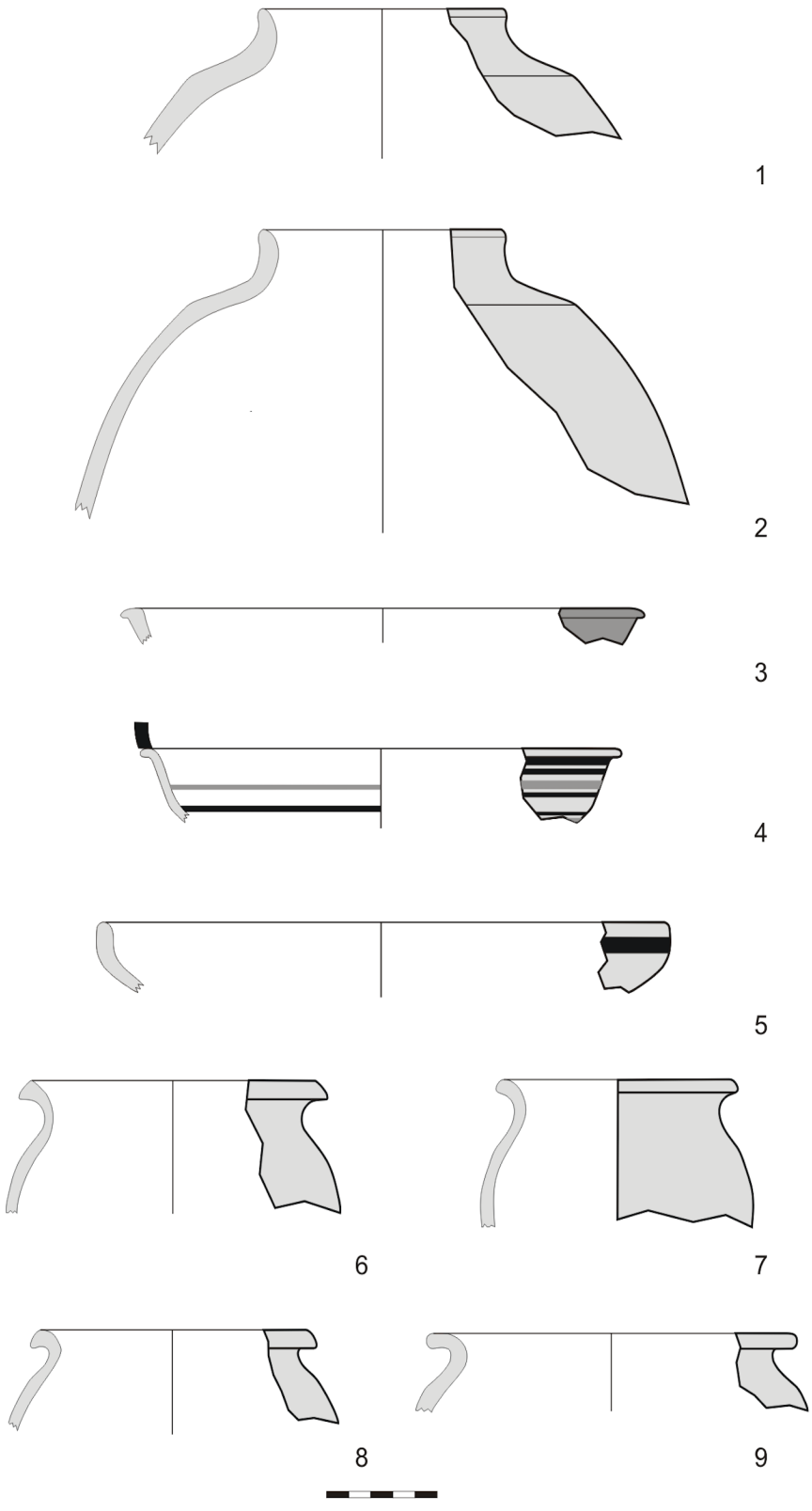


Fig. 3.13. Materiales de la Cova de la Pastora (Machause, Amorós y Grau, 2017).

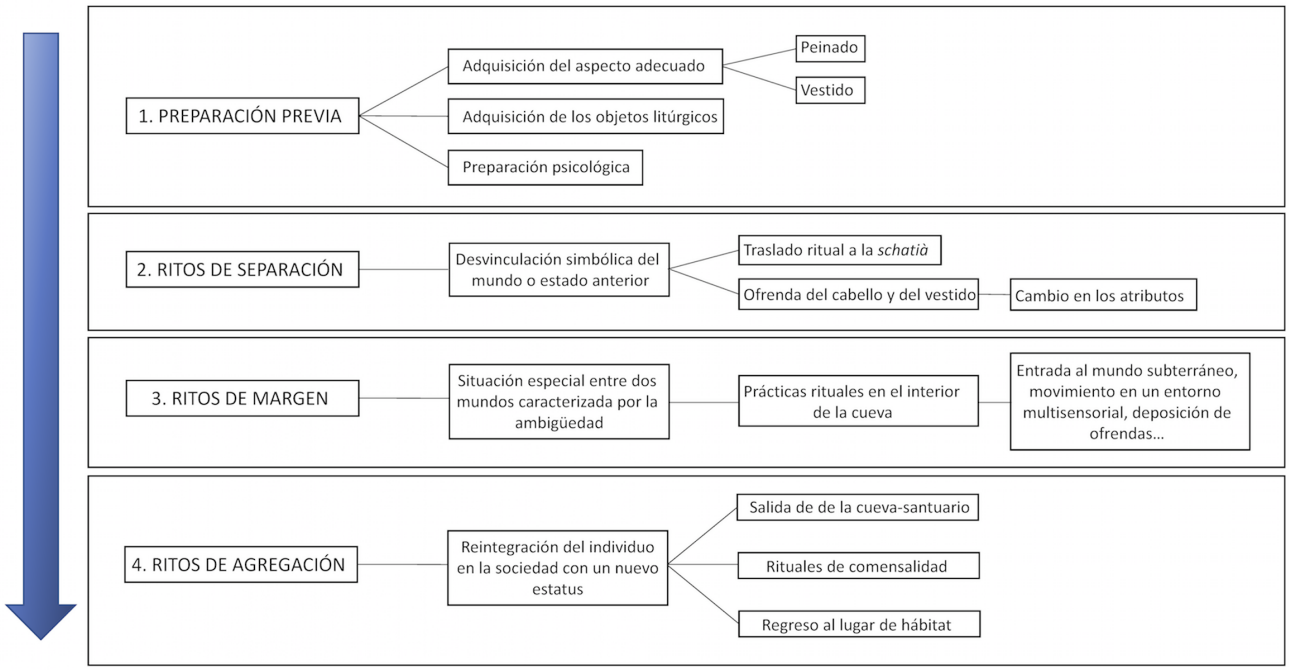


Fig. 3.14. Esquema de los ritos de paso de A. van Gennep aplicado al mundo ibérico.

físicas del pelo encontramos el hecho de que sea separable del cuerpo, maleable, fino, variable en cuanto a su textura y color, crece de forma continua, aparece de forma desigual y en momentos distintos en diversas partes del cuerpo, su número es incontable, se pierde y se regenera, se ve afectado por las enfermedades, se asocia al desarrollo biológico… Si a todo ello sumamos su gran visibilidad, que le confiere una mayor expresividad, nos encontramos con que el cabello y su tratamiento se convierte en un signo de identidad de determinados grupos sociales y en un distintivo de etnia, clase, estatus, género o edad (Velasco, 2008: 36). Es lo que Hallpike (1969) definió de forma muy sugerente como el "pelo social".

No obstante, lo que denominamos características no son únicamente los aspectos del cabello como tal, sino que también incluyen las acciones que se ejecutan sobre él y que son básicamente de carácter cultural. Por tanto, ese elemento "natural" que es el pelo, en cuanto símbolo está construido, por lo que conlleva toda una serie de significados y cuyo tratamiento constituye un lenguaje o código. En este sentido, podemos entender el "pelo social" como una materialización o corporeización de la sociedad (Velasco, 2008: 42-46).

En el caso que nos ocupa, parece que ambos géneros comparten un mismo peinado en forma de dos trenzas, más largas en el caso de las mujeres, que caen sobre el pecho y rematadas por dos bolas, nudos o aros (Rueda, 2013: 365). Este tipo de peinado no solo se documenta en los exvotos en bronce sino también en representaciones cerámicas o escultóricas como el efebo del Cerrillo Blanco (Negueruela, 1990: 246) o incluso en nuestra área de estudio como es la *auletrís* del *Vas dels Guerrers* de la Serreta (Olmos y Grau, 2005) o áreas próximas como las Damitas de Moixent de la necrópolis de Corral de Saus (Izquierdo, 1998-1999), el grupo escultórico de la tumba 100 de la necrópolis de l'Albufereta (Verdú, 2015a: 373-379) o en la decoración figurada de la cerámica de Llíria (Izquierdo y Pérez Ballester, 2005: 94) (fig. 3.16). También es destacable la ausencia en las representaciones de mujeres jóvenes de prendas que cubran la cabeza como velos o tocas o gran cantidad de joyas y adornos, elementos que parecen más propios de mujeres de edad algo más avanzada.

Esta diferenciación iconográfica entre distintos grupos de edad también la encontramos en la escena representada en el ánfora ática ofrendada en la Cova dels Pilars (Grau y Olmos, 2005), incluida en nuestro estudio. Se puede ver a un adolescente que entra por la derecha y que sostiene el extremo de uno de los brazos de una lira, instrumento asociado a la *paideia* del niño ateniense. Frente a este niño encontramos a un personaje que está tocando la flauta doble o *diaulós* instrumento que requiere una mayor edad para ser tocado, existiendo un marcado contraste entre ambas figuras tanto entre los atuendos como entre las actitudes de ambos personajes. Los autores concluyen que el vaso representaría la vida de un joven aristócrata ateniense con motivo de un tránsito de edad en el que la lira simboliza la *paideia* mientras que el *diaulós* representaría una edad algo más madura.

Los objetos litúrgicos

Aparte de presentar una imagen conveniente para la práctica ritual que se va a desarrollar y acorde con el grupo al que se pertenece, es necesario adquirir los objetos que van a ser utilizados durante el transcurso de la misma. En la mayoría de los casos, dotarse de los objetos no debió resultar una tarea demasiado complicada ya que se trata principalmente de vasos caliciformes y ollas de cocina, cuya importancia no radicaría tanto en el recipiente en sí, sino en los productos contenidos en él. Lo mismo podemos decir para el resto de cerámicas ibéricas comunes y pintadas que documentamos en el registro. Más difícil resulta-

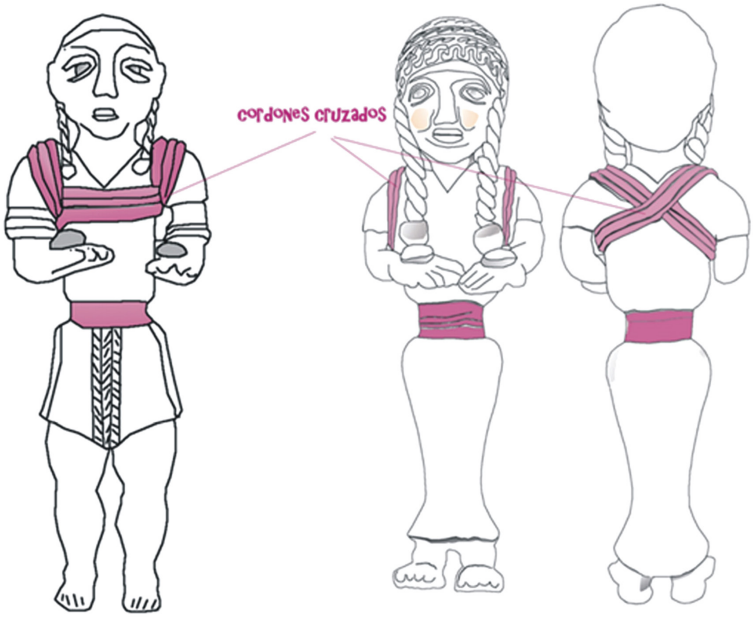


Fig. 3.15. Indumentaria del joven ibérico (Rueda, 2013: fig. 18).

Fig. 3.16. Ejemplos de peinado de juventud en a) exvotos de bronce (Moreno, 2006); b) en decoración cerámica de Llíria (Izquierdo y Pérez Ballester, 2005: 94); c) en decoración figurada de La Serreta (Grau y Olmos, 2005) y d) en las "Damitas de Moixent" (Izquierdo, 1998-1999; Rueda, 2013: fig. 19).

ría adquirir los bienes importados en forma de cerámica ática de barniz negro cuyas redes de distribución estarían controladas por las elites, siendo un caso muy excepcional el de la citada ánfora ática de la Cova dels Pilars. Dicha pieza resulta especialmente interesante ya que en la franja oriental peninsular son contados los casos de grandes vasos de cerámica ática decorada en fechas tan tempranas como el segundo cuarto del s. V a.C. por lo que muy seguramente nos hallamos ante un vaso de encargo para un aristócrata ibero que, por su tamaño y decoración, se convierte en un símbolo de ostentación (Grau y Olmos, 2005: 63). Finalmente, los iniciandos deberían dotarse también de la indumentaria y los adornos adecuados para llevar a cabo el ritual. Asimismo, sería necesario prepararse psicológicamente antes del inicio del ritual propiamente dicho, siendo éste uno de los momentos culminantes de la vida social de los individuos que se someten a esta prueba, no exenta de peligros, en la que el iniciando debe morir y renacer, aunque sea de forma simbólica. No obstante, es evidente que esta fase no puede ser constatada arqueológicamente.

El traslado ritual

Una vez finalizados los preparativos daría comienzo el traslado o peregrinación hacia la cueva-santuario desde los espacios de hábitat. Es importante señalar que estas cuevas se encuentran alejadas de los lugares de hábitat del tipo *oppidum* o aldeas, en el reborde de una unidad natural del paisaje, encaramadas sobre relieves periféricos de entornos de sierra y monte. No obstante, la relación entre las cavidades y los patrones de asentamiento serán tratados con mayor detalle en la lectura territorial que incluimos al final de este capítulo. Tal localización las sitúa en el espacio de la *schatià* ibérica, en la zona de la naturaleza escasamente alterada y frecuentada por pastores, cazadores y otros grupos, lejos del centro civilizado (Grau y Amoros, 2013).

La procesión

Podríamos considerar el desplazamiento desde el lugar de hábitat hasta la cueva como una peregrinación o romería que duraría varias horas ya que las cavidades se encuentran a varios kilómetros del *oppidum* y cuyo acceso se ve dificultado por fuertes desniveles. Las distancias, en línea recta, son bastante variables, desde los 2,3 hasta los 9 km con una media de en torno a 5 km. Entendemos la peregrinación como un viaje de carácter circular, ya que implica el desplazamiento al espacio sacro y el regreso al punto de partida, en busca de un espacio o estado mental que encarna un ideal (López-Bertrán, 2011: 91). Estos centros sacros actúan como el lugar central u *omphalos* de una geografía sagrada o "territorio de gracia" donde es posible alcanzar un contacto directo con lo sagrado (Alfayé, 2010: 179). Dentro del esquema de Van Gennep, la peregrinación podría ser considerada como un rito de separación del iniciando que de este modo se aleja, tanto física como simbólicamente del espacio donde se desarrolla su vida ordinaria y por tanto de su estado anterior a la iniciación. Para entender esta práctica, nos resultan muy sugerentes las propuestas que entienden estos desplazamientos como rituales cinéticos y que en lugar de poner el foco únicamente en las connotaciones religiosas y los elementos inmateriales, plantean el movimiento como elemento esencial de análisis (Coleman y Eade, 2004), considerando no solo la idea del desplazamiento sino también el resto de actividades llevadas a cabo durante la práctica de los rituales como por ejemplo caminar o comer (López-Bertrán, 2011: 86).

Este desplazamiento a la cueva-santuario puede ser considerado como un acto ritualizado donde el iniciando posee unas motivaciones extraordinarias, pero que al mismo tiempo está ligado a una forma de movimiento cotidiano como es caminar y donde atravesará paisajes en cierto modo también cotidianos (López-Bertrán, 2007: 133) como son el *asty,* o centro urbano y la *chora* o territorio, utilizando una terminología griega, hasta llegar al espacio más allá del mundo domesticado y conocido como es la *schatià.* En este sentido, es muy importante tener en cuenta el modo en que se conceptualiza el espacio en las sociedades campesinas, basándose directamente en la experiencia y que es concebido en la medida en que es recorrido, experimentado y vivido (Parcero, 2002: 250). Por tanto, este tipo de peregrinaciones contribuirían a generar un sentimiento de pertenencia al territorio del *oppidum* por parte de los individuos que participan en las mismas y que de este modo lo recorren, lo asimilan y reconocen a través del movimiento.

El acto de caminar durante varias horas contribuiría a preparar psicológicamente al individuo creando una atmósfera ritual adecuada antes de introducirse en la cavidad. Seguramente, este traslado seguiría un recorrido preestablecido y estaría caracterizado por una serie de movimientos y gestos rituales prescritos, cuyo conocimiento estaría en manos de hierofantes o personajes cuya función sería la de guiar a los iniciandos en el transcurso de la ceremonia.

El punto de destino: la *schatià*

Para comprender el concepto de *schatià* es necesario profundizar en el tema de la configuración simbólica del espacio en el mundo ibérico a partir de un modelo radiocéntrico que conforma espacios liminales con connotaciones sacras, alejados del poblado. En el ámbito de las sociedades del Mediterráneo Antiguo encontramos procesos de configuración del espacio que debieron dar lugar a formas homólogas de simbolizar el paisaje. El elemento común que nos permite englobar el complejo mosaico de culturas y sociedades mediterráneas es la ordenación del espacio a partir del núcleo de residencia concentrado y estable. Desde los inicios del primer milenio se producen procesos de centralización y concentración poblacional que dieron lugar a la emergencia del urbanismo como expresión espacial de sociedades complejas de carácter estatal.

Las formas más elaboradas de estos paisajes urbanos, y las que mejor se han analizado por la mayor cantidad de fuentes documentales y arqueológicas, son las correspondientes a la cultura grecolatina que siguen un esquema concéntrico. Un buen ejemplo de esta categorización lo ofrece el mundo griego, donde los espacios se configuran a partir de un centro, el núcleo urbano, *asty*, desde el que se disponen las periferias cada vez menos civilizadas. El mundo doméstico y urbano da paso a la *khora*, el lugar de las actividades agrícolas reguladas por las normas y prácticas propias del mundo civilizado. Sin solución de continuidad se dispone el espacio silvestre: la *schatià*, una categoría del espacio en su propio derecho, donde la naturaleza silvestre se convierte en sagrada, con determinados tipos de cultos y asociados a divinidades específicas. Este es un ámbito marginal por sus actividades dedicadas a la recolección, caza y pastoreo, frente a los usos agrícolas propios del centro de la *khora* (McInerne, 2006).

Este esquema para la configuración de los espacios territoriales ha sido aplicado a los paisajes ibéricos (Grau, 2012; Grau y Amorós, 2013) donde se constata una gran importancia del núcleo

urbano en la ordenación del espacio al igual que sucedía en el ejemplo anterior. Asimismo, también contamos con un denso corpus de imágenes que permiten adentrarnos en la complejidad del simbolismo espacial (Aranegui, Mata y Pérez Ballester, 1997; Olmos, 1992; 1999) donde aparece el límite silvestre, la *schatià,* como el espacio de la naturaleza desbordada donde dejan de regir las normas civilizadas y se convierte en un dominio suprahumano, de genios y apariciones (Olmos, 1998). Es en este espacio donde tienen lugar las hazañas del héroe fundador del linaje y del territorio que es el modelo de la sociedad heroica, como el enfrentamiento con seres monstruosos, actividades cinegéticas o combates cuerpo a cuerpo, relato mitológico que vemos plasmado tanto en decoración cerámica como en escultura. Un buen ejemplo lo encontramos en la escena representada en el *Vas dels Guerrers* de la Serreta (Olmos y Grau, 2005) donde podemos ver en escenas sucesivas como un joven se enfrenta en primer lugar a un *carnassier*, seguramente un lobo, para posteriormente, montando a caballo, dar caza a un ciervo y finalmente enfrentarse a otro individuo en combate individual, todo ello envuelto por una exuberante vegetación que simbolizaría la *schatià*, ese espacio salvaje, silvestre, no domesticado. En el imaginario ibérico, este espacio liminal se simboliza, no solo mediante la vegetación abundante sino también mediante una corriente de agua, tal y como sucede en el conjunto escultórico de El Pajarillo y su monstruo lobuno, una gran ánfora de La Alcudia de Elche donde el lobo se halla frente a un jinete o el vaso del "Joven y el dragón" de este mismo asentamiento (Olmos, 2008).

Para la realización de los ritos iniciáticos parece importante el traslado a los límites del territorio del *oppidum*, más allá del territorio campesino civilizado y domesticado, para internarse en el ámbito de lo silvestre y desconocido, como prueba que debe superar el iniciando para alcanzar su nueva condición; es el ámbito de los dioses de donde surgen los mitos de autoctonía y leyendas fundacionales que sostiene el imaginario ibérico (Olmos, 1998: 153-156). Ese era el espacio de la iniciación de los criptos espartanos, que habitaban los bosques, o los efebos *peripoloi* atenienses, que se encontraban estacionados en los fuertes de la frontera y que desarrollaban estos ritos en los límites del territorio comunitario (Vidal-Naquet, 1983).

Las prácticas rituales en el interior de la cueva-santuario

Las cuevas-santuario suelen ubicarse, como ya hemos señalado, en espacios agrestes y aislados, lejos de los lugares de hábitat y en la mayoría de los casos bastante ocultas. Otra de las motivaciones que pudieron dar lugar a la elección de estas cavidades concretas para llevar a cabo las prácticas rituales y no otras, pudo ser el valor numénico de estos espacios que se vería reforzado por la presencia de surgencias de agua, bien en las proximidades, bien en el interior de la propia cueva. Otro elemento que seguramente tuvieron en cuenta en la elección fue la presencia en estas cavidades de vestigios fruto de la frecuentación en épocas anteriores como cerámicas y muy especialmente restos humanos, estableciéndose un vínculo con el tiempo de los ancestros y buscando la legitimación del culto en la tradición. Todos estos elementos convertirían estas cuevas en espacios ideales para el contacto con las divinidades y las fuerzas sobrenaturales.

Un punto de gran importancia en el desarrollo del ritual debió ser la entrada a la cueva. Las puertas, o más concretamente los umbrales suelen ser sede de numerosas prácticas rituales, como un espacio liminal entre dos esferas (Gennep, 2013: 43) tal y como queda atestiguado tanto por la arqueología como por la etnografía. Al traspasar este hito daría comienzo el período de margen, en que el iniciando muere simbólicamente y se adentra en el mundo subterráneo, un más allá donde habitan las divinidades ctónicas, los espíritus de los ancestros y otras potencias sobrenaturales. Algunas de estas cavidades, especialmente la Cova de la Pinta, la Cova Fosca y la Cova de l'Agüela, presentan una compartimentación interna que favorecería el desarrollo de los ritos ya que permite establecer ciertas pautas, pasando de unos espacios a otros claramente diferenciados a partir de la gradación de luz. Otras características morfológicas destacables son la presencia, en algún caso como el de la Cova dels Pilars, de una sala espaciosa que permitiría la entrada de un mayor número de personas al mismo tiempo o la presencia de pozos en la parte más profunda de la cavidad como es el caso de la Cova de la Moneda o de la Cova de l'Agüela.

Resultan en este sentido muy interesantes los estudios que, desde lo que se conoce como Arqueología de los Sentidos, se han aproximado a las cuevas como entornos multisensoriales donde el uso de los sentidos se ve fuertemente alterado creándose una atmósfera que favorece el desarrollo de los rituales (Skeates, 2007: 90-91; 2010; López-Bertrán, 2011; Machause, 2017). En primer lugar, cuando los iniciandos se internaban en las cuevas, sus movimientos se verían seriamente limitados, ya que en muchos casos hay que agacharse para transitar por ellas. Otro sentido que se ve alterado con respecto a las experiencias de la vida cotidiana es la vista, que se vería limitada por la falta de luz conforme se fueran adentrando en la cueva, a lo que debemos añadir el espeso humo desprendido de las antorchas. También el oído se vería afectado ya que en las cuevas son frecuentes las reverberaciones y el eco que distorsionan y amplifican el sonido y que pudieron interpretarse como mensajes de otros mundos. Si a todo ello añadimos las condiciones ambientales de elevada humedad y bajas temperaturas, así como el posible consumo de sustancias psicoactivas que darían lugar a estados alterados de conciencia, se crearía una atmósfera ritual apropiada para iniciar un viaje simbólico o metafórico que les permitiría entrar en contacto con las divinidades, los ancestros o las potencias sobrenaturales (López-Bertrán, 2011: 102).

Podemos identificar una serie de prácticas rituales llevadas a cabo en el interior de las cuevas-santuario a partir del registro material documentado en las mismas. En primer lugar, cabe destacar que el elemento más abundante son los vasos cerámicos, aunque está claro que la repetición recurrente de formas concretas como los vasos caliciformes o las ollas de cocina nos aleja de un repertorio variado para usos domésticos y se asociaría a una práctica de ofrenda de unas piezas predeterminadas. También es importante señalar que estos materiales aparecen depositados en las partes profundas de las cavidades y no en la entrada.

Los exvotos suponen la materialización del hecho religioso practicado en un espacio de culto, siendo un reflejo indirecto del mismo, acompañado de pautas simbólicas e ideológicas y que es al mismo tiempo un elemento que conecta la realidad de la estructura social ibera y el imaginario religioso de la misma (Rueda, 2011:106). La ofrenda es por tanto un elemento esencial en el "diálogo" que se establece entre el practicante y la divinidad, relación que posee un claro carácter de reciprocidad y en la que no existen intermediarios, expresándose a través de la misma la solicitud o agradecimiento por un bien realizado

(Blázquez, 1991). Este acto de ofrenda a la divinidad posee connotaciones que van más allá del individuo y contribuye a fortalecer los vínculos de cohesión y reconocimiento de un grupo concreto o de la pertenencia a un territorio con fronteras físicas e ideológicas claras. Asimismo, forma parte del proceso de transmisión de la identidad cultural, participando dentro del sistema de códigos socio-ideológicos que establecen determinados paradigmas de representación simbólica en los que debemos tener en cuenta las características de orden social, político, religioso, de género o edad (Rueda, 2011: 106).

El primer objeto que vamos a analizar es el vaso caliciforme que aparece en mayor o menor medida en todas las cuevas-santuario objeto de nuestro estudio así como en otras cavidades del norte de Alicante como la Cueva del Moro (Grau, 2002: 298) o la Cova de les Dames (Grau y Moratalla, 1999: 99), de la provincia de Valencia como la Cueva de los Mancebones, Cerro Hueco, Cueva de los Ángeles, Cuevas del Puntal del Horno Ciego, Cueva del Molón, Cueva Noguera, Sima de l'Aigua, Cova de les Dones, Cova de las Palomas, Sima de l'Infern, Cova dels Sants, Cova Santa, Cova de Merinel, Cova Bernarda, Cova del Barranc del Llop y Cova Bolta (González-Alcalde, 2002-2003a: 202-226, Machause, 2017) y de la provincia de Murcia (Cueva de los Hermanillos y Cueva del Cerro del Castillo o de la Zorra) (Moneo, 2003: 126-128).

La importancia ritual del vaso caliciforme queda avalada por su representación en diversas esculturas ibéricas en piedra que presentan una actitud oferente con el vaso como elemento principal. Este tipo de vaso aparece normalmente asociado a figuras femeninas cuyos brazos se disponen extendidos a lo largo del cuerpo, manos con dedos paralelos, rígidos, sujetando y rodeando la ofrenda y con los pies separados. Muchos investigadores coinciden en que la función de estos vasos caliciformes estaría relacionada con los ritos de libación, tan comunes en la religiosidad antigua del ámbito mediterráneo. La libación sería el gesto esencial de verter un líquido, asociado generalmente a la plegaria, que se constata ya en Egipto, Próximo Oriente antiguo o en el mundo hitita, en honor a la divinidad (Izquierdo, 2003: 126). No obstante, la documentación más amplia procede de Grecia y Roma, donde la libación constituye un gesto muy frecuente apareciendo representada textual e iconográficamente. Este vertido de líquidos, normalmente agua, vino, miel o leche, se realizaba bien sobre altares o bien directamente sobre el suelo, siendo acompañado de ritos orales, así como la combustión de perfumes, incienso u ofrendas vegetales ocupando un lugar esencial en los ritos sacrificiales (Izquierdo, 2003: 126).

Algunos investigadores han propuesto que la libación no representaría una ofrenda a los dioses, sino que tendría connotaciones catárticas o de purificación ritual como rito de paso, como una especie de tránsito al territorio sagrado (Burkert, 2013: 35; Himmelmann, 1997) y por tanto como un rito de separación y agregación al mismo tiempo. Es por ello que el gesto de la libación aparece en numerosas ocasiones iniciando y clausurando ceremonias de ahí su carácter liminal y mediador entre diversas esferas (humana/divina, vivos/muertos…).

El rito de la libación aparece bien constatado en la cultura ibérica siendo el vaso caliciforme una de las formas cerámicas que se ha relacionado con esta acción. Tras la libación el vaso se rompía intencionalmente y era depositado de forma ritual en el espacio sacro, costumbre bien documentada en Grecia, en los santuarios de Artemis en Brauron, Halai y Mounichia (Dowden, 1989: 27) o en el santuario de Apolo en Amyklai (Petterson, 1992:99). En otras ocasiones estos vasos se encuentran completos y en posición invertida sobre el suelo. Sin embargo, no descartamos otras hipótesis funcionales para este tipo de vasos, como contenedores de ofrendas, vasos para beber o lámparas votivas como ha sido propuesto por algunos autores a partir de la existencia de pequeños orificios en la zona del borde, posiblemente para ser colgados, así como la documentación de vasos completos colocados en hornacinas naturales (Martínez Perona, 1992: 273-275).

Otro elemento abundante en las cuevas-santuario del área central de la Contestania son las ollas de cocina, que aparecen de forma especialmente masiva en la Cova dels Pilars, pero que también encontramos en porcentajes bastante elevados en la Cova de la Moneda y en la de La Pastora, y en menor medida en la Cova de l'Agüela, en lo que parece ser un patrón ritual recurrente en nuestra área de estudio. Esta repetición de un tipo concreto, al igual que sucede con los caliciformes en otros contextos, nos hablaría de pautas rituales que respetan unas normas y un formalismo marcado por la tradición (Bell, 1992; 1997: 138). Cabría relacionar este tipo de recipiente cerámico con una práctica de ofrenda de productos agropecuarios, lo que podría estar relacionado con cultos relacionados con la fertilidad de la tierra o el ganado, cuya naturaleza concreta desconocemos debido a la falta de estudios de carácter físico-químico que nos permitan conocer el contenido de estas ollas. También aparecen en otros espacios de culto como el pozo votivo del Amarejo (Broncano, 1989: 240) o cuevas-santuario de otros ámbitos geográficos como las del Puntal del Horno Ciego (Villargordo del Cabriel) (Martí Bonafé, 1990: 153).

También aparecen algunas formas en el repertorio que podríamos catalogar funcionalmente como almacenamiento (tinajillas, *lebes*) y vajilla de mesa (platos, cuencos, copas), posiblemente relacionados con el consumo de alimentos en el interior de la cavidad, como recipientes contenedores de ofrendas como en el caso anterior o bien como ofrendas en sí mismas por su valor intrínseco como bienes de prestigio, como es el caso de las cerámicas áticas de barniz negro. También resulta destacable la presencia en muchos casos de recipientes miniaturizados que pudieron ser utilizadas para almacenar y guardar algún producto de carácter psicoactivo, ya que la cantidad y el uso de estas sustancias debieron ser bastante limitados (López-Bertrán, 2007: 148-150), siendo la causa de estados alterados de conciencia que favorecerían esa experiencia de contacto con lo sagrado.

Señalábamos al inicio de este apartado la importancia que el cabello y su peinado tiene como atributo de un determinado grupo o clase de edad siendo su oblación un elemento muy común en los ritos de paso (Gennep, 2013: 254-256) del que también contamos con ejemplos en las iniciaciones del mundo griego (Vidal-Naquet, 1983). La importancia del pelo radica en primer lugar en la idea, compartida por diversas culturas, de que existe una conexión que persiste entre la persona y cualquier elemento que en algún momento ha formado parte de su cuerpo (Frazer, 1944: 278-279). Por tanto, su ofrenda en determinadas prácticas rituales se basa en la explotación de la relación *pars pro toto*, tomando la parte por el todo y actuando sobre fragmentos con la idea de abarcar la totalidad en la que se integran (Velasco, 2008: 29).

El corte del cabello sería por tanto un rito de separación con respecto al grupo de edad anterior, simbolizando el abandono de una etapa del ciclo vital. El cabello pudo ser depositado en el

interior de la cueva-santuario, cuya evidencia material sería, en nuestra opinión, la presencia de pequeños aretes de metal, normalmente de bronce que se han documentado en dos cuevas de nuestro ámbito de estudio como son la Cova dels Pilars y la Cova Fosca, pero también en otras cuevas como la Sima de l'Aigua (Carcaixent) o la Cova Bolta (Gandía) (González-Alcalde, 2002-2003a: 211 y 224) y que relacionamos con los adornos que las mujeres llevarían en el extremo de las trenzas. Anteriormente hemos presentado diversos ejemplos iconográficos de estos adornos en la escultura, en la toréutica y en la decoración vascular. Tras el abandono de estos rasgos de juventud los individuos pasarán a estar representados de un modo distinto donde los personajes femeninos aparecerán con la cabeza cubierta por un velo o una mitra, mientras que los masculinos presentan el cabello mucho más corto o con una capucha ajustada que les cubre la cabeza, representación que podemos ver tanto en los exvotos en bronce (Rueda, 2013: 368), en las terracotas del santuario de La Serreta, o en la representación del joven del *Vas dels Guerrers* de este mismo asentamiento (Olmos y Grau, 2005).

Un rito de separación similar sería el de la ofrenda de vestidos que también supondrían un atributo distintivo de un determinado grupo o clase de edad. Las evidencias materiales de este tipo de ofrendas serían las fíbulas documentadas en algunas cuevas-santuario como la Cova de les Dames (Busot) (González-Alcalde, 2002-2003b: 77) próxima a nuestra área de estudio o la Cova Bolta (Gandía), la Cova Santa (Vallada) y la Cova Merinel (Bugarra) (González-Alcalde, 2002-2003a: 230). La presencia de fusayolas, especialmente en las cuevas de la zona de la Plana de Utiel (Cueva de los Mancebones, Cueva de Cerro Hueco, Cueva de los Ángeles y Cuevas del Puntal del Horno Ciego) pero también algo más al sur como la Cova de les Dones (Millares), la Cova Santa (Vallada) o la Cova Bolta (Gandía) (González-Alcalde, 2002-2003a: 230; Machause, 2017) podría estar relacionada también con la ofrenda de elementos relacionados con la actividad textil o como un símbolo de iniciación femenino. Finalmente, también documentamos la ofrenda de determinados adornos personales como pueden ser los anillos, algunos con chatón como los dos anillos de la Cova dels Pilars donde, en uno de ellos se ha grabado una figura antropomorfa muy esquemática donde se han destacado las manos y otro donde se representaba dos pájaros enfrentados y con los picos juntos, hoy desaparecido, del que encontramos un interesante paralelo en las Cuevas del Puntal del Horno Ciego (Martí Bonafé, 1990: 157) junto a otras cuevas de la provincia de Valencia (González-Alcalde, 2002-2003a: 230).

La salida de la cueva-santuario y el retorno al oppidum

Una vez finalizadas las prácticas rituales en el interior, el iniciando se dispondría a salir, lo que constituiría una metáfora del renacimiento, ya que la cueva simbolizaría el útero materno (González-Alcalde, 2002: 367; Moureau, 1992: 194). Asimismo, el paso de la oscuridad a la luz natural tendría un valor metafórico importante como parte de este renacimiento. Mediante esta resurrección simbólica y habiendo superado la prueba que le ha llevado al más allá, el iniciando abandona la fase de margen para reintegrarse de nuevo en la sociedad con un nuevo estatus o posición, se ha vuelto "otro", lo que conlleva nuevos derechos y nuevas obligaciones.

Una vez traspasado de nuevo el umbral de la cueva, darían inicio los ritos de agregación del individuo a su nueva posición en la sociedad. Uno de los ritos de agregación por excelencia es la comensalidad, es decir, mediante la celebración de un banquete, cuyas implicaciones sociales valoraremos en profundidad en otro capítulo de nuestro trabajo. Cabría la posibilidad de que la vajilla de mesa y las ollas de cocina estuviesen relacionadas con la celebración de banquetes, aunque no nos inclinamos demasiado hacia este planteamiento ya que, en primer lugar, existe una evidente desproporción entre ambos repertorios y en segundo lugar, porque la distribución interna de las cuevas en nuestro caso, a excepción quizá de la Cova dels Pilars, imposibilita la celebración de grandes reuniones en su interior. En la mayoría de estas cuevas aparecen también restos de fauna, pero nos resulta muy difícil extraer conclusiones fiables ya que no han sido analizados de forma sistemática por lo que no podemos estar seguros de que hayan sido consumidos por humanos ni tampoco han sido recuperados siguiendo una metodología arqueológica, lo que nos impide adscribirlos a una época concreta. En cambio sí se han realizado este tipo de estudios en cuevas del interior de la actual provincia de Valencia tales como las Cuevas del Puntal del Horno Ciego (Sarrión, 1990) donde se documentaron algunas evidencias de alteraciones antrópicas aunque la mayoría de los restos estuvieran relacionados con aportes naturales al depósito; la Cueva Merinel (Blay, 1992) donde se identifica un patrón de selección intencionada de especies domésticas, edades y partes anatómicas para su deposición; y por último el reciente estudio de la Cueva del Sapo (Machause *et al.*, 2014) donde resulta especialmente interesante la preeminencia de una especie silvestre de connotaciones cinegéticas como es el ciervo, junto a otras especies domésticas como los ovicaprinos, bóvidos, suidos y perros. No obstante, no parece que en estos tres casos tengan especial relevancia las marcas de origen antrópico de procesado y consumo de los alimentos por lo que posiblemente nos encontremos más bien ante ofrendas y no tanto ante los restos de un ágape. Por tanto, es posible que este tipo de celebraciones se llevara a cabo ya con los iniciados de vuelta en el lugar de hábitat.

Como habíamos señalado anteriormente la peregrinación a la cueva-santuario tenía un carácter circular ya que comporta la ida y la vuelta al punto de partida. De este modo el viaje de regreso se convertiría en un rito de agregación, de reintegración del iniciado al mundo cotidiano, domesticado de la *chora* y del *asty* o núcleo urbano. Este desplazamiento, donde el movimiento es el elemento principal del rito, contribuiría también a la preparación psicológica del individuo y a la asimilación de su nueva condición social.

3.2.4. La iniciación más allá de las cuevas santuario

Llegados a este punto, es importante señalar que la iniciación no se circunscribiría únicamente a las cuevas-santuario, sino que podemos intuirla también en otros contextos. También es destacable que el fenómeno de las cuevas-santuario en el mundo ibérico se encuentra acotado en el tiempo, ss. V-IV a.C., y muy relacionado con un modelo territorial concreto, como veremos en el apartado correspondiente al paisaje. Por tanto, el abandono de las prácticas rituales en cueva no debió implicar la desaparición de los ritos de iniciación en el mundo ibérico, sino que su desarrollo pudo trasladarse a otros ámbitos como son los santuarios territoriales que documentamos en los ss. III-I a.C.

La iniciación en la decoración figurada

Un buen ejemplo de lo que podrían ser representaciones iconográficas de ritos iniciáticos lo encontramos en las decoraciones figuradas de estilo narrativo sobre grandes vasos cerámicos pro-

pias del s. III a.C. A partir de este momento, se produce un cambio importante desde el punto de vista de la materialización de la ideología ya que los relatos míticos pasan a plasmarse en los grandes recipientes cerámicos en forma de escenas pintadas abandonándose otros soportes más costosos y ostentosos como podía ser la escultura en los espacios funerarios. Estos nuevos códigos simbólicos son compartidos por las elites de diversos territorios políticos lo que genera una identidad común que las legitima (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015). Este tipo de cerámicas serían usadas y exhibidas en rituales o eventos comunitarios transmitiendo de este modo una serie de mensajes relacionados con la naturaleza diferenciada de los miembros de la elite mostrando las actividades propias de su rango como la caza, la guerra, los rituales de iniciación, el trabajo textil (Aranegui, Mata y Pérez Ballester, 1997) o la plasmación de los mitos relacionados con el héroe fundador del linaje dominante.

El Vas dels Guerrers de La Serreta

En nuestra área de estudio contamos con un buen ejemplo de representación de un rito de iniciación sobre soporte cerámico como es el conocido *Vas dels Guerrers* de La Serreta (fig. 3.17). Se trata de una gran tinaja sobre la que se plasma una narración de las tres hazañas que relataría la iniciación modélica de un joven que podría ser el héroe mítico fundador del linaje (Olmos y Grau, 2005). Al inicio de la secuencia encontramos a una *auletrís* que viste una larga túnica, con la cabeza cubierta de la que caen dos cintas con borlas o anillas metálicas, que ya hemos visto anteriormente. Dicho personaje se representa tocando el *aulós* o flauta doble, lo que nos hace recordar la importancia que la música tendría en este tipo de ritos, como un elemento sensorial más para crear una atmósfera ritualizada, aunque sea difícil de rastrear desde la arqueología. En la siguiente escena encontramos el clásico mitema del enfrentamiento con el monstruo, en este caso un lobo representado con las fauces abiertas y en actitud agresiva. El joven, que se representa con la cabeza sin cubrir, ha lanzado su jabalina al animal, hiriéndolo en el vientre. En la siguiente escena vemos a dos individuos a caballo que persiguen a un ciervo con jabalinas en la mano y al que ya han alcanzado con una de ellas. Es destacable que los atributos que caracterizan a los dos individuos son diferentes, habiendo cambiado los símbolos de nuestro protagonista, ya que en este caso se le representa con la cabeza cubierta. Esta narración heroica culmina con un duelo o combate singular, donde se representa la victoria del héroe que ha clavado su lanza en el torso de su oponente. Todas estas hazañas iniciáticas se representan en el marco de la *schatià*, simbolizada por la eclosión vegetal que nos habla de una naturaleza desbordada, salvaje.

Debemos tener en cuenta que este vaso aparece en el departamento F-1 cuyo carácter singular es indudable y que se ha interpretado como una habitación sagrada donde ese guardan diversas piezas de carácter extraordinario (Grau, Olmos y Perea, 2008). Junto a este conocido vaso encontramos la representación de la famosa Diosa Madre en una placa de terracota que amamanta a dos niños donde de nuevo encontramos la figura de la *auletrís*. Otro elemento importante es la representación de la paloma, tanto en la decoración pintada de un *kalathos* como en una terracota, figura que posee una íntima relación con lo divino al igual que la sobreabundancia vegetal representada en otros vasos de la misma estancia.

El lebes del Tossal de Sant Miquel de Llíria

Otro ejemplo lo encontramos en la gran lebeta procedente del departamento 20 del *oppidum* del Tossal de Sant Miquel de Llíria donde se representa una secuencia que podríamos relacionar con el rito de iniciación de un joven varón (Bonet, 1995: fig. 61; Chapa y Olmos, 2004: 55-57) (fig. 3.18). En una primera escena podemos ver una prueba de doma del caballo donde el joven coge una rienda del animal y sostiene una fusta en la otra mano, acompañado por cuatro perros y un compañero a caballo que actúa como testigo de la prueba. En la siguiente escena se representa la prueba del toro donde participan dos varones, uno de ellos sosteniendo un señuelo en una mano y un haz o ramo en la otra mientras que el otro individuo sostiene una antorcha. A continuación, podemos ver un duelo heroico protagonizado por dos varones con falcata y lanza donde se aprecian también los restos de otros participantes ya vencidos. La narración finaliza con una escena protagonizada por un jabalí que es acorralado y devorado por una jauría de lobos que podría estar representando el espacio de la *schatià*.

Fig. 3.17. Decoración del Vas dels Guerrers de La Serreta (Olmos y Grau, 2005: fig. 4).

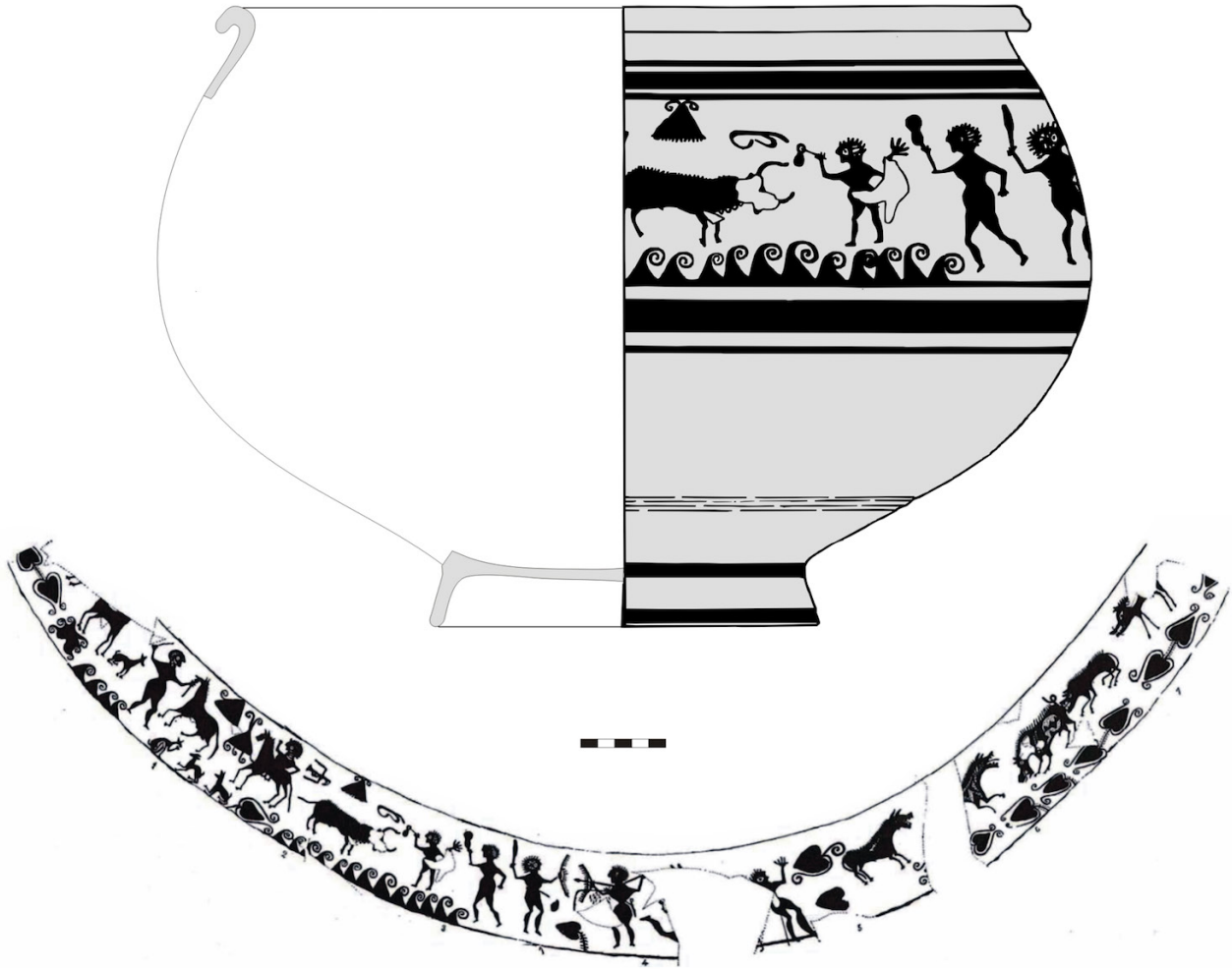


Fig. 3.18. Lebes de las iniciaciones del Tossal de Sant Miquel de Llíria (elaboración a partir de Bonet, 1995: fig. 61).

El vaso del joven y el dragón de la Alcudia de Elche

En este gran vaso procedente de la antigua *Ilici* también se representa una vez más el mitema del enfrentamiento del joven con el monstruo en un marco caracterizado por un exuberante paisaje vegetal que representa de nuevo el espacio salvaje, no domesticado. En este ambiente, un joven imberbe de cabellos largos se enfrenta a un gran lobo representado con una larga lengua y dientes y garras afilados. Este adolescente además porta una jabalina, que no utiliza, y agarra la lengua del animal, demostrando su valor a través del contacto físico con el monstruo (Chapa y Olmos, 2004: 57-58) (fig. 3.19).

La anomalía deambulatoria

Queríamos también incluir en este apartado una idea que nos resulta muy sugerente y que han planteado I. Grau y T. Crespo (2012). Se trata de la relación entre la anomalía deambulatoria e iniciación, proponiéndose que aquellos personajes que se hallan en una situación liminal o de margen aparecen caracterizados por un elemento que de forma directa o indirecta se puede vincular con una anomalía al caminar. Dichos elementos serían el hecho de portar una sola sandalia, la herida en la pierna producida en el transcurso del enfrentamiento con el monstruo o la práctica de danzas por parte de grupos de jóvenes iniciados. La propuesta de dichos autores es que este tema se encuentra bien representado en los complejos mítico-rituales del Mediterráneo antiguo pudiendo rastrearse también en la antigua Iberia. Para el conocimiento en detalle de dichos mitos remitimos al trabajo citado.

Los monosándalos se encontrarían documentados en el mundo ibérico por la presencia de *gutti*, recipientes cerámicos singulares, documentados especialmente en necrópolis, pero también en otros ámbitos, que representan un pie calzado y que podrían vincularse a prácticas rituales de carácter heroico o de exaltación del guerrero o como una especie de amuleto relacionado con ritos de paso, especialmente al Más Allá (Grau y Crespo, 2012: 116).

Otro tema recurrente es el de la herida en la pierna que recibe el héroe que protagoniza un enfrentamiento con el monstruo durante el desarrollo de su iniciación y que aparece representada tanto en la escultura, como es el caso de la *griphomaquia* del *heroon* de Porcuna, como en la decoración figurada sobre cerámica, como en el caso de un vaso datado en el s. II a.C. y procedente de la necrópolis del Corral de Saus (Moixent) donde el joven guerrero es herido en una pierna por

Fig. 3.19. Vaso del Joven y el Dragón de La Alcudia de Elche (Imagen: S. Machause).

una esfinge. La consecuencia de esta herida sería, de nuevo, una dificultad al caminar y una cicatriz que se convertirá en símbolo de su hazaña (Grau y Crespo, 2012: 118).

El último elemento analizado es el de la representación de jóvenes danzantes en algunos vasos cerámicos como son el Vaso de los Guerreros del Cigarralejo y el Cálato de la Danza de Llíria. En esta nueva propuesta se interpreta este tipo de "danza" encuadrada en un contexto iniciático y poniéndola en relación con un tema bien conocido en el mundo antiguo como es la "Danza de la Grulla", un baile de tipo iniciático llevado a cabo por Teseo y sus compañeros al regresar del Laberinto del Minotauro (Grau y Crespo, 2012: 124). Por tanto, podría tratarse de un baile que los jóvenes iberos ejecutarían tras su iniciación, permitiéndonos hablar de rituales iniciáticos semejantes tanto en el ámbito ibérico como en el griego.

Finalmente, podemos concluir que uno de los elementos que caracterizaría esa situación excepcional de liminalidad, en el margen entre dos mundos, esferas o estados, sería la anomalía deambulatoria, ya sea por su representación como monosándalos, con una herida en la pierna o bailando una posible danza iniciática. Esta forma anómala de caminar sería el testimonio de su paso por rituales iniciáticos y de ida y vuelta a los confines de lo conocido.

La iniciación en los exvotos de terracota

A finales del s. IV a.C. parece que se abandonan las prácticas rituales en las cuevas-santuario o al menos se reduce su intensidad. Este hecho coincide con un cambio en la configuración territorial en el área comarcal de los Valles de Alcoi con el surgimiento de un nuevo rango jerárquico, la ciudad de la Serreta, que se superpone a la estructura territorial previa de *oppida* independientes de escala local (Grau, 2002) con la que las cuevas-santuario estaban íntimamente relacionadas. Es por ello que pensamos que las prácticas rituales de iniciación pudieron trasladarse a una nueva ubicación, pasando a desarrollarse en los santuarios territoriales.

En nuestro caso, contamos con un buen ejemplo en el santuario de La Serreta que en este momento se convierte en el asentamiento central del territorio al que se trasladarían los jóvenes aristócratas del resto de *oppida* para su iniciación, manteniéndose el esquema de separación, margen y agregación que hemos propuesto, con una peregrinación al santuario de la ciudad rectora de todo el territorio que podría considerarse como una forma de sumisión al poder central. Las prácticas rituales llevadas a cabo en este santuario durante el s. III a.C. se materializan con la deposición de exvotos de terracota (Grau, Amorós y López-Bertrán, 2017) que pueden estar representando diversos grupos de edad. Trataremos estas terracotas y las implicaciones territoriales de los santuarios en el apartado correspondiente, aunque podemos adelantar que las representaciones masculinas son básicamente cabezas sin cubrir, con rasgos faciales estandarizados y orejas destacadas. Por otra parte, las representaciones femeninas presentan una mayor variedad, presentando todas ellas un manto que les cubre la cabeza y los hombros, pero con la diferencia de que algunas de ellas presentan únicamente este velo mientras que otras lo acompañan con una especie de mitra o toca, representando posiblemente a mujeres que ya han superado los ritos de iniciciación.

3.2.5. Las estrategias derivadas

La iniciación como estrategia ideológica excluyente

Pasamos a valorar en este último apartado la importancia de estos ritos de iniciación como estrategia ideológica desplegada por determinados grupos de poder para legitimar su posición, su naturaleza diferenciada respecto al resto del grupo social o las desigualdades sociales existentes. En este caso concreto, la importancia radica en el papel que juega la iniciación en el mantenimiento y la reproducción de la estructura social a través de la ritualización de las etapas del ciclo vital y del aprendizaje de la vida social. Este tipo de ritos se constatan en infinidad de sociedades de todo tipo a través de la etnografía, las fuentes escritas o la arqueología. Los encontramos tanto en sociedades poco complejas como las bandas o tribus de cazadores-recolectores donde el objetivo de la iniciación masculina sería el de entrar a formar parte del grupo de los cazadores; en sociedades de jefatura donde el componente guerrero posee una gran importancia siendo el objetivo pasar a formar parte de la elite de guerreros cuya principal función es la defensa de la población, hecho que justifica su posición preeminente; y también la encontramos en sociedades estatales donde el objeto de la iniciación masculina es el de entrar a formar parte del cuerpo ciudadano que comporta una serie de derechos y obligaciones. En el caso de la iniciación femenina existe una importancia recurrente de la preparación para el matrimonio y la procreación como depositaria de los valores familiares y mantenedora del grupo doméstico.

¿Quiénes se inician?

Para hacernos una idea de la importancia y el sentido de la iniciación en la sociedad ibérica debemos valorar el alcance que pudieron tener estas prácticas a través de un análisis de carácter cuantitativo, lo que conocemos como densidad ritual (Bell, 1997: 173-209). Para conocer el ritmo de deposición de ofrendas en un determinado espacio sacro, en este caso una cueva-santuario, es necesario contar con un depósito primario, poco alterado, del que podamos estar más o menos seguros de que su volumen su aproxima al total de las ofrendas depositadas. Somos plenamente conscientes de las limitaciones y problemática de una aproximación de estas características, pero aun así no hemos querido renunciar a una valoración de este tipo, ya que nos permite hacernos una idea aproximada del número de individuos que pudo estar participando en estas prácticas. Por supuesto, la mayoría de las cavidades no reúnen estas características en cuanto a la fiabilidad del registro arqueológico. Sin embargo, sí existe una cueva que fue excavada siguiendo una metodología arqueológica y que puede servirnos como paradigma, a pesar de que no se encuentre en nuestra área de estudio, las Cuevas del Puntal del Horno Ciego (Villargordo del Cabriel) (Martí Bonafé, 1990).

Se trata de un conjunto de cuevas ubicadas en el altiplano de Requena-Utiel, al oeste de la provincia de Valencia. Fruto de una intervención arqueológica en 1974 dirigida por M. Gil-Mascarell en la Cueva II se documentó un importante conjunto de materiales cuyo elemento más característico es el lote de vasos caliciformes sobre el que vamos a basar nuestro análisis de la densidad ritual. El registro material de esta cavidad está compuesto por 85 vasos caliciformes, en su gran mayoría de cerámica fina gris, una urna de orejetas, dos platos, dos copitas, cinco ollas, 14 fusayolas, un pequeño puñal, una hoja de tijera y dos anillos de bronce con chatón, repertorio para el que se propone una cronología de finales del s. VI- s. V a.C. Tomando como referencia los vasos caliciformes, nos encontramos con un ritmo de deposición de un vaso cada año y medio aproximadamente o 17 vasos por cada generación.

Volviendo a nuestra área de estudio solo contamos con una cavidad cuyo repertorio es comparable, en cuanto a volumen, al de la Cueva II del Puntal del Horno Ciego y es la Cova de l'Agüela. A pesar de que la recuperación de los materiales no fue fruto de una intervención arqueológica, sino que fue objeto de una recogida sistemática, podemos estar bastante seguros de las circunstancias del hallazgo y de que se trata de un conjunto cerrado. Además, esta cavidad es la menos conocida y alterada de las cinco que hemos analizado por lo que el conjunto de materiales documentados puede aproximarse bastante al total de ofrendas depositadas en la cueva en época ibérica. En la Cova de l'Agüela se documentaron 71 caliciformes habiéndose propuesto una cronología para la cavidad del s. V y parte del IV a.C. Por tanto, en este caso podemos hablar de un ritmo de deposición de ofrendas de un vaso cada dos años aproximadamente o 14 vasos por generación. También podríamos destacar el caso de la Cova dels Pilars, tomando como referencia el número de ollas, un total de 127. Si aceptamos una cronología de los ss. V-IV a.C. nos hallaríamos ante un ritmo de deposición de ofrendas de una olla cada año o 25 ollas por generación.

Este volumen de ofrendas nos indica que estas prácticas concretas relacionadas con rituales iniciáticos no tienen un carácter generalizado ya que, si un vaso es el testimonio de una acción individual, es muy posible que sólo un reducido número de individuos de la comunidad se sometería al ritual. Por tanto, nos encontramos ante una estrategia ideológica de carácter excluyente que reforzaría el orden desigual de la sociedad ibérica. Aunque desde el punto de vista material, el ritual no expresaría ninguna riqueza asociada al estatus, excepto el ánfora ática de La Cova dels Pilars, la propia segregación en el acceso al ritual, como en el caso de las necrópolis, nos situaría ante un estamento destacado de la sociedad.

¿Por qué se inician?

Este tipo de rituales contribuiría al desarrollo de una identidad compartida entre los miembros de los grupos aristocráticos que conforman la elite y que se diferencian del resto de la sociedad a partir de sus prácticas rituales. No estamos afirmando que no existiesen rituales de iniciación para el resto de la sociedad, pero como se ha señalado para el caso griego, sólo los miembros de familias distinguidas cumplirían el ritual entero, de forma que la iniciación completa sería un derecho y un deber propio del estrato social más alto (Burkert, 2011: 120).

En el caso de la iniciación masculina su función es la de adquirir el estatus de guerrero, siguiendo el modelo de comportamiento de los héroes ancestrales y adquiriendo la función de protector de la comunidad que justifica su posición preeminente desde el punto de vista del poder político. Al mismo tiempo mediante la realización de estos rituales iniciáticos se produce una estrecha vinculación al mito, ya que el traslado a la cueva y el desarrollo de los distintos rituales supone una metáfora que rememora el comportamiento heroico propio de las hazañas llevadas a cabo por el ancestro fundador del linaje en un tiempo mítico.

En el caso de la mujer su función es la preparación para el matrimonio y la maternidad. El caso griego nos ilustra como la guerra es al hombre lo que el matrimonio a la mujer, la adquisición de su verdadera naturaleza (cita de J.P. Vernant recogida por Vidal-Naquet, 1983: 172). La mujer es la protectora del *oikos*, del grupo doméstico, de la perpetuación de la familia y del honor del linaje (Grau y Amorós, 2013).

Cuevas-santuario y territorio

Como señalábamos en el capítulo introductorio, el paisaje es uno de los elementos esenciales de nuestro trabajo, convirtiéndose en el eje vertebrador sobre el que gira toda nuestra investigación. Por tanto, no podemos finalizar este capítulo referente a los rituales de iniciación sin realizar una lectura de las cuevas-santuario del área central de la Contestania desde el punto de vista de la Arqueología del Paisaje. Por ello, hemos analizado cada una de las cuevas en el marco del territorio en el que se ubican, valorando cuestiones como la visibilidad o el patrón de asentamiento en el que se enmarcan, destacando su relación con los principales *oppida*. Finalmente, trataremos de establecer algunas conclusiones de carácter general.

La Cova de la Moneda

La Cova de la Moneda se ubica en el sector sudoccidental del relieve montañoso conocido como l'Alt de Biscoi y a una altitud de unos 1020 m.s.n.m. Esta sierra se encuentra en relación con dos unidades geográficas claramente delimitadas como son la Vall de Polop al norte y la Foia de Castalla al sur. La Vall de Polop es un amplio corredor fluvial que discurre en sentido este-oeste entre las Sierras de Mariola, al norte, y del Biscoi y El Carrascal, al sur. Este valle se encuentra enlazado con el Alto Vinalopó a través del l'Alt de la Menora y la Lloma de la Fonfreda. Se trata de un área con bastantes posibilidades para su aprovechamiento agrícola en las zonas de fondo de valle formadas por las terrazas fluviales del río Polop, así como para el aprovechamiento de los recursos silvestres y ganaderos en las zonas montañosas que circundan dicho valle. La segunda de las unidades geográficas que tiene relación con la cavidad es la Foia de Castalla, caracterizada por una depresión del terreno perfectamente enmarcada por relieves montañosos al norte y noroeste (sierras del Fraile, Onil, Biscoi y Carrascal), al noreste y este (sierras del Cuartel y de Peñarroya), al sur (sierras del Ventós, Boter y Llofriu) y al oeste y suroeste (sierras de l'Arguenya, Castalla y Maigmó). Las posibilidades de comunicación de esta cuenca quedan, por tanto, muy limitadas, destacando el corredor que cruza la Foia y que pone en relación los Valles de Alcoi con el corredor del Vinalopó o el paso a los pies del Maigmó que comunica las comarcas del interior con las zonas más llanas de la comarca de l'Alacantí y la costa. También destacan dos pasos montañosos, el del puerto de Biar, que comunica la Foia con la cabecera del Vinalopó y el paso que discurre entre las sierras de Biscoi y Carrascal, que comunican la Foia y la Vall de Polop. A pesar de los relativamente buenos recursos hídricos de esta cuenca, la productividad agraria se encuentra condicionada por las características del suelo, que dan lugar a terrenos de capacidad media en las zonas más llanas. Asimismo, existe la posibilidad del aprovechamiento de recursos silvestres y usos pecuarios en las zonas montañosas.

El poblamiento ibérico en estas áreas en la época de mayor frecuentación de la cueva-santuario (ss. V-IV a.C.) se caracteriza en la Vall de Polop por una estructura claramente jerarquizada con diversos tipos de asentamientos. El asentamiento que preside el poblamiento en este valle es el *oppidum* de El Castellar, ubicado en un contrafuerte rocoso de la vertiente oriental de la Sierra de Mariola y a unos 800 m de altura s.n.m. Se trata de un poblado fortificado en altura, con una extensión aproximada de 1,5 ha. y una cronología bastante amplia entre los ss. V-II a.C. (Grau, 2002: 333). Controla visualmente un territorio que se extiende por el Valle de Polop y el tramo del río Riquer antes de su confluencia con el Molinar para formar el río Serpis. En este mismo espacio geográfico y a su vez territorio político de El Castellar encontramos otro tipo de asentamientos como son las aldeas de l'Horta Major y El Xocolatero. La primera de ellas se ubica en ladera en la vertiente oriental de la Sierra de Mariola y posee una larga perduración en el tiempo desde época ibérica plena (s. IV a.C.) hasta época romana. Se trata de un asentamiento de clara vocación agrícola y en cuyas inmediaciones podría haberse hallado también una importante necrópolis (Grau, 2002: 329-330). La otra aldea que encontramos en este territorio es la de El Xocolatero, ubicada en ladera a unos 900 m de altura, con una extensión de unas 0,7 ha. y una amplia cronología (ss. VII-III a.C.) (Grau, 2002: 326). Se localiza en la zona liminal entre los campos de cultivo y las lomas de la sierra, lo que permitiría tanto el aprovechamiento agrícola como un control visual del Valle de Polop. Finalmente, el último tipo de asentamiento sería el caserío, representado por el yacimiento de Samperius (Grau, 2002: 325) cuyas características son poco conocidas, aunque tendría una clara función de explotación de las tierras circundantes del llano.

El poblamiento de la Foia de Castalla en los ss. V-IV a.C. es bastante diferente a lo que hemos ido viendo en los casos anteriores ya que no se ha documentado ningún *oppidum* que organice este territorio, salvo la posibilidad de que el yacimiento ubicado en el Castell de Castalla pueda adscribirse a este tipo de asentamiento. No obstante, se trata de un yacimiento muy arrasado, de escasa extensión (0, 3 ha.) por lo que podría tratarse más bien de un puesto de vigilancia o aldea fortificada y por el estudio de los materiales parece corresponder a un asentamiento con una cronología de época más bien tardía (ss. III a.C.-I d.C.) (Verdú, 2010: 123-145) que no se correspondería con la cronología de mayor uso de la cavidad. Para este momento de los ss. V-IV a.C. documentamos el asentamiento conocido como La Fernoveta en una ladera al norte de la Foia, con una extensión de 0,4 ha. y que podría corresponder a un hábitat de pequeño tamaño y vocación agrícola y posiblemente a una necrópolis (Grau, 2000: 312). Este asentamiento parece tener relación con dos vías de comunicación importantes, el paso que discurre entre las sierras de Biscoi y el Carrascal hacia la Vall de Polop y el sinclinal que a través de la Canal comunica la Foia con los valles de Alcoi. También con cronología del s. IV a.C. encontramos un pequeño asentamiento conocido como Cabeçó del l'Ull de la Font (Moratalla, 2004: 251-254) ubicado en una cima amesetada, controlando visualmente la salida meridional de la Foia de Castalla a través del valle del río Monnegre. Contrasta para este momento la escasa densidad de poblamiento en la Foia de Castalla si la comparamos con otras zonas cercanas, lo que se ha interpretado como un espacio de transición en el que se prima el valor estratégico de los asentamientos en el control de las vías de comunicación y no tanto el acceso a los recursos económicos (Grau y Moratalla, 1999: 194).

Finalmente, cabría destacar algunas cuestiones a modo de conclusión. En primer lugar, la visibilidad desde la cavidad es muy amplia hacia el sur lo que la pondría en relación directa con la unidad geográfica de la Foia de Castalla. No obstante, su ubicación en un relieve montañoso, la Sierra de Biscoi, que actúa como límite claro entre la Foia de Castalla y la Vall de Polop podría ponerla en relación con ambos ámbitos geográficos y territoriales. A diferencia de los casos anteriores, la relación de la Cova de la Moneda con un determinado asentamiento no es tan clara pero sí lo es su relación con vías de comunicación de gran importancia en época ibérica. En primer lugar, la cavidad se sitúa junto al paso que discurre entre las sierras de Biscoi y el Carrascal y comunica la Foia con la Vall de Polop. Asimismo, posee un claro contacto visual con el sinclinal que cruza la Foia de Castalla por el norte enlazando los valles de Alcoi con la cuenca del Vinalopó, ambas áreas con un poblamiento muy denso en época ibérica. Finalmente, la cueva posee una clara relación con un espacio de transición territorial escasamente poblado como es la Foia de Castalla lo que acentúa su carácter liminal entre territorios, que en este caso podría ir más allá del territorio del *oppidum* y actuar como límite entre dos sistemas de poblamiento más amplios como son los valles de Alcoi y la cuenca del Vinalopó.

La Cova dels Pilars

La Cova dels Pilars se integra en la unidad geográfica conocida como Valleta d'Agres, que constituye un corredor fluvial de sentido Este-Oeste enmarcado por la Sierra de Agullent-Covalta al norte y la Sierra de Mariola al sur. Este corredor ha sido tradicionalmente una importante vía de comunicación que pone en relación los valles de Alcoi con las estribaciones orientales de la Meseta. Asimismo, se trata de una zona con buenos recursos agropecuarios, ya que se encuentran suelos adecuados para la agricultura, abundantes recursos hídricos y zonas de aprovechamiento forestal en las laderas montañosas. La cavidad se ubica en la falda rocosa del macizo de Mariola y orientada hacia el norte, por tanto, hacia el sector central del valle.

La relación de la Cova dels Pilars con el *oppidum* de Covalta parece clara ya que ambos mantienen una conexión visual directa, así como una distancia entre ellos de unos 3 km en línea recta. Asimismo, este espacio sacro se ubica en los límites del área de captación o territorio explotado por el poblado. Por otra parte, también existe una intensa relación con el *oppidum* del Cabeçó de Mariola ya que la cavidad se ubica en la misma falda de la Sierra de Mariola, favoreciendo la accesibilidad entre ambos sitios, aunque no exista una relación de visibilidad directa entre ellos. También en este caso la cueva-santuario se sitúa en el confín del territorio del Cabeçó. Consideramos interesante el hecho de que esta cueva-santuario sea elegida deliberadamente por su carácter liminal ya que existen en las respectivas faldas montañosas de las proximidades de ambos poblados sendas cavidades que podrían haber servido como espacio sacro si la prioridad hubiese sido la proximidad al núcleo urbano (Grau y Olmos, 2005: 68-71).

A modo de conclusión cabe destacar que la Cova dels Pilars se inserta *a priori,* tanto por su visibilidad como por su ubicación en el territorio controlado por Covalta. No obstante, y si analizamos los datos más detenidamente, nos damos cuenta de que también se halla relativamente equidistante por su accesibilidad de otro poblado en altura como es el Cabeçó de Mariola. En segundo lugar, consideramos importante que la cavidad se ubique en un espacio periférico respecto al poblamiento ibérico de la época, así como en un espacio liminal, tanto entre los territorios políticos de los dos principales *oppida* como entre el espacio campesino domesticado (valle) y el espacio silvestre (montaña). Finalmente, debemos tener en cuenta su ubicación junto a una vía de comunicación de gran importancia en época ibérica que pone en relación la Meseta con los Valles de Alcoi.

La Cova de l'Agüela

El medio geográfico en el que se ubica la Cova de l'Agüela corresponde a una serie de valles situados en el norte de la provincia de Alicante. El ámbito de referencia es la Vall d'Alcalà, enmarcada al norte por la Serra Aforadà, al este por la Serra del Sireret y al sur por la Serra d'Alfaro y Almudaina. No obstante, la cavidad se halla próxima a la Vall de Seta, unidad geográfica con la que también tiene relación. Se trata de un valle fluvial enmarcado por la Serra d'Almudaina al norte, la Serra d'Alfaro al este y la Serrella al sur. En ambos valles encontramos predominantemente suelos de tipo E en las partes elevadas de las sierras que los circundan y que no son aptas para el aprovechamiento agrícola, aunque sí para usos pecuarios o de recolección. También encontramos mayoritariamente suelos de tipo C en las zonas de ladera y fondos de valle, aptos para el aprovechamiento agrícola con capacidades medias o bajas en función de la pendiente que presentan.

A continuación, trataremos de analizar el poblamiento ibérico en la zona en el momento de mayor frecuentación de la cueva-santuario (ss. V-IV a.C.). En cuanto a los asentamientos que tienen relación con la cavidad debemos destacar en primer lugar el *oppidum* de El Xarpolar (Vall d'Alcalà). Se trata de un poblado fortificado en altura que se ubica sobre una elevada meseta en el extremo oeste de la Serra Aforadà con una extensión de 1,5 ha. aproximadamente. El registro arqueológico de este yacimiento abarcaría todo el período correspondiente a época ibérica desde el Hierro Antiguo (ss. VII-VI a.C.) hasta el Ibérico Final (ss. II-I a.C.) (Grau y Amorós, 2014). Su situación le otorga una gran importancia estratégica ya que controla el territorio de la Vall d'Alcalà, el contacto con la vecina Vall de Planes y el acceso a la Vall de Gallinera que comunica las tierras del interior con la costa.

El poblamiento de época ibérica en la vecina Vall de Seta es algo más complejo ya que se perciben signos de jerarquización y se da una mayor variabilidad en cuanto a tipología de asentamientos. El núcleo que preside el poblamiento en esta zona es el *oppidum* de El Pitxòcol, un poblado fortificado ubicado en un antecerro de la Serra d'Almudaina y con una extensión de unas 3 ha. Su cronología es muy amplia e iría desde el Hierro Antiguo (ss. VII-VI a.C.) hasta el período Ibérico Final (s. I a.C.) (Amorós, 2015). En el mismo valle se ubican también otro tipo de asentamientos como son las aldeas, seguramente subordinadas al *oppidum* principal. Es el caso del asentamiento de Benimassot ubicado en una ladera y con una superficie de 1 ha. aproximadamente y cronología de finales del s. V a.C. hasta mediados del s. IV a.C. (Grau y Molina, 2005: 246-247). La funcionalidad de dicho asentamiento sería la de poner en explotación agrícola los suelos de la zona circundante. La otra aldea que encontramos en este territorio es el asentamiento de la Solaneta de Tollos, con una superficie de entre 1 y 1,3 ha., ubicado en altura y posiblemente fortificado. Como se deduce a partir de las evidencias cerámicas, el yacimiento podría datarse en Época Plena. Este asentamiento tendría una funcionalidad estratégica ya que se encuentra situado sobre la cresta montañosa que controla el acceso a la Vall de Seta

por el norte, además de explotar los recursos del entorno, especialmente mediante prácticas ganaderas (Grau y Molina 2005: 252). La última categoría de asentamientos que documentamos en este valle son los pequeños caseríos con cronología de Época Plena tales como Les Foies y Tamargut, que se caracterizan por su ubicación en zonas bajas ya que su función es básicamente la de poner en explotación agrícola las tierras más fértiles del valle y por su reducido tamaño, ya que este tipo de asentamientos suele estar formado por un grupo reducido de unidades domésticas.

Para comprender cuál es el papel que juega la Cova de l'Agüela en esta estructura territorial debemos atender a un factor tan importante como es el de la visibilidad, muy útil a la hora de valorar elementos estratégicos, territorios políticos sobre los que el asentamiento ejerce su dominio o la relación con diversos códigos simbólicos contenidos en el espacio. Analizaremos básicamente dos asentamientos con los que la relación es clara, la Solaneta de Tollos y El Xarpolar. El primero se ubica en la parte oriental de la Vall de Seta, en la zona de contacto con la Vall d'Alcalà. La visibilidad es bastante amplia siendo hacia el sur del asentamiento complementaria a la del *oppidum* de El Pitxòcol, controlando las vías de comunicación que conectan la Vall de Seta y la Vall d'Alcalá así como la que pone en relación la primera con la costa. Hacia el Este y el Oeste la visibilidad está bastante limitada por los relieves de la Serra d'Almudaina y la Serra d'Alfaro correspondientemente. Hacia el norte posee contacto visual con amplias zonas de la Vall d'Alcalà y sobre todo con el *oppidum* vecino de El Xarpolar, cuyo territorio se extiende por esta área. Asimismo, el contacto visual con la Cova de l'Agüela es evidente.

El *oppidum* de El Xarpolar se ubica en la Serra Aforadà lo que le confiere un dominio visual bastante amplio. Hacia el norte controla amplias zonas de la Vall de Gallinera y por tanto una importante vía de comunicación entre la costa y los valles del interior. No obstante, su control visual más efectivo se da hacia la Vall d'Alcalà en el sur, donde se ubicaría su territorio político y donde controlaría otra importante ruta hacia la costa, además de tener contacto visual directo con el poblado de la Solaneta de Tollos. Hacia el Oeste, su visibilidad se extiende hacia la Vall de Planes, estableciendo contacto visual con el *oppidum* de la Ermita de Planes, mientras que hacia el este su visibilidad es algo más limitada. El contacto visual con la Cova de l'Agüela, al igual que sucede con la Solaneta de Tollos, es muy claro.

La cueva-santuario de l'Agüela se sitúa en la zona oriental de la Vall d'Alcalà y su visibilidad se orienta principalmente hacia el oeste, siendo visibles amplias zonas del valle. Está limitada al norte por la Serra Aforadà, estableciendo contacto visual directo con el poblado de El Xarpolar y hacia el sur por el relieve en el que se ubica el poblado de la Solaneta de Tollos y por la Serra d'Alfaro. Asimismo, podría estar en relación con las vías de comunicación que conectan la Vall de Seta y la Vall d'Alcalà así como esta última con la costa. En este caso, no es tan importante la visibilización puntual de la cueva en sí como el relieve en el que se ubica, que tendría seguramente connotaciones simbólicas importantes para las comunidades que habitaban El Xarpolar y la Solaneta de Tollos desde donde la cueva-santuario es claramente visible.

A modo de conclusión cabe destacar que la Cova de l'Agüela se inserta en la unidad geográfica de la Vall d'Alcalà y por tanto dentro del territorio político del *oppidum* de El Xarpolar. No obstante, la cueva se encuentra relativamente equidistante de otro asentamiento en altura como es la Solaneta de Tollos. Este hecho pone a la cueva-santuario en relación con el sistema territorial de la Vall de Seta del que la Solaneta de Tollos forma parte. En segundo lugar, es importante que en ninguno de los dos casos la cueva-santuario se encuentra en el centro del territorio del *oppidum,* sino que se sitúa en un espacio periférico pudiendo ejercer el papel de límite entre ambas unidades territoriales, así como entre el espacio campesino domesticado y el dominio silvestre no civilizado. Finalmente, al igual que ocurre en otros casos, la cueva-santuario se encuentra en relación con vías de comunicación de cierta importancia en época ibérica. Por un lado, la cavidad se sitúa en las cercanías del camino que comunica la Vall d'Alcalà con la Vall de Seta y por otro el que pone en relación los valles del interior con la costa (Amorós, 2012: 89-90).

La Cova de la Pinta

La Cova de la Pinta se ubica en ladera en el sector suroriental de la Serra d'Aixortà junto a la cuenca del río Guadalest y a unos 300 m.s.n.m. en el interior de la llanura litoral que conforma la Marina Alta. Esta unidad geográfica se encuentra limitada al suroeste por las últimas estribaciones del Cabeçó d'Or que terminan abruptamente en el mar en forma de acantilados y que separan la Marina Baixa de la vecina comarca de l'Alacantí. Hacia el Oeste los límites son algo más difusos donde encontramos varias alineaciones montañosas como la Sierra de Aitana o el Puig Campana, que conforman diversos corredores de penetración hacia el interior. Finalmente, hacia el norte, la comarca queda delimitada por la Sierra de Bérnia, diferenciándola claramente de la unidad geográfica de la Marina Alta. No obstante, cabría relacionar la cavidad con la unidad subcomarcal del tramo bajo del río Algar enmarcada perfectamente por diversas formaciones montañosas y con suelos relativamente fértiles y con el valle del río Guadalest, estrecho corredor enmarcado por las sierras de Aitana y Aixortà e importante vía de comunicación entre el litoral y los valles del interior.

La visibilidad desde la misma boca de la cavidad es muy escasa ya que se ubica en un barranco por lo que la visión queda muy encajada. No obstante, si ascendemos por la ladera en la que se ubica la cavidad unos 10 m, el horizonte visible se amplía notablemente, aunque de todos modos no posee la amplia visibilidad que presentan las otras cavidades. La visibilidad de la cueva se orienta básicamente hacia la cuenca del río Guadalest y queda limitada al Norte y al Este por las estribaciones de la propia Serra d'Aixortà en la que se ubica la cavidad. Hacia el Sur se divisa la zona de la cuenca del río Guadalest, así como parte de la llanura litoral, aunque no llega a divisarse el mar. Finalmente, hacia el SW y W la visión queda limitada por las estribaciones orientales de la Sierra de Aitana y también por la propia ladera del barranco.

El poblamiento en esta zona en el momento de uso de la cavidad como cueva-santuario en el s. V a.C. se limita al núcleo conocido como Altea la Vella, ubicado en un cerro de pequeñas dimensiones del que se desconocen sus características concretas debido a las transformaciones sufridas por la dilatada ocupación de este espacio. Sí es destacable la presencia de una necrópolis datada entre finales del s. VI y el s. V a.C. (Martínez García, 2005: 230-231).

La Cova Fosca

La Cova Fosca se ubica en el sector suroriental de la Serra de Segària y orientada hacia el sureste, a unos 180 m.s.n.m. y donde termina la ladera más suave de la montaña, a partir de la cual encontramos relieves mucho más escarpados. Su ubicación le permite el dominio de la fértil llanura litoral por la que discurre el río Girona. Este corredor, enmarcado por las sierras de Segària y Migdia al norte y por las sierras del Penyó y del Castell de la Solana al sur, constituye una de las más importantes vías de penetración hacia las tierras del interior. Su ubicación casi en el extremo oriental de la Serra de Segària nos inclina a relacionarla también con la vía de comunicación costera que comunica la comarca de la Marina Alta con las tierras de La Safor.

En cuanto a la visibilidad desde la cavidad, cabe destacar que se orienta claramente hacia la llanura litoral y hacia el corredor que constituye el curso del río, quedando interrumpida por la propia Serra de Segària al norte y por las sierras del Penyó y del Castell de la Solana al sur. Finalmente es destacable también el contacto visual con los dos *oppida* con los que posiblemente estuvo relacionado a nivel territorial, El Passet de Segària y el Coll de Pous.

El *oppidum* de El Passet se ubica en una cima de la Serra de Segària, en una ubicación estratégica que le permite el control de la vía de paso que pone en conexión las tierras del interior con el litoral. Se trata de un importante enclave fortificado (Aranegui y Bonet, 1979) con una larga ocupación desde época antigua hasta época final donde tendrá una gran importancia durante el episodio de las Guerras Sertorianas en el s. I a.C. (Costa y Castelló, 1999: 101-106; Castelló, 2015: 137-140). Por otra parte, el *oppidum* de El Coll de Pous se ubica en la ladera meridional del extremo oeste de la Serra del Montgó en un espacio estratégico con buenas defensas naturales, reforzadas por la construcción de una muralla. Por su ubicación también se encuentra relacionado con el control de la vía de comunicación que discurre entre la Serra de Segària y la del Montgó. Se trata de un asentamiento con una dilatada ocupación cuya fase más antigua data de mediados del s. VI a.C. hasta el ibérico final (Castelló y Costa, 1992; Castelló, 2015: 147-148).

La Cova de la Pastora

Esta cavidad se ubica en el extremo oriental de la partida de La Canal de Alcoi, sobre una colina a unos 860 m.s.n.m. Esta cubeta se encuentra enmarcada por las sierras de Els Plans al Este, la sierra del Carrascal y l'Alt de les Florències al Norte, la sierra de la Carrasqueta al sur y abierta por el Oeste hacia la Foia de Castalla, formando un corredor que constituye una importante vía de comunicación.

Esta unidad geográfica bien definida constituye en época ibérica un territorio con un poblamiento jerarquizado presidido por el *oppidum* del Puig d'Alcoi y que ha sido analizado en detalle en otros trabajos (Grau y Segura, 2013). En primer lugar, encontramos un posible caserío de carácter agrícola en las inmediaciones de La Pastora durante el s. IV a.C. Un segundo asentamiento de época plena lo encontramos en La Sarga, ubicado en las laderas meridionales de una loma situada entre el Mas de la Sarga y el Mas de la Cova y que tendría una superficie bastante amplia y que constituiría lo que denominamos una alquería. Un tercer asentamiento es el de la Moleta de La Canal, situado en el confín occidental de dicha partida y que constituiría un asentamiento de tipo alquería sobre una pequeña elevación del terreno en la divisoria de aguas que marca el límite del territorio. Finalmente, cabría citar un pequeño asentamiento ubicado en la cima o en las laderas septentrionales de l'Alt del Mas del Regall donde también se han documentado estructuras antiguas y concentraciones de materiales.

Lo que parece claro es que la Cova de la Pastora se ubica en un espacio liminar, en los terrenos donde acaban los campos de cultivo y en el límite del área de captación del *oppidum* de El Puig, de donde provendría la mayor parte de los fieles que tomarían parte en los rituales desarrollados en la cueva. También cabe la posibilidad de relacionarla con La Serreta, que se sitúa a una distancia similar, aunque la presencia de una serie de terrenos alomados que separan los territorios de ambos poblados, especialmente l'Alt del Regadiu, hace pensar que nos encontramos fuera del espacio propio de este último asentamiento (Machause, Amorós y Grau, 2017).

Valoraciones

Como vemos, la relación con el entorno natural y cultural, es decir, con los rasgos geográficos y con el poblamiento de sus entornos nos parece de especial relevancia, pues estamos convencidos que las cuevas se incorporaron a un sistema complejo de relaciones que tenían en cuenta ambos aspectos del territorio. A modo de conclusión destacamos algunas cuestiones que nos parecen interesantes.

Todas las cuevas se encuentran en el reborde de una unidad natural del paisaje, sobre relieves periféricos de entornos de sierra y monte (fig. 3.20). Dicha localización las sitúa en el espacio de la *schatià* ibérica, en la zona de la naturaleza escasamente alterada y frecuentada por pastores, cazadores y otros grupos lejos del centro civilizado. En principio, podría relacionarse ese patrón con los límites físicos de una unidad geográfica comarcal, como el Valle del río Serpis o Alcoi, que hubiese funcionado como territorio en época ibérica. No obstante, en la organización del territorio durante la época de uso de las cavidades rituales, hacia los ss. V-IV a.C., no se aprecia el funcionamiento del territorio a escala comarcal, sino más bien un mosaico de pequeños territorios coincidentes con las subunidades de paisaje del Valle del Serpis (Grau Mira, 2002) de lo que deducimos que su influencia ritual debe situarse en territorios de escala local.

Otra cuestión interesante que se desprende del análisis desde el punto de vista del paisaje es que las cuevas se orientan en ciertos casos hacia los territorios de donde seguramente procederían los fieles. En efecto, parece existir una cierta tendencia a que las bocas de las cuevas se orienten hacia los espacios ocupados por poblados, con amplios dominios visuales hacia esas unidades geográficas, excepto en el caso de La Cova de La Pinta y de La Pastora.

Por otra parte, todas las cuevas se encuentran en espacios deshabitados en sus entornos inmediatos y en ningún caso se pueden encontrar lugares de hábitat permanente en sus proximidades, lo que acentuaría su percepción como lugares liminales. Asimismo, el momento de mayor uso de estas cuevas, en los ss. V-IV a.C., coincide con el momento de configuración y consolidación de los territorios políticos ibéricos, viéndose sancionados mediante la ubicación de un lugar sacro que certificaría la adscripción territorial, siguiendo

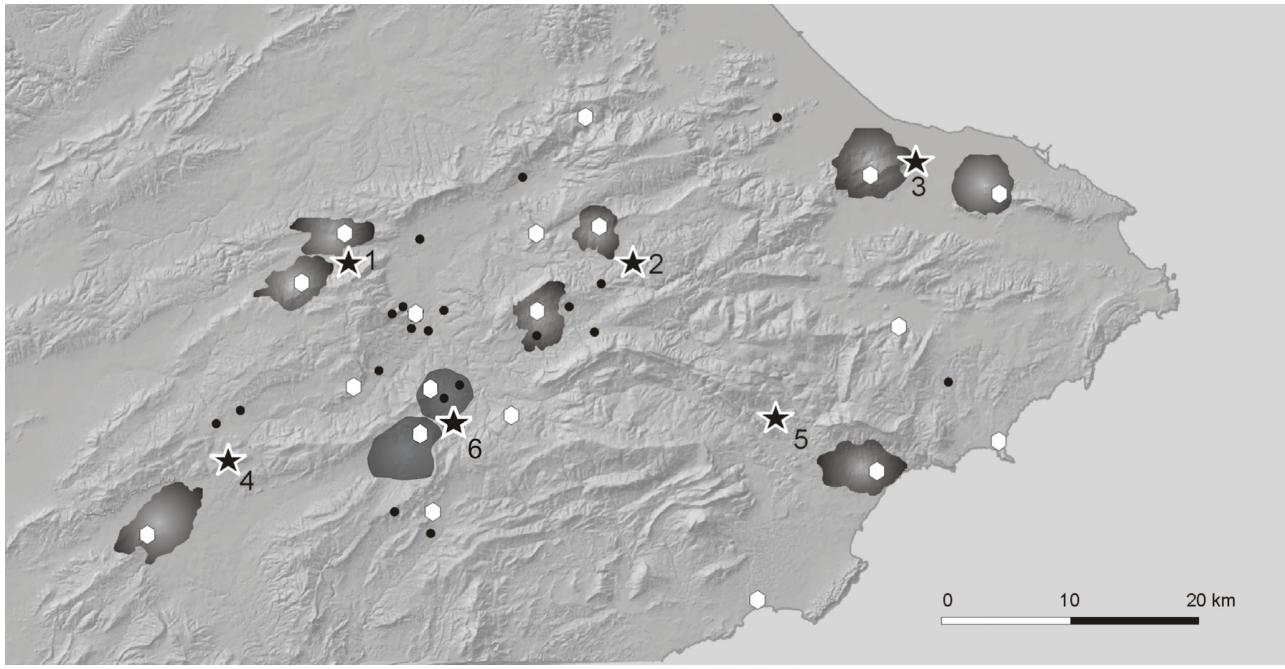


Fig. 3.20. Localización de las cuevas santuario y el poblamiento. 1: Cova dels Pilars; 2: Cova de l'Agüela; 3: Cova Fosca; 4: Cova de la Moneda; 5: Cova Pinta, 6: Cova de la Pastora. Los puntos blancos representan los oppida, los negros, poblamiento subordinado. Se señalan en tonos oscuros los espacios territoriales inmediatos propios de los oppida (Grau y Amorós, 2013: fig. 7).

un modelo de ubicación periférica de los espacios de culto, muy común en el Mediterráneo antiguo (De Polignac, 1984; Edlund, 1987). Se trata, además de lugares de culto ubicados en la periferia de uno o varios poblados, de donde procederían los fieles que rindieron culto en las cavidades.

En definitiva, las cuevas analizadas presentan un patrón semejante en las relaciones con el entorno geográfico y el poblamiento contemporáneo. Esas mismas pautas han sido descritas para las cuevas del centro de Creta que también se encuentran en el límite del territorio, con la entrada orientada hacia el territorio en el que se insertan y con testimonios de un uso anterior, que legitima históricamente su reclamación territorial. Para cumplir esta función es esencial la premisa de que el territorio sea visible, así como la ubicación en espacios elevados en los confines de la unidad geográfica (Watrous, 1996: 74-77) Por tanto, procesos políticos y comportamientos simbólico-religiosos se entrelazan complementariamente en el territorio y no solo en el campo de las prácticas rituales, como ya hemos visto anteriormente.

3.2.6. Conclusiones

Para finalizar este apartado en concreto y el capítulo en general creemos conveniente establecer una serie de conclusiones acerca del papel que juegan los ritos de iniciación entre las sociedades ibéricas, atendiendo especialmente a nuestro ámbito de estudio. Como hemos podido ir viendo a lo largo del capítulo, el rol social de la iniciación en el mantenimiento y reproducción de la estructura social es incuestionable, convirtiéndose en un elemento esencial en el aprendizaje de la vida social. Los puntos que consideramos esenciales a la hora de valorar esta cuestión son los siguientes.

En primer lugar, es importante destacar el carácter de la iniciación como una práctica ritual excluyente ya que no parece que se extienda a la totalidad de la población o al menos no de la forma en que la documentamos en las cuevas-santuario. La iniciación sería de este modo un requisito para poder formar parte de la elite de la sociedad, dotando a sus miembros de una naturaleza diferenciada respecto al resto de la población y legitimando simbólicamente su acceso al poder. La relación entre estas prácticas rituales y la consolidación de las cabezas de linaje queda reflejada también por el hecho de que el momento de mayor intensidad de uso de estas cuevas-santuario coincide en el tiempo con la emergencia y afianzamiento de estos grupos aristocráticos en los ss. V y IV a.C. que queda reflejada en el paisaje por el desarrollo de diversos territorios políticos presididos por los *oppida* en un modelo territorial bien conocido para nuestra área de estudio.

Como hemos venido proponiendo, las cuevas-santuario se vinculan estrechamente con un modelo territorial muy concreto. El momento de mayor intensidad de uso ritual de estas cuevas lo documentamos entre los ss. V y IV a.C. coincidiendo con la construcción y consolidación de diversos territorios políticos de escala local en nuestro ámbito de estudio. El patrón de poblamiento en este momento se caracteriza en nuestra área de estudio por la existencia de una serie de *oppida* de pequeño y mediano tamaño que controlan pequeños territorios políticos coincidentes con unidades geográficas, normalmente valles (Grau, 2002). Este modelo además refleja la emergencia y consolidación de distintas aristocracias o linajes. Por tanto, las cuevas-santuario tendrían sentido desde el punto de vista del paisaje por su papel en la sanción simbólica de los territorios políticos mediante su ubicación en los límites del mismo (Grau y Amorós, 2013).

De hecho, esta relación de las cavidades con la escala local es tan estrecha que en el momento en que la configuración territorial cambia en el s. III a.C. con el surgimiento de un nuevo rango jerárquico, la ciudad de La Serreta, que se superpone a la estructura territorial previa, las cuevas-santuario pierden su sentido como elementos amortiguadores de las fricciones territoriales entre los distintos *oppida* y dejan de utilizarse o al menos con tanta asiduidad. No queremos decir con ello que desaparecerían los rituales de iniciación en el mundo ibérico, sino que pudieron trasladarse a otros ámbitos como por ejemplo los santuarios territoriales que emergen como espacio de sanción simbólica de los nuevos territorios políticos de escala comarcal.

Por último, cabría destacar el uso ritual de estas cuevas-santuario como una forma de vinculación entre los linajes dominantes y el territorio político del *oppidum*. Durante los ss. V y IV a.C. los grupos aristocráticos dominantes despliegan toda una serie de estrategias donde las formas de apropiación socio-política se ven reflejadas en la creación de territorios bien definidos y delimitados tanto desde el punto de vista físico como ideológico (Ruiz *et al.*, 2001; Ruiz, Rueda y Molinos, 2010). En el Alto Guadalquivir encontramos un buen ejemplo de esta vinculación entre linaje y territorio a pequeña escala en el santuario de El Pajarillo (Huelma, Jaén) (Rueda, 2011: 29-38). En este caso, a partir de inicios del s. IV a.C. se constata un modelo territorial articulado por el valle del río Jandulilla y su cuenca hídrica, siendo el *oppidum* rector del territorio el asentamiento de *Iltiraka* (Úbeda la Vieja). Dicho proyecto territorial se apoyará en la búsqueda de elementos que permitan una legitimación socio-política, así como el control ideológico con el objetivo de mantener una identidad común y la cohesión social. En este marco es donde se entiende la creación del santuario como una proyección ideológica y territorial que actúa como sancionador simbólico del proyecto político a través de un discurso mitológico que se remonta al origen del linaje fundador (Rueda, 2011: 36). De forma similar, las cuevas-santuario y la iniciación en el área central de la Contestania estarían íntimamente relacionadas con la memoria de las hazañas del antepasado heroizado fundador del linaje dominante y su vinculación a un determinado territorio político, lo que nos llevaría a la valoración de los ancestros como elemento legitimador del acceso desigual al poder político.

4
Prácticas de comensalidad ritual

4.1. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

4.1.1. Planteamientos teóricos

La segunda de las prácticas que vamos a analizar en nuestro trabajo es la comensalidad ritual, definida como una forma de actividad ritual pública basada en el consumo comunal de comida y bebida para un propósito u ocasión especial. Estas prácticas se diferencian del consumo cotidiano, aunque al mismo tiempo el simbolismo ritual del banquete está constituido mediante una compleja relación semiótica con las pautas de consumo diario, donde la comida y la bebida constituyen el medio de expresión y el consumo convival constituye el lenguaje simbólico básico (Dietler, 2001: 65-75). Otro elemento esencial a la hora de valorar estas prácticas de consumo ritual es el concepto de hospitalidad comensal, que podríamos definir como una forma especializada de intercambio de regalos o dones que genera una serie de obligaciones recíprocas y deudas entre donante y receptor, que pueden ser manipuladas para la obtención de ventajas sociales (Mauss, 1925; Godelier, 1998), aunque la diferencia radica en que la comida es consumida en el acto y no circula.

El análisis de la comensalidad ritual desde la arqueología es relativamente reciente al contrario que en el ámbito de la antropología donde el estudio del consumo de alimentos y bebidas presenta un recorrido mucho más amplio. Cabría destacar en este sentido el estudio del antropólogo indio A. Appadurai (1981) quien valora el papel del consumo de alimentos en la organización de la sociedad a través de su lenguaje simbólico, así como su utilización para establecer tanto vínculos de cohesión social como para marcar relaciones de desigualdad. Desde una perspectiva más arqueológica, pero sin dejar de lado los elementos etnográficos, resultan interesantes las aportaciones de M. van der Veen (2003; 2007) que analiza el papel de los alimentos percibidos como exóticos o de prestigio, que son considerados como tales por el hecho de poseer una serie de propiedades que los convierten en susceptibles de ser ritualizados, tales como la capacidad de proporcionar un sabor adicional, su alto contenido en proteínas, sus propiedades embriagadoras o estimulantes, sin olvidar la complejidad a la hora de adquirirlos.

Sin embargo, los dos investigadores que más han aportado al estudio del papel de la comensalidad ritual en el estudio de las sociedades y su aplicación al análisis del registro material han sido B. Hayden y M. Dietler cuya obra conjunta, *Feasts. Archaeological and Ethnographic perspectives on food, politics and power* constituye una publicación de referencia para quien desee aproximarse al estudio de la comensalidad desde un punto de vista arqueológico. B. Hayden (1990; 1996; 2001) estudia el papel del banquete como un mecanismo adaptativo desarrollado por la comunidad para mantener la solidaridad social desde una perspectiva de carácter funcionalista basada en los principios de la ecología cultural y estableciendo una tipología que distingue entre banquetes de mínima distinción (*Minimally distinctive feasts)*, de promoción y alianza (*Promotional/ Alliance feasts)*, competitivos (*Competitive feasts)* y de tributo (*Tribute feasts)*.

Para el desarrollo de nuestro trabajo, sin embargo, nos hemos guiado en mayor medida por los planteamientos teóricos propuestos por M. Dietler (1990, 1996, 1999, 2001, 2005) cuya perspectiva nos parece más adecuada y completa para el objeto de estudio de nuestra investigación. Este autor combina los datos de carácter etnográfico, fruto de sus investigaciones entre diversas sociedades africanas, con datos de naturaleza arqueológica procedentes del estudio de sociedades de la Edad del Hierro en el continente europeo, así como las implicaciones de este consumo ritual en los encuentros coloniales con otras poblaciones mediterráneas. Para Dietler, es crucial reconocer y entender el banquete como una forma particular de actividad ritual, subrayada por sus efectos dramatúrgicos, con un gran poder para articular las relaciones sociales y como un elemento estratégico de acción política que hace posible la reproducción

del sistema. De este modo, incorpora a su planteamiento teórico las propuestas antropológicas sobre el importante papel que juega el ritual, y por tanto el banquete, en la creación, definición y transformación de las estructuras de poder (Dietler, 2001: 70), no habiendo ritual sin política, ni política sin ritual (Kelly y Kaplan, 1990: 141). Asimismo, propone una serie de tipos de banquetes, más como una diferenciación heurística que como una tipología formal (Dietler, 2001: 75), sobre la que volveremos cuando tratemos la cuestión de las estrategias concretas derivadas de estas prácticas de comensalidad ritual.

Si nos centramos en la cuestión metodológica de lo que podemos denominar como Arqueología del Banquete, así como su aplicación a un caso de estudio concreto, debemos destacar los trabajos de S. Sardà, especialmente su tesis doctoral, *Pràctiques de consum ritual al curs inferior de l'Ebre. Comensalitat, ideologia i canvi social (s. VII-VI ane)* (2010) cuyo planteamiento, basado principalmente en el estudio contextual del banquete, es complementado por otros trabajos (Sardà, 2010b; Sardà y Diloli, 2009). El tratamiento de estos temas en el ámbito peninsular tendría su origen, o al menos suponen un punto de inflexión importante, en los dos congresos sobre la arqueología del vino, organizados en los años 90 (Celestino, 1995; 1999). Posteriormente, el interés suscitado por el estudio de las prácticas de comensalidad ritual en la península Ibérica en los últimos años tiene su reflejo en publicaciones monográficas como *Poder y prestigio en las sociedades prehistóricas peninsulares: el contexto social del consumo de alimentos y bebidas* (2008), *Ideologia, pràctiques rituals i banquet al nord-est de la Península Ibèrica durant la Protohistòria* (2009) o *De la cuina a la taula. IV Reunió d'Economia del primer mil·lenni* (2010).

Más allá del ámbito peninsular también encontramos diversos estudios que analizan estas cuestiones relacionadas con las prácticas de comensalidad, siendo de especial interés para nuestro trabajo los que se centran en las sociedades protohistóricas del área mediterránea. Un elemento con un largo recorrido en la historiografía es el banquete griego o *symposion,* bien conocido por las fuentes escritas, iconográficas y arqueológicas, y tratado por un amplio número de investigadores desde diversas perspectivas (Schmitt, 1985; 1995; 2004; Murray, 1990; Luke, 1994; Lissarrague, 1990). También se han tratado estas cuestiones en el ámbito de la península itálica, especialmente en contextos etruscos y laciales, jugando la información de naturaleza arqueológica un papel esencial en estos estudios (Tagliente, 1985; Scheid, 1985; Pontrandolfo, 1995; Zaccaria, 2003; Riva, 2011). También han sido estudiadas ampliamente las pautas de consumo ritual en el área del sur de la Galia, especialmente en el entorno de la colonia focea de Massalia, siendo ésta una de las áreas en las que se basa M. Dietler para la elaboración de sus propuestas sobre las prácticas de comensalidad (Dietler, 1990; 1996; 1999; 2005).

4.1.2. La materialización del banquete

Una vez repasados algunos planteamientos teóricos relacionados con el banquete, debemos plantearnos de qué forma se materializan este tipo de prácticas y cómo se plasma todo ello en el registro arqueológico. Uno de los elementos más importantes a la hora de abordar un análisis de este tipo es el estudio de los repertorios cerámicos y metálicos, es decir, de los objetos que podemos relacionar con prácticas de consumo ritual a través de su estudio tipológico y funcional. En este análisis tendrán una especial relevancia los objetos importados, ya que son potencialmente ritualizables por la dificultad a la hora de adquirirlos o por los conocimientos especializados que requiere su "correcta" utilización. Esto no quiere decir que las cerámicas de origen local, tanto de cocina para la preparación de los alimentos como la vajilla para el servicio de mesa, no formaran parte de los repertorios utilizados en el desarrollo de estos banquetes, aunque resulta más difícil discernir en cada caso si su uso está relacionado con prácticas rituales o con prácticas de consumo cotidiano. No obstante, sí analizaremos más detalladamente el caso de las cerámicas ibéricas con decoración figurada que se desarrollan en el s. III a.C. y que sí pueden relacionarse más claramente con prácticas de consumo ritual. Más adelante veremos cómo hemos abordado el estudio de estos repertorios en nuestro caso de estudio concreto.

El segundo elemento o manifestación de la materialización del banquete son los alimentos consumidos, aunque su estudio resulte mucho más problemático debido a su naturaleza perecedera que da lugar, a diferencia de lo que sucede con los repertorios cerámicos, a una conservación mucho menos frecuente en el registro arqueológico. Suele tratarse de alimentos o productos que por sus propiedades pueden ser fácilmente ritualizables o considerados como bienes de lujo (Van der Veen, 2003: 413), tales como aquellos que proporcionan un sabor adicional, los que destacan por su alto contenido en proteínas o aquellos que destacan por sus propiedades psicoactivas o embriagadoras como las bebidas alcohólicas. Su estudio puede ser abordado desde diversas metodologías, ya sea mediante el estudio de los restos bioarqueológicos, como los restos de fauna o vegetales, o su inferencia indirecta a partir de los recipientes contenedores, como es el caso de las ánforas y el vino en nuestra área de estudio.

El tercer elemento que podemos identificar en el registro arqueológico son las estructuras arquitectónicas relacionadas con estas prácticas de consumo ritual comunitario. En ocasiones puede tratarse de edificios relativamente amplios construidos con el objeto de albergar estos banquetes o espacios destinados al almacenamiento de los alimentos o productos que posteriormente van a ser consumidos en estos eventos, aunque en muchos casos, la distinción entre espacios de consumo doméstico y ritual resulta muy problemática. Por otro lado, es posible identificar espacios o recintos de consumo ritual al aire libre ya sea en contextos dentro del poblado o extramuros, como es el caso de las necrópolis.

Tras el estudio de estos elementos en sí mismos debemos ampliar nuestra escala de análisis y para ello es necesaria la valoración de los contextos arqueológicos con el fin de establecer asociaciones entre los repertorios para de este modo poder descifrar la lógica funcional de los objetos, realizar un análisis espacial de los mismos así como su relación con las estructuras arquitectónicas y elaborar análisis cuantitativos, especialmente significativos cuando los aplicamos a los repertorios cerámicos (Sardà, 2010a: 55). No obstante, la identificación de depósitos arqueológicos primarios resulta, en la mayoría de las ocasiones, francamente difícil (Schiffer, 1988) por lo que debemos adaptar nuestras investigaciones para poder trabajar con datos provenientes de depósitos secundarios o incluso de prospecciones superficiales.

Finalmente, y tras el análisis de todos estos datos, debemos interpretarlos con el fin de establecer conclusiones de tipo social planteando algunas preguntas al registro arqueológico.

En primer lugar, es necesario preguntarse quién participa en estos banquetes, si se trata únicamente de las elites o si por el contrario la participación de extiende a un segmento amplio de la comunidad en una estrategia de fomento de consumidores. En segundo lugar, hay que preguntarse cómo participan ya que no es lo mismo participar en el banquete con un rol protagonista de organizador y distribuidor que como un mero asistente, lo que nos lleva a la cuestión de cómo se distinguen entre ellos mediante las formas de consumo o el uso de parafernalias diferenciadas. En muchas ocasiones estos banquetes tienen un carácter agonístico o competitivo entre los miembros de la elite por lo que podemos preguntarnos cuáles son los medios utilizados para esta competición y los recursos utilizados para su financiación. La canalización de recursos hacia la financiación de estos eventos debe tener como contrapartida la consecución de una serie de beneficios por parte de sus organizadores. A lo largo de nuestro trabajo, trataremos de dar respuesta a estas y a otras preguntas con el fin de conocer mejor esta estrategia ideológica que supone la comensalidad ritual.

4.1.3. Planteamientos metodológicos

En cuanto al enfoque metodológico, hemos abordado nuestro estudio desde varias unidades de observación o escalas de análisis con el fin de trabajar con el mayor volumen de información posible. La primera escala de análisis son los objetos en sí mismos, analizados de forma individualizada en cada uno de los períodos que señalábamos anteriormente. Dichos objetos han sido clasificados siguiendo criterios de tipo funcional en relación con las prácticas comensales, prestando especial atención a los elementos importados, aunque sin olvidar la importancia de las cerámicas locales. Así, un primer grupo estaría constituido por los objetos de almacenamiento y transporte, principalmente ánforas que aportan una valiosa información acerca de los productos consumidos y su procedencia. La segunda categoría funcional que hemos establecido son los elementos de preparación, la mayoría de ellos relacionados con la mezcla del vino para su posterior consumición, como los cuencos-trípode, coladores, *infundibula*, cráteras…La última de las categorías establecidas es la que está constituida por la vajilla o servicio de mesa para la consumición de alimentos y bebidas en el transcurso de los banquetes. Para completar este apartado de carácter más descriptivo hemos recopilado todos los asentamientos en los que se documentan este tipo de elementos relacionados con las prácticas de comensalidad ritual y en la medida de lo posible hemos tratado de abordar un análisis de tipo contextual, aunque la mayor parte de la información que manejamos proviene de prospecciones superficiales que, en nuestra área de estudio, aportan una valiosa información. En gran parte de los casos en que se han llevado a cabo excavaciones con metodología arqueológica, no se han podido documentar depósitos primarios que nos permitan asociar los objetos entre sí o con determinadas estructuras para poder establecer lecturas sociales del registro, sino que se trata de estratigrafías muy afectadas por procesos postdeposicionales.

El siguiente paso es la ampliación de la unidad de observación al paisaje con el fin de analizar cómo se distribuyen estos elementos relacionados con la comensalidad en los diversos asentamientos comarcales, identificando patrones de dispersión/concentración a partir de los que extraer conclusiones de tipo social. Asimismo, consideramos interesante establecer las frecuencias y porcentajes de aparición de este tipo de elementos en algunos espacios bien estudiados y cubriendo, en la medida de lo posible, las distintas tipologías de asentamiento, a saber, el *oppidum*, la aldea y el caserío.

Para finalizar nuestro análisis hemos dedicado un apartado al estudio de las prácticas de comensalidad ritual como estrategia ideológica en los territorios centrales de la Contestania ibérica con el objetivo de comprender la puesta en marcha de estos mecanismos y qué papel juegan en la articulación de las relaciones sociales y de poder en cada una de las etapas.

4.2. HIERRO ANTIGUO (SS. VII-VI A.C.)

En este apartado, trataremos de identificar las distintas evidencias que nos llevan al reconocimiento de prácticas de consumo ritual entre las sociedades del área septentrional de lo que posteriormente se conocerá como Contestania entre los inicios del s. VII y mediados del VI a.C. La demanda de estos productos foráneos que toman parte en las prácticas de consumo convivial o festivo, se entiende en el marco de los intereses y dinámicas locales.

Nuestro objetivo es el estudio del banquete como estrategia ideológica, como un marco donde se escenifican y naturalizan las relaciones sociales, que a partir de este período se estratifican visiblemente. Este consumo comunal de bebida y comida puede tener múltiples funciones y convertirse tanto en un mecanismo de cohesión del grupo, como en una estrategia de exclusión y diferenciación a la hora de forjar relaciones de jerarquía social. Estas cuestiones son especialmente importantes en un período como el que nos ocupa en el que se están produciendo importantes cambios sociales, configurándose unas nuevas elites que desplegarán nuevas estrategias ideológicas, entre las que se encuentra el banquete, y cuyo objetivo es la naturalización de las desigualdades, así como la adquisición de mayor prestigio y poder.

A la hora de abordar un estudio de este tipo, es necesario acercarnos a la realidad material de estas prácticas de consumo ritual a través del estudio de los repertorios cerámicos y metálicos, los alimentos consumidos y los contextos arqueológicos que nos permitan la asociación de unos y otros a diversas estructuras, básicamente de carácter doméstico y funerario. Cuando en el marco de nuestra investigación nos hemos acercado a la realidad material para esta fase más antigua, nos hemos topado con serias limitaciones que vamos a señalar a continuación. En primer lugar, nos encontramos con una calidad de la información arqueológica muy desigual ya que, en la mayoría de los casos, los materiales estudiados proceden de prospecciones superficiales, lo que nos impide de entrada hacer valoraciones de tipo contextual o de alimentos consumidos, salvo inferencias indirectas a partir de los contenedores importados. En cambio, las numerosas prospecciones llevadas a cabo en nuestra área de estudio nos permiten reconocer la dispersión de estos elementos en el paisaje y reconocer procesos a una escala más amplia. En otros casos, en los que se han llevado a cabo excavaciones sistemáticas como es el caso de El Puig (Alcoi) o l'Alt del Punxó (Muro d'Alcoi), los materiales no siempre se han hallado en contextos primarios, sino que se trata normalmente de estratos muy alterados por diversos procesos postdeposicionales ya que se trata de asentamientos con una perduración muy amplia en el tiempo. Finalmente, otra dificultad que hemos hallado es en algún caso la publicación parcial de los resultados a falta de una monografía de conjunto.

Como consecuencia de estas limitaciones hemos tenido que centrarnos para este período del Hierro Antiguo principalmente en el estudio de los objetos potencialmente ritualizables donde tienen una gran importancia los productos procedentes del intercambio con poblaciones de origen semita, aunque entendidos como una realidad integrada en los procesos locales, como un repertorio de materiales importados que la sociedad local ha seleccionado con el fin de reforzar expresiones identitarias propias (Vives-Ferrándiz, 2005). Trataremos de identificar y describir estos objetos que en nuestra opinión están relacionados con prácticas de consumo ritual o festivo para a continuación atender a su distribución en el territorio, así como a su relación con las diversas categorías de poblamiento. El objetivo es establecer un paisaje de la comensalidad a partir del que poder extraer lecturas de tipo social y conocer el dónde, el cómo y el quién de estas prácticas de consumo ritual.

4.2.1. Los objetos

Elementos de almacenamiento y transporte

El primer elemento a valorar por su importancia como evidencia indirecta de alimentos importados susceptibles de ser consumidos durante los rituales de comensalidad son las ánforas fenicio-occidentales que suelen denominarse R-1 y que deben su nombre al yacimiento de Rachgoun (Argelia) (Vuillemot, 1965) o más recientemente conocidas como Ramón T-10.1.1.1 y T-10.1.2.1 (Ramón, 1995) (fig. 4.1: 1 y 2). El tipo 10.1.1.1 es el más antiguo y se trata de una adaptación de los rasgos y las características de las ánforas fenicias orientales. Presenta cuerpo ovoide de unos 60-70 cm con forma de saco y una carena en la parte media de su tercio superior con bordes predominantemente altos y ligeramente engrosados en su cara interna. Las asas son de sección circular, cuya parte superior se ubica a la altura de la carena. Este modelo dará lugar al tipo 10.1.2.1 cuya diferencia fundamental respecto al anterior es que el diámetro máximo no coincide con la carena, estrechándose ligeramente el cuerpo, por lo que posee un perfil más o menos ovoide. Asimismo, los bordes tienden a engrosarse hacia el interior ofreciendo en ocasiones aristas muy marcadas. Poseen pastas duras y porosas de tonalidades castañas en superficie, con el interior grisáceo y con abundante desgrasante visible compuesto por mica plateada, cuarcita, calcita o esquisto. La producción del tipo 10.1.1.1 se lleva a cabo exclusivamente en los asentamientos fenicios del área del Estrecho de Gibraltar desde mediados del s. VIII a.C. mientras que el tipo 10.1.2.1 comienza a fabricarse a partir del 675/650 a.C. hasta mediados del s. VI a.C. también en otros centros fenicios del sur y el este peninsular. Este segundo tipo será incluso imitado y fabricado por los grupos locales como es el caso de un importante número de ánforas procedentes del Alt de Benimaquia (Denia) en nuestra área de estudio (Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000: 125-128)

Hemos incluido las ánforas en nuestro estudio sobre la comensalidad ritual, evidentemente, no por el recipiente en sí mismo sino por su contenido, siendo este producto el motivo de su comercio y distribución tanto en los asentamientos más próximos al litoral como en los poblados del interior. A partir de diversos análisis de naturaleza físico-química se ha podido determinar cuál es el último producto contenido en este tipo recipientes anfóricos (Wagner, 1978; Ramon, 1995; Juan-Tresserras, 2002: 29; Juan Tresserras y Matamala, 2004; Sardà, 2010a: 205) predominando el vino y los salazones, pero también aceite o carne salazonada en algún caso. Sería destacable la gran demanda de vino por parte de las comunidades locales ya que por sus características se trata de un producto potencialmente ritualizable y susceptible de convertirse en un bien de lujo o de prestigio debido a sus propiedades estimulantes o embriagadoras que permiten alcanzar estados alterados de conciencia, así como enfatizar los aspectos dramáticos o teatrales en el marco de las prácticas rituales (Dietler, 1990).

Otra forma de origen fenicio y relacionada con funciones de almacenamiento o transporte serían los *pithoi* de cuerpo oval y bordes exvasados de perfil curvo o subtriangular (fig. 4.1: 3). Suelen poseer asas bífidas unidas al labio y en muchos casos decoración pintada de color rojizo en forma de bandas horizontales. Otro recipiente de almacenamiento y transporte que documentamos de forma muy puntual son las urnas tipo Cruz del Negro (Aubet, 1976) caracterizadas por su forma globular y cuello cilíndrico con borde recto y labio ligeramente exvasado hacia el exterior con dos asas de sección circular en la zona del hombro. Suele presentar decoración pintada con motivos de tipo geométrico.

Elementos de preparación

El otro elemento foráneo que nos permite identificar prácticas de consumo ritual son los cuencos-trípode que han sido ampliamente estudiados en toda la costa oriental de la península Ibérica por J. Vives-Ferrándiz (2004, 2005: 130 y ss.) que los fecha entre los ss. VII y VI a.C. (fig. 4.1: 5). Se trata de un recipiente de cerámica común caracterizado por poseer tres pies elevados, de secciones diversas y de disposición radial en la parte inferior. Este tipo de cerámica fenicia deriva formalmente de producciones de la zona siria de principios a mediados del II milenio a.C. así como precedentes elaborados en piedra en esta misma zona desde el III milenio a.C. (Vives-Ferrándiz, 2004: 12) mientras que los cuencos-trípode propiamente fenicios derivarían de producciones del área sirio-palestina fechadas en el s. VIII a.C. (Botto, 2000: 66). Estos antecedentes llevan a suponer que la funcionalidad de estas piezas sería la de su utilización como morteros en relación con el machacado de diversas sustancias, no obstante, y dada la relativa fragilidad de estos recipientes en comparación con sus precedentes pétreos, no deberían ser excesivamente resistentes o sólidos (Vives-Ferrándiz, 2005: 134).

La asociación de estos cuencos-trípode con las ánforas fenicio-occidentales es ciertamente recurrente, lo cual podría poner en relación la funcionalidad de dichos morteros con el vino fenicio contenido en las ánforas. De esta forma es posible que el consumo del vino se realizara según la práctica siria de triturar especias, miel u otras sustancias aromatizantes que serían posteriormente añadidas a la bebida con el objetivo de potenciar su sabor o disimular sabores desagradables fruto del deterioro del vino durante su transporte (Vives-Ferrándiz, 2004: 25-26). La relativa escasez de este tipo cerámico en relación con las ánforas fenicio-occidentales en nuestro ámbito de estudio nos lleva a considerarlo como un elemento diacrítico, otorgando prestigio a su poseedor que de este modo se diferenciaría del resto de la comunidad en los modos de consumo del vino.

Siguiendo con el repaso al repertorio de materiales relacionados con la preparación, debemos hacer referencia a un elemento bastante excepcional como es el *infundibulum* de origen

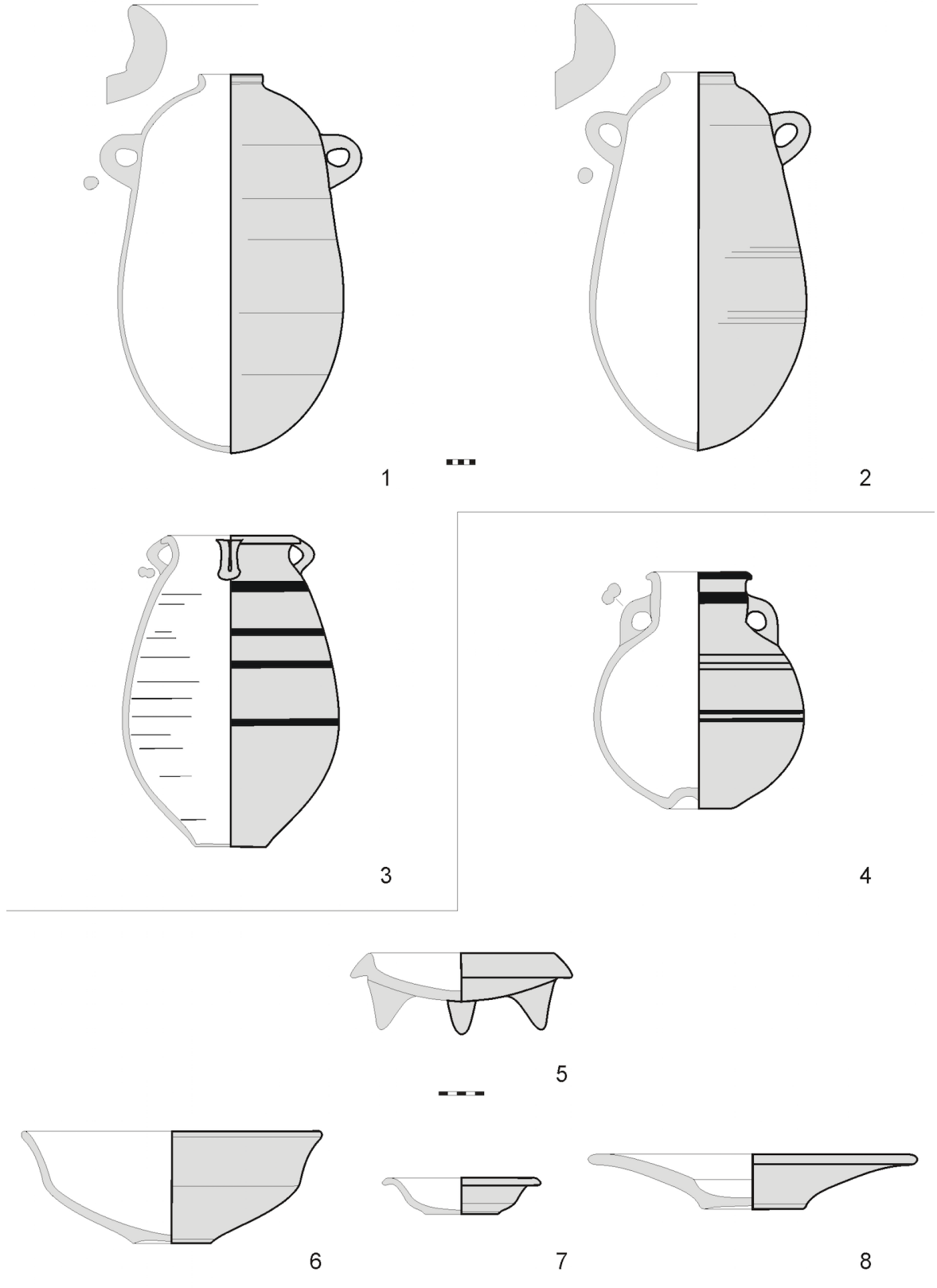


Fig 4.1. Importaciones de los ss. VII-VI a.C. 1-2. Ánforas R-1, 3. *Pithos*, 4. Urna tipo Cruz del Negro, 5. Cuenco-trípode, 6-8. Platos.

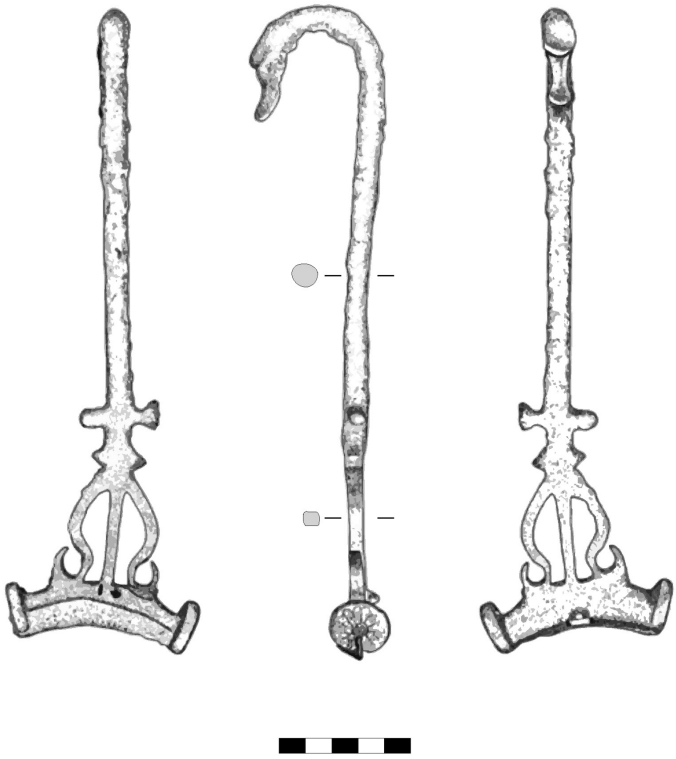


Fig 4.2. *Infundibulum* de Xàbia (Vives-Ferrándiz, 2007: fig. 2).

etrusco hallado bajo las aguas de la bahía de Xàbia (Vives-Ferrándiz, 2007) (fig. 4.2). Un *infundibulum* es una pieza vinculada al servicio de bebida con una doble funcionalidad, por una parte es utilizado como embudo para el transvase de líquidos a recipientes de boca estrecha y por otro realiza la función de colar para el filtrado de las impurezas que estas bebidas pudiesen contener. En este caso se conserva únicamente el mango de bronce de tipo lira ya que se ha perdido tanto el vaso-embudo como el colador. Ha sido datado por paralelos, ya que carece de contexto arqueológico, en la primera mitad del s. VI a.C. (Vives-Ferrándiz, 2007: 161). La presencia de este *infundibulum* en las tierras alicantinas, así como otros bronces de origen etrusco relacionados con prácticas comensales como la bandeja de borde perlado de Penya Negra, dos jarros u olpes de bronce procedentes del Cabecico del Tesoro y del Oral así como dos ralladores de bronce procedentes de este mismo asentamiento, debemos ponerla en relación con el comercio fenicio en esta zona, ya que se asocian a otras importaciones como las ánforas R-1 y los cuencos-trípode (Vives-Ferrándiz, 2006-2007).

En Etruria su uso está vinculado al banquete además de ser utilizado en otros espacios rituales tales como santuarios y necrópolis (Vives-Ferrándiz, 2007: 169). No obstante, debemos interpretar esta pieza en el contexto de la práctica social local convirtiéndose así en un objeto asociado seguramente al consumo de vino y por tanto en estrecha relación con las ánforas fenicio-occidentales y con los cuencos trípode que llegan en este mismo momento. Este *infundibulum* se convertiría en un elemento diacrítico de primer orden que otorga a quien lo posee un prestigio o capital simbólico que le permita ejercer el liderazgo en sociedades donde los roles políticos no están plenamente institucionalizados y el poder debe ser continuamente negociado.

Elementos de vajilla

Un último elemento a tener en cuenta es la vajilla utilizada en este tipo de banquetes rituales. Cuando nos acercamos al registro arqueológico en nuestra área de estudio vemos que la proporción de vajilla importada fenicia es muy inferior en comparación con el número de ánforas, y solo se documentan algunos platos de ala ancha y pocillo interior o algunos restos de cerámica común (fig. 4.1: 6-8). Por tanto, los recipientes usados para comer y beber en el desarrollo de estos rituales habría que buscarlos entre el repertorio de cerámicas a mano y las primeras producciones a torno propiamente indígenas. De nuevo, en este caso podemos ver como la demanda de productos fenicios importados responde a los intereses de las comunidades locales que los adaptan a sus estrategias ideológicas en un momento de intenso cambio social.

4.2.2. El contexto del registro arqueológico

Para completar nuestro análisis y una vez valorados los objetos que formarían parte de este tipo de banquetes, lo ideal sería acercarnos a los contextos habitacionales que proporcionan una información de primera calidad, estableciendo asociaciones entre los repertorios, ubicación, relación espacial y cuantificación de los mismos, análisis carpológicos y de fauna… No obstante, ya hemos señalado al inicio las limitaciones con las que nos hemos encontrado a la hora de valorar estas cuestiones, aunque a cambio podemos reconocer muy bien la dispersión de estos productos en el paisaje.

Los Valles de Alcoi

Para este conjunto de pequeños valles nos encontramos con una importante dispersión de materiales de importación fenicios. La gran mayoría de los materiales de esta área geográfica pro-

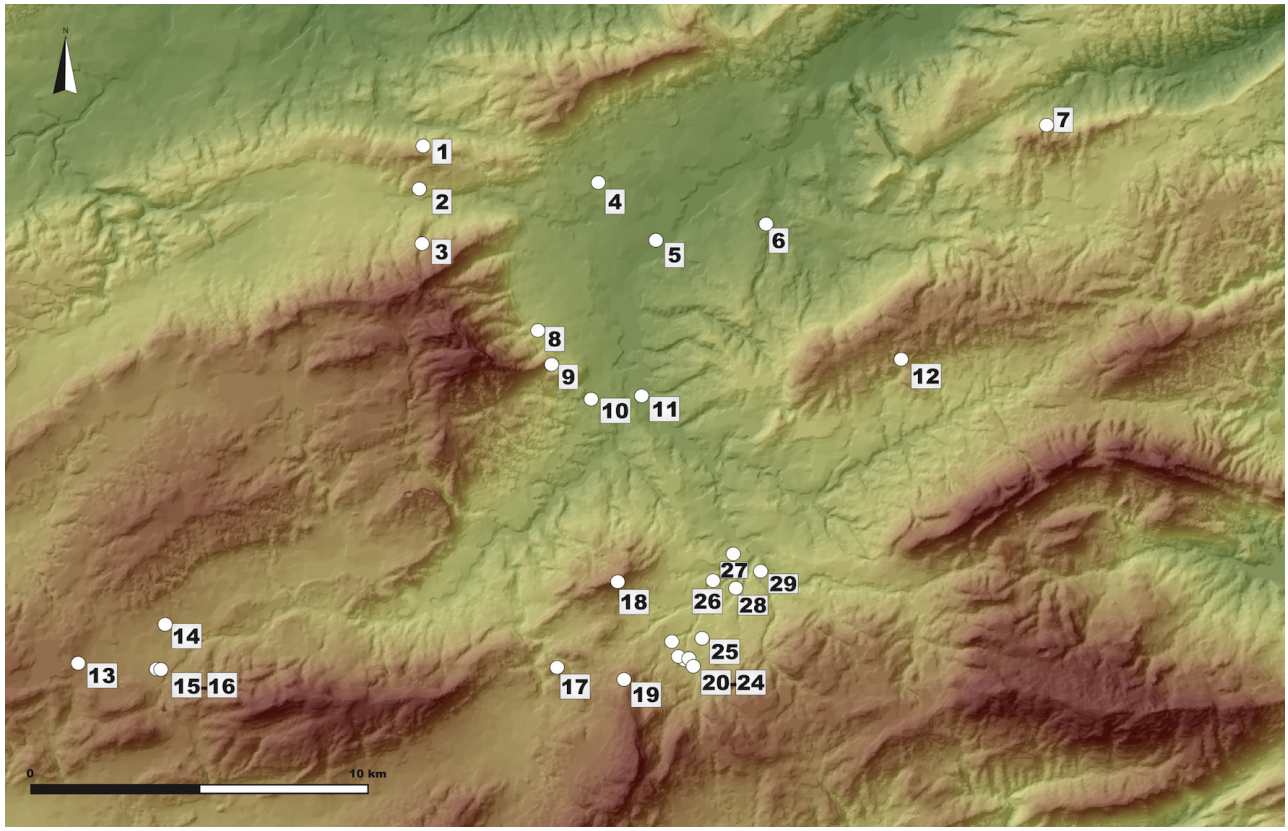


Fig 4.3. Asentamientos con importaciones de los ss. VII-VI a.C. en el área de los Valles de Alcoi. 1. Covalta, 2. VA-3, 3. Cova dels Pilars, 4. Alt del Punxó, 5. La Comuna-Reial Franc , 6. Barranc del Sofre, 7. El Xarpolar, 8. La Penya Banyà, 9. Els Ametllers, 10. Mas de Moltó, 11. Alqueria de Benifloret, 12. El Pitxòcol, 13. El Xocolatero, 14. Samperius, 15. AC-110, 16. AC-101, 17. El Puig, 18. La Serreta, 19. Cova de la Pastora, 20. El Carrascalet, 21. La Capella, 22. Bancals de Satorre, 23. AC-90, 24. AC-91, 25. Altet del Vell, 26. Mas de Cantó, 27. La Condomina, 28. Les Puntes, 29. Mas del Pla.

vienen de prospecciones superficiales (Martí y Mata, 1992), de la revisión de materiales de excavaciones antiguas (Pla y Bonet, 1991; Espí y Moltó, 1997) o excavaciones sistemáticas recientes en El Puig (Alcoi) o en l'Alt del Punxó (Muro d'Alcoi) (Grau y Segura, 2013; Espí *et al.,* 2009) (fig. 4.3).

En primer lugar, encontramos ánforas del tipo R-1 o Ramón T-10.1.1.1 y T-10.1.2.1 en numerosos yacimientos de la zona, tanto poblados de altura como asentamientos en el llano a saber La Covalta (Pla y Bonet, 1991), La Penya Banyà, Mas de Moltó, Mas de Cantó, La Condomina, Mas del Pla, Bancals de Satorre (6), VA-30, El Barranc del Sofre, AC-91 y AC-90, L'Altet del Vell, El Carrascalet, Les Puntes, AC-110, AC-101, La Comuna-Reial Franc, La Capella, Samperius (Martí y Mata, 1992) El Xarpolar, El Pitxòcol, Cova de la Pastora, El Ametllers, El Xocolatero, La Serreta (5) (Grau, 2002: 122), Alqueria de Benifloret (Acosta, Grau y Lillo, 2010) además de El Puig y l'Alt del Punxó que analizaremos con más detenimiento a continuación.

Acompañando a las ánforas, también llegan a esta zona del interior los cuencos-trípode, aunque en menor medida. Contamos con cinco ejemplares en El Puig (Espí y Moltó, 1997; Grau y Segura, 2013: 83) y un ejemplar en Bancals de Satorre (Martí y Mata, 1992: fig. 2.26).

Otros elementos importados, aunque con una presencia mucho más escasa en el registro, son otros recipientes de almacenamiento como los *pithoi* en El Xocolatero (Grau, 2002: 53), Bancals de Satorre (Martí y Mata, 1992: fig. 2. 17 y 18) Alquería de Benifloret (Acosta, Grau y Lillo, 2010) o El Puig (Grau y Segura, 2013:83). También documentamos urnas tipo Cruz del Negro en El Puig (Grau y Segura, 2013:83) y en l'Alt del Punxó (Espí *et al.,* 2009: 31) así como escasos ejemplos de vajilla importada, únicamente un plato de ala ancha en El Carrascalet (Martí y Mata, 1992: fig. 2.22) y dos ejemplares de cerámica común fenicia en El Puig correspondientes a una cazuela y un plato hondo (Grau y Segura, 2013: 84).

A continuación, pasamos a tratar con mayor detalle los tres asentamientos en los que se han llevado a cabo excavaciones sistemáticas y por lo tanto los objetos cuentan con un contexto estratigráfico, lo que no quiere decir que nos encontremos ante depósitos primarios que nos aporten una información contextual adecuada del momento en que estos objetos estuvieron en uso, por lo que la calidad del registro es relativa. En cambio, nos permite constatar la gran dispersión de las importaciones fenicias que aparecen en tres tipologías de asentamiento tan diferentes como son un poblado de altura, una aldea y un caserío, estos últimos de carácter semipermanente y clara vocación agrícola.

En el caso de El Puig, los trabajos llevados a cabo en el poblado en la última década han permitido definir mucho mejor la fase inicial de la ocupación que ahora puede fecharse claramente en el período del Hierro Antiguo (700-550 a.C.) (Grau y Segura, 2013). Los niveles pertenecientes a esta fase antigua se encuentran

en diversos sectores repartidos por toda la meseta que conforma el poblado. El sector que más información ha aportado es el conocido como 11Fb donde encontramos una terraza para el acondicionamiento del terreno, que seguiría en uso en etapas posteriores, a la que se adosa una cabaña de planta cuadrangular y zócalo de piedra, también muy afectada por la ocupación posterior. Al oeste se encuentran también los restos de lo que podría ser otra cabaña, aunque fue objeto de excavaciones antiguas y no puede afirmarse con rotundidad. Al norte de la primera cabaña encontramos un espacio abierto que seguramente fue empleado como lugar de vertido de los desechos domésticos (Grau y Segura, 2013: 69). Es en este sector donde ha aparecido el mayor número de materiales pertenecientes a esta época. No obstante, otros objetos de idéntica cronología los encontramos en otras áreas distantes del poblado cuya asociación a estructuras se hace aún más difícil, tanto en la parte superior del cerro, donde estos niveles se ven muy alterados por la ocupación de época plena, en el reborde septentrional de esta meseta superior y en el extremo noreste del poblado. En estos dos últimos sectores los materiales se asocian a dos posibles estructuras de hábitat muy mal conservadas (Grau y Segura, 2013: 87). Por tanto, vemos que al igual que sucede en el territorio, existe una dispersión de estas importaciones por toda el área de hábitat sin que se asocien a estructuras especialmente destacadas.

Entre las cerámicas importadas encontramos un importante conjunto de ánforas fenicio-occidentales R-1 o Ramón T-10.1.1.1 y T-10.1.2.1 de origen principalmente sudpeninsular, aunque hay algunas cuyas pastas claras pueden indicar otras procedencias, posiblemente de comarcas cercanas (Grau y Segura, 2013: 81). Existiría una cierta diversidad de circuitos comerciales a través de los cuales llegaban estas ánforas al interior, tanto por el sur, destacando la entrada por el Vall de la Torre y la Vall de Sella, así como por el este, por los valles que comunican el interior con el importante foco de la Marina Alta. También encontramos un fragmento de urna tipo Cruz del Negro, un *pithos*, cinco ejemplares de cuencos-trípode, así como una cazuela y un plato hondo de cerámica común fenicia.

Como vemos existe una relativa escasez de importación de vajilla de mesa fenicia por lo que debemos buscar los recipientes utilizados para el consumo de vino y otros alimentos sólidos durante el desarrollo de los banquetes entre las producciones locales indígenas. Entre estas producciones a mano, son destacables algunas cerámicas finas, de calidad, con pastas depuradas y acabados cuidados como una cazuela bruñida de cuerpo globular, una pequeña copa de perfil sinuoso de tendencia caliciforme y bruñida, un cuenco de pared recta muy abierta con borde exvasado y labio simple cuya superficie está recubierta con barbotina que produce un efecto de engobe rojizo y una peana maciza de perfil discoidal perteneciente posiblemente a una copa (Grau y Segura, 2013: 80-81). Vemos de nuevo aquí un ejemplo de cómo las novedades se adaptan a los intereses de las comunidades locales generándose situaciones nuevas y no una mera imitación de las prácticas orientales. Asimismo, empezamos a encontrar las primeras cerámicas a torno locales, fabricándose recipientes inspirados en las formas del período anterior.

El otro caso en el que se han llevado a cabo actuaciones sistemáticas es el asentamiento de l'Alt del Punxó (Muro d'Alcoi) (Espí *et al.*, 2009). En primer lugar, es importante señalar que no se ha llevado a cabo una excavación integral del yacimiento, aunque sí se han podido documentar las fases de ocupación y establecer interpretaciones muy interesantes ya que se trata de una tipología de asentamiento poco conocida en estas comarcas. Para el momento que nos ocupa, el Hierro Antiguo, contamos con cuatro cabañas con planta de tendencia circular, excavadas en el sustrato geológico con muros de base pétrea, muy deteriorados y cuyos alzados debían estar compuestos seguramente de barro. En algún caso se documenta también un poste central. Sobre la base de dichas cabañas se documentó un estrato de amortización de la ocupación de estas construcciones cuyos materiales permiten datarlas entre el s. VII y el V a.C. Otras cabañas excavadas en el yacimiento nos hablan de una perduración de la ocupación hasta el ibérico pleno.

Entre los materiales de esta fase del Hierro Antiguo encontramos ánforas de procedencia fenicio-occidental del tipo R-1 así como un fragmento de urna del tipo Cruz del Negro. También se documenta una gran proporción de cerámicas a mano cuya funcionalidad es básicamente de almacenamiento.

Con estos datos, la interpretación propuesta es que se trate de un hábitat estacional de carácter semipermanente posiblemente relacionado con las tareas agrícolas que se concentran principalmente durante el verano (Espí *et al.,* 2009: 45). Vemos de nuevo como las importaciones, principalmente vino fenicio, se distribuyen ampliamente por el territorio y no se asocian necesariamente a estructuras destacadas.

Otro caso en el que se ha llevado a cabo un estudio que va más allá de la prospección superficial es el del asentamiento de Alquería de Benifloret (Acosta, Grau y Lillo, 2010). Éste se encuentra ubicado en las terrazas aluviales de la margen derecha del río Serpis en su confluencia con el río de Penàguila y por tanto, de alta productividad agrícola. A pesar de que su estudio no es el resultado de una excavación arqueológica, los materiales recuperados fueron el resultado de una recogida sistemática por lo que podemos estar bastante seguros de su contexto arqueológico y las conclusiones que puedan derivarse de su estudio son bastante fiables. Este asentamiento podría incluirse en la categoría de caserío ya que está constituido por una cabaña de forma posiblemente oval excavada en el sustrato geológico previamente preparado con un lecho de grava y tierra endurecida. El alzado de dicha cabaña estaría compuesto por un zócalo de piedra y sobre éste un manteado de barro y ramaje para darle una cierta consistencia.

En cuanto a los materiales documentados sobre el suelo de tierra batida y entre una capa de cenizas en forma de depósito unitario, contamos con tres ánforas fenicio-occidentales del tipo Ramon T-10.1.2.1 y un *pithoi* de almacenaje. Junto a estos recipientes importados elaborados a torno encontramos una serie de piezas a mano cuya funcionalidad es básicamente de cocina y almacenaje, destacando la ausencia de piezas pequeñas de vajilla de mesa cuya explicación podría ser que, durante la fase de abandono, los moradores de esta cabaña se llevaron consigo las piezas de menor tamaño, dejando atrás las piezas más grandes. A partir de este repertorio material, la datación del caserío se ubicaría entre finales del s. VII y la primera mitad del s. VI a.C.

La interpretación que sus investigadores proponen para este asentamiento es muy similar a la de la vecina aldea de l'Alt del Punxó, tratándose de un hábitat semipermanente relacionado con los periodos de mayor intensidad de los trabajos agrícolas o bien se trataría de cabañas ocupadas por grupos domésticos que no veían garantizada su perduración en la tierra de lo que se deriva la falta de esfuerzos a la hora de construir estructuras más sólidas (Acosta, Grau y Lillo, 2010: 60-61).

Fig 4.4. Asentamientos con importaciones de los ss. VII-VI a.C. en la Marina Baixa. 1. Les Casetes, 2. Poble Nou.

La Marina Baixa

El caso de esta comarca costera resulta muy interesante ya que para este período contrasta la existencia de la necrópolis más importante que se ha documentado en la mitad septentrional de la provincia de Alicante con la falta de evidencias en cuanto a asentamientos datados en el Hierro Antiguo, a pesar de que este territorio ha sido bien estudiado (Moratalla, 2004) (fig. 4.4). No obstante, es factible pensar que el importante asentamiento relacionado con la necrópolis de Les Casetes podría estar ubicado en el actual Barri Vell de Villajoyosa, un pequeño promontorio costero junto al río Amadorio donde también se ubicaría el *oppidum* ibérico posterior. La importancia de esta ubicación podría deberse a su función como fondeadero a medio camino entre los importantes focos de la Marina Alta y el Bajo Segura en el marco del comercio mediterráneo en este período del Hierro Antiguo (Moratalla, 2004: 661).

En la importante necrópolis de Les Casetes (finales del s. VII-VI a.C.) encontramos elementos estéticos y simbólicos que tienen su origen en el Mediterráneo oriental, aunque adaptados y reinterpretados en el marco de las estructuras sociales indígenas. En este apartado únicamente haremos referencia a los elementos que pudieran relacionarse con prácticas de consumo ritual. Los resultados de las excavaciones en esta necrópolis han sido detalladamente estudiados y publicados por J. R. García Gandía (2009).

Entre las piezas cerámicas que podríamos catalogar como elementos de prestigio posiblemente relacionados con prácticas de consumo ritual documentamos siete objetos repartidos en seis tumbas. En primer lugar, encontramos dos platos de ala ancha con cazoleta interior y engobe rojo ubicados en las tumbas 3 y 18. Por sus valores tiponométricos, sus desgrasantes calizos y la pasta anaranjada se ponen en relación con las producciones del sureste peninsular e Ibiza y se fechan entre finales del s. VII y mediados del s. VI a.C. (García Gandía, 2009: 106-108). También en la tumba 18 se documenta un soporte anular de cerámica gris con el exterior bruñido asociado al plato de ala ancha, ya que sus dimensiones encajan perfectamente. En la tumba 16 se documenta una jarrita con engobe rojo y desgrasante de esquisto, adscrita a la forma conocida como *cooking pot* con cuerpo globular, base aplanada, asa a la altura del borde y pico vertedor, fechada a finales del s. VII a.C. En otra tumba, concretamente en la número 6 se documenta un cuenco-trípode con decoración pintada fechado entre los ss. VII y VI a.C. Es destacable la presencia de una piedra de ocre rojo y de una ofita, lo que podría poner en relación este cuenco-trípode, no tanto con las prácticas de comensalidad ritual sino con un ritual funerario basado en el machacado de estas sustancias (García Gandía, 2009: 110). Finalmente, en las tumbas 5 y 23 se hallaron sendos vasos de cerámica a mano de acabados finos de color gris, uno bruñido y otro alisado que corresponderían a producciones locales herederas de etapas anteriores.

En esta misma necrópolis se han hallado restos de fauna cremados en el interior de algunas tumbas como son la 1, 7, 8, 15 y 17, ninguna coincidente con la presencia de los objetos cerámicos que hemos comentado, pertenecientes a ovicaprinos, aves y microfauna (García Gandía, 2009: 165). También son destacables los restos de una hoguera de unos 30 cm de diámetro rodeada de una cenefa de cantos rodados de distintos colores conformando un zig-zag, así como otros motivos, en la que no aparecen restos y que el autor interpreta como un posible fuego ritual (García Gandía, 2009: 94-95).

En la necrópolis de Poble Nou, perteneciente a este mismo núcleo poblacional, se han documentado también elementos de importación fenicia en las tumbas más antiguas que han sido datadas a finales del s. VI a.C. (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005:

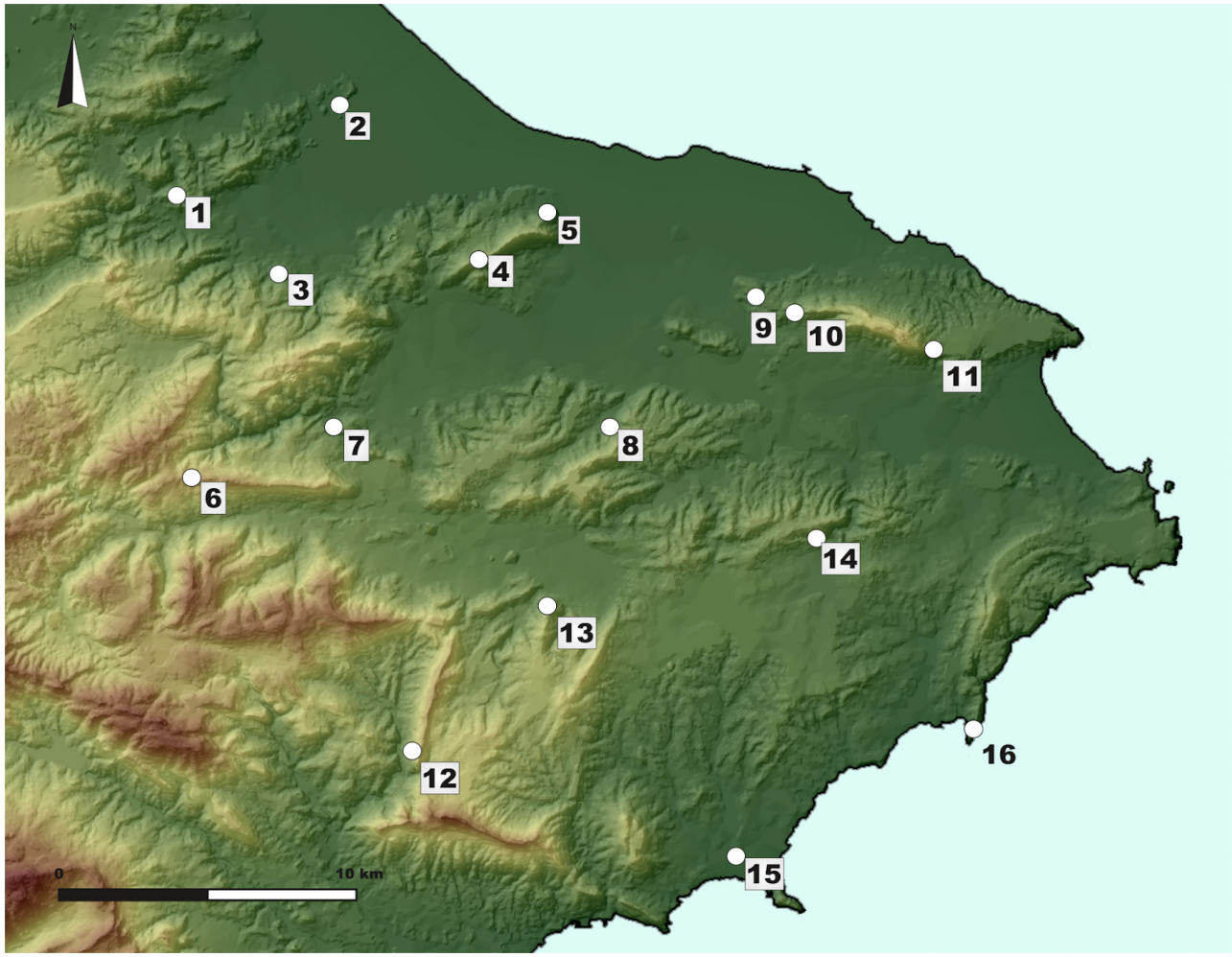


Fig 4.5. Asentamientos con importaciones de los ss. VII-VI a.C. en la Marina Alta. 1. La Moleta, 2. La Muntanyeta Verda, 3. El Castell d'Ambra, 4. El Passet de Segària, 5. La Penya Roja, 6. El Castell de Garga, 7. Castell d'Atzavares, 8. Castell d'Ocaive, 9. Alt de Benimaquia, 10. Coll de Pous, 11. La Plana Justa, 12. El Portitxol, 13. El Marge Llarg, 14. El Morro de Castellar, 15. Tossal de Salines, 16. Punta de Moraira.

184-185). Se trata concretamente de cinco tumbas entre cuyos ajuares se han documentado platos de ala ancha, aunque no podemos decir mucho más a la espera de la publicación detallada de los resultados de la excavación de esta necrópolis.

La Marina Alta

La última área geográfica que vamos a incluir en este apartado es la Marina Alta que constituye un importante foco de contacto entre poblaciones semitas e indígenas, con los consecuentes procesos de hibridación, así como una importante puerta de entrada de los productos fenicios hacia las tierras del interior. Los materiales fenicios, principalmente ánforas fenicio-occidentales del tipo R-1, aparecen en numerosos asentamientos de esta comarca, todos ellos poblados de altura, en muchos casos fortificados, en los rebordes montañosos de llanura litoral y en algunos casos controlando las vías de comunicación que conectan el litoral con las comarcas interiores (fig. 4.5). La documentación de estas importaciones fenicias en los asentamientos de la Marina Alta proviene básicamente de prospecciones superficiales salvo la excepción del Alt de Benimaquia, donde se han llevado a cabo diversas excavaciones sistemáticas cuyos resultados no se han publicado de forma íntegra y que trataremos con mayor detalle a continuación. Estos asentamientos son La Moleta, La Muntanyeta Verda, El Castell d'Ambra, El Passet, La Penya Roja, El Castell d'Ocaive, Castell de les Atzavares, El Marge Llarg, El Portitxol, Punta de Moraira, Tossal de Salines, El Morro de Castellar, El Castellet de Garga (Costa y Castelló, 1999; Grau, 2000: 438-445; Castelló, 2015), Coll de Pous (Castelló y Costa, 1992), La Plana Justa (Bolufer y Vives-Ferrándiz, 2003) y Alt de Benimaquia (Schubart, Fletcher y Oliver., 1962; Gómez y Guérin, 1993; 1995; Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000).

El asentamiento del Alt de Benimaquia se ubica en una colina en la estribación occidental de la Sierra del Montgó. Se trata de un pequeño poblado con un tamaño de media hectárea delimitado en dos de sus lados por una muralla de mampostería reforzada con seis torres con planta de tendencia cuadrangular mientras que el tercero está protegido por un acantilado vertical. A raíz de las excavaciones llevadas a cabo en el asentamiento y dirigidas por C. Gómez Bellard y P. Guérin entre 1989 y 1993 se ha fechado entre el último cuarto del s. VIII y mediados del s. VI a.C. (Gómez y Guérin, 1993; 1995; Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000) aunque sus resultados no hayan sido publicados íntegramente. El

poblado se articula en torno a una calle central, a ambos lados de la cual se disponen varios departamentos construidos con zócalos de piedra y muros de adobe. Algunos de estos departamentos han sido interpretados como espacios de almacenamiento mientras que las cubetas y áreas de prensado asociadas a pepitas de uva han sido interpretadas como lagares donde se llevaría a cabo una producción local de vino (Gómez y Guérin, 1993; 1995).

Entre los materiales documentados es destacable la presencia de un número significativo de ánforas, tanto importadas como de producción local. Entre las ánforas importadas destaca la presencia mayoritaria de ánforas fenicio-occidentales del tipo R-1 o Ramón T-10.1.2.1 fabricadas en diversos centros fenicios del sur peninsular y con una cronología entre el 675/650 y el 575/550 a.C. Asimismo, se documenta la presencia de un ánfora tipo Cintas 268 o Ramón T-2.1.1.2 de procedencia centro-mediterránea y con una cronología de entre 600 y 575 a.C. (Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000: 124-125). Junto a este conjunto de ánforas importadas y en proporción aún mayor encontramos un número significativo de ánforas que imitan a la forma T-10.1.2.1 pero con pastas depuradas de color entre el beige, anaranjado y beige-grisáceo o bien con colores alternantes fruto de una cocción oxidante-reductora-oxidante y un desgrasante muy fino de tipo calizo o con la presencia de cuarcita y mica, lo que lleva a identificarlas como ánforas de producción local (Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000: 125-127). Asimismo, es destacable la presencia de vasos pithoides decorados con bandas pintadas y una urna tipo Cruz del Negro (Gómez Bellard *et al*. 1993: 20; Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000: 130)

En cambio, no encontramos una significativa abundancia de importaciones de vajilla fenicia salvo algún plato de pocillo y ala ancha de engobe rojo. Sí es destacable la presencia de cerámica a mano, la mayoría destinada a funciones de almacenaje, y algunos platos, jarras pithoides con asas geminadas y una botella elaborados a torno y de producción local (Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000: 128-129).

Lo más interesante de este asentamiento en el que los procesos de hibridación por el contacto con el elemento fenicio dan lugar a realidades nuevas, es la temprana producción y almacenamiento de vino. Esta producción, seguramente controlada por las elites locales, requiere un largo proceso de aprendizaje y de inversión antes de poder dotarse de los medios de producción necesarios. El cultivo de la vid se caracteriza por unos rendimientos diferidos muy a largo plazo y requieren varios años de trabajo antes de empezar a producir. Por este hecho, estos cultivos se asociarían en muchos casos a las elites que controlan ciertos excedentes y no dependen de estos cultivos en concreto para subsistir. A ello debemos añadir los conocimientos necesarios para la construcción de las estructuras de transformación, en este caso los lagares, así como para la recolección, prensado y finalmente la fermentación para convertir el mosto en vino. Es durante la fermentación cuando entran en juego las ánforas, que no solo se utilizarían para la distribución del producto final, sino que también en su interior se lleva a cabo una segunda fermentación (tras la que se ha producido ya en las cubetas de los lagares) donde permanecerá en torno a 40 días y para lo que es necesario un recipiente resistente que aguante la presión de los gases generados durante el proceso (Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000: 132)

Este asentamiento es abandonado a mediados del s. VI a.C. y aunque pueda parecer un caso excepcional encontramos otros asentamientos fortificados en altura de características muy similares como pueden ser El Morro Castellar o el Castellet de Garga que se abandonan también en el mismo momento. Estos dos asentamientos son conocidos únicamente por prospección, ya que no se han llevado a cabo excavaciones sistemáticas en los mismos, lo que nos impide una mejor caracterización.

Otro asentamiento cuyas características podrían ser similares a las del Alt de Benimaquia es la Plana Justa (Xàbia) pero que a diferencia del anterior tiene una perduración en el s. V a.C. Respecto a su fase más antigua se dispone de un repertorio material recuperado en prospección y que ha sido detalladamente estudiado (Bolufer y Vives-Ferrándiz, 2003). En este asentamiento ubicado también en la sierra del Montgó, pero en la ladera suroriental, se ha documentado la presencia de ánforas fenicio-occidentales del tipo R-1 o Ramón T-10.1.1.1 y T-10.1.2.1 que suponen el 8 % del total de las ánforas con una procedencia surpeninsular y una cronología que iría del segundo cuarto del s. VII al tercer cuarto del VI a.C. Por otra parte, encontramos un gran número de ánforas de producción local que suponen un 89 % del total, imitando muchas de ellas los tipos fenicios. Otras cerámicas que podemos relacionar con prácticas de consumo ritual son dos ejemplares de cuencos-trípode de fabricación fenicia y dos trípodes de producción indígena.

4.2.3. Análisis de los datos

Los elementos del banquete

En los apartados anteriores hemos ido viendo cuáles son los elementos del banquete que hemos podido identificar en nuestra área de estudio. En primer lugar, cabría destacar la presencia de vino, producto que jugaría un papel esencial en estas prácticas de consumo ritual. Su presencia en estas tierras se infiere a partir de la documentación de las ánforas fenicio-occidentales, recipiente en el que se comercializa y distribuye esta bebida y que transportaría también, aunque en menor medida, otros productos como los salazones. Vemos una selección en cuanto a los productos importados por parte de las comunidades indígenas, destacando la presencia del vino, producto cuyas propiedades hacen del mismo un producto potencialmente ritualizable y con una importante función como "lubricante social" (Dietler, 2010).

Documentamos también algunos elementos, aunque mucho más escasos, relacionados con la preparación como son los cuencos-trípode y su posible uso como mortero en el que machacar diversas sustancias que luego se añadirían al vino con el fin de potenciar su sabor o de enmascarar sabores desagradables por su deterioro, práctica bien conocida en el Mediterráneo oriental (Vives-Ferrándiz, 2004). También cabría incluir en este grupo el *infundibulum* hallado en aguas de la bahía de Xàbia relacionado con el transvase y colado de líquidos. Estos elementos, por su escasez en el registro, constituirían un elemento diacrítico, de acceso más restringido y que otorgaría prestigio a quien lo posee, diferenciándolo del resto de la comunidad en la forma de consumir el vino.

Un tercer elemento que debemos tener en cuenta es la vajilla utilizada en estos banquetes. Es destacable la relativa ausencia de vajilla de importación fenicia exceptuando la presencia muy puntual de algún plato de ala ancha y algún cuenco. Esto nos lleva a pensar que el consumo de vino durante el banquete se llevaría a cabo utilizando vajilla a mano de producción local tal y como se ha propuesto para otras áreas, donde se documentan

algunas piezas de acabado más cuidado, con superficies pulidas y en ocasiones decoradas (Vives-Ferrándiz, 2005a: 206; Vives-Ferrándiz y López Bertrán, 2009: 174). Buenos ejemplos de este tipo de repertorios a mano son, los del asentamiento de Los Villares (Caudete de las Fuentes, Valencia) donde se documenta un variado conjunto de cerámicas con superficies pulidas, grafitadas, pintadas o incisas (Mata, 1991: 158-162) o los de La Solana del Castell de Xàtiva (Pérez Ballester, 2014).

Acabamos de ver cuáles son los elementos del banquete que hemos podido documentar en nuestra área de estudio, no obstante, sería interesante valorar también aquellos elementos que no encontramos en esta zona y que en cambio sí se documentan en otras áreas. En primer lugar, es lógico pensar que el vino no sería el único producto consumido en este tipo de banquetes donde suelen tener también bastante importancia el consumo de productos cárnicos o cereales. Para ello es necesario el estudio de depósitos primarios donde se documenten acumulaciones de fauna que nos permitan hablar de un posible consumo convivial. En nuestra área de estudio no se han documentado este tipo de contextos seguramente porque no contamos con un número suficiente de excavaciones sistemáticas en este tipo de asentamientos para documentar estos espacios de consumo ritual. El cocinado de este tipo de alimentos se llevaría a cabo en los recipientes a mano de cocina que sí se documentan ampliamente en esta zona.

También sería destacable la ausencia de elementos metálicos como vajillas, asadores, ganchos de carne, cuchillos o instrumental de carácter litúrgico. Este tipo de objetos han sido bien documentados y estudiados en otras áreas de la península, como puede ser el Bajo Ebro (Sardà, 2010a: 358-418) o el ámbito tartésico (Almagro-Gorbea, 1996; 1998: 86-89).

El punto de llegada de este tipo de mercancías de importación es claramente la costa y va a ser en el litoral donde encontremos una mayor concentración de este tipo de productos, no solo los relacionados con el banquete ritual, como puede ser el ejemplo de la necrópolis de Les Casetes (Villajoyosa). En los trabajos más recientes se ha superado el estudio de estas situaciones coloniales como un proceso de aculturación en el que las comunidades indígenas eran meros receptores pasivos de estas mercancías sin ningún tipo de protagonismo. Como hemos podido ver en el análisis del registro arqueológico, existiría una selección en cuanto a los productos importados por parte de las comunidades indígenas en el marco de sus propios intereses y estrategias, con el objetivo de reforzar expresiones identitarias propias (Vives-Ferrándiz, 2005a) importándose básicamente el vino y algún elemento de preparación y descartando otros productos como la vajilla para su consumo.

Posiblemente, la ritualización de estos productos comienza con anterioridad al propio banquete, desde el mismo momento de su adquisición a través del contacto con personajes extranjeros a los que se suelen atribuir virtudes nuevas y especiales desde una perspectiva local vinculada al filtro interpretativo que determina el propio imaginario indígena (Sardà, 2010a: 81). Debido a la complejidad que supone la adquisición de este tipo de productos se convertirán también en bienes de prestigio que pueden ser utilizados para aumentar el rango social de quien los posee. También es de suma importancia de qué forma se están canalizando los excedentes para la adquisición de estas mercancías, cuestión que abordaremos con más detalle en el apartado dedicado a las estrategias derivadas de estas prácticas de consumo ritual.

Una cuestión de suma importancia es la constatación de infraestructuras relacionadas con la producción de vino, tal y como sucede en Alt de Benimaquia ubicado en la Sierra del Montgó. En este asentamiento fortificado se han documentado diversas estructuras que han sido interpretadas como lagares además de documentarse una gran cantidad de ánforas, no solo importadas, sino también de producción local imitando las formas fenicias. Cabe la posibilidad de que el caso del Alt de Benimaquia no sea excepcional, sino que existen otros asentamientos de similares características en cuanto a ubicación, morfología o tamaño como El Morro Castellar, el Castellet de Garga o La Plana Justa, cuya futura excavación podría despejar algunas de estas incógnitas.

Como hemos podido ver, estos productos no se limitan únicamente a las áreas de costa, sino que llegan también en gran medida a las comarcas montañosas del interior. En el caso concreto que nos ocupa, el de los Valles de Alcoi cabría destacar principalmente dos rutas de acceso para estos bienes importados. Por un lado, es posible la existencia de una ruta septentrional relacionada con el importante foco de la Marina Alta a través de los corredores montañosos como la Vall de Laguard o la Vall de Gallinera. Con dichas rutas de acceso al interior parecen estar relacionados los asentamientos de altura del área costera, así como el asentamiento de El Xarpolar ubicado en la Vall d'Alcalà. Por otro, cabría destacar una ruta meridional avalada por la relativa concentración de bienes importados en el sur del espacio comarcal, concretamente en El Puig y en Bancals de Satorre a través de dos vías principales, la de la Vall de La Torre y la del valle de Sella que comunicarían los Valles de Alcoi con las comarcas del Camp d'Alacant y la Marina Baixa respectivamente.

Los lugares de consumo

La falta de contextos o depósitos primarios en nuestra área de estudio nos dificulta el reconocimiento de los espacios de consumo donde se llevaron a cabo estos banquetes. No obstante, sí podemos inferir algunas cuestiones, sobre todo a partir de lo que no encontramos sí comparamos nuestra área de estudio con otras zonas de la península. En la zona de los valles de Alcoi contamos con ejemplos de espacios excavados de forma sistemática en tres tipologías distintas de asentamiento, concretamente el caserío de l'Alqueria de Benifloret, la aldea de l'Alt del Punxó y el poblado de altura de El Puig (fig. 4.6). En los dos primeros casos, como hemos visto anteriormente, los objetos están asociados a cabañas de planta circular elaboradas con materiales perecederos y en el caso de El Puig, gran parte del registro material perteneciente a esta fase se documentó en un basurero seguramente asociado a dos estructuras de hábitat de planta cuadrangular. En todos los casos, se trata de estructuras muy poco destacadas arquitectónicamente y con superficies muy reducidas (12,5 m^2 en el caso de El Puig; en torno a 20 m^2 en el caso de las cabañas de l'Alt del Punxó) que nos llevan a pensar que estas prácticas de banquete que van más allá del consumo doméstico no se desarrollarían en estos espacios. Es lógico pensar que este tipo de prácticas pudieron llevarse a cabo al aire libre en espacios abiertos y comunitarios dentro del poblado o incluso en espacios extramuros junto a la muralla o la puerta principal de acceso en el caso de El Puig ya que la fortificación constituye un símbolo muy importante de la vida comunal de estas poblaciones.

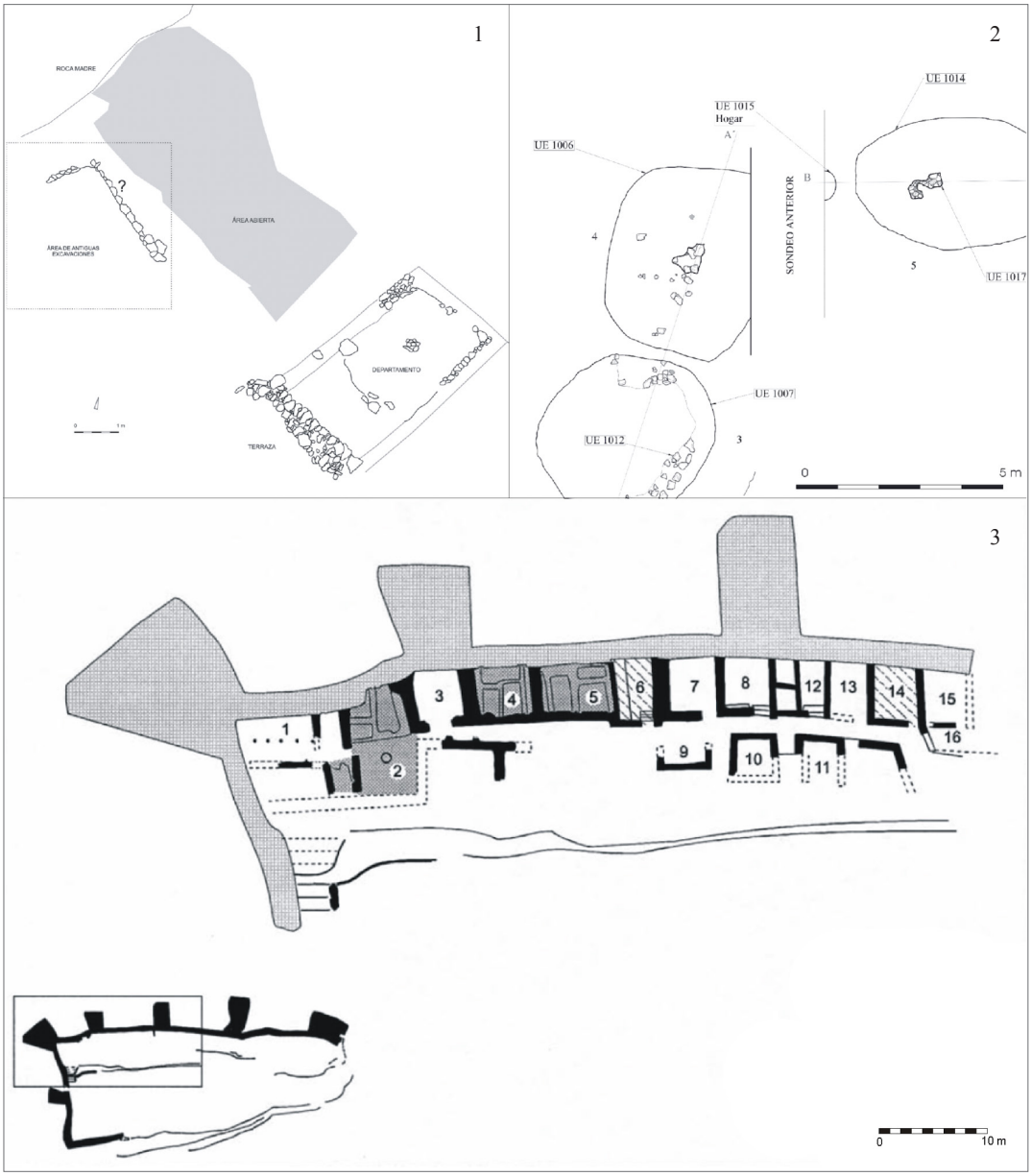


Fig 4.6. Lugares de consumo.
1. El Puig (Grau y Segura, 2013: 70: fig. 4.3).
2. Alt del Punxó (Espí et al., 2009: 31: fig. 7).
3. Alt de Benimaquia (Álvarez et al., 2000: 123: fig. 2).

Algo similar podemos decir para el caso del Alt de Benimaquia, aunque con la cautela derivada de la falta de una publicación detallada de los resultados de la excavación, los materiales parecen asociarse a estructuras de producción de vino como los departamentos 1, 2, 4 y 5, de almacenamiento como el departamento 6 o espacios de vivienda como los departamentos 8 y 14 que presentan sendos hogares (Álvarez, Castelló y Gómez Bellard, 2000: 122). Se trata también de espacios de planta cuadrangular con una superficie muy reducida de en torno a 16 m^2 (fig. 4.6).

Un contexto muy distinto es el que encontramos en la necrópolis de Les Casetes donde los elementos hallados y relacionados con prácticas de consumo ritual se reducen a un cuenco-trípode, cuya funcionalidad podría estar más en relación con el ritual funerario y algunos elementos de vajilla, tanto importados como locales. Existen evidencias también de algunos restos de fauna quemada en algunas de las tumbas y restos de una hoguera rodeada de cantos rodados cuyos investigadores interpretan como un fuego ritual (García Gandía, 2009: 94-95). Por tanto, no encontramos evidencias claras que nos permitan hablar de banquetes funerarios en la necrópolis.

Estos datos contrastan con lo que sucede en otras zonas de la fachada oriental de la península Ibérica como es el caso del Bajo Ebro, detalladamente estudiado por Samuel Sardà (2010a) y donde los elementos relacionados con la práctica de los banquetes se encuentran muy concentrados en determinados espacios y asociados, en muchos casos, a edificios arquitectónicamente destacados en asentamientos como Alcanar, Aldovesta, Moleta del Remei, Sant Jaume, Tossal Redó, Turó del Calvari, Barranc de Gàfols o Sant Cristòfol.

El consumo ritual en espacios sacros

A pesar de la estrecha relación de estas prácticas de consumo ritual con la vida cotidiana sí que podemos identificar un caso de asociación a un espacio sacro claramente definido como

es una cueva-santuario. La cavidad en cuestión es la Cova dels Pilars ubicada en el sector noroccidental de los valles de Alcoi, concretamente en la Valleta de Agres. En cuanto a su morfología, la cavidad presenta una profundidad de unos 35 m y se halla dividida por una gran roca que da lugar a un estrecho corredor. Ya en el interior de la cavidad y tras ascender un escalón se accede a una gran sala de 25 m por 10 m cuyo suelo está relleno de sedimento, lo que da lugar a una cierta regularidad, salvo en algunas zonas donde emerge una gran colada estalagmítica. La cavidad es iluminada a través de tres orificios sobre la visera del abrigo (Segura, 1985: 34). Como podemos ver, esta cueva presenta unas características que favorecerían la celebración de banquetes en su interior dada la amplitud de la sala principal de la misma. El elemento que nos permite incluir la Cova dels Pilars en este apartado es un borde de ánfora fenicio-occidental del tipo R1 o Ramón T-10.1.1.1 o T-10.1.2.1 con origen en el sur peninsular (Grau, 1996a). Esta cueva-santuario presenta una larga frecuentación e importancia durante todo el período ibérico por lo que hablaremos de ella con mayor detalle en otros apartados de este trabajo. Este tipo de ánforas fenicio-occidentales se documentan también en la Cova de la Pastora donde se han podido identificar cuatro individuos (Machause, Amorós y Grau, 2017).

Aparte de estas cuevas, no encontramos en nuestra área de estudio ningún contexto que podamos identificar como un espacio sacro, exceptuando la necrópolis de Les Casetes donde, como ya hemos visto, las evidencias de consumo ritual no están demasiado claras. Este panorama contrasta con la riqueza de este tipo de registros en contextos del ámbito fenicio y tartésico del sur peninsular donde encontramos algunos ejemplos significativos en las tumbas 5, 9, 17 y 18 de la necrópolis de La Joya (Huelva) (Garrido, 1970; Garrido y Orta, 1978); las tumbas 1 y 4 de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976) en ambos casos con numerosos elementos vinculados al consumo de vino o el caso de la necrópolis de Medellín (Badajoz) con evidencias de posibles *silicernia* y elementos de vajilla (Almagro-Gorbea *et al.*, 2006; 2008a y b). Por otra parte, también se han documentado prácticas de consumo ritual en edificios cultuales interpretados como santuarios orientalizantes en el área de la desembocadura del Guadalquivir como Cerro de San Juan (Coria del Río), El Carambolo (Sevilla), Montemolín (Marchena) (Belén, 2001) o el caso de la Muela (Cástulo, Jaén) en el Alto Guadalquivir.

El paisaje de la comensalidad

Frecuencias de aparición y tipologías de asentamiento

En relación a esta cuestión, hemos seleccionado tres contextos bien estudiados y de los que disponemos de abundante información para analizar las frecuencias de aparición de las cerámicas relacionadas con prácticas de consumo ritual con el fin de establecer conclusiones de tipo estadístico y establecer una comparativa entre las distintas tipologías de asentamiento. Los sitios seleccionados son l'Alqueria de Benifloret, l'Alt del Punxó, y El Puig, abordando de este modo las tres tipologías básicas del poblamiento en el área de los Valles de Alcoi que es la mejor conocida.

L'Alqueria de Benifloret (Acosta, Grau y Lillo„ 2010), asentamiento del que hemos hablado con más detalle anteriormente, podemos adscribirlo a la categoría de caserío de clara vocación agrícola, donde sobre el suelo de una cabaña circular y entre una capa de cenizas, se documentaron un reducido conjunto de materiales datados en el Hierro Antiguo. En cuanto a las cerámicas elaboradas a mano, que representan un 55,5 % del total del repertorio, contamos con tres grandes recipientes de almacenamiento del tipo orza, otro recipiente que podríamos relacionar con funciones de cocina y catalogado como olla y un vaso de forma abierta relacionado con funciones de despensa doméstica. Todos ellos son recipientes de paredes gruesas, tratamiento superficial ligeramente alisado y abundante desgrasante de tamaño mediano de origen calizo. En cuanto a las cerámicas elaboradas a torno, podemos decir que se trata de importaciones de origen fenicio-occidental y constituyen el 45 % del total del repertorio e incluyen tres ejemplares de ánforas del tipo Ramon T-10.1.2.1 (33,3 %) y un *pithos* (11,1 %). Es destacable la ausencia en el repertorio de cerámicas que podamos adscribir a vajilla de mesa tanto recipientes a mano de pastas más refinadas con paredes finas y tratamiento superficial más cuidado como de recipientes elaborados a torno tanto locales como importados.

El siguiente caso de estudio es la aldea de l'Alt del Punxó (Espí *et al.*, 2009) donde se documentaron cuatro cabañas circulares, con materiales en sus niveles de amortización, datables en el Hierro Antiguo. Realizamos el recuento basándonos en el número mínimo de individuos, pudiendo adscribir con seguridad a este momento únicamente ocho ejemplares. En cuanto a la cerámica a mano, que representa el 75 % del total del repertorio documentamos seis recipientes relacionados con funciones de cocina y despensa doméstica del tipo orza y olla. Respecto a la cerámica a torno, que constituye el 25 % del total del repertorio, encontramos dos ejemplares importados de origen fenicio-occidental, concretamente un borde de ánfora del tipo Ramon T-10.1.2.1 y una urna del tipo Cruz del Negro, ambas cerámicas relacionadas con funciones de almacenamiento y transporte. Al igual que en el caso anterior no documentamos con claridad recipientes que podamos adscribir a una hipotética vajilla de mesa.

Finalmente, abordamos el estudio pormenorizado de un contexto bien documentado en el *oppidum* de El Puig, concretamente el conocido como Sector 11Fb o ladera noreste (Grau y Segura, 2013: 73-84). Para esta época se documenta en esta zona la existencia de una terraza para el acondicionamiento del terreno a la que se adosa una cabaña de planta cuadrangular y los restos de lo que podría ser otra cabaña al oeste de ésta última, aunque estos restos fueron documentados en excavaciones antiguas y no podemos estar del todo seguros de su interpretación. Para este análisis hemos seleccionado dos unidades estratigráficas que, a pesar de no tratarse de depósitos primarios, nos dan una idea bastante completa del repertorio cerámico de esta fase del Hierro Antiguo. Se trata de la UE 330, un estrato de tierra que se dispone sobre el pavimento de barro endurecido de la cabaña y la UE 208c, estrato que se dispone sobre el sustrato geológico del cerro en lo que sería un espacio abierto al norte de la cabaña empleado como lugar de vertido de los desechos domésticos, siendo este estrato donde se documenta la gran mayoría de los materiales asociados a esta época inicial.

Para este caso de estudio contamos con una muestra bastante amplia y representativa con la que poder trabajar, compuesta por 64 objetos, basándonos en el número mínimo de individuos por bordes documentados. Entre las cerámicas a mano contamos con 53 ejemplares que suponen el 82,8 %

del total. Dentro de este conjunto podemos establecer a su vez una interesante diferenciación entre cerámicas toscas que suponen el 92,5 % con 49 recipientes, básicamente orzas y ollas (38) así como cuencos y escudillas (11), mientras que las cerámicas a mano con un tratamiento más cuidado y que podrían formar parte de la vajilla de mesa están representadas por cuatro individuos (el 7,5 % de las cerámicas a mano) concretamente una cazuela, dos pequeñas copas y un cuenco. El conjunto de las cerámicas a torno supone el 17,2 % del total del repertorio analizado con 11 individuos. Dentro de este grupo de cerámicas a torno documentamos cerámica de importación fenicia compuesta por dos ánforas del tipo Ramon T-10.1.1.1 o T-10.1.2.1, una urna tipo Cruz del Negro, un *pithos*, un cuenco-trípode y dos platos de cerámica común fenicia que en total suponen el 72,7 % del total. Por otra parte, se documentan tres platos de cerámica gris de producción indígena que corresponden al 27,3 % de las cerámicas a torno. Dentro del grupo de las cerámicas importadas es interesante considerar que los recipientes de almacenaje y transporte constituyen el 50 %, los elementos de preparación el 12,5 % y los elementos de vajilla el 37,5 %.

Basándonos en estos datos podemos establecer algunas conclusiones de carácter general para estas frecuencias de aparición de bienes relacionados con las prácticas de comensalidad ritual en distintas tipologías de asentamientos. En primer lugar, es destacable la presencia mayoritaria en los tres casos de cerámica a mano, concretamente objetos relacionados con el almacenamiento y la cocina mientras que la cerámica que podríamos considerar como fina es muy minoritaria, apareciendo únicamente El Puig. Otra cuestión importante es que en los tres asentamientos se documenta un porcentaje nada despreciable de cerámicas de importación de origen fenicio-occidental donde predominan ampliamente los recipientes relacionados con el transporte, documentándose elementos de preparación y vajilla de mesa únicamente el *oppidum* de El Puig, siendo este el caso de estudio que más información nos aporta en todos los sentidos.

Patrones de distribución: dispersión vs. concentración

Una vez vistas las frecuencias de aparición de los elementos relacionados con la comensalidad en el asentamiento, cambiamos la unidad de observación y nos centramos ahora en la distribución de este tipo de objetos en el paisaje con el fin de identificar pautas en tres áreas comarcales que dibujan patrones diferentes. En el área de los Valles de Alcoi, que es la que conocemos con mayor detalle (fig. 4.7), nos encontramos con una gran dispersión de restos anfóricos de origen fenicio-occidental en un gran número de asentamientos de tipología muy diversa, tanto asentamientos ubicados en altura (La Covalta, El Xarpolar, El Pitxòcol, La Serreta y El Puig) como en asentamientos en el llano o en zonas de ladera (l'Alt del Punxó, El Ametllers, El Xocolatero, Alqueria de Benifloret, La Penya Banyà, Mas de Moltó, Mas de Cantó, La Condomina, Mas del Pla, Bancals de Satorre, VA-30, El Barranc del Sofre, AC-91 y AC-90, L'Altet del Vell, El Carrascalet, Les Puntes, AC-110, AC-101, La Comuna- Reial Franc, la Capella y Samperius) e incluso en dos cuevas (Cova dels Pilars y Cova de la Pastora). Otro elemento de transporte como los *pithoi* se documentan, aunque en mucha menor medida que las ánforas en diversas tipologías de asentamiento como el caserío de l'Alqueria de Benifloret, las aldeas de El Xocolatero y Bancals de Satorre o el *oppidum* de El Puig, al igual que otro

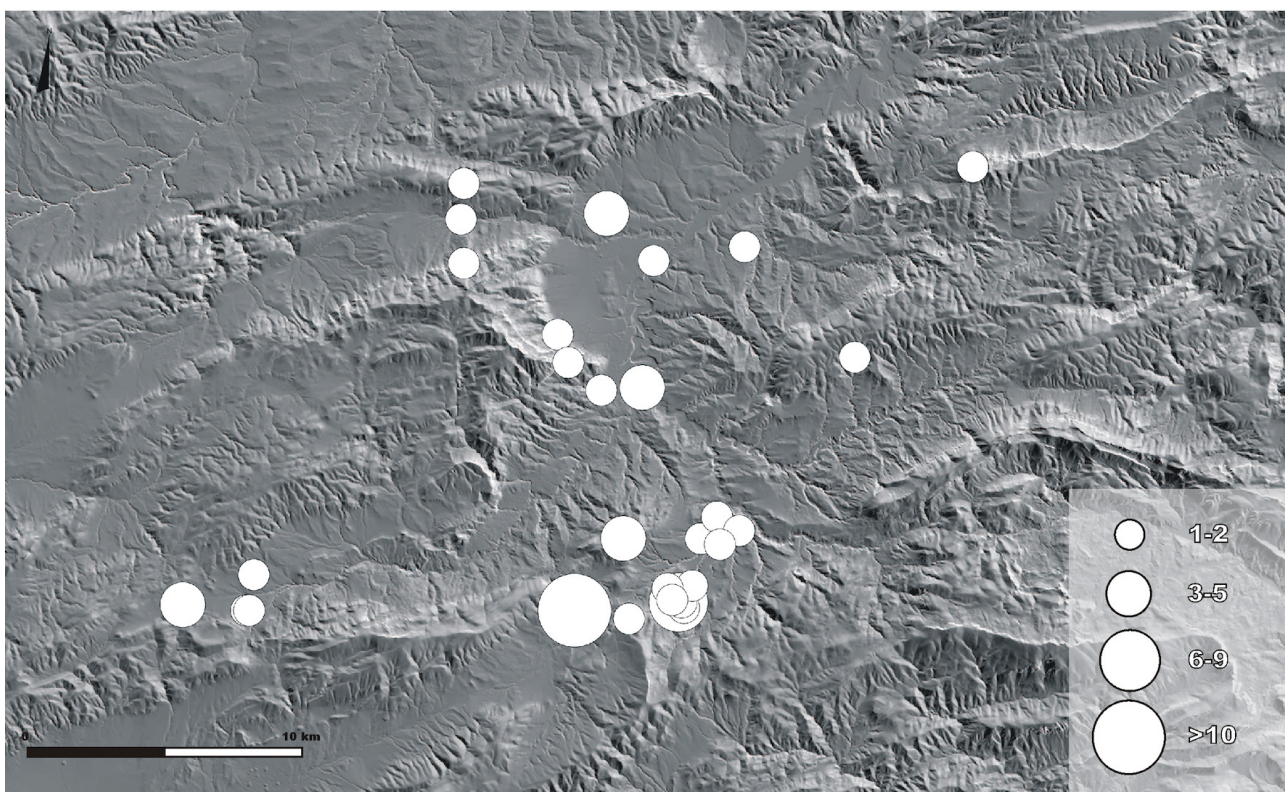


Fig 4.7. Patrón de distribución de las importaciones de los ss. VII-VI a.C. en los Valles de Alcoi.

recipiente de transporte como las urnas tipo Cruz del Negro que se documentan en la aldea de l'Alt del Punxó y en el *oppidum* de El Puig. Los elementos de preparación y la vajilla de mesa son algo más escasos como ya hemos ido viendo a lo largo del capítulo, documentándose cinco ejemplares de cuencos-trípode en El Puig y uno en Bancals de Satorre mientras que la vajilla de mesa importada únicamente se documenta con un individuo en El Carrascalet y dos ejemplares en El Puig.

A la vista de estos datos podemos hablar de una gran dispersión en el territorio de los recipientes de almacenamiento y transporte, especialmente las ánforas y por tanto de su contenido, en la mayoría de los casos vino, en 29 asentamientos, abarcando todo el espectro en cuanto a tipología de asentamientos del ámbito comarcal (caserío, aldea y *oppidum*) así como en dos cuevas. Más escasos son los elementos de preparación como los cuencos-trípode que se concentran en dos asentamientos, El Puig y Els Bancals de Satorre, ambos ubicados en la zona meridional de la comarca y que podríamos interpretar como un elemento diacrítico. Finalmente, la vajilla de mesa de importación es bastante escasa y la encontramos solo en dos lugares, El Puig y el asentamiento en llano de El Carrascalet.

Para el caso de la comarca de la Marina Alta se documentan especialmente restos de ánforas fenicio-occidentales en 16 asentamientos (La Moleta, La Muntanyeta Verda, El Castell d'Ambra, El Passet, La Penya Roja, El Castell d' Ocaive, Castell de les Atzavares, El Marge Llarg, El Portitxol, Punta de Moraira, Tossal de Salines, El Morro de Castellar, El Castellet de Garga, Coll de Pous, La Plana Justa y Alt de Benimaquia) (fig. 4.8).

En cuanto a la dispersión de este tipo de elementos, sucede algo similar a lo que veíamos para los Valles de Alcoi documentándolos en la práctica totalidad de los yacimientos de este período, pero con la diferencia de que todos los asentamientos son poblados en altura sin que exista poblamiento conocido en el llano. Estos asentamientos se ubican sobre todo en los rebordes montañosos que limitan la llanura litoral y en muchos casos en relación con los corredores que comunican la zona costera con las tierras del interior. Los elementos de preparación se concentran en el asentamiento de la Plana Justa con dos cuencos-trípode de importación fenicia y dos de producción local y un hallazgo excepcional como es el *infundibulum* etrusco en aguas de la bahía de Xàbia. Finalmente, la vajilla de mesa de importación fenicia es muy escasa y únicamente se documenta en el asentamiento del Alt de Benimaquia.

Para la comarca de la Marina Alta, nos encontramos con un patrón de distribución de estos elementos que podríamos considerar análogo al de la zona de los Valles de Alcoi aunque con la salvedad de que en el primer caso, no existen excesivas diferencias en la tipología de los asentamientos, documentándose únicamente poblados en altura con una posible gradación en

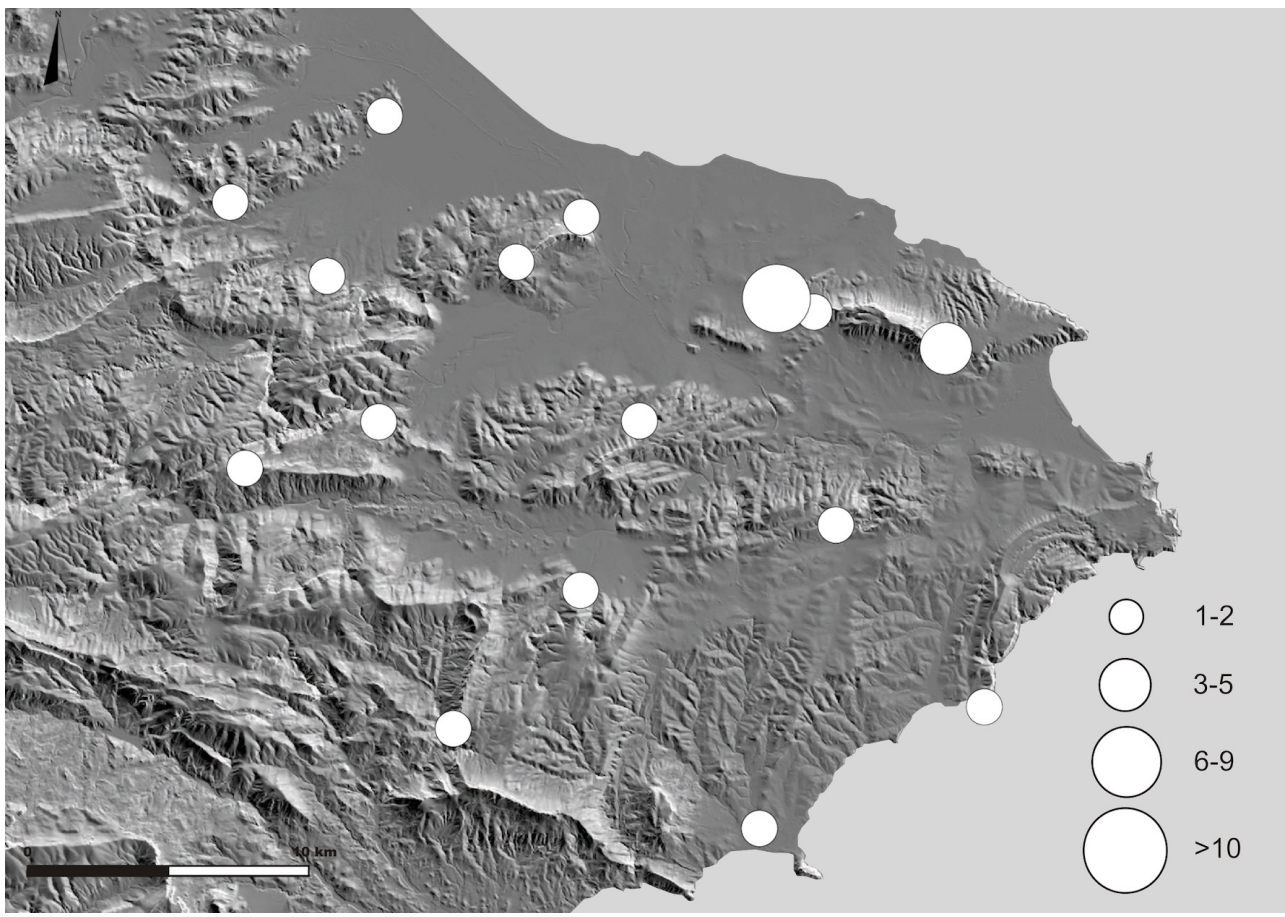


Fig 4.8. Patrón de distribución de las importaciones de los ss. VII-VI a.C. en la Marina Alta.

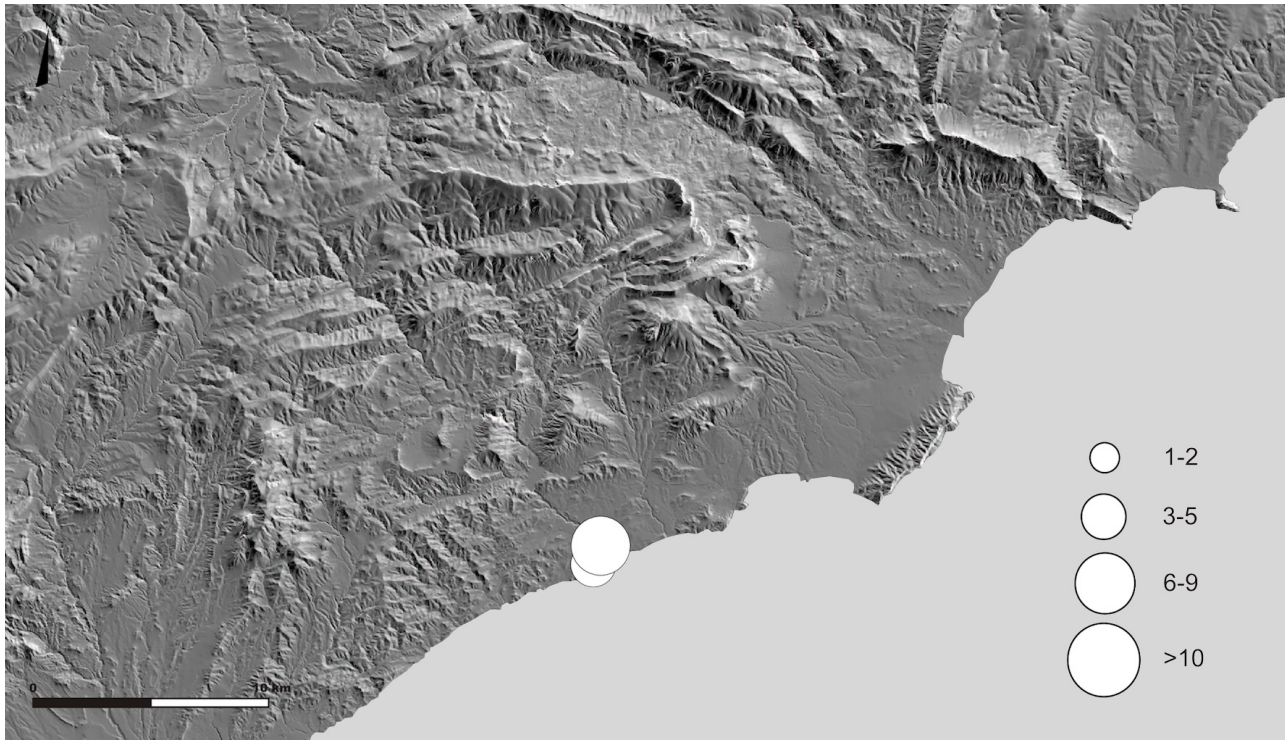


Fig 4.9. Patrón de distribución de las importaciones de los ss. VII-VI a.C. en la Marina Baixa.

cuanto a su tamaño sin que se pueda hablar de asentamientos en el llano. Se puede apreciar una clara dispersión en cuanto a la aparición de ánforas fenicio-occidentales mientras que los elementos de preparación están concentrados en un único asentamiento y la vajilla de mesa en otro. No obstante, es cierto que debemos abordar este registro con todas las cautelas ya que las excavaciones sistemáticas llevadas a cabo en esta área son muy escasas, limitándose únicamente a Alt de Benimaquia. En ambas zonas, este patrón de distribución caracterizado por la gran dispersión de las ánforas relacionadas con el comercio de vino contrasta con lo que ya hemos visto en otras áreas como el Bajo Ebro (Sardà, 2010a) donde el patrón se caracteriza por una concentración de los elementos relacionados con la comensalidad en unos pocos asentamientos y vinculados a espacios o edificios muy concretos. Esta dispersión avala nuestra hipótesis de que la demanda de vino se encuentra relativamente extendida incluyendo a un amplio segmento de la sociedad.

Un patrón de distribución algo distinto parece estar representado por la comarca de la Marina Baixa, donde estos elementos relacionados con rituales de comensalidad se concentran en un único espacio, la necrópolis de Les Casetes, todos ellos relacionados con la preparación y vajilla de mesa, no siendo en todo caso excesivamente abundantes, así como en cinco tumbas datadas a finales del s. VI a.C. con platos de ala ancha en la necrópolis de Poble Nou (fig. 4.9). En esta zona sí cabe la posibilidad de que nos encontremos ante un modelo de poblamiento muy concentrado en un hipotético *oppidum* ubicado en el actual Barri Vell de Villajoyosa ya que no se ha documentado ningún asentamiento más para este período del Hierro Antiguo a pesar de ser una comarca muy bien conocida a nivel de prospección (Moratalla, 2004).

4.3. ÉPOCA IBÉRICA (SS. V-IV A.C.)

En este apartado nos centraremos en el período ibérico antiguo, es decir, finales del s. VI y el s. V a.C. y en la primera fase del ibérico pleno, concretamente el s. IV a.C. Hemos querido estudiar este período de forma diferenciada debido a que posee algunas características que nos permiten definirlo muy bien en relación con las prácticas de comensalidad.

A grandes rasgos, aunque lo analizaremos con mayor profundidad a lo largo de este capítulo, se produce un cambio importante a mediados del s. VI a.C. ya que se interrumpe la llegada de ánforas fenicio-occidentales, hecho que ha sido tradicionalmente explicado por la crisis sufrida por los centros fenicios del levante mediterráneo y por tanto de sus enclaves coloniales en occidente (Ramon, 1995; Aubet, 1997; Ordóñez, 2011). Aparte de estas causas exógenas debemos tener en cuenta también las transformaciones que se producen en el seno de las comunidades locales. Es muy posible que la demanda de estas ánforas y por tanto de su contenido, principalmente vino, se viera sustituida por la producción indígena, hecho que veíamos constatado en momentos tempranos en Alt de Benimaquia (Gómez y Guérin, 1995) y que podemos inferir también de la aparición de vid en el registro arqueológico de diversos núcleos de nuestra área de estudio para este momento. Esta producción de vino, que no documentamos en todas las áreas ibéricas, generaría un comercio interior entre las distintas zonas utilizando como contenedor las ánforas ibéricas, cuestión poco estudiada, por lo que resulta muy difícil distinguir los centros de producción de este tipo de ánforas indígenas.

A continuación, y trabajando con las distintas unidades de observación (objetos, contextos y paisajes) trataremos de analizar este tipo de elementos relacionados con las prácticas de comensalidad,

así como trataremos de entenderlos en el marco de las estrategias ideológicas desplegadas por las elites para afianzar su posición social en este momento. Al igual que en el período anterior, nos encontramos con algunas limitaciones derivadas de la escasez de contextos primarios estudiados estratigráficamente, proviniendo la gran mayoría de los materiales de prospecciones.

4.3.1. Los objetos

Elementos de almacenamiento y transporte

En este grupo es donde nos encontramos un mayor contraste con respecto a la fase anterior ya que apenas tenemos algunas evidencias testimoniales de la llegada de ánforas a esta zona, posiblemente sustituidas por ánforas locales procedentes de otros asentamientos ibéricos, salvo en El Puig donde sí encontramos bastantes ejemplares (Grau y Segura, 2013) y un fragmento en La Torre. Por tanto, podríamos encontrarnos con unas pautas similares a las de la fase anterior, pero con importaciones de escala más regional y difícilmente reconocibles en el estado actual de la investigación. Únicamente se documentan dos ejemplares de ánforas púnicas del Círculo del Estrecho del tipo Ribera G o Ramon T-8.2.1.1 (fig. 4.10: 1) y las ánforas tipo Mañá-Pascual A4 evolucionada o Ramon T-11.2.1.4 (fig. 4.10: 2), ambos tipos relacionados seguramente con el comercio de salazones. Otro tipo documentado en esta área es el ánfora Ramon T-8.1.1.1 o PE 14 procedente de Ibiza (fig. 4.10: 3).

Elementos de preparación

Dentro de este grupo podemos incluir dos formas por su funcionalidad como contenedores de líquidos, muy posiblemente vino, que poco tienen que ver con las toscas ánforas que hemos comentado más arriba, ya que se trata de recipientes de lujo que en sí mismos constituyen bienes de prestigio.

La primera forma es un ánfora ática de figuras rojas del tipo A (Beazley, 1968), datada en torno al 470-460 a.C. y caracterizada por su boca abocinada de perfil recto o levemente cóncavo, que se une al cuello en un marcado ángulo, dos asas que van desde la zona media del cuello hasta el hombro, perfil en S del cuerpo y pie compuesto por una peana con una estría que marca el remate superior del escalón y una moldura que indica el arranque del cuerpo, además de poseer una rica decoración en figuras rojas (fig. 4.10:4). El otro contenedor que documentamos en nuestra área de estudio es la pélike de figuras rojas, datada de forma genérica entre el 480 y el 350 a.C. y que se define como un recipiente cerrado con borde exvasado, cuello indicado, dos asas, cuerpo globular y pie anular o en forma de disco (fig. 4.10: 5).

Uno de los recipientes esenciales en las prácticas de consumo ritual para esta época es la crátera ática de figuras rojas o barniz negro, donde se mezclaba el vino, ya que en la Grecia clásica rara vez se consumía puro, sino que se mezclaba con agua, miel, hierbas aromáticas… (Luke, 1994) y es muy posible que entre las comunidades ibéricas se consumiera también de este modo. Asimismo, el vino era distribuido entre los asistentes desde este mismo recipiente. En nuestra área de estudio documentamos dos tipos de cráteras, siendo la más antigua la de columnas (Beazley, 1968), datada entre el 500 y el 370 a.C. y caracterizada por una boca amplia con borde recto y engrosamiento cuadrado al exterior, cuello ancho y cilíndrico, cuerpo de tendencia globular y pie anular redondeado y moldeado al exterior (fig. 4.10: 6). Su elemento más característico son las dos asas verticales en forma de columnas situadas en el hombro. El otro tipo documentado es la crátera de campana (Beazley, 1968), datada entre el 425 y el 320 a.C. y definida por su forma de campana invertida, con amplia boca, borde exvasado, labio redondeado y base compuesta por una peana rematada por un pie de disco. En el tercio superior del cuerpo arrancan dos asas en forma de herradura, sección circular y curvadas hacia arriba (fig. 4.10: 7). Ambos tipos se decoran mediante la técnica de figuras rojas, representándose en muchos casos escenas dionisíacas o de banquete.

Otro objeto que podemos incluir dentro de este grupo es el colador etrusco de bronce hallado en la necrópolis de Poble Nou (Espinosa, 2011: 305). Posee un cazo central de poca profundidad con la base agujereada formando círculos concéntricos y enmangue de sección cuadrangular decorado (fig. 4.10: 8). Se trata de un objeto con una funcionalidad similar a la que veíamos para el *infundibulum* de Xàbia, sirviendo para colar el líquido con el fin de filtrar las impurezas que pudiese contener el vino. Este tipo de objetos tienen un origen etrusco (Marzoli, 1991; Vives-Ferrándiz, 2006-2007) y podría datarse en el s. VI a.C. aunque se amortiza en una tumba del s. V a.C.

Elementos de vajilla

Este conjunto de objetos es sin duda el más numeroso en nuestra zona de estudio y está constituido principalmente por copas y boles cuya funcionalidad es la de ser utilizados para beber el vino en el marco de estas prácticas de comensalidad ritual. Los encontramos con diversos estilos decorativos, como son los estilos de figuras rojas y figuras negras, así como en barniz negro.

Comenzaremos describiendo la amplia variedad de objetos que podemos catalogar como copas y que hemos podido documentar en los asentamientos de esta zona. Una de las formas documentadas es el *kántharos* de barniz negro y labio moldurado (Sparkes y Talcott, 1970) con una cronología entre el 375 y el 275 a.C. (fig. 4.11: 1). Se caracteriza por un borde ligeramente exvasado con labio moldurado con perfil de tendencia triangular, cuello destacado y cilíndrico, cuerpo globular agallonado y base anillada y con una moldura en la parte superior. Presenta también dos asas verticales de sección circular y un espolón en la parte superior que arranca desde el labio y se une al cuerpo del recipiente. Documentamos también un *kántharos* del tipo Saint Valentin correspondiente al tipo IV (Howard y Johnson, 1954) (460-370 a.C.) con el característico patrón de bandas con motivos geométricos pintados de negro y blanco.

También documentamos diversos tipos de *skyphoi*, recipiente caracterizado por su borde recto o ligeramente exvasado, cuerpo de proporciones anchas en forma de curva convexa y base compuesta por un pie en ocasiones anillado o simplemente no diferenciado. Lo más característico son las dos asas de perfil circular dispuestas horizontalmente en la zona del borde, en ocasiones inclinadas hacia arriba (fig. 4.11: 2). Entre los *skyphoi* más antiguos de nuestro repertorio encontramos una *mastoid cup* de figuras negras del grupo de Haimón y sucesores (Boardman, 1974: nº 274) datada entre el 510 y el 460 a.C. A finales del s. V a.C. encontramos también *skyphoi* de origen ático con decoración sobrepintada de color blanco en forma de guirnaldas en la zona del borde. Finalmente, se documentan también varios *skyphoi* áticos de barniz negro en el s. IV a.C.

Otra forma similar a la anterior, pero con un perfil más bajo y menos profundidad es la copa-*skyphos* o *kylix-skyphos* (fig. 4.11: 3). Presenta borde recto o ligeramente exvasado,

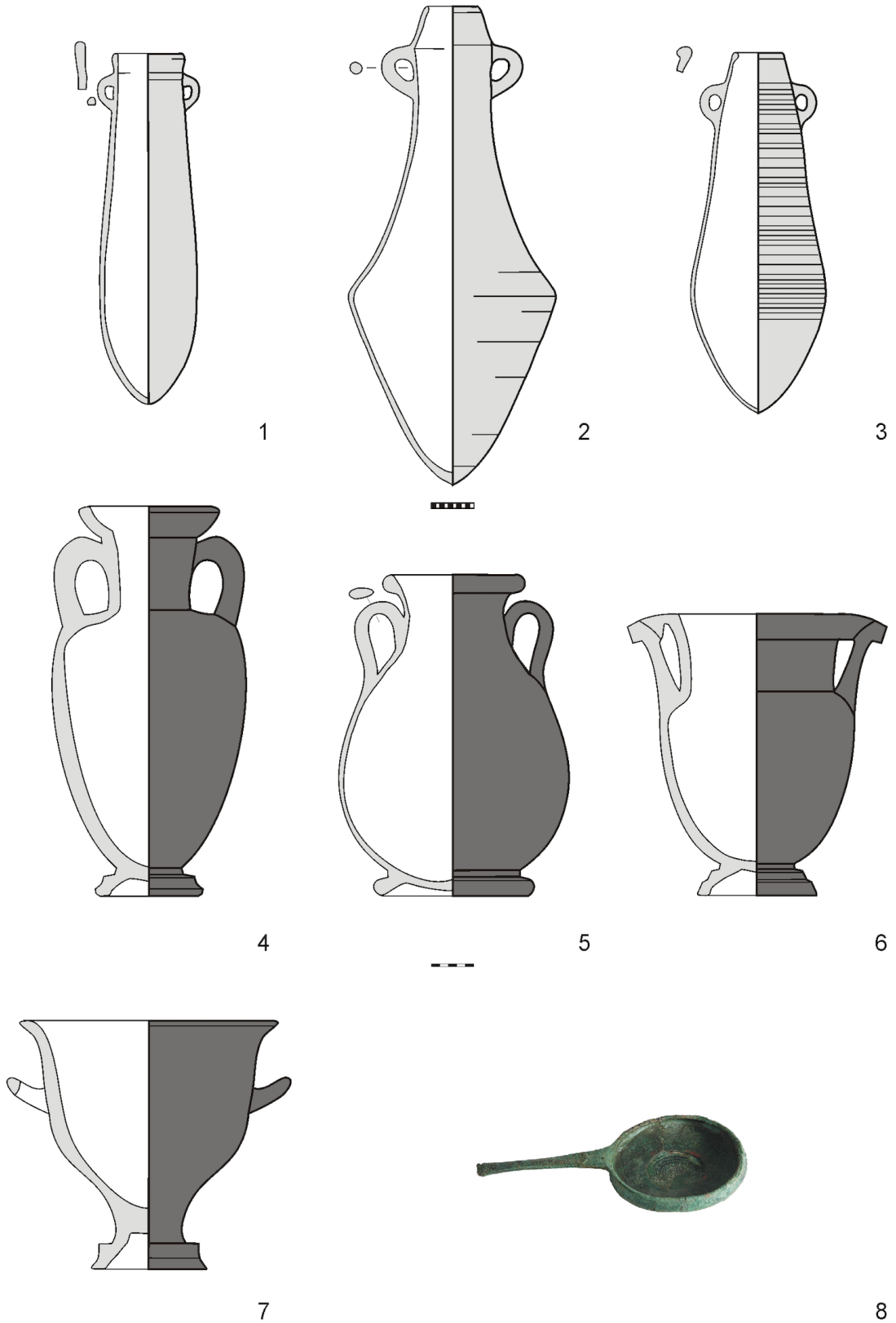


Fig 4.10. Elementos importados de almacenamiento, transporte y preparación en los ss. V-IV a.C. 1. Ánfora T-8.2.1.1, 2. Ánfora T-11.2.1.4, 3. Ánfora T-8.1.1.1, 4. Ánfora de figuras rojas, 5. *Pélike*, 6. Crátera de columnas, 7. Crátera de campana, 8. Colador etrusco.

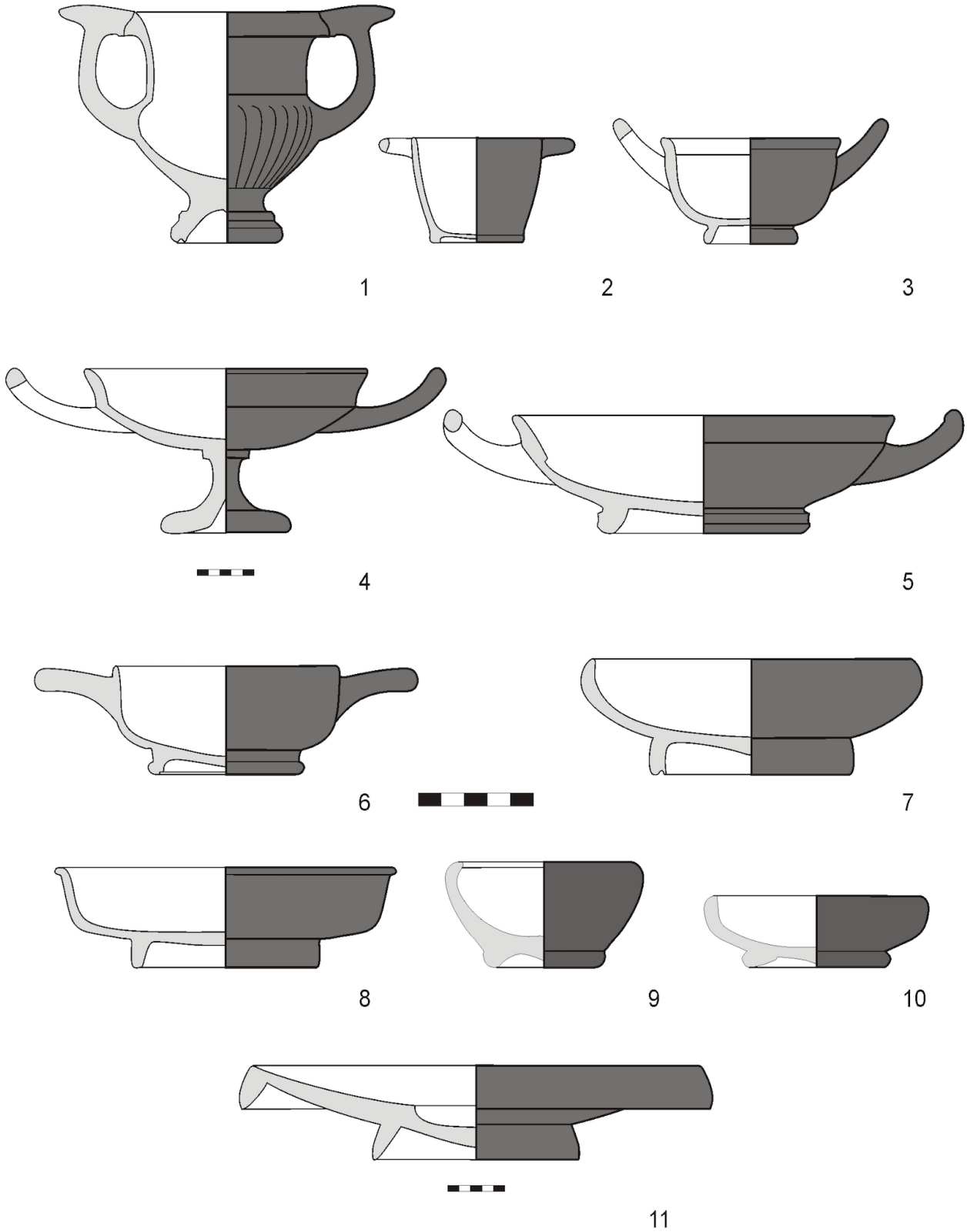


Fig 4.11. Vajilla de importación de los ss. V-IV a.C.. 1. *Kántharos*, 2. *Skyphos*, 3. *Kylix-skyphos*, 4. *Kylix*, 5. Copa Cástulo, 6. *Bolsal*, 7. Lamboglia 21; 8. Lamboglia 22, 9. Lamboglia 24, 10. Lamboglia 21/25, 11. Lamboglia 23.

cuerpo hemiesférico, pie bajo de tipo anular y dos asas de sección circular dispuestas horizontalmente en el tercio superior de la copa, ligeramente curvadas hacia arriba. Los ejemplares más antiguos son los de figuras negras del grupo Haimón y sucesores (Boardman, 1974: nº 275) datados entre el 475 y el 425 a.C. También los documentamos en el estilo de figuras rojas (ss. V-IV a.C.) y en barniz negro (s. IV a.C.).

Una forma muy común en nuestro ámbito de estudio es el *kylix* caracterizado por su amplia boca, con borde recto o ligeramente exvasado, labio apuntado, cuerpo en forma de casquete elipsoide horizontal, ancho y poco profundo. En cuanto a la base puede ser del tipo pie alto o de pie bajo, anillado o moldurado y de la media del cuerpo nacen dos asas de sección circular, simétricas e inclinadas hacia arriba (fig. 4.11: 4). Entre los ejemplares más antiguos destaca un *kylix* tipo sub A (Bloesch, 1940) de figuras negras del grupo Haimón y un *kylix* de pie alto datado entre el 500 y el 450 a.C. También datadas en el s. V a.C. encontramos *kylikes* de pie bajo y las conocidas como copas *delicate class* en barniz negro (450-400 a.C.) (Sparkes y Talcott, 1970) caracterizadas por su pie bajo y sus asas que superan la altura de borde. A caballo entre ambos siglos encontramos los *kylikes* de figuras rojas del grupo pintor de Viena 116 (450-350) (Beazley, 1968) y algunos *kylikes* de pie bajo y figuras rojas para el s. IV a.C.

Una de las formas más comunes en los asentamientos de esta zona para el s. V a.C. es la copa Cástulo o forma Lamboglia 42a (fig. 4.11: 5). Se trata de un tipo de *kylix* con borde ligeramente exvasado y labio apuntado y un característico resalte en la parte baja interna del borde. Presenta un cuerpo en forma de casquete hemiesférico horizontal que da lugar a un recipiente amplio y poco profundo con pie bajo anillado. Presenta asimismo dos asas simétricas de sección circular e inclinadas hacia arriba que arrancan de tercio superior del cuerpo. Se data genéricamente entre el 450 y el 375 a.C.

La última forma dentro de este grupo de las copas es el *bolsal* (Sparkes y Talcott, 1970) (fig. 4.11: 6). Se trata de un recipiente de profundidad media con borde recto y labio no diferenciado, paredes de tendencia vertical, con pie indicado. Presenta dos asas simétricas horizontales opuestas bajo el borde, de sección circular y en forma de herradura. Se trata de un recipiente fabricado en barniz negro y con una datación entre el 425 y el 300 a.C.

El grupo más numeroso para el s. IV a.C. en esta zona es el de los boles de barniz representados concretamente por cuatro formas. La primera de ellas es el bol *incurved rim* (Sparkes y Talcott, 1970) o forma Lamboglia 21 (425-300 a.C.) caracterizado por presentar borde entrante con labio redondeado, cuerpo en forma de casquete esférico y poco profundo y base con pie anular redondeado al exterior y un surco en la superficie de apoyo (fig. 4.11: 7). El otro tipo más común es el bol tipo *outturned rim* (Sparkes y Talcott, 1970) o forma Lamboglia 22 (500-300 a.C.) que presenta borde exvasado y engrosado de labio redondeado con una pequeña acanaladura horizontal en su cara externa, cuerpo en forma de casquete esférico y suave carena en la parte inferior y pie anular con sección de tendencia trapezoidal y "uña" en la superficie de apoyo (fig. 4.11: 8). Otra forma representada en nuestro repertorio es la Lamboglia 21/25 (400-310 a.C.), se trata de un pequeño cuenco con borde ligeramente entrante con labio redondeado, cuerpo en forma de casquete esférico poco profundo y base con pie anular en ocasiones con un resalte en la parte superior (fig. 4.11: 10). Finalmente, documentamos la forma Lamboglia 24 o salero (Sparkes y Talcott, 1970) (500-325 a.C.) recipiente de pequeño tamaño de borde entrante y labio apuntado, cuerpo en forma de casquete esférico y pie bajo anular (fig. 4.11: 9).

Un último conjunto dentro del grupo de vajilla de mesa serían los platos, cuya representación en nuestro repertorio es mínima y únicamente documentamos una forma en barniz negro, el plato de pescado (Sparkes y Talcott, 1970) o forma Lamboglia 23 (400-300 a.C.) que se caracteriza por ser una forma abierta y poco profunda con borde exvasado y labio pendiente, pie anular y cazoleta central en el interior (fig. 4.11: 11).

4.3.2. El contexto del registro arqueológico

Más allá de la mera prospección superficial contamos con algunos contextos más fiables y excavados con metodología arqueológica siendo la zona mejor conocida la de los Valles de Alcoi (fig. 4.12). En esta zona disponemos de un amplio repertorio de cerámicas de importación griega en El Puig, muchas de ellas procedentes de excavaciones antiguas mientras que otras proceden de las excavaciones llevadas a cabo en los últimos diez años, lo que nos permitirá analizar las frecuencias de aparición, porcentajes del total del repertorio recuperado o asociación a determinados agregados domésticos. Otro contexto estratigráfico, aunque no primario, es el del asentamiento de l'Alt del Punxó que nos permite analizar estos repertorios cerámicos en una tipología distinta al *oppidum* como es la aldea. Trasladándonos a la comarca de la Marina Baixa, encontramos un contexto funerario sumamente interesante en la denominada Fase I de la necrópolis de Poble Nou donde incluso se ha identificado un posible espacio de consumo ritual en relación con banquetes funerarios. La limitación en este caso concreto la hallamos en la falta de una publicación completa de los resultados de la excavación de esta necrópolis que nos permita establecer asociaciones entre materiales y tumbas o el estudio de posibles *silicernia*.

En este apartado pasamos a abordar en detalle las evidencias arqueológicas de estas importaciones de vajilla griega en relación con los distintos asentamientos. Analizaremos tres comarcas bien diferenciadas geográficamente y que nos permitirán estudiar las diferentes dinámicas en ámbitos tanto costeros como del interior.

Los Valles de Alcoi

Comenzaremos analizando el *oppidum* del El Puig (García y Grau, 1997: 121; Grau y Segura, 2013: 108-109 y 166-167) que supone el ejemplo paradigmático de asentamiento para época ibérica antigua y plena en la facies del s. IV a.C. para la comarca. Este asentamiento presenta un gran volumen de importaciones de origen griego halladas tanto en las excavaciones antiguas (Rubio, 1985), que nos impiden establecer asociaciones fiables con las distintas estructuras, como en las excavaciones de los últimos diez años (Grau y Segura, 2013). En total contamos con un total de 147 ejemplares correspondientes tanto a cerámica ática de figuras negras, figuras rojas y barniz negro. Para la primera mitad del s. V a.C. contamos con dos copas-*skyphoi* datadas en la primera mitad del siglo, una de ellas del estilo figuras negras, una forma abierta indeterminada también de este mismo estilo y un *kylix* de pie alto. Para la segunda mitad de este mismo siglo, documentamos en el estilo de figuras

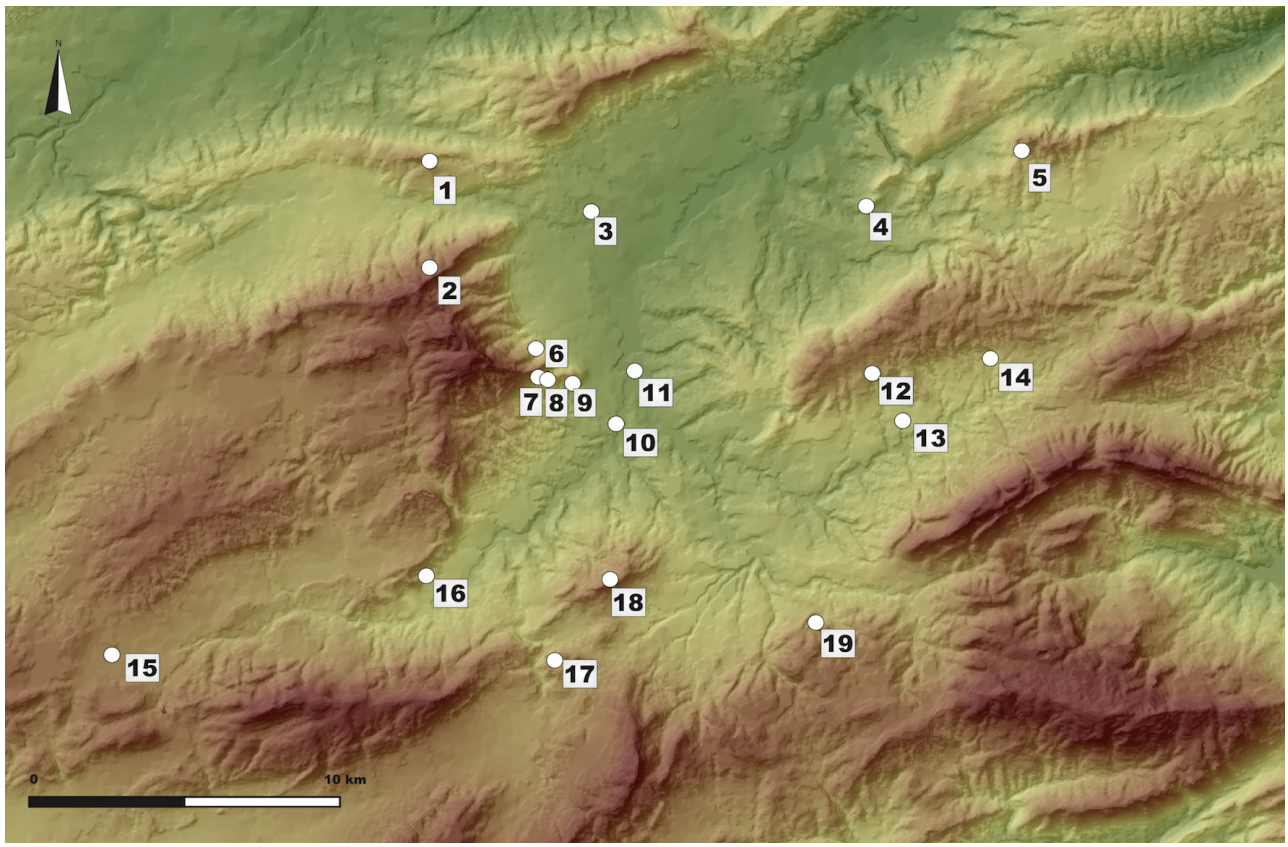


Fig 4.12. Asentamientos con importaciones de los ss. V-IV a.C. en el área de los Valles de Alcoi. 1. Covalta, 2. Cova dels Pilars, 3. Alt del Punxó, 4. Ermita del Cristo, 5. El Xarpolar, 6. La Penya Banyà, 7. Pic Negre, 8. Els Ametllers, 9. Castell de Cocentaina, 10. La Torre, 11. El Terratge, 12. El Pitxòcol, 13. Coll del Surdo, 14. Benimassot, 15. El Xocolatero, 16. El Castellar, 17. El Puig, 18. La Serreta, 19. Castell de Penàguila.

rojas tres *kylikes* de pie bajo y dos cráteras de columnas, mientras que en barniz negro encontramos ocho copas Cástulo, seis copas *delicate class*, tres *skyphoi* de guirnaldas y decoración sobre pintada y dos boles de la forma L.22.

No obstante, la mayoría de las importaciones áticas de este poblado corresponden al s. IV a.C. En el estilo decorativo de figuras rojas documentamos para este siglo una crátera de columnas, 15 cráteras de campana, ocho *skyphoi* y 13 *kylikes* de pie bajo. En el estilo de barniz negro encontramos un *kylix* de pie alto, dos *kylikes* de pie bajo, cinco *skyphoi*, cuatro *bolsales*, tres *kántharoi* moldurados, 31 boles de la forma L.22, 27 boles de la forma L.21 y siete boles de la forma L.24. Finalmente se documentan dos ejemplares que son menos frecuentes y que no corresponden a estos dos estilos como un *kántharos* del tipo Saint Valentin y una crátera de campana de procedencia suditálica.

A estas importaciones de origen ático debemos añadir la aparición de algunos ejemplares de ánforas que podemos dividir principalmente en dos grupos, atendiendo a su área de origen. Por un lado, encontramos cinco ánforas procedentes de la zona del Círculo del Estrecho correspondiente a los tipos Ribera G o Ramon T-8.2.1.1 y al tipo Mañá-Pascual A4 evolucionada o Ramon T-11.2.1.4. El otro grupo es el correspondiente a las 10 ánforas procedentes de la isla de Ibiza pertenecientes al tipo Ramon T-8.1.1.1.

El siguiente asentamiento que presenta un mayor número de importaciones áticas es el *oppidum* de La Covalta (Vall del Pla, 1971; García y Grau, 1997: 125) con un total de 56 recipientes. Para el s. V a.C. documentamos dos *kylikes* de figuras rojas, dos copas Cástulo y cuatro *skyphoi* de guirnaldas. Ya en el s. IV a.C. se han identificado en el estilo de figuras rojas una crátera de campana, un *kylix* del grupo del pintor de Viena 116 y dos copas-*skyphoi*; en el estilo de barniz negro encontramos 10 boles del tipo L.21, 10 boles del tipo L.22, dos platos L.23, ocho boles L.24, tres boles L.21/25, cinco *bolsales,* cuatro *kylikes,* y dos *kántharoi.*

En el *oppidum* de La Serreta (García y Grau, 1997: 122) documentamos materiales pertenecientes al s. IV a.C., con un total de 14 objetos. En cuanto al estilo de figuras rojas se han identificado cinco cráteras de campana, tres *kylikes*, dos de ellos pertenecientes al grupo del pintor de Viena 116, un *skyphos* y una *pélike.* En el estilo de barniz negro documentamos dos boles de forma indeterminada, un bol L.22 y dos platos de pescado L.23. Dichos elementos los encontramos en la zona de hábitat, que para esta centuria nos resulta bastante desconocida y sobre todo en la necrópolis.

En la Cova dels Pilars (Grau, 1996a), catalogada como una cueva-santuario también se ha documentado un importante repertorio de materiales importados representados por un ánfora ática de figuras rojas del tipo A de buena calidad datada entre en torno al 470-460 a.C. y decorada con una escena que hemos analizado más detalladamente en el capítulo dedicado a los rituales de iniciación. Ya para el s. IV a.C. documentamos un *kylix* de figuras rojas perteneciente al grupo del pintor de Viena 116, un borde perteneciente a un plato de pescado L.23, un

kántharos de borde moldurado y un bol del tipo L.22 con decoración impresa de palmetas, un círculo de ovas y otra banda de palmetas enlazadas en el exterior. También encontramos un bol de este tipo en otra cueva-santuario de la región, concretamente la de La Pastora (Machause, Amorós y Grau, 2017).

En el pequeño poblado con función estratégica del Pic Negre (García y Grau, 1997: 122) encontramos ocho ejemplares datados todos ellos en el s. IV a.C. Dentro del grupo de figuras rojas se documenta una crátera de campana, un *kylix* y dos copas-*skyphoi* mientras que en el estilo de barniz negro, un bol del tipo L.21, dos boles L.21/25 y un plato de pescado L.23.

En el *oppidum* de El Pitxòcol (García y Grau, 1997: 124; Amorós, 2015) se documentan ocho ejemplares. El elemento más antiguo dentro de este tipo de cerámicas es una crátera de columnas de figuras rojas con decoración en forma de palmeta y que podríamos datar a mediados del s. V a.C. También en el estilo de figuras rojas contamos con un fragmento de copa de pie bajo donde se representa una cabeza y un fragmento de crátera de campana ambas piezas con una cronología del s. IV a.C. En cerámica ática de barniz negro encontramos tres bordes de bol correspondientes a la forma L.21 y una base de una forma indeterminada, además de diversos fragmentos informes, todo ello datado en el s. IV a.C.

En el *oppidum* de El Xarpolar (Grau y Amorós, 2014: 244) se documenta una base de bol con decoración de ruedecillas y palmetas, correspondiente a un cuenco de barniz negro, un borde de crátera de campana de figuras rojas, un borde vuelto al interior y una base de bol de barniz negro. Por otra parte, en el *oppidum* de El Castell de Penàguila (García y Grau, 1997: 122) se ha documentado una copa Cástulo de barniz negro datada en la segunda mitad del s. V a.C. mientras que para el s. IV a.C. se han identificado un *kylix* de pie bajo y figuras rojas, un bol de la forma L.21 y otro de la forma L.22, ambos en barniz negro.

En la aldea de l'Alt del Punxó (Espí *et al.*, 2009) se documenta para la segunda mitad del s. V a.C., una copa Cástulo mientras que para el s. IV a.C. se identifican en el estilo de figuras rojas tres *kylix* y un borde y una base de formas indeterminadas, mientras que en el estilo de barniz negro documentamos un borde perteneciente a la forma L.21 y un fragmento de L.22, así como una base de una forma indeterminada.

En el resto de asentamientos donde se documentan estas cerámicas de importación aparecen en mucha menor medida como es el caso de la aldea de El Xocolatero y el caserío de Penya Banyà con una copa Cástulo en cada asentamiento datadas en la segunda mitad del s. V a.C. Para el s. IV a.C. documentamos en El Castell de Cocentaina, un bol L.21, dos boles L.22 y un *bolsal*, ambos en barniz negro así como un ánfora del tipo T-8.2.1.1 del Círculo del Estrecho; en El Terratge se han identificado una copa-*skyphos* de figuras rojas, un *kylix* de pie bajo y un bol de la forma L.21, estos dos últimos en barniz negro; en la aldea de Benimassot se documenta un *skyphos* de barniz negro; en el *oppidum* de El Castellar encontramos un *kylix* y una forma indeterminada de figuras rojas y un *kántharos* de barniz negro; en Els Ametllers se documentan dos fragmentos indeterminados, uno de figuras rojas y otro de barniz negro y en La Ermita del Cristo un fragmento indeterminado de barniz negro. Finalmente se ha identificado también un ánfora del tipo Ramon T-11.2.1.4 en La Torre y varios fragmentos informes de cerámica ática tanto de barniz negro como de figuras rojas en la posible necrópolis del Coll del Surdo (Grau y Molina, 2005: 249).

La Marina Baixa

Para la comarca de la Marina Baixa, contamos con numerosos trabajos de prospección arqueológica del territorio (Moratalla, 2004) que nos permiten hacernos una idea de cuál podía ser el paisaje de la comensalidad para estos siglos que nos ocupan (fig. 4.13). Asimismo, los estudios llevados a cabo en los últimos años en la zona de la actual Villajoyosa, la han convertido en uno de los asentamientos más interesantes para el estudio de la época ibérica en la Contestania.

En este último lugar se encuentra la necrópolis de Poble Nou, cuya Fase I se dataría en los ss. V-IV a.C. y relacionada con el *oppidum* ubicado bajo el actual Barri Vell de Villajoyosa. En esta necrópolis se documentan numerosos elementos de vajilla ática, así como el colador etrusco de bronce que comentábamos al inicio, no obstante, nuestras conclusiones se ven algo limitadas porque aún no se ha publicado el estudio definitivo de la misma y debemos basarnos en un estudio preliminar, aunque bastante completo (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005). De los 61 puntos, ya que en ocasiones es difícil distinguir entre tumbas y ofrendas funerarias sin restos humanos, identificados para esta primera fase de la necrópolis, en 16 de ellos se ha documentado cerámica de origen ático entre las que podemos destacar algunas de ellas (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005: 185-186). Las más antiguas son tres piezas de cerámica ática de figuras negras, dos de ellas documentadas en el punto 27 del sector de la calle Doctor Fleming y datadas entre el 475 y el 425 a.C., una copa-*skyphos* del grupo de Haimón y sucesores y una *mastoid cup* de este mismo grupo con la representación de una escena que podemos catalogar como de ritual dionisíaco. Mientras que la otra es un *kylix* tipo sub A de este mismo grupo de Haimón datada entre el 480 y el 460 a.C. en el punto 12 del sector Vial Nou d'Octubre. También de la segunda mitad del s. V a.C. son las copas Cástulo de barniz negro documentadas en los puntos 43, 44 y 54 de la calle Quintana y 14 y 55 de la calle Dr. Fleming. En cerámica ática de barniz negro contamos con *skyphoi*, *bolsales* como el de una sola asa documentado en el punto 32 del sector Dr. Fleming, así como tres ejemplares de figuras rojas de buena calidad documentados formando parte del acondicionamiento de un camino posterior así como de un basurero. Se datan en torno al 425 a.C. y corresponden a un *skyphos* y dos cráteras, una de columnas y otra de campana, esta última con una decoración de gran calidad estilística que representa una escena de sacrificio en una cara y una conversación entre tres personajes femeninos en la otra. Finalmente, es especialmente interesante por su carácter excepcional el hallazgo de un colador de bronce etrusco del s. VI a.C. pero que se amortiza en una tumba del s. V a.C. (pt. 32 de la calle Dr. Fleming), formando parte del ajuar de un individuo femenino junto con piezas de vajilla ática, un aro de oro con decoración en espiral y una fíbula anular hispánica. Este tipo de evidencias nos hacen pensar en el rol de las mujeres en la celebración de estos banquetes y en las posibilidades futuras de un análisis de estas cuestiones desde una perspectiva de género. Como ya hemos señalado anteriormente este tipo de objetos se utilizaba para el filtrado de líquidos, posiblemente vino, con el fin de eliminar las impurezas que pudiera contener.

En el entorno de la actual Villajoyosa se han documentado restos en distintos yacimientos tales como el Barri Vell, emplazamiento del *oppidum* que articularía este territorio, donde encontramos una crátera de figuras rojas y diversos fragmentos de cerámica

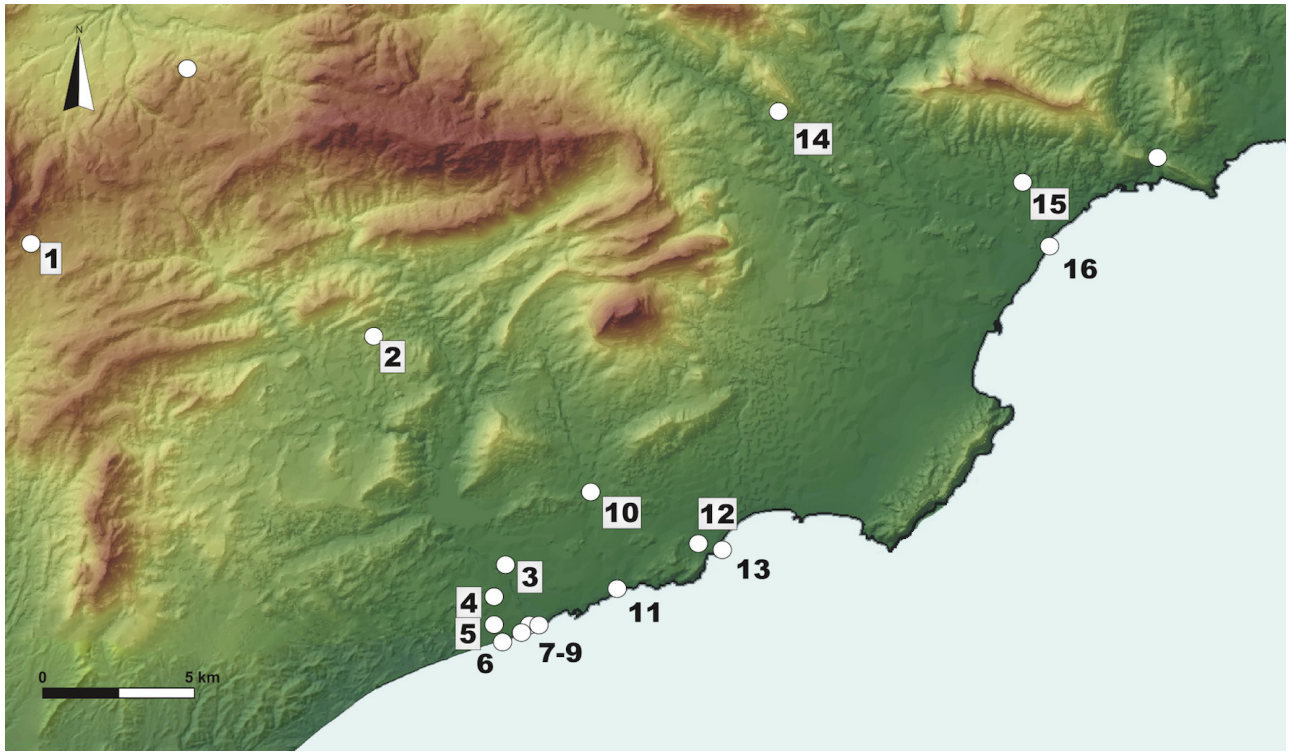


Fig 4.13. Asentamientos con importaciones de los ss. V-IV a.C. en la Marina Baixa. 1. Penyal del Comanaor, 2. Penyó del Muscaret, 3. Xauxelles, 4. Cementeri, 5. Paradís I, 6. Tossal de La Malladeta, 7. Campo de fútbol El Pla, 8. Poble Nou, 9. Barri Vell, 10. Tossal del Molinet, 11. La Tellerola, 12. La Cala, 13. Tossal de La Cala, 14. Cova de la Pinta, 15. Altea la Vella, 16. Cap Negret.

de barniz negro que podríamos datar en el s. IV a.C. (Moratalla, 2004: 480). En el asentamiento de Xauxelles o Torre-La Cruz se documenta una copa Cástulo datada en la segunda mitad del s. V a.C., una *pélike* de figuras rojas (425-375 a.C.) y varios fragmentos informes de barniz negro (Moratalla, 2004: 470). Finalmente se documentan para el s. IV a.C. una base de copa de cerámica ática de barniz negro del tipo *stemless, large, delicate class, rim offset inside* en el Campo de fútbol Municipal de El Pla, fragmentos de barniz negro en el Tossal del Molinet y el Cementeri así como fragmentos informes de figuras rojas y barniz negro en Paradís I (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 279 y 287).

También se han documentado algunas importaciones de origen ático en el santuario ubicado en el Tossal de La Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 108). Se trata de dos individuos de figuras rojas, uno de ellos un *kylix*, mientras que en barniz negro encontramos 29 individuos, entre los que se han podido identificar claramente un *skyphos*, un *kántharos* tipo L.40B, un bol L.22, cinco boles L.21, un bol del tipo 843-853, un cuenco 863-876 (Sparkes y Talcott, 1970), dos saleros L.24 y dos platos de pescado o L.23.

En relación con las vías que comunican la zona litoral con el interior encontramos dos asentamientos con materiales de importación ática como son el Penyal del Comanaor o de la Caroxita donde se documenta un *bolsal* y fragmentos informes de cerámica de barniz negro y el Penyó del Muscaret con dos fragmentos informes de barniz negro ático (Moratalla, 2004: 452 y 465).

Uno de los asentamientos más importantes de la zona es el Tossal de la Cala donde se documenta para la segunda mitad del s. V a.C., una copa Cástulo mientras que para el s. IV a.C. se han identificado dos pequeños boles del tipo L.24, un *bolsal* y un bol del tipo L.22 (Bayo, 2010: 61-65). En el entorno de este asentamiento encontramos dos pequeños poblados con funciones estratégicas donde se han encontrado fragmentos informes de cerámica de barniz negro como son La Tellerola y La Cala (Moratalla, 2004: 495 y 499).

Hacia los valles del interior encontramos la Cova Pinta que ha sido catalogada como una cueva-santuario presenta un conjunto compuesto por tres saleros correspondientes a la forma L.24 con una cronología en torno al 350 a.C.; un bolsal con decoración de palmetas impresa en el fondo interno datado en la segunda mitad del s. V a.C. y finalmente, tres copas, una de ellas del tipo Cástulo o *inset-lip* datadas también en la segunda mitad del s. V a.C. (Sala, 1995: 201).

Hacia el norte de la comarca encontramos la necrópolis de Altea la Vella donde se identifican algunos fragmentos de cerámica ática de barniz negro (Morote, 1981: 423) hoy desaparecidos y entre los que se identifican una crátera de columnas de figuras rojas y un *kylix* de pie bajo en barniz negro, ambos fechados en la primera mitad del s. IV a.C. (Rouillard, 1991). Cerca de este asentamiento, en Cap Negret se documentan diversas cerámicas áticas tanto de figuras rojas como de barniz negro datadas en el s. IV a.C. (Olcina y Sala, 2000).

La Marina Alta

Para finalizar nuestro repaso a estos tres territorios, veamos cuáles son las evidencias de vajillas de importación relacionadas con la comensalidad en la comarca de la Marina Alta (fig. 4.14). Para este territorio contamos con una documentación mucho más escasa, limitada en la mayoría de los casos a traba-

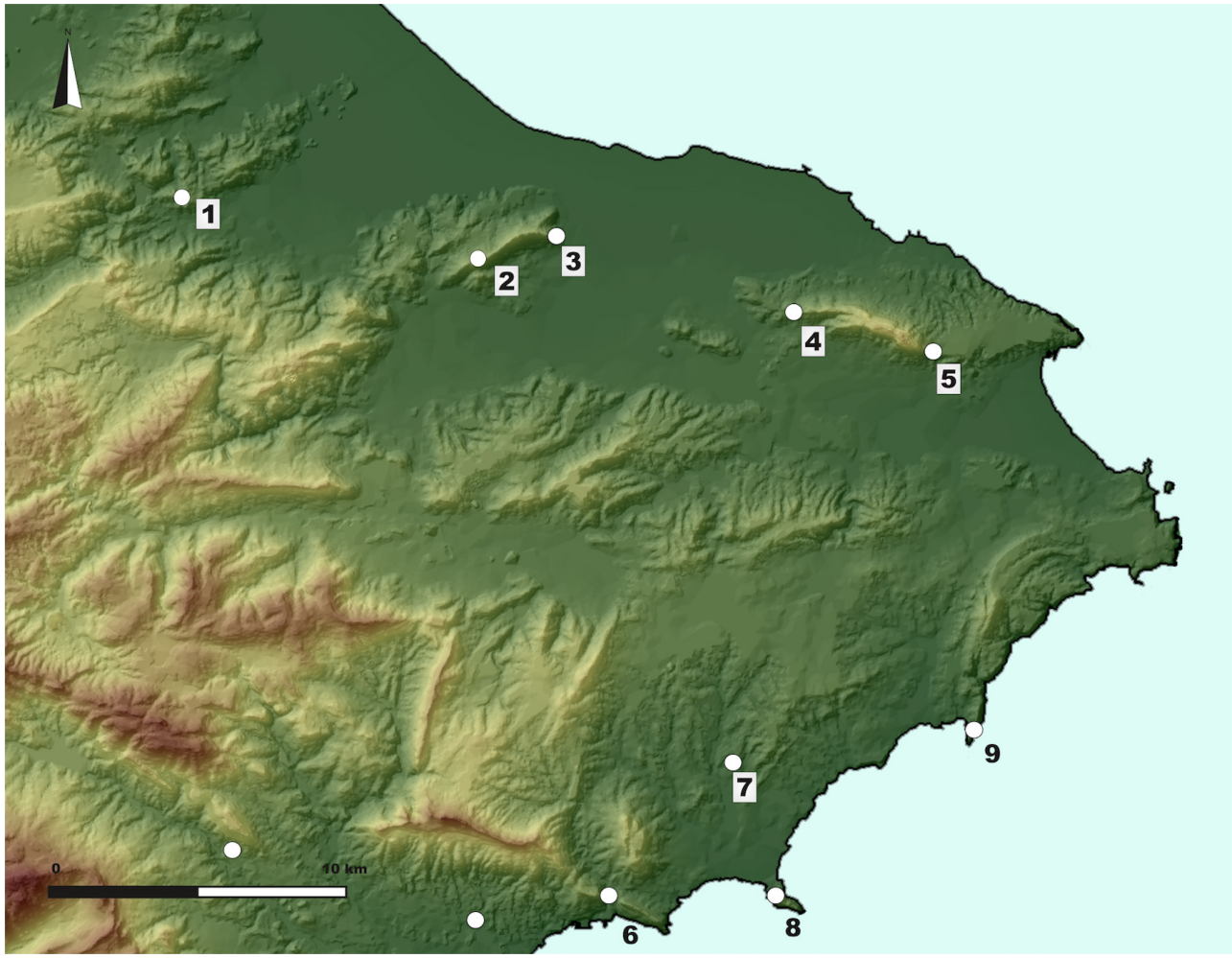


Fig 4.14. Asentamientos con importaciones de los ss. V-IV a.C. en la Marina Alta. 1. La Moleta, 2. El Passet, 3. Cova Fosca, 4. Coll de Pous, 5. La Plana Justa, 6. El Castellet, 7. L'Empedrola, 8. Penyal d'Ifach, 9. Punta de Moraira.

jos de prospección y a pesar de que esta zona se haya considerado tradicionalmente como un importante foco de presencia griega en el occidente mediterráneo, proponiéndose incluso la ubicación en esta comarca de la *Hemeroskopeion* de las fuentes. Estas hipótesis contrastan con el conocimiento del registro arqueológico para estos dos siglos.

Para la época ibérica antigua encontramos evidencias de vajilla ática en el asentamiento de la Plana Justa con un borde y un asa de copas Cástulo, así como un asa perteneciente a una forma indeterminada (Bolufer y Vives-Ferrándiz, 2003: 81). También en el Penyal d'Ifach se han identificado diversas cerámicas áticas datadas a finales del s. V a.C. como un *kylix* de pie alto de figuras rojas, una copa Cástulo y varios *kylikes* de pie bajo de barniz negro (Sala, 1994: 285) mientras que para el s. IV a.C. se documentan restos de *kylikes* y páteras, así como un ánfora de importación de origen púnico T-8.2.1.1 del grupo conocido como Círculo del Estrecho (Aranegui, 1986: 53-54). En el asentamiento de El Castellet se han documentado 150 fragmentos de cerámica ática de barniz negro entre los que encontramos boles del tipo L.21 y 22, *kylikes* y bases con decoración a ruedecilla (Moratalla, 2004: 525-526). En el asentamiento de L'Empedrola interpretado como una torre de vigilancia se han documentado también algunos materiales de importación como son tres ánforas púnico-ebusitanas del tipo T-8.1.1.1 y un ánfora púnica T-8.2.1.1 del Círculo del Estrecho, así como un plato del tipo L.23 o de pescado de cerámica ática de barniz negro todo ello datado en el s. IV a.C. (Bolufer y Sala, 2009: 58-59). En la Cova Fosca, interpretada como una cueva-santuario ibérica, también encontramos algunos ejemplares de barniz negro ático como los boles del tipo L.21 (Sala, 1994: 285) que podríamos datar entre el 425 y el 300 a.C. Finalmente se documenta un fragmento de cerámica ática de barniz negro con decoración a ruedecilla en el asentamiento de Coll de Pous (Castelló y Costa, 1992: 17) y referencias genéricas a la presencia de este tipo de importaciones en el asentamiento de Punta de Moraira (Grau, 2000: 445) y de barniz negro ático en La Moleta y en el Passet de Segària (Castelló, 2015: 131-133 y 137-140).

4.3.3. Análisis de los datos

Los elementos del banquete

El primer elemento que debemos reconocer cuando tratamos los banquetes o prácticas de comensalidad es el producto consumido. Cuando analizamos el repertorio de importaciones áticas para los ss. V-IV a.C. vemos que está constituido básicamente

por recipientes relacionados con la mezcla y el consumo de líquidos, muy posiblemente vino, aunque no podemos descartar otro tipo de bebidas alcohólicas comunes entre las comunidades iberas como la cerveza. La parafernalia que encontramos en los asentamientos de nuestra área de estudio es muy similar a la del *symposion* o ceremonia del vino en el ámbito griego, lo que no quiere decir que entre las comunidades iberas se adopte sin más este ritual, sino que sería reinterpretado y adaptado a las relaciones sociales locales. El vino, como ya veíamos para el período anterior, sigue teniendo un papel protagonista en las prácticas de consumo ritual debido a sus propiedades psicotrópicas que favorecen su consumo en un ambiente convivial y festivo. No obstante, a mediados del s. VI a.C. se produce una interrupción en la importación de ánforas vinarias de origen fenicio-occidental y por tanto de vino foráneo, posiblemente porque las comunidades iberas de la franja oriental peninsular ya dominan las técnicas para el cultivo de la vid y la producción del vino como veíamos en el temprano ejemplo del Alt de Benimaquia, producción que se generalizará en época plena.

Las escasas ánforas de importación que se documentan para este período proceden de la órbita púnica como puede ser el grupo del Círculo del Estrecho o las ánforas ebusitanas, seguramente relacionadas con el comercio de salazones, que por otra parte también podrían consumirse en estos banquetes como un producto exótico y de compleja adquisición. Aunque el vino sería el protagonista de estas prácticas, no debemos descartar el consumo de otro tipo de productos como la carne, muy valorada en los banquetes por su alto contenido en proteínas. En el asentamiento mejor conocido para este momento en esta zona, El Puig, contamos con una gran cantidad de restos de fauna asociados a contextos domésticos que presentan marcas de origen antrópico realizadas durante su procesado como fracturas, desarticulación, descarnado y consumo, en ocasiones con alteraciones por fuego que indican el asado de estos alimentos. Predominan en muchos casos las partes con un mayor contenido cárnico y especies como los ovicápridos, los suidos y los bóvidos (Grau y Segura, 2013: 201-220). A pesar de contar con este rico registro faunístico, no podemos asociarlo directamente a prácticas de consumo ritual o a un consumo cotidiano ya que no se trata de depósitos primarios que nos aporten información de tipo contextual.

Entre los elementos de preparación contamos con las cráteras, recipiente utilizado para la mezcla del vino con agua, miel, hierbas aromáticas, queso rallado…siendo luego distribuido entre los comensales desde este mismo recipiente. Por tanto, es muy posible que estas cráteras constituyan un elemento diacrítico que otorgaba a su propietario unos atributos o condiciones sociales especiales, de ahí su menor presencia en el registro arqueológico con respecto a otros vasos. Para los Valles de Alcoi, que es el territorio para el que contamos con una muestra más significativa, en el s. V a.C. suponen un 9,5 % de los vasos importados, mientras que para el s. IV a.C. supondrían el 14,3 % del total (Grau, 2002: 176). Otro elemento de preparación que documentamos es el colador de bronce etrusco que formaba parte del ajuar de una tumba femenina de la necrópolis de Poble Nou, empleado para el filtrado de líquidos con el objetivo de eliminar las impurezas que este pudiese contener antes de ser servido.

Entre la vajilla de mesa, el grupo mayoritario está compuesto por los recipientes para beber entre los que podemos incluir los boles, que también podrían ser empleados para el consumo de alimentos sólidos dependiendo del tamaño, y las copas. En los Valles de Alcoi, los boles suponen un 4,8 % del total en el s. V a.C. mientras que en el s. IV a.C. constituyen el grupo mayoritario con un 44,3 % del total de las importaciones. Por otra parte, las copas y otros recipientes para beber suponen el 85,7 % del total de las importaciones en el s. V a.C. mientras que en el s. IV a.C. corresponden al 36,9 %. Finalmente, otro elemento de la vajilla de mesa como son los platos de pescado tiene una presencia muy escasa con un 2 % del total en el s. IV a.C. (Grau, 2002: 176), aunque por otra parte, debemos señalar que la presencia de diversos tipos de platos entre el repertorio de cerámica ibérica es muy abundante. Para los otros dos territorios objeto de nuestro estudio las pautas en cuanto a la aparición de vajilla ática en estos dos siglos, es muy similar a la que hemos visto para los Valles de Alcoi, aunque la muestra es mucho menor y en muchas ocasiones no contamos con la adscripción a una determinada forma, es por ello que hemos tomado como ejemplo paradigmático esta zona del interior contestano.

Lo primero que constatamos cuando analizamos las importaciones en este período es la interrupción en la llegada de ánforas fenicio-occidentales, tan comunes en el período anterior y la reducción general del volumen de las importaciones en el s. V a.C. La interrupción en la llegada de ánforas vinarias fenicio-occidentales puede explicarse desde diversos puntos de vista, bien buscando las causas en un elemento exógeno como la crisis sufrida por los centros fenicios del levante mediterráneo y por tanto de sus enclaves coloniales en occidente (Ramon, 1995; Aubet, 1997; Ordóñez, 2011), o bien tratando de entender cuáles son los cambios que se producen en el seno de las poblaciones ibéricas. También cabe la posibilidad de que estas ánforas que ahora tienen origen en otros centros del Mediterráneo, estén llegando únicamente a los enclaves del litoral, como vemos en el caso de El Oral (Sala, 1995), y que sus productos sean transportados hacia las comarcas del interior en otro tipo de recipientes.

Una cuestión importante es la del origen del vino, elemento principal de estas prácticas de comensalidad. Para el período anterior documentábamos un consumo de vino principalmente foráneo que llegaba tanto a las comarcas litorales como al interior en las ánforas del tipo R1 mientras que para los ss. V y IV a.C. parece haberse consolidado la producción de vino en el seno de algunas comunidades ibéricas. Encontramos estructuras para la producción de vino en algunos enclaves en la Contestania tales como varios lagares en Alt de Benimaquia en un momento tan temprano como el s. VI a.C. (Gómez y Guérin, 1995) y en la Illeta dels Banyets datados en el s. IV a.C. (Olcina, 2005: 154-156) mientras que en la Edetania se documentan este tipo de estructuras en los asentamientos de la Monravana, Solana de las Pilillas (Pérez, 2000: 60-61) y Tossal de Sant Miquel (Bonet, 1995: 362) todos ellos del Ibérico Pleno. Salvo Alt de Benimaquia para el período del Hierro Antiguo, no documentamos ninguna estructura de este tipo en nuestra área de estudio, aunque sí se documentan restos de *vitis vinífera* en El Puig (Grau y Segura, 2013: 196-197) que puede ser un reflejo de la producción de vino o bien pudo estar consumiéndose como uva pasa secada al sol. En este sentido es significativa la presencia de un posible centro productor de ánforas en el enclave costero de la Illeta dels Banyets (López, 1997; Álvarez, 1998) cuyos recipientes se distribuyen también hacia la zona del interior con algunas evidencias en El Puig (Grau y Segura,

2013: 159). Seguramente existiría un flujo comercial entre las distintas regiones ibéricas reflejado en una cierta diversidad de ánforas ibéricas con distintos orígenes, cuestión todavía mal reconocida en el estado actual de la investigación.

En los ss. V y IV a.C. se produce un cambio también en el origen de los productos importados cuya procedencia la encontramos en la mayoría de los casos en la región del Ática con una tímida llegada de estos productos a lo largo del s. V a.C. y una intensificación entre el 425 y el 325 a.C. No obstante, el hecho de que estos productos hayan sido elaborados en el ámbito heleno, no implica que los agentes que lo comercializan sean necesariamente griegos, sino que en este momento y para esta zona parece documentarse un cierto protagonismo de los agentes comerciales púnicos asentados en la isla de Ibiza como refleja el predominio de ánforas púnicas o incluso grafitos en los enclaves costeros como la Illeta dels Banyets (Álvarez, 1997: 145-150; Pastor, 1998: 136-137, De Hoz, 2002: 79). No obstante, este hecho entra en contradicción con los numerosos ejemplos de escritura ibérica que encontramos en esta zona y que nos remiten a un sustrato griego. Sea quien sea el intermediario, encontramos un predominio de vajilla de importación ática que refleja los intereses y demandas de las comunidades locales, con una presencia mayoritaria de envases de barniz negro, con un 67,6 % del total frente a un 29,5 % de figuras rojas (García y Grau, 1997: 128), normalmente estos últimos de muy mala calidad y con representaciones de escenas de carácter dionisíaco o de banquete. Asimismo, como ya hemos visto existe una preferencia por los pequeños recipientes del tipo cuenco o copa frente a los grandes recipientes, existiendo una cierta variabilidad regional que se basa en las preferencias de las comunidades locales ya que en otras zonas como la Alta Andalucía por ejemplo existe un predominio de los grandes vasos de figuras rojas (Grau, 2010b).

Estos productos llegarían por vía marítima a enclaves costeros como El Oral, La Escuera, La Picola, la Illeta dels Banyets, Villajoyosa o el Penyal d'Ifach, distribuyéndose posteriormente hacia el interior a través de diversas vías de comunicación todas ellas de gran importancia ya en el período anterior. Desde los puntos de llegada del área meridional de la Contestania, los productos importados seguirían la vía de penetración que supone el valle del Vinalopó llegando los materiales a los Valles de Alcoi a través de la Valleta d'Agres donde se ubica la Covalta y la Cova dels Pilars (Grau y Moratalla, 1998: 117-118). Los productos que llegaban a enclaves como la Illeta o Villajoyosa penetrarían hacia el interior a través de los corredores de la Torre de les Maçanes y Sella mientras que los productos desembarcados en las costas de la Marina Alta lo harían a través de la Vall de Laguard o la Vall de Gallinera (Grau y Moratalla, 182-183; Grau 2002: 176 y 179).

Los lugares de consumo

En nuestra área de estudio nos resulta difícil conocer exactamente cuáles fueron los espacios donde tuvieron lugar este tipo de banquetes debido a la falta de contextos primarios o incluso conjuntos secundarios que mantengan un carácter unitario como pueda ser la fosa FS362 del asentamiento de Mas Castellar (Pontós, Alt Empordà) que contenía dos *askoi*, 15 *skyphoi*, seis boles o páteras y tres jarras, junto a abundantes restos de fauna (Pons y García, 2008). Únicamente se documenta un caso similar que podría estar evidenciando algún rito relacionado con un banquete funerario en la necrópolis de Poble Nou donde se excavó una zanja poco profunda con gran cantidad de fragmentos en su interior (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005: 184) sin que podamos decir más al respecto a la espera de la publicación general de esta necrópolis.

En cuanto al consumo en los espacios de hábitat, se da una situación muy similar a la que documentábamos para el período anterior ya que no encontramos ningún edificio singular destinado a este tipo de reuniones. Este tipo de materiales se asocian normalmente a estructuras de carácter doméstico con estancias de tamaño muy reducido que en principio no parecen favorecer este tipo de banquetes (fig. 4.15). En el caso de El Puig, la estancia A de la Casa 200 y una de las más grandes documentadas en el poblado tiene una superficie de 18 m^2, mientras que en el Sector Corona el departamento 2 de la Casa A que acumula el mayor conjunto de piezas de importación tiene un área de 10 m^2 y el ámbito 3000 de la Casa B en este mismo sector presenta una superficie de 22 m^2. Por otro lado, en la aldea de l'Alt del Punxó, las cabañas 6 y 7 que son las que presentaban vajilla ática de importación presentan una superficie de unos 20 m^2. La existencia de estos espacios tan reducidos nos lleva a pensar que estas prácticas de consumo ritual se llevarían a cabo en la mayoría de los casos al aire libre, bien en espacios abiertos dentro del poblado o bien al exterior del recinto amurallado ya que la fortificación constituiría uno de los símbolos más importantes de la colectividad.

En el *oppidum* de la Bastida de les Alcusses, muy cercano a nuestra área de estudio y dentro del territorio que podríamos considerar como contestano sí se documenta un edificio de carácter singular que podría haber albergado este tipo de reuniones en el s. IV a.C. Se trata del Conjunto 5, un edificio aislado, sin construcciones alrededor y ubicado en la zona más alta del cerro y que además presenta potentes muros de más de 1 m de anchura y acabados arquitectónicos destacados como suelos de barro endurecido, pavimentos de losas o revestimientos de colores. El edificio se estructura en tres grandes estancias que dan a un patio abierto mientras que otras estancias más reducidas pudieron tener la función de almacén (Bonet y Vives-Ferrándiz, 2011: 90). Otra cuestión destacable es que no se documentan objetos o herramientas relacionadas con la producción, aunque sí hay una presencia abundante de vajilla de consumo, documentándose varias copas áticas, dos de ellas con grafitos. Recientemente se ha interpretado este edificio destacado como un espacio de reunión donde se desarrollarían prácticas de consumo ritual (Vives-Ferrándiz, 2013: 106).

El consumo ritual en espacios sacros

Para los ss. V y IV a.C. la evidencia más clara de estas vajillas áticas de importación en espacios que podemos considerar sacros son las cuevas-santuario, fenómeno que hemos abordado en profundidad en el capítulo dedicado a los rituales de iniciación. Para el territorio con el que estamos trabajando documentamos cuatro cuevas-santuario con cerámicas áticas, la Cova dels Pilars, la Cova de la Pastora, la Cova Pinta y la Cova Fosca. En la primera de ellas se documenta para la primera mitad del s. V a.C. la ofrenda de un ánfora ática de figuras rojas que pudo estar relacionada con alguna ceremonia en la que el vino tuviese un papel protagonista. Este rito se renovaría durante varias generaciones ofreciéndose a la divinidad otros elementos, ya menos extraordinarios, como indican los fragmentos de cerámica ática de figuras rojas y de barniz durante el s. IV a.C. (Grau y Olmos, 2005). Esta vajilla ática estaría acompañada por otros recipientes de cerámica ibérica, espe-

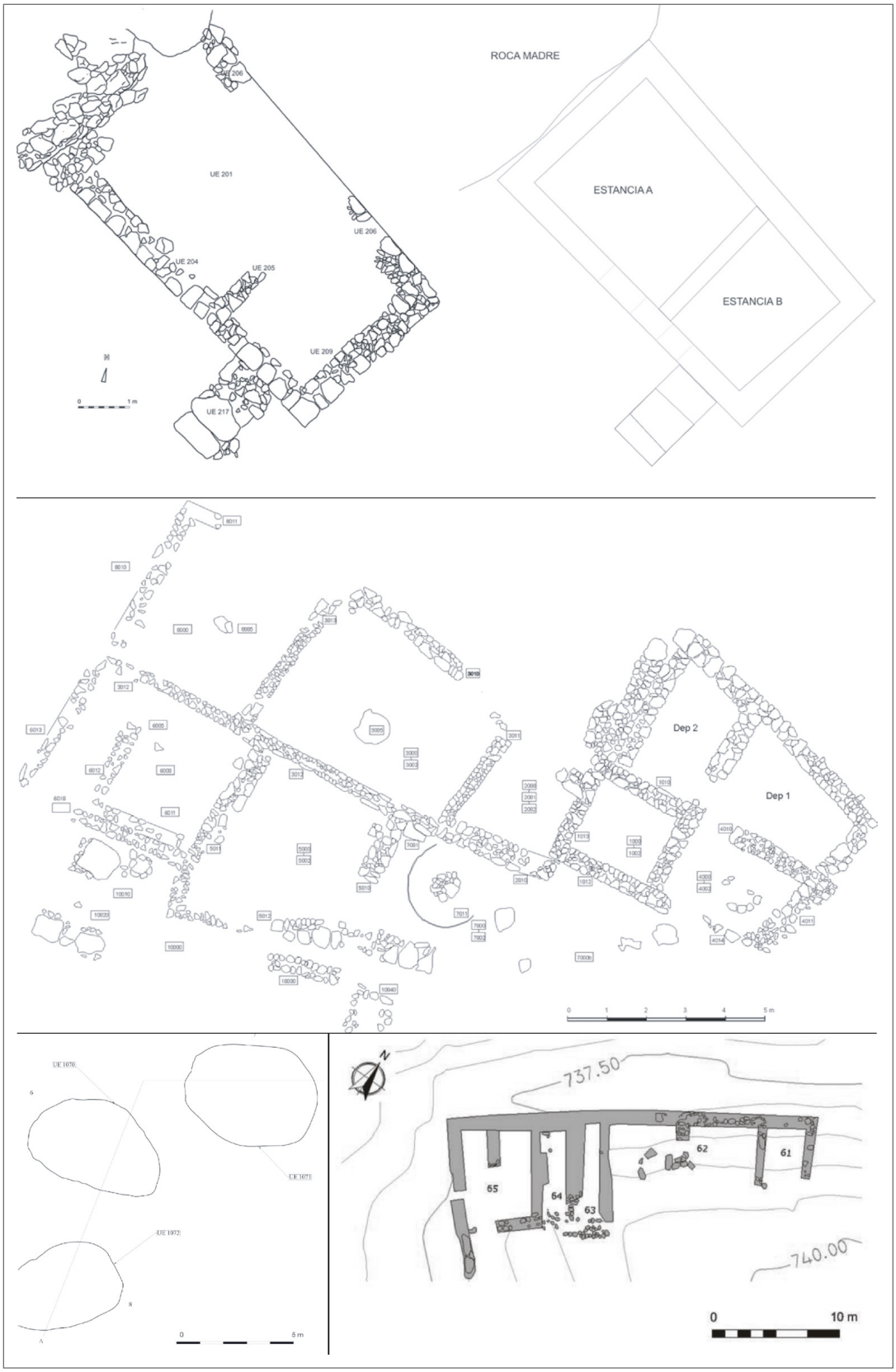


Fig 4.15. Espacios de consumo. Casa 200 de El Puig (superior) (Grau y Segura, 2013: fig. 4.34); Sector Corona de El Puig (centro) (Grau y Segura, 2013: fig. 5.26); Cabañas 6 y 7 de l'Alt del Punxó (inferior izquierda) (Espí et al., 2009: fig.9) y Conjunto 5 en la Bastida de Les Alcusses (inferior derecha) (Bonet y Vives-Ferrándiz, 2011: fig. 35).

cialmente un considerable número de ollas de cocina que pudieron estar relacionadas bien con la ofrenda de productos o bien con la preparación de los alimentos para el banquete. Es destacable que la propia morfología de la cueva, con una amplia sala, favorece la celebración de este tipo de prácticas. Otros dos ejemplos donde se han documentado cerámicas áticas de barniz negro son la Cova Pinta y la Cova Fosca donde pudieron llevarse a cabo ceremonias de consumo de vino, aunque la morfología de estas cuevas sea algo más intrincada, si bien es cierto que el consumo podría llevarse a cabo en el exterior para luego depositar los objetos en el interior como ofrenda o como testimonio del ritual.

El otro ejemplo de presencia de este tipo de materiales en contextos sacros son las necrópolis de Altea la Vella, cuya información es muy confusa, y de Poble Nou. De hecho, las cerámicas de mayor calidad de toda nuestra zona de estudio las encontramos en esta segunda necrópolis además de un colador etrusco que constituiría un importante elemento diacrítico en estas prácticas de consumo. Posiblemente, la presencia de estos objetos en las tumbas está señalando la importancia y el papel del difunto en el desarrollo del banquete. Asimismo, y como ya hemos señalado, se constatan evidencias de banquetes funerarios u ofrendas en el recinto de la necrópolis, aunque no podamos presentar un análisis detallado de estos contextos. Para la zona del interior también contamos con evidencias de importaciones formando parte del ajuar funerario en la necrópolis de La Serreta donde la mayoría de las sepulturas corresponden al s. IV a.C. y donde encontramos cerámica ática tanto de figuras rojas (una crátera de campana y tres *kylikes*) como de barniz negro (predominantemente boles L.21, L.21/25, cuencos L.22 y *kantharoi*) (Cortell *et al.*, 1992: 87). Finalmente, otra posible necrópolis es la de Coll del Surdo, vinculada al *oppidum* de El Pitxòcol, donde se documentan algunas cerámicas áticas de barniz negro y de figuras rojas (Grau y Molina, 2005: 249).

Una de las manifestaciones diacríticas que no documentamos en nuestra área de estudio son los denominados *silicernia*, a excepción del posible caso de la necrópolis de Poble Nou que hemos visto anteriormente. Podríamos definir estos *silicernia* como el espacio en el que fueron amortizados todos o una parte de los elementos u objetos empleados en un banquete funerario sin que podamos relacionarlos con un ajuar determinado (Blánquez, 1990). Dos de los *silicernia* más famosos se documentaron en la necrópolis ibérica de Los Villares (Hoya Gonzalo, Albacete) (Blánquez, 1990; 1992). El primero de ellos se encontraba cercano a varios enterramientos de tipo tumular, pero sin estar asociado con ninguno de ellos mientras que el segundo se documentó dentro de una tumba tumular escalonada rematada con una escultura en piedra de tipo ecuestre. Ambos depósitos se hallan en sendas oquedades rectangulares excavadas en el suelo que además se encontraba endurecido por la cremación de los materiales tras su deposición sin ningún tipo de colocación. Entre los materiales encontramos diferentes objetos de metal, cerámicas indígenas tanto a mano como a torno, marfiles figurados con representaciones simpóticas de procedencia etrusca y un importante conjunto de cerámicas áticas tanto de figuras rojas como de barniz negro. Ambos conjuntos suman un total de más de 80 piezas áticas que se fechan en torno al 410 a.C. por la presencia de *kántharos* del tipo Saint Valentin y cuya funcionalidad mayoritaria es la de vasos para el consumo de bebidas, por lo que su excavador lo interpreta como dos ejemplos de consumo de vino de manera ritualizada y colectiva (Blánquez, 2009: 227). Otro *silicernium* que podemos datar en esta etapa y relativamente cercano a nuestra zona de estudio es el de la necrópolis de El Molar (San Fulgencio, Alicante) (Monraval y López, 1984) donde se documentaron dos bolsadas de planta circular rellenas de cenizas sobre una plataforma de arcilla endurecida en las que se documentaron tanto restos faunísticos pertenecientes a diversas especies como ovicaprinos, cerdo, buey, perro, ciervo, galápago y moluscos tanto marinos como terrestres junto a un conjunto diverso de objetos cerámicos. Entre estos últimos encontramos varias ánforas, la mayoría ibéricas junto a un ánfora púnica y otra de origen griego; diversos platos, especialmente páteras junto con un plato de barniz rojo de origen púnico; otros tipos de vasos como ollas y tinajas y finalmente un conjunto de importaciones griegas entre las que encontramos, entre otras, una copa Cástulo y una base del tipo *delicate class*. Este conjunto se ha datado en el primer cuarto del s. IV a.C.

A pesar de que se pueden plantear muchas dudas acerca de la interpretación de estos conjuntos como la evidencia de un banquete funerario, ya que podría tratarse también de un espacio destinado a las ofrendas al difunto, sí que nos sirve para ilustrar unas dinámicas o unas estrategias distintas respecto a las desplegadas en nuestro ámbito de estudio. El área central de la Contestania se caracterizaría por una ausencia generalizada de grandes concentraciones de bienes relacionados con la comensalidad en unas pocas manos sino más bien una gran dispersión que reflejaría la creciente demanda de estos productos y posiblemente una estrategia de fomento de consumidores (Grau, 2010b).

El paisaje de la comensalidad

Frecuencias de aparición y tipologías de asentamiento

De nuevo en este apartado debemos remitirnos a la información referente a los Valles de Alcoi, territorio del que existen diversas publicaciones que nos permiten conocer detalladamente la distribución de estos elementos de prestigio en el interior de los asentamientos con el fin de establecer conclusiones de tipo estadístico y valorar el peso de las importaciones en contextos domésticos. Hemos seleccionado dos asentamientos cuyo registro material y contexto arqueológico son bien conocidos como son el *oppidum* de El Puig (Grau y Segura, 2013) y la aldea de l'Alt del Punxó (Espí *et al.*, 2009) que nos permiten comparar las frecuencias de aparición en dos tipologías distintas de asentamiento.

Comenzaremos por el caso de El Puig donde hemos analizado pormenorizadamente tres contextos domésticos, uno de ellos perteneciente a la segunda mitad del s. V a.C. y otros dos datados en el s. IV a.C. La unidad doméstica más antigua de las analizadas en este apartado es la denominada Casa 200 (Grau y Segura, 2013: 102-109) ubicada en la ladera noreste o Sector 11Fb. Se trata de una gran vivienda de planta cuadrangular de 7,3 x 4 m articulada en dos departamentos separados por un tabique interior, la estancia A al norte con unas dimensiones de 4,5 x 4 m y la estancia B de aproximadamente 2,8 x 4 m. Al exterior se documenta una estructura cuadrangular de grandes bloques de piedra de 1 x 1,8 m que se interpreta como el basamento de una escalera que conectaría con un altillo. Se trata por tanto de una vivienda de carácter relativamente destacado por su tamaño de unos 30 m^2 y su cuidada técnica constructiva con anchos muros construidos con bloques de

piedra recortados y trabados con esquirlas de piedra. En los estratos de amortización de esta vivienda documentamos 20 ejemplares de cerámica ibérica que suponen el 76,9 % del total del repertorio y seis vasos de cerámica de importación ática, concretamente dos copas Cástulo, dos boles del tipo L.22 y dos copas de figuras rojas, que corresponden al 23 % del total, todo ello datado a finales del s. V a.C. o inicios del s. IV a.C. Por tanto, la función de los objetos predominante en esta vivienda atendiendo al número mínimo de recipientes documentados es la de vajilla de mesa con un 61,5 % frente a la de almacenamiento y transporte que supone el 38,5 %.

Nos trasladamos ahora al Sector Corona de este mismo asentamiento para analizar dos conjuntos de estancias que se han interpretado como sendas viviendas del s. IV a.C. La denominada Casa A (Grau y Segura, 2013: 129-135 y 173-177; Rubio, 1985) se inscribe en un trapecio de 5,5 x 6 m y está constituida por cuatro estancias. El departamento 1 tiene unas dimensiones de 2,6 x 3,4 x 2,75 x 4 m y una superficie de unos 10 m^2 en cuyo interior se documentaron 21 recipientes de cerámica ibérica que suponen el 91,3 % del total y dos ejemplares de cerámica ática de importación, concretamente un *skyphos* y una copa de barniz negro, que corresponden al 8,7 % del total. Este repertorio doméstico está formado por piezas mayoritariamente correspondientes a las funciones de despensa, mesa y cocina con proporciones de 24, 19 y 18 % respectivamente a lo que debemos añadir un 5 % de ánforas y un 34 % de fusayolas. El departamento 2 tiene unas dimensiones de 3,7 x 2,5 x 4 x 3,4 m y una superficie de unos 11 m^2 donde se documentaron 27 ejemplares de cerámica ibérica que suponen el 77,1 % del total y ocho ejemplares de cerámica ática de importación, concretamente tres cráteras de figuras rojas, una de ellas de columnas y otras dos de campana, tres boles del tipo L.22, una copa de figuras rojas y una copa del tipo *delicate class*, que suponen el 22,7 %, siendo ésta la estancia que concentra un mayor número de elementos de vajilla relacionados con prácticas de comensalidad. Los conjuntos mayoritarios en esta estancia corresponden a las funciones de despensa (44 %) y vajilla de mesa (40 %). El ámbito 4000 es una pequeña estancia de 2,10 x 3,2 x 2,6 x 3 m de unos 8 m^2 de superficie y donde se documentaron 86 individuos de cerámica ibérica que corresponden al 96,6 % del total y tres ejemplares de cerámica de importación, concretamente un *bolsal*, una crátera de figuras rojas y un ánfora púnica tipo T-11.2.1.4, que suponen el 3,4 % del total. En esta estancia predominan claramente los recipientes de mesa con un 48 % seguido de los elementos de cocina con un 15 %, además de los recipientes de despensa (25 %) y las ánforas (10 %). Por último, el ámbito 1000 es una reducida estancia de 2 x 2,2 m y un área de tan solo 4,4 m^2 donde se han documentado 34 recipientes de cerámica ibérica que suponen el 97,1 % frente a un ánfora importada del Círculo del Estrecho que corresponde al 2,9 % del total sin que se hayan documentado restos de vajilla importada. En esta estancia predominan los objetos de despensa (40 %) y vajilla de mesa (43 %) así como también está representada la función de cocina (11 %) y ánforas (6 %). El cómputo general de objetos basándonos en el número mínimo de individuos de esta vivienda es de 168 ejemplares de cerámica ibérica (92,3 %) y 14 ejemplares de cerámica importada (7,7 %).

El último de los conjuntos que vamos a analizar en El Puig es la denominada Casa B (Grau y Segura, 2013: 135-151 y 177-188), una gran vivienda con dos fases diferenciadas en el s. IV a.C., una primera fase con dos estancias, la 3000 y la 8000, y una segunda fase con cuatro estancias más. El ámbito 3000 posee unas dimensiones de 5,65 x 3,8 x 5 x 3,3 m y una superficie de 22 m^2 donde se documentan 16 recipientes de cerámica ibérica que representan el 88,9 % del total y dos ejemplares de importación, concretamente un *bolsal* de barniz negro y otra base de una forma indeterminada, que suponen el 11,1 %. En esta estancia predominan los recipientes de despensa (43 %) seguidos de los de mesa (22 %) y piezas dedicadas al hilado (22 %). En el ámbito 8000 con unas dimensiones de 4,2 x 4,7 x 4,5 x 5,2 m se documentan 10 ejemplares de cerámica ibérica con función predominantemente de cocina (73 %) y despensa (18 %) y ninguna pieza de importación. En el ámbito 2000 con una superficie de unos 5 m^2 se documentan 22 recipientes de cerámica ibérica entre los que predominan las funciones de mesa (42 %), despensa (33 %), y cocina (17 %) y donde no se documenta ningún elemento importado. El ámbito 5000 presenta unas dimensiones de 4,1 x 3,2 m y una superficie de unos 18 m^2 donde se han documentado 43 ejemplares de cerámica ibérica que corresponden al 95,6 % del total frente a dos cerámicas de importación, concretamente un bol de la forma L.21 y un ánfora púnica PE 14, que suponen el 4,4 %. En este ambiente predominan los objetos con función de despensa (40 %) seguidos de los de mesa (30 %) y cocina (16 %). El ámbito 7000 es un espacio semicubierto formado por tres muros con unas dimensiones de 3 x 3’2 m y una superficie de unos 10 m^2 y donde se han documentado 72 ejemplares de cerámica ibérica que constituyen el 92,3 % del total mientras que la cerámica importada está representada por dos boles de la forma L.22, un bol de la forma L.21, un *kylix* de figuras rojas y dos ánforas púnicas tipo PE 14 que suponen el 7,7 %. En este espacio predominan los recipientes con función de mesa (38 %), despensa (26 %) y cocina (20 %). Finalmente, encontramos el ámbito 6000 con unas dimensiones de 4,2 x 4,3 m con una superficie de unos 10 m^2 y donde se documentaron 26 ejemplares de cerámica ibérica que suponen el 89,7 % del total y tres ejemplares de cerámica importada, concretamente un bol de la forma L.21, un *bolsal* de barniz negro y un ánfora púnica del tipo PE 14, que constituyen el 10,3 %. En esta estancia se da un predominio claro de las cerámicas con función de vajilla de mesa (46 %), seguidos por las de despensa (21 %), cocina (18 %) y ánforas (9 %). El cómputo total de esta vivienda es de 189 individuos de cerámica ibérica (93,6 %) frente a 13 individuos de cerámica importada (6,4 %).

Por otra parte, el asentamiento de l’Alt del Punxó (Espí *et al.,* 2009) nos permite conocer las frecuencias de aparición de este tipo de elementos relacionados con prácticas de comensalidad en una aldea de clara vocación agrícola. De las cuatro cabañas que podemos datar en época plena, concretamente del s. IV a.C. en dos de ellas se documentan elementos de vajilla ática y algún ánfora importada. Se trata, como veíamos para el período anterior, de cabañas de planta de tendencia circular, excavadas en el sustrato geológico con muros construidos con un zócalo de piedra y muy deteriorados cuyos alzados debían estar compuestos seguramente de barro. En la cabaña 6 con un diámetro de unos 5 m y por tanto una superficie de unos 19,6 m^2 se documentaron en los estratos de amortización 13 ejemplares de cerámica ibérica que corresponden al 76,5 % del total mientras que las cerámicas importadas, concretamente dos *kylix* de figuras rojas, una copa de barniz negro y un ánfora púnica constituyen el 23,5 %. En esta cabaña predominan las cerámicas con función de vajilla de mesa (35,3 %), seguidas

por los recipientes de despensa (23,5 %), ánforas (23,5 %) y cocina (17,6 %). En la cabaña 7, con unas dimensiones muy similares a la anterior se documentaron nueva individuos de cerámica ibérica que constituyen el 61'29 % del total frente a los cinco objetos de cerámica de importación, concretamente un bol de la forma L.21, un bol de la forma L.22, una crátera y una copa de figuras rojas y un ánfora importada que suponen el 35,7 %. En esta vivienda predominan los elementos con función de vajilla de mesa (35,7 %) seguidos por los recipientes de despensa (21,4 %), ánforas (21,4 %) y cocina (14,3 %).

A modo de conclusiones generales podemos afirmar que existe una cierta dispersión de este tipo de elementos en los distintos sectores de los asentamientos analizados. En el caso de El Puig no solo aparecen en las tres casas analizadas, sino que también se documentan en la mayoría de los departamentos excavados en las campañas antiguas (Rubio, 1985) así como en las estancias excavadas recientemente en otros puntos del Sector 11Fb (Grau y Segura, 2013: 111-126). Por otra parte, en l'Alt del Punxó se documentan estas importaciones en dos de las cuatro cabañas datadas en el s. IV a.C. (Espí *et al.,* 2009) además de en otros sectores de la aldea como los espacios productivos denominados talleres artesanales 1, 2 y 3 así como en la amortización del camino empedrado. En general, no se documentan casos en los que podamos hablar de una excesiva concentración de estos productos en espacios concretos, aunque sí podemos hablar de una tímida acumulación en espacios como el departamento 2 de la Casa A con ocho individuos que suponen el 22,9 %, el ámbito 7000 de la Casa B con seis ejemplares, aunque suponen el 7,7 %, o la Casa 200 con seis ejemplares que constituyen el 23 %. También en l'Alt del Punxó, los repertorios de ambas cabañas presentan un porcentaje de cerámicas de importación muy importantes, un 23,5 % en la Cabaña 6 y muy especialmente en la Cabaña 7 con un 35,7 % del total de elementos documentados. Un elemento que sí parece concentrarse en determinados ámbitos y que seguramente tienen un carácter diacrítico son las cráteras, aunque de este aspecto hablaremos con mayor detalle en el último de los apartados, dedicado a las estrategias ideológicas derivadas de estas prácticas de comensalidad.

Por tanto, contamos para este período con varios ejemplos de viviendas que nos permiten establecer una jerarquía entre ellas. Por una parte, documentamos una serie de viviendas ubicadas en un centro de poder como es el *oppidum* de El Puig, lo que les otorga una cierta importancia jerárquica. En primer lugar, encontramos una vivienda propiedad de un señor desatacado perteneciente a la elite de la sociedad como es la Casa 200 datada a finales del s. V e inicios del IV a.C. Tras el abandono de este edificio documentamos otra vivienda, la Casa A en la parte alta del poblado que también podemos considerar como perteneciente a una familia poderosa dentro de la comunidad por la significativa acumulación de bienes importados y no tanto por su estructura o tamaño. Como ejemplo de un rango jerárquico menor en el seno de la comunidad que habita el *oppidum* encontramos la Casa B con una menor frecuencia de aparición de bienes importados y que podría estar habitada por varias familias que podríamos catalogar como clientes de una familia o señor destacados. Finalmente, las unidades domésticas que hemos denominado como Cabañas 6 y 7 ubicadas en l'Alt del Punxó cabría considerarlas en un rango menor con respecto a las anteriores ya que se trata de viviendas campesinas donde habitarían las clientelas rurales, aunque resulta muy significativo la aparición de vajillas de importación en este tipo de contextos, lo que nos indica una estrategia de fomento de consumidores por parte de las elites dominantes.

Patrones de distribución: dispersión vs. concentración

Una vez analizada la distribución de los elementos relacionados con la comensalidad en el interior de dos asentamientos, pasamos a ver como se distribuyen estos mismos objetos en el paisaje. En el caso de los Valles de Alcoi (Grau, 2002: 174), para el s. V a.C. se documenta la llegada de las primeras cerámicas de origen griego a cierto número de asentamientos concretamente ocho, lo que supone el 42,1 % del total (fig. 4.16). Se trata de cuatro *oppida* (El Puig, La Covalta, El Pitxòcol y el Castell de Penàguila), dos aldeas (El Xocolatero y l'Alt del Punxó), un caserío (Penya Banyà) y una cueva-santuario (Cova dels Pilars). No obstante, será en la centuria siguiente cuando se produzca la llegada masiva de estos productos documentándose en 16 asentamientos que constituyen el 57,1 % del total de los asentamientos del s. IV a.C. Concretamente se trata de 9 de los 10 *oppida* (El Puig, La Covalta, La Serreta, el Castell de Penàguila, El Xarpolar, El Pitxòcol, el Castell de Cocentaina, la Ermita del Cristo y el Castellar), cinco aldeas (Alt del Punxó, Pic Negre, Els Ametllers, El Terratge y Benimassot) y dos cuevas-santuario (Cova dels Pilars y Cova de la Pastora).

Para el ibérico antiguo se constata una cierta dispersión de este tipo de elementos ya que se documentan en todas las categorías de asentamiento siendo en los *oppida* donde encontramos una mayor variedad de formas, aunque esto se debe principalmente a que son Covalta y El Puig los asentamientos de los que conocemos un amplio registro procedente de excavaciones sistemáticas por lo que se ha podido sobredimensionar su importancia. También se documentan en las categorías de asentamiento subordinadas como aldeas y caseríos y una pieza destacada en la cueva-santuario de la Cova dels Pilars. Para el s. IV a.C. las evidencias se extienden a un mayor número de asentamientos, documentándose en más de la mitad del total, especialmente en los *oppida*, que constituyen los centros rectores del territorio y que parecen concentrar las piezas con valor diacrítico como las cráteras. Estas vajillas de importación también se documentan en un número importante de aldeas, entre las que debemos destacar por su importancia l'Alt del Punxó y el Pic Negre, donde se documentan algunas grandes piezas como cráteras, mientras que se constata una ausencia de importaciones en los pequeños núcleos de hábitat disperso como son los caseríos. Finalmente es destacable la presencia de cerámicas de este tipo en la Cova del Pilars, aunque no tan destacadas como en la centuria anterior.

En el caso de la Marina Baixa nos encontramos con pocos asentamientos documentados para el período ibérico antiguo, posiblemente una pervivencia del poblamiento concentrado del período anterior (fig. 4.17). Únicamente se documentan cerámicas de importación datadas en el s. V a.C. en dos necrópolis, la de Poble Nou, relacionada con el asentamiento más importante de toda la comarca que sería el *oppidum* de Villajoyosa, y la de Altea la Vella; en un *oppidum* como es el del Tossal de la Cala y en la cueva-santuario de la Cova Pinta. Para el s. IV a.C. encontramos un mayor número de evidencias de este tipo,

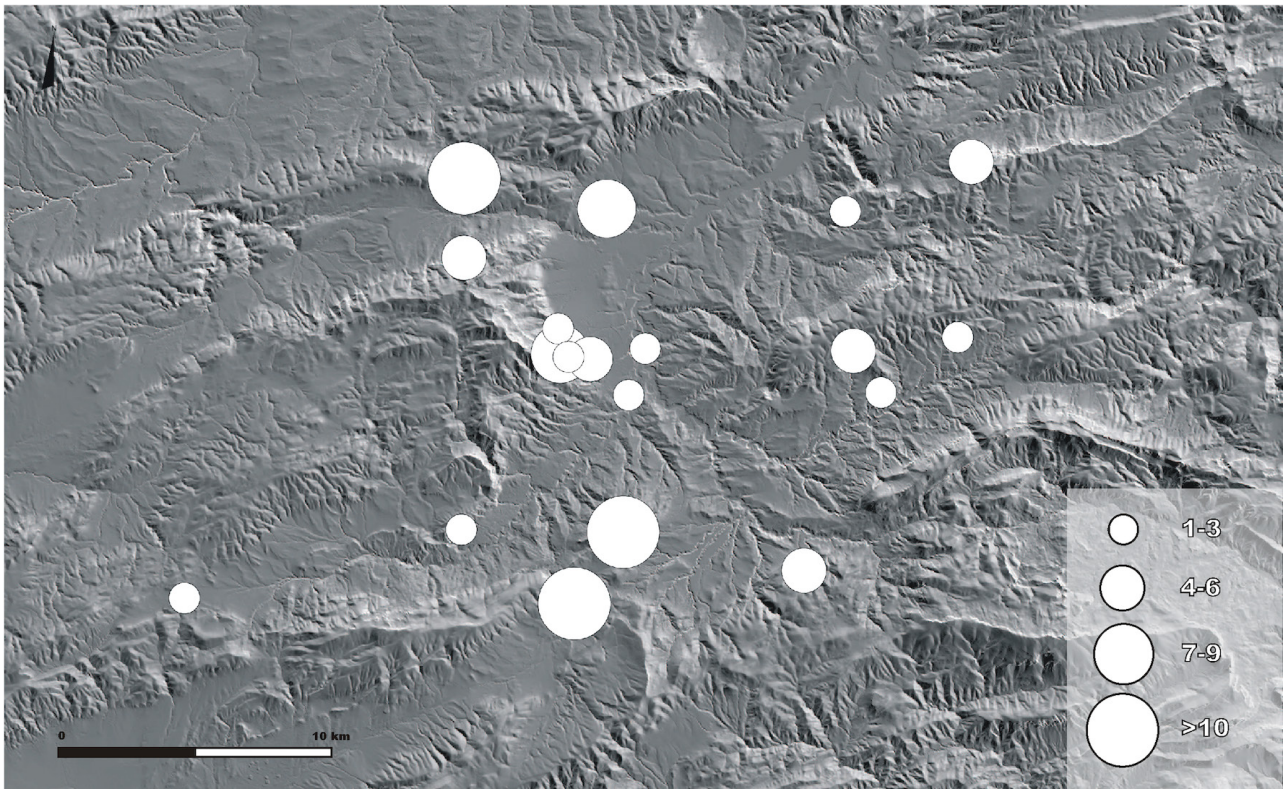


Fig 4.16. Patrón de distribución de las importaciones de los ss. V-IV a.C. en los Valles de Alcoi.

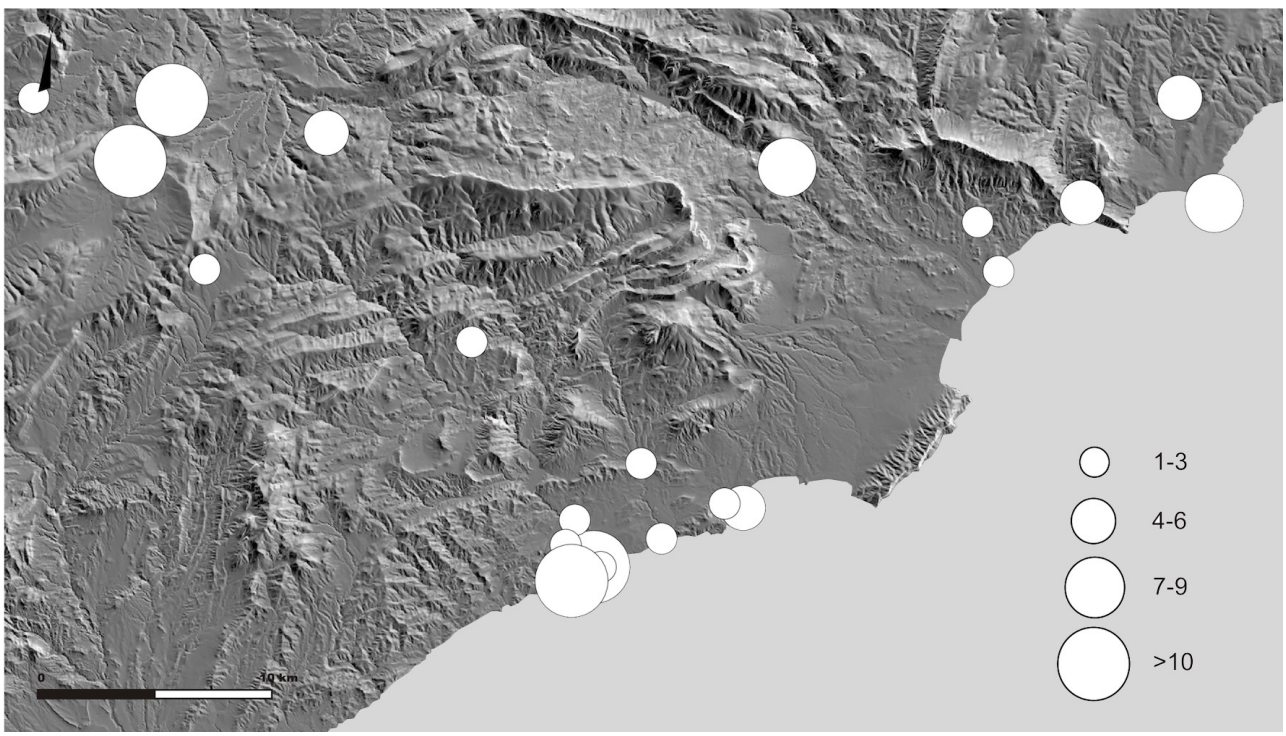


Fig 4.17. Patrón de distribución de las importaciones de los ss. V-IV a.C. en la Marina Baixa.

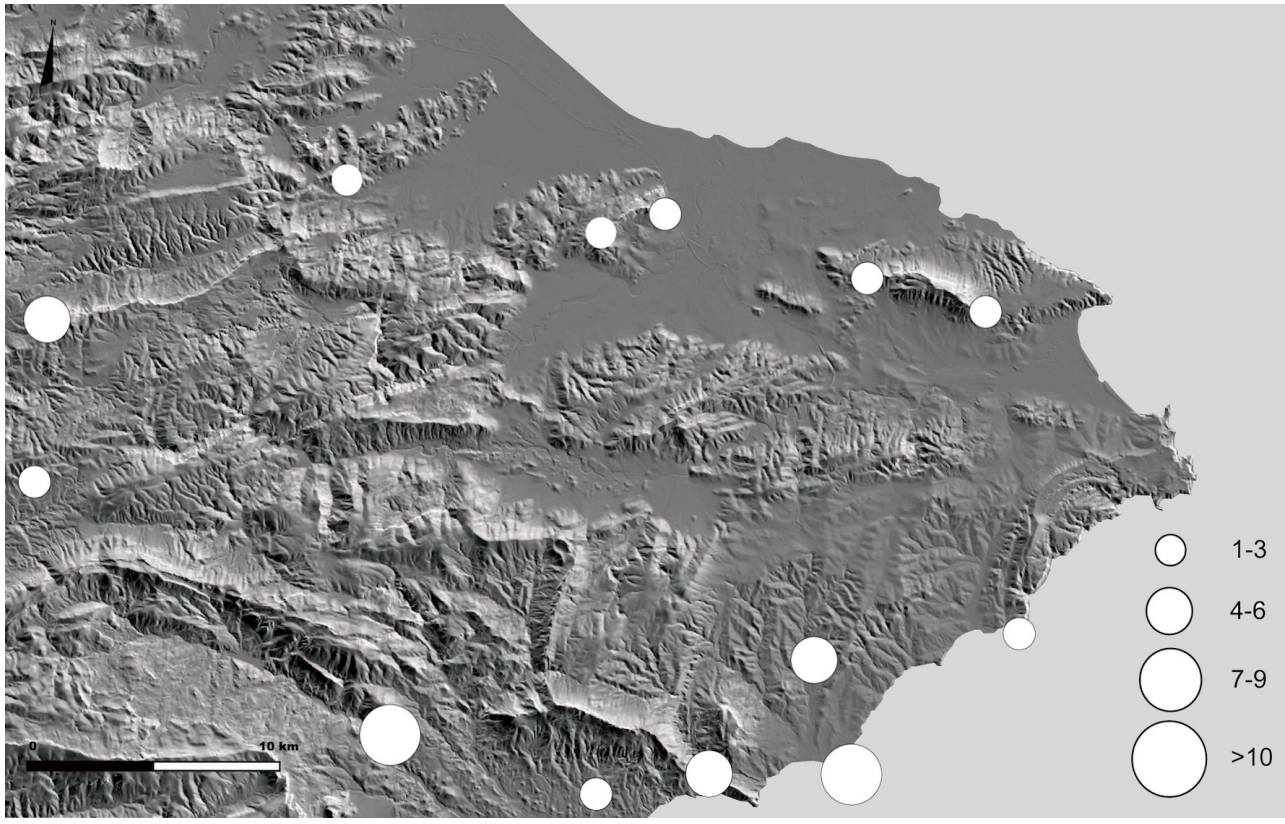


Fig 4.18. Patrón de distribución de las importaciones de los ss. V-IV a.C. en la Marina Alta.

documentándose estas vajillas en 13 de los 17 asentamientos lo que supone un 76,5 % del total de los datados en esta centuria, tanto en asentamientos tipo *oppida* (Barri Vell y Tossal de la Cala), pequeños poblados de altura (Penyal del Comanaor y Penyó del Muscaret), poblados costeros (la Tellerola, la Cala, Cap Negret, Paradís), asentamientos rurales (Xauxelles), necrópolis (Poble Nou y Altea la Vella), santuarios (Tossal de la Malladeta) y cuevas-santuario (Cova Pinta).

Finalmente, para la comarca de la Marina Alta contamos con un menor número de evidencias, lo que puede deberse bien a una dinámica distinta en relación a las importaciones o a una falta de estudios territoriales sistemáticos que nos permitan conocer mejor esta cuestión (fig. 4.18). Para el s. V a.C. únicamente hallamos evidencias de importaciones de origen griego en dos poblados que podríamos catalogar como *oppida* (Plana Justa y Penyal d'Ifach) y en una cueva-santuario (Cova Fosca). Mientras que para la siguiente centuria documentamos estas vajillas en 8 de los 21 asentamientos del período, lo que supone un 38,1 %, número que contrasta claramente con lo visto para los otros dos territorios, entre los que encontramos 4 *oppida* (Coll de Pous, Penyal d'Ifach, La Moleta y El Passet de Segària), dos pequeños poblados costeros (Punta de Moraira y El Castellet), una torre vigía (L'Empedrola) y una cueva-santuario (Cova Fosca).

Como conclusión más importante que se desprende del análisis de la distribución de estas evidencias en el paisaje, debemos destacar la gran dispersión de este tipo de elementos relacionados con las prácticas de comensalidad, reflejo de una estrategia que prima el fomento de consumidores frente a manifestaciones diacríticas (Grau, 2010b). Esta pauta es especialmente constatable para el s. IV a.C. en los territorios de los Valles de Alcoi y de la Marina Baixa, cuando se produce una llegada relativamente masiva de estos productos de importación que son distribuidos ampliamente ya que no solo llegan a los centros rectores del territorio como los *oppida,* sino que también los documentamos en los asentamientos subordinados de carácter rural. En el caso de la Marina Alta nos encontramos con un patrón algo diferente documentándose una cierta concentración de este tipo de bienes en unos pocos poblados, ya que en esta área no existe un poblamiento disperso con pequeños núcleos en el llano, por lo que la explotación agrícola del territorio se llevaría a cabo desde los propios asentamientos de altura y donde tendría un gran peso la actividad comercial.

4.4. ÉPOCA IBÉRICA (S. III A.C.)

Continuando con nuestro recorrido por las prácticas de comensalidad en el área de estudio que venimos analizando, nos centraremos en la segunda fase del Ibérico Pleno, es decir el s. III a.C. Se trata de una época en la que se producen importantes cambios en el seno de las sociedades ibéricas, no solo de carácter comercial sino también de naturaleza socio-política que traerán consigo el despliegue de nuevas y variadas estrategias ideológicas por parte de los grupos de poder.

En cuanto a las vajillas de importación se producen algunos cambios, ya que a finales del s. IV a.C. decaen las producciones de barniz negro de la región del Ática cuya demanda cubrirán ahora numerosos talleres ubicados tanto en la península Itálica como en diversos enclaves púnicos (Principal y Ribera, 2013: 54).

No obstante, no nos interesa tanto en este apartado la cuestión de los centros productores como la nueva parafernalia relacionada con el banquete y que podrían ser un reflejo de prácticas de comensalidad algo distintas en este período, aunque las estrategias ideológicas sean bastante similares a las de la fase anterior. Asimismo, no se produce una disminución importante del volumen de importaciones con respecto al siglo anterior, aunque conforme avanzamos en el tiempo y sobre todo a partir del s. II a.C. parecen ir circunscribiéndose a los núcleos principales del territorio sin que se documenten en las categorías inferiores de poblamiento.

4.4.1. Los objetos

Elementos de almacenamiento y transporte

Para el s. III a.C. se han documentado diversos tipos de ánforas con procedencias y contenidos diversos. El tipo más antiguo es el ánfora del tipo Ribera G o Ramon T-8.2.1.1 caracterizada por presentar un cuerpo cilíndrico surcado en su mayor parte por estrías, en ocasiones de tendencia cónica, acabado de forma apuntada o redondeada con borde engrosado y ligeramente exvasado bajo el que se sitúan dos pequeñas asas (Ramon, 1995; Ribera, 1982: 118) (fig. 4.19: 5). Este tipo, presenta una cronología que va desde mediados del s. IV hasta finales del s. III a.C. cuyo origen lo encontramos en el Círculo del Estrecho. Otro conjunto de ánforas documentadas en esta época son las de origen púnico-ebusitano como las de tipo Ramon PE-15 o T-8.1.2.1 y PE-16 o T-8.1.3.1 caracterizadas por su perfil bitroncocónico, acabado de forma apuntada, borde recto con labio engrosado al exterior, dos pequeñas asas y estrías en gran parte del cuerpo (fig. 4.19: 1 y 3). Ambos tienen su origen en la isla de Ibiza con una cronología de la primera mitad del s. III para el tipo PE-15 y 250-190 a.C. para el tipo PE-16. Estos tres tipos de origen púnico estarían relacionados con el transporte de salazones (Ramon, 1995). Otra ánfora de origen púnico documentada en nuestra área de estudio es la T-5.2.3.1 o Mañá D caracterizada por su largo cuerpo cilíndrico con base apuntada, no presenta cuello y el borde es plano a modo de disco y perpendicular a las paredes o ligeramente convexo; presenta, asimismo, dos asas de sección circular aplanada. (fig. 4.19: 4). Se trata de un ánfora de procedencia centromediterránea cuyo momento de máxima expansión es a finales del s. III a.C. e inicios del II a.C. (Ribera, 1982: 112). Finalmente, se documentan también para finales del s. III e inicios del s. II a.C. las ánforas grecoitálicas caracterizadas por presentar un borde triangular, cuello cilíndrico y asas rectas más o menos altas, amplios hombros que suelen marcar una acusada carena en la transición a un cuerpo de aspecto ovoidal marcadamente estrechado en su mitad inferior y rematado en un pequeño pivote, normalmente macizo (fig. 4.19: 2). Este tipo de ánforas tienen su origen en la Magna Grecia y pueden estar relacionadas con la llegada de vino itálico a esta zona (Pascual y Ribera, 2013: 232-235).

Elementos de preparación

En esta etapa no se documenta un gran número de elementos a los que podamos atribuir una función de preparación de alimentos en el marco de las prácticas de comensalidad ritual. Dentro de esta categoría podríamos incluir morteros de importación elaborados en cerámica común y utilizados para el machacado de diversos productos. Se trata de recipientes abiertos, con borde exvasado, labio pendiente de sección subtriangular y fondo plano, donde se añaden incrustaciones rugosas que favorecen el machacado de la sustancia (fig. 4.20: 1). Encontramos dos ejemplares en La Serreta, uno de origen púnico y procedencia posiblemente centromediterránea (Olcina, Grau y Moltó, 2000: 128) y otro de origen massaliota (Grau, 1996b: 87) y dos morteros de procedencia itálica en Cap Negret (Sala, 1997).

Elementos de vajilla

Para esta época documentamos una gran variedad de formas en lo que respecta a la vajilla de mesa pudiendo agruparlas en tres grupos. Por una parte, documentamos los cuencos o boles que pueden ser utilizados tanto para el consumo de alimentos líquidos como sólidos, en segundo lugar, el grupo correspondiente a las copas para el consumo de bebida y finalmente los platos para el consumo de alimentos sólidos que a partir del s. III a.C. comienzan a adquirir cierta importancia en el registro ya que con anterioridad su presencia era meramente testimonial.

Dentro del grupo de los recipientes del tipo cuenco o bol y valorando en primer lugar las formas documentadas en el s. III a.C., cabría destacar la forma Lamboglia 27 caracterizada por su cuerpo en forma de casquete hemiesférico, borde recto, labio

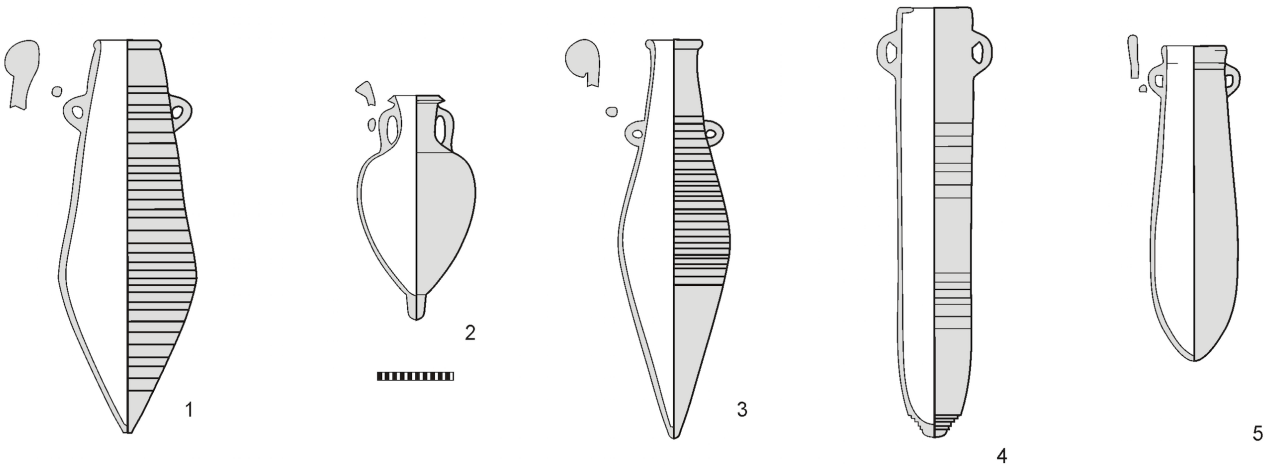


Fig. 4.19. Ánforas de importación del s. III a.C. 1. PE-15, 2. Grecoitálica, 3. PE-16, 4. T-5.2.3.1, 5. T-8.2.1.1.

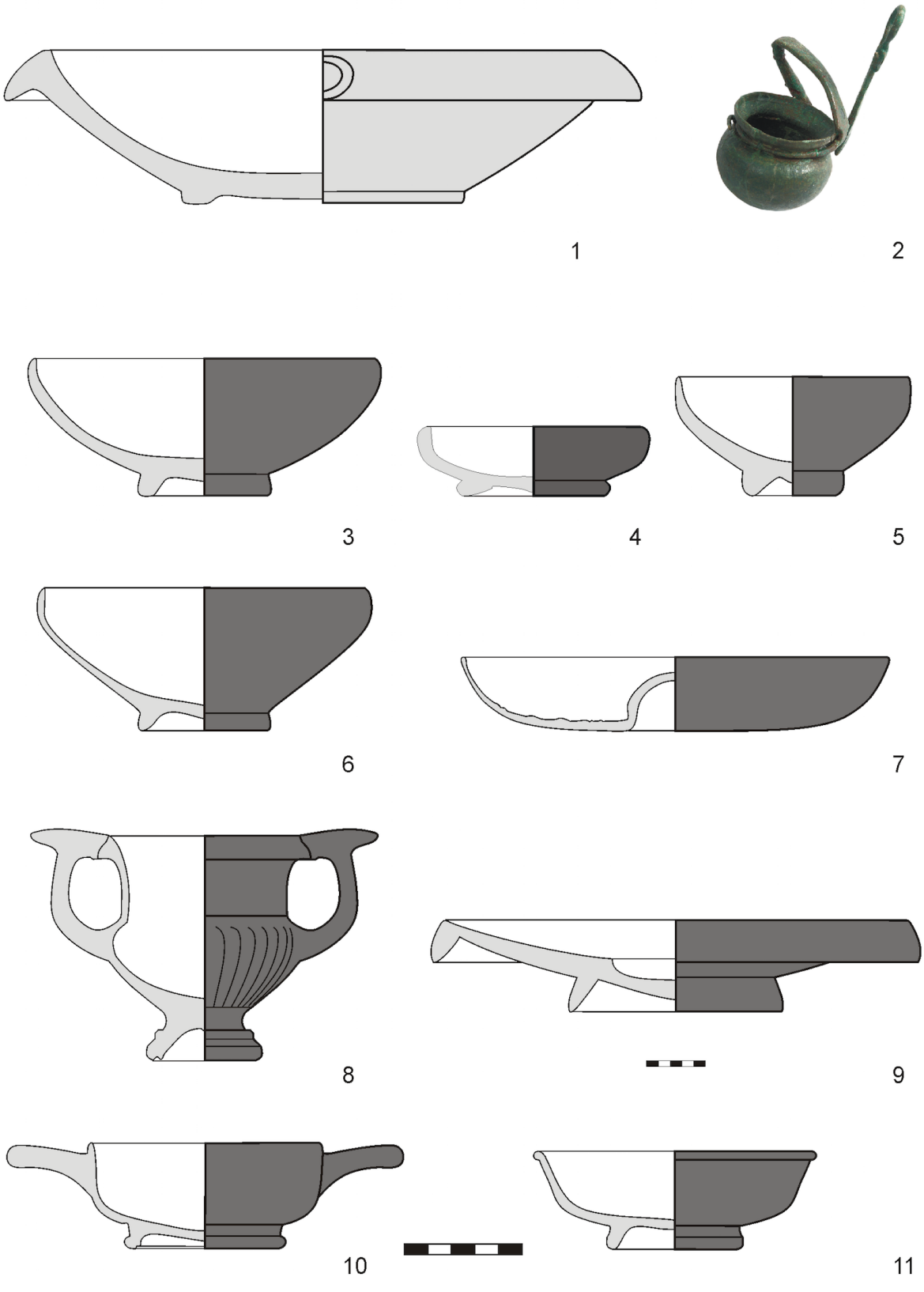


Fig. 4.20. Elementos de preparación de los ss. III-I a.C. 1. Mortero, 2. *Simpulum*. Vajilla de importación del s. III a.C. 3. Lamboglia 27, 4. Lamboglia 21/25, 5. Lamboglia 25, 6. Lamboglia 26, 7. Pátera umbillicata, 8. *Kántharos*, 9. Lamboglia 23, 10. *Bolsal*, 11. Lamboglia 28.

redondeado y pie anular (fig. 4.20: 3). Se trata de una forma bastante común en nuestra área de estudio y producida en talleres diversos tales como el de Pequeñas Estampillas, Taller de Rosas, Talleres Púnicos o Campaniense A. También encontramos ejemplares pertenecientes a la forma Lamboglia 28 de pequeño tamaño y con borde ligeramente exvasado, labio redondeado, cuerpo anguloso y pie anillado (fig. 4.20: 11). Esta forma se produce tanto en el Taller de Rosas como en los Talleres Púnicos. Otra forma documentada es la Lamboglia 21/25, pequeño cuenco con borde ligeramente entrante y labio redondeado, cuerpo en forma de casquete esférico poco profundo y base con pie anular en ocasiones con un resalte en la parte superior (fig. 4.20: 4). Se trata de una forma producida tanto en Talleres Púnicos como en el Taller de Kuass (Niveau, 2003).

También documentamos algún ejemplo de Lamboglia 25 caracterizado por su borde recto o ligeramente entrante, labio redondeado cuerpo en forma de casquete esférico bastante profundo y pie anular con perfil de tendencia cuadrangular (fig. 4.20: 5). Encontramos también algún recipiente del tipo Lamboglia 26 que se caracteriza por tener un tamaño mayor que la forma anterior, borde entrante, cuerpo en forma de casquete esférico pie anular, alto y oblicuo producida en los Talleres del Golfo de León y en Campaniense A (fig. 4.20: 6). También encontramos pequeños cuencos de cerámica púnico-ebusitana (Ramon, 2012: 596, fig. 7) y páteras del taller de Pi-Alfa-Ro y de las Tres Palmetas Radiales. Finalmente, y de carácter excepcional, es la pátera *umbillicata* de origen caleno documentada en La Serreta. Se caracteriza, como su nombre indica, por la presencia en el centro de un *umbillicus* de forma semiesférica y por una superficie interna decorada con relieves hechos a molde (Abad, 1983) (fig. 4.20: 7).

El siguiente grupo que hemos definido es el de las copas o recipientes para el consumo de bebidas. Para el s. III a.C. encontramos varios tipos como la forma Lamboglia 40 que tiene su origen en la cerámica de barniz negro ático y que denominábamos como *kántharos* (fig. 4.20: 8). Se caracteriza por un borde ligeramente exvasado con labio moldurado con perfil de tendencia triangular, cuello destacado y cilíndrico, cuerpo globular agallonado y base anillada y con una moldura en la parte superior. Presenta también dos asas verticales de sección circular y dos espolones en la parte superior que arrancan desde el labio y se unen al cuerpo del recipiente. Esta forma se está produciendo en los Talleres de Rosas y de Kuass. Otra forma que tiene su origen en las producciones áticas es la Lamboglia 42 o *bolsal,* recipiente de profundidad media con borde recto y labio no diferenciado, paredes de tendencia vertical y pie indicado (fig. 4.20: 10). Presenta dos asas simétricas horizontales opuestas bajo el borde, de sección circular y en forma de herradura y se está produciendo posiblemente en el taller local conocido como Covalta 42c a inicios del s. III a.C. (Sala, 1998: 32). Encontramos también algunos ejemplares en Campaniense A de la copa tipo Morel 68 caracterizada por su borde recto y labio redondeado en cuya cara externa suele presentar una acanaladura, cuerpo formado por paredes convexas con asas verticales, bífidas y unidas por un lazo vertical, pie alto y cónico con moldura (fig. 4.29: 6). En cuanto a su decoración lleva frecuentemente pintura blanca superpuesta formando bandas en la cara interna del borde y en el fondo interno dos círculos concéntricos. Por último, también se documenta algún ejemplar de copa del tipo Lamboglia 49B, también conocida como Morel 3311, caracterizada por dos asas verticales, pie anillado y moldurado y una pestaña o saliente en la parte superior de las asas (fig. 4.29: 7).

Finalmente, y para finalizar nuestro repaso a las formas de la vajilla de mesa, veamos cuales son los tipos de platos de importación documentados en nuestro ámbito de estudio. Para el s. III a.C. aún no encontramos una gran variedad de formas dentro de este grupo documentándose únicamente la forma Lamboglia 23 o plato de pescado que tiene su origen en la cerámica ática y caracterizado por ser una forma abierta y poco profunda con borde exvasado y labio pendiente, pie anular y cazoleta central en el interior (fig. 4.20: 9). Encontramos esta forma elaborada tanto en Talleres Púnicos como en Campaniense A. Otra forma propia de finales de esta centuria y producida en Campaniense A es la forma Lamboglia 36 con borde exvasado, labio pendiente y pie anular de perfil subtriangular (fig. 4.30: 2).

4.4.2. El contexto del registro arqueológico

Si ya para los períodos anteriores teníamos ciertas dificultades a la hora de encontrar contextos estratigráficos sobre los que construir nuestro discurso, esta realidad se acentúa aún más en esta fase. A pesar de no contar prácticamente con depósitos que pudiéramos catalogar como primarios, sí contábamos al menos con dos ejemplos muy bien estudiados que nos permitían valorar las prácticas de comensalidad en dos tipologías de asentamiento diferentes como eran El Puig y l'Alt del Punxó, asentamientos que no tienen una perduración en este período. Por tanto, deberemos apoyar nuestro estudio en buena medida en las labores de prospección, que aportan una calidad de información igualmente válida. En este sentido, se da una gran diferencia entre los distintos territorios objeto de nuestro estudio, ya que en los Valles de Alcoi se ha llevado a cabo un estudio detallado, llegándose incluso identificar las distintas formas mientras que en las otras áreas únicamente podemos determinar la presencia o ausencia de cerámica de importación en los distintos asentamientos.

No obstante, sí podemos, en algunos casos concretos, ampliar nuestra unidad de observación para poder conocer mejor las pautas de aparición de este tipo de cerámicas en determinados ámbitos en el interior de los asentamientos. Es el caso de La Serreta para el s. III a.C. donde analizaremos un par de conjuntos cerrados, aunque echamos en falta una publicación monográfica de los resultados de los estudios llevados a cabo en este importante asentamiento.

Los Valles de Alcoi

De nuevo este conjunto de valles articulados por el río Serpis constituye el territorio mejor conocido para el tema que nos ocupa y sobre el que basaremos en buena medida nuestras interpretaciones (fig. 4.21). Como ya hemos visto, se trata de una zona que cuenta con una gran tradición en cuanto a estudios arqueológicos se refiere donde se han llevado a cabo numerosos reconocimientos del terreno, tanto sistemáticos como no sistemáticos. Para una visión general de las importaciones a nivel territorial nos basaremos de nuevo en el estudio de I. Grau (2002: 166-186) que completaremos con algunas evidencias documentadas por nosotros mismos en los últimos años.

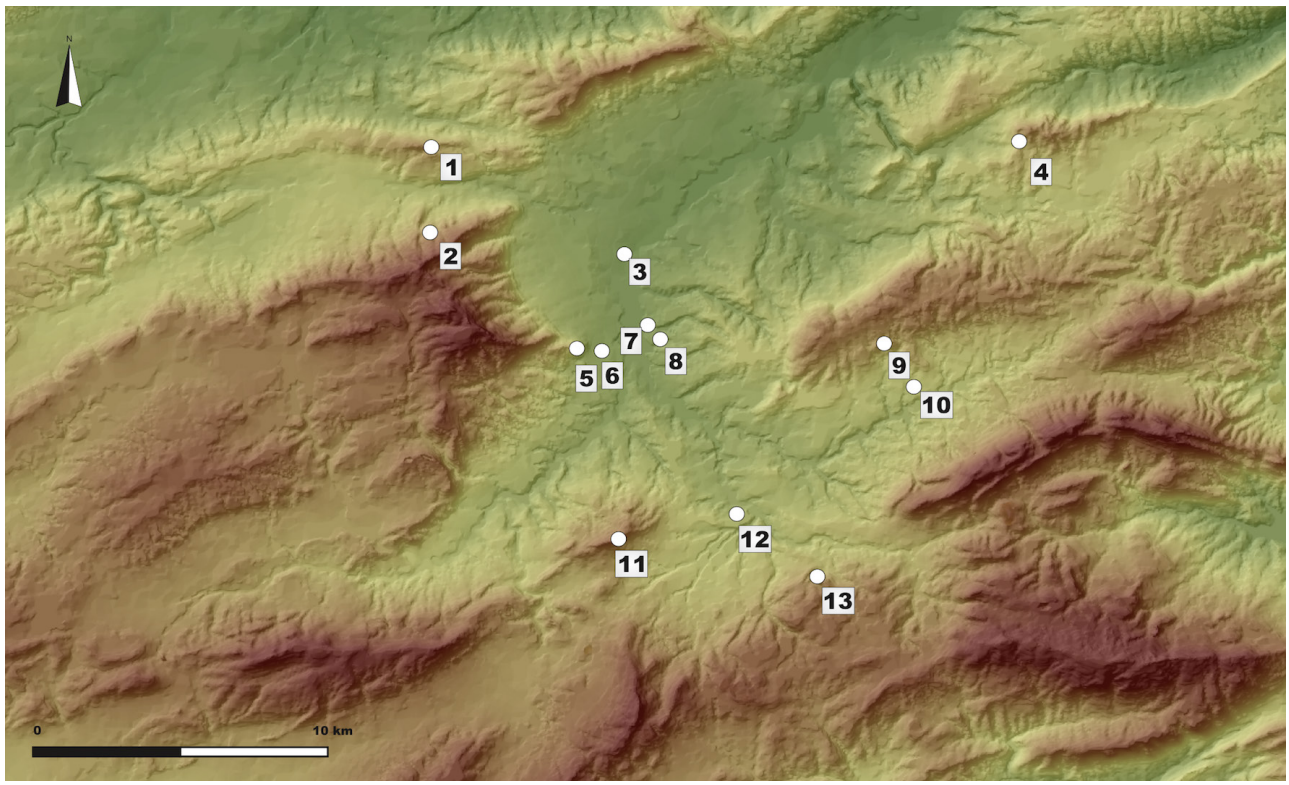


Fig. 4.21. Asentamientos con importaciones en los Valles de Alcoi en el s. III a.C. 1. Covalta, 2. Cova dels Pilars, 3. L'Arpella, 4. El Xarpolar, 5. Els Ametllers, 6. Castell de Cocentaina, 7. L'Alcavonet, 8. El Terratge, 9. El Pitxòcol, 10. Coll del Surdo, 11. La Serreta, 12. La Condomina, 13. Castell de Penàguila.

Comenzaremos nuestro recorrido por la ciudad de La Serreta, núcleo rector del territorio comarcal en el s. III a.C. y para el que contamos con un volumen importante de importaciones documentadas en las numerosas excavaciones llevadas a cabo en el último siglo (Sala, 1998: 30-35; Grau, 2002: 168). En este asentamiento encontramos producciones de barniz negro procedentes de diversos talleres como el de las Pequeñas Estampillas con dos ejemplares de L.27, Talleres Itálicos también con dos cuencos L.27, un bol L.26 del Taller del Golfo de León, una pátera del Taller Pi-Alfa-Ro, un *bolsal* del Taller 42c de Covalta y un cuenco L.27, una copa L.28 y tres páteras con tres palmetas radiales del Taller de Rosas. De los talleres denominados púnicos se documenta un ejemplar de la forma L.21/25, dos platos de pescado L.23, un cuenco L.27 y una copa L.28 mientras que del Taller de Kuass encontramos un bol de la forma L.21/25. En Campaniense A se documentan dos platos de pescado L.23, siete cuencos pertenecientes a la forma L.27, dos platos L.36, dos copas del tipo Morel 68, una copa tipo L.49B y un cuenco de la forma L.25. Finalmente, se ha documentado un ejemplar de pátera *umbillicata* de procedencia calena. A estas producciones de barniz negro debemos añadir las ánforas importadas documentándose cinco ejemplares del tipo Ribera G/ Ramon T-8.2.1.1, otro ejemplar de ánfora PE/16 o T-8.1.3.1 y un ánfora grecoitálica, así como los dos morteros documentados, uno de origen massaliota y otro de origen púnico (Grau, 1996b: 87; Olcina, Grau y Moltó, 2000: 128).

Otro asentamiento bien conocido para inicios del s. III a.C.es el *oppidum* de La Covalta (Vall del Pla, 1971; Bonet y Mata, 1998: 245) donde encontramos producciones del Taller de Rosas con un ejemplar de cuenco del tipo L.27, un *kántharos* del tipo L.40 y nueve fragmentos pertenecientes a formas indeterminadas. Para la producción de Talleres Púnicos se documentan dos platos de pescado L.23 y una forma indeterminada mientras que para el tipo Kuass encontramos un *kántharos* L.40 y una forma indeterminada. Finalmente, documentamos algunos fragmentos pertenecientes al taller local conocido como Covalta 42c con dos ejemplares de *bolsal* y seis formas indeterminadas. Estas cerámicas datadas en el s. III a.C. constituyen el 35 % del total ya que el grueso del material importado corresponde a las cerámicas áticas de barniz negro. Este rico repertorio, ya que se trata de un asentamiento ampliamente excavado, contrasta con la ausencia de ánforas de importación lo que seguramente se deba a que estos materiales no se recogían en el transcurso de las excavaciones antiguas.

En el *oppidum* del Castell de Cocentaina se documenta un importante conjunto de importaciones de esta época si tenemos en cuenta que proceden únicamente de prospecciones superficiales sin que se haya llevado a cabo ninguna excavación arqueológica sistemática. Para el s. III a.C. se documentan cinco copas de la forma L.28, un cuenco L.27 y un plato L.36 en producciones del tipo Campaniense A, así como diversos fragmentos indeterminados correspondientes a otros talleres de esta centuria. En importaciones anfóricas encontramos un ejemplar del tipo Ribera G/ T-8.2.1.1 y otro del tipo PE 15/ T-8.1.2.1.

En el *oppidum* de El Pitxòcol se ha documentado un variado repertorio, especialmente para época final (Amorós, 2015). En el s. III a.C. contamos con una base correspondiente a la

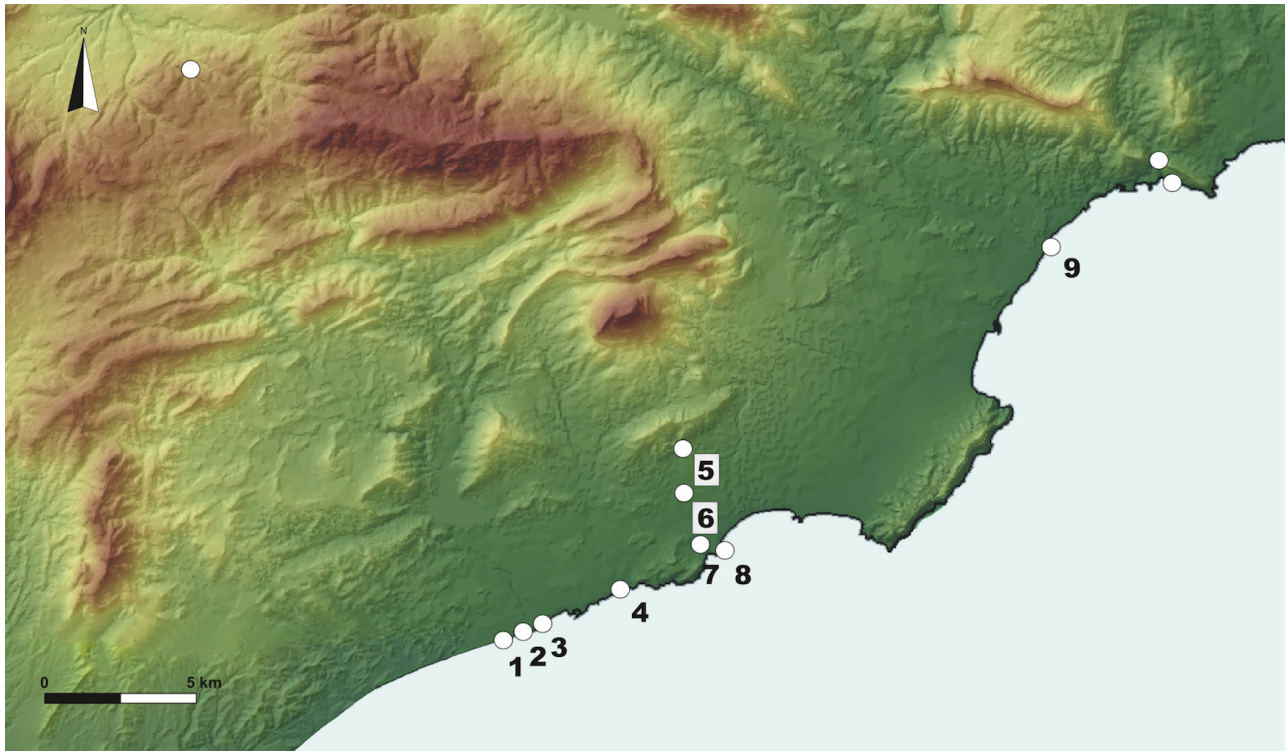


Fig. 4.22. Asentamientos con importaciones en la Marina Baixa en el s. III a.C. 1. Tossal de la Malladeta, 2. Campo de fútbol El Pla, 3. Barri Vell, 4. La Tellerola, 5. La Bastida, 6. Castilla III, 7. La Cala, 8. Tossal de la Cala, 9. Cap Negret.

forma L.27 ab con una pequeña palmeta estampillada en el fondo del cuenco, así como algunos ejemplares de Campaniense A antigua datada entre el 220 y el 180 a.C. como son dos bases correspondientes a la forma L.23, también conocida como "plato de pescado", un fragmento de borde y asa de una copa tipo L.49B, una base de cuenco del tipo L.27 con una estampa en el fondo compuesta por tres hojas de hiedra enmarcadas por un triángulo.

En el *oppidum* de El Xarpolar, cuyos materiales hemos revisado recientemente (Grau y Amorós, 2014), documentamos para el s. III a.C., dos platos L.36 y un cuenco L.27 en Campaniense A y dos pequeños cuencos de cerámica púnico-ebusitana. El último de los *oppida* en que se encuentran este tipo de importaciones es el Castell de Penàguila donde para el s. III a.C. se ha documentado un plato de pescado L.23 en Campaniense A y una base del taller de las tres palmetas radiales.

El otro tipo de asentamientos en los que documentamos importaciones relacionadas con prácticas de comensalidad son las aldeas donde encontramos algunas evidencias, aunque bastante escasas. En el asentamiento de El Terratge se documenta para el s. III a.C. un bol L.27 en Campaniense A, un ánfora tipo PE 15/T-8.1.2.1 y otra grecoitálica. En el caso de La Condomina encontramos un plato L.36 en Campaniense A del s. III a.C. En la aldea de Els Ametllers se documenta un plato L.36 en Campaniense A que podemos adscribir al s. III a.C. y en l'Arpella un ánfora Ribera G/ T-8.2.1.1 de época plena. En el asentamiento del Pic Negre se ha encontrado una pátera en Campaniense A. Finalmente, también se ha documentado un ejemplar de un cuenco L.27 de Campaniense A de finales del s. III a.C. en la cueva-santuario dels Pilars, algunos fragmentos indeterminados de producciones en barniz negro de talleres del s. III a.C. y de Campaniense A en El Coll del Surdo, posible necrópolis de El Pitxòcol y un fragmento informe de Campaniense A en L'Alcavonet, interpretado como un centro productor de cerámica (Grau, 1998-99: 77).

La Marina Baixa

Para este territorio de nuevo nos basaremos en la tesis doctoral de J. Moratalla (2004) donde se aborda un estudio detallado del poblamiento permitiéndonos conocer la distribución de estas importaciones en el espacio comarcal (fig. 4.22). No obstante, en este caso resulta en muchas ocasiones difícil adscribir los restos a una forma concreta por lo que contamos con un volumen de información menor con respecto al caso anterior. Hemos de destacar también la importancia de las investigaciones llevadas a cabo por el equipo de Villajoyosa con importantes avances en el estudio de enclaves como el santuario de la Malladeta y la necrópolis de Poble Nou cuyos resultados esperamos para poder realizar un análisis más completo.

En el entorno de la actual Villajoyosa encontramos diversos asentamientos con evidencias de importaciones del s. III a.C. como La Tellerola, donde se documenta un ánfora del tipo PE 16/ T-8.1.3.1 o el asentamiento denominado Castilla III con 20-30 ejemplares del taller de las Pequeñas Estampillas. En esta misma zona destaca el *oppidum* principal que se ubicaría en el actual Barri Vell donde encontramos diversos objetos que podemos datar tanto entre mediados del IV a.C. y mediados del s. III a.C. como las dos bases de barniz negro del taller de las pequeñas estampillas. En el Campo de Fútbol

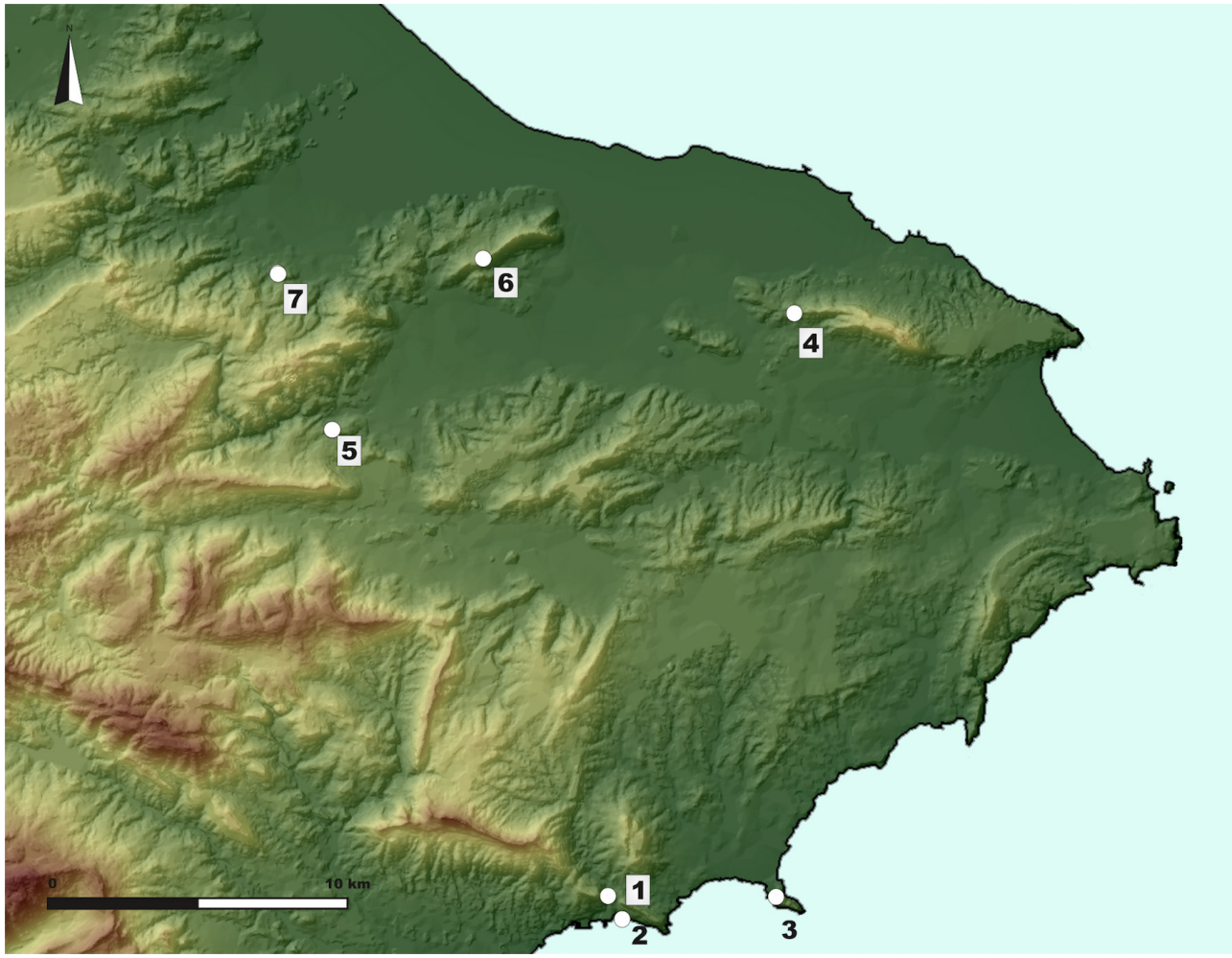


Fig. 4.23. Asentamientos con importaciones en la Marina Alta en el s. III a.C. 1. El Castellet, 2. Cova dels Coloms, 3. Penyal d'Ifach, 4. Coll de Pous, 5. Castell de les Atzavares, 6. Passet de Segària, 7. Castell d'Ambra.

Municipal de El Pla se documenta una base indeterminada de cerámica de barniz negro del s. III a.C. en un basurero (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 260-261).

Durante las últimas excavaciones en el Tossal de La Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 108-110 y 115-116) se ha documentado un amplio repertorio de importaciones. Para el s. III a.C. encontramos 2-4 individuos de L. 27 ab del taller de las Pequeñas Estampillas y 11 individuos de las formas L.26, 27 y 27 ab del taller de las Tres Palmetas Radiales de Roses.

Algo más al norte encontramos otro importante *oppidum*, El Tossal de la Cala (Bayo, 2010: 65-75), donde se ha documentado alguna evidencia de importación que podríamos datar en el s. III a.C. como un cuenco de la forma L.27 aunque en la mayoría de los casos se trata de importaciones correspondientes al s. II y I a.C. Finalmente, en el área septentrional de la comarca cabría destacar el asentamiento costero de Cap Negret (Sala, 1997) donde se documenta para el s. III a.C. vajilla de mesa de producciones diversas tales como el taller de las Pequeñas Estampillas, taller de Rosas y Campaniense A mientras que en cuanto al repertorio anfórico están representadas las del tipo Ribera G/ T-8.2.1.1.

La Marina Alta

Las evidencias de importaciones para el s. III a.C. son bastante escasas lo que posiblemente sea debido a la falta de estudios o de publicaciones específicas que aborden este tema (fig. 4.23). En el *oppidum* del Coll de Pous (Castelló y Costa, 1992) se documenta la presencia de cerámica Campaniense A con un cuenco correspondiente a la forma L.27, un bol L.26 y una base de una forma indeterminada. Para esta zona más septentrional encontramos también algunas referencias genéricas a la presencia de cerámica del tipo Campaniense A en el Castell d'Ambra, en el Passet de Segària y en el Castell de les Atzavares (Castelló, 2015: 135-141). Otro asentamiento que presenta evidencias de importaciones en el s. III a.C. es el *oppidum* del Penyal d'Ifach (Aranegui, 1978a; 1986) donde se documenta un *bolsal* del conocido como Taller 42c de Covalta y un ánfora púnica tipo Ribera G/ T-8.2.1.1. Finalmente, en un asentamiento costero muy cercano a éste como es El Castellet se documentan producciones del taller de las Pequeñas Estampillas y campaniense A, todo ello datado en el s. III a.C. así como fragmentos de esta última producción en la cercana Cova dels Coloms (Moratalla, 2004: 525-527).

4.4.3. Análisis de los datos

Los elementos del banquete

La primera cuestión que debemos valorar en este sentido es la de los productos consumidos en este tipo de banquetes. Durante el s. III a.C. vemos como las formas predominantes en el repertorio de vajilla de mesa siguen siendo los cuencos y las copas relacionados con el consumo de bebidas, seguramente vino, aunque poco a poco se irá produciendo un cambio de tendencia pasando a ser, ya durante el Ibérico Final, el plato la forma predominante en el repertorio. Otro producto que pudo tener cierta importancia en este tipo de prácticas serían los salazones de pescado como refleja la presencia de ánforas del ámbito púnico y que sería valorado como un bien de prestigio por la complejidad a la hora de su adquisición.

En este período constatamos también una ausencia de elementos de importación que podamos relacionar con el preparado de los alimentos que se van a consumir en los banquetes. Únicamente documentamos tres morteros de cerámica común relacionados con el machacado de diversas sustancias que podrían estar en relación con la introducción de nuevas prácticas culinarias, aunque se trata de una forma cerámica ya conocida por las comunidades locales en etapas anteriores.

El elemento más abundante es sin duda la vajilla de mesa de barniz negro cuyo repertorio podemos agrupar en tres categorías tipológicas y funcionales básicas, los cuencos/boles, las copas o recipientes para beber y los platos. Para el s. III a.C. en los casos de nuestra área de estudio en los que conocemos las formas a las que pertenecen los fragmentos documentados, los cuencos y boles suponen un 51’42 % del total siendo esta la forma mayoritaria manteniéndose de este modo las preferencias que veíamos para la centuria anterior. Por otra parte, las copas constituyen el 24’29 % del total mientras que los platos, cuya presencia era meramente testimonial en el s. IV a.C., para este momento suponen el 24’29 % lo que nos indica un cierto cambio de tendencia en cuanto a la demanda por parte de los grupos locales que puede estar reflejando a su vez cambios en las prácticas de comensalidad de estos grupos.

Para el s. III a.C. se constata un protagonismo de los agentes púnicos en las relaciones comerciales, sobre todo a partir de la segunda mitad de la centuria, con especial importancia del denominado Círculo del Estrecho, así como de la isla de Ibiza. Así lo refleja la presencia mayoritaria de ánforas de estas procedencias cuyo contenido estaría relacionado seguramente con los salazones de pescado. Estos mismos agentes púnicos tendrían también una gran importancia en la distribución de las vajillas de mesa de barniz negro tan características de este momento cuyas procedencias son muy diversas. Hasta el s. IV a.C. y como ya hemos visto en el capítulo anterior, la vajilla de barniz negro que llegaba a estos territorios era de procedencia griega y más concretamente de la región del Ática. A finales de esta centuria se interrumpe la producción de cerámicas en estos talleres áticos por razones diversas, aunque seguramente la más importante sería el desplazamiento de los centros del comercio marítimo desde las ciudades griegas de Atenas y Corinto muy afectadas por problemas políticos y económicos hacia otros centros del oriente helenístico o del Mediterráneo central (Ribera, 2013: 54).

Ante esta falta de oferta de un producto que se había distribuido ampliamente por todo el Mediterráneo, surgirán toda una serie de talleres que imitarán esta vajilla ática de barniz negro y en muchos casos introducirán nuevas formas que tendrán su auge entre los ss. III y I a.C. Entre las producciones que documentamos en los territorios objeto de nuestro estudio encontramos talleres del ámbito púnico como el de Kuass en la zona de Cádiz o los talleres ebusitanos; talleres del ámbito de las colonias griegas occidentales como el de Rosas o el del Golfo de León o los talleres ubicados en la península Itálica como el de las Pequeñas Estampillas o las producciones denominadas comúnmente como campanienses, principalmente Campanienses A procedentes del área del golfo de Nápoles y las tradicionales Campanienses B o Beoides, que hoy en día parecen corresponder en esta área a producciones calenas. No obstante, por el objetivo de nuestro trabajo no nos interesa tanto profundizar en las características de cada una de estas producciones sino reconocer las formas demandadas en cada momento por las comunidades indígenas, reflejo de las prácticas de comensalidad en un momento concreto. Asimismo, en este s. III a.C. se produce la llegada del primer vino itálico como refleja la presencia de algunas ánforas grecoitálicas en el registro, aunque seguramente la gran mayoría del vino consumido por las comunidades indígenas en esta centuria es de producción local como atestigua la existencia de diversos lagares datados en época plena, dándose un comercio entre las distintas áreas ibéricas aún mal reconocido por la arqueología.

Estos productos llegarían a los enclaves costeros del litoral alicantino desde donde serían distribuidos hacia el interior a través de las mismas rutas que ya hemos visto para períodos anteriores como serían el valle del Vinalopó, el corredor de La Torre y Sella o los valles que comunican la Marina Alta con las tierras del interior como la Vall de Laguard o la Vall de Gallinera. El mayor volumen de importaciones de este período se produce en el último tercio del s. III a.C., en el contexto de la dominación bárquida de amplias zonas de la península Ibérica destacando el enclave costero del Tossal de Manises que tendrá una estrecha relación con las tierras de los Valles de Alcoi y muy especialmente con su enclave principal, La Serreta, que sería el encargado de redistribuir este tipo de productos en su territorio (Olcina *et al.*, 1998: 42).

Las cerámicas ibéricas con decoración figurada

Si bien es cierto que a lo largo de este capítulo nos hemos centrado principalmente en las cerámicas de importación por sus connotaciones como bienes de prestigio que implicarían un uso más restringido y connotado simbólicamente más allá del ámbito cotidiano, hemos señalado también que las producciones locales estuvieron seguramente presentes en estos actos de comensalía (fig. 4.24). Este hecho se hace especialmente patente en el caso de las cerámicas ibéricas con decoración figurada características de la ciudad de La Serreta en el s. III a.C. En este apartado nos centraremos en su relación con prácticas de comensalidad sin entrar a valorar cuestiones iconográficas que han sido tratadas ampliamente en estudios más o menos recientes (Fuentes, 2006; 2007; Pérez Blasco, 2014) y a las que remitimos al lector interesado. Asimismo, este tipo de cerámicas serán un elemento transversal y recurrente a lo largo de todo nuestro trabajo, ya que en ellas se entrecruzan todas las prácticas rituales analizadas, como iremos viendo en los respectivos capítulos.

Siguiendo la metodología propuesta, nos centraremos en primer lugar en la tipología de los soportes (Fuentes, 2006; 2007) con el objeto de valorar si pueden relacionarse funcio-

Fig. 4.24. Principales formas de cerámica ibérica figurada relacionadas con prácticas de comensalía. 1. Tinaja (Fuentes, 2006: lám 1, 2. *Lebes* (Museu de Prehistòria de València), 3. Tinajilla (Fuentes, 2006: lám 4), 4. Kalathos (Fuentes, 2006: lám. 5), 5. Jarro (Museu de Prehistòria de València), 6. Plato (Museu de Prehistòria de València).

nalmente con prácticas de consumo ritual, aunque es importante señalar que resulta muy difícil reconocer con total seguridad los usos rituales concretos que finalmente se dieron a este tipo de piezas y que pudieron ser muy variados. En el caso de la ciudad de La Serreta nos encontramos con un predominio claro del tipo jarro (24 %) y más concretamente de *oinochoai* de boca trilobulada cuya morfología remite al servicio de líquidos. El siguiente elemento más abundante son las tinajillas (16 %) que junto a los *kalathoi* (13 %) podríamos considerar como recipientes de almacenamiento de productos diversos, tanto líquidos como sólidos, cuyas dimensiones más reducidas los hacen más manejables y aptos para el servicio de mesa. El siguiente elemento a valorar son las tinajas (13 %), cuyo mayor tamaño implicaría, por una parte, que se mantuvieran en una posición fija durante el desarrollo del banquete, así como una gran superficie para el desarrollo de escenas más complejas de carácter narrativo que se convertirían en una herramienta de ostentación para sus propietarios. Este tipo de recipientes de gran tamaño y boca amplia, junto con los *lebes* (4 %) pudieron servir para el mezclado del vino con otras sustancias, desde donde se redistribuiría al resto de los comensales, otorgando así un rol destacado a su propietario y sustituyendo a las cráteras áticas características de la fase anterior. Finalmente, se documentan otros elementos relacionados con el consumo

Tabla 4.1. Comparativa entre las principales formas y porcentajes en cerámica ibérica figurada de La Serreta y el Tossal de Sant Miquel.

Serreta		Tossal de Sant Miquel	
Jarro	24 %	*Lebes*	33 %
Tinajilla	16 %	Tinaja	23 %
Kalathos	16 %	Tinajilla	15 %
Tinaja	13 %	*Kalathos*	12 %
Plato	7 %	Jarro	10 %
Lebes	4 %	Plato	7 %
Pátera	2 %		
Escudilla	2 %		
Cuenco	2 %		
Vaso *à chardon*	2 %		

propiamente dicho, aunque resultan minoritarios, tanto de alimentos sólidos como líquidos, tales como platos (7 %), pátera (2 %), escudilla (2 %), cuenco (2%) o vaso *à chardon* (2 %). Dichos porcentajes varían sensiblemente si los comparamos con los del otro gran centro productor de cerámicas figuradas del s. III a.C. como es el Tossal de Sant Miquel-*Edeta* minuciosamente estudiado (Bonet, 1995; Aranegui, Mata y Pérez Ballester, 1997; Vizcaíno, 2015 entre otros). En este caso documentamos una asociación algo diferente entre formas y decoración figurada (Bonet, 1995: 443) con un predominio de los grandes recipientes como son los *lebes* (33 %) y las tinajas (23 %), seguidos de pequeños recipientes de almacenamiento como tinajillas (15 %) y *kalathoi* (12 %) y finalmente el servicio de mesa entre los que encontramos *oinochoai* (10 %) y platos (7 %), que en ocasiones imitan las formas propias de la cerámica de barniz negro, como es el caso de los platos de pescado o forma L.23 (tabla 4.1).

La contextualización de este tipo de vasos singulares en el caso de La Serreta no resulta fácil debido a que se trata de excavaciones antiguas, aunque sí parece claro que no se distribuyen de forma homogénea por todo el poblado, sino que se circunscriben a algunos sectores (Fuentes, 2006: 64-69), siendo destacable su ausencia en el santuario. Se documentan diversos conjuntos en lo que podríamos considerar contextos de carácter doméstico en los sectores A, G, E e I, en este último caso acompañadas de otras cerámicas que podemos relacionar directamente con prácticas de consumo como páteras campanienses, un mortero importado o una sítula, así como abundante cerámica ibérica de almacenamiento (ánforas, tinajas, tinajillas, *kalathos*), vajilla de mesa (platos, escudillas, *oinochoai*, botellas) y de cocina (ollas) (Olcina, Grau y Moltó, 2000).

En el sector F también se documentan algunos recipientes aislados en diversas estancias como la jarra donde se plasma una procesión de jinetes del departamento F9, aunque el conjunto más interesante lo constituye sin duda la habitación F1 (Grau, Olmos y Perea, 2008). En dicha estancia se hallaron diversas piezas con decoración excepcional como el *Vas dels guerrers* o los *kalathoi* de la eclosión vegetal y la paloma, todo ello acompañado por un cuenco L.27, un plato L.36 y una lucerna del tipo Campaniense A, abundante cerámica ibérica de almacenamiento (16 ánforas, 8 tinajas, 8 *lebes*, 9 tinajillas y 3 *kalathoi*) así como otros materiales destacables como la terracota de la Diosa Madre o dos herramientas relacionadas con la orfebrería en lo que se ha interpretado como un espacio con connotaciones sacras.

Finalmente, queremos destacar otro contexto singular como es el conjunto de materiales documentados bajo la puerta de entrada al poblado y seguramente depositados en algún tipo de ritual, que podríamos relacionar con prácticas de comensalidad, con motivo de su construcción a finales del s. III a.C. (Llobregat *et al.*, 1995). Entre la cerámica ibérica se documentan distintas formas como ánforas, ollas, platos y jarras entre las que destaca un *oinochoe* con decoración figurada de carácter guerrero sobre la que volveremos en el capítulo correspondiente. Asimismo, fueron halladas diversas piezas de barniz negro del tipo Campaniense A como son un asa de copa Morel 3311, dos platos, uno del tipo L.23 y otro L.36, dos boles L.27 y una copa Morel 68 así como tres figurillas de terracota.

En el caso del Tossal de San Miquel de Llíria, las piezas con decoración figurada más destacadas y completas se concentran principalmente en las manzanas 5, 6 y 7, así como en el templo coincidiendo con la zona donde existe una mayor concentración de importaciones de barniz negro (Bonet, 1995: 446-447). Uno de los contextos más destacables es la manzana 7 formada por dos grandes viviendas caracterizadas por contarse en entre las más ricas y exclusivas del poblado y concretamente el departamento 41 (Bonet, 1995: 168-178) que se interpreta como una estancia donde se desarrollarían diversas prácticas con connotaciones rituales, ya que no se documentan elementos de carácter productivo (Bonet y Mata, 1997) y en cambio sí se hallan objetos que podrían relacionarse con prácticas de comensalidad, especialmente con el servicio y consumo de bebidas (Vizcaíno, 2015). Entre estos materiales destacan dos *lebes*, uno de ellos conocido como "vaso de la danza guerrera" que pudo actuar como contenedor donde se mezclaría y desde donde posteriormente se serviría la bebida, para lo que pudo utilizarse un cazo de mango alargado. Posteriormente se pudo servir la bebida mediante la utilización de dos *oinochoai,* consumiéndose finalmente en los distintos microvasos entre los que se incluyen copas, botellas, páteras y caliciformes documentados en la misma estancia, destacando la ausencia de cerámicas importadas salvo en el caso de un *kylix* del tipo *delicate class*. Aparte de estos materiales, también encontramos tres platos, tres tinajillas, tres tinajas, varias tapaderas, así como un mortero y dos manos que como hemos visto anteriormente también se podrían relacionar con el consumo de alimentos. A todo este repertorio material se une la presencia de un banco corrido de cuatro metros de longitud y 50 cm de ancho adosado a la pared del fondo.

Por su parte, el templo de la manzana 4, conformado por los departamentos 12, 13 y 14, ha sido interpretado como un espacio colectivo que actuaría como un elemento de cohesión de grupos de la elite edetana a través de distintas prácticas rituales (Bonet, 1995: 87-107). El edificio se compone de un *sanctasantorum* (dept. 14), un patio (dept. 13) y un pozo votivo (dept. 12) siendo en este último espacio en el que se concentran la mayoría de los materiales asociados a prácticas de consumo, mientras que el registro del primero parece estar más relacionado con actos litúrgicos (Vizcaíno, 2015: 80). Entre los materiales documentados en el pozo votivo encontramos cuatro grandes *lebes* para contener y distribuir la bebida, entre los que se hallan algunos tan destacados como el *Vas*

dels Guerrers o el de la "batalla naval"; cuatro tinajillas y el *kalathos* de la danza como recipientes de almacenamiento de pequeño tamaño; cinco *oinochoai* y una jarra con asa sobreelevada, cuya morfología favorece que pueda ser introducida en el *lebes* sin mojarse la mano (Vizcaíno, 2015: 81); 12 platos, un cuenco, una pátera, tres copas y cuatro microvasos para el consumo de alimentos sólidos y líquidos, acompañados en este caso de un importante conjunto de recipientes de importación como son un bol L.22, una paterita L.24, un *skyphos* y una *Castulo cup* áticos, así como un plato de pescado L.23 y un cuenco L.27c en Campaniense A (Bonet, 1995: 87-97). Todo parece indicar que el patio descubierto, con unas dimensiones de 4 x 5,4 m, pudo albergar la celebración de prácticas de comensalidad tras cuya finalización los restos consumidos, o al menos una parte, incluidos restos de fauna, serían arrojados al pozo votivo junto con otras ofrendas u objetos litúrgicos asociados a las prácticas rituales (Vizcaíno, 2015: 81).

En el caso de la Edetania resultan muy sugerentes las jarras con ojos pintados que han sido analizadas recientemente desde una perspectiva muy interesante (Vives-Ferrándiz y López-Bertran, 2017). Se trata de una serie de jarras con boca trilobulada con ojos pintados a ambos lados del pico vertedor de las que ocho ejemplares se documentan en el Tossal de Sant Miquel, concentrándose principalmente en el templo, tres de ellas en el pozo votivo y tres más en el corredor contiguo, y otros cinco ejemplares en el fortín del Puntal dels Llops. En todos los casos se trata de espacios de hábitat, relacionados con las elites y asociadas a elementos para el consumo de bebida y comida. Según la interpretación de estos autores estos ojos pintados contribuirían a antropomorfizar estos recipientes que además poseen un pico vertedor que recuerda al de un ave, generando así un ente híbrido que evocaría el poder de la transformación corporal alcanzando estados alterados de conciencia mediante la ingesta de líquidos contenidos en las mismas. Dicho contenido sería distribuido desde estas jarras convirtiéndose en un elemento con un rol destacado y activo en el transcurso de los rituales. Asimismo, la escasez de recipientes de este tipo los convierte en un bien muy exclusivo, cuya manipulación estaría restringida a ciertos miembros de los grupos dominantes, convirtiéndolos en elementos de distinción social (Vives-Ferrándiz y López-Bertran, 2017: 223-224). Este tipo de decoración en forma de ojos se documenta en al menos tres jarras de boca trilobulada de La Serreta, concretamente en la estancia oeste del sector I (Nº Inv. 1066/95), en el Departamento 5 del sector G (Nº Inv. 680) y otro sin contexto conocido (Nº Inv. 1645) (Fuentes, 2006).

Más allá de la relación directa y funcional de estos objetos con el consumo de alimentos, debemos considerar el papel que pudieron jugar los grandes recipientes con decoración narrativa a la hora de marcar un evento destacado y generar una escenografía que enmarcara la celebración de este tipo de prácticas de comensalía. Parece indudable que dichos objetos fueron creados para generar un impacto visual y estético, pero también debemos explorar perspectivas que van más allá de su consideración como objetos pasivos de contemplación, valorando su papel como cultura material que facilita la acción social y la agencia (Demarrais y Robb, 2013). Este tipo de vasos cumplirían una función esencial en la narración de mitos relacionados con los antepasados heroizados que se rememorarían durante la celebración de estos banquetes y que legitimarían la preeminencia social del propietario mediante sus lazos genealógicos con dichos ancestros, generando al mismo tiempo lazos de solidaridad social a partir de una actividad compartida que refuerza el *habitus* de los participantes. Estas prácticas constituyen materialmente las relaciones sociales y las hacen visibles, convirtiendo lo imaginario en real a través de gestos, rituales o palabras (Vives-Ferrándiz, 2017: 97; Godelier, 2015: 237).

Finalmente, podemos interpretar dichas vajillas como objetos que tendrían un rol protagonista en el intercambio de presentes o dones entre individuos o grupos de elite, cuyo mecanismo hemos explicado al inicio de este trabajo (Mauss, 1925; Godelier, 1998a). En esta línea se han interpretado los letreros pintados que presentan algunas de estas cerámicas en el área edetana relacionados en la mayoría de los casos con marcas de autoría simbólica, es decir el comitente que encarga el vaso, o de propiedad (Vizcaíno, 2015). Este tipo de objetos pudieron circular como dones entre los distintos grupos de poder del Tossal de San Miquel o entre miembros de la elite diseminados por el territorio edetano creando vínculos familiares, de amistad o dependencia entre los grupos dominantes (Vizcaíno, 2015: 83-84). Lo mismo podríamos decir para el caso del territorio de La Serreta, ya que estas cerámicas se concentran principalmente en la capital, pero también las encontramos en los *oppida* secundarios como El Castell de Cocentaina, El Pitxòcol (Amorós, 2015) o El Xarpolar (Grau y Amorós, 2014), aunque sin evidencias de letreros pintados. En estos casos el donante se corporeizaba en el objeto intercambiado a través del cual se donaba o recibía una parte de otros (Mauss, 1925; Riva, 2011: 234-239; Vives-Ferrándiz, 2017: 102).

Los lugares de consumo

Respecto a la cuestión de los espacios donde pudieron celebrarse este tipo de banquetes, se plantea una situación similar a la que veíamos para los períodos anteriores. En primer lugar, nos encontramos con una falta de contextos primarios donde hayan quedado reflejadas estas prácticas de consumo ritual, problemática que vemos acentuada por el hecho de que no contamos con un número significativo de contextos excavados con metodología científica.

De nuevo, en los asentamientos en los que se han llevado a cabo excavaciones arqueológicas no se documentan grandes estancias que permitan acoger a un gran número de comensales más allá de los grupos domésticos. En el caso de La Serreta, donde analizaremos más adelante dos conjuntos de materiales que nos parecen significativos, las estancias excavadas en el Sector I apenas conservan unos 5 m^2 de superficie, aunque las dimensiones reales no serían mucho mayores debido a las condiciones del terreno (Olcina, Grau y Moltó, 2000: 126). El otro conjunto que analizaremos en detalle es que se documentó en el transcurso de excavaciones antiguas en la estancia 3 del Sector B (Abad, 1983) con unas dimensiones también muy modestas de unos 9 m^2. La mayoría de las estancias excavadas en el poblado presentan unas dimensiones similares, aunque encontramos alguna de mayor superficie como la estancia D-3 con un área de unos 24 m^2. Esta situación viene repitiéndose desde el inicio del periodo analizado y ya adelantamos que no va a cambiar en el periodo Ibérico Final. En otro territorio como es el de la Marina Baixa, la situación es muy similar ya que si analizamos las superficies de las estancias excavadas en el Tossal de la Cala datadas en los ss. II-I a.C. nos encontramos con una oscilación entre los 19 m^2 de las estancias más grandes a los 2'64

m^2 de las más pequeñas, aunque la mayoría de las estancias cuentan con una superficie que ronda los 8 m^2 (Moratalla, 2004: 505). Dimensiones similares encontramos en otro *oppidum* del ibérico final como el Cabeçó de Mariola, donde encontramos estancias entre los 10 y 15 m^2 (Grau y Segura, 2016).

Viendo estas dimensiones tan reducidas, pensamos que este tipo de prácticas de consumo ritual de carácter convivial y festivo serían llevadas a cabo en espacios abiertos comunitarios dentro de los poblados o incluso en espacios extramuros como las necrópolis o junto a la puerta principal del asentamiento que suele constituir un símbolo de la comunidad. Como ya hemos visto, en el caso de la puerta de entrada de La Serreta se han documentado una serie de objetos que podrían estar relacionados con estas prácticas de comensalidad (Llobregat *et al.*, 1995: 148-154).

El paisaje de la comensalidad

Frecuencias de aparición y tipologías de asentamiento

En este apartado analizaremos las frecuencias de aparición de este tipo de importaciones en contextos domésticos del interior de los asentamientos. Para esta época contamos con una documentación más limitada ya que únicamente conocemos detalladamente el registro de algunos poblados de altura tipo *oppidum* no contando para este momento con un contexto perteneciente a una categoría de poblamiento subordinado del tipo aldea o caserío. Por tanto, analizaremos las frecuencias de aparición de vajillas importadas en la ciudad de La Serreta.

El primer contexto doméstico que vamos a analizar es la estancia B-3 cuyo repertorio material fue valorado en detalle por L. Abad (1983). Se trata de una estancia excavada por Camilo Visedo en el año 1953 en la vertiente meridional del cerro con unas dimensiones aproximadas de 3’60 x 2’40 m y una superficie de 8’64 m^2 que podría ser algo mayor ya que no se conserva el muro de cierre sur. En esta estancia que podemos considerar de carácter doméstico se documentó un lote de piezas cerámicas que incluyen tanto importaciones de barniz negro como producciones ibéricas. Entre las cerámicas importadas encontramos una pieza poco común como es una pátera con *umbillicus* de forma semiesférica y decorada con relieves hechos a molde y cuya procedencia es calena. También se documenta un bol de campaniense A de la forma L.25 y un recipiente de barniz negro y difícil de catalogar, aunque podría ser una especie de *lekythos* de la serie 5410 de Morel (Abad, 1983: 185). Por otra parte, en cerámica ibérica contamos con un ungüentario, una tinaja, tres botellas, un vaso caliciforme, un plato y una pátera de borde reentrante. Por tanto, nos encontramos ante un conjunto compuesto por tres ejemplares de cerámica importada que constituyen el 27’27 % del total y ocho ejemplares de cerámica ibérica que supone el 72’73 % restante.

El segundo contexto bien estudiado en La Serreta son dos estancias que formarían parte de una misma vivienda ubicada en el Sector I en la vertiente meridional del cerro que fue excavado ya con metodología científica en el año 1995 (Olcina, Grau y Moltó, 2000). Se trata de dos departamentos de unos 2’5 x 2 m adosados a la pared de roca de la vertiente de la montaña y cuyo muro de cierre meridional se ha perdido completamente, lo que nos impide conocer las dimensiones reales de la vivienda que no serían mucho mayores y que contaría además con una planta superior. En el Departamento oeste se documentaron cuatro ejemplares de cerámica de importación representados por tres recipientes de cerámica campaniense A, dos de ellos boles del tipo L.27 ab, y otro recipiente de procedencia calena que constituyen el 13’79 % del total del repertorio. En cuanto a cerámica ibérica se documentan 25 ejemplares que suponen el 86’21 %. Si atendemos a la funcionalidad del repertorio material de esta estancia, los recipientes de transporte y almacenaje suponen el 55’17 %, la vajilla de mesa el 41’38 % y la cerámica de cocina el 3’45 %. Por otra parte, en el Departamento este aparecieron tres recipientes de cerámica de importación como son dos recipientes de campaniense A y un mortero de origen púnico que constituyen el 37’5 % del total del repertorio. La cerámica ibérica está representada por cinco ejemplares que suponen el 62’5 % restante. En cuanto a la funcionalidad de este conjunto cerámico vemos que la vajilla de mesa y los recipientes de transporte y almacenaje suponen el 37’5 % respectivamente, mientras que la cerámica de cocina el 25 % restante.

Si atendemos al registro del Sector F de este mismo poblado cuya excavación se llevó a cabo en los años 1953 y 1956 (Grau, 1996b) vemos que la vajilla local es ampliamente mayoritaria con un 85 % y 156 ejemplares frente a la vajilla importada (3%). Lo mismo sucede con las ánforas, grupo en el que predominan las de producción local con un 11 % del total del repertorio frente al 1% que suponen las ánforas importadas con dos ejemplares únicamente. Finalmente, una visión de conjunto tanto del Sector F como del Sector I arroja unos porcentajes de un 82 % de vajilla local, un 5’7 % de vajilla importada, un 11’4 % de ánfora local y un 0’8 % de ánfora importada (Sala *et al.*, 2004: 244-246). Viendo estos datos finales destaca la escasez de ánforas importadas en un centro tan importante a nivel comarcal como es La Serreta y que actuaría seguramente como redistribuidor de estos productos importados hacia el resto de *oppida* de su territorio político lo que puede deberse a la no recogida de estos materiales más toscos en el transcurso de las excavaciones antiguas.

Para finalizar es importante señalar que los bienes de importación se distribuyen ampliamente en la mayoría de las estancias y sectores del poblado sin que se den casos de excesiva concentración en unas pocas viviendas. También los porcentajes de productos importados son similares a los que veíamos para el s. IV a.C. por lo que podemos hablar de una continuidad en cuanto a la demanda de estos bienes relacionados con las prácticas de comensalidad ritual.

Patrones de distribución: dispersión vs. concentración

Cambiamos de unidad de observación para centrarnos en este apartado en la distribución de los elementos relacionados con prácticas de comensalidad en el paisaje. El territorio en el que mejor conocemos dicha distribución es de nuevo los Valles de Alcoi (Grau, 2002: 180-186) donde para el s. III a.C. documentamos este tipo de objetos en 13 de los 25 asentamientos datados en esta centuria y que suponen el 52 % del total. Se trata de un asentamiento con categoría de ciudad (La Serreta), cinco *oppida* (La Covalta, El Pitxòcol, El Xarpolar, el Castell de Cocentaina y el Castell de Penàguila), cuatro aldeas (La Condomina, Els Ametllers, El Terratge y L’Arpella), una cueva-santuario (Cova dels Pilars),

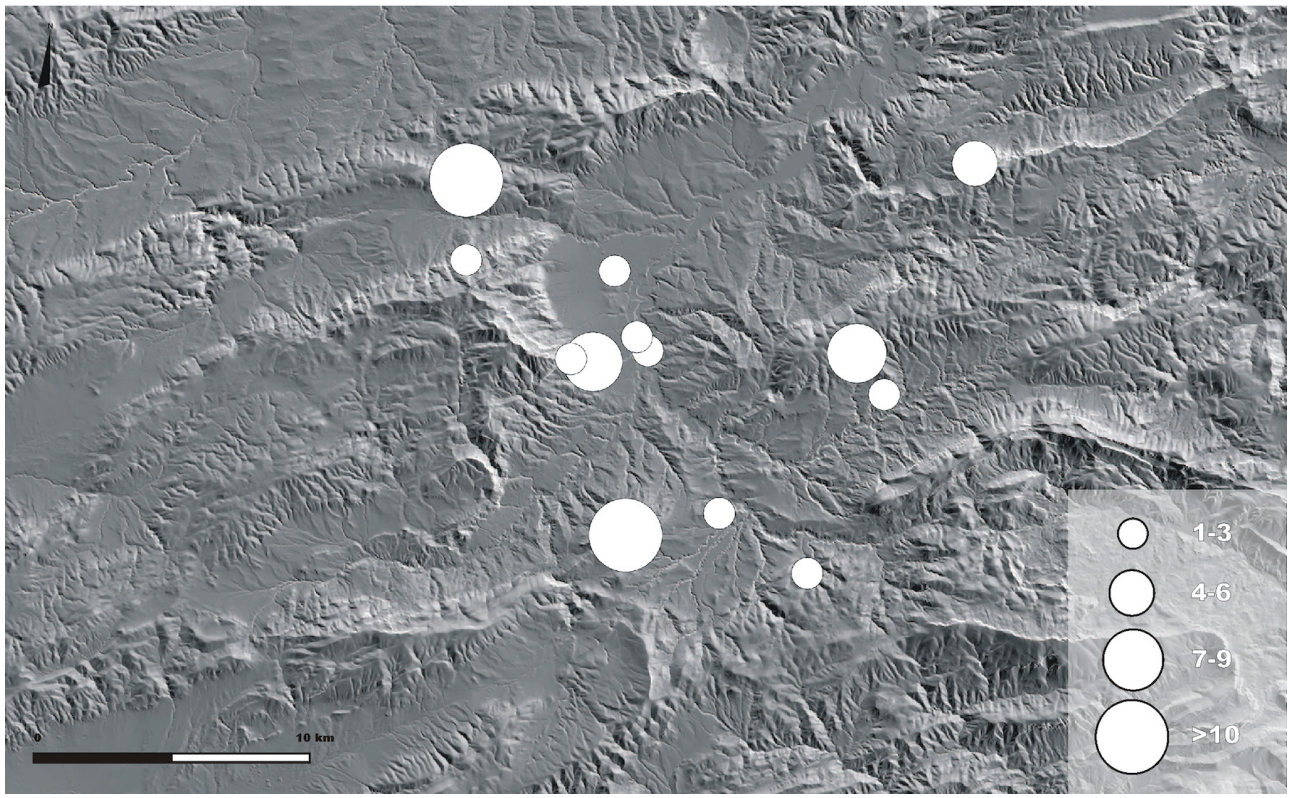


Fig.4.25. Patrón de distribución de las importaciones en el s. III a.C. en los Valles de Alcoi.

una posible necrópolis (Coll del Surdo) y un posible alfar (L'Alcavonet) (fig. 4.25). Para este siglo todavía podemos ver una cierta dispersión de este tipo de elementos en el paisaje con porcentajes muy similares a los del s. IV a.C., documentándose tanto en los centros rectores del territorio como es la ciudad de La Serreta, que actuaría además como núcleo redistribuidor de estos objetos en su territorio político, o en los *oppida* subordinados a este poblado. También se sigue manteniendo la llegada de estos objetos a los núcleos subordinados de carácter agrícola de mayor rango como son las aldeas, aunque dejamos de documentarlos en el rango más bajo del poblamiento comarcal como los caseríos. Finalmente, encontramos algunas evidencias testimoniales en otras tipologías de yacimiento como un único ejemplar en una cueva-santuario fruto de una frecuentación esporádica de la cavidad en esta época ya que el momento de mayor uso ritual de esta cavidad como espacio sacro se data en los ss. V y IV a.C. o los fragmentos de la posible necrópolis de El Coll del Surdo o del alfar de L'Alcavonet.

En el territorio de la Marina Baixa (Moratalla, 2004) se documenta este tipo de elementos de importación relacionados con prácticas de comensalidad para el s. III a.C. en 6 de los 7 asentamientos conocidos para este período lo que supone el 85'71 % del total. Se trata de un *oppidum*, el Tossal de la Cala, aunque debemos suponer que el *oppidum* ubicado en el Barri Vell también tendría una gran importancia en este período ya que pudo actuar como capital de todo el territorio político, aunque resulte poco conocido, cuatro cerros costeros de pequeñas dimensiones (Cap Negret, La Tellerola, Castilla III y La Cala) y un santuario (Tossal de la Malladeta) (fig. 4.26). Como podemos ver, este tipo de objetos se documenta en casi todos los asentamientos conocidos para este siglo, tanto en el *oppida* como en los cerros costeros relacionados seguramente con la actividad comercial o con labores de vigilancia de la costa. También es destacable su aparición en el importante santuario comunitario de la Malladeta.

Finalmente, la información de la que disponemos para el territorio de la Marina Alta es bastante más escasa ya que únicamente se documentan este tipo de importaciones en el s. III a.C. en 8 de los 18 asentamientos conocidos para esta centuria, lo que supone el 44 % del total. Entre ellos encontramos cinco *oppida* (Castell d'Ambra, Passet de Segària, Castell de les Atzavares, Coll de Pous, Penyal d'Ifach), dos poblados de pequeñas dimensiones (Castell d'Ambra y Castell de les Atzavares) un poblado en un cerro costero (El Castellet) y una cueva (Cova dels Coloms) (fig. 4.27).

4.5. ÉPOCA IBÉRICA (SS. II-I A.C.)

Llegamos finalmente a la última de las fases que hemos establecido para el estudio de las prácticas de comensalidad ritual en nuestra área de estudio. A pesar de que el origen y las formas documentadas durante esta fase correspondiente al Ibérico Final sigan siendo similares a las de la etapa anterior, los importantes cambios de carácter socio-político que se van a producir a lo largo de este periodo van a dar lugar a tendencias y matices diversos con respecto a la centuria precedente.

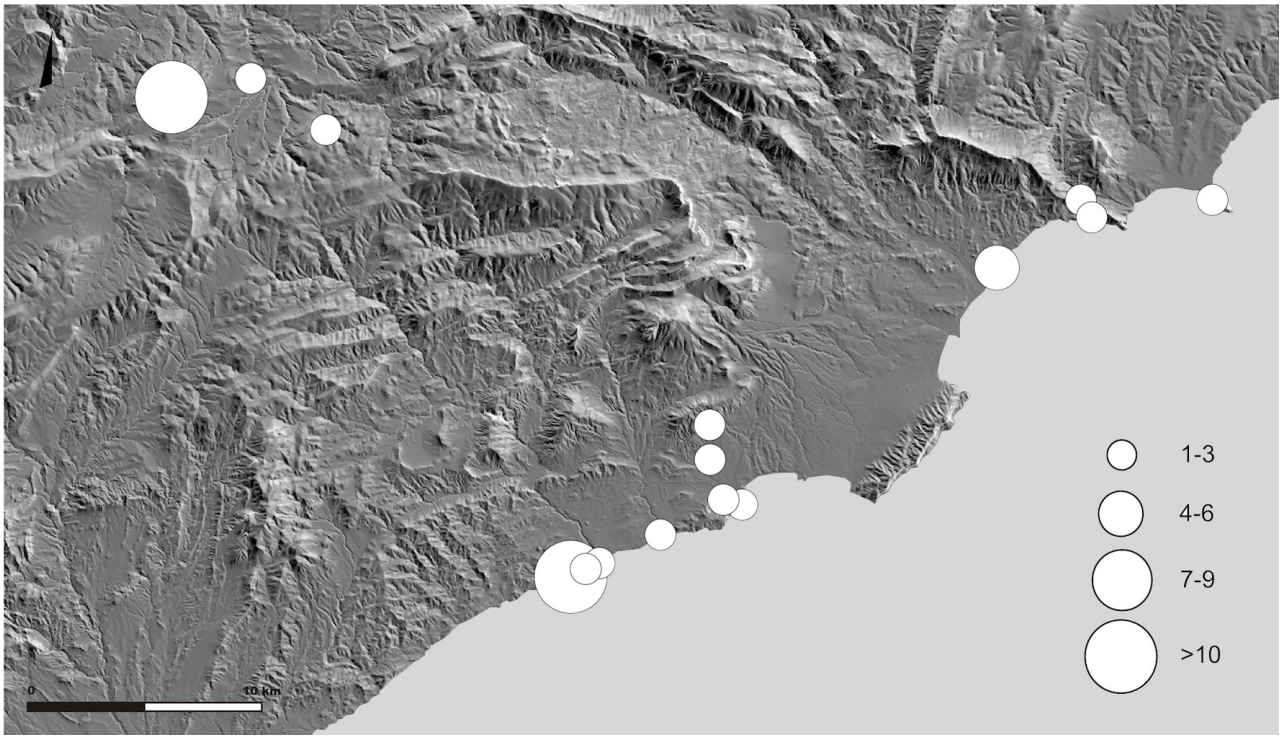


Fig. 4.26. Patrón de distribución de las importaciones en el s. III a.C. en la Marina Baixa.

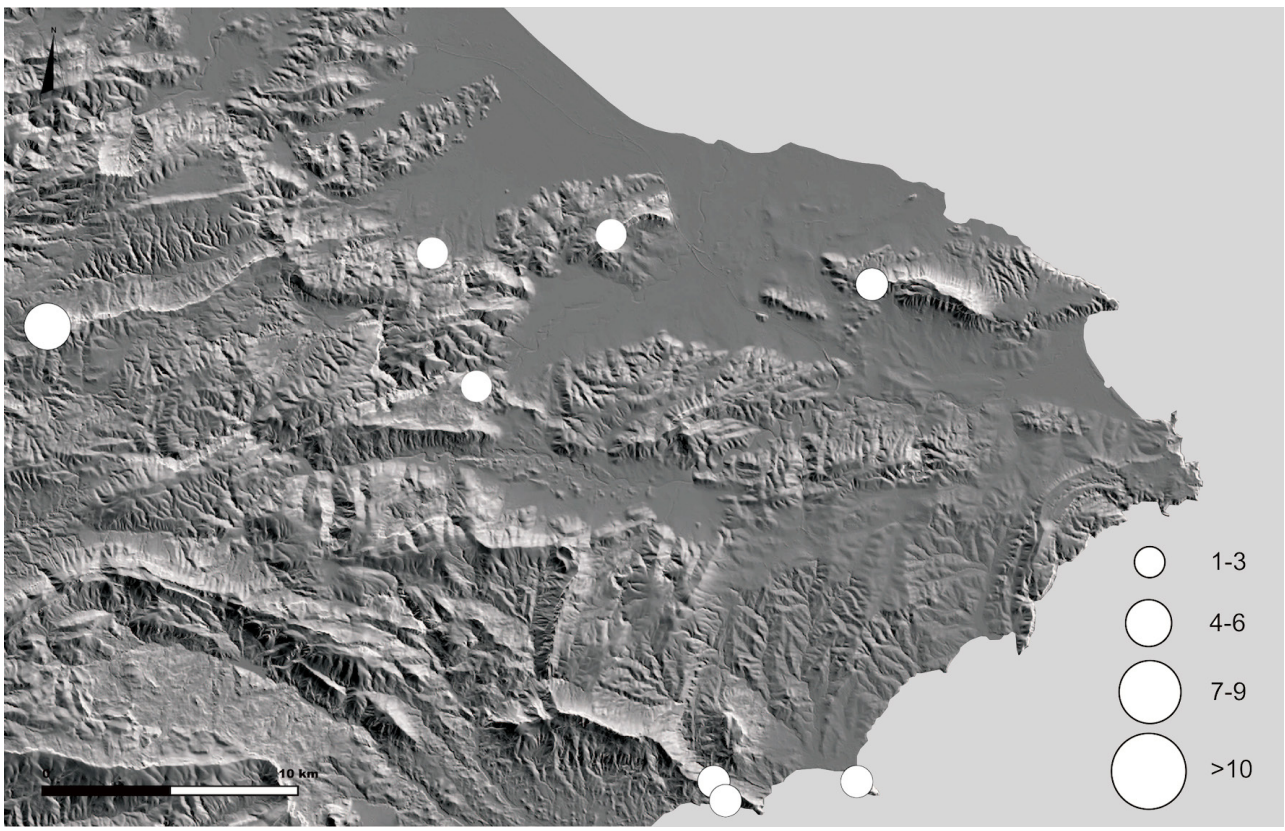


Fig. 4.27. Patrón de distribución de las importaciones en el s. III a.C. en la Marina Alta.

4.5.1. Los objetos

Elementos de almacenamiento y transporte

Para los ss. II y I a.C. se documenta un número relativamente abundante de ánforas como son las del tipo Dressel 1 predominando el subtipo definido por Lamboglia como A. Se trata de ánforas pesadas y macizas con bordes verticales o ligeramente inclinados, cuellos largos, pivotes macizos y asas grandes y rectas. La variedad A se caracteriza por sus asas ligeramente flexionadas y panza baja con una marcada carena en el hombro (fig. 4.28: 2). Se trata de ánforas vinarias de origen itálico y una cronología entre el 130 a.C. y mediados del s. I a.C. También de origen itálico, concretamente del área adriática son las ánforas tipo Lamboglia 2 (Pascula y Ribera, 2013: 252-254) (fig. 4.28: 1).

Otro tipo de ánforas que aparecen en este momento son las de tipo Campamentos Numantinos o T. 9.1.1.1 (Sanmartí, 1985a; 1985b) caracterizadas por ser perfectamente cilíndricas, con forma de obús, bordes rectos y ligeramente engrosados hacia el interior y de origen gaditano. Presentan una leve acanaladura exterior que marca la diferencia entre el borde y el cuerpo, asas pequeñas de perfil y sección circular y fondo redondeado o semiplano (fig. 4.28: 3). Se trata de una producción con origen en la zona de Cádiz y con una cronología del s. II a.C. Otro tipo documentado son las ánforas T-7.2.1.1 o Mañá C2, con forma cilíndrica, bordes abocinados y labios exvasados con dos o tres molduras en su cara externa. Presenta además un cuello largo, cuerpo hemiesférico, asas de perfil alargado y sección circular que arrancan de la unión del cuerpo y la espalda y pivote hueco y alargado (fig. 4.28: 4). Se trata de ánforas de origen púnico con una cronología de la primera mitad del s. II a.C. cuyo contenido sería seguramente vino o salazones de pescado (Ribera, 1982: 109-112).

Finalmente, se documentan también algunos ejemplares de ánfora tipo Mañá E (Ribera, 1982: 114) que se caracteriza por su perfil bitroncocónico, borde alargado y algo inclinado al exterior, con asas ubicadas en la mitad superior del cuerpo y base rematada en un botón. Esta ánfora de origen púnico parece tener su centro productor en Ibiza, presentando esta variante una cronología del s. II a.C.

Elementos de preparación

Al igual que en el s. III a.C. no se documenta un gran número de objetos que podamos relacionar específicamente con la preparación de alimentos. Junto a los morteros, que ya hemos visto anteriormente, encontramos otro elemento, aunque algo tardío, como es un *simpulum* del tipo Pescate que formaba parte del ajuar de la tumba 56 de Poble Nou y que podríamos datar en el s. I a.C. Se trata de un objeto de bronce formado por un depósito en forma de cazo globular con labio ligeramente exvasado al que se une mediante una abrazadera un mango plano de sección rectangular rematado con un apéndice zoomorfo en forma de cabeza de lobo (Espinosa, 2011: 315) (fig. 4.20: 2). Se trata de un elemento relacionado con la elaboración y mezcla de bebidas, muy posiblemente con prácticas de consumo de vino.

Elementos de vajilla

Dentro del grupo que conforman lo que podríamos definir como cuencos o boles, predominan las producciones denominadas tradicionalmente como Campaniense B, aunque esta denominación englobe hoy en día a una gran cantidad de talleres de toda el área itálica. En esta zona parecen tener un origen mayoritario en el norte de la Campania, concretamente en la ciudad de Cales (Principal y Ribera, 2013). Documentamos la forma Lamboglia 1 y su variante 1a que se caracteriza por presentar borde recto y

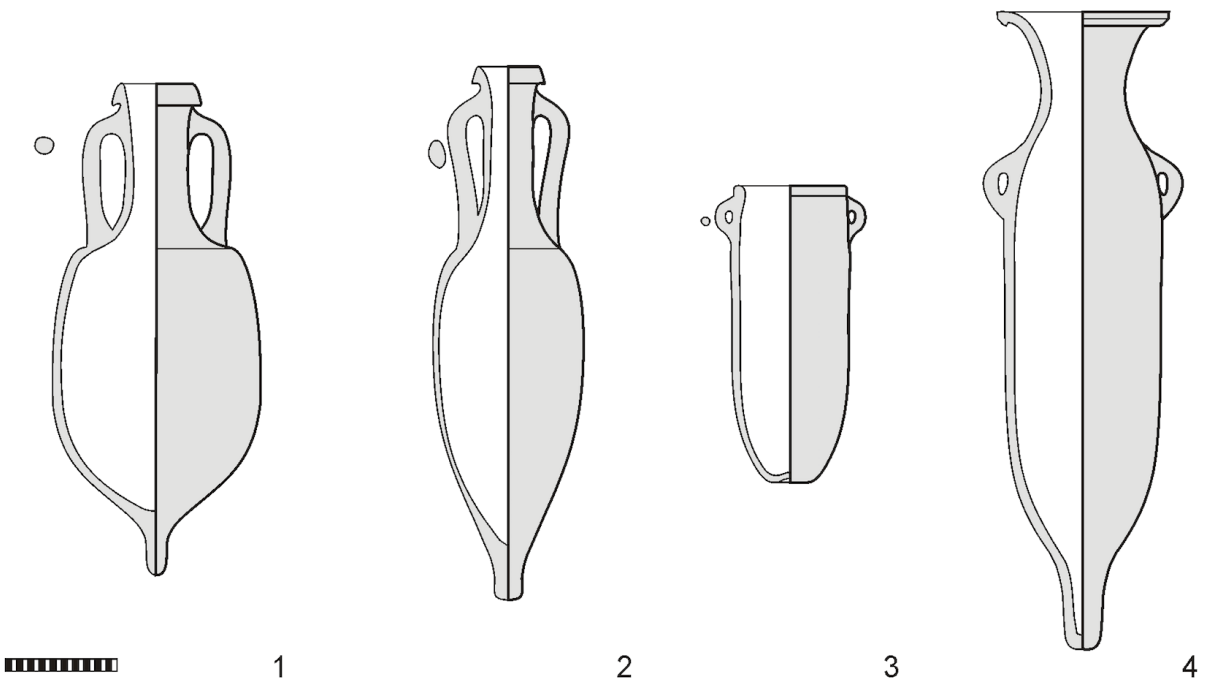


Fig. 4.28. Ánforas de importación de los ss. II-I a.C. 1. Lamboglia 2, 2. Dressel 1, 3. T-9.1.1.1, 4. T-7.2.1.1.

labio redondeado, así como dos pequeñas incisiones en su cara externa y pie anular oblicuo de perfil triangular. El fondo del recipiente suele estar decorado por varios círculos incisos concéntricos (fig. 4.29: 1). La forma Lamboglia 1/8 es muy similar a la anterior, pero con el pie más alto y moldurado. También encontramos la forma Lamboglia 9 caracterizada por su borde recto y labio redondeado con estrías en su cara interna, cuerpo hemiesférico y pie anular moldurado (fig. 4.29: 2). También dentro de este tipo de producciones encontramos la forma Lamboglia 8 con borde recto y labio redondeado, cuerpo en forma de casquete hemiesférico y pie anular con un pequeño resalte en la parte superior (fig. 4.29:3). Finalmente documentamos también dos tipos de boles en Campaniense A, la forma Lamboglia 31, un recipiente profundo de borde bastante exvasado, labio redondeado y pie anillado con estrías en la cara interna del borde e incisiones en la base (fig. 4.29:4) y la forma Lamboglia 34, pequeño cuenco con borde entrante y labio redondeado que da lugar a una carena en el exterior del cuerpo y base anillada formada por un pie oblicuo de sección triangular (fig. 4.29: 5).

En cuanto a las copas de importación características del Ibérico Final (ss. II-I a.C.) y en Campaniense Calena encontramos la forma Lamboglia 2 de borde exvasado y labio redondeado, cuerpo de perfil curvo y cóncavo al exterior que se une a la base formando un ángulo muy agudo y pie anular moldurado (fig. 4.29: 8). La forma Lamboglia 3 o *pyxis* se caracteriza por su borde exvasado y labio redondeado, cuerpo curvo y cóncavo al exterior y pie bajo anular (fig. 4.29: 9). Finalmente documentamos copas tipo Montagna Pasquinucci 127 (Montagna-Pasquinucci, 1972: 400-401) de origen etrusco y caracterizada por presentar un borde ligeramente exvasado y labio redondeado, cuerpo hemiesférico, pie anular moldurado y dos asas verticales bífidas acabadas en un bucle (fig. 4.30: 1).

Para los ss. II y I a.C. encontramos una mayor variedad de platos. Es destacable la presencia mayoritaria de la forma Lamboglia 5 tanto en Campaniense A como en Campaniense Calena. Se trata de una forma abierta con borde recto o ligeramente exvasado con labio redondeado que forma un ángulo al unirse al cuerpo y pie anular recto en el caso de las producciones de Campaniense A y moldurado en el caso de las Beoides (fig. 4.30: 3). En Campaniense A también es bastante común la forma Lamboglia 5/7, muy similar a la anterior, pero algo más abierta y con el pie más grueso (fig. 4.30: 4). La forma Lamboglia 4 es un plato poco profundo con borde exvasado y labio pendiente y base con dos variantes, pie bajo, oblicuo y de sección triangular o pie alto moldurado (fig. 4.29: 10). Otra forma documentada en este momento, aunque en menor medida son la Lamboglia 55 en Campaniense A, caracterizada por ser una forma muy abierta con borde exvasado, labio redondeado y pie anular también redondeado. (fig. 4.30: 5).

4.5.2. El contexto del registro arqueológico

La dificultad a la hora de contar con contextos estratigráficamente fiables se hace aún más patente en época final por lo que hemos decidido recurrir a un asentamiento, el Cabeçó de Mariola que nos permite conocer cómo se organiza un *oppidum* de época tardía. Otro contexto muy interesante es el que nos brinda el santuario del Tossal de la Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014) que nos permitirá conocer cómo se distribuyen estos bienes de importación relacionados con las prácticas de consumo ritual en un contexto sacro o un contexto funerario como la necrópolis de Poble Nou (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005) Sin embargo, esta falta de contextos estratigráficos se complementa muy bien con los numerosos trabajos de prospección y los compendios de importaciones realizados en el área de estudio.

Los Valles de Alcoi

Durante esta fase es destacable la abundante presencia de vajilla importada en los distintos *oppida* que presiden cada uno de los territorios políticos y cuyos repertorios han sido objeto en muchos casos de revisiones y recopilaciones en los últimos años en varios casos por nuestra parte (Grau y Amorós, 2014; Amorós, 2015). Este hecho nos aporta valiosa información acerca de las prácticas de consumo ritual en esta área (fig. 4.31).

El primero de estos *oppida* es el Castell de Cocentaina, donde para los ss. II-I a.C. documentamos producciones beoides como 20 ejemplares de platos L.5, ocho boles L.1, dos ejemplares de la forma L.3 y un plato del tipo L.5/7 en Campaniense A. Finalmente, encontramos tres ánforas vinarias del tipo Dressel 1.

Especialmente interesante resulta el caso de El Pitxòcol, cuyo tamaño y volumen de importaciones nos informan acerca de la importancia que debió tener este núcleo durante el Ibérico Final (Amorós, 2015) (fig. 4.32). En primer lugar, encontramos materiales correspondientes a la fase media del tipo Campaniense A datada entre el 180 y el 100 a.C. La forma más común es el plato del tipo L.5 del que contamos con ocho bordes y cuatro bases, así como una variante del mismo, el plato L.5/7 con cinco bordes. Del cuenco tipo Lamboglia 27 contamos con cuatro bordes mientras que del tipo L.28, cinco bordes y una base, así como del plato L.36 del que encontramos cuatro bordes. Finalmente, documentamos dos bases de copa tipo Morel 68. En cuanto a producciones en barniz negro de Cales en sus variantes media (130/120-90-80 a.C.) y tardía (90/80-40-20 a.C.) documentamos 10 bordes y siete bases correspondientes a boles del tipo L.1; un borde de L.2; tres bordes y tres bases pertenecientes al tipo L.3 o *pyxis*; un borde y tres bases de plato de la forma L.4. La forma más abundante es el plato del tipo L.5, del que contamos con 24 bordes y 10 bases. Finalmente encontramos una base de cuenco tipo L.8, un borde de urna del tipo L.10 y un borde de copa del tipo Montagna-Pasquinucci 127/ Morel 3120. Por otra parte, también contamos con un variado repertorio anfórico con un ánfora de tipo púnico-ebusitano, sin que podamos determinar si se trata del tipo PE-15 o PE-16 del s. III a.C., un ánfora del tipo Ramon T. 8.2.1.1 del Círculo del Estrecho, tres ánforas grecoitálicas con una cronología de segunda mitad del s. III y s. II a.C. Ya para los ss. II-I a.C. encontramos un borde de ánfora tipo T. 9.1.1.1 o Campos Numantinos de origen gaditano y dos bordes y un asa del tipo L 2 del área adriática. Sin duda, el ánfora de importación más común en este asentamiento es el tipo Dressel 1 del que contamos con ocho bordes, uno de ellos de origen catalán y tres asas. También documentamos un tipo de ánfora poco común como es un borde de Tripolitana Antigua de origen norteafricano y relacionada con el comercio de aceite (150-20 a.C.). Finalmente, encontramos dos tipos de ánforas procedentes del área del Guadalquivir y relacionadas con el transporte de aceite como son la Ovoide 6 con una cronología de 70-25 a.C. y la Ovoide 4 con una cronología de 80-15 a.C.

Por su parte, en el *oppidum* de El Xarpolar para los ss. II-I a.C. encontramos en producciones beoides dos platos del tipo L.5, un cuenco de borde muy exvasado que no hemos podido adscribir a una forma concreta, un plato del tipo L.4

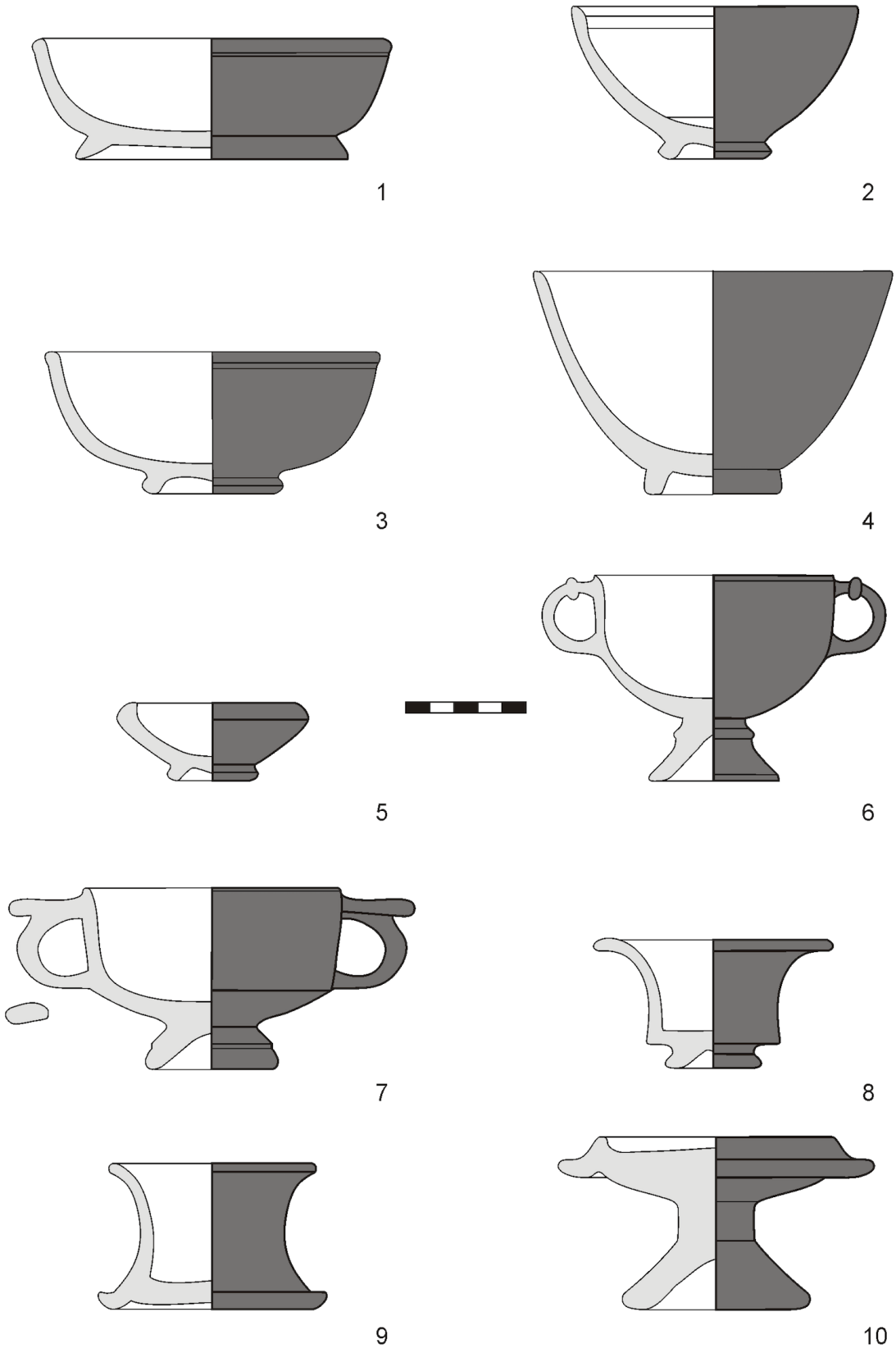


Fig. 4.29. Vajilla de importación de los ss. II-I a.C. 1. Lamboglia 1, 2. Lamboglia 9, 3. Lamboglia 8, 4. Lamboglia 31, 5. Lamboglia 34, 6. Morel 68, 7. Lamboglia 49b, 8. Lamboglia 2, 9. Lamboglia 3, 10. Lamboglia 4.

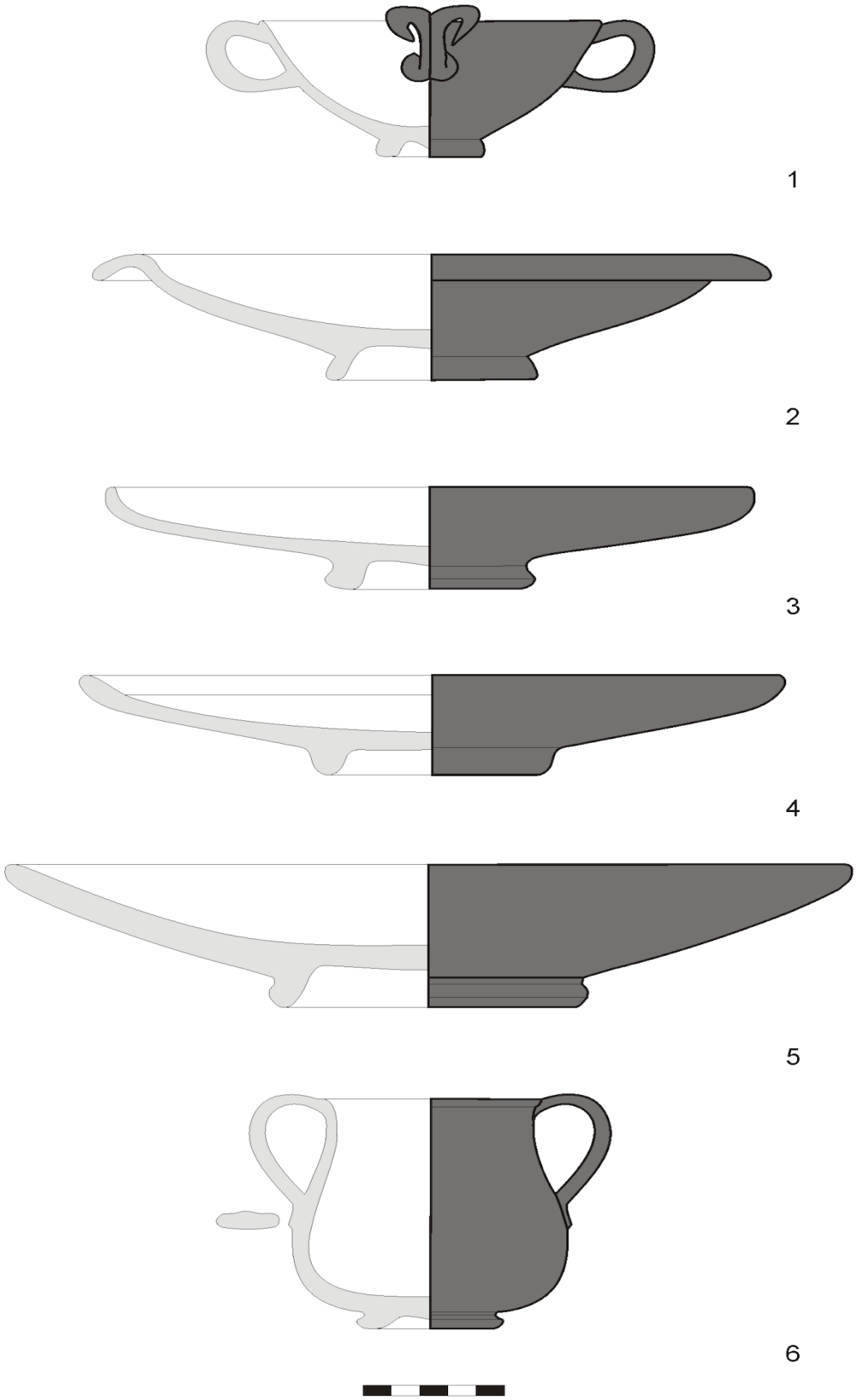


Fig. 4.30. Vajilla de importación de los ss. II-I a.C. 1. P-127, 2. Lamboglia 36, 3. Lamboglia 5, 4. Lamboglia 5/7, 5. Lamboglia 55, 6. Lamboglia 10.

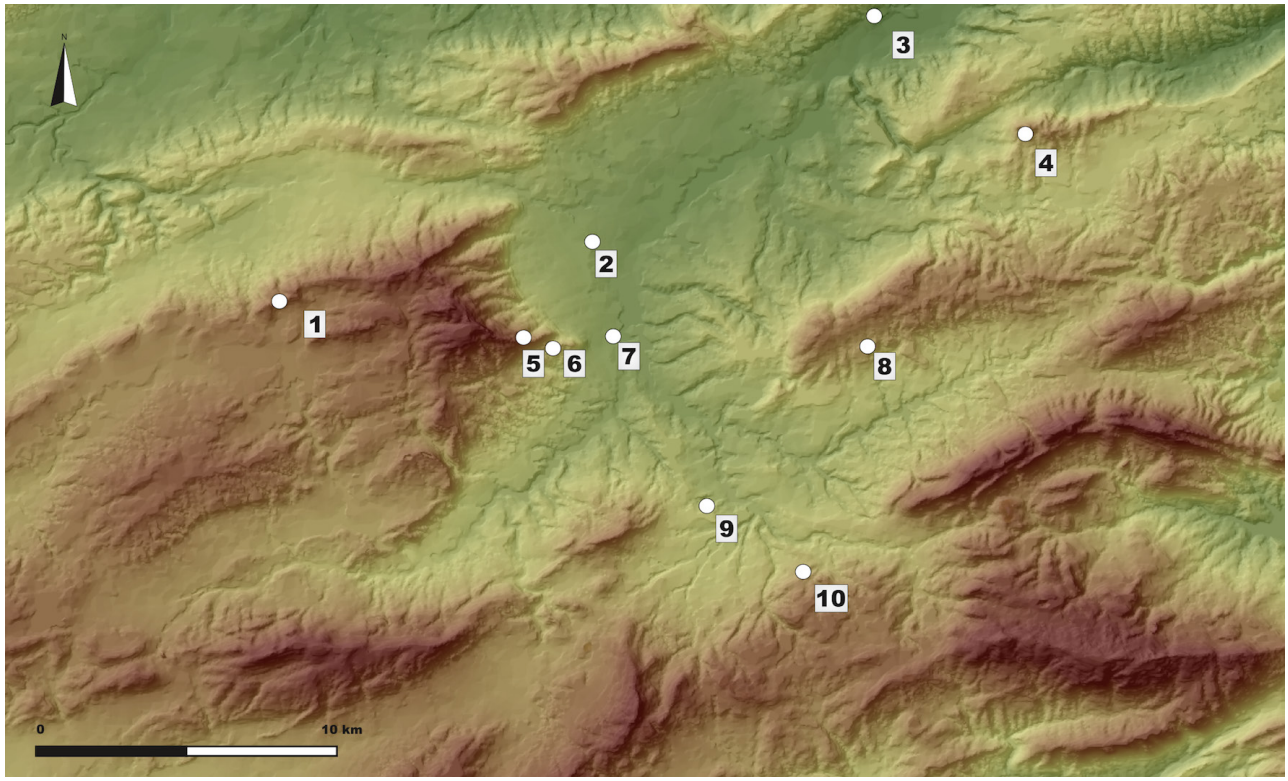


Fig. 4.31. Asentamientos con importaciones en los Valles de Alcoi en los ss. II-I a.C. 1. Cabeçó de Mariola 2. L'Arpella, 3. Castell de Perputxent, 4. El Xarpolar, 5. Pic Negre, 6. Castell de Cocentaina, 7. El Terratge, 8. El Pitxòcol, 9. La Condomina, 10. Castell de Penàguila.

y una copa Montagna Pasquinucci 127 o Morel 3120. En importaciones anfóricas hemos documentado un ánfora del tipo Campamentos Numantinos o T-9.1.1.1 y dos ánforas de procedencia itálica (Grau y Amorós, 2014). Finalmente, en el Castell de Penàguila encontramos 10 ejemplares de platos del tipo L.5, tres boles L.1 y un ejemplar de la forma L.3.

En cuanto a la presencia de importaciones en asentamientos del tipo aldea, encontramos un plato L.5 en Campaniense A y un bol L.1a de producción beoide en El Terratge. Otro plato L.5/7 de la misma producción en La Condomina, una copa de producción beoide en l'Arpella y un borde perteneciente a una forma indeterminada de esta misma producción en el Pic Negre (Grau, 2002: 170).

La Marina Baixa

En el *oppidum* ubicado bajo el actual Barri Vell de la Vila se documentan producciones beoides y ánforas del tipo Dressel 1, grecoitálicas y púnicas del tipo Mañá C2 y Mañá E. En el entorno cercano del actual núcleo de Villajoyosa se documentan numerosas evidencias (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 249-298) que reflejan la gran importancia que en esta fase del ibérico final debió tener este núcleo y su territorio inmediato (fig. 4.33). En el Campo de Fútbol Municipal encontramos fragmentos de campaniense A media documentados en una calzada, cerámicas campanienses en Paradís I y campanienses A y B de Cales, así como ánforas del tipo Dressel en C/ Ramón y Cajal y C/ Constitución. También se documentan cerámicas Campaniense A del s. II a.C. en otros núcleos menores como El Collado, Cementeri, donde además se documentan cerámicas campanienses del denominado tipo B de Cales, Xauxelles donde también encontramos un ánfora Mañá C2 o el Tossal del Molinet; en el asentamiento de La Muntanyeta se documentan ánforas de diversos tipos como Dressel 1, grecoitálicas y un ánfora púnica Mañá C2. Finalmente, para la zona de Villajoyosa debemos destacar la necrópolis de Poble Nou donde tras el hiato que supone el s. III a.C. volvemos a encontrar numerosos enterramientos datados en el Ibérico Final, concretamente 41 tumbas (Espinosa, Ruiz y Marcos,, 2005: 180-193). En 29 de ellas encontramos cerámicas campanienses del tipo A, B etrusca, C, y B de Cales siendo esta última la mayoritaria mientras que entre las formas más comunes encontramos las L.1, 3, 36 y 5 siendo recurrente la utilización de este último plato como tapadera para los *kalathos* de cerámica ibérica que a su vez son utilizados como urnas cinerarias. Finalmente, es destacable la aparición en una de estas tumbas de un *simpulum*, objeto relacionado con la preparación y servicio de bebidas, más concretamente vino, asociado a otros elementos de ajuar como cerámicas campanienses, ibéricas pintadas y de paredes finas.

En el santuario de La Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 108-110 y 115-116), que experimenta en estos momentos su fase de mayor actividad, la producción mayoritaria son las cerámicas ebusitanas engobadas de los ss. III-II a.C. con 207 individuos donde destaca especialmente el bol tipo FE-13/13, que imita a la forma L.27 ab, con 186 individuos, seguido por el cuenco HX-1/53 con 19-20 individuos, la forma F28 (8 ind.) y el bol F31 (6 ind.). De esta misma cronología son las importaciones de barniz rojo gadirita o tipo "Kuass" con 12 individuos. Las producciones de Campaniense A están

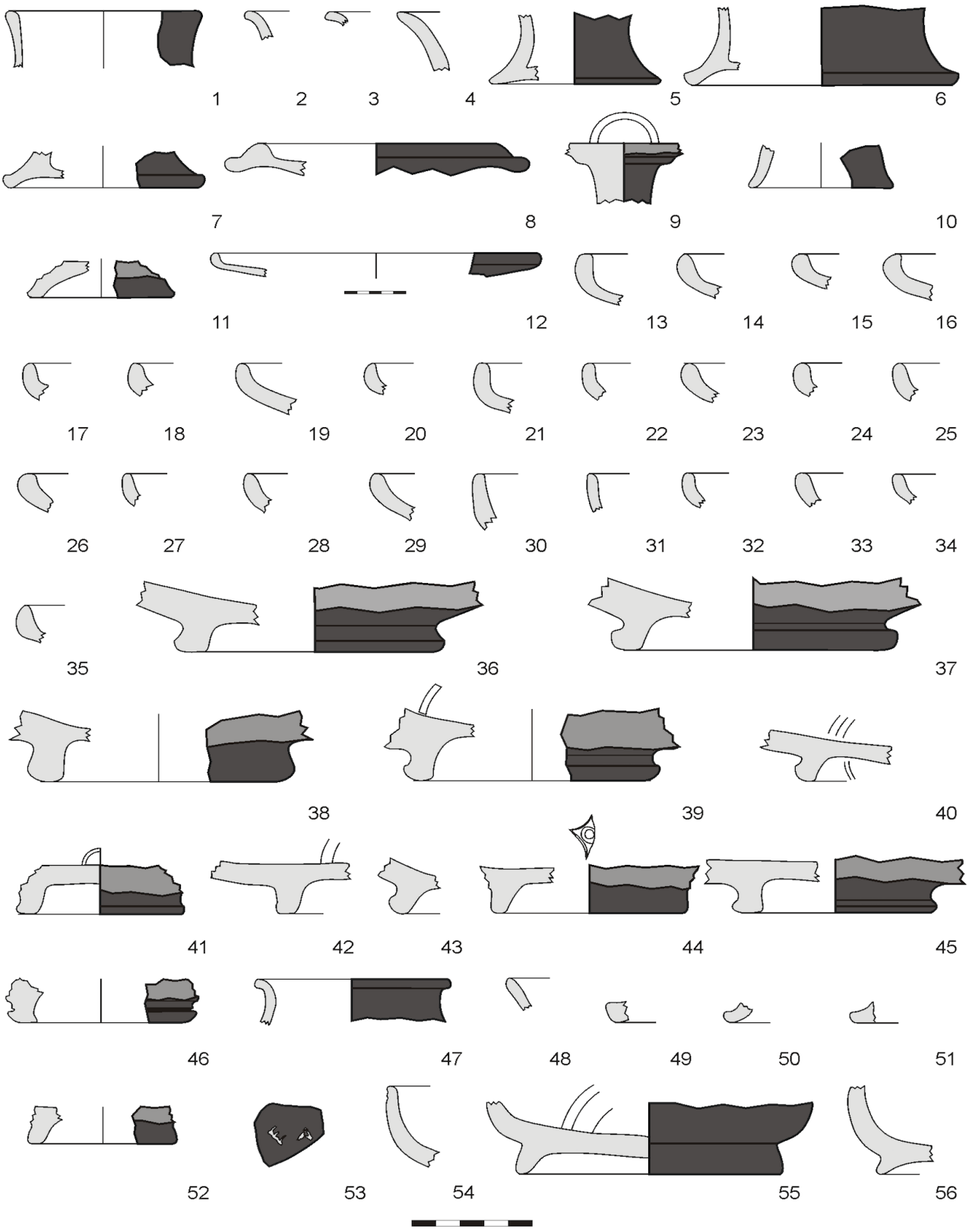


Fig. 4.32. Parte del abundante repertorio de importaciones tardías de El Pitxòcol (Amorós, 2015).

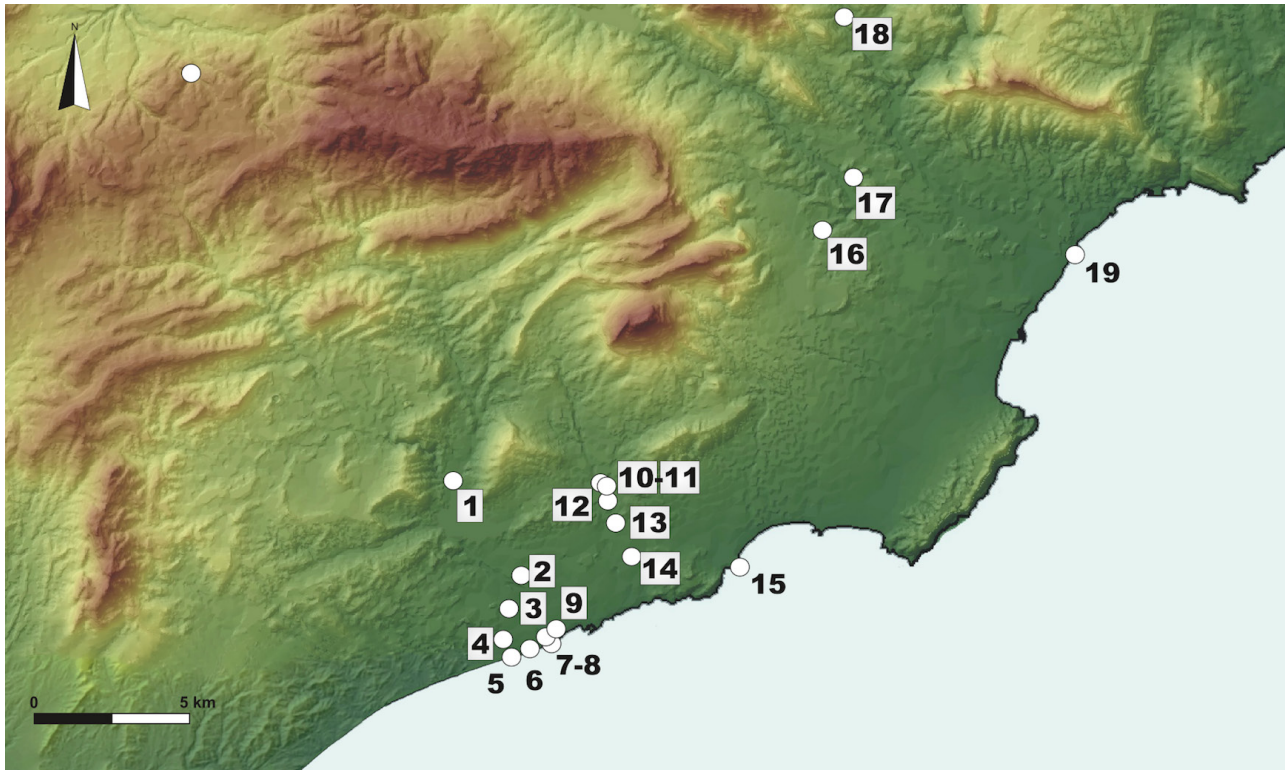


Fig. 4.33. Asentamientos con importaciones en la Marina Baixa en los ss. II-I a.C. 1. El Collado, 2. Xautxelles, 3. Cementeri, 4. Paradís I, 5. Tossal de la Malladeta, 6. Campo de fútbol de El Pla, 7. Poble Nou, 8. Barri Vell, 9. C/Ramón y Cajal/Constitución, 10. Camí de la Vila III, 11. Alfarella II, 12. Tossal del Molinet, 13. Foietes Dalt, 14. La Muntanyeta, 15. Tossal de la Cala, 16. Castell de Polop, 17. Tossal de la Cantera de Guilef, 18. Sa Muntanya, 19. Cap Negret.

representadas por 68 individuos que se reparten de la siguiente manera, 19 páteras (formas L.5, 6, 5/7, 36), 21 cuencos (L.26, 27 ab, 27 bb, 27 c, 28 ab, 34 b, 2974) y 10 boles (L.31 a, 31 b, 33 a, 33b). La cerámica Campaniense B campana está representada por 32 individuos, entre los que encontramos cuencos (L.1 y 1/8), copitas (L.2 y P.127) y páteras (L.5, 8 a y 8 b). También se ha documentado cerámica del tipo Campaniense C con 15 individuos correspondientes a las formas L.1, 5, 7, 18 y 19 así como dos boles helenísticos de relieves del tipo 8. En cuanto a las ánforas, las más comunes son las de origen púnico con 47 individuos, seguidas por las de origen itálico con 33 individuos correspondientes a las formas Dressel 1 (24) y Lamboglia 2 (2); ebusitanas con 19 individuos y grecoitálicas con 7-9 individuos.

En el Tossal de la Cala también encontramos un variado repertorio para este momento (Bayo, 2010: 65-75). En Campaniense A del s. II a.C. encontramos un plato de la forma L.8, un bol L.31, un bol L.34 y un plato L.55. Por otra parte, en producciones denominadas genéricamente como Campaniense B se documentan tres boles del tipo L.1a, un recipiente de la forma L.3, dos platos L.4 y cinco de la forma L.5/7. Dentro de las importaciones de cerámica común encontramos un mortero itálico. Finalmente, respecto al repertorio de ánforas importadas encontramos dos ánforas de origen púnico como son un ánfora del tipo Mañá C2 y otra del tipo Mañá E y cuatro ánforas vinarias del tipo Dressel 1. En el entorno de este *oppidum* encontramos otros asentamientos de menor entidad como La Cala donde se ha documentado un ánfora grecoitálica del s. III a.C.; La Bastida donde se ha encontrado vajilla del tipo campaniense A así como ánforas grecoitálicas y ánforas del tipo Mañá D; en el Camí de la Vila III se documentan producciones beoides y varios tipos de ánforas como las grecoitálicas, las PE-16 y las Dressel 1c; en Foietes Dalt se documentan producciones Campaniense A así como ánforas del tipo Mañá C2 y Dressel 1 y finalmente en el asentamiento de Alfarella II encontramos varios fragmentos de Campaniense A (Moratalla, 2004).

Por su parte, en el Cap Negret (Sala, 1997) se documentan producciones de barniz negro del tipo Campaniense A, Beoide y Campaniense C, en cerámica común encontramos dos morteros de procedencia itálica y finalmente ánforas del tipo Dressel 1. Otros asentamientos menores de esta zona norte son el Castell de Polop donde se documentan fragmentos de producciones de Campaniense A, B y Beoide; el Tossal de la Cantera de Guilef donde se han hallado producciones de barniz negro del tipo Campaniense A y Beoides, como un ejemplar de L.3, así como ánforas del tipo Dressel 1 y finalmente el *oppidum* de Sa Muntanya donde se han localizado producciones Campaniense A, B y Beoides así como ánforas del tipo Dressel 1a (Moratalla, 2004).

La Marina Alta

La última de las áreas que vamos a analizar es la comarca de la Marina Alta, siendo este territorio el que cuenta con un menor volumen de información. No obstante, en este periodo encontramos un

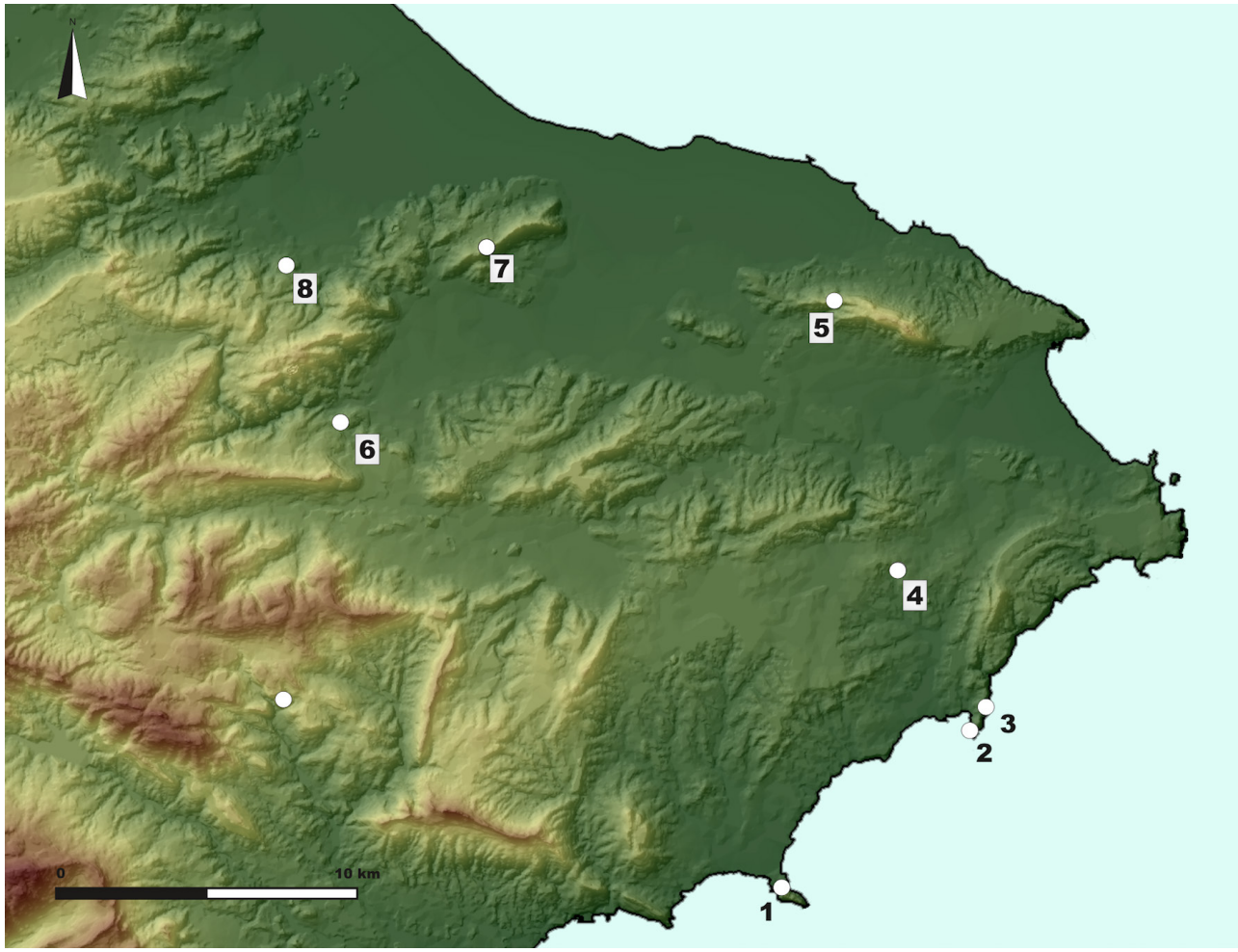


Fig. 4.34. Asentamientos con importaciones en la Marina Alta en los ss. II-I a.C. 1. Penyal d'Ifach, 2. Cova de les Rates, 3. Cova de les Cendres, 4. Tossal de l'Abiar, 5. Penya de l'Àguila, 6. Castell de les Atzavares, 7. Passet de Segària, 8. Castell d'Ambra.

mayor número de evidencias si lo comparamos con la fase anterior ya que este territorio va a ir adquiriendo una progresiva importancia hasta convertirse en una zona esencial durante el episodio de las Guerras Sertorianas a inicios del s. I a.C. (fig. 4.34).

En el Penyal d'Ifach encontramos producciones de campaniense beoide de las formas L.1-8, L.9 así como ánforas del tipo grecoitálica y Dressel 1(Aranegui, 1978a; 1986). Para el Ibérico Final encontramos evidencias de importaciones en un importante asentamiento de esta época como es el Penya de l'Àguila (Castelló, 1992) donde se documentan producciones como los platos de la forma L.5/7 en campaniense A, las formas L.3, 4, 5 y 8 en campaniense beoide, así como ánforas del tipo Dressel 1, Mañá C y Lamb. 2. Un repertorio muy similar presenta el asentamiento de el Passet de Segària. Por su parte, también se han documentado ánforas Dressel 1 en el Castell d'Ambra y en el Castell de les Atzavares, donde además se han hallado cerámicas del tipo Campaniense B, así como en el Tossal de l'Abiar donde aparecen campanienses tardías (Castelló, 2015). Finalmente, se documentan también producciones de campaniense B en dos cuevas, la Cova de les Rates, con dos ejemplares de copas de la forma L.2 y en la Cova de les Cendres con un ejemplar del mismo tipo (Gil-Mascarell, 1975: 298-300).

4.5.3. Análisis de los datos

Los elementos del banquete

Como ya hemos visto para los siglos anteriores, el consumo del vino tenía una gran importancia y un papel protagonista en estos banquetes o prácticas de consumo festivo por sus propiedades psicotrópicas. Este vino sería producido en gran medida por las comunidades ibéricas, existiendo seguramente un comercio interior entre las distintas áreas, aunque para los ss. II-I a.C. se constata la llegada de un importante volumen de ánforas vinarias de origen itálico como son las del tipo Dressel 1. El consumo de carne también tendría una gran importancia en este tipo de ágapes, tal y como se constata en las fuentes clásicas o a través de la antropología, tratándose de una actividad frecuentemente ritualizada y acompañada de referencias a la esfera de lo divino, desde el sacrificio del animal y su preparación hasta el consumo final (Riva, 2011: 131). La creciente importancia de este producto podría estar reflejándose en el mayor protagonismo que van adquiriendo los platos en el repertorio de esta fase, sin olvidar la consideración que tendría la caza como una actividad propia de los grupos de poder y reflejada en las cerámicas figuradas de la etapa anterior. No obstante, nos resulta difícil constatar este consumo debido a la falta de estudios específicos de fauna para el período concreto de los ss. II-I a.C.

Los elementos de preparación resultan bastante escasos en estos momentos, aunque cabría destacar, aparte de los morteros y con un carácter excepcional, el *simpulum* hallado en una tumba de la necrópolis de Poble Nou, que podríamos relacionar con el preparado y servicio de bebidas, especialmente vino. A pesar de tratarse de una pieza con una cronología bastante tardía, del último tercio del s. I a.C., se documentó formando parte de un ajuar con elementos de clara tradición indígena como la cerámica ibérica pintada (Espinosa, 2011: 315).

Los progresivos cambios en el repertorio que veíamos iniciarse en el s. III a.C., se verán consolidados en los ss. II-I a.C. donde los platos constituyen ahora el 66 % del total del repertorio, siendo la forma claramente mayoritaria y donde podríamos destacar la amplia distribución de la forma Lamboglia 5. Le siguen los cuencos y boles que suponen un 23 % y finalmente las copas que constituyen el 11 % del total de formas documentadas en estos territorios.

Este panorama experimenta un cambio importante tras la Segunda Guerra Púnica, momento en el que nuestra zona de estudio pasará a formar parte del ámbito comercial romano por lo que los agentes itálicos van a tener un papel preponderante durante los ss. II y I a.C. Las producciones importadas mayoritarias van a ser las que tradicionalmente se han conocido como Campanienses, aunque tras esta denominación existen multitud de talleres no solo del área de la Campania sino de toda la península itálica. También se va a producir un incremento en el volumen de importación de vino itálico como atestigua la abundante presencia de ánforas del tipo Dressel 1 en una gran cantidad de asentamientos. Todos estos productos llegarían a importantes enclaves costeros de este momento como podrían ser Villajoyosa, el Tossal de la Cala, Cap Negret, el Penyal d'Ifach o la naciente ciudad romana de *Dianium*. Desde estos asentamientos se distribuirían hacia las tierras del interior a través de las rutas que ya hemos comentado, aunque en este momento parece darse una mayor importancia de las vías septentrionales que relacionan los Valles de Alcoi con la Marina Alta como parece inferirse de la importancia de los *oppida* de El Xarpolar y El Pitxòcol. Estos productos llegarían a estos *oppida* del interior, donde no parece darse una redistribución hacia los enclaves subordinados de sus respectivos territorios.

Las cerámicas ibéricas con decoración figurada en época tardía

Si la cerámica con decoración figurada característica de los talleres de La Serreta y del Tossal de Sant Miquel puede asociarse sin demasiados problemas a prácticas de consumo ritual, las cerámicas con decoración compleja propias de los ss. II-I a.C. parecen vincularse, al menos en nuestra área de estudio, al mundo funerario. Es el caso de los recipientes con decoración de estilo simbólico levantino, con una cronología entre el tercer cuarto del s. II y el tercer cuarto del s. I a.C. concentradas principalmente en la necrópolis de Poble Nou (Pérez Blasco, 2011). Entre las formas más características de este estilo encontramos un predominio de los *kalathoi*, que se utilizan como urnas cinerarias, así como otras tipologías que forman parte del ajuar, tales como microtinajas, pequeños *olpai* y tapaderas, aunque estas tres últimas formas pueden estar remitiendo a prácticas de consumo ritual. Este nuevo estilo se encuentra presente también en otros asentamientos como el Tossal de la Cala o el Peñón de Ifach, así como en otros enclaves más al norte como *Valentia*, La Carència o Los Villares, no siempre vinculados a ámbitos funerarios y ampliando el repertorio a tinajas, tinajillas, *lebes,* platos o cráteras de pie atrofiado (Pérez Blasco, 2014: 726) (fig. 4.35).

La presencia de recipientes decorados con otros estilos propios del sureste resulta muy escasa en asentamientos de nuestro ámbito de estudio, especialmente en las tierras del interior, por lo que pensamos que el protagonismo volvería a recaer en esta última fase en las cerámicas de importación, básicamente de procedencia itálica. No obstante, este panorama resulta a día de hoy algo confuso ya que recientemente se ha reinterpretado el alfar de l'Alcavonet prolongando su actividad más allá del abandono de La Serreta hasta inicios del s. I a.C. con una dispersión muy amplia de sus producciones, hasta zonas costeras como Oliva, el Tossal de la Cala o el Peñón de Ifach, así como hasta el Corral de Saus en el interior, con formas que podrían remitir a prácticas de consumo ritual tanto en ámbitos funerarios como de hábitat (Pérez Blasco, 2014: 789-794).

El paisaje de la comensalidad

Frecuencias de aparición y tipologías de asentamiento

Este *oppidum*, objeto de recientes investigaciones por parte de la Universidad de Alicante y el Museo de Alcoi, nos aporta una valiosa información acerca de los contextos tardíos, ya que constituye prácticamente el único asentamiento de estas características excavado de forma sistemática. El poblado presenta una cronología muy amplia que se inicia en el s. IX y termina de forma repentina y violenta a inicios del s. I a.C. El hábitat se distribuye en dos áreas bien diferenciadas con un sector de 1,4 ha. en la parte cimera, delimitada por un perímetro amurallado y otro sector adyacente en ladera de unas 2,9 ha. que se interpreta como una ampliación del poblado en algún momento de su historia (Grau y Segura, 2016).

El contexto que vamos a analizar se corresponde con la última fase del poblado que se inicia con una importante remodelación del hábitat en la primera mitad del s. II a.C. y finaliza con la destrucción repentina y violenta del asentamiento a inicios del s. I a.C. En este momento se construye una muralla en la parte alta del poblado que actúa como pared trasera a la que se adosan toda una serie de casas articuladas en dos departamentos que no se diferencian de las casas ibéricas sencillas de la zona, con paramento de piedra trabada con barro y pavimentos de tierra, formadas por una estancia multifuncional con hogar y otra dedicada al almacenamiento (Grau y Segura, 2016: 77). Es en esta batería de estancias donde se documentó un rico repertorio de importaciones que pasamos a detallar a continuación.[1]

En este contexto se documentaron un número mínimo de 18 ánforas que podemos agrupar en dos conjuntos, por un lado, las procedentes del sur de la península ibérica y dedicadas al transporte de salazones como son los cinco individuos del tipo 7.4.3.0 y un individuo T.9.1.1 de la segunda mitad del s. II a.C. Por otra parte, el grupo mayoritario de ánforas para el transporte de vino como son los seis ejemplares de Dressel 1A, principalmente de origen

1 Queremos dar las gracias a Ignasi Grau y Daniel Mateo que nos han cedido amablemente la información inédita referente a las importaciones, así como el plano con la distribución de las mismas.

Fig. 4.35. Tipología de las cerámicas de estilo simbólico levantino de la necrópolis de Poble Nou (a partir de Pérez Blasco, 2011: fig. 14).

campano-lacial. Asimismo, se documentan cinco individuos del tipo L.2, también vinarias y procedentes de la costa adriática itálica, una de ellas con una inscripción en escritura ibérica levantina con la palabra BELE[S] que posiblemente haría referencia al propietario local del ánfora (Grau y Segura, 2016: 78). Junto a estos tipos identificados se documentan algunos galbos que nos hablan de la llegada de ánforas originarias de otros puntos como el litoral norte de la Citerior, Ebusus o el norte de África.

También resulta muy interesante el repertorio de importaciones de barniz negro compuesto por 42 vasos que en su mayoría corresponden al grupo de la calena media-tardía y dos piezas de Campaniense A tardía. De esta última forma se documenta un plato del tipo L.5-7 y un bol L.27 mientras que del tipo calena encontramos cuatro individuos de la forma L.1, cuatro individuos de la forma L.4, tres ejemplares de la forma L.3, dos ejemplares de copas del tipo MP-127, un individuo de la forma F1640 y uno de la forma L.2, aunque sin duda la forma más frecuente es el plato correspondiente al tipo L.5-7 con 25 ejemplares. Sin duda se trata de un ajuar que concuerda bastante bien con lo que hemos ido viendo para otros *oppida* del ámbito comarcal como El Pitxòcol o El Xarpolar (Amorós, 2015; Grau y Amorós, 2014). Este repertorio se completa con la presencia de algunos cubiletes de paredes finas, cerámicas de cocina importadas y morteros de origen itálico.

Como se puede apreciar en la planta (fig. 4.36), las cerámicas de barniz negro se distribuyen de forma homogénea por la mayoría de las estancias excavadas, sin que existan pautas de concentración en espacios concretos. También es importante destacar que dichos elementos importados aparecen acompañados de cerámica ibérica en un contexto que podríamos catalogar como indígena y que refleja la demanda de las poblaciones locales.

También contamos con el análisis cuantitativo de un asentamiento ubicado en un cerro costero en la Marina Baixa como es Cap Negret para los ss. II-I a.C. (Sala, 1997). En este enclave, que debió ser uno de los puntos de llegada de materiales importados a nuestra área de estudio vemos unos porcentajes de un 44 % de vajilla local frente a un 27 % de vajilla importada, así como un 8 % de ánfora local frente a las ánforas importadas que suponen el 21 % del total (Sala, 2004: 246). En este caso concreto vemos como la cerámica local y la importada presentan porcentajes muy similares, aunque debemos tener en cuenta que nos encontramos en un enclave costero de clara vocación comercial.

Patrones de distribución: dispersión vs. concentración

Pasando ya al paisaje de la comensalidad, en el territorio de los Valles de Alcoi encontramos elementos importados en 9 de los 42 asentamientos documentados para este periodo lo

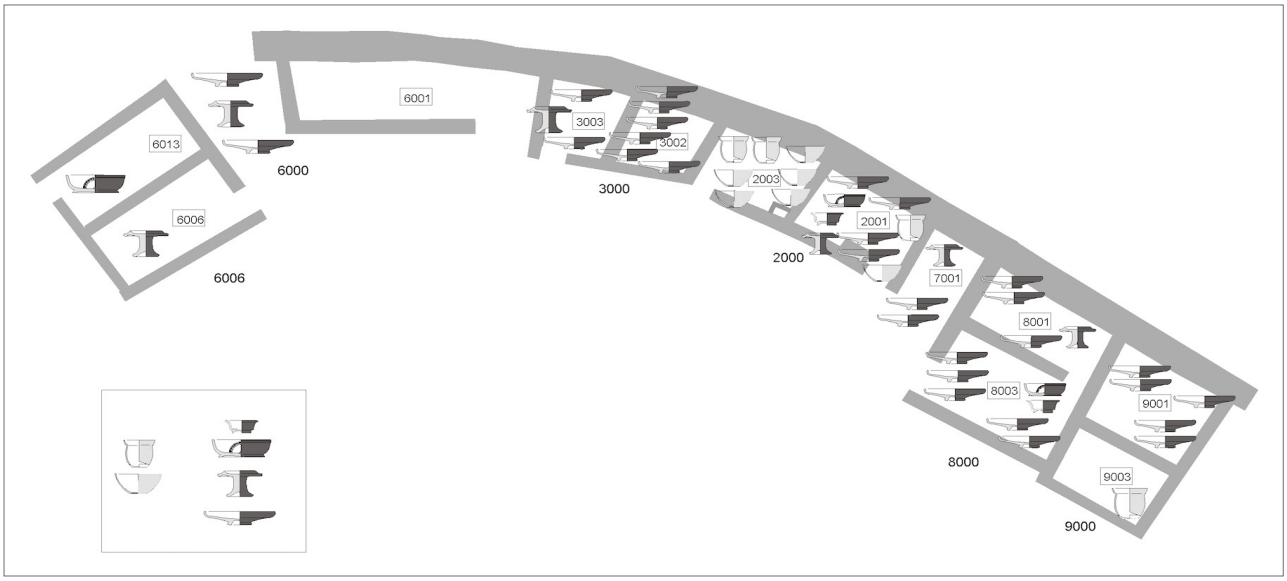


Fig. 4.36. Cabeçó de Mariola (planta y distribución inéditas cortesía de I. Grau).

que supone el 21,42 % del total. Se trata de cinco *oppida* (El Pitxòcol, El Xarpolar, el Castell de Cocentaina, el Castell de Penàguila y el Cabeçó de Mariola) y cuatro aldeas (La Condomina, L'Arpella, El Terratge y el Pic Negre) (fig. 4.37). Para esta última fase ibérica podemos apreciar como estos productos de importación se concentran en un número mucho más reducido de asentamientos, especialmente los *oppida* que de nuevo constituyen la base de la organización territorial en este período y algunas aldeas subordinadas. Por su parte las ánforas importadas únicamente se documentan en los *oppida* por lo que es posible que el vino importado, en este caso de origen itálico, se haya convertido en un elemento diacrítico al que únicamente tienen acceso las elites urbanas y sus clientelas.

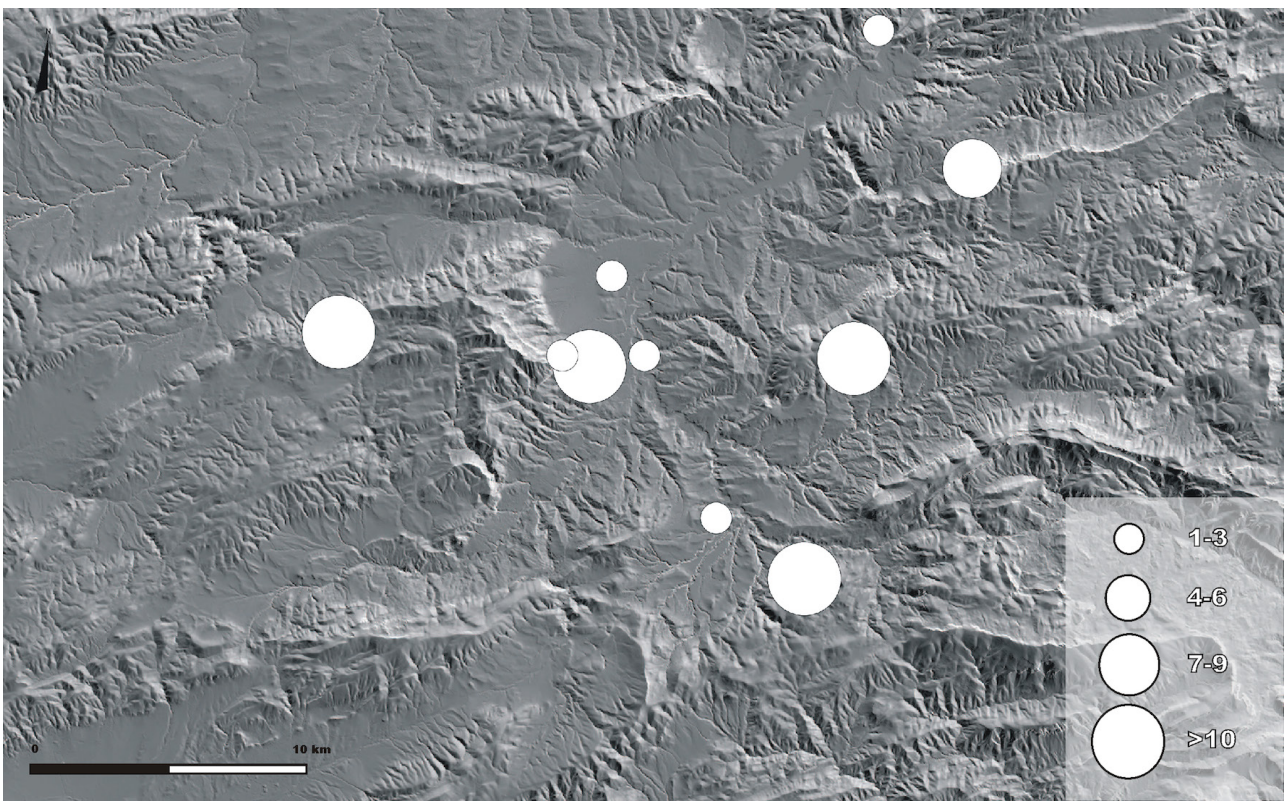


Fig.4.37. Patrón de distribución de las importaciones en los ss. II-I a.C. en los Valles de Alcoi.

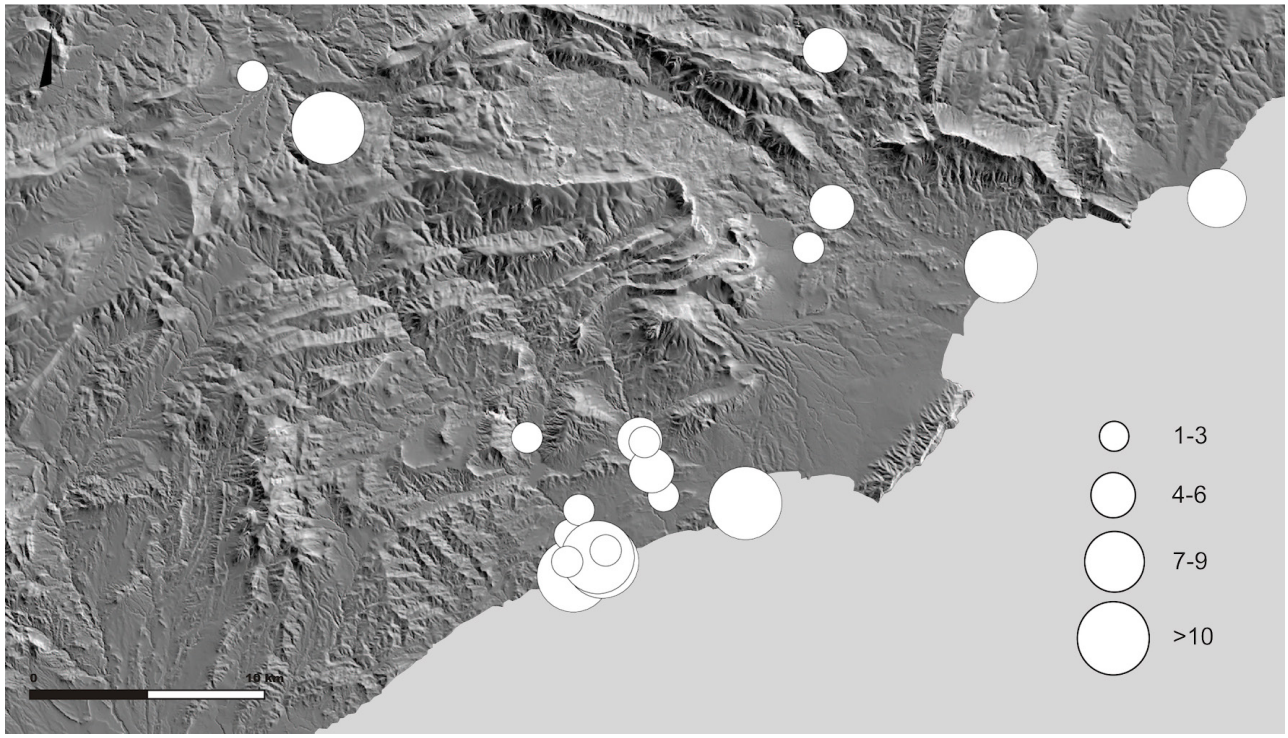


Fig. 4.38. Patrón de distribución de las importaciones en los ss. II-I a.C. en la Marina Baixa.

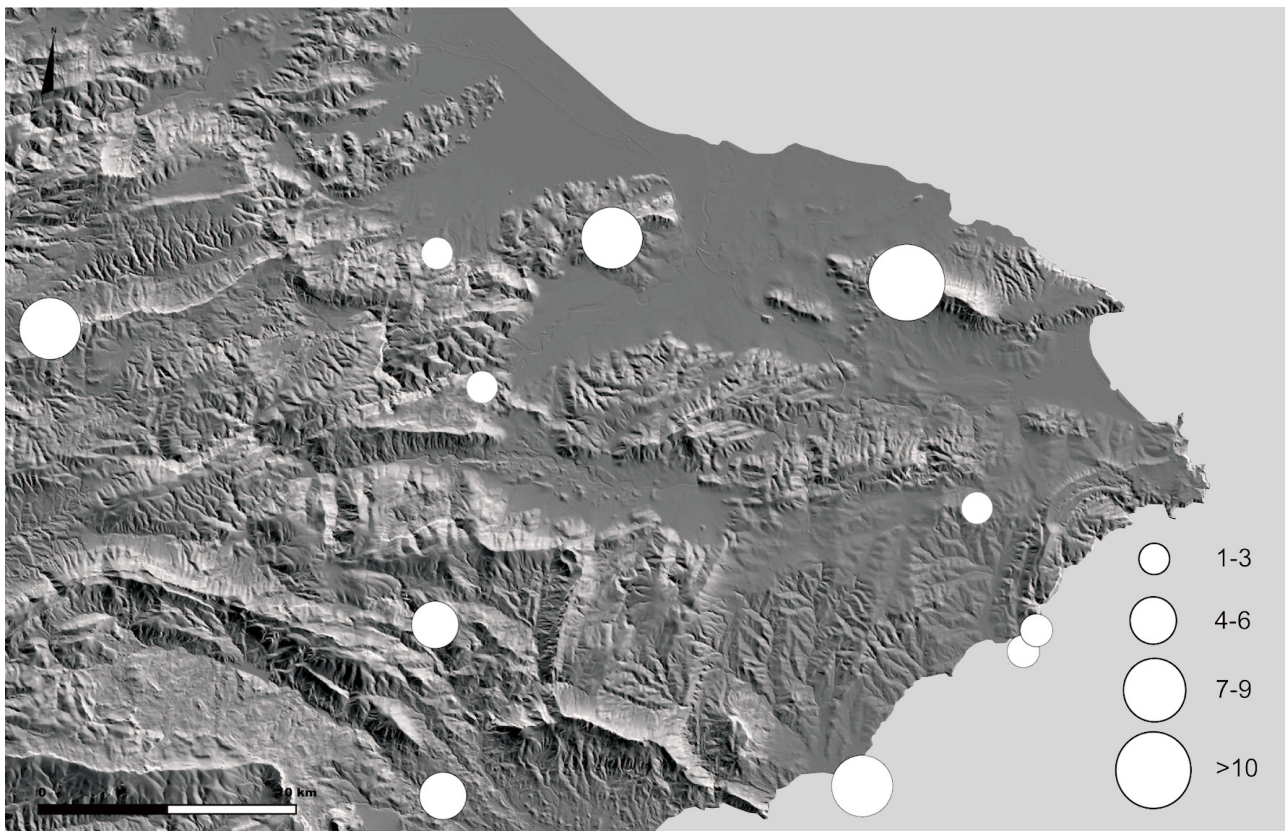


Fig.4.39. Patrón de distribución de las importaciones en los ss. II-I a.C. en la Marina Alta.

En el caso de la Marina Baixa documentamos cerámicas importadas en 16 de los 25 asentamientos que conocemos para estas dos centurias, lo que supone un 64 % del total. Se trata de cuatro *oppida* (Barri Vell, Tossal de la Cala, La Bastida y Sa Muntanya), un cerro costero (Cap Negret), nueve asentamientos en cerro o ladera de pequeñas dimensiones y relacionados con la explotación agrícola del territorio circundante (El Collado, Xautxelles, Cementeri de la Vila, La Muntanyeta, Camí de la Vila III, Alfarella III, Foietes Dalt, Tossal de la Cantera de Guilef y Castell de Polop), una necrópolis (Poble Nou) y un santuario (Tossal de la Malladeta) (fig. 4.38). Como podemos apreciar, nos encontramos de nuevo con una gran dispersión de bienes de importación que llegan a asentamientos de muy diversas tipologías, situación que contrasta con la que veíamos para las tierras del interior.

Por su parte, en la Marina Alta encontramos cerámicas de importación en 7 de los 22 asentamientos de este período que constituyen el 31,8 % del total. Se trata de cuatro *oppida* (Castell d'Ambra, Passet de Segària, Penya de l'Àguila y Penyal d'Ifach), una aldea (Tossal de l'Abiar) y dos cuevas (Cova de les Rates y Cova de les Cendres) (fig. 4.39). Con estos datos podríamos afirmar que nos encontramos ante una concentración de este tipo de materiales, estando restringido los asentamientos más importantes del territorio y a alguna cueva. No obstante, somos de la opinión de que la investigación a día de hoy en este territorio nos aporta una visión muy sesgada del panorama de importaciones ya que se trata de una zona costera con una estrecha relación con el mundo romano especialmente en los ss. II-I a. C. por lo que debemos pensar que la afluencia de productos originarios de la península itálica debió ser mucho mayor de lo que se ha constatado en las prospecciones.

Finalmente, podemos afirmar que en esta etapa nos encontramos con unas dinámicas muy similares a las que veíamos para la fase anterior con una llegada relativamente masiva de estas vajillas de importación a pesar de que cambia su origen, mayoritariamente itálico en este caso. En cuanto a su distribución volvemos a ver una gran dispersión de estos elementos relacionados con el banquete, con una ausencia de grandes concentraciones del tipo *silicernia* en el ámbito funerario a pesar de que sigue documentándose este tipo de depósitos en zonas muy cercanas como en la necrópolis del *oppidum* del Tossal de les Basses (Alicante). En este caso concreto, se documentaron un total de 94 piezas tanto de origen ibérico como importaciones, mayoritariamente itálicas, datándose el conjunto en torno al 200 a.C. (Rosser, 2007: 46).

4.6. LA COMENSALIDAD COMO ESTRATEGIA IDEOLÓGICA

La última cuestión que vamos a plantear en relación con el análisis del banquete como estrategia es cómo se ponen en marcha, desde un punto de vista práctico, estos mecanismos ideológicos. Las prácticas de comensalidad debieron suponer una de las estrategias ideológicas más exitosas, como se deriva del análisis del registro arqueológico y de su presencia a lo largo de todo el periodo estudiado, seguramente por su doble carácter competitivo y corporativo al mismo tiempo. No obstante, no debemos olvidar que se trata fundamentalmente de una estrategia de distinción que busca otorgar prestigio a determinados grupos de estatus con un acceso privilegiado a ciertos recursos, poniendo el énfasis en un determinado estilo de vida que permite la autodefinición de las elites, que podrían definirse como grupos de estatus (Riva, 2011: 89).

Volvemos de nuevo a M. Dietler que propone tres categorías de banquete basándose en información tanto de tipo arqueológico como etnográfico y que no debemos entender como una tipología formal sino más bien como una clasificación heurística de la dimensión político-simbólica del banquete como institución (Dietler, 2001: 75). Asimismo, tampoco deben ser entendidas como etapas evolutivas que puedan ser correlacionadas con tipologías de organización política, aunque sí tengan relación con una creciente estratificación y complejidad social de las estructuras del poder político (Dietler, 2001:93). Por tanto, estas categorías o tipos de banquetes que vamos a repasar a continuación pueden coexistir en una misma sociedad, poniéndose en práctica unos u otros según los intereses de los patrocinadores de dichos eventos.

El primero de los tipos que vamos a tratar es el denominado *Empowering Feast* (Dietler, 2001: 76-82). Se trata de un tipo de banquete en el que se manipula la hospitalidad comensal con el objetivo de adquirir y mantener ciertas formas de capital simbólico, que se traduce en la capacidad de influir en las decisiones o acciones del grupo, y en ocasiones también de capital económico. Como ya señalábamos para las estrategias ideológicas en general, este tipo de banquetes suelen tener una doble cara, ya que por una parte fomentan la solidaridad generando un sentimiento de identidad y unidad comunitaria bajo la apariencia de celebraciones armoniosas al mismo tiempo que constituyen un escenario para la adquisición de prestigio, crédito social y formas variadas de influencia o poder informal que conlleva el capital simbólico, siendo una práctica principalmente competitiva. Los *empowering feasts* son muy comunes en las sociedades sin roles políticos institucionalizados o donde estas funciones no son hereditarias, donde el poder debe ser continuamente renegociado y donde las prácticas de comensalidad se convierten en una herramienta para la adquisición y el mantenimiento del respeto, prestigio o autoridad moral necesarios para ejercer el liderazgo.

Una forma particular de *empowering feast* relacionada con la adquisición de capital económico son los *Work Feasts* o "fiestas de trabajo" (Dietler y Herbich, 2001) donde la hospitalidad comensal es utilizada para organizar el trabajo voluntario colectivo. En este tipo de prácticas, un grupo de personas son convocadas para trabajar juntos en un proyecto durante un día o más y a cambio se les invita a participar en el banquete, apropiándose el anfitrión de los ingresos o excedentes generados durante el día de trabajo. Debemos distinguir esta estrategia de los intercambios de trabajo (*work exchanges*) que funcionan a través de un tipo de reciprocidad diferida donde el anfitrión asume una deuda de trabajo con los participantes que debe ser devuelta en una fecha posterior. Por el contrario, la "fiesta del trabajo" (*work feast*) funciona más como una transacción temporalmente finita, donde la fastuosidad de la hospitalidad se intercambia directamente por el trabajo realizado y no existen obligaciones futuras entre el anfitrión y los invitados. La participación en este tipo de banquetes puede ser voluntaria, acudiendo los participantes por la reputación del anfitrión que es capaz de organizar este tipo de eventos u obligatoria, para lo que debe darse la existencia de una autoridad relativamente institucio-

nalizada, que podríamos entender como corveas y basándose normalmente en el consentimiento y no tanto en el uso de una fuerza coercitiva. Este tipo de prácticas son esenciales para una economía de tipo agrario donde no existe una autoridad política excesivamente centralizada como una forma de movilización de mano de obra para trabajos comunales más allá de la unidad doméstica, al mismo tiempo que sirven para explotar el trabajo de otros para la adquisición y conversión de capital simbólico y económico, favoreciendo las desigualdades sociales.

La segunda categoría de banquetes definida por Dietler es el *Patron-role Feast* (Dietler, 2001: 82-85) que se caracteriza por la manipulación de la hospitalidad comensal con el objetivo de reiterar simbólicamente, así como legitimar las relaciones sociales institucionalizadas y asimétricas del poder. En este tipo de banquete la expectativa de reciprocidad no se mantiene, sino que se acepta la formalización de relaciones desiguales de estatus y de poder ideológicamente naturalizadas a través de la repetición de un evento que genera sentimientos de deuda social y un sentido de obligación por la generosidad del anfitrión. Se trata de un mecanismo bastante común en sociedades dirigidas por caudillos o aristócratas o donde priman las relaciones sociales de tipo clientelar. Por otra parte, este tipo de banquete no es solo una herramienta de dominación y legitimación de las diferencias de estatus, sino que también puede ser puesto en práctica como un mecanismo de resistencia o desafío a la autoridad del jefe a través de la competición.

El último de los tipos propuestos es el *Diacritical Feast* (Dietler, 2001: 85-88) que implica el uso de prácticas culinarias y estilos de consumo diferenciados como un recurso simbólico diacrítico para naturalizar y materializar las diferencias jerárquicas de estatus en las clases sociales, basando su fuerza simbólica, no tanto en la cantidad como en cuestiones de estilo y alimentos consumidos, que en algunos estudios se han definido como nuevas tecnologías alimentarias (Riva, 2010: 62-63; 2011: 202-205). Este tipo de banquetes tienen un carácter mucho más endogámico que los anteriores, estando restringidos normalmente a los miembros de la elite por lo que generan una voluntad de emulación por quienes aspiran a alcanzar un estatus social más elevado. En el desarrollo de este tipo de eventos se establecen numerosas distinciones de edad o género que pueden ser de tipo espacial, temporal, cualitativo, cuantitativo o de comportamiento, al mismo tiempo que se genera un sentimiento de pertenencia a un determinado grupo o comunidad ya que la etnicidad está frecuentemente marcada por los mismos gustos gastronómicos o las mismas prácticas culinarias que se usan para marcar las diferencias con "los otros".

Finalmente, queremos destacar una última aportación, la del antropólogo James Potter que establece una serie de parámetros a tener en cuenta a la hora de estudiar las prácticas de comensalidad a partir del estudio de diferentes comunidades del Suroeste norteamericano (Potter, 2000: 471-475). En primer lugar, es importante tener en cuenta la escala de participación y financiación del banquete, que puede ir desde el hogar familiar a la celebración regional con miembros de varias comunidades. La escala de participación está determinada por los medios a través de los que se financia el banquete y cuando mayor sea ésta, mayor será la adquisición de capital simbólico por parte del anfitrión. En segundo lugar, debemos tener en cuenta la frecuencia y estructura de las celebraciones basadas en el grado de regulación ritual al que están sometidos, por lo que encontraremos por una parte banquetes asociados a ciclos rituales llevados a cabo en ocasiones señaladas a lo largo del año que fomentarían la cooperación y sentimiento de pertenencia a la comunidad. Por otra parte, encontramos los banquetes llevados a cabo en momentos puntuales y con alguna finalidad u objetivo concreto que son potencialmente más efectivos para la adquisición de capital simbólico. Finalmente, debemos tener en cuenta los recursos utilizados para la organización del banquete que deben ser abundantes y en ocasiones exóticos o de difícil acceso. Para que esta estrategia ideológica sea efectiva es necesario un monopolio por parte del anfitrión de los recursos necesarios para la financiación del banquete, así como la capacidad de poder hacer frente a su organización.

Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo final de síntesis para tratar de analizar, basándonos siempre en el registro existente, cuáles son las estrategias y tipos de banquete que predominan en cada una de las fases establecidas, en estrecha relación con los procesos políticos y sociales que caracterizan cada momento. Asimismo, trataremos de interpretar también las interesantes diferencias entre los distintos territorios objeto de estudio.

5
Los ritos de agregación en los santuarios étnico-territoriales

En el siguiente capítulo trataremos de aproximarnos a un tipo muy concreto de espacios de culto que, a partir del s. III a.C., van a experimentar un cierto auge en los territorios del Alto Guadalquivir, Murcia y Alicante. Es lo que se ha venido denominando en el ámbito de la investigación como santuarios territoriales o intercomunitarios, sustituyendo a otros lugares de culto de carácter local como las cuevas-santuario que habían caracterizado los paisajes sacros de estos territorios en los ss. V y IV a.C. Es importante señalar, que parte de los argumentos y análisis de este capítulo aparecieron ya en parte publicados en la monografía El santuario ibérico y romano de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila). Prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania (Grau, Amorós y Segura, 2017).

Las diferentes tipologías para los lugares de culto en el mundo ibérico que se han propuesto desde los años 80 se han basado principalmente en el criterio de la localización espacial. Una de las primeras clasificaciones es la de R. Lucas estableciendo básicamente tres categorías, los espacios de culto natural, los santuarios construidos de carácter rural y los templos o construcciones de carácter urbano (Lucas, 1980: 281). En esta misma línea se enmarcaría el ensayo de L. Prados que distingue entre cuevas, templos urbanos, capillas domésticas, santuarios protourbanos y santuarios rurales (Prados, 1994) o incluso la propuesta de A. Oliver, que diferencia entre santuarios edificados no urbanos, edificaciones urbanas, lugares de culto no edificados y otros, como serían los depósitos votivos (Oliver, 1997). Por su parte, H. Bonet y C. Mata incluyen una categoría más en este tipo de clasificaciones como son las necrópolis y enterramientos aislados que se suman al resto de espacios como santuarios, templos urbanos, cuevas-santuario, capillas y altares domésticos (Bonet y Mata, 1997). A. Domínguez Monedero, basándose también en un criterio esencialmente espacial, establece una diferenciación clara entre los espacios de culto urbanos, entre los que incluye los templos o santuarios cívicos, las capillas domésticas y los santuarios empóricos, y los lugares de culto extraurbanos, que englobarían los de carácter suburbano o periurbano, los supraterritoriales y los rurales (Domínguez Monedero, 1997). Para finalizar nuestro breve recorrido por las diferentes sistematizaciones propuestas, debemos hacer referencia a los ensayos de M. Almagro-Gorbea y T. Moneo, que en una línea muy similar a la anterior proponen una diferenciación entre los espacios de culto urbanos (domésticos o dinástico gentilicios, templos y santuarios de entrada) (Almagro-Gorbea y Moneo, 2000), extraurbanos (palatinos, comunitarios, entre los que cabe incluir las cuevas-santuario, los abrigos-santuario y los de control territorial, y los santuarios territoriales) y finalmente los espacios de culto funerario (Moneo, 2003).

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos en qué categoría incluiríamos los santuarios objeto de nuestro estudio. No es una cuestión sencilla ya que entrarían en juego otros parámetros más allá de la localización espacial y de la mera dicotomía entre espacios de culto urbanos y extraurbanos. De este modo, nos encontramos ante espacios de culto que se encuentran fuera de los lugares habitados pero que al mismo tiempo se caracterizan por una estrecha relación con el asentamiento que actúa como centro rector del territorio e íntimamente ligado a proyectos geopolíticos de carácter comarcal. Es el caso de los santuarios de La Serreta, Coimbra del Barranco Ancho, El Cigarralejo, La Luz o La Encarnación y que podríamos catalogar como periurbanos. En otros casos como La Malladeta o La Carraposa se encuentran a unos kilómetros del núcleo principal, aunque la relación con el mismo es clara. Mientras que en el caso del Cerro de los Santos nos encontramos con un santuario bastante alejado de los principales asentamientos de la zona. Por otra parte, también existe una cierta variabilidad en cuanto a la existencia de estructuras construidas, ya que en unos casos no se han documentado evidencias de carácter arquitectónico, lo que nos lleva a la conclusión de que estaríamos ante una serie de depósitos votivos, al menos en su fase más temprana, y que en algunos casos se monumentalizan en momentos posteriores coincidiendo con la implantación romana, cuestión que valora-

remos con mayor detalle más adelante. Tampoco encontramos una homogeneidad en cuanto a las ofrendas depositadas en este tipo de santuarios que van desde los recipientes cerámicos a las figurillas de terracota, pasando por algunos exvotos en bronce característicos del Alto Guadalquivir o las esculturas de piedra de algunos santuarios murcianos. Por tanto, creemos que lo más adecuado sería basar nuestra definición en otro tipo de criterios en lugar de tratar de encajar los espacios sacros objeto de nuestro estudio en las tipologías anteriormente propuestas.

Viendo todas estas diferencias uno podría preguntarse el porqué de la inclusión de este variado conjunto de espacios de culto en una misma categoría. No obstante, si analizamos todos estos santuarios desde la perspectiva del paisaje, nos damos cuenta de que existen muchos elementos comunes a todos ellos, especialmente si atendemos a las estrategias ideológicas que impulsan la creación de estos espacios de culto comunitarios y que están íntimamente ligados a los procesos sociales y políticos de las comunidades ibéricas contestanas entre los ss. III y I a.C. La íntima vinculación entre este tipo de espacios de culto y los proyectos políticos de carácter supralocal que tienen lugar en este momento ya fue planteada por A. Ruiz y M. Molinos, que incluso llegan a definirlos como santuarios étnicos (Ruiz y Molinos, 1993: 249-250).

Por tanto, el eje que vertebrará nuestra investigación en los siguientes apartados será el análisis desde los planteamientos de la Arqueología del Paisaje, así como la búsqueda de las motivaciones ideológicas que están detrás de las prácticas rituales en este tipo de santuarios. De este modo, creemos necesario interpretar estos espacios sacros basándonos en mayor medida en las prácticas desarrolladas en los mismos y la función social que desempeñan, principalmente relacionadas con rituales de agregación, y no tanto en su ubicación, por lo que podríamos catalogarlos como santuarios comunitarios.

5.1. LOS SANTUARIOS TERRITORIALES EN EL MUNDO IBÉRICO

El estudio de los santuarios ha sido siempre una constante en la historiografía sobre la cultura ibérica desde sus mismos inicios, constituyendo, como veremos, importantes hitos en nuestra conceptualización actual sobre el mundo ibérico. El primer santuario ibérico conocido va a ser el Cerro de los Santos, excavado y estudiado en un momento tan temprano como es la segunda mitad del s. XIX cuando el conocimiento sobre una hipotética cultura ibérica era todavía muy difuso. Aunque la aparición de esculturas en dicho cerro era una constante seguramente desde época moderna, será a partir de 1860 cuando J. D. Aguado y Alarcón envíe un informe a la Real Academia de la Historia señalando la presencia de dichas esculturas. Dichos hallazgos motivarán la realización de excavaciones arqueológicas en el santuario en 1871, con un especial interés tanto por las esculturas como por el templo (Lasalde, Gómez y Saez., 1871).

A inicios del s. XX se van a llevar a cabo una serie de intervenciones en el santuario de Collado de los Jardines en Jaén entre 1916 y 1918 por I. Calvo y J. Cabré (1917, 1918 y 1919). Tanto el santuario del Cerro de los Santos como el de Collado de los Jardines van a convertirse en un modelo en el que se va a basar buena parte de las conceptualizaciones posteriores sobre la religiosidad ibérica (González Reyero, 2013).

Poco tiempo después se produce el descubrimiento de un importante conjunto de figuras de terracota en La Serreta por parte de C. Visedo en una serie de trabajos arqueológicos desarrollados durante los años 1920, 1921 y 1922 en la zona alta del poblado (Visedo, 1922a; 1922b). Más adelante, concretamente en el año 1924, se llevará a cabo una excavación arqueológica en el Santuario de La Luz dirigida por C. de Mergelina cuyos resultados serán publicados un par de años después (Mergelina, 1926). A finales de los años 40, E. Cuadrado se interesa por un nuevo santuario, el de El Cigarralejo, que excavará entre los años 1947 y 1950 (Cuadrado, 1947; 1950a y b).

En las décadas sucesivas se llevarán a cabo diversas campañas de excavación de carácter mucho más sistemático en algunos santuarios antiguos, atendiendo en mayor medida a los contextos y aplicando nuevas herramientas metodológicas. En el año 1962 se producen nuevas excavaciones arqueológicas en el Cerro de los Santos por parte de A. Fernández de Avilés (1965; 1966) que serán retomadas por T. Chapa en los años 80 (1980; 1984). También se intervendrá nuevamente en el Santuario de La Luz con trabajos que van desde la década de los 70 hasta las últimas intervenciones ya a inicios de este siglo (Tortosa y Comino, 2013: 122).

No solo se van a reestudiar los santuarios ya conocidos, sino que también se van a investigar otros nuevos que pasarán a engrosar esta lista de los santuarios territoriales ibéricos. A finales de 1978 se produce el hallazgo fortuito de una serie de terracotas en una zona adyacente al ya conocido poblado de Coimbra del Barranco Ancho, lo que va a propiciar la prospección intensiva del área. Estos trabajos, unidos a la excavación de una posible *favissa* en 1993 darán lugar a la catalogación de este espacio como un santuario de época ibérica por sus investigadores (García Cano, Iniesta y Page, 1991-92; 1997). En estas fechas y también en tierras murcianas se inicia el estudio sistemático del santuario de La Encarnación. A pesar de la existencia de noticias previas será en 1989 cuando se inicie una primera campaña de documentación a la que seguirá una serie de intervenciones arqueológicas entre los años 1991 y 1996 (Ramallo y Brotons, 1997). Finalmente, y ya en la zona más septentrional de la Contestania se han estudiado recientemente los santuarios de La Carraposa (Pérez Ballester y Borredá, 2004) y el santuario de La Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014) (fig. 5.1).

A lo largo de este siglo y medio de investigaciones, no solo se han ido descubriendo nuevos casos de estudio, sino que también ha ido cambiando el marco teórico y metodológico desde el que aproximarse a estos espacios sacros. Las primeras intervenciones de finales del s. XIX e inicios del s. XX se caracterizan principalmente por su preocupación por los elementos artísticos o monumentales, centrándose en el estudio de los exvotos en sí mismos, dejando de lado otras cuestiones como las prácticas rituales, su dimensión social o la cronología. Otro aspecto que acaparaba buena parte de la atención de los investigadores era la definición de los edificios templares donde se llevarían a cabo estas prácticas, en un claro intento de trasponer en el ámbito ibérico modelos ya conocidos en otras áreas del Mediterráneo. A partir de la segunda mitad del s. XX nos vamos a encontrar con un mayor interés por los contextos arqueológicos en un intento de establecer las secuencias estratigráficas y cronológicas que ayuden a una mayor comprensión de estos espacios de culto. También a partir de los años

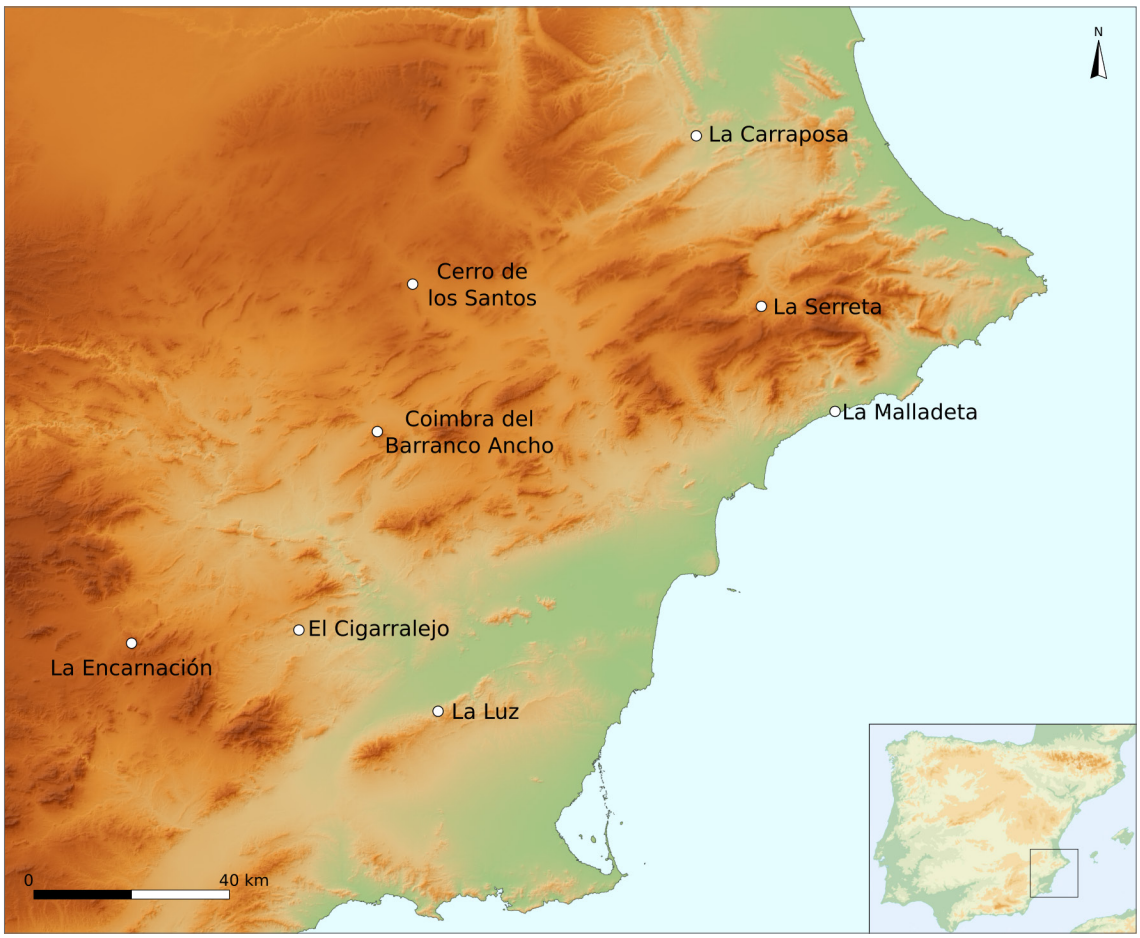


Fig. 5.1. Santuarios del Sudeste.

70 comienzan a publicarse los primeros estudios de conjunto, así como las primeras sistematizaciones y tipologías para los lugares de culto ibéricos.

En los últimos años se ha desarrollado el estudio de este tipo de santuarios territoriales, así como de los lugares de culto ibéricos en general, desde una perspectiva más amplia y dando cabida a los planteamientos que en las últimas décadas se han venido proponiendo desde la Arqueología del Paisaje. Desde este marco teórico y metodológico, los espacios sacros se analizan desde un punto de vista espacial y en relación tanto con el entorno físico y los patrones de asentamiento, con el fin de establecer una lectura simbólica del espacio y valorar sus implicaciones en los procesos sociales e ideológicos que se desarrollan entre las sociedades ibéricas. En este sentido es interesante destacar algunos trabajos que han abordado el estudio de los espacios de culto desde esta perspectiva espacial como el trabajo de I. Grau (2010a). En este trabajo se explicitan los fundamentos teóricos y metodológicos para el estudio de los paisajes sacros para luego aplicarlos al análisis del caso concreto del área central de la Contestania y su evolución a lo largo de todo el periodo ibérico, lo que supone, en buena medida, un punto de partida para nuestra propia investigación. Por otra parte, el trabajo de C. Rueda para los santuarios del *pagus* de Cástulo en el Alto Guadalquivir (Rueda, 2011) combina de forma muy acertada en su estudio la aplicación de diversas escalas de análisis desde la propia ofrenda, incluyendo un análisis tanto material como iconográfico, pasando por el estudio de las estructuras de los espacios de culto, hasta el análisis a escala territorial, teniendo en cuenta los aspectos simbólicos e ideológicos. En esta misma línea se inserta el trabajo de L. López-Mondéjar para los santuarios del noroeste murciano (López-Mondéjar, 2016), en el que se aproxima al estudio de los espacios de culto de esta zona en relación con las dinámicas sociopolíticas que tienen su reflejo también en el marco del paisaje.

5.2. LOS SANTUARIOS COMO ESPACIOS DE IDENTIDAD Y LOS PROYECTOS GEOPOLÍTICOS COMARCALES (S. III A.C.)

Para el estudio de los santuarios territoriales en el área centro-contestana hemos establecido dos fases bien diferenciadas que coinciden con importantes transformaciones, no solo en el ámbito ritual, sino también socio-político. Estos cambios se reflejan en buena medida en el sistema de poblamiento y en los cambios territoriales que tienen lugar en estos momentos y que podemos abordar desde una perspectiva arqueológica. Dichas fases serían, por una parte, la correspondiente al s. III a.C. que coincide con el florecimiento de este tipo de santuarios en el área contestana y en el Alto Guadalquivir, mientras que la segunda fase se corresponde con los ss. II-I a.C. coincidiendo ya con la presencia romana en la península.

No obstante, encontramos ciertas evidencias de frecuentación en algunos de estos santuarios en momentos anteriores a las fases que hemos establecido. En este sentido, se han documentado principalmente cerámicas de barniz negro ático datadas en el s. IV a.C. en La Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014), Cerro de los Santos (Sánchez Gómez, 2002; García Cardiel, 2015), La Luz (Tortosa y Comino, 2013) o fíbulas datadas en esta centuria en el caso de La Encarnación (Ramallo y Brotons, 1997). Sin embargo, en la mayoría de los casos se trata de conjuntos poco significativos, que no se han podido relacionar con estructuras o niveles estratigráficos fiables y que aparecen en muchos casos alterados por las fases posteriores. Estos materiales podrían estar relacionados con la frecuentación esporádica de estos espacios especialmente en relación con prácticas de consumo ritual, como indica la presencia de vajillas de importación, y no tanto con la deposición de los tipos de exvotos característicos de cada santuario, práctica que se generalizará a partir del s. III a.C. Por tanto, poco más podemos decir de esta fase inicial de los santuarios, salvo que no reúnen las características propias de los momentos posteriores y que iremos viendo a continuación.

Desde nuestro punto de vista, y siguiendo anteriores planteamientos de autores como Ruiz y Molinos (1993), Grau (2002; 2010a) o García Cardiel (2016), es imposible entender el florecimiento de los santuarios territoriales en el s. III a.C. sin atender a toda una serie de transformaciones que tienen lugar a finales de la centuria precedente en el área central de la Contestania y que se manifiestan en forma de importantes cambios en el patrón de asentamiento. Como ya hemos señalado en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, durante los ss. V-IV a.C. el modelo territorial de la región se basa en la existencia de diversos *oppida* que actuaban como centros rectores de sus respectivos territorios, siempre coincidentes con unidades geográficas bien definidas como son los pequeños valles interiores (Grau, 2002). Estos territorios políticos albergan además toda una serie de asentamientos secundarios y dependientes con el objetivo de aprovechar los recursos agropecuarios del entorno. Dicho modelo va a experimentar importantes transformaciones en los momentos finales del s. IV e inicios del s. III a.C. con el abandono de algunos de estos *oppida* como es el caso de El Puig, La Bastida de les Alcusses o La Covalta.

Estos cambios en el modelo territorial vendrán acompañados también de cambios en el paisaje sacro, con el abandono o declive de numerosas necrópolis en distintas áreas de la Contestania (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015: 262), así como una menor frecuentación de los santuarios en cueva, tan característicos de esta fase como delimitadores simbólicos de los territorios locales (Grau y Amorós, 2013). Por tanto, estamos asistiendo a un cambio en los escenarios donde las elites habían desplegado parte de sus estrategias ideológicas y donde se habían negociado las relaciones de poder, que se trasladarán a partir de este momento a los santuarios territoriales.

Durante el s. III a.C. asistiremos al desarrollo de una estructura territorial basada en la existencia de grandes territorios políticos de escala comarcal, presididos por grandes *oppida,* que podríamos catalogar como ciudades-estado, que ejercerían además su control sobre otros *oppida* secundarios y de menor tamaño (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz., 2015). Este nuevo proyecto geopolítico requeriría nuevas fórmulas ideológicas y simbólicas que lo sancionen y cuyo despliegue se concentrará en el núcleo urbano que actúa como centro rector del territorio. Una de las manifestaciones más claras de estas nuevas estrategias será el desarrollo de los santuarios territoriales o comunitarios, una de cuyas características esenciales es su relación con el poder político que emerge en estos momentos y que se superpone al territorio fragmentado en pequeños territorios locales característico de las etapas anteriores.

5.2.1. El santuario de La Serreta

Este espacio sacro se ha convertido, desde momentos muy tempranos en uno de los hitos historiográficos en el marco de los estudios sobre la religiosidad ibérica, siendo ya catalogado como santuario desde su mismo descubrimiento por Camil Visedo en los años 20 del pasado siglo (Visedo, 1922 a y b). De hecho, se ha considerado como uno de los santuarios que podríamos caracterizar como prototípicos del sudeste peninsular junto a los ubicados en el área murciana o el Alto Guadalquivir (Aranegui y Prados, 1998). Sin embargo, la antigüedad de los trabajos de campo llevados a cabo en el área del santuario, hace ya casi un siglo, han dado lugar a numerosos problemas de registro que dificultan su interpretación. A pesar de estos problemas, por otra parte comunes a la mayoría de los santuarios ibéricos conocidos, creemos que aún es posible una revisión del registro conocido, así como la propuesta de nuevas interpretaciones cien años después de su descubrimiento.

La localización del santuario

El área del santuario se ubicaría en la parte más alta del cerro ocupado por la ciudad ibérica de La Serreta y, por tanto, su relación con dicho núcleo de población resulta evidente. A pesar de que C. Visedo describe a grandes rasgos la zona donde halla el conjunto votivo, creemos necesario señalar algunas matizaciones a este respecto, ya que su ubicación parece variar ligeramente dependiendo del periodo en que nos centremos. En primer lugar y a nuestro parecer, el espacio sacro datado en el s. III a.C. no se correspondería con el edificio de planta rectangular y tripartita situada en el Sector A que E. Llobregat identificó como un lugar de culto (Llobregat, 1991). Esta diferenciación entre ambos espacios no es una cuestión novedosa, sino que ya ha sido propuesta en diferentes trabajos anteriores, aunque en este apartado tratamos de profundizar algo más en los argumentos que nos llevan a esta conclusión.

La primera interpretación de esta área del poblado como un santuario la encontramos ya en las memorias de excavación del propio Camil Visedo Moltó a inicios de la década de 1920 (Visedo, 1922a; 1922b). Los trabajos arqueológicos objeto de nuestra atención son los llevados a cabo por Visedo en los años 1920, 1921 y 1922 en la zona alta del poblado, documentados en las memorias entregadas a la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades (Visedo, 1922a; 1922b). Con posterioridad, Vicente Pascual Pérez llevará a cabo en 1959 y 1960 una limpieza de las grietas en las proximidades del área donde se ubicó el santuario, así como un sondeo entre el mismo y el poblado. A partir de la documentación (memorias, diarios, notas, fotografías, croquis, dibujos…) conservada en el Museo Arqueológico de Alcoi, trataremos de acercarnos a la ubicación del área excavada por Visedo.

La primera actuación llevada a cabo en el área del santuario data del año 1920, en la que se recupera un conjunto de materiales de muy diversa naturaleza entre los que cabe destacar las figuri-

llas de terracota que se encontraban dispersas por las laderas y *"que provenían de una pequeña meseta situada en la cumbre"* (Visedo, 1922a: 6). Junto a estos exvotos, destacan otros objetos como lucernas, cerámicas del tipo *terra sigillata,* monedas, cerámica de barniz negro, cerámica ibérica, cerámica de cocina, fusayolas, objetos de metal… que han sido objeto, en muchos casos, de estudios pormenorizados (Juan, 1988; Horn, 2011; Lara, 2005; Poveda, 2005; Garrigós y Mellado, 2004).

En la primera de las memorias entregadas a la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades (Visedo, 1922a), se indica la existencia de una serie de "*pequeños fragmentos esparcidos por una de las laderas, como procedentes de haber rodado desde la parte superior […] que provenían de una pequeña meseta situada en la cumbre",* fragmentos que se corresponderían con los exvotos de terracota que se convertirían en uno de los elementos distintivos del santuario de la Serreta. En esta misma memoria, Visedo insiste en que la zona donde se han realizado los hallazgos *"ocupa la parte superior del castro y el final del mismo, dominando todo el recinto que suponemos habitado"*. Asimismo, aporta algunos detalles sobre la excavación, *"Al remover la tierra aparecieron sillarejos trabajados por tres lados, pero sin orden alguno de colocación; sólo unas cuantas piedras parecen estar en su sitio, haciéndonos pensar en alguna edificación para fin determinado; frente a este sitio existe un gran derrumbamiento de piedras"*. Una primera pista nos la da el hecho de que exista un gran derrumbe de piedras frente a la zona excavada, que junto a la ubicación en la parte más alta del cerro nos lleva a lo que tradicionalmente se ha denominado en la bibliografía sobre el poblado como Zona Alta y parte del Sector A.

Proponemos que el área excavada por Visedo, a juzgar por la fotografía que acompaña el informe, se ubique en una pequeña meseta junto al punto más alto del cerro. En dicho rellano podría ubicarse asimismo un edificio con las dimensiones aproximadas de 12 x 8 m aportadas por Visedo. También abogaría por esta ubicación el hecho de que algunos trabajos de reconocimiento superficial realizados en los años 1990 permitieran localizar en este punto los mismos materiales arqueológicos referidos por Visedo en las memorias, como una moneda romana bajoimperial y fragmentos de *terra sigillata*.

Posteriormente, ya en el año 1988 se realiza un sondeo en el sector A en el que se localizan una gran cantidad de *tegulae* e *imbrices*, lo que lleva a considerar el edificio A1-A4 como un santuario tripartito de influencia semita (Llobregat, 1991; Llobregat *et al.,* 1992). Sin embargo, cuando acudimos a la documentación encontramos numerosas contradicciones que hacen incompatible la asociación entre ambos espacios como ya se propuso en trabajos posteriores (Olcina *et al.*, 1998: 39-40), problemática que también hemos abordado recientemente (Amorós y Grau, 2017).

La primera cuestión que llama nuestra atención es el hecho de que Visedo no advierta ningún tipo de orden en la colocación de las piedras, aspecto en el que insiste en la segunda de las memorias dedicadas a la excavación del santuario (Visedo, 1922b) *"las piedras, algunas trabajadas y acumuladas en gran cantidad, no acusan orden alguno, antes al contrario, se hallan dispersas por todas partes, junto con destrozadas tejas y barros, todo lo cual hace muy difícil el conjeturar una reconstitución de este lugar […] dada la ausencia de toda huella"*. No cabe duda que, si Visedo hubiese excavado en la zona que posteriormente sería identificada por Llobregat como santuario, habría advertido la existencia de una planta rectangular y compartimentada bien definida o al menos habría constatado la existencia de muros o estructuras, cuyo aparejo regular contrasta con el resto de construcciones del poblado.

En este sentido, cabe la posibilidad de que el edificio identificado por Llobregat como santuario ya fuese constatado por Visedo en las excavaciones de 1921 en cuya memoria escribe (Visedo, 1922b:10) *"A no muy lejos de aquí y en otra cata igualmente importante, se han puesto al descubierto paredes más delgadas (0,25 m) pero hasta que no se quite toda la tierra no podemos fijar medidas ni delimitar estancia ninguna […] En lo que pudiera ser el piso de la casa hemos observado a trozos una especie de pavimentación hecha con tierra apisonada y de gran consistencia"*. Sobre este sector se ha señalado la posibilidad de que pudiera relacionarse con los departamentos A1 al A4 que corresponden al edificio de planta cuadrangular que Llobregat interpreta como santuario (Llobregat *et al.,* 1992: 50).

En la segunda memoria en la que se mencionan los trabajos en la zona del santuario (Visedo, 1922b), aporta algunos datos más que nos parecen interesantes. Identifica algunos tramos de la muralla o lo que él describe como un muro de terraza y afirma que *"si el extenso muro construido para dar más ensanche a la cumbre, en pie todavía a trechos, pasaba, como todo hace suponer, también por este sitio, no podía tener más de ocho metros de ancho el supuesto edificio, porque a más de esta medida están ya los escarpes, que hacen imposible toda construcción y […] que el largo del mismo no podía ser superior a diez o doce metros."* De modo que las conclusiones que extraemos de este pasaje son que la muralla no era visible en la zona donde excava y que, en caso de haber existido un edificio, sus dimensiones no podrían haber superado los 12 metros de largo por 8 metros de ancho. Ambos datos vuelven a alejarnos de la hipótesis de que el santuario excavado por Visedo y el identificado por Llobregat se encuentren en la misma ubicación exacta, ya que la muralla y los muros de aterrazamiento son claramente visibles en la meseta en la que se ubica el edificio tripartito, que además puede albergar un edificio de dimensiones superiores a los 12 x 8 m que menciona Visedo.

A partir de estos datos, podemos concluir que el lugar donde Visedo documentó los materiales votivos que le llevaron a pensar que se encontraba ante un espacio sacro, es una estrecha meseta ubicada en la cumbre del cerro donde además no pudo identificar con claridad ningún tipo de edificio (fig. 5.2). Este hecho puede ser debido a la erosión de la cumbre, lo que podría ser bastante razonable debido a la altitud (1040 m.s.n.m.) o al hecho de que simplemente nunca existió tal edificio en la primera fase del santuario.

El espacio del culto

Pasamos a continuación a analizar cuáles pudieron ser las características formales del santuario de La Serreta en el s. III a.C. Como ya hemos visto, cabría la posibilidad de que no se hubiesen conservado evidencias constructivas en esta área sacra debido a su ubicación a gran altitud. No obstante, y atendiendo a las características que presentan otros santuarios contestanos en esta época, nos inclinamos hacia la hipótesis de que no existiesen tales construcciones, al menos en esta fase temprana, tratándose de espacios de culto al aire libre con un depósito votivo enterrado.

Esta ausencia de estructuras contrasta con otros casos contestanos donde sí se documentan edificios construidos destinados a acoger las prácticas rituales. Uno de ellos es el conocido como templo A de la Illeta dels Banyets, datado en el s. IV

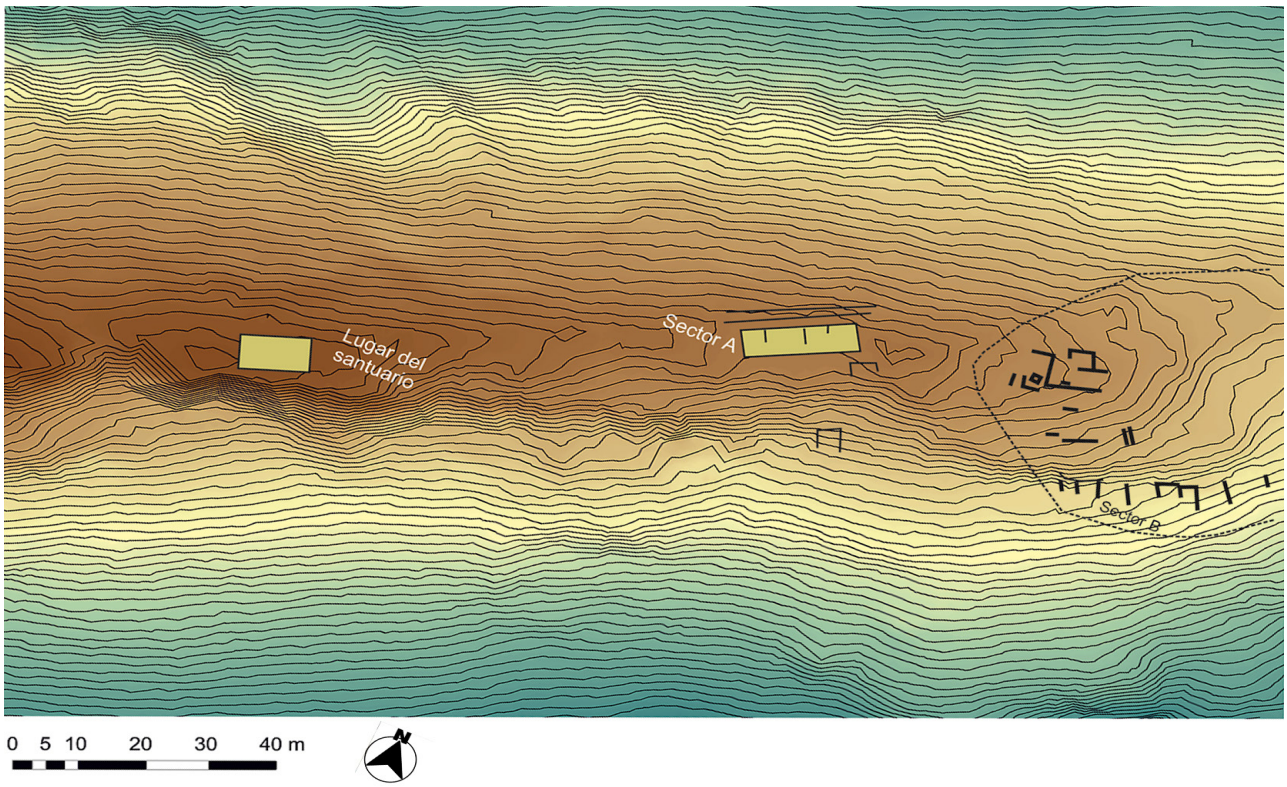


Fig. 5.2. Plano topográfico del área de la cumbre de La Serreta con la ubicación de los espacios sacros (Grau, Amorós y Segura, 2017: fig. 3.5).

a.C. y cuya planta tripartita recuerda modelos orientales. No obstante, la funcionalidad de este edificio ha sido muy debatida que se ha interpretado como parte de un conjunto palacial o *regia* que incluiría también el almacén y el llamado templo B, propuesta que no excluiría la función sacra (Almagro Gorbea y Domínguez, 1988-89). Por otra parte, F. Prados (2004) aboga por su interpretación como un centro de mercado regido por una autoridad urbana con claras influencias púnicas mientras que M. Olcina vuelve a interpretarlo como un santuario, como ya hiciese E. Llobregat en su momento (Olcina, 2005). Un debate similar se plantea con el conjunto de las Tres Hermanas (Aspe), con una cronología del s. IV a.C., donde el edificio A presenta una planta muy similar a la del templo A de El Campello. Este hecho llevó también a su interpretación como una *regia* (García Gandía y Moratalla, 2001) aunque las excavaciones llevadas a cabo en los últimos años pueden cambiar esta percepción. Finalmente, también se ha identificado un edificio cultual en La Alcudia (Elche) con una cronología que iría desde los ss. VI al I a.C. (Ramos Fernández, 1995). El contraste que suponen estos edificios con la ausencia de estructuras en nuestra área de estudio podría deberse a la ubicación de estos supuestos templos, especialmente en el caso de la Illeta y de La Alcudia, en enclaves costeros o muy cercanos a la costa donde el contacto con los agentes coloniales sería mucho más directo. Este *middle ground* colonial pudo dar lugar a comunidades locales con un mayor grado de complejidad social, cuyas elites buscarían nuevas estrategias de legitimación ideológica que pudieron materializarse en la construcción de templos con influencias mediterráneas y que al mismo tiempo favorecerían la integración con los comerciantes extranjeros, tal y como propone J. García Cardiel (2016: 190).

En nuestra área de estudio no documentamos construcciones específicas donde se llevaran a cabo las prácticas rituales, sino que en los ss. V y IV a.C. parecen focalizarse en las cuevas-santuario, necrópolis y en ciertos espacios domésticos, como indicarían algunos ritos relacionados con la fundación de casas (Grau *et al.*, 2015a). Por tanto, los recursos y los trabajos colectivos se canalizan en este caso hacia la construcción de elementos defensivos como murallas y torres y no hacia la erección de espacios de culto comunitarios, en un momento en que se fomentan en mayor medida las estrategias competitivas frente a las cooperativas.

Esta dinámica se va a mantener a lo largo del s. III a.C. ya que las nuevas estrategias de carácter más cooperativo que parecen darse en este momento, vinculadas a los nuevos proyectos políticos de carácter comarcal, no se van a materializar en la construcción colectiva de edificaciones destinadas al culto. Por el contrario, la generación de una identidad colectiva estaría basada en el desarrollo de unas prácticas rituales comunes como es la deposición de exvotos.

Por tanto, lo que va a caracterizar a la mayoría de los santuarios documentados en la Contestania en este momento, es su configuración como espacios al aire libre donde se ubicarían toda una serie de depósitos votivos excavados en el suelo que contendrían las diferentes ofrendas. La erosión de dichos depósitos por procesos postdeposicionales daría lugar a una dispersión del material votivo, tal y como se ha documentado

en La Serreta. Otra posibilidad es que esta dispersión se deba a sucesivas limpiezas del espacio sacro, arrojándose las ofrendas más antiguas por las laderas del cerro.

Este tipo de depósitos votivos ubicados en espacios al aire libre los encontramos también en otros santuarios del s. III a.C., por lo que podríamos hablar de una relativa homogeneidad en este sentido en la zona de la franja oriental y sudeste peninsular. El primero de estos santuarios es el de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla) ubicado en una colina cercana al *oppidum* y donde tampoco se han constatado estructuras arquitectónicas, sino que el material votivo se ha documentado disperso por la ladera sur del cerro y que procedería de una o varias *favissae* destruidas por la erosión. No obstante, sí se ha podido documentar un pequeño depósito aprovechando una oquedad del terreno que presentaba un escaso número de objetos, lo que ha llevado a su interpretación como una ofrenda puntual más que como una *favissa* (García Cano *et al.*, 1997: 241).

También en el santuario del Cerro de los Santos se documenta una fase de frecuentación del sitio a partir del s. IV y especialmente en el s. III a.C. (García Cardiel, 2015: 88) previa a la monumentalización del s. II a.C., momento en que el santuario pudo configurarse como un espacio de culto al aire libre. Sin embargo, las dificultades estratigráficas que presenta este yacimiento hacen difícil el reconocimiento de los posibles depósitos votivos.

En el caso del santuario de El Cigarralejo existen diversas hipótesis acerca de las características del mismo en los ss. IV y III a.C. El elemento más distintivo sería la acumulación en el subsuelo de la estancia 11 de toda una serie de materiales votivos entre los que destaca el conjunto de exvotos de arenisca que en su mayoría representan équidos, aunque también algunas figuras humanas tanto masculinas como femeninas, además de elementos de adorno y restos de cerámica (Cuadrado, 1950b: 41-42). Este conjunto unitario ha sido interpretado en diversas ocasiones como una *favissa* (Lucas y Ruano, 1998). En cuanto a las diversas estructuras constructivas documentadas, han sido interpretadas normalmente como un santuario, con una primera fase correspondiente a los ss. IV y III a.C. con una reestructuración a inicios del II a.C. (Cuadrado, 1950a; Lucas, 2001-02). Sin embargo, existen otras hipótesis, como la propuesta de Brotons (1997: 259-260), que aboga por que dichas construcciones formarían parte de una casa fuerte romana, como indicarían los materiales de carácter esencialmente doméstico. A ello debemos añadir la aparente desconexión estratigráfica entre la *favissa* y la estancia 11. Por tanto, creemos que el santuario de El Cigarralejo se configuraría en los ss. IV y III a.C. como un espacio de culto al aire libre ubicado en la parte más alta del cerro, lugar donde se ocultarían los materiales votivos depositados en el lugar a finales del s. III o inicios del II a.C.

El santuario de la Encarnación también presenta una estrecha relación con un *oppidum* cercano, concretamente el de los Villaricos. Este santuario es más conocido por los interesantes procesos de monumentalización que tienen lugar en el s. II a.C. y que trataremos en otro momento, ya que ahora nos interesa la fase previa a la construcción de los dos templos de tipo itálico. En distintos puntos del cerro se han documentado una serie de hendiduras que fueron utilizadas para la deposición de objetos votivos datados en los ss. IV y III a.C., que se llevó a cabo de forma intencionada a lo largo de la segunda mitad del s. III o inicios del s. II a.C. (Ramallo y Brotons, 1997: 261; 2014). También resulta muy interesante la presencia de varios fragmentos cerámicos que los investigadores interpretan como urnas de incineración, lo que podría relacionarse con la existencia de una necrópolis que se remontaría al Ibérico antiguo, por lo que estaríamos ante la conversión de un espacio funerario en santuario a finales del s. V o inicios del IV a.C., evidenciando la pervivencia de un espacio de memoria ancestral (Ramallo y Brotons, 2014: 30).

Por último, también en el Santuario de la Luz se han documentado evidencias de prácticas rituales en momentos previos a la monumentalización del santuario en la primera mitad del s. II a.C. y que se remontarían a los ss. IV y III a.C. Dichas evidencias se distribuyen en distintas zonas, de forma dispersa y conformando un gran espacio sacro que presenta una estrecha relación con el *oppidum* de Santa Catalina del Monte y la necrópolis del Cabecico del Tesoro. No obstante, y al igual que sucede en los casos anteriores, no se han documentado prácticamente evidencias arquitectónicas pertenecientes a esta primera fase, limitándose únicamente a la presencia de pequeños túmulos o lo que podrían ser mesas de ofrendas y fosas con exvotos (Lillo, 1991-1992; Comino, 2015: 587-590).

Los exvotos

Centrémonos ahora en la primera de las escalas de análisis que hemos propuesto, es decir, los exvotos. Estos objetos suponen la materialización de la práctica ritual y expresan la voluntad por parte de los devotos de pervivir en el espacio sagrado mediante la fosilización de una acción concreta como es la deposición de ofrendas. Estos exvotos también suponen la expresión material de una relación recíproca o diálogo entre el oferente y la divinidad, sin intermediarios, y que es el reflejo de una petición o agradecimiento por un bien realizado.

Es importante señalar que no existe una homogeneidad en cuanto a los exvotos que encontramos en los distintos santuarios a lo largo del s. III a.C. ya que existen diversas diferencias, especialmente en cuanto al material utilizado para su elaboración. No obstante, podemos identificar algunas pautas comunes, como iremos viendo a continuación.

Con el objetivo de una mejor comprensión de la colección de exvotos documentada en el santuario de La Serreta, hemos emprendimos una revisión del conjunto para el establecimiento de una nueva tipología, prestando especial atención a las características formales, atributos, gestualidad y cronología y que incorpore además un recuento exhaustivo de todos los individuos reconocibles.[1]

Dicha colección de terracotas ha sido objeto de diversos estudios previos como el de J. Juan (1987-1988) que llevó a cabo un análisis detallado teniendo en cuenta los aspectos técnicos en la elaboración de las mismas, así como el establecimiento de una primera tipología basada en criterios morfológicos. De este modo, establece nueve grandes grupos que a su vez incluyen varios subgrupos:

Grupo I: Damas ibéricas;
Grupo II: Pequeñas cabezas masculinas;
Grupo III: Cabezas de sexo indeterminado;
Grupo IV: Fragmentos de cabezas, torsos y cuellos informes;

1 El estudio detallado se ha elaborado en colaboración con I. Grau Mira y M. López-Bertrán y al que remitimos al lector interesado (Grau, Amorós y López-Bertrán, 2017).

Grupo V: Máscaras y rostros de facciones helenísticas;
Grupo VI: Bustos ataviados con pendientes, collares y diademas;
Grupo VII: Composiciones de varias figuras;
Grupo VIII: Pebeteros en forma de cabeza femenina;
Grupo IX: Figuras de carácter primitivo.

En nuestra opinión, dicha tipología adolece de una aproximación cronológica más precisa, aunque somos conscientes de las dificultades que presentan este tipo de contextos, que pasaría por tener en cuenta los tipos documentados también en el espacio de hábitat o los paralelos más cercanos, tanto geográfica como culturalmente. Por otra parte, se podría reducir el número de grupos, ya que algunos se establecen simplemente por el carácter fragmentario de las terracotas cuando podrían integrarse sin problemas en otras agrupaciones.

Esta primera tipología ha sido actualizada recientemente por el trabajo de F. Horn (2011) cuyo objetivo era una síntesis a nivel peninsular de todas las terracotas documentadas hasta el momento. Este planteamiento impedía, como es lógico, analizar de forma exhaustiva todas las terracotas del santuario, ya que solo se incluyen las más representativas, así como una aproximación más detallada de cada uno de los contextos particulares. Esta investigadora plantea una interesante tipología conformada por seis grupos:

Alcoy 1: Figuras esquemáticas;
Alcoy 2: Figuras esquemáticas "tipo Serreta";
Alcoy 3: Figuras femeninas realistas;
Alcoy 4: Figuras masculinas realistas;
Alcoy 5: Máscaras;
Alcoy 6: Pebeteros.

Otra de las aportaciones más interesantes del trabajo de Horn es la identificación de una serie de moldes, concretamente ocho, utilizados para la elaboración de las terracotas (Horn, 2011: 163-164). El primero de ellos es el molde A, utilizado para la elaboración de 46 rostros, entre ellos las figuras femeninas con velo y varias cabezas masculinas. El molde B habría sido utilizado para la realización de 25 figurillas, 14 femeninas, 6 masculinas y 5 indeterminadas de diferentes tipos. El molde C se utilizaría en la realización de una docena de exvotos, casi todos femeninos y pertenecientes al grupo de imágenes sin arracadas y con velo. El molde D se utilizó para la elaboración de 15 figuras, 4 femeninas, 3 masculinas y 8 indeterminadas. Provenientes del molde E, se documentan 7 figurillas, 4 femeninas y 3 masculinas, mientras que con el molde F solo se habrían elaborado 4 cabezas. Por su parte, el molde G se ha utilizado para la realización de 21 cabezas, todas ellas masculinas y pertenecientes al grupo de cabellos ondulados. Finalmente, se documentan 17 terracotas elaboradas mediante el denominado molde Z, que ha sido imposible relacionar con una serie.

A partir del estudio de estos moldes, esta autora llega a la conclusión de que el taller de La Serreta no debió funcionar durante un periodo de tiempo excesivamente largo, como se desprende del escaso número de generaciones de terracotas, ya que solo el molde D parece haber sido reconfigurado para la elaboración de una segunda generación de exvotos.

Tras el estudio minucioso de la colección de exvotos del santuario de La Serreta depositada en el Museo Arqueológico de Alcoi, creemos que una nueva propuesta tipológica podría aportar nuevos datos a la investigación. En este sentido, hemos efectuado un recuento riguroso que nos permite establecer un número mínimo de individuos, que suman más de 400 ejemplares, teniendo en cuenta cuestiones cronológicas y tratando de introducir en el debate algunas cuestiones interpretativas de interés, como la gestualidad o los tipos de rito relacionados con las prácticas llevadas a cabo en el santuario. Basándonos en criterios tipológico-temáticos hemos dividido la colección en cinco grandes grupos (tabla 5.1):

Grupo I. Cabezas de culto contestanas

En la nueva propuesta tipológica que hemos elaborado a partir de la última revisión de los exvotos depositados en el santuario de La Serreta, hemos podido identificar un nuevo tipo al que hemos denominado Cabezas de Culto Contestanas (fig. 5.3). Dicha denominación se inspira claramente en las conocidas cabezas de culto edetanas, elementos votivos que se han documentado, tanto en un edificio interpretado como un templo, como en capillas domésticas, en diversos asentamientos de esta región histórica, concretamente el Tossal de Sant Miquel, Puntal dels Llops y Castellet de Bernabé (Bonet, Mata y Guérin, 1990). Este nuevo tipo que proponemos se corresponde a grandes rasgos con el "grupo V" de J. Juan i Moltó (1987-1988: 301) que definió como máscaras y rostros de facciones helenísticas o el tipo "Alcoy 5" de la tipología de F. Horn (2011: 159-160) que identifica también como máscaras. Contamos con un número bastante importante de figuras de este tipo, de las que hemos podido documentar un mínimo de 82 individuos que representan casi un 20 % del total de la colección.

Podríamos definir la técnica de fabricación como mixta, ya que combina el modelado a mano, utilizado para la elaboración de la cabeza, el cuello y los distintos adornos tales como pendientes y diademas, con el modelado a molde, utilizado para los rostros. El primer paso sería la elaboración de un modelo del que se sacan después uno o varios moldes para la producción en serie de estas piezas. En todos los casos el molde corresponde únicamente al rostro y es cocido a temperaturas más altas que las propias terracotas, ya que se requiere una mayor resistencia para poder ser utilizado varias veces.

Una vez obtenidos los moldes se procede a la colocación de una capa de arcilla fresca sobre el mismo y se presionaba con los dedos con el fin de adquirir la forma, como indican las huellas que podemos apreciar en la parte interna de las terracotas. Se trata de figuras huecas y es lógico pensar que se utilizarían moldes univalvos. Asimismo, se dejaría un hueco en la parte inferior de la pieza para permitir la circulación del aire y evitar que la pieza se rompa durante la cocción. En otros paralelos, como en el caso de las Cabezas Edetanas se practica un orificio en la parte posterior, aunque el estado fragmentario de los ejemplares de La Serreta nos impide comprobar este punto.

Una vez obtenida la forma de bulto redondo y el moldeado del rostro se procedería al retocado de los defectos mediante el alisado, así como al añadido de otros elementos y adornos elaborados a mano, tales como orejas, arracadas, diademas o torques y que analizaremos con mayor detalle cuando tratemos las cuestiones formales. En otros paralelos es bastante común la presencia de policromía en estas piezas, aunque en nuestro caso solo ha sido posible reconocer restos de engobe blanco en un fragmento de cuello. Finalmente, se procedía a la cocción de la pieza, que se realizaba a bajas temperaturas, de tipo oxidante y que da lugar a pastas muy finas y frágiles de color ocre con desgrasantes muy depurados.

Tabla 5.1. Tabla-resumen de la colección de terracotas de La Serreta.

Tipo	Subtipo	Características	Piezas	Frags.	Total	%	%
Cabezas CC		Bustos de tamaño medio	22	392[a]	82	19,11	19,11
Pebeteros	Guardamar	Representación de busto femenino con kalathos	34		34	7,83	10,02
	Otros		14		14	3,22	
Figurillas de rostro realista	Figuras masculinas	Peinado en ondas (pelo ensortijado)	37		37	8,625	
		Peinado líneas	6		6	1,399	
		Caperuza (cabeza lisa y ligera visera)	10		10	2,331	
	Figuras indeterminadas	Género sin determinar	18		18	4,196	
	Figuras femeninas	Veladas	25		25	5,828	55,24
		Velo y rodetes	25		25	5,828	
		Velo y toca	6	751[b]	94	21,91	
		Velo, toca y rodetes	9		9	2,098	
		Indeterminados con velo	13		13	3,03	
Figuras de rostro esquemático	Figurillas modeladas con pellizcos de arcilla	Femeninas	9		9	2,098	5,38
		Masculinas	11		11	2,56	
		Indeterminadas	6		6	1,4	
Grupos	Representación de dos o más figurillas, posiblemente grupos familiares	Pies sobre placa y/o con figura central de mayor tamaño	9	69[c]	24	5,594	9,55
		Niños posiblemente pertenecientes a grupos	8		8	1,865	
		Figura curvada, maciza, de pequeño tamaño, sin rasgos y sin peinado	9		9	2,098	
TOTAL			271		434	100	**100**

[a] 121 orejas = 60 NMI
[b] 534 faldillas, 51 velos, 88 tocas... = 88 NMI
[c] 47 pies placa, 12 cilindros = 15 NMI

Pasando ya a cuestiones formales, es importante señalar que estas cabezas votivas representan figuras claramente femeninas en algunos casos, aunque en otros nos resulta difícil discernir el género a causa de su estado fragmentario, ya que no contamos con ningún individuo completo. Su forma se inspira claramente en la de los pebeteros, aunque con claras diferencias como iremos viendo a continuación. Centrándonos en primer lugar en el rostro, que como ya hemos señalado se elabora mediante la aplicación de un molde, se caracteriza por unos rasgos finos, con grandes ojos almendrados donde se marcan claramente los párpados. La nariz es recta y muy prominente, lo que nos lleva a pensar que pudo haber sido retocada a mano y que además se caracteriza por la presencia de orificios nasales, claramente destacados por dos perforaciones circulares. Como veremos más adelante, dichos orificios se han interpretado en otros paralelos, como el lugar donde colocar el *nazem* o arete nasal. Por otra parte, la boca se encuentra en algunos casos muy marcada con labios engrosados y mentón redondeado. Finalmente, las orejas, de pequeño tamaño y en cuyo interior se practica en ocasiones una incisión en forma de espiral, habrían sido modeladas a mano y añadidas posteriormente o bien se modelan a partir del busto inicial.

Estas figuras portan, asimismo diversos tipos de elementos en la parte alta de la frente que podrían estar representando diademas en algunos casos o el cabello en otros. Se trata de elementos modelados a mano de forma aislada y añadidos luego al busto principal. Un primer tipo de diadema está compuesto por una ancha banda rectangular que a su vez se subdivide en dos bandas horizontales con marcas realizadas mediante la impresión de los dedos. Este tipo de adorno podría ser una esquematización de las diademas que encontramos representadas en otros soportes como la escultura y que incluso se han documentado formando parte de diversos tesorillos. Se trata de una ancha banda que va colocada sobre la cabeza hasta las sienes, cayendo sobre la frente quedando parte de la misma bajo el manto o velo. Encontramos algunos ejemplares como la diadema de Xàbia, la de Puebla de los Infantes, la del tesoro de Mairena del Alcor o la del tesoro de Aliseda. También las encontramos muy representadas en la escultura como por ejemplo en la dama oferente del Cerro de los Santos (Bandera, 1978).

El segundo tipo está compuesto por una tira de pasta de sección semicircular con incisiones oblicuas. Un tercer tipo estaría constituido por una banda de incisiones triangulares

Fig. 5.3. Cabezas de culto contestanas (Archivo Museo Arqueológico Municipal de Alcoi).

con el extremo hacia arriba dando lugar a una serie de ondas en su parte inferior. En otros casos parece estar representándose el cabello o alguna especie de casquete mediante una serie de ondas realizadas con los dedos sobre la frente, muy similares a los que presenta alguna cabeza votiva del Puntal dels Llops (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 194-195).

Otro elemento que caracteriza a estas cabezas votivas son las arracadas que también serían modeladas a mano y añadidas posteriormente. Se trata de un tipo de pendiente de forma arriñonada, más estrechas en su extremo posterior y ligeramente desplazadas con respecto a la oreja. Este adorno recuerda en cierta medida a los pendientes de tipo amorcillado que se documentan tanto en la orfebrería, principalmente en contextos funerarios (Sieg, 2013: 98; García Cano *et al.*, 2008: 365) como en la escultura (Bandera, 1978: 425-426) y que se caracterizan por un aro que va engrosándose hacia el centro.

Los mejores paralelos para estas arracadas, con representaciones muy similares a las documentadas en los exvotos de La Serreta, los encontramos en algunas esculturas del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete) conservadas en el Museo Arqueológico Nacional (7516, 7710, 7537, 7536), en el Museo de Saint Germain en Laye (943) y otra en el Museo de Yecla, interpretadas todas ellas menos una, como individuos masculinos (Ruano, 1987). Asimismo, podemos incluir también una cabeza escultórica en piedra localizada en Xàtiva donde se puede apreciar también un pendiente de este tipo, aunque muy erosionado (Aranegui, 1978b).

Uno de los paralelos más claros de este tipo de arracada lo encontramos en una peculiar imitación local de un pebetero hallado en el santuario de Coimbra del Barranco Ancho. Presenta una cara alargada con facciones angulosas y nariz muy prominente. Se aprecian las cejas bien marcadas, ojos grandes y párpados bien señalados con una barbilla muy prominente. Presenta también sendos pendientes amorcillados muy similares a los documentados en los exvotos de La Serreta. Es destacable la presencia de incisiones verticales en la zona del cuello que podrían estar representando una barba, por lo que se ha interpretado como un rostro masculino (García Cano *et al.*, 1997: 243-244).

Finalmente, documentamos un torques o collar compuesto por una tira de arcilla de sección más o menos circular y con incisiones oblicuas que es modelada a mano y posteriormente adherida. Este tipo de collares son relativamente comunes tanto en la orfebrería como en la escultura.

Este tipo de cabezas, que en la mayoría de los casos se documentan en ambientes rituales, como santuarios, *favissae* o capillas domésticas son relativamente comunes en todo el Mediterráneo occidental. Presentan una mezcla de rasgos formales, algunos helenísticos y otros fenicio-púnicos, aunque, tanto en el caso edetano como en el contestano, este tipo de cabezas se individualizan y se adaptan a los gustos locales mediante la incorporación de elementos como las arracadas, diademas o torques dando lugar a manifestaciones muy diversas (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 188-189). A continuación, analizaremos los paralelos más cercanos a nuestro caso de estudio, como son las cabezas de culto edetanas, los ejemplares del santuario de Coimbra del Barranco Ancho o las cabezas ebusitanas.

1. Cabezas de Culto Edetanas. Uno de los paralelos más sugerentes para nuestras terracotas es, sin duda, el de las cabezas votivas halladas en diversos asentamientos edetanos y de las que hemos tomado prestada incluso su denominación. Dichos ejemplares se han documentado concretamente en tres asentamientos, constituyendo un corpus importante de este tipo de piezas que permiten el establecimiento de algunos rasgos característicos (Bonet, Mata y Guérin, 1990). El primero de los conjuntos se documentó en el *oppidum* del Tossal de Sant Miquel (Llíria, Valencia) donde encontramos varios individuos y especialmente restos muy fragmentarios de orejas, ojos, cuellos, parte posterior de la cabeza y un tocado apuntado o peineta, así como numerosos fragmentos informes. En el caserío fortificado del Castellet de Bernabé (Llíria, Valencia) se documentó un fragmento de rostro de cabeza femenina (Bonet, 1978). Finalmente, el conjunto más completo es el correspondiente al fortín de Puntal dels Llops (Olocau, Valencia) con al menos 8 individuos, así como numerosos restos fragmentarios (fig. 5.4).

Fig. 5.4. Cabezas de culto edetanas procedentes del Puntal dels Llops, Olocau (Archivo Museu de Prehistòria de València).

Otro aspecto interesante es que se ha podido establecer una cronología más o menos fiable para este tipo de cabezas votivas, que se sitúa entre finales del s. III a.C. e inicios II a.C., basada en las cerámicas de barniz negro (Bonet y Mata, 1981: 115-128) y en los hallazgos numismáticos (Guérin y Bonet, 1988).

En cuanto a la técnica de fabricación empleada, podemos decir que es muy similar a la que hemos visto para nuestras cabezas contestanas, con una técnica mixta que emplea un molde univalvo para la elaboración del rostro y un modelado a mano del resto de la cabeza y elementos añadidos posteriormente tales como las orejas, tocados y otros adornos. También se documentan orificios de aireación o seguridad en la parte posterior para evitar que se rompan durante la cocción, la cual se realiza a baja temperatura. Una diferencia importante es que en estas cabezas se han documentado restos de policromía, siendo los colores más comunes, el blanco para las túnicas, tocados, ojos y rostros femeninos, el beige y el rosa para los rostros masculinos, el castaño para los labios, detalles de la indumentaria y tocados y finalmente, el marrón claro para perfilar los ojos y señalar pestañas y cejas (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 185-186). Como ya hemos señalado, en nuestro caso, solo se ha documentado el engobe blanco en una de las piezas, aunque no descartamos que estos restos de policromía hayan desaparecido a causa del hallazgo en superficie de la mayoría de los ejemplares contestanos.

En cuanto a la indumentaria que presentan estas piezas podemos destacar varios elementos bien definidos. En primer lugar, los tocados femeninos caracterizados por ser de altura media o alta, apuntados y más anchos en su parte inferior, dispuestos en vertical o ligeramente inclinados sobre la parte posterior de la cabeza, sujetándose en la parte posterior de las orejas. Dichos tocados van siempre cubiertos por un velo o manto sobre el que se disponen motivos decorativos que podrían representar adornos o bordados (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 186). Por otra parte, los tocados masculinos están compuestos por una especie de casco muy ajustado a la cabeza que cubre en buena medida la frente y deja visibles las orejas. Esta cubrición se remata en la frente con ondas realizadas mediante la presión de la arcilla blanda con los dedos, acabado que también hemos documentado en La Serreta. Dicha prenda se ha interpretado con un casco y no con el cabello, por tratarse de una capa de arcilla diferenciada que se superpone a la cabeza, que se pinta con una tonalidad distinta, y que presenta una prominencia en la parte posterior (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 186).

También se encuentran representadas las túnicas, mostrándose únicamente los escotes de la parte superior que presentan una forma triangular en pico, en individuos de ambos sexos y pintadas de color blanco. Dichos escotes se rematan con sendas tiras que se cruzan superpuestas en la parte delantera (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 186 y 188).

Finalmente, estas figuras presentan pequeñas perforaciones tanto en las orejas, en el conducto auditivo y no en el lóbulo, como en la nariz, representándose de este modo los orificios nasales, al igual que sucede en la gran mayoría de las cabezas contestanas.
Las cabezas edetanas han sido documentadas junto con otros

elementos de carácter ritual en espacios que han sido interpretados como lugares de culto, en algunos casos domésticos, que no presentan necesariamente elementos arquitectónicos diferenciados (fig. 5.5). El primero de ellos es el llamado templo de Sant Miquel de Llíria en uno de cuyos departamentos, concretamente en el Dept. 12, es donde se hallaron las terracotas. Se trata de un pozo cuadrangular de 1,5 x 2 x 2 m, con un pavimento de adobes y relleno de cenizas y materiales. Junto a las terracotas se documentaron importantes piezas de cerámica ibérica decorada, algunas de ellas entre las más famosas de este asentamiento, objetos posiblemente relacionados con prácticas rituales como copas, microvasos, jarra de libaciones, caliciformes, platos, una botella y fusayolas, todo ello de cerámica ibérica, así como una lucerna, una pátera y diversos fragmentos de barniz negro. Además de las cabezas votivas, se documentan también otro tipo de terracotas como una paloma y un grupo escultórico del que se conservan dos piernas (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 191).

Por otra parte, las terracotas halladas tanto en el Puntal dels Llops como en el Castellet de Bernabé aparecieron en lo que se ha interpretado por sus investigadores como capillas domésticas. En el Departamento 1 del Puntal se documentaron, aparte de las cabezas votivas, otros elementos que podrían estar relacionados con prácticas rituales como son los pebeteros con forma de cabeza femenina, microvasos, dos jarras de libaciones, una lucerna, un asador ritual de bronce, un guttus, cerámicas de barniz negro, otros elementos de adorno y un juego de ponderales de bronce. A ello sumamos otros elementos destacados como son un hogar enlosado con piedras de rodeno, la presencia del único enterramiento infantil del asentamiento, sus dimensiones, mayores que las de cualquier otro departamento del poblado y su posición central en el mismo (Bonet y Mata, 1981: 74-109).

El Departamento 14 también ha sido interpretado como un espacio donde se llevarían a cabo prácticas rituales, donde destaca la presencia de un hogar de planta circular, lucernas, un biberón, diez páteras, diez platos de ala y diez caliciformes. En esta estancia se da una gran concentración de cabezas votivas, muy próximas a la entrada de la misma (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 192), lo cual resulta muy interesante ya que se trata de un espacio de gran connotación simbólica.

Finalmente, la cabeza votiva del Castellet de Bernabé se documentó en el departamento 2, que forma parte de la vivienda más destacada del asentamiento. En dicha estancia se ubica un hogar ritual cuadrado y decorado con impronta de cuerda con un dibujo de líneas en bucles y por lo tanto bien diferenciado de los hogares domésticos o de cocina que presentan unas características muy diferentes. En la esquina SW encontramos otro hogar de piedras mientras que en la pared sur se construyó una hornacina donde posiblemente se depositarían los objetos relacionados con el culto. El material documentado en esta estancia no resulta tan elocuente como el de los casos anteriores, aunque se documentan numerosos microvasos (Guérin y Bonet 1988: 179-180).

2. Terracotas de Coimbra del Barranco Ancho. En otro santuario relativamente cercano a La Serreta y con unas características muy similares, se documentó un conjunto de terracotas que F. Horn incluyó dentro del grupo de máscaras helenísticas (Horn, 2011). Se trata de 24 fragmentos que se corresponderían al menos con 13 individuos con una cronología propuesta del s. III o inicios del II a.C. En cuanto a la técnica de fabricación es prácticamente idéntica a la utilizada para las cabezas de La Serreta, con rostros realizados a partir de un molde univalvo y con el añadido posterior de elementos elaborados a mano como el peinado.

Sus características formales también son muy similares a las documentadas en los ejemplares objeto de nuestro estudio (fig. 5.6). Dichos rostros presentan ojos con contornos en relieve, nariz muy prominente, posiblemente retocada a mano con posterioridad a la aplicación del molde, y con las fosas nasales indicadas por la presencia de orificios, boca grande y rectangular con labios separados por un surco central horizontal y mentón huidizo. En algunos casos se representa el peinado en forma de trenzas y restos de pintura blanca.

Estas terracotas aparecieron en lo que se conoce como el santuario del *oppidum* de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) aunque, al igual que sucede con el santuario de La Serreta, no se vincula a estructuras arquitectónicas. Una parte de los restos se encontraban diseminados en superficie por la ladera del cerro, a causa de la erosión de las *favissae* que los contenían mientras que el resto se documentaron *in situ* en un depósito concentrado en una pequeña oquedad (García Cano *et al.*, 1997: 241).

Junto a este tipo de terracotas se documentaron también varios pebeteros que representan rostros tanto femeninos como masculinos, pequeñas máscaras votivas de oro y plata, un exvoto de bronce que representa un guerrero o un oferente, un colgante de plata en forma de paloma, botones de bronce, dos fíbulas, un anillo de plata, platos, botellitas y tinajillas de cerámica ibérica (García Cano *et al.* 1997: 243-246).

Existe otro paralelo aislado en la región de la Contestania, concretamente de la necrópolis de La Albufereta (Alicante). Se trata de una cabeza en la que se conserva una cara y cuello femeninos, con los ojos almendrados, nariz grande, labios carnosos y mentón rollizo cuya datación se sitúa en el s. III a.C. (Horn, 2011: 250).

3. Cabeza de terracota del Tossal de Manises. En un poblado mucho más cercano a La Serreta, encontramos una pieza que se conoce tradicionalmente como "L'orellut" y que apareció reutilizada en un muro augusteo y a la cual se ha otorgado una cronología del s. III a.C. (Verdú, 2015b) (fig. 5.7). Al igual que las cabezas contestanas, se trata de una figura hueca de 13 cm de altura que representa una cabeza masculina de rasgos naturalistas. Se caracteriza por presentar un rostro ovalado, mandíbula y nariz prominentes con los orificios marcados, ojos almendrados con parpados y labios gruesos. El cabello es corto y se ordena a partir de una división central en dos pequeños bucles donde se representa el flequillo. El rasgo más destacado, y de ahí el nombre por el que es comúnmente conocido, son las grandes orejas dispuestas asimétricamente.

4. Terracotas de Ibiza. Por último, veremos un conjunto de terracotas que guardan algunas similitudes con las cabezas votivas objeto de nuestro estudio y que pudieron servir de modelo inspirador para las mismas. Se trata de un conjunto de cabezas halladas en la isla de Ibiza, cuyas relaciones con la Contestania en esta época quedan atestiguadas claramente en el registro arqueológico. Nos estamos refiriendo concretamente a los ejemplares englobados por M. J. Almagro Gorbea en el Grupo V, Tipo 1 (Almagro, 1980: 181-184 y Láms. CXIII-CXVII). Dichas terracotas podrían estar inspiradas en importaciones griegas de origen rodio que con el tiempo adquieren algunos

Fig. 5.5. Localización de las cabezas de culto edetanas. Tosssal de Sant Miquel (arriba) (Mata, 2017: fig. 4), Puntal dels Llops (centro) (Bonet y Mata, 2002: fig. 5) y Castellet de Bernabé (abajo) (Guérin, 2003: fig. 15).

Fig. 5.6. Máscaras de terracota de Coimbra del Barranco Ancho, Jumilla (Horn, 2011, Annexe I, C394, C387, C395, C390).

Fig. 5.7. Cabeza de terracota del Tossal de Manises, Alicante (Verdú, 2015b: 7).

rasgos típicamente púnicos como son la nariz prominente y las orejas con perforaciones para la colocación del nazem o las arracadas, respectivamente.

En cuanto la técnica de fabricación, podemos decir que es muy similar a la que ya hemos señalado para el resto de los conjuntos. Se trata de una técnica mixta que combina la utilización de un molde para la elaboración del rostro con el añadido a mano de elementos de adorno, incisiones, perforaciones… para ser posteriormente cocidas a bajas temperaturas.

Se trata de figuras de bulto redondo, huecas en su interior, que representan cabezas donde resulta dificil reconocer el género. Presentan cuellos lisos de forma ligeramente acampanada, labios gruesos y carnosos, ojos almendrados y abultados donde no se representa la pupila, y representación de las cejas mediante un abultamiento. Especialmente interesante resulta la nariz, de gran tamaño y donde se practican las perforaciones que representan los orificios nasales, al igual que sucede en los ejemplares contestanos. En este caso, además, se hallan algunos ejemplares que conservan todavía el *nazem*, arete circular de clara inspiración púnica, de forma amorcillada, es decir más grueso en la parte central que en los extremos, y elaborado en oro o bronce. También las orejas, de gran tamaño, presentan varias perforaciones en el lóbulo para la colocación de pendientes de metal. Finalmente, todas las cabezas de este tipo llevan un tocado en forma de gorro o cofia, del que sobresalen sobre la frente unos rizos representados mediante incisiones.

La mayoría de estas cabezas de terracota pertenecen a colecciones de las que se desconoce el contexto de aparición, aunque sí parece claro que algunas de ellas se documentaron en hipogeos de la necrópolis de Puig dels Molins. En cuanto a la cronología, la autora data los moldes pertenecientes a terracotas del Grupo V, Tipo 1 en el s. V a.C. (Almagro, 1980: 181-184).

Grupo II. Pebeteros

El segundo grupo, es el compuesto por un conjunto de los típicos pebeteros de cabeza femenina que suman un total del 10 % de las piezas y 48 individuos (fig. 5.8). Dentro de este grupo se distinguen claramente dos conjuntos, por una parte, los pebeteros de inspiración mediterránea que se asemejan a los tipos presentes en el Mediterráneo Central y Occidental desde finales del s. IV a.C. y por otro, el grupo mayoritario de pebeteros de tipo Guardamar compuesto por 34 individuos. No obstante, éstos últimos, al tratarse de piezas que dataríamos en la segunda fase del santuario, correspondiente a los ss. II y I a.C., serán tratados con mayor detalle en el apartado correspondiente.

Cabe preguntarse por esta escasez e inexistencia en el caso de los poblados cuando este tipo de piezas prácticamente es omnipresente en los contextos funerarios y de hábitat del cuadrante del sudeste ibérico. Como muestran los trabajos de síntesis que tratan este tipo de piezas (Horn, 2011), los pebeteros están presentes en nueve necrópolis de la región y en los poblados de El Tossal de la Cala, La Illeta, El Puntal dels Llops, El Tossal de Sant Miquel y El Castellet Bernabé. Es decir, la inmensa mayoría de asentamientos contemporáneos cuentan con estas piezas. Es posible proponer que esta destacada ausencia se deba a que el sentido y la función de los pebeteros lo había adquirido otra pieza muy semejante y genuinamente local: las cabezas de culto contestanas. Sin duda ello debió reforzar el vínculo entre los devotos y sus divinidades.

Fig. 5.8. Pebeteros (Archivo Museo Arqueológico Municipal de Alcoi).

Grupo III. Figuras humanas de rostro realista

Se trata del conjunto de exvotos más numeroso del santuario, ya que hemos documentado 237 individuos, algo más del 55% del total depositados, y coincidiría a grandes rasgos con los grupos "Alcoy 3" y "Alcoy 4" de Horn (fig. 5.9). Se trata de un grupo de figurillas de rostro naturalista cuyo cuerpo ha sido elaborado a torno mientras que se utiliza un molde para la realización de los rostros, encontrando tanto representaciones femeninas, las más abundantes, como masculinas. Se trataría de una producción seriada ya que con el mismo molde se realizan sin distinción los rostros de ambos sexos, para ser posteriormente individualizadas mediante detalles en el peinado, la vestimenta o los adornos realizados a mano.

Atendiendo a un criterio formal, hemos dividido las figurillas pertenecientes a este primer grupo entre las que presentan la cabeza descubierta y las que portan la cabeza cubierta por algún tipo de capucha o velo. El primer conjunto está compuesto por cabezas de pequeño tamaño, cuyo rostro ha sido realizado mediante un molde, para ser posteriormente retocadas a mano, técnica utilizada para añadir en algunos casos unas grandes orejas bastante desproporcionadas en comparación con el resto, así como la realización del peinado. Este último puede ser de dos tipos, un peinado ondulado, obtenido mediante incisiones circulares y que presentan 37 individuos, o un peinado elaborado mediante incisiones lineales y que presentan seis individuos. Interpretamos este conjunto de cabezas como masculinas.

A continuación, encontramos el grupo compuesto por figurillas con cabeza cubierta, que supone el conjunto más numeroso de todo el repertorio con 194 ejemplares, en torno a un 45 % del total. En primer lugar, documentamos 10 individuos cuya cabeza está cubierta por una especie de capucha lisa, con una ligera visera en la parte frontal y abultamiento en la parte alta, que interpretamos como representaciones masculinas.

Finalmente, dentro de este tipo de representaciones naturalistas cabría incluir los exvotos con cabeza velada. Se trata del grupo, sin duda, más numeroso, compuesto por 166 individuos y que representa en torno a un 38 % del total. Nos encontramos ante representaciones femeninas de cuerpo completo, con rostro realizado a molde, cuerpo a torno y adornos añadidos posteriormente a mano. La cabeza se cubre con diferentes combinaciones, bien únicamente el velo, velo y rodetes, velo y toca o bien velo, toca y rodetes. Dicho velo cae sobre los hombros, quedando abierto en la parte del torso, donde no se marcan los pechos, aunque sí se remarca en algún caso en que se conserva la pieza completa, el gesto de colocar las manos sobre el vientre. Los rodetes se representan mediante dos bolas de pasta colocados en el lugar donde deberían estar las orejas, que nunca se representan, a diferencia de lo que ocurre con las cabezas masculinas. En algunos casos también presentan diversos adornos como collares o torques en la zona del cuello. En la parte inferior destaca la representación de una falda plisada, cuyos pliegues se representan mediante líneas incisas y que llega hasta los pies, los cuales también se encuentran representados.

Como iremos viendo a lo largo de este capítulo, resulta en muchos casos difícil establecer una cronología concreta para los exvotos, debido en buena medida a las condiciones de su hallazgo o a la falta de una estratigrafía fiable. No obstante, en este caso concreto, el de las figurillas del grupo I, nos resulta de gran ayuda la existencia de algunos paralelos en el propio espacio de hábitat del poblado de La Serreta o la documentada en la fortificación de entrada (Llobregat *et al.*, 1995: lám. 7) y que nos llevarían a una cronología del s. III a.C. Por tanto, se corresponderían con los momentos de mayor actividad en el santuario y coincidentes con el auge de la ciudad.

Los paralelos estilísticos más cercanos a las figurillas femeninas, que son además las más abundantes de toda la colección, los encontramos en la propia cultura ibérica, donde son bastante comunes las representaciones con cabeza cubierta por una mitra y velo que encontramos tanto en la escultura en piedra como en los exvotos en bronce del Alto Guadalquivir. Por otra parte, algunos elementos como los gorros cónicos, las faldas plisadas o las joyas elaboradas mediante grandes rosetones son

Fig. 5.9. Figurillas de rostro realista (Archivo Museo Arqueológico Municipal de Alcoi).

menos comunes y presentan algunos paralelos en el mundo púnico (Horn, 2011: 249). Por ejemplo, para el caso de las características faldas plisadas de las figurillas femeninas de La Serreta, así como por la técnica de fabricación, encontramos algunos ejemplares similares en la necrópolis de Puig des Molins o en la Cueva d'Es Cuyeram, ambas en Ibiza.

Los paralelos más cercanos para las cabezas masculinas también los encontramos en Ibiza, donde encontramos algunas cabezas con peinado representado por incisiones circulares en Puig des Molins. Asimismo, la representación de orejas desproporcionadas también encuentra sus paralelos más cercanos en las terracotas ebusitanas y en general en el ámbito fenicio-púnico (Horn, 2011: 251).

Grupo IV. Figuras humanas esquemáticas

Dentro de este grupo incluimos 23 individuos que constituyen el 5 % del total de la colección y se corresponderían con los tipos "Alcoy 1" y "Alcoy 2" de Horn (fig. 5.10). Se trata de representaciones de bustos tanto masculinos como femeninos de distintos tipos elaboradas a mano, cuyo rostro se realiza mediante un pellizco en la arcilla fresca que da lugar a la nariz, mientras que los ojos se representan mediante el añadido de pastillas de arcilla. En algunas de ellas también se encuentra representada la boca, bien mediante una línea incisa bien mediante el añadido de dos tiras de pasta. Otros atributos representados serían la mitra, lo que nos permite hablar de figuras femeninas, o incluso los pechos en dos ejemplares. Dentro de este grupo se incluyen también algunas figuras, las que Horn identificó como "Alcoy 2", que seguramente pertenecerían a los denominados grupos, cuyo ejemplo paradigmático sería la famosa representación de la diosa madre o curótrofa de la habitación sagrada del poblado (Grau, Olmos y Perea, 2008).

En cuanto a la cronología de este grupo, sería plausible situarla también en el s. III a.C. por paralelos en el propio poblado, como la pieza nº 2092 o la documentada en la puerta de entrada (Llobregat *et al.*, 1995: lám 8).

Si atendemos a los posibles paralelos de estas figurillas esquemáticas, nos damos cuenta de que la técnica utilizada para la elaboración del rostro, mediante un pellizco en la arcilla fresca, el añadido de dos pastillas de pasta que representan los ojos o la forma vasiforme de algunos ejemplares a torno, es bastante característica del mundo púnico, documentándose entre las terracotas de Bithia (Cerdeña), Neapolis (Cerdeña), Mozia (Sicilia) e Illa Plana (Ibiza) (Horn, 2011: 253). No en vano, este grupo ha sido considerado el más púnico de todo el conjunto (Aubet, 1969) aunque exista un problema cronológico, ya que, en el caso de las terracotas ibicencas, se datan en los ss. VI y V a.C. Por otro lado, sí existe una mayor coincidencia, cronológica y estilística, con las del depósito votivo de Bithia (Pesce, 1965; Uberti, 1973). No obstante, no estamos hablando de una conexión directa, sino más bien de construcciones

Fig. 5.10. Figuras humanas esquemáticas (Archivo Museo Arqueológico Municipal de Alcoi).

híbridas que combinan elementos típicamente iberos como la mitra o los cabellos con bucles, con una técnica de elaboración mediterránea, ya que la coroplastia no es demasiado común en momentos anteriores.

Grupo V. Representaciones de grupos

Dentro de este conjunto englobamos toda una serie de terracotas en las que se representa más de un individuo, normalmente de tipo esquemático y donde suele aparecer una figura central de mayor tamaño, suponiendo casi un 10% del total de las piezas documentadas (fig. 5.11). El ejemplo más completo de este tipo de terracotas lo constituye el conocido como grupo de la Diosa Madre que, aunque no fue hallado en el propio santuario, nos permite en cambio el establecimiento de una cronología de la segunda mitad del s. III a.C. para este tipo de representaciones (Grau, Olmos y Perea, 2008: 18-20).

El conjunto de la Diosa Madre nos permite interpretar otras figuras fragmentarias aparecidas en el espacio del santuario como pertenecientes a grupos con características muy similares que no se han conservado, posiblemente vinculadas a un mismo taller. También podrían constituir fragmentos incompletos de estos grupos las cabezas esquemáticas de mayores dimensiones que pudieron corresponder a la divinidad femenina central ataviadas con mitra y bucles a ambos lados de la cabeza, con un ejemplar documentado en la fortificación de entrada al poblado (Llobregat *et al.*, 1995: 154) que vendría de nuevo a avalar una cronología de finales del s. III a.C. para este conjunto. Además de estas figuras femeninas, también documentamos en el área del santuario una serie de individuos que se caracterizan por su pequeño tamaño, macizas, sin rasgos ni peinado que las individualicen y de forma curvada, que hemos interpretado como niños y que son muy similares a los lactantes representados en el grupo de la Diosa Madre. Finalmente, encontramos un ejemplar de paloma que también encuentra su paralelo más próximo en esta placa.

Aparte de estas representaciones claramente vinculadas al mismo taller que la terracota de la Diosa Madre, encontramos otros grupos con un estilo distinto, pero con una temática seguramente muy similar y que pertenecerían a un taller distinto, donde se puede apreciar una figura central sedente de mayor tamaño, mientras que a los lados se encuentran individuos de pie e inclinados hacia la figura central. En unos casos, encontramos figuras del mismo tamaño con una especie de túnica lisa que deja al descubierto los pies, mientras que en otros portan una falda

Fig. 5.11. Grupos (Archivo Museo Arqueológico Municipal de Alcoi).

plisada de iguales características a las figuras femeninas realistas del Grupo I. Esto nos lleva a pensar que las imágenes representadas en estos grupos no solo tienen un carácter esquemático, sino que también las encontramos en una versión realista, cuyo mejor ejemplo lo constituye el grupo en que se conserva un individuo femenino con el rostro realizado a molde, un tocado donde se representa el cabello en la parte inferior y arracadas amorcilladas, a cuya derecha se situaría otra figura, hoy perdida.

Más allá de los citados ejemplos que constituyen los grupos más completos, encontramos un conjunto bastante numeroso de restos fragmentarios que elevarían el número de representaciones de grupos presentes en el santuario. Se trata de hasta 47 fragmentos de pies sobre una placa de terracota, característicos del segundo taller al que hacíamos referencia anteriormente, así como 12 cilindros huecos de arcilla utilizados para la representación de los cuerpos de las figuras.

Este tipo de representaciones que incluyen a dos o más individuos, no es exclusivo de La Serreta, sino que las encontramos también en otros espacios sacros del área ibérica. Dentro de este grupo, cabría incluir las representaciones de parejas que se vienen documentando, si bien en exvotos metálicos, en los santuarios de la Alta Andalucía como Atalayuelas, Collado de los Jardines o Castellar (Rueda *et al.*, 2005; Rueda, 2011: 197-199). También encontramos la representación de una pareja que porta de forma conjunta un vaso caliciforme en los conocidos oferentes del Cerro de los Santos (Ruiz Bremón, 1989). Muy similar es la escena representada en el relieve procedente del santuario de Torreparedones donde aparecen dos figuras femeninas sosteniendo conjuntamente un vaso con el que realizan una libación (Morena, 1989) o un fragmento de terracota del santuario de Castellar donde se pueden observar dos figuras que comparten un vaso caliciforme (Rueda, 2011: 137).

Por otra parte, encontramos diversas representaciones de carácter colectivo, como por ejemplo la conocida placa de la "danza bastetana" seguramente procedente del santuario de Las Atalayuelas y donde se representan siete individuos, cuatro hombres y tres mujeres agrupados por sexos en ambos lados de la pieza (Rueda *et al.*, 2005: 89). También procedente del Alto Guadalquivir, concretamente del santuario de Castellar, encontramos una placa de terracota donde se representan tres figuras, dos de ellas seguramente adultas que flanquean a un individuo infantil situado en el centro de la escena (Rueda, 2011: 135). Ya en el ámbito murciano se han documentado este tipo de terracotas vinculadas a espacios sacros distintos como son las necrópolis. Es el caso del grupo documentado en la sepultura 144 del Cabecico del Tesoro donde se representa una figura femenina de mayor tamaño y, delante de la misma y con un tamaño menor, tres figuras enmarcadas por dos altares pintados con forma de columna (García Cano y Page, 2004: 127). Finalmente, y procedentes de la necrópolis de El Cigarralejo, encontramos dos piezas bastante fragmentarias. En la primera de ellas (C330) se representan dos individuos, uno de ellos portando un *diaulós*, aunque posiblemente falte un tercero que no se ha conservado, mientras que en la segunda (C331) podemos ver al menos dos figuras (Blech, 1992: 28; Horn, 2011).

Llegados a este punto es importante establecer una distinción entre los materiales correspondientes a la fase del santuario propia del s. III a.C. y los pertenecientes a momentos posteriores. Cabría incluir en el primer grupo las figuras masculinas y femeninas tanto de carácter realista como esquemático, los grupos y las cabezas de culto contestanas, basándonos principalmente en los paralelos existentes tanto en el propio espacio de hábitat del poblado como en otros yacimientos. Mientras que parte del grupo de los pebeteros, especialmente los de tipo Guardamar, podríamos adscribirlo a la fase tardía de los ss. II-I a.C.

Valoración del conjunto

La personificación del culto. El primer elemento destacable cuando nos aproximamos al estudio de los exvotos característicos de esta centuria con respecto a los ss. V y IV a.C., es la humanización o personificación del culto. A partir de este momento las ofrendas se van a caracterizar por la representación del propio devoto, donde la personalidad ya no se diluye mediante la deposición un objeto, como las armas o las cerámicas del periodo anterior, sino que se opta por la apariencia humana en una relación directa con la divinidad. Este cambio se constata muy bien en nuestro ámbito de estudio donde en la fase anterior de los ss. V y IV a.C. encontrábamos un predominio de los santuarios en cueva y donde los conjuntos votivos se caracterizaban principalmente por la presencia de elementos cerámicos como son los vasos caliciformes o las ollas. Algo similar podríamos decir de las esporádicas frecuentaciones de santuarios contestanos como El Cerro de los Santos, La Luz o La Malladeta en el s. IV a.C. donde las evidencias se reducen a algunos restos cerámicos, normalmente importaciones áticas. Un proceso muy similar es que el que encontramos en el área del Alto Guadalquivir, donde la generalización de exvotos con la imagen del oferente se produce en momentos algo más tempranos, concretamente a mediados del s. IV a.C. (Rueda, 2011). Por último, también se documenta esta dinámica en otras áreas del mediterráneo como en los llamados depósitos votivos de tipo etrusco-lacial-campano cuyo máximo desarrollo lo encontramos entre los ss. IV y III a.C. y donde en momentos precedentes predominaban los vasos y pequeños objetos suntuarios (Comella, 1981; Gentili, 2005).

Esta personificación del culto supone una transformación ideológica importante que en la práctica ritual supone una mayor importancia del sujeto humano en su relación con la divinidad. Dicho cambio se ha interpretado en el marco de las importantes transformaciones que a nivel político y social se producen también en el s. III a.C. con la aparición de nuevas fórmulas de organización que podríamos caracterizar ya como de incipiente urbanización o ciudadanas. Este nuevo modo de vida urbano que se va a ir consolidando se basaría en buena medida en una mayor visibilidad de grupos sociales hasta este momento invisibles, dando lugar a formas cultuales abiertas a un sector más amplio de la sociedad. Este nuevo grupo social, que se incorpora a las prácticas rituales desarrolladas en los santuarios, serían las clientelas que, mediante la plasmación simbólica de su imagen, pasan a ser reconocidos en el marco de la comunidad (Rueda, 2008: 65; 2011: 285).

Los grupos sociales representados. Otro elemento que nos podría hacer pensar en la posibilidad de una base de representación más amplia sería la utilización de materiales *a priori* humildes y de fácil acceso como la arcilla en el caso de las figurillas de La Serreta. No obstante, si profundizamos un poco más en el análisis de cuestiones como los atributos representados, el número

de individuos o el ritmo de deposición, esta ampliación de los grupos representados en el santuario no parece tan clara como en los santuarios oretanos. En primer lugar, si atendemos a los atributos y adornos que portan estas figurillas nos encontramos con elementos propios de la elite o de los grupos sociales más elevados, especialmente en el caso de las representaciones femeninas ataviadas con grandes tocados, pendientes y en algunos casos collares y que encuentran su paralelismo en las matronas propias de la iconografía vascular. No obstante, cabe la posibilidad de que no solo se encuentren representados los miembros de la elite, sino que también se incluyan en algunos casos otros grupos sociales, posiblemente clientelas o grupos dependientes, como se desprende de la combinación de los elementos de adorno en el caso de las figurillas femeninas. Por ejemplo, nos encontramos con figuras únicamente ataviadas con el velo o con una combinación del mismo con rodetes, siendo además el grupo más numeroso, mientras que otro pequeño grupo se representa engalanado con una combinación de velo, toca, rodetes y en algún caso collares. Esta gradación nos permite suponer la existencia de una cierta variabilidad en los segmentos sociales representados en los exvotos depositados en el santuario.

Por otra parte, si analizamos un aspecto como es el ritmo de deposición de exvotos o densidad ritual, tampoco parece que podamos hablar de una ampliación de la base social representada en el santuario de La Serreta, sobre todo si establecemos una comparativa con las cuevas-santuario características del periodo anterior o con otros santuarios coetáneos como los del Alto Guadalquivir. No obstante, es importante señalar que nos encontramos ante un ejercicio meramente aproximativo, teniendo en cuenta la problemática derivada del tipo de registro con el que trabajamos, ya que resulta imposible conocer a ciencia cierta el volumen total de exvotos depositados originalmente en estos espacios sacros. Este cálculo hipotético del ritmo de deposición se basa en la identificación de un acto ritual a partir de la presencia de cada objeto individual recogido en el lugar de culto.

Según nuestros últimos recuentos, contaríamos con un número mínimo de 360 exvotos para el s. III a.C., incluyendo las llamadas cabezas de culto contestanas cuya datación resulta algo más compleja, para un periodo de tiempo que no debió ser excesivamente dilatado, como delata el escaso número de generaciones de terracotas y que podría circunscribirse a la segunda mitad del s. III a.C., es decir, un par de generaciones. Teniendo en cuenta que una generación serían unos 25 años, estos datos dan lugar a una cifra de 180 individuos por generación que, comparados con los 17 individuos por generación en el caso de la Cova de l'Agüela o los 28 de la Cova dels Pilars, pueden darnos la idea de que sí se produce un aumento en la afluencia de devotos al santuario. No obstante, debemos tener en cuenta que este tipo de santuarios en cueva únicamente aglutinarían uno o dos *oppida*, mientras que el territorio de gracia del santuario de La Serreta estaría compuesto por al menos siete poblados. Por tanto, el total de exvotos depositados en las cuevas-santuario de lo que posteriormente será el territorio comarcal de La Serreta (Cova dels Pilars, Cova de la Moneda, Cova de l'Agüela y Cova de la Pastora) es de 333 individuos en unos 125 años, lo que supone unos 67 individuos por generación. De modo que, sí podríamos estar ante un aumento del número de personas que toman parte en estas prácticas rituales, aproximadamente el doble con respecto a la fase anterior, pero no de tan grandes proporciones como pudiera parecer sin tener en cuenta estas consideraciones. Asimismo, esta densidad ritual contrasta también con el número de exvotos depositados en los santuarios del Alto Guadalquivir, donde para un periodo de unos 150 años, es decir, unas seis generaciones se depositan miles de exvotos, al menos unos 10.000 conocidos si sumamos los de los santuarios de Collado de los Jardines y los Altos del Sotillo (Rueda, 2008: 55).

La representación de grupos. En este caso, podríamos distinguir, al menos, dos conjuntos diferenciados por razones temáticas. Por una parte, nos encontramos con las representaciones cuyo ejemplo más paradigmático sería la conocida terracota de la Diosa Madre, donde el elemento más característico sería la presencia de una figura central de mayor tamaño con respecto al resto de individuos y que se interpreta como una divinidad, así como una marcada frontalidad de la escena (fig. 5.12). Nos encontramos ante lo que se interpreta como una diosa nutricia que amamanta a dos lactantes y que se acompaña de otras dos mujeres, posiblemente jóvenes como denota su peinado con trenzas, que posiblemente presentan sus niños a la divinidad en un ambiente ritual donde la música debía tener una gran importancia. También destaca el carácter colectivo de la escena, reforzando la idea de participación múltiple en la línea de las estrategias ideológicas de carácter cooperativo desplegadas por las elites y las nuevas formas de agregación social características del s. III a.C. Este grupo genera un vínculo que iría más allá de los lazos consanguíneos, convirtiéndose en *syntrophoi*, es decir, un conjunto de individuos que han sido bendecidos el mismo día y que han recibido la misma leche de la divinidad (Olmos, 2000-2001: 367). Como ya hemos señalado, algunas otras terracotas documentadas en el santuario podrían estar relacionadas con una temática muy similar, aunque debido a su estado de conservación no podemos decir mucho más a nivel iconográfico.

Por otra parte, existen otros conjuntos que podrían estar mostrando grupos familiares, aunque en realidad resulte difícil discernir si lo que se pretende representar es, en cambio, un símbolo de la propia comunidad (Prados, 2014). Dentro de esta interpretación podríamos incluir algunas terracotas del santuario donde no existe una diferenciación clara de tamaño entre las figuras que nos permitan hablar de la presencia de un personaje divino, aunque de nuevo debido a la fragmentación de las piezas, resulte difícil analizarlas con un mayor detalle. Esta representación de grupos familiares se puede apreciar más claramente en otros ejemplos citados anteriormente, como la placa conocida como "La danza bastetana" o la placa de terracota procedente del santuario de Castellar, donde aparecen dos adultos y un individuo infantil en posición central (Rueda, 2011: 135).

Esta representación de grupos familiares no excesivamente extensos nos habla de la importancia que mantendría la familia de tipo nuclear, una unidad básica en la organización de la sociedad y en la articulación de la economía, a pesar de que en esta época se han superado en buena medida las relaciones consanguíneas que caracterizaban la sociedad parental, predominando otras formas de agregación como puede ser el linaje gentilicio clientelar. De este modo, podemos entender el santuario como un espacio en el que se escenifican y se activan las múltiples identidades a las que puede afiliarse un individuo y que a su vez se superponen, en lo que se ha definido como *nested identities* (Scopacasa, 2015; 2014; Hakenbeck, 2007). En

Fig. 5.12. Grupo de terracota conocido como “Deessa Mare” (Archivo Museo Arqueológico Municipal de Alcoi).

los exvotos de La Serreta se muestran elementos identitarios diversos relacionados con la pertenencia a un género, clase social o grupo de edad concretos, a lo que debemos añadir ahora la voluntad de mostrar la adscripción al grupo familiar, subrayando la importancia de una participación colectiva en las prácticas rituales en este tipo de santuarios comunitarios. Se establece de este modo un juego de identidades, una a nivel colectivo que se expresa a partir de una forma socialmente compartida de presentarse ante la divinidad y otra a partir de la construcción de individualidades expresada en las variadas formas que adquieren las imágenes.

Los ritos de iniciación. Por otra parte, un buen número de estos exvotos, concretamente los pertenecientes al Grupo III, que representan figurillas masculinas y femeninas realistas, podrían estar relacionados con ritos de iniciación, por lo que este santuario asumiría algunas de las funciones religiosas que hasta ese momento desempeñaban las cuevas-santuario. Proponemos dicha interpretación a partir del análisis iconográfico de estas figurillas. En el caso de las figuras femeninas que, como ya hemos visto, constituyen el conjunto más abundante de todo el registro, se representan siempre con la cabeza cubierta, bien por un velo únicamente o bien por la combinación de velo y toca, además de portar diversas joyas, siendo ésta una iconografía característica de las matronas ibéricas y que podemos encontrar en muy diversos soportes, como la escultura en piedra, la decoración vascular o los exvotos en bronce. Esta representación contrasta, como veíamos en el capítulo referente a los ritos iniciáticos, con las representaciones de individuos juveniles, donde tiene gran relevancia la presencia del peinado en forma en forma de trenzas y la cabeza descubierta, por lo que, aparte de representarse el género del individuo, se hace también referencia a un grupo o clase de edad concreto.

Algo similar se constata en las figurillas masculinas donde se representan, en la gran mayoría de los casos, con la cabeza descubierta y el pelo corto, cuyo paralelo iconográfico más evidente lo encontramos en el *Vas dels Guerrers* (Olmos y Grau, 2005) donde el protagonista de la narración se representa al comienzo de la iniciación con la cabeza descubierta y los cabellos cortos y peinados en punta. Posteriormente, en esta misma narración, el protagonista se representará con la cabeza cubierta al igual que sucede con algunas de las terracotas masculinas del santuario, por lo que podrían estar representándose distintas fases del proceso de iniciación (fig. 5.13). Como ya tratamos en otro capítulo, el cabello y su tratamiento son elementos con una enorme carga simbólica, que conlleva toda una serie de significados sociales y culturales y cuyo tratamiento constituye un código o lenguaje.

La representación del cuerpo. Dentro de ese juego de identidades múltiples a las que puede adscribirse un individuo encontramos una, el género, que resulta esencial en cualquier sociedad humana. Podríamos definir el género como la propia

adscripción o identificación de un individuo y la adscripción que otros hacen de él o ella a una o varias categorías de género específicas sobre la base de la diferencia sexual socialmente percibida y por tanto cultural e históricamente determinada. Es decir, se trata de una construcción social, de los roles y atributos que una sociedad vincula a los distintos sexos y que, al estar basada precisamente en la diferencia sexual, coinciden en muchos casos con las categorías de hombre y mujer, aunque no es algo necesariamente universal (Díaz-Andreu, 2005). Como constructo social definido a partir de las prácticas sociales de los individuos, el género va íntimamente ligado a otras cuestiones como el rango o el grupo de edad por lo que resulta necesario un análisis interseccional de todas estas variables.

Un elemento que destacable es la importancia que parece tener la representación del cuerpo en los exvotos femeninos, que además suelen representarse con las manos sobre el vientre, en un claro gesto relacionado con la fertilidad y que jugaría un rol esencial en la iniciación femenina, ya que remite a la conclusión del ciclo con la adquisición del estado de gravidez. Este importante papel del cuerpo contrasta con su ausencia en el caso de los exvotos masculinos, donde solo se representa la cabeza con algunos rasgos destacados como son los grandes ojos y orejas, así como un marcado prognatismo que transmiten una actitud de atención hacia la divinidad (fig. 5.13).

Siguiendo con los exvotos masculinos, es también destacable la ausencia en cuanto a la representación de los órganos reproductores masculinos, rasgo muy destacado en muchos de los exvotos en bronce de otros santuarios como los de la Alta Andalucía o el de La Luz. También es importante señalar la ausencia de individuos portadores de armas entre los exvotos del santuario de La Serreta, ya que solo se conoce un ejemplar de carácter esquemático que portaría una falcata y que apareció en el poblado (Grau, 1996b: fig. 19.3).

También cabe destacar la presencia de las pequeñas figurillas que hemos interpretado como niños de corta edad que todavía no se han convertido en miembros de pleno derecho de la sociedad y pertenecientes a una fase del ciclo vital donde las diferencias de género no son tan importantes. Por ello, su materialidad no se construye en términos femeninos o masculinos, sino en base a su condición de criaturas pequeñas: sin peinados, sin decoraciones y sin rasgos faciales. La forma curvada de las terracotas indica que, seguramente, éstas estarían en el regazo o en contacto con alguna figura mayor, como en el caso de la plaqueta. Esta postura denota la importancia del contacto y del cuidado que la comunidad tendría con los niños, que seguramente quedan bajo la esfera femenina y doméstica en estas primeras etapas. La presencia de niños en los santuarios también se ha registrado en la toréutica giennense con los llamados exvotos "enfajados", cuyo cuerpo está envuelto a excepción de la cabeza y los pies (Prados, 2013). En otras sociedades mediterráneas es a partir de los 5-7 años cuando se inicia el aprendizaje fuera del hogar y comienzan a marcarse más claramente las diferencias entre géneros.

En términos corporales, la principal característica de este conjunto de exvotos es que nos permiten aproximarnos a la manera de entender y construir los cuerpos en un contexto ritual como el santuario, siendo éste un elemento moldeable y el resultado de un conjunto de agregaciones destacadas con un valor social y personal. De este modo, se concibe como un juego de partes que se fusionan para crear una unidad concreta, son personal con elementos de quita y pon. Por tanto, la construcción de la persona social es un ejercicio corporal fruto de la suma y combinación de objetos y gestos (Grau, Amorós y López-Bertran, 2017).

Otro aspecto importante es la relativa homogeneidad formal de los exvotos, con una variabilidad bastante limitada en cuanto a la expresión material de la ofrenda, ya que en la gran mayoría de los casos se representa a los devotos, aunque con diversos matices si atendemos a las representaciones masculinas y femeninas. Esta cierta uniformidad y estandarización supone al mismo una amortiguación de las expresiones suntuarias por parte de las elites, ya que se inhiben las ofrendas más ostentosas mediante la limitación del repertorio de exvotos y se impide la amortización ritual de la riqueza (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz., 2015: 268). Este hecho no implica que los distintos grupos sociales o individuos se representen del mismo modo ya que, como hemos visto, existe una cierta gradación que se expresa a partir de los adornos que presenta cada uno de los exvotos, aunque la calidad y la materia prima utilizada sean las mismas. Todo ello supone la puesta en práctica de estrategias ideológicas de cohesión que fomentan la cooperación entre los grupos de poder, tanto de la ciudad que actúa como capital del territorio como de los *oppida* secundarios, atenuándose los comportamientos agonísticos o competitivos entre linajes mediante prácticas rituales compartidas que generarían un sentimiento de pertenencia a la comunidad a través de un lenguaje de expresión y un espacio comunes. Este desarrollo de estrategias de carácter colectivo y cooperativo parece una pauta común entre las sociedades ibéricas de la franja central mediterránea a partir del s. III a.C. (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015).

El consumo de sustancias psicoactivas o enteógenos. Otra cuestión que resulta muy interesante es la posibilidad de que algunas de estas terracotas estén haciendo referencia a estados alterados de consciencia como consecuencia del consumo de sustancias de carácter psicoactivo. En este apartado nos decantamos por la utilización del término enteógeno, que implica un matiz más interpretativo, en lugar de otras denominaciones más genéricas como droga, que además conlleva una serie de connotaciones negativas. El término "enteógeno" fue acuñado en 1979 y deriva del griego *entheos* (dios generado dentro), haciendo referencia a sustancias consumidas en contextos rituales y que producen alteraciones de consciencia (Ruck *et al.*, 1979: 146). También emplearemos el término sustancias psicoactivas, algo más neutro, y que hace referencia a la capacidad de modificación de la actividad mental. Por otra parte, y como se ha podido comprobar a partir de diversos estudios etnográficos, el consumo de enteógenos se da siempre en un contexto ritual y no como un fin en sí mismo, cuyo objetivo es establecer una conexión con las divinidades o con el ámbito de lo sagrado, descartándose un carácter hedonista del mismo (Guerra, 2006: 99).

Uno de los elementos que podrían estar remitiendo a este consumo serían los grandes ojos (López-Bertran, 2007), presentes especialmente en las terracotas de tipo esquemático y que se vincularían a la obtención de transformaciones sensoriales que llevarían a visiones de las divinidades u otros seres durante las prácticas rituales desarrolladas en el santuario. Uno de los efectos más visibles del consumo de determinadas plantas alucinógenas es la dilatación de pupilas o midriasis, que en estos casos se plasmaría con el aumento del tamaño de los ojos (Guerra, 2006: 272).

Fig. 5.13. Modelo de representaciones masculinas y femeninas en el santuario de La Serreta (Grau, Amorós y Segura, 2017: fig. 4.66) y diferencias en el peinado masculino en la decoración del Vas dels Guerrers (Olmos y Grau, 2005).

El repertorio de sustancias psicoactivas presente en contextos ibéricos no resulta especialmente variado a nivel arqueobotánico, reduciéndose a cuatro especies susceptibles de haber sido utilizadas como enteógenos. Asimismo, resulta muy difícil discernir si su presencia en el registro arqueológico es intencional y, en ese caso, si se debe a sus propiedades terapéuticas, culinarias o psicoactivas. No obstante, aunque no se han documentado restos orgánicos en La Serreta, posiblemente porque no se han llevado a cabo estudios de esta naturaleza, sí se documentan en otros asentamientos de la franja oriental peninsular. En el fortín del Puntal dels Llops se documentó la presencia de polen correspondiente a la especie *Ephedra distachya* (Dupré, 1988: 78), cuyo consumo produce efectos estimulantes en el sistema nervioso central, siendo uno de sus efectos la dilatación de las pupilas.

También se ha documentado la presencia de *Claviceps purpurea*, también conocido como cornezuelo del centeno o ergot, en un contexto sacro en Mas Castellar de Pontós como residuo del cálculo dental de una mandíbula humana y en un vaso miniaturizado junto a restos de cerveza y levadura, cuya presencia parece intencional (Juan-Tresserras, 2002). El cornezuelo es un hongo parasitario que crece en las espigas de diversos cereales en las zonas cálidas europeas y posee importantes propiedades alucinógenas (Guerra, 2006: 441), no en vano, la dietilamida del ácido lisérgico (LSD) se sintetizó a partir de sustancias presentes en este hongo. No debemos olvidar tampoco la teoría de que el cornezuelo fuera uno de los ingredientes presentes en la pócima conocida como *kykeon* y que pudo ser el causante de las visiones extáticas experimentadas por quienes se iniciaban en los Misterios Eleusinos (Wasson, Hofmann y Ruck, 1980; Escohotado, 2008: 157-170). Resulta interesante que, en la más antigua mención a este brebaje, el poema épico dedicado a la diosa Deméter en los *Himnos homéricos*, se citen como ingredientes únicamente harina de cebada, agua y poleo, que en principio no lleva a pensar en que tuviese propiedades psicoactivas, a menos que el cereal estuviera parasitado por el cornezuelo. También tendría sentido la mezcla con agua, ya que los principios activos alucinógenos del ergot son hidrosolubles, a diferencia de los tóxicos (Guerra, 2006: 138), con lo que se evitaría también el envenenamiento por este hongo, también conocido como ergotismo.

Finalmente, se han documentado semillas de *Papaver sp.* en varios asentamientos ibéricos relativamente cercanos a La Serreta como el Tossal de les Basses, *Kelin* y el Castellet de Bernabé

(Pérez Jordà, 2013), sin que se pueda distinguir, al menos en los dos últimos casos, si se trataría de la especie *rhoeas* o amapola, muy común como mala hierba y sin propiedades psicoactivas, o *somniferum* o adormidera, de la que se extrae el opio que presenta importantes propiedades terapéuticas como analgésico. La variedad silvestre de la adormidera (*Papaver setigerum*) es una planta autóctona de la cuenca Mediterránea, mientras que pudo ser en la Península Ibérica donde se dieran las primeras evidencias de domesticación (dando lugar a la subespecie *Papaver somniferum*) durante el Neolítico (Guerra, 2006: 200). Por otra parte, la presencia de semillas, que pudieron utilizarse para la extracción de aceite, tampoco garantiza su uso como enteógeno ya que las sustancias narcóticas se encuentran en el látex extraído de la cápsula de la adormidera, generando también alteraciones en las pupilas, en este caso una contracción de la misma o miosis. Las formas de consumo de esta planta resultan muy variadas, desde la preparación de una infusión de cápsulas, que también pueden ser fumadas, hasta el consumo del opio propiamente dicho, fumado, inhalando los vapores de su combustión o por vía oral. Dicha sustancia actúa sobre el sistema nervioso central, calmando el dolor y dando lugar a una sensación de euforia, alegría y bienestar, borrando los límites entre el sueño y la vigilia y favoreciendo la introspección (Guerra, 2006: 415; Escohotado, 2008: 1197-1205).

Más interesantes resultan las evidencias iconográficas de cápsulas de adormidera sobre diferentes soportes en el mundo ibérico (Izquierdo, 1997; Mata *et al.*, 2007: 98-107) y especialmente en La Serreta. Una de las representaciones más claras de adormidera es la que encontramos en el llamado *kalathos* de la paloma hallado en la habitación sagrada del Sector F (Grau, Olmos y Perea, 2008: 16-17) donde se puede observar un ramillete compuesto por tres cápsulas circulares, realizadas a partir de una serie de círculos concéntricos con un punto central cuya parte superior está coronada por el disco estigmático característico de esta especie (fig. 5.14: 4). Al mismo tiempo son picoteados por una gran paloma que suele asociarse a la divinidad. Muy similar es el motivo representado sobre una tinajilla donde se representa una cápsula con círculos concéntricos y disco estigmático (Mata *et al.*, 2007: 100) (fig. 5.14: 2). Otro ejemplo lo proporciona la pátera *umbilicata* en barniz negro de Cales (Abad, 1983: 178-179) que podría constituir en cierta medida una versión alóctona de la escena que veíamos en el *kalathos* anterior (fig. 5.14: 5). Se encuentra decorada por un relieve realizado a molde donde se pueden apreciar una serie de ramilletes de cápsulas donde se representa una vez más el característico disco estigmático junto con erotes y, de nuevo, un par de aves. Finalmente, y aunque sería de una cronología anterior al momento de uso del santuario, encontramos la representación de una posible cápsula de adormidera en una falcata con decoración damasquinada depositada como ajuar en la tumba 53 de la necrópolis de la Serreta y con unas características muy similares a las de los anteriores ejemplos (Moltó y Reig, 1996: 127) (fig. 5.14: 3). Viendo todos estos ejemplos no resulta exagerado afirmar que los habitantes de La Serreta estaban familiarizados con esta planta y conocían tanto sus propiedades como su simbolismo.

La adormidera se asocia con la muerte y el sueño eterno, pero también tiene una vertiente femenina, por ejemplo, como se observa en la Dama de la Adormidera de La Alcudia (Izquierdo, 1997: 70) no sólo en el mundo ibérico sino también en el griego y el púnico por lo que, en ocasiones, se ha vinculado su consumo con prácticas terapéuticas femeninas. Este dato resulta muy interesante ya que debemos recordar que la mayoría de figurillas de La Serreta son mujeres.

También resulta muy plausible que el acceso este tipo de sustancias estuviese restringido a las clases dominantes, convirtiéndose en bienes de prestigio y en un símbolo de poder (Guerra, 2006: 99). Debemos tener en cuenta también que su consumo estaría limitado a un contexto ritual y cuya manipulación estaría reservada a determinados "especialistas".

Las cabezas de culto y los ancestros. Por otra parte, el grupo que hemos denominado como cabezas de culto contestanas constituye un grupo muy interesante, a pesar de que no se conozcan ejemplares en el poblado y su datación resulte algo más complicada. Parece bastante claro que estas cabezas votivas no están representando a una divinidad concreta, aunque su forma parezca estar inspirada en la de los pebeteros, ya que cada una de ellas posee rasgos que la individualizan a partir de una base común como son los rostros elaborados mediante un mismo molde. Posteriormente, se da una combinación de adornos como las características arracadas o las diademas, no existiendo dos ejemplares exactamente idénticos. Estaríamos, por tanto, ante retratos del oferente, aunque es cierto que se apartan del resto de representaciones con unos códigos muy distintos en cuanto a imagen y tamaño, o bien de los antepasados de las diferentes familias o linajes que habitaban el poblado de La Serreta o su territorio.

Siguiendo esta línea interpretativa, cabría tener en cuenta dos hipótesis bastante plausibles. La primera de ellas nos llevaría a relacionar estas cabezas con la progresiva penetración en los talleres locales de la retratística itálica de origen helenístico, que se observarían también en distintos campos de la plástica tardoibérica, no solo en la coroplástica, sino también en la toréutica y en la escultura en piedra (Noguera y Rodríguez, 2008: 383). Esta interpretación daría lugar a la propuesta de una cronología tardía para las cabezas contestanas, que se encuadrarían en el s. II a.C. o inicios del I a.C. y cuya versión pétrea la encontraríamos en numerosas esculturas del Cerro de los Santos. No obstante, no se trataría de retratos plenamente fisionómicos, pero sí que es posible advertir una tendencia a la individualización y un cierto grado de singularidad en las mismas.

Este tipo de cabezas también presentan ciertas similitudes con lo que se conoce como depósitos votivos de tipo etrusco-lacial-campano, asociaciones de materiales, esencialmente terracotas, caracterizados esencialmente por la representación completa o parcial del ser humano, entre los que destacan las cabezas votivas (Comella, 1981). Estos conjuntos se han interpretado en muchos casos como un signo de religiosidad popular y con una ampliación de la base social que participa en las prácticas rituales que tienen lugar en los santuarios itálicos como consecuencia de la etapa de recuperación económica del s. IV a.C. Estas cabezas votivas estarían inspiradas en un primer momento en las máscaras y bustos que formaban parte del culto a divinidades ctónicas en Sicilia y Magna Grecia, difundiéndose a partir del último cuarto del s. VI a.C. por la Campania septentrional, el Lacio y Etruria meridional, con un momento álgido de desarrollo entre los ss. IV y III para ir declinando en el s. II a.C. (Gentilli, 2005: 367). Con la pérdida de del significado originario asociado a divinidades como Demeter-Koré, la cabeza se configura como una imagen genérica del oferente, masculino o femenino, en el seno de un culto popular. Estas cabezas están

Fig. 5.14. Representaciones de cápsulas de adormidera en La Serreta (Fuentes, 2006: lám 4; Moltó y Reig, 1995: lám 5; Grau, Olmos y Perea, 2008: fig. 10; Abad, 1983: fig. 2).

presentes en numerosos depósitos votivos documentados en diversos espacios sacros y santuarios de Italia central tales como Veio, Lucus Feroniae, Praeneste, Lavinio, Minturno o Roma, entre muchos otros (Comella, 1981: 720-758). Especialmente rico en cuanto al número de cabezas votivas resulta el depósito documentado en el santuario de Carsoli, en el territorio ecuo, compuesto por 358 fragmentos y datado entre el s. III y mediados del II a.C. (Marinucci, 1976; Lapenna, 2004: 149-196).

No obstante, nos inclinamos más por la búsqueda de paralelos más cercanos geográfica y culturalmente como son las denominadas cabezas de culto edetanas, sin descartar una posible influencia centro-itálica, ya que como hemos podido ver anteriormente, estas cabezas se hallan presentes en todo el ámbito centro mediterráneo. De este modo coincidimos en buena medida con la tesis planteada para las cabezas votivas edetanas (Bonet, Mata y Guérin, 1990: 189) aunque en este caso, la propuesta de que se trate de representaciones de los antepasados parece más clara al haberse documentado parte de estas terracotas en contextos domésticos. Como ya hemos señalado anteriormente, este culto a las cabezas idealizadas de los difuntos lo encontramos también en otras culturas mediterráneas como la Grecia Clásica o Roma. También nos resulta muy interesante, en casos en que se conoce bien el contexto arqueológico de estas cabezas como en el Puntal dels Llops, su aparición cerca del umbral de la puerta, un espacio que, en numerosas ocasiones, se connota simbólicamente. Si bien en La Serreta no han aparecido estas figuras en contextos domésticos, sí que encontramos la figura del antepasado sacralizado en otro soporte, como es el caso del *Vas dels Guerrers* en un espacio de culto urbano (Olmos y Grau, 2005).

El culto a los antepasados juega un papel fundamental en la definición genealógica de las relaciones sociales, justificando el orden social del presente acudiendo a un tiempo ideal y modélico y legitimando el acceso de determinadas familias a ciertos recursos y al poder político mediante la apropiación del pasado (González Reyero, 2012: 113-114). En los ss. V y IV a.C. este tipo de prácticas se llevarían a cabo, en parte, en las cuevas-santuario, donde destaca la existencia en prácticamente la totali-

dad de ellas, de restos funerarios de momentos anteriores al uso ritual en época ibérica. Estos restos humanos, junto con otros materiales cerámicos, serían visibles en época ibérica y podrían ser interpretados como reliquias del pasado relacionadas con el tiempo mítico y por tanto con los héroes locales que actúan como ancestros del linaje dominante.

Con los cambios políticos que tienen lugar en el s. III a.C., el culto a los ancestros practicado hasta el momento en las cuevas-santuario situadas en la periferia perdería su papel como sancionador de los límites territoriales entre *oppida*, trasladándose al centro del nuevo *pagus*, es decir, a la ciudad de La Serreta. Este tipo de prácticas rituales parecen concentrarse en el santuario local en el caso de los centros políticos del territorio, como La Serreta o el Tossal de Sant Miquel, mientras que en el caso de los asentamientos secundarios como el Puntal dels Llops o el Castellet de Bernabé, se concentrarían en las viviendas destacadas de los cabezas de linaje.

Las prácticas de consumo ritual. Como ya vimos detalladamente en el capítulo referente a las prácticas de comensalidad, el consumo ritual de comida y bebida resulta un elemento esencial en la articulación de las relaciones sociales y una estrategia ideológica desplegada de forma frecuente por las elites ibéricas. Cabe suponer que estas prácticas tendrían lugar también en el santuario de La Serreta en el s. III a.C. ya que Visedo cita la existencia de fragmentos de cerámica ibérica, pintada, común y gris, cerámica fina de barniz negro, que suponemos ática o seguramente campaniense, además de cerámica de cocina (Visedo, 1922a: 8). Este conjunto de materiales debió ser objeto de una recogida selectiva, que deducimos por la escasez de restos fragmentarios y la completa ausencia de ánforas en los depósitos del Museo de Alcoi. Esta circunstancia limita en gran medida nuestro análisis de las pautas de consumo ritual en el santuario durante el s. III a.C.

En el caso del santuario de La Malladeta, la gran mayoría de objetos que podemos datar con certeza en el s. III a.C., exceptuando algunos fragmentos de pebeteros, corresponden a importaciones relacionadas con prácticas de consumo, como son 4 individuos de la forma L.27 ab que se pueden adscribir al taller de las Pequeñas Estampillas y 11 individuos de las formas L.26, 27 y 27 ab del taller de las Tres Palmetas Radiales de Roses. También encontramos un predominio de las importaciones púnicas como las de tipo ebusitanas engobadas, donde predominan los boles tipo FE-13/13, las producciones de barniz rojo gadirita o tipo "Kuass" y las ánforas (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 108-110 y 115-116). Valoraremos más detenidamente estas evidencias relacionadas con el consumo ritual en la fase correspondiente a los ss. II-I a.C.

5.2.2. Los santuarios en el paisaje

En este apartado trataremos de ampliar nuestra escala de observación con el objetivo de analizar los santuarios del norte de la Contestania, como son La Serreta, La Malladeta y Coimbra del Barranco Ancho desde algunos de los presupuestos de la Arqueología del Paisaje, ya que como hemos ido viendo, estos espacios contribuyen a la creación y la reproducción de la estructura social. En esta primera fase de los santuarios, la del s. III a.C., la vinculación no solo con la capital, sino también con el territorio político, parece clara.

Ubicación y visibilización de los santuarios

El primer elemento de importancia a la hora de estudiar los santuarios desde este tipo de presupuestos es la ubicación de los mismos, situándose, como ya hemos visto, en la parte más alta del cerro y junto a la ciudad ibérica en el caso de La Serreta o en un prominente cerro costero cercano a la capital en el caso de La Malladeta. Este emplazamiento permite suponer una vinculación muy estrecha con el enclave que en estos momentos actúa como capital del territorio, hasta el punto de que para poder acceder al espacio sacro sería necesario cruzar todo el poblado en el caso de La Serreta y por tanto desempeñaría un importante papel en los cultos urbanos. No obstante, igual de evidente parece la relación del santuario con el territorio, que se desprende de su ubicación destacada en el paisaje y del estrecho vínculo visual con su entorno, por lo que tendremos en cuenta también sus funciones de carácter supraurbano.

En definitiva, debemos considerar la importancia del santuario en ambas esferas y centrarnos en las funciones que pudo desempeñar, sin entrar tanto en discusiones referentes a si nos encontramos ante un santuario urbano, periurbano o extraurbano. En este caso abogamos por su definición como un santuario de tipo poliádico, tomando prestado un término acuñado para el mundo griego, donde no es posible entender el concepto de *polis* sin hacer referencia tanto al núcleo habitado, *asty,* como a su territorio político, *khora* (De Polignac, 1984).

Uno de los elementos básicos que debemos tener en cuenta a la hora de valorar la importancia del santuario a nivel territorial es la visibilidad, que podría definirse como la forma de exhibir y destacar determinados productos de cultura material, reflejando la existencia de un grupo social (Criado, 1991: 23). En este caso, no tendría tanta importancia la visibilidad del territorio circundante desde el santuario como el alto grado de visibilización del cerro, como es el caso de La Serreta que, por su carácter exento, es fácilmente identificable desde cualquier punto del territorio periférico. Lo mismo podemos decir para el caso del santuario de la Malladeta, ubicada en un prominente cerro costero, visible desde diversos puntos de la llanura circundante y fácilmente reconocible también desde el mar. La percepción del lugar donde se ubica el santuario por parte de las poblaciones que habitan los valles de Alcoi, o de la llanura litoral de la Marina Baixa estaría socialmente determinada e implicaría un conocimiento previo del mismo, de manera que pueda reconocerse lo percibido a través de los sentidos y resulte además comprensible (Criado, 1991: 23). Dicha prominencia visual ha sido comprobada mediante la aplicación de herramientas SIG de visibilidad acumulada, lo que permite constatar que los elementos más visibles del paisaje son, por una parte, los relieves que conforman los límites comarcales y, por otra, la propia montaña de La Serreta, es decir, los confines y el centro del territorio político (Grau, 2010a: fig. 8).

Esta alta visibilización se basaría no solo en el relieve orográfico que supone el monte de La Serreta, sino que también tendrían una gran importancia las alteraciones de origen antrópico que fueron transformando el cerro a lo largo de su historia. Nos referimos a toda una serie de estructuras que también serían perceptibles desde la distancia, como por ejemplo la muralla que delimita el poblado en su vertiente norte o las construcciones de hábitat dispuestas en terrazas en la ladera

sudeste. Es posible que esta percepción de las estructuras del poblado desde la distancia hiciera innecesaria la monumentalización del santuario en el s. III a.C. ya que lo que primaría sería la visión del conjunto por la íntima vinculación ciudad-santuario. Como veremos, en la segunda fase del santuario y en un momento en el que el poblado ya ha sido abandonado, por lo que quedará de alguna forma aislado en el paisaje, sí se llevarán a cabo diversas actuaciones, una de cuyas motivaciones sería la de dotarlo de una mayor prominencia visual.

Peregrinaciones y rituales cinéticos

Otra cuestión importante son los resultados que se desprenden del análisis del patrón de accesibilidad que nos revela, una vez más, la posición central del santuario con respecto al territorio comarcal. Mediante la aplicación de programas SIG se constata que el 80% de los enclaves habitados en el s. III a.C. se ubican a una distancia que no va más allá de las cuatro horas de recorrido, trayecto de ida y vuelta que podría realizarse en un solo día (Grau, 2010a: 116-117). Por tanto, debemos entender este espacio comarcal como un "territorio de gracia" que constituiría el radio de acción desde el centro cultural con capacidad para atraer a sus habitantes (Morinis, 1992: 18-25) (fig. 5.15). Un modelo muy similar se puede proponer para el santuario costero de La Malladeta.

Dichas peregrinaciones o romerías han sido tratadas anteriormente en el capítulo referente a la iniciación por lo que trataremos de no repetirnos demasiado, aunque sí sería interesante recordar algunas cuestiones para aplicarlas a este caso concreto. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que se trata de un viaje de carácter centrípeto, ya que incluye tanto el desplazamiento al santuario como el regreso al hábitat y donde juega un papel esencial el movimiento, entendiéndolo como un ritual cinético (Coleman y Eade, 2004). Este desplazamiento a través de paisajes cotidianos contribuiría también a generar un sentimiento de pertenencia al territorio comarcal regido por la ciudad que actúa como capital del territorio, que sería recorrido, asimilado y reconocido a través del movimiento. En la misma línea, diversas propuestas antropológicas aplicadas a contextos arqueológicos, evidencian que, tanto la peregrinación como el santuario, tendrían un papel esencial como factores de cohesión social (Alfayé, 2010; López-Bertrán, 2011), como también se ha propuesto recientemente para la interpretación de los santuarios contestanos (García Cardiel, 2015).

Estas peregrinaciones, que pudieron llevarse a cabo siguiendo un calendario ritual prescrito y basado en los ciclos agrícolas, se convertirían de este modo en mecanismos rituales integradores que generarían la convergencia de grupos y comunidades diferentes que compartirían experiencias religiosas colectivas, que se manifestarían a través de prácticas comunitarias (Sallnow, 1981: 163-182). No obstante, dichos rituales no responderían a una homogeneidad completa, sino que seguramente participarían grupos sociales muy distintos que darían lugar a una pluralidad de discursos y prácticas distintos (Alfayé, 2010: 183).

La vinculación con la capital del territorio

Como venimos señalando desde el inicio del capítulo, la vinculación del santuario con la ciudad que actúa en el s. III a.C. como capital política del territorio es muy estrecha, como se desprende, por ejemplo, de su ubicación. Asistimos en esta centuria a un cambio importante en el modelo de paisaje sacro característico de esta zona, produciéndose un traslado del espacio de culto des-

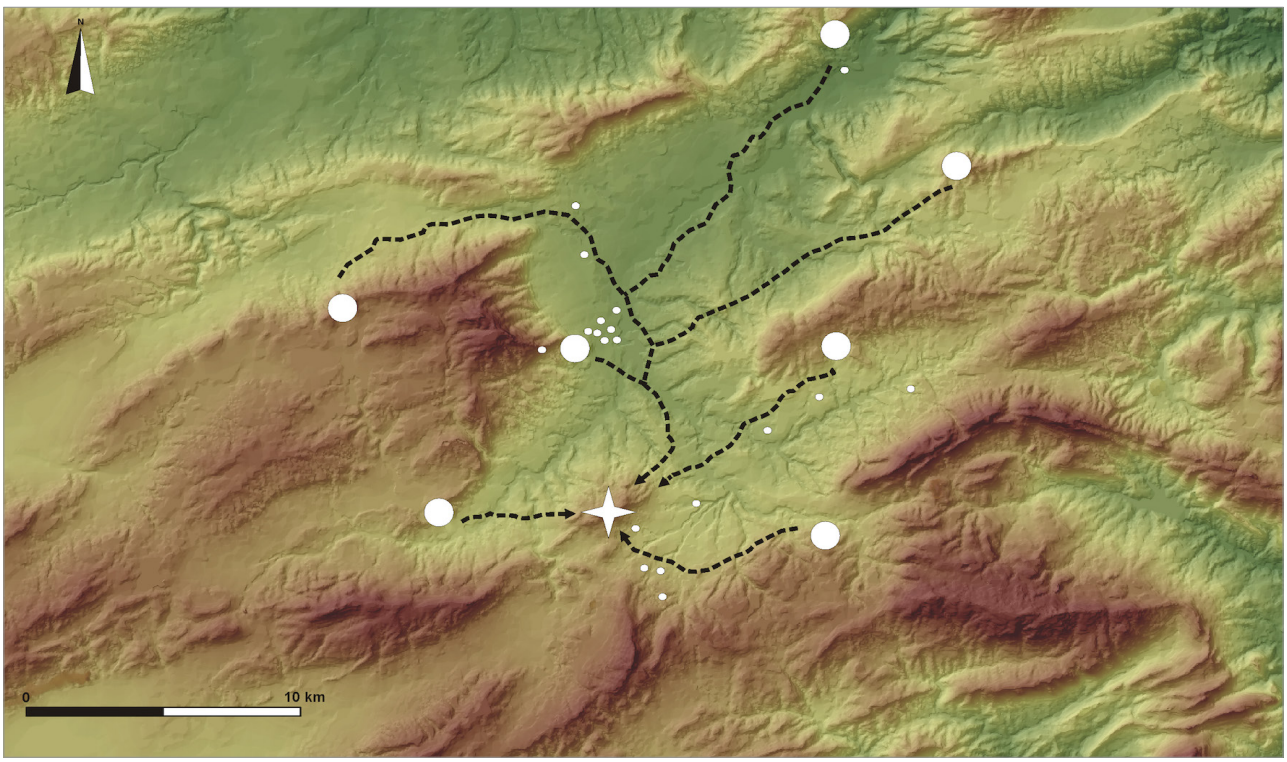


Fig. 5.15. Ubicación del santuario de La Serreta respecto a los principales asentamientos del s. III a.C.

de la periferia, que caracterizaba el modelo de las cuevas-santuario en los ss. V y IV a.C., al centro del territorio comarcal que se materializa en la ciudad de La Serreta. De este modo, este enclave se convierte no solo en el referente político, sino también simbólico de este proyecto geopolítico que supera los límites de los territorios locales de la fase anterior, convirtiéndose en una especie de *omphalos* de la geografía sagrada donde sería posible alcanzar un contacto más directo con la divinidad (Alfayé, 2010: 179), al mismo tiempo que fomentaría la agregación de las distintas poblaciones que conforman el territorio político.

La ubicación del santuario en uno de los extremos del cerro donde se asienta la ciudad ibérica y en lo que podríamos catalogar como una especie de acrópolis, implica que para llegar hasta el mismo sea necesario recorrer todo el poblado a través de la calle que transcurre por la cima del cerro, que actuaría a modo de vía sacra. Este requisito para acceder al santuario se traduciría en un control del mismo por parte de las elites residentes en la capital del territorio, que de este modo podrían controlar incluso el acceso, generando así una relación de vasallaje con respecto a las elites del resto de *oppida*, que además tienen el privilegio de albergar la morada de los dioses. Esta cercanía a las divinidades otorgaría, sin duda, una especial relevancia a los habitantes de la capital del territorio. La relación de subordinación también se haría patente en la necesidad de trasladarse desde sus respectivos asentamientos a la capital para participar en las prácticas rituales llevadas a cabo en el espacio sacro.

Un proceso similar parece darse en la costa donde el santuario de La Malladeta estaría vinculado al *oppidum* ubicado en el Barri Vell de Villajoyosa. El lugar de culto se ubica en un cerro costero situado a 1,5 km del asentamiento, en un punto claramente visible tanto desde la llanura circundante como desde el mar, por lo que pudo constituir un elemento importante en la navegación marítima. En este caso nos encontramos con el problema que supone el escaso conocimiento de la secuencia de ocupación del *oppidum* por ubicarse bajo el casco antiguo de la ciudad actual y sus características en el s. III a.C., aunque cabe suponer que se trataría de un enclave fundamental si atendemos a su importancia en la etapa tanto anterior como posterior (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005), por lo que pudo convertirse en la capital de un proyecto político de tipo comarcal.

La misma vinculación con el poder político centralizado en la ciudad que actúa como capital del territorio, la encontramos en el caso de Coimbra del Barranco Ancho, cuyo santuario se ubica sobre un cerro al este del Cerro del Maestre, donde se ubica el poblado y las necrópolis, y separado por un collado (García Cano *et al.*, 1991-1992; 1997). El poblado se ubica en las estribaciones septentrionales de la sierra de Santa Ana, concretamente en un amplio rellano del primer tercio de la ladera norte y sudeste del Cerro del Maestre. Este *oppidum* fortificado estaría ocupado desde finales del s. V a.C. hasta inicios del s. II a.C., momento en que es finalmente destruido (García Cano y Page, 2007), seguramente como consecuencia de la reestructuración territorial que sucede a la conquista romana de esta área. La importancia del asentamiento también se refleja en la existencia de tres necrópolis de cremación como son, la necrópolis del Barranco donde se han documentado 10 tumbas datadas en el s. IV a.C.; la necrópolis de la Senda, compuesta por 47 enterramientos con una cronología entre el 410 y el 330 a.C. y la necrópolis del Poblado, donde se ha documentado un centenar de tumbas datadas entre inicios del s. IV a.C. y el abandono del poblado a principios del s. II a.C., siendo la necrópolis más importante del conjunto en el s. III a.C. y donde se ubican algunas de las tumbas más destacadas tanto por sus estructuras como por su ajuar (García Cano *et al.*, 2008). La importancia de esta necrópolis, sumada a la presencia de un santuario y al tamaño del hábitat, convertirían a este asentamiento en un importante centro político que pudo actuar como capital de un territorio comarcal en el s. III a.C. en el que se insertarían otros *oppida* secundarios como Coimbra de la Buitrera o el Cerro del Castillo de Jumilla, así como diversas aldeas en el llano, así como un enorme control visual del valle ubicado al norte del asentamiento y de las vías que comunican con el valle del Segura y el corredor de Almansa que enlazan con la costa y la Meseta (García Cano *et al.* 2016). No obstante, sería necesario un estudio más detallado para conocer mejor los procesos políticos que tienen lugar en este territorio del Altiplano de Jumilla-Yecla en época ibérica.

Por otra parte, también resulta significativa la posible relación de estas prácticas rituales con ritos de iniciación, que serían un factor determinante como requisito para el acceso al grupo dominante. Este tipo de prácticas resultan especialmente importantes en sociedades de tipo heterárquico, como entendemos el caso ibérico, donde el acceso a los grupos de poder no estaría únicamente determinado por nacimiento, sino que debería ser renovado y afianzado constantemente mediante la puesta en práctica de diversas estrategias ideológicas, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo. Estos rituales de iniciación tendrían un carácter excluyente, generando una identidad compartida entre los miembros de la elite de los distintos *oppida*, diferenciándose así del resto de la población. Esta función sería asumida en estos momentos por la capital del territorio y no ya por las cuevas-santuario ubicadas en la *schatià*.

La creación de una identidad étnica y los proyectos geopolíticos comarcales

La última cuestión que abordaremos en este análisis del santuario de La Serreta en el s. III a.C. es la relación que pudo existir entre este espacio sacro y la creación de una identidad étnica que formase parte el conjunto de estrategias ideológicas desplegadas para la legitimación del nuevo proyecto geopolítico. Para abordar esta cuestión sería necesario explicitar previamente qué entendemos por identidad étnica, ya que se trata de un concepto bastante complejo que se ha utilizado frecuentemente en arqueología con connotaciones muy diversas.

A inicios del s. XX y en el seno del paradigma histórico cultural, la etnicidad era definida atendiendo únicamente a la cultura material, basándose en una correlación simplista entre pueblo, lengua y cultura arqueológica y siendo sus principales exponentes G. Kossinna y V. Gordon Childe. Desde este punto de vista esencialista, los grupos étnicos eran considerados como entidades estáticas que podían ser claramente definidas atendiendo a su esencia y distinguidos arqueológicamente por su cultura material. Asimismo, se trataba de entidades cerradas que podían ser estudiadas de forma aislada.

A partir de los años 1960 se irán introduciendo nuevas concepciones en relación a esta cuestión procedentes de las teorías antropológicas de corte socio-constructivista, donde destacarían los trabajos de autores como Leach (1964), Moerman (1965) o Barth (1976). A partir de este momento se va a

concebir la etnicidad como un constructo social subjetivo, fluido y situacional, además de introducir una perspectiva instrumentalista, afirmando que la afiliación a una identidad étnica concreta puede estar motivada por razones de tipo económico o político (Fernández Götz, 2009: 190).

Será a partir de los años 1990 cuando se produzca un auge en la aplicación de este tipo de planteamientos al campo de los estudios arqueológicos, en el marco de las teorías postprocesualistas y adaptando también aportaciones desde la llamada Teoría de la Práctica (Bourdieu, 1977; Giddens, 1986). Cabría destacar en este sentido la obra *The Archaeology of Ethnicity* de S. Jones (1997) o *Ethnic Identity in Greek Antiquity* de J. Hall (1997). Resultan especialmente interesantes las definiciones que S. Jones incluye al inicio de la citada obra, donde define la identidad étnica como "aquel aspecto de la auto-conceptualización personal que resulta de la identificación con un grupo más amplio por oposición a otros sobre la base una diferenciación cultural percibida y/o una descendencia común". Por otra parte, un grupo étnico sería "cualquier grupo de personas que se considera a sí mismo diferenciado de otros y/o es diferenciado por otros con los que interactúa o coexiste sobre la base de sus percepciones de diferenciación cultural y/o descendencia común". Y para finalizar con las definiciones, que por otra parte creemos necesarias para clarificar un tema tan complejo como éste, esta autora define la etnicidad como "todos aquellos fenómenos sociales y psicológicos asociados con una identidad de grupo culturalmente construida. El concepto de etnicidad se centra en las maneras por las que los procesos sociales y culturales se cruzan unos con otros en la identificación de grupos étnicos y la interacción entre ellos" (Jones, 1997: xiii).

Por tanto, no entenderíamos la etnicidad como un ente estático, sino más bien como una construcción o proceso histórico cuyos fundamentos se basan principalmente en las propias prácticas sociales de los grupos humanos (Fernández Götz, 2009: 191; Ruiz Zapatero y Álvarez-Sanchís, 2002: 255). En este sentido y por su carácter situacional y fluido, la etnicidad sería solo una más de las múltiples identidades a las que podría afiliarse un individuo y que a su vez se superponen y cointegran, tales como la familia, el género, clase social o territorio, que se activarían o fomentarían dependiendo del contexto histórico, en lo que se ha definido como *nested identities* (Scopacasa, 2015; 2014; Hakenbeck, 2007; Díaz-Andreu, 1998).

Si entendemos estas construcciones identitarias como procesos basados en las propias prácticas sociales, sería lógico pensar que puedan ser abordadas desde un punto de vista arqueológico, si bien con numerosas cautelas, ya que los distintos grupos étnicos manifiestan su identidad, de forma consciente o inconsciente, mediante elementos culturales muy diversos que debemos interpretar (Fernández Götz, 2009: 191).

Como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo existen escenarios muy diversos donde la pertenencia a la comunidad puede ser negociada, sancionada o disputada, incluyendo en este caso los santuarios territoriales. El uso común y compartido de este tipo de espacios sacros se convertiría en un recurso esencial para la negociación de la identidad colectiva y la pertenencia a una comunidad étnica politizada (Earle, 1997: 153), además de legitimar las relaciones jerárquicas mediante la naturaleza ritual y política de las actividades que se llevarían a cabo en este tipo de espacios (Fernández Götz y Roymans, 2015: 30). Este tipo de recursos serían especialmente útiles en el caso de comunidades políticas inmersas en un proceso de auto definición, manifestando su cohesión interna mediante rituales de integración (Scopacasa, 2015: 191), como sería el caso del *pagus* de La Serreta en el s. III a.C., buscando así la sanción ideológica del nuevo proyecto político.

Más allá de las consideraciones teóricas, que son muy importantes a la hora de clarificar algunos conceptos, debemos aplicar dichos planteamientos a nuestro caso concreto de estudio. Dicho de otro modo ¿cómo se reflejan estas cuestiones relacionadas con la identidad en el registro arqueológico y más concretamente en el santuario de La Serreta? Debemos atender no solo a los objetos en sí mismos sino también a su relación con los agentes, basándonos en el análisis de las prácticas que dan lugar a dichas construcciones identitarias.

Uno de los medios más efectivos para generar un sentimiento identitario es el hecho de llevar a cabo un ritual de forma colectiva y bajo unas mismas pautas. En nuestro caso, la acción común de depositar un mismo tipo de exvotos de arcilla, en un mismo espacio sacro y en un momento determinado, se convertiría en un medio para consolidar el *habitus* colectivo de los participantes, generando una idea de pertenencia cívica, así como una identificación con el territorio, que se reforzaría también mediante el acto de la peregrinación (García Cardiel, 2015b: 92).

Otro rasgo característico de este tipo de procesos de etnogénesis o de creación activa de una identidad colectiva es su importancia en momentos de tensión o inestabilidad política, ya que es en estas circunstancias cuando las comunidades son más proclives a establecer unos límites claros entre el propio grupo y los "otros". Dicho planteamiento se condice bien con la situación política en la que se encuentra inmerso el territorio de los valles de Alcoi en la segunda mitad del s. III a.C., con un proyecto político de corte centralizador presidido por La Serreta que pudo generar un cierto clima de inestabilidad en sus inicios y que requeriría de una legitimación ideológica impulsada por las elites gobernantes.

Dentro de estas estrategias encaminadas a la creación de una identidad colectiva, no solo incluiríamos los rituales llevados a cabo en el santuario, sino también otras manifestaciones como por ejemplo las decoraciones figuradas de estilo narrativo sobre soporte cerámico. La ideología del poder también se materializa en forma de objetos que poseen la capacidad de transmitir determinados mensajes o ideas entre individuos o grupos, siendo especialmente eficientes en las largas distancias. De igual forma, también pueden comunicar una narrativa estandarizada a un grupo amplio de individuos de forma simultánea (Demarrais, Castillo y Earle., 1996: 18). A mediados el s. III a.C. surge un estilo que podríamos considerar como característico del territorio de La Serreta y que encuentra sus mejores paralelos en las producciones edetanas, también datadas en este momento (Aranegui *et al.*, 1996; Aranegui, Mata y Pérez Ballester, 1997). Es destacable que a partir de este momento los relatos míticos pasan a plasmarse en los grandes recipientes cerámicos en forma de escenas pintadas abandonándose otros soportes más costosos y ostentosos como podía ser la escultura en los espacios funerarios, siendo estos nuevos códigos simbólicos compartidos por las elites de diversos territorios políticos generando una identidad común que las legitima. Este tipo de cerámicas serían usadas y exhibidas en rituales o eventos comunitarios transmitiendo

de este modo una serie de mensajes relacionados con la naturaleza diferenciada de los miembros de la elite mostrando las actividades propias de su rango como la caza, la guerra, los rituales de iniciación, el trabajo textil o la plasmación de los mitos relacionados con el héroe fundador del linaje dominante. No obstante, esta es una cuestión que requeriría un estudio mucho más detallado que no abordaremos aquí.

No debemos olvidar tampoco la importancia que la construcción de la identidad de género tendría en el marco del santuario, donde las mujeres están presentes y además con un papel protagonista en uno de los espacios públicos más importantes del territorio, donde se está construyendo una identidad colectiva que legitime el nuevo proyecto geopolítico presidido por esta ciudad y donde se están negociando las relaciones de poder. En un momento y un espacio en que se priman las estrategias ideológicas cooperativas frente a las competitivas de la fase anterior donde tenían un mayor protagonismo elementos como las armas, ausentes en el santuario, las prácticas rituales se expresan, en muchos casos, en femenino.

Hasta el momento hemos atendido únicamente a causas endógenas para explicar este proceso, es decir, a las propias transformaciones originadas en el seno de las comunidades locales. No obstante, podríamos considerar también los factores externos, tal y como propone, en nuestra opinión de forma muy bien argumentada, J. García Cardiel (2014a). Este autor incide en la posible influencia que pudo tener en el desarrollo del santuario la situación política y militar derivada de la presencia púnica en las costas contestanas, concretamente en el Tossal de Manises (Olcina, Guilabert y Tendero, 2010) y sus posibles vínculos con La Serreta (Olcina *et al*., 1998: 41-42). En este contexto de gran inestabilidad, se haría necesaria la legitimación ideológica de estos vínculos políticos entre las elites dirigentes de La Serreta y el Tossal de Manises, lo que por otra parte fortalecería el poder de los gobernantes iberos, favoreciendo al mismo tiempo el desarrollo de su proyecto geopolítico comarcal. Dicha estrategia se manifestaría a través de las prácticas rituales desarrolladas en un espacio especialmente propicio para la manipulación ideológica como es el santuario, con un ritual formalmente ibérico como es la deposición de exvotos, pero revestido de un lenguaje iconográfico punicizante (García Cardiel, 2014a: 87).

Es indudable que existe una influencia púnica en el lenguaje iconográfico de una parte de la coroplástica ibérica, que no solo se hace patente en los exvotos del santuario de La Serreta, sino que también se atestigua en otros casos como el de las cabezas de culto edetanas o las del santuario de Coimbra del Barranco Ancho. De igual modo, tampoco descartamos que la compleja situación política derivada de la II Guerra Púnica pudiese tener una cierta influencia en las estrategias ideológicas de las elites ibéricas a finales del s. III a.C. No obstante, nos inclinamos más por analizar este proceso de construcción de un territorio político de carácter supralocal y las consecuentes estrategias de creación de una identidad colectiva atendiendo a causas endógenas, es decir, como consecuencia de la evolución de las propias comunidades locales. De hecho, este tipo de procesos se constata de forma clara para otros territorios ibéricos y en fechas incluso anteriores, como puede ser el caso del *pagus* de Cástulo, cuya configuración se inicia a mediados del s. IV a.C., consolidándose en el III a.C. (Ruiz *et al.*, 2001; Ruiz y Molinos, 2007: 20). También encontramos otros ejemplos bien conocidos, en la franja central mediterránea, de configuración de estructuras territoriales presididas por un núcleo urbano ya en el s. IV a.C. como es el caso de los territorios de *Kelin* y *Edeta* (Mata *et al.*, 2001; Bonet, 1995).

5.3. LOS SANTUARIOS EN TIEMPOS DE LA IMPLANTACIÓN ROMANA (SS. II-I A.C.)

La conquista romana supone toda una serie de cambios profundos que conllevará una reorganización de la estructura territorial en el paisaje del área central de la Contestania. Los cambios más drásticos de nuestra área de estudio se hacen patentes en el territorio de La Serreta, cuya capital será abandonada en estos momentos, lo que se desprende de las fases de destrucción y abandono constatadas arqueológicamente, como resultado de la II Guerra Púnica a finales del s. III a.C. o de sus consecuencias inmediatas a inicios del II a.C. (Grau Mira, 2002; Olcina *et al.*, 1998). Con la destrucción y abandono del núcleo que hasta este momento constituía el centro rector del territorio político, el nuevo poder romano se aseguraba la eliminación de la unidad geopolítica comarcal que había comenzado a gestarse en el siglo precedente y que había caracterizado el sistema de poblamiento. Sin embargo, el resto de *oppida* secundarios no correrán la misma suerte, perviviendo en esta nueva fase y manteniendo el control de sus respectivos valles, al igual que sucede con la mayoría de los asentamientos rurales, con lo que podríamos hablar de una cierta continuidad de las redes de poblamiento precedentes. No obstante, no debemos olvidar los abandonos y destrucciones que se producen en estos momentos en otras áreas contestanas, como el del *oppidum* de Coimbra del Barranco Ancho o los centros costeros de La Escuera y Tossal de Manises, muy vinculados a la presencia bárquida en el sudeste peninsular y por tanto, es donde las consecuencias derivadas de la conquista serán más visibles. En el caso de la Vega Baja del Segura, uno de los espacios más densamente poblados de la Contestania en momentos anteriores se asiste en estas fechas a un relativo despoblamiento, mientras que en el territorio de l'Alacantí, parece mantenerse la densidad con el surgimiento de nuevos asentamientos costeros, seguramente como consecuencia del desplazamiento de la población tras el abandono del Tossal de Manises (Moratalla, 2004: 881-884).

En el territorio de *Allon*, donde recordemos se ubica el santuario de La Malladeta, los efectos de la conquista romana no resultan tan evidentes como en los valles de Alcoi, lo que se debe, en parte, a la imposibilidad de establecer una secuencia de ocupación detallada de la ciudad ibérica por las características de su registro arqueológico, derivadas de su ubicación bajo el casco urbano de la actual Villajoyosa. No obstante, existen numerosos indicios que reflejan la continuidad y desarrollo de este núcleo de población durante los ss. II y I a.C. (Ruiz y Marcos, 2011) así como una intensa actividad en el santuario comarcal de La Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014) como iremos viendo a lo largo de este apartado, además de indicios de un crecimiento demográfico notable en todo el territorio de la Marina Baixa (Moratalla, 2004: 884).

Finalmente, otro territorio sumamente interesante para el estudio de los paisajes sacros en estos tiempos de cambio es el de la ciudad de *Saitabi*, que no habíamos incluido en nues-

tro trabajo hasta ahora. También en esta zona septentrional de la Contestania habíamos asistido a una reestructuración del poblamiento desde finales del s. IV a.C., cuando el núcleo de *Saitabi* se convertiría en el nuevo centro rector del territorio compuesto por La Costera y el Valle del Canyoles y cuyo eje vertebrador sería la *Via Heraclea* (Pérez Ballester, 2014). Con la conquista romana, *Saitabi* pasa a ser una *civitas stipendiaria* desde inicios del s. II a.C., seguramente por la aplicación de la fórmula conocida en las fuentes como *deditio*, lo que supondría una rendición incondicional de la ciudad garantizando así su pervivencia (Pérez Ballester, 2014: 62). Es en su territorio donde se ubica el santuario de La Carraposa, que también será objeto de nuestro estudio más adelante.

Este nuevo modelo característico de los primeros pasos de la implantación romana en nuestra área de estudio se basará en el control efectivo de estos territorios a través de la continuidad de una red jerarquizada de *oppida* ibéricos que a su vez dependerían del poder romano (Grau, 2016a).

5.3.1. Los procesos de transformación de los espacios de culto

Las investigaciones llevadas a cabo en los santuarios de La Encarnación y La Luz permitieron el reconocimiento y presentación de un interesante modelo de monumentalización de los santuarios ibéricos del sudeste coincidiendo con la implantación romana en la zona (Ramallo, 1993; Ramallo, Noguera y Brotons, 1998). La investigación detallada de otro santuario del entorno murciano-albaceteño, como el Cerro de los Santos, que venía a sumarse a los ejemplos citados, sirvió de base para la identificación de un proceso de adopción de modelos de templos centro-itálicos en los lugares de culto ibéricos. Este interesante fenómeno, que permitía comprender los procesos de adopción de modelos romanos y la transformación de los lugares de culto, ha tenido, a nuestro parecer, un efecto historiográfico de homogeneización de todos los procesos de transformación que estaban teniendo lugar en otros territorios y en fechas relativamente cercanas. Esta problemática ha dado lugar a que espacios de culto de naturaleza muy diversa hayan tratado de encajarse en esta misma dinámica de monumentalización de época tardorrepublicana, lo que ha oscurecido otras realidades y manifestaciones que enriquecerían la visión de un proceso mucho más complejo. En las siguientes líneas vamos a proceder a la revisión de este modelo para tratar de presentar algunos elementos que consideramos interesante aportar al debate. Para ello analizaremos diversos casos de estudio con el objeto de intentar establecer un modelo más matizado, que tenga en cuenta las peculiaridades de cada uno de los territorios. Por tanto, creemos que el término "monumentalización" cabría restringirlo únicamente a los procesos que tienen lugar en el área murciano-albaceteña, donde sí se observa una adopción de modelos centro-itálicos, mientras que en el resto de zonas estudiadas hablaremos simplemente de procesos de transformación (fig. 5.16).

La Serreta (Alcoi-Cocentaina-Penàguila, Alicante)

Volvemos de nuevo a uno de los espacios sacros que más información nos aporta, pero al mismo tiempo uno de los más confusos por las características del registro arqueológico, a lo que se une que la recogida de los materiales relacionados con este santuario se llevó a cabo hace casi una centuria. En el capítulo anterior hemos tratado de identificar el lugar donde C. Visedo recogió la colección de exvotos, concluyendo que se trataría de una estrecha meseta en la cumbre del cerro donde se ubicaría un espacio de culto al aire libre, en consonancia con lo que sucedería en otros santuarios contestanos en el s. III a.C.

Posteriormente, y tras el abandono de la ciudad a finales del s. III, este espacio sacro continuará siendo frecuentado, con mayor o menor intensidad dependiendo del periodo, hasta un momento tan tardío como el s. IV d.C. No obstante, es necesario preguntarnos cuáles serían las características de este santuario en época romana y si podemos relacionarlo con los procesos de monumentalización de los espacios ibéricos del sudeste o si por el contrario respondería a una dinámica distinta.

En nuestra opinión, se podrían diferenciar dos áreas distintas que se corresponderían con sendos espacios de culto y que podríamos datar en época romana, aunque seguramente no tendrían una relación sincrónica. El primero de ellos podría ubicarse en el mismo recinto ubicado en el rellano de la cumbre donde se documentan los exvotos del s. III a.C. (fig. 5.17). Es en este lugar donde Visedo recogió diversos objetos votivos, como los fragmentos de pebeteros de tipo Guardamar, cuya cronología podría situarse en los ss. II-I a.C. y que nos hacen pensar en una continuidad en la actividad ritual, a diferencia de otros trabajos que proponen un lapso de abandono entre el s. III a.C. y época Altoimperial (Olcina, 2005). No obstante, argumentaremos más detalladamente estas cuestiones relacionadas con los exvotos y la cronología en el apartado correspondiente. Resulta interesante destacar que Visedo cita la existencia en este mismo lugar de gran cantidad de piedras trabajadas y tejas, aunque todo muy revuelto y sin orden alguno (Visedo, 1922b). Dichos materiales constructivos deben relacionarse con algún tipo de construcción en el lugar, ya que no tendría demasiado sentido el acarreo intencionado de este tipo de elementos hasta esta parte más elevada y aislada del cerro. Además, los materiales constructivos se entrelazan con los objetos votivos, lo que permite suponer la conexión entre estructura sacra y depósito ritual de un modo muy similar a lo que veíamos para los demás santuarios del mundo ibérico, donde este contacto directo de las edificaciones romanas con los materiales sacros más antiguos parece recurrente.

Por otra parte, en el denominado Sector A de La Serreta encontramos un interesante edificio compuesto por las estancias A1-A4 que E. Llobregat identifica como un santuario con un diseño de influencia semita del tipo *ulam-kekal-debir* (Llobregat *et al.*, 1992: 69) o en todo caso romana, con una distribución interna en *atrio* (A-3), *cella* (A-2) y *opistódomo* (A-1), cuyo suelo, según este autor se encuentra a mayor altura que el de las otras dos estancias (fig. 5.18). También habla de la existencia de una gran cantidad de *tegulae* e *imbrices* documentados en un sondeo realizado en 1988.

La datación de este gran edificio resulta muy compleja, ya que los materiales documentados hasta el momento no son especialmente precisos a la hora de fijar una cronología y también es necesario señalar que no se ha llevado a cabo una excavación arqueológica de la estructura en toda su extensión, tan solo un sondeo en su extremo occidental por parte

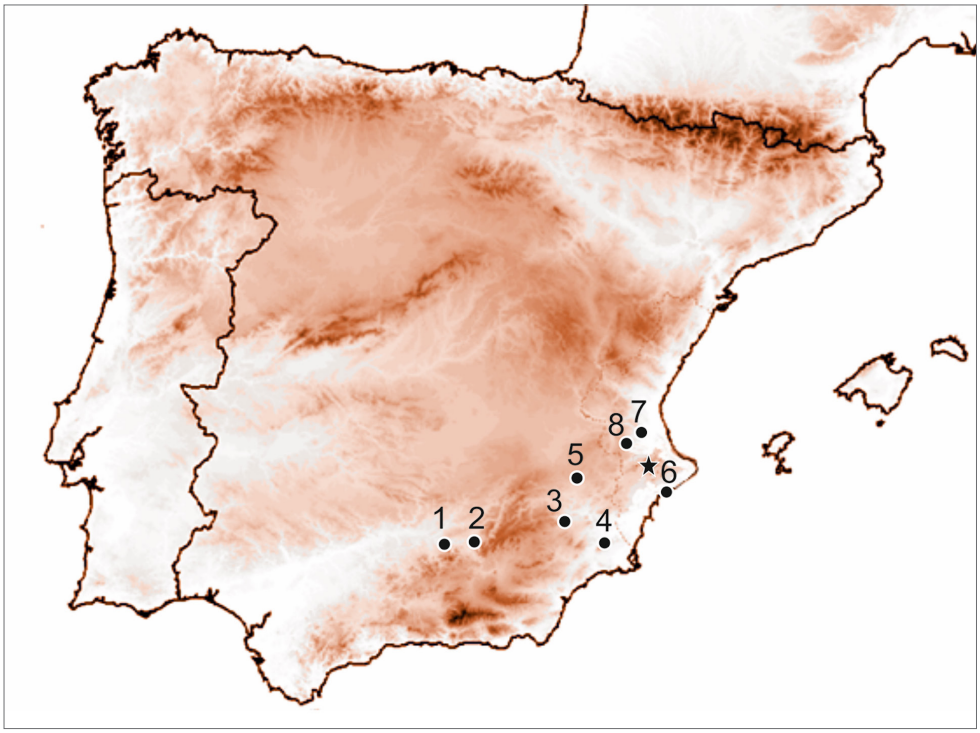


Fig. 5.16. Localización de los espacios de culto revisados. La estrella señala La Serreta.
1. Torreparedones
2. Las Atalayuelas
3. La Encarnación
4. La Luz
5. El Cerro de los Santos
6. La Malladeta
7. La Carraposa
8. El Canari

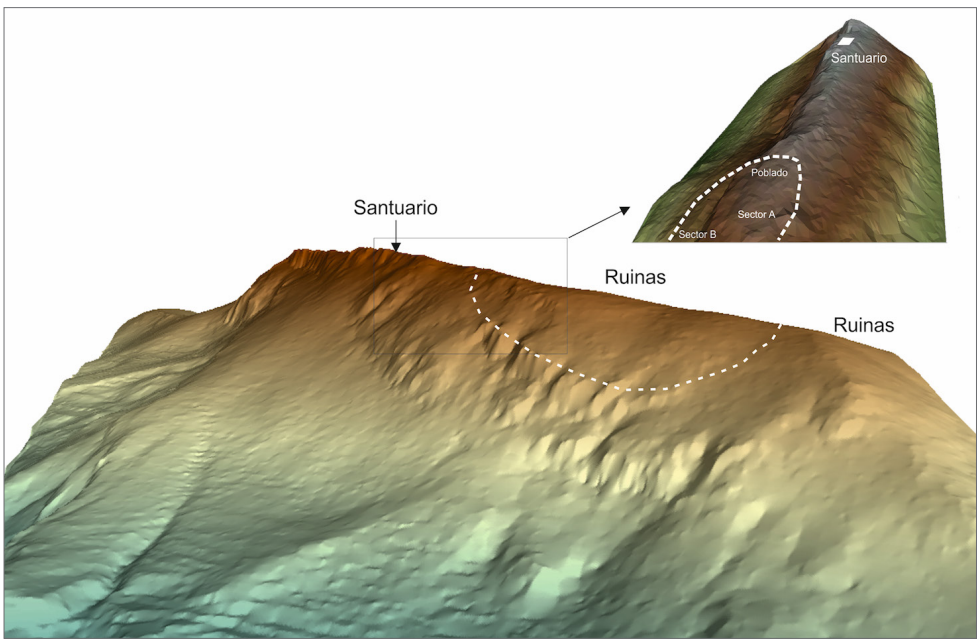


Figura 5.17. Ubicación de los espacios sacros en La Serreta (Grau, Amorós y Segura, 2017: fig. 7.6).

del Museo Arqueológico de Alcoi y el Museo Provincial de Alicante en 2004.[2] Lo que está claro, es que la aparición de fragmentos de tejas en los estratos de preparación del pavimento de la estancia más occidental, nos llevaría a una cronología claramente romana.

El edificio se encuentra en un pequeño rellano cercano a la cumbre del cerro, en un área que constituye el límite occidental del hábitat del poblado y que en la topografía publicada del yacimiento se conoce como Sector A (Llobregat *et al.*, 1992). En esta área son visibles, aunque en un estado de conservación bastante precario, toda una serie de estructuras que detallaremos a continuación. Nos encontramos ante un edificio de planta cuadrangular del que se conserva un muro transversal en sentido O-E con una longitud conservada de 17,95 m y que constituye el cierre septentrional del mismo. Se trata de

2 Queremos agradecer al Museu Arqueològic Municipal "Camil Visedo" de Alcoi el acceso a la información contenida en la memoria preliminar, que hasta el momento se encuentra inédita.

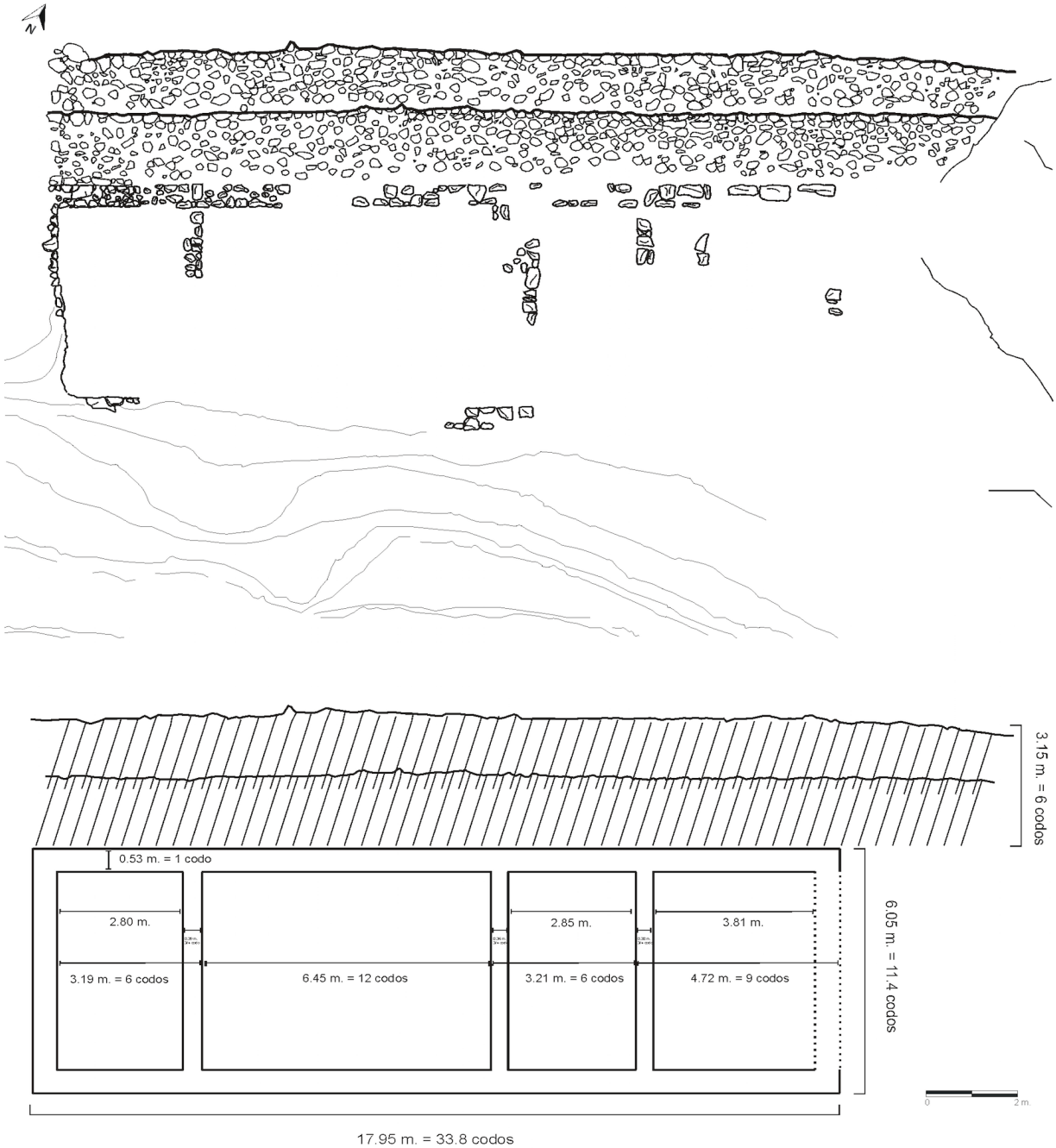


Fig. 5.18. Planta y metrología del edificio romano de La Serreta.

un muro con aparejo muy cuidado, compuesto por sillarejos de mediano y pequeño tamaño trabados con barro y presenta una anchura de 52-53 cm, dimensiones muy interesantes ya que coinciden exactamente con el tradicional codo real egipcio, unidad típicamente semita que se documenta con frecuencia en la arquitectura fenicio-púnica en África, Sicilia, Cerdeña o en los principales centros púnicos de Iberia como las murallas de *Cartago Nova*, *Carteia* o Castillo de Doña Blanca (Prados, 2003: 196). Dicha unidad de medida oscilaría entre los 50 y los 55 cm, predominando el de 52 cm, y disponiéndose frecuentemente en grupos de tres codos o múltiplos de tres. Este tipo de codo también es utilizado en varios edificios destacados ibéricos cercanos a nuestra área de estudio y datados en época plena, como el Templo A de la Illeta dels Banyets, el edificio A de las Tres Hermanas (Prados, 2010: 68) o en la torre y la casa 200 de El Puig d'Alcoi (Grau y Segura, 2013: 63 y 105). No obstante, la distancia cronológica entre los ejemplos citados y el edificio de La Serreta es muy dilatada, por lo que sería más adecuado relacionar este último con lo que se conoce como codo helenístico, un patrón cercano a los 50 cm utilizado en la arquitectura

helenística y romana republicana de las provincias occidentales (Jodin, 1975). Encontramos dicho patrón en diversos edificios de época republicana del este de Hispania, como en el *sacellum* de *Osca* y otros edificios del Valle del Ebro, en La Vispesa y Gabarda (Asensio, 2003: 96-97), en las reestructuraciones urbanísticas de finales del s. II a.C. en la Neápolis de *Emporion* (Sanmartí, Castanyer y Tremoleda., 1990) o en el foro de *Valentia* (Escrivá y Ribera, 1993: 580). Uno de los ejemplos más tardíos y mejor conocidos es el del citado *sacellum in antis* del Círculo Católico de Huesca cuya cronología se fija en el tercer cuarto del s. I a.C., concretamente en época cesariana (Asensio, 2003). En un contexto mucho más cercano a La Serreta como es el espacio sacro de El Canari, se documenta la utilización de este tipo de módulo en la anchura de los muros, aunque en este caso con una cronología algo más temprana, concretamente de la segunda mitad del s. II a.C. (Pascual y Jardón, 2014: 131 y 141) aunque sus investigadores identificaron diversas reformas que tuvieron lugar en torno al cambio de era.

El cierre occidental lo identificamos por un recorte de la roca natural del cerro, sobre el que se asienta un zócalo de mampostería que constituiría la base del muro, hoy completamente desaparecido. Por su parte, el muro de cierre septentrional se conserva solo en algún tramo, ya que la erosión afectaría especialmente a esta zona al encontrarse junto a una fuerte pendiente. Tampoco se conservan restos del límite oriental de la edificación, lo que nos impide conocer la longitud exacta del edificio, aunque no podría ser mucho más de la longitud conservada del muro norte, por la presencia de un resalte de roca natural en las inmediaciones. Lo que sí podemos conocer es la anchura del edificio, concretamente 6,05 m.

La estructura interna se articula mediante la presencia de tres muros transversales de menor grosor, entre los 36 y los 39 cm, que dan lugar a tres estancias bien diferenciadas y posiblemente una cuarta. Esta última resulta difícil de identificar por la inexistencia del muro de cierre del extremo oriental, por lo que podría tratarse también de una prolongación de los muros longitudinales en forma de antas. Parece existir una cierta lógica metrológica en las proporciones del edificio, ya que la longitud de 17,95 m (33 codos) supone el triple de la anchura de 6,05 m (11 codos). Por su parte, la longitud de la primera y la tercera estancia es de 3,20 m (6 codos), lo que supone la mitad de la longitud de la estancia central de 6,45 m (12 codos). Seguramente, la techumbre sería tejada, como atestigua la presencia de *tegulae* e *imbrices* en las dos intervenciones que se han llevado a cabo en este espacio, la de 1988 y la de 2004.

Para la construcción de esta gran edificación se lleva a cabo una importante obra de aterrazamiento en la ladera septentrional del cerro. En paralelo al muro de cierre norte y en perpendicular al sentido de la pendiente, se construye una terraza compuesta por un muro de piedras de diversos tamaños y sin trabajar, con una cara bien marcada en su lado norte y relleno de piedras y tierra, cuya función sería la de contener el muro del edificio y la propia ladera. Este aterrazamiento se completa con otra plataforma ubicada a una cota más baja que la anterior, con características muy similares y que actuaría como refuerzo. Tanto el muro del edificio como las dos terrazas se construirían seguramente en el mismo momento y su función no sería solo de carácter estructural, sino que también otorgaría mayor visibilización al conjunto sacro, especialmente hacia los valles de Alcoi, donde cabría ubicar su territorio de gracia.

Como ya hemos señalado, resulta difícil establecer una cronología precisa para este espacio, ya que no se ha excavado completamente y los materiales documentados no resultan excesivamente elocuentes. En el caso del sondeo de 2004 que se llevó a cabo en la estancia más occidental no se documentó el nivel de uso, sino los estratos de nivelación compuestos por rellenos con materiales de distintas épocas que podrían provenir de otras zonas del poblado. No obstante, sí que resulta interesante la presencia de tejas en estos estratos, lo que adscribiría su construcción al menos a época romana. Lo mismo sucede con los materiales documentados en los rellenos que formaban parte de las terrazas. Es posible que su construcción se relacione con las importantes remodelaciones de espacios sacros que tienen lugar en tiempos de Augusto, cronología que se aproximaría a los ejemplos más tardíos de uso del codo helenístico como el caso del *sacellum* de *Osca*, que también documentábamos en otros santuarios ibéricos, cuestión en la que profundizaremos más adelante.

La Malladeta (Villajoyosa, Alicante)

También en el ámbito de nuestra área de estudio se encuentra el importante santuario de La Malladeta, del que ya hemos hablado sucintamente en páginas anteriores pero que presentaremos ahora con mayor detalle, ya que es en estos momentos cuando parece adquirir una mayor importancia (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014). Este santuario se ubica en un promontorio costero cercano al actual núcleo urbano de Villajoyosa, rodeado por amplios terrenos alomados, lo que lo convierte en un hito geográfico visible desde cualquier punto de la llanura costera circundante. Además, se encuentra junto a una importante vía de comunicación que conectaría lo que hoy conocemos como las comarcas de la Marina Baixa y l'Alacantí y muy vinculado al *oppidum* ibérico emplazado seguramente en el promontorio que constituye el actual Barri Vell de Villajoyosa, a tan solo 1,5 km de distancia (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005).

Este santuario ha sido objeto de estudio por parte de un proyecto conjunto hispano-francés, lo que ha permitido conocer en detalle la estratigrafía del conjunto, aportando una valiosa información para la comprensión de los procesos de transformación de los espacios sacros ibéricos en tiempos de la implantación romana (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 49-85). Previamente a dichos procesos se identifica una primera fase ibérica en el Tossal de La Malladeta que sus investigadores datan entre el 375 y el 100 a.C., en la que no se han podido identificar restos constructivos, sino que se ha podido documentar por la presencia de restos cerámicos en los distintos sectores. También corresponderían a esta fase algunos de los fragmentos de terracota, por lo que podríamos estar ante un lugar de culto al aire libre de características muy similares a los documentados en el resto del mundo ibérico para estas cronologías.

La segunda fase ibérica se dataría entre el 100 y el 25 a.C. y es a la que correspondería la práctica totalidad de las estructuras documentadas en las laderas este, sur y oeste del promontorio (fig. 5.19: 3). Dichas construcciones se distribuyen en dos bandas (Sector 1 y Sector 2) a las que cabría añadir una posible tercera banda central en la parte superior. Se trata de una serie de departamentos en batería con un tamaño que oscila entre los 7 y los 14 m^2, pudiendo agruparse algunos de ellos en unidades integradas por dos o tres estancias. La circulación se articularía mediante la presencia de estrechas vías a modo de calles. Los repertorios presentes en dichas estancias no per-

miten interpretarlas como espacios de hábitat, dada la ausencia de infraestructuras de tipo doméstico como por ejemplo hogares, mientras que elementos como la cerámica de cocina o restos de fauna son también muy escasos. Por otra parte, la presencia de otros objetos como los pebeteros con forma de cabeza femenina han llevado a sus investigadores a interpretar el conjunto como un espacio con connotaciones sacras, posiblemente estancias para dar cobijo y servicio a los visitantes del santuario. Tanto en el sector 1 como en el 2 se ha datado la fase de construcción en la transición entre los ss. II y I a.C., manteniéndose en uso hasta aproximadamente el 25 a.C., momento en el que se produciría su destrucción y abandono.

Resultan también muy interesantes las evidencias documentadas en el Sector 5, ubicado en la parte superior del cerro. Concretamente en el espacio 3, se documenta un estrato de tierra cenicienta sobre la roca natural que contenía 5 fragmentos de terracota pertenecientes a pebeteros y que se data en la segunda fase ibérica, es decir, en los tres primeros cuartos del s. I a.C. Este paquete ha sido relacionado con posibles prácticas rituales que incluirían la realización de fuegos (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 85). En relación con este estrato y perteneciente a la misma fase, se documenta un muro, aunque resulta imposible proponer una restitución de las estructuras correspondientes a este momento de uso en el sector.

En el último cuarto del s. I a.C. se producirían importantes reformas en el santuario, con la destrucción y abandono de estas estructuras ubicadas en las laderas y el inicio de la última fase, la romana altoimperial, datada entre el 25 a.C. y el 75 d.C. circunscrita al Sector 5 y posiblemente al 4, y por tanto a la parte superior del cerro. Las estructuras conservadas correspondientes a esta fase se limitan a tres muros que delimitan un espacio de planta cuadrangular en el conocido como sector 5.

La Carraposa (Xàtiva, Valencia)

El santuario de La Carraposa (Pérez Ballester y Borredà, 2004; Pérez Ballester, 2008) se ubica en un cerro amesetado, cerca de cuya cima y en el punto donde se inicia la ladera meridional orientada hacia el valle, se documentó una concentración de cerámicas ibéricas y diversos fragmentos de figuras de terracota. Estos materiales se hallaron dispersos en una extensión de unos 40 x 40 m, con una densidad significativa en un área de 250 m^2 (fig. 5.19: 4). A unos 150 m hacia el oeste se encontró otra pequeña concentración, en este caso de unos 25 m^2. A excepción de estos dos puntos, no se han localizado más materiales en el resto del cerro. Cabe la posibilidad de que este conjunto sea fruto del desplazamiento de los materiales desde la zona plana superior del promontorio o bien se trataría de un edificio con muros de adobe que no se han conservado y que contendrían el material votivo, dada la alta densidad de objetos en un área muy concreta. Este conjunto tendría una cronología entre los ss. II y el último cuarto del s. I a.C., datación aportada por la presencia de ánforas grecoitálicas e itálicas del tipo Dressel 1.

El Canari (Montesa, Valencia)

Junto a estos tres últimos santuarios comunitarios de clara tradición ibérica del centro de la Contestania que hemos analizado, sería interesante incluir también otro tipo de espacio sacro, cuyas características en este caso, cabría relacionar con una tradición itálica y que nos sirve para ilustrar la complejidad de los procesos que nos ocupan. Se trata del recientemente estudiado conjunto de El Canari en Montesa (Valencia) (Pascual y Jardón, 2014), ubicado en el valle medio-bajo del río Cànyoles.

El conjunto estaría compuesto por varios espacios bien diferenciados. Por una parte, encontramos un edificio de planta rectangular con unas dimensiones de 5,90 m por 4,45m ubicado en la zona noreste del sector excavado. Se trata de muros de mampostería en seco que, a juzgar por los estratos documentados, funcionarían como zócalo de un alzado compuesto por adobes. En cuanto a su estructura interna, se encuentra dividido en dos espacios, con un posible hogar en la estancia situada más al norte. La metrología utilizada por los constructores de dicho edificio es claramente romana, concretamente de 20 por 15 pies romanos de 0,296 m, aunque resulta muy interesante la anchura de los muros, entre 50 y 52 cm, que coincidiría con el llamado codo helenístico que hemos tratado anteriormente (fig. 5.19: 5).

Por otra parte, al suroeste del sector, se documentó otra estructura formada por dos muros paralelos con una anchura de 52 cm a los que se adosa otra construcción de planta rectangular con unas dimensiones de 3,50 por 2 m, siendo las características constructivas idénticas a las documentadas para el edificio anterior. Esta última construcción está formada por un pequeño suelo empedrado, limitado por dos alineaciones de piedras que forman parte de una única estructura. Todo este conjunto del sector suroeste conformaría un espacio de planta cuadrangular a cielo abierto, donde aparece una pequeña estructura de forma ovalada delimitada por piedras, al que se accedería por una rampa identificada por un pequeño muro de contención situada hacia el oeste. Junto a estos dos sectores se documentan dos grandes fosas donde se documentó una gran cantidad de elementos cerámicos, útiles de bronce, cuchillos y otras piezas de hierro y algunos restos de fauna.

Tras el estudio del registro arqueológico, sus investigadores proponen dos momentos cronológicos, uno que correspondería al periodo comprendido entre la segunda mitad del s. II a.C., cuando se construyeron estas estructuras de nueva planta, y el cambio de era, y una segunda fase que abarcaría hasta mediados del s. I d.C. Los materiales documentados presentan una combinación entre elementos locales como la cerámica ibérica tardía y la cerámica romana, interpretándose el conjunto como un posible espacio sacro, basándose en el pequeño tamaño del edificio del área noreste, la escasez de residuos orgánicos, la acumulación de cerámicas comunes en las fosas, la aparición de varias piezas completas, así como la construcción singular del sector sudoeste que podría interpretarse como un pequeño altar. Sería, por tanto, un espacio de culto rural a cielo abierto o *sacellum*, relacionado con la presencia de colonos de origen itálico en la zona (Pascual y Jardón, 2014: 143).

Otros santuarios del sudeste peninsular

Continuaremos nuestro recorrido por los santuarios del sudeste peninsular que sirvieron como base para el modelo propuesto por S. Ramallo y colegas (Ramallo, 1993; Ramallo, Noguera y Brotons, 1998) y que de alguna forma se convirtió en el paradigma para la interpretación de estas dinámicas de transformación de los espacios de culto ibéricos en su etapa final, así como algunos ejemplos procedentes de la Alta Andalucía, con el objetivo de comprender mejor este complejo proceso.

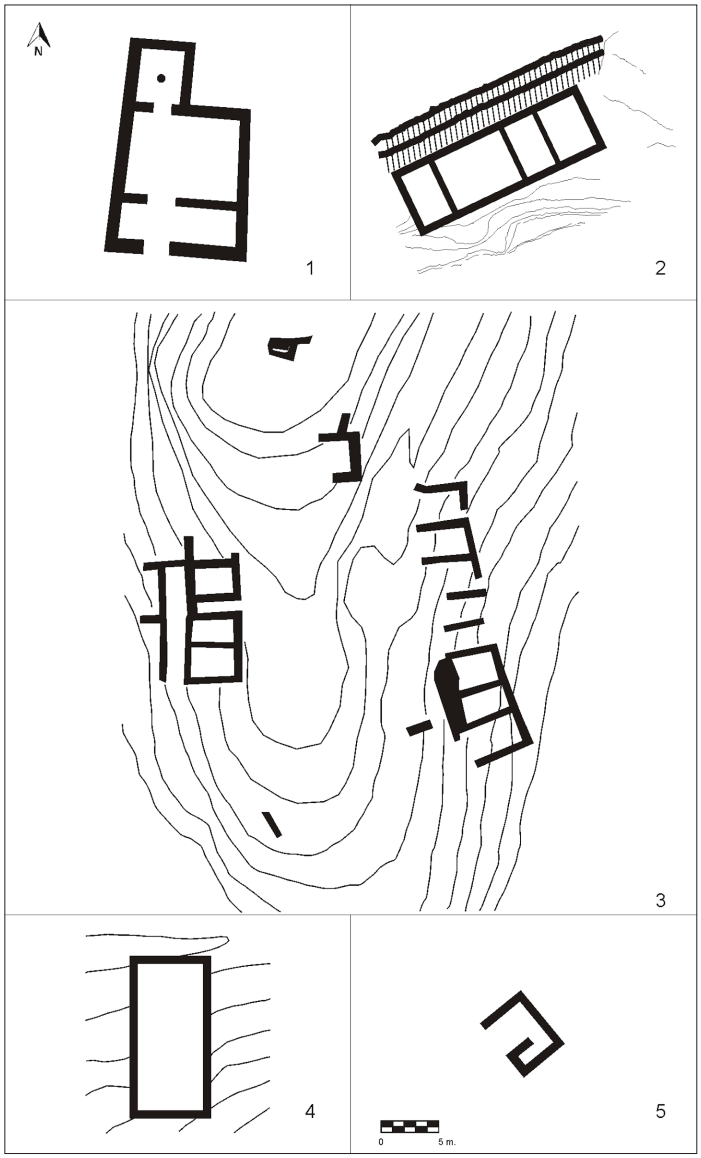


Fig. 5.19. 1. Torreparedones (Morena, 2010), 2. La Serreta (Grau, Amorós y Segura, 2017), 3. La Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014), 4. La Carraposa (Pérez Ballester y Borredá, 2004), 5. El Canari (Pascual y Jardón, 2014).

El santuario de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)

Como ya hemos señalado anteriormente, en el Cerro de la Ermita de la Encarnación se constatan algunas evidencias de prácticas rituales con anterioridad a la fase de monumentalización, concretamente la deposición de diversos objetos votivos datados en los ss. IV y III a.C. y posiblemente relacionados con un espacio de culto al aire libre o con estructuras de carácter perecedero (Ramallo y Brotons, 1997: 261; 2014). Tras esta primera ocupación ritual se producirá una profunda transformación del espacio sacro a partir del s. II a.C. que incluye varios episodios constructivos y que se extenderá a lo largo de dos centurias (Brotons y Ramallo, 2017) (fig. 5.20: 1). Cabría situar un primer conjunto de reformas en el santuario ibérico con la construcción del Templo A en la primera mitad del s. II a.C., seguida de la construcción del Templo B, seguramente en el tránsito del s. II al I a.C. y que sería objeto de una importante reforma posterior, probablemente en época augustea. Finalmente, se ha documentado una interesante práctica ritual, que se data en época altoimperial, bajo el *pronaos* del Templo B y que consiste en un depósito de carácter sacro compuesto por un conjunto de fragmentos escultóricos ibéricos de tipo antropomorfo que se ha interpretado como un rito de expiación (Ramallo y Brotons, 2014: 33-37).

El conocido como Templo A supone la primera acción constructiva de envergadura en el santuario y se data, por su tipología y contexto arqueológico, en la primera mitad del s. II a.C. (Ramallo y Brotons, 1997: 50-52). Se trata de un pequeño edificio con una orientación noreste-suroeste y unas dimensiones totales de 9,48 x 5.10 metros (32 x 17 pies romanos de 0,295 m) compuesto por una *cella* de 6 m (20 pies) y un *pronaos* de 3,48 m (12 pies), todo ello deducido de los recortes y fosas de cimentación labrados en la roca, ya que apenas se conserva una hilada de grandes sillares rectangulares con una longitud entre 1,16 y 1,22 m y una anchura de entre 0,50 y 0,60 m. La comunicación entre la *cella* y el *pronaos* se establece mediante una puerta con un umbral de 1,70 m de

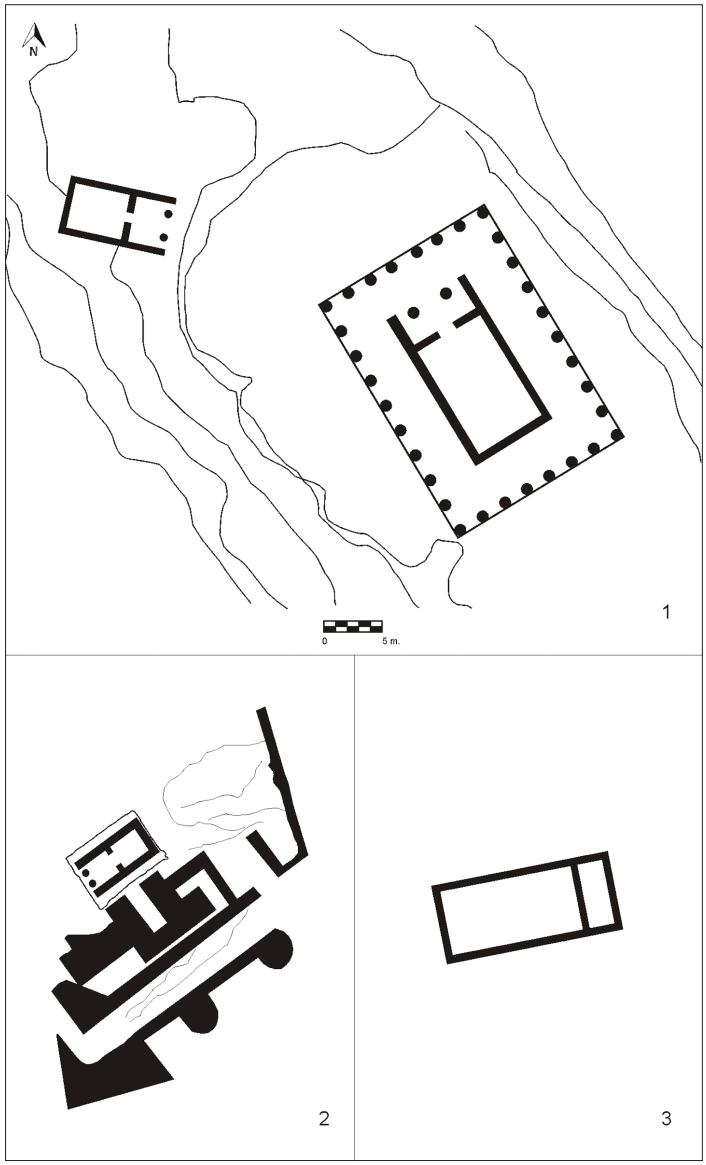


Fig. 5.20. 1. La Encarnación (Ramallo y Brotons, 2014), 2. La Luz (Tortosa y Comino, 2013), 3. Cerro de los Santos (Brotons y Ramallo, 2017).

anchura. Existen diversas propuestas en cuanto a la tipología de la planta conservada, pudiendo tratarse de un templo *in antis*, bien con dos columnas entre las antas o con fachada tetrástila; o también se puede interpretar como un templo próstilo tetrástilo. Otros elementos característicos de este templo, serían el pavimento de *opus signinum*, la ausencia de *podium*, la presencia de terracotas arquitectónicas y la cubierta compuesta por grandes tejas, cuyos paralelos más evidentes se documentan en el ámbito centro-itálico.

El Templo B presenta unas dimensiones mucho mayores que el anterior y un aspecto mucho más monumental, al menos en su fase final (Ramallo y Brotons, 1997: 52-65; Ramallo, Noguera y Brotons, 1998). A finales del s. II o inicios del I a.C. se construye una primera plataforma enlosada en la parte más alta del cerro sobre la que se asentará el templo. En esta primera fase, el edificio se configura como un templo *in antis* de planta itálica con semicolumnas adosadas a la cara interna de las *antae* y dos columnas centrales. El alzado de este primer edificio iría rematado seguramente por un entablamento de madera y una cubierta de tejas rematada por antefijas, con claros paralelos en los templos etrusco-itálicos de época republicana como Pyrgi, Lanuvium, Ardea, Civita Castellana, Cosa (Ramallo, Noguera y Brotons, 1998).

Más adelante se llevará a cabo una profunda transformación del edificio, adoptando un aspecto mucho más monumental, con la construcción de una segunda plataforma enlosada que rodea el templo anterior por tres de sus lados, con unas dimensiones de 27,25 m de longitud y 17,25 m de ancho y la construcción de una fachada octástila. La datación de esta reforma no es del todo precisa, aunque seguramente se corresponda con época augustea, cuando se lleva a cabo una intensa política de remodelación de templos. La perístasis por tanto estaría formada por ocho columnas en la fachada y diez de lado, de orden jónico y que da lugar a un espacio de 4,65 m con respecto a los muros de la *cella*. Ésta presenta unas dimensiones de 6,10 m de ancho por 10, 90 m de longitud, construida con

sillares perfectamente escuadrados cuya longitud oscila entre los 0,94 y 1,18 m, una anchura de 0,45 m y un grosor de 0,60 m que determina el ancho del muro. La *cella* está precedida por un *pronaos* de 7,35 m y ambas estancias estarían separadas por una puerta. Los paralelos de este modelo arquitectónico de templos octástilos con diez columnas en los lados largos, se documentan en Italia central desde época tardo-republicana. Con posterioridad a esta profunda remodelación que, como hemos señalado, se produciría en época altoimperial, se ha documentado la presencia de un depósito secundario que contenía principalmente esculturas ibéricas fragmentadas que se amortizan en un momento muy posterior al de su elaboración. La fosa se ubica en el *pronaos* del Templo B y se oblitera siguiendo unas pautas rituales que implican su señalización mediante una losa de piedra y un sello de mortero sensiblemente distinto al resto del pavimento que permitiría dejar constancia de la práctica ritual (Ramallo y Brotons, 2014: 33-37). Una de las últimas evidencias de uso en el santuario de La Encarnación data del s. II d.C. y se trata de una mención epigráfica que alude a un L. Emilio Rectus que posiblemente tiene relación con alguna restauración del templo (Ramallo, 1991: 63).

El santuario de La Luz (Santo Ángel, Murcia)

Este santuario es otro buen ejemplo de la monumentalización temprana a la que se referían S. Ramallo y F. Brotons en sus trabajos. Con anterioridad a estas importantes transformaciones se ha documentado una primera fase que se iniciaría a finales del s. V a.C. o inicios del IV a.C. y que abarcaría hasta el s. III a.C. Como ya vimos, se trata de una fase en la que no se han documentado prácticamente restos arquitectónicos y que reconoceríamos a partir de diversos objetos muebles, así como evidencias que se interpretaron en su momento como túmulos, mesas de ofrendas y fosas con exvotos (Lillo, 1991-1992; Comino, 2015: 587-590).

El área del santuario se divide en tres zonas, aunque las principales transformaciones van a producirse en lo que se conoce como la colina del Salent a finales del s. III o inicios del s. II a.C. (fig. 5.20: 2). En la terraza superior de dicha colina se construye una estructura de cimentación de *opus caementicium* sobre la que se asentará un pequeño edificio con planta rectangular de unos 6,79 m de longitud por 4,81 m de anchura (Tortosa y Comino, 2013:125). El interior estaría conformado por un pavimento de *opus signinum* que se construye directamente sobre la base de roca, respetándose en algunas zonas. Según la propuesta de P. Lillo se trataría de un templo *in antis*, por otra parte, muy similar al denominado templo A de la Encarnación, con dos grandes columnas de ladrillo estucado en la parte frontal y cuyo acceso se realizaría a través de una escalinata ubicada en la parte occidental. Presentaría una *cella* de poco más de 2 m de longitud y un *pronaos* y su cubierta estaría construida con tejas, incluyendo antefijas de terracota con motivos de inspiración itálica (Comino, 2015: 492-505).

No obstante, la construcción del templo de inspiración itálica no va a ser la única actividad constructiva llevada a cabo en el cerro en estos momentos, sino que se va a ver acompañada por otras estructuras que contribuirán a la monumentalización del complejo sacro. En primer lugar, muy cerca de la cimentación del templo se ubica una fosa, excavada en parte en la roca natural y el resto construido con mampuestos calizos, de más de un metro de profundidad y que se ha interpretado como una *favissa* (Lillo, 1995-1996: 96-98; Robles y Navarro, 2008: 94). También es muy posible que la terraza donde se ubican tanto el templo como dicha estructura se encontrase pavimentada con *opus signinum*. Esta terraza estaría delimitada por un muro con un grosor de 0,74 m y 15,55 m de longitud, mientras que en la zona noreste encontramos otra estructura, quedando entre ambas el acceso a la plataforma superior. La terraza inferior, con unas dimensiones de 17,38 por 3 m es contenida por un muro de mampostería de 0,30 m de anchura y en el que se disponen varios bastiones que tendrían la función de contrafuertes. Finalmente, se ha constatado que la roca natural habría sido recortada en determinados puntos del cerro, lo que podría estar en relación con las rampas de acceso que llevarían hasta la terraza superior donde se ubica el templo (Tortosa y Comino, 2013: 128).

A diferencia de los otros lugares de culto del Sudeste, que presentan una frecuentación incluso en época altoimperial, la vida de La Luz finaliza en la segunda mitad del s. II a.C. cuando se produce una destrucción intencional del santuario (Tortosa y Comino, 2013: 128).

El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)

El famoso espacio sacro del Cerro de los Santos también constituye una pieza clave en el modelo de monumentalización de los santuarios ibéricos del sudeste. Tras una fase de frecuentación del espacio de culto, que se identifica como un posible espacio al aire libre con una cronología centrada en los s. IV y especialmente en el s. III a.C. (García Cardiel, 2015a: 88), se reconoce una serie de transformaciones importantes con la edificación de un templo en el extremo norte del cerro (fig. 5.20: 3).

El principal obstáculo a la hora de analizar dicho edificio es que prácticamente no se ha conservado ningún resto, por lo que debemos recurrir a los dibujos y descripciones realizados por Lasalde y Savirón en el último tercio del s. XIX. Se trataba de un edificio de planta rectangular con unas dimensiones de 15,60 m de longitud por 6,90 m de anchura con una escalinata frontal de acceso que salvaba el desnivel del terreno. En cuanto al aparejo empleado, se caracteriza por la utilización de sillares bien escuadrados de 0,45 m de anchura, unidos mediante grapas de plomo y asentados directamente sobre la roca natural que había sido tallada. Su estructura interna se compartimenta en una *cella* de 12,02 m de longitud por 6 m de anchura, mientras que el *pronaos* ocuparía el resto del espacio. El acceso a la *cella* se realizaría a través de una puerta de 2,60 m de anchura, precedida por una fachada con dos columnas ubicadas entre las antas, apoyadas sobre basas áticas sin plinto. En relación con la pavimentación del edificio, se han documentado tanto fragmentos de *opus signinum* como teselas blancas y negras, lo que podría relacionarse con distintas fases constructivas a lo largo de la vida del templo. Por último, se han documentado algunos fragmentos de columna que podrían considerarse como una interpretación local de los capiteles jónico-itálicos y una cubierta compuesta seguramente por tejas (Ramallo y Brotons, 1999; Brotons y Ramallo, 2017).

Por tanto, nos encontraríamos con un templo *in antis*, de orden jónico, con posible fachada tetrástila con semicolumnas adosadas a las antas, tal y como veíamos para la primera fase del templo B de La Encarnación con el que guarda numerosas similitudes. En cuanto a la cronología de este templo existen numerosas incógnitas por las características del registro arqueológico, aunque la mayor parte de los especialistas actualmente

acepta que puede fecharse hacia el s. II a.C. (Nicolini, 1973: 65; Noguera, 1994: 200-203; Jaeggi, 1996: 427; Ramallo y Brotons, 1999: 172-173). Aunque algunos elementos como los capiteles, cuyos paralelos más cercanos se encuentran en Caesaraugusta y la existencia de mosaicos bícromos, remitirían a una fase de remodelación en época augustea de este lugar de culto (Ramallo y Brotons, 2014: 40). Por su parte, el abandono del lugar se produciría en época altoimperial, posiblemente a mediados del s. I d.C. (García Cardiel, 2015a: 88-89).

Una vez vistos los tres santuarios paradigmáticos del sudeste peninsular nos trasladamos a la zona de la Alta Andalucía, donde se emplazan dos lugares de culto excavados recientemente: Torreparedones y Atalayuelas (Morena, 2010; Rueda *et al*., 2005; Rueda, 2011). Ambos reproducen un esquema espacial semejante que se muestra a partir de la ubicación junto a la muralla de la ciudad y que por tanto pueden calificarse de periurbanos, dentro del control e influencia de la ciudad, pero orientados al territorio local (Rueda *et al.*, 2005; Rodríguez-Ariza, Rueda y Gómez, 2008: 195-197).

Torreparedones (Baena-Castro del Río, Córdoba)

Este santuario, ubicado en la parte exterior de la muralla de la ciudad, ha sido objeto de una reciente excavación que ha permitido corregir y aclarar algunas cuestiones con respecto a la interpretación tradicional del santuario (Morena, 2010: 180-190), aportando un valioso volumen de información que lamentablemente no es frecuente en el conocimiento de otros espacios de culto.

En los trabajos que se han llevado a cabo se han podido identificar claramente dos grandes fases en relación con la vida de este santuario que coincidirían con lo que se ha llamado el templo A y el templo B (fig. 5.19: 1). El conocimiento del primer espacio de culto, denominado templo A, resulta bastante más complicado, ya que apenas se conservan estructuras como consecuencia de la construcción del templo B. Este primer templo se construye en un momento poco precisado del s. II a.C. y se ha conservado una estructura rectangular, orientada en sentido este-oeste y con unas dimensiones de 7 por 2,4 m. Para su realización se construyó una terraza que colmató el foso al exterior de la muralla, clausurando su uso. Los muros están construidos utilizando mampuestos de pequeño y mediano tamaño trabados con tierra, mientras que el pavimento consistiría en una capa de tierra compactada. Sería una gran estancia rectangular cuya estructura interna se haya dividida por un muro, lo que podría interpretarse como una doble *cella*. Por otra parte, enotras zonas del sector excavado se han documentado otras estructuras relacionadas con prácticas cultuales correspondientes a bancos, túmulos, restos de fuegos que podrían relacionarse con sacrificios animales para el consumo ritual, así como los restos de una primera rampa de acceso. También se han documentado fragmentos de la decoración arquitectónica, como son dos volutas que formarían parte de capiteles jónicos o restos de la techumbre, donde se utilizaron *tegulae* e *imbrices*.

Los diversos elementos cerámicos, como las cerámicas ibéricas, campanienses y las lucernas republicanas, indican que este primer edificio de culto estuvo en uso durante los ss. II y I a.C. En cuanto a su final, no está claro de si se trata de una destrucción casual o intencionada, pero pudo coincidir con la construcción del nuevo templo en época altoimperial, aunque también cabe la posibilidad de que existiese un hiato entre el abandono del templo A y la construcción del templo B.

El templo B, cuyas estructuras son mucho mejor conocidas, está formado por tres cuerpos bien definidos y articulados en un eje en sentido norte-sur. Su construcción dataría de mediados del s. I d.C. como indica la presencia de una moneda del emperador Claudio y una serie de ungüentarios del tipo Ising 8 y se construye sobre los restos quemados y ocultos de construcciones y exvotos de la fase anterior a modo de *favissa*. El primero de los espacios se ubica en la zona meridional del edificio y se trata de un espacio rectangular que funcionaría como vestíbulo o porche y que posee unas dimensiones de 9 m por 3,4 m. Este espacio daría paso a un gran patio descubierto, también de planta rectangular, de 9,4 m por 7,2 m, donde se documenta el pavimento de *opus signinum* así como diversas ofrendas compuestas por exvotos, caliciformes y restos de fauna. Finalmente, en la parte más septentrional del edificio encontramos la *cella* a la que se accedería desde el patio a través de un vano. Presenta una planta cuadrangular con unas dimensiones de 4,9 por 3,9 m y su techumbre, sobre la que se ubicaría un suelo de *opus signinum*, era sostenida por una columna ubicada en el centro de la estancia. En esta misma estancia, resulta especialmente interesante la presencia de una columna de piedra adosada al muro norte, cuya altura se ha calculado en 2,8 m y que tendría una función decorativa y cultual, pudiendo tratarse de un betilo estiliforme que representaría la imagen de la divinidad.

Es probable que la entrada al templo estuviese flanqueada por dos columnas sobre basas áticas, sin plinto, con fustes estriados y capiteles zoomorfos, tal y como se constata por paralelos iconográficos documentados en la propia ciudad, de forma similar a un templo *in antis*. Por el relieve en el que se basan dichas propuestas, no parece que la fachada tuviese un frontón, por lo que podría tratarse de un techado de *tegulae* a un agua (Morena, 2010: 183). El acceso al edificio de culto se realizaría mediante una rampa realizada con mampuestos y un relleno de piedras y tierra. Por último, este lugar de culto será frecuentado hasta finales del s. II d.C. como atestiguaría la presencia de una moneda de Cómodo y lucernas de venera.

Atalayuelas (Fuerte del Rey-Torredelcampo, Jaén)

El santuario se sitúa en la ladera sur del cerro donde se ubica la ciudad ibérica y junto a la fortificación del s. VI a.C., en desuso en este momento (Rueda, 2011: 185-189). Previamente a la construcción del edificio se llevarían a cabo toda una serie de transformaciones con el objeto de acondicionar el terreno mediante un sistema de terrazas para de este modo modificar el desnivel natural de la ladera, al mismo tiempo que permiten una mejor visibilización y jerarquización de los espacios.

El santuario presenta una orientación N-NO a S-SE con el acceso en el extremo sur y se articula en tres terrazas, cuya diferencia de cota se salvaría mediante algún tipo de sistema de escalones. Al tratarse de una intervención parcial resulta difícil establecer las dimensiones exactas del edificio, aunque se aproximarían a los 12 m de longitud por 6 m de anchura. En el área excavada se han documentado tres espacios bien diferenciados, siendo el primero de ellos una simple terraza que podría cumplir las funciones de vestíbulo o antecella donde no se han documentado más elementos significativos de tipo estructural o votivo. Desde este primer espacio se accedería a una segunda terraza donde se ubica la denominada estancia B, que ha sido interpretada como un *thesaurus*, con una anchura mínima de 5 m y una longitud de 6 m. Este ambiente

destaca por la presencia en su interior de una gran cantidad de material votivo, que se depositaría sobre un banco o mesa documentado en el lado oeste y compuesto por materiales diversos, principalmente vasos cerámicos, seguramente contenedores de ofrendas de origen animal. Se trata de un espacio semicubierto con tejas que mostraría una clara intención de visualización del acto público de la ofrenda. Finalmente, y en un nivel superior, encontramos la estancia A, a la que se accede desde la anterior a través de una puerta, posiblemente cerrada con llave, lo que denotaría un acceso restringido a la misma. En una primera fase se constata un nivel de fuego intencional, posiblemente relacionado con rituales de purificación y preparación del santuario, siendo muy escasos los materiales vinculados a la última fase, en contraposición a lo que documentábamos para la estancia B.

En cuanto a la cronología de este santuario, se documenta una primera fase entre mediados del s. II a.C. y mediados del I a.C., momento en el que resulta difícil conocer su estructura espacial. En torno a mediados del s. I a.C. se produce una importante transformación del espacio sacro, momento en el que el santuario adquiere la estructura tripartita que hemos descrito. El abandono, por su parte, se ha establecido hacia mediados del s. I d.C., posiblemente relacionado con la reestructuración administrativa de la ciudad y su municipalización en época flavia.

A continuación, finalizamos nuestro recorrido por las transformaciones de los espacios sacros ibéricos en época final, trasladándonos a nuestro ámbito de estudio en el área central de la Contestania, incluyendo también un par de interesantes ejemplos de la franja septentrional, concretamente del territorio de la ciudad de *Saitabi*.

5.3.2. La ausencia de un modelo constructivo único para los santuarios tardíos

Una vez realizado el recorrido por los principales espacios sacros del amplio entorno del cuadrante sudeste de la Península Ibérica, entrevemos un complejo panorama de transformaciones que tienen lugar coincidiendo con la implantación romana en la zona. El análisis del registro arqueológico nos lleva a la conclusión de que se dieron procesos y modelos muy diversos, lo que nos previene de una explicación monocausal y debida a un impulso unitario. Sin duda, uno de los casos más destacados y más detalladamente estudiados, ha sido el de los santuarios del área murciano-albaceteña, donde se puede distinguir claramente la adopción del modelo de templo itálico, pero como hemos podido ver, no es este el único modelo constructivo que podemos distinguir en el proceso de transformación de estos espacios sacros. De hecho, la existencia de otros procesos diferentes en el marco de la redefinición de los lugares de culto en época republicana ya había sido señalada por S. Ramallo y F. Brotons (2014: 38).

Esta variedad de procesos nos permite la identificación de al menos tres modelos constructivos diferentes que coinciden con tres unidades regionales bien diferenciadas, concretamente, la región meridional valenciana, el área murciano-albaceteña y la Alta Andalucía. Nos hemos centrado únicamente en los territorios de un área que podríamos denominar como el sudeste peninsular, en este caso saliendo de nuestra estricta área de estudio en aras de una mejor comprensión del proceso. Para ello hemos seguido un criterio no solo geográfico, sino también basado en las características de los santuarios estudiados, ubicados fuera de las ciudades y centrándonos en zonas escasamente urbanizadas a lo largo de los ss. II-I a.C. Es por ello que hemos dejado al margen de nuestro trabajo otros ejemplos de procesos similares más al norte como por ejemplo *Valentia, Saguntum,* Cabezo de Alcalá, *Emporion, Osca* o incluso la más cercana *Ilici*. Creemos que este fenómeno debe interpretarse como un proceso plural y complejo desde la óptica ibérica de redefinición de los grupos locales en lo que viene denominándose desde la teoría postcolonial como *middle ground*, en otras palabras, un espacio abstracto de negociación e intercambio entre los distintos agentes participantes, en este caso las comunidades locales ibéricas y las poblaciones romanas o itálicas (White, 1991; Malkin, 2002). Esta idea se basa en una concepción fluida de las culturas como un constructo social cambiante, cuyas percepciones, comprensiones y valores estructuran sus formas de razonar y resolver problemas, redefiniendo su cultura a partir de las prácticas sociales concretas (García Cardiel, 2016: 16). En este marco resulta también interesante el concepto de agencia o capacidad de los distintos sujetos que intervienen en el encuentro colonial para transformar las estructuras sociales, económicas, políticas o sociales, aunque esta mayor o menor capacidad dependerá, en la práctica, de la posición del individuo en la propia sociedad. Otro concepto esencial para entender los encuentros coloniales desde esta perspectiva es el de hibridación, entendido como el conjunto de fenómenos y nuevas formas transculturales que aparecen como consecuencia de la reinterpretación, según los propios intereses y conforme a su propio imaginario, de ciertos elementos propios de las sociedades participantes, siendo tomados y transformados con el objetivo de satisfacer las necesidades propias de las comunidades participantes en el contacto colonial (Bhabha, 1994: 110 citado en García Cardiel, 2016: 17). De este modo, encontramos situaciones de interdependencia entre los grupos participantes que difícilmente pueden reducirse a "colonizadores" e "indígenas".

Los edículos del norte de la Contestania

En la zona meridional del País Valenciano, concretamente la franja que abarca el sur y el norte de las actuales provincias de Valencia y Alicante respectivamente, no encontramos un modelo tan normalizado como los que veremos en otras áreas del sudeste. Posiblemente sea esta indefinición un elemento característico propio en esta zona, ya que tanto los antiguos como los recientes trabajos de campo no han podido precisar una estructura de templo u otra construcción claramente definida, por lo que es plausible pensar que ésta nunca existiría pues, en caso contrario, se hubiesen preservado algunos restos. No obstante, sí contamos con algunas evidencias, como son las concentraciones de restos y vestigios de muros que, aunque difícilmente interpretables, al menos nos permiten localizar los depósitos en algún tipo de estructura.

Éste es el caso de los testimonios documentados en el Sector 5 de La Malladeta situado en la parte culminante del cerro y por tanto el más significativo desde el punto de vista espacial. Recordemos que en este espacio de documentó un estrato de tierra gris con fragmentos de pebeteros y relacionado con rituales en los que intervino el fuego, todo ello datado entre el 100 y el 25 a.C. (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 85). Esta concentración de cenizas en un lugar concreto y la existencia de un muro permiten suponer la existencia de alguna edificación en este punto, aunque se encuentre muy arrasado en la actualidad.

En el santuario de La Carraposa encontrábamos evidencias muy similares en un área cercana a la cima del cerro, donde se localizó una densa concentración de materiales en una superficie de 3,5 x 8 m, con casi 5000 fragmentos (Pérez Ballester y Borredá, 2004: 284). Esta concentración se ha interpretado, bien como el resultado del rodamiento de materiales desde algún tipo de estructura ubicada en la cima o bien como un edificio en la ladera. En todo caso se trataría de un pequeño espacio delimitado por muros de adobe que no se han conservado.

El tercer recinto sacro que cabría incluir dentro de este grupo sería el situado en la cima de La Serreta, concretamente en la meseta de aproximadamente 8 por 12 m en la que se ubicaban los depósitos votivos correspondientes al s. III a.C. Es en este punto donde Visedo cita la existencia de sillarejos trabajados dispersos sin formar claramente estructuras, junto con tejas y material votivo que podríamos datar en los ss. II-I a.C. como los pebeteros tipo Guardamar (Visedo, 1922a). Estas evidencias nos llevan a pensar en la existencia de algún tipo de edificación en el lugar ya que, de otro modo, no tendría sentido la presencia de todo este material constructivo en la parte más alta del cerro.

Finalmente, podríamos incluir también el recientemente excavado espacio sacro de El Canari, que se ha interpretado como un posible *sacellum* o espacio de culto rural al aire libre y que nos daría una idea de cómo pudieron ser estos recintos del sur valenciano. Como ya hemos visto, estaría constituido por un pequeño edificio de planta rectangular dividido en dos estancias, un posible altar y dos fosas con material votivo. Este conjunto tendría una cronología entre mediados del s. II a.C. y el cambio de era en su primera fase.

Por tanto, podemos identificar la existencia de unas pautas comunes en los lugares de culto del norte de la Contestania, muy alejadas de los procesos de monumentalización que veíamos en otras áreas, que se caracterizarían por la presencia de estructuras muy sencillas y a juzgar por la escasa preservación de sus restos, no demasiado consistentes. Nos encontraríamos ante lo que podríamos interpretar, bien como un *aediculum*, que se definiría como un pequeño templo o capilla situado en el interior de un recinto consagrado, o bien como un *sacellum*, un lugar de culto al aire libre de reducidas dimensiones (Castillo, 2000: 88-89).

Los templos de inspiración itálica del ámbito murciano-albaceteño

Las estructuras de culto erigidas en el sudeste peninsular, en las actuales regiones de Murcia y Albacete, han tenido una especial trascendencia a la hora de definir un modelo de construcción de espacios de culto que se ha convertido en el paradigma de la trasformación de los santuarios ibéricos como consecuencia de la nueva situación derivada del contacto con Roma.

No es este el lugar para una descripción pormenorizada del proceso de monumentalización de este tipo de santuarios, cuyas particularidades técnicas y decorativas han sido abordadas en detalle por Ramallo y colegas (Ramallo, 1993; Ramallo, Noguera y Brotons, 1998; 2014), proponiendo además paralelos en el centro y sur de la península Itálica que servirían como inspiración para los templos del sudeste ibérico.

No obstante, no estamos ante una mera transposición de modelos itálicos al mundo ibérico, sino más bien ante la adopción de determinados elementos, condicionada por la propia agencia de las poblaciones locales, escogiendo los que conjugaban mejor con su idiosincrasia religiosa y desechando otros. De este modo se genera un nuevo modelo que podríamos considerar como híbrido, ya que, si bien se incorporan rasgos como la estructura formal, la decoración arquitectónica o las cubiertas tejadas, no sucede lo mismo con otros elementos como por ejemplo el témenos o el podio propio de los templos clásicos (Ramallo, 1993; Ramallo, Noguera y Brotons, 1998). La ausencia de estos elementos no respondería a una cuestión estilística, sino que estaría relacionada con un esquema espacial propio de la mentalidad simbólica ibérica que la diferencia de la religiosidad característica del mundo clásico. Hemos de reconocer nuestras limitaciones a la hora de aproximarnos a las concepciones religiosas ibéricas, pero sí parece que estamos ante un tipo de religiosidad donde tendrían una gran importancia las divinidades de tipo ctónico o telúrico (Olmos, 1988-89; 1992a), posiblemente algún tipo de diosa madre relacionada con la fecundidad o la regeneración de la tierra, documentadas en muy diversas culturas y momentos históricos (Eliade, 2009: 362-393). Por tanto, nos encontramos con prácticas rituales que implican una conexión directa con la tierra, ya sea en forma de libaciones o mediante la deposición de ofrendas en el subsuelo, tal y como se documenta en La Encarnación (Ramallo y Brotons, 2014) o la *favissa* del santuario de La Luz (Tortosa y Comino, 2013: 126). Por tanto, la existencia de un *podium* rompería esta conexión íntima con el subsuelo y no se entendería en un esquema religioso como el de las sociedades ibéricas.

En consecuencia, entendemos estos templos como una superestructura aérea que otorga una apariencia foránea al espacio de culto, al mismo tiempo que predominan y se mantienen los elementos estructurantes propiamente ibéricos. Sin embargo, la investigación de estos santuarios ha enfatizado lo ajeno, foráneo y clásico en detrimento de lo que, a nuestro parecer, supone la esencia de un lugar de culto, las prácticas y el simbolismo, en este caso fundamentalmente ibéricos.

Para comprender el significado de este fenómeno de construcción de templos itálicos, es necesario aproximarse a sus coordenadas espacio-temporales, de lo que se desprenden dos ideas fundamentales. La primera de ellas la extensión geográfica del proceso, que en realidad se limita a un área relativamente reducida en el amplio marco del sudeste ibérico donde encontramos una intensa actividad en los centros de culto durante lo que denominaríamos romanización. Esta monumentalización de los antiguos espacios de culto ibéricos, que se plasma en la construcción de templos con características itálicas, parece más la excepción y no la norma de la reactivación de espacios rituales mediante la erección de edificaciones. Y no nos parece casual que los tres santuarios que hemos incluido en este modelo particular se localicen en el *hinterland* de Carthago Nova, ciudad que tendrá un enorme protagonismo en el proceso de implantación tanto bárquida como posteriormente romana en los territorios del sudeste peninsular. La ciudad se convirtió en la puerta de entrada de numerosas innovaciones culturales, así como núcleo económico y centro político de toda la región.

En segundo lugar, si atendemos a la cuestión cronológica, se trata de un fenómeno muy temprano, iniciándose a principios del s. II a.C. y continuado, ya que va a experimentar diversas fases y reconstrucciones a lo largo de la siguiente centuria. En los casos de La Encarnación y La Luz, dicho proceso se inicia en la inmediata postguerra Púnica, por lo que uno de los factores explicativos podría estar relacionado con

el estrés bélico y con la fidelidad hacia Roma de determinadas comunidades, en detrimento de otros núcleos de población (Ramallo, Noguera y Brotons, 1998: 67).

Una posibilidad es que la construcción de estos templos se llevara a cabo en aquellas comunidades que se implicaron en el conflicto a favor de Roma, siendo la redefinición de sus antiguos santuarios una compensación a su fidelidad, tal y como propone S. Ramallo (1991: 63; Ramallo, Noguera y Brotons, 1998). De hecho, los santuarios que perviven en este momento son los vinculados a *oppida* que también perduran, como es el caso de Santa Catalina del Monte, al que se vincula La Luz o Los Villaricos, junto a La Encarnación, mientras que otros poblados como el de Coimbra del Barranco Ancho serán destruidos, cesando al mismo tiempo la actividad en su santuario tras la conquista romana. Estas evidencias podrían estar indicándonos de forma indirecta que son precisamente estas elites locales quienes se encuentran detrás de estos proyectos de reforma en los santuarios. De este modo, en los casos en los que se abandona la ciudad que actúa como capital del territorio, lo que se traduce en la pérdida de poder y desaparición de los grupos dirigentes que encabezaban estos proyectos geopolítcos, no vamos a encontrar estos procesos de transformación de los espacios de culto, como consecuencia de la eliminación de los líderes que podían haber emprendido dichos proyectos. Por tanto, debemos entender estos procesos en el marco de una nueva realidad sociopolítica que conlleva una serie de cambios en las estructuras de poder, donde Roma pudo instrumentalizar las rivalidades entre las diferentes facciones ibéricas con el objetivo de consolidar su dominio y establecer equilibrios a favor de sus intereses.

Los edificios de estructura tripartita de la Alta Andalucía

Este otro modelo ha sido identificado en los santuarios de Torreparedones y Atalayuelas en la zona de la campiña cordobesa y jienense respectivamente. Éstos son los dos ejemplos que se han conservado en mejores condiciones, pero es muy probable que pudiéramos incluir dentro de este grupo otros santuarios identificados únicamente por hallazgos superficiales de carácter votivo, como por ejemplo los exvotos antropomorfos esquemáticos elaborados en piedra en esta misma área. A partir de estos elementos, se ha definido un modelo de santuario propio de esta zona en tiempos de la romanización, basado en la creación de santuarios periurbanos vinculados a la continuidad de diversos asentamientos iberos tras la conquista romana, tales como Torrebenzala, La Bobadilla, Cerro de los Molinillos, Espejo, Cerro de la Alcoba o Ategua, aunque hasta el momento se desconozcan en gran medida las estructuras asociadas a estos espacios sacros (Rueda *et al.*, 2005; Rueda, 2011).

En los dos casos mejor conocidos, se ha propuesto que la estructura tripartita con estancias dispuestas de forma alineada, tendría su explicación en el peso de la tradición semita en esta región, acrecentada en tiempos de la dominación bárquida, que favorecería la selección de este tipo de edificio (Bondí, 1988). No obstante, sería necesaria una explicación más detallada de los mecanismos concretos de transmisión de estos influjos a través de modelos concretos que pudieran materializar esta influencia genérica y que, por otra parte, no se vislumbran en la región, a lo que se suma la distancia cronológica de varios siglos. Asimismo, también se ha advertido el carácter híbrido de esta posible influencia, ya que se documentan también rasgos de tipo itálico como las cubiertas de teja (Rueda, 2011).

En nuestra opinión, no deben descartarse completamente los influjos semitas en la construcción de estos santuarios, por otra parte, tan presente en diversos aspectos de las sociedades ibéricas de toda la región del sudeste peninsular y Alta Andalucía, aunque creemos que también jugaría un papel muy importante la influencia de los propios santuarios ibéricos de la región, como Castellar y Collado de los Jardines. Si analizamos detalladamente las plantas de estos espacios, el principio estructurante no se encontraría en la disposición tripartita enmarcada en un edificio rectangular, a juzgar por la planta de Torreparedones o las dificultades a la hora de valorar la planta completa de Atalayuelas, excavada parcialmente, sino que el principio articulador habría que buscarlo en la disposición en graderío a diferentes alturas.

Este tipo de estructuración es claramente identificable tanto en el santuario de Torreparedones como en el de Atalayuelas, donde el vestíbulo, situado en una plataforma inferior, da paso a un patio descubierto donde se depositarían los exvotos y finalmente encontraríamos la *cella*, cuyo nivel de suelo se documenta a una cota superior y cuyo acceso sería más restringido. Esta disposición articulada a partir de la existencia de terrazas por las que se va ascendiendo desde la ladera, se documenta también en el santuario de Castellar (Nicolini *et al.*, 2004) y en Collado de los Jardines, donde se identificó una monumental terraza que se reconstruye en época romana (Calvo y Cabré, 1918: 12-14; González Reyero, 2007: 257-258).

Otro punto de convergencia entre estos santuarios es la importancia del espacio más intensamente connotado desde el punto de vista de la sacralidad, en el caso de Torreparedones la *cella*, mientras que en Castellar sería el interior de la cueva. Es en el interior de estos espacios donde se produce la hierofanía o manifestación de lo sagrado (Eliade, 2009) en forma de juegos de luz que contrastan con los elementos físicos, naturales y construidos que tienen su origen en la orientación astronómica de estos espacios, generando de este modo un ambiente escenográfico (Esteban, Rísquez y Rueda, 2014; Morena y Abril, 2013). Trataremos más adelante la importancia de estas orientaciones astronómicas como marcadores del calendario ritual.

Finalmente, y a pesar de la gran distancia geográfica que los separa, creemos que este modelo guarda ciertas similitudes con el edificio romano del sector A de La Serreta que hemos descrito anteriormente. En primer lugar, se trata de un edificio posiblemente tripartito, aunque desconocemos el cierre oriental por la falta de excavaciones sistemáticas. Dicha estructura podría estar compuesta por un primer vestíbulo que daría paso a una estancia de mayor tamaño, a modo de patio semicubierto como veíamos para los santuarios de la Alta Andalucía y finalmente una *cella* de dimensiones muy similares a la del vestíbulo, concretamente la mitad de la longitud de la estancia central. También cabría destacar escasez de material que podamos interpretar como votivo en el sondeo llevado a cabo en 2004 en el interior de lo que interpretamos como la *cella*, como sucedía también en los casos de Torreparedones y Atalayuelas, donde las ofrendas se concentraban en el patio. Por último, y según E. Llobregat, el suelo de esta última estancia, que él interpreta como un *opistódomo*, se encontraría a una mayor altura que el pavimento de las otras dos estancias (Llobregat *et al.*, 1992: 69). No obstante, resulta difícil aseverar

estas cuestiones mientras no se lleve a cabo una intervención integral en el edificio que nos permita conocer en detalle la estructura y el registro material que la acompaña.

5.3.3. La monumentalización como estrategia ideológica

Como hemos ido viendo a lo largo de este recorrido, la transformación y construcción de estructuras en los santuarios ibéricos no fue un fenómeno puntual y restringido cronológicamente, sino que se fueron realizando toda una serie de refacciones y reconstrucciones en los distintos santuarios a lo largo del tiempo, tal y como se ha podido documentar en los ejemplos descritos anteriormente.

Estos procesos de transformación episódica de los lugares de culto deben relacionarse con las propias dinámicas de las comunidades locales. En el caso de los santuarios de tipo itálico del área murciano-albaceteña parece que los promotores de estas obras serían las propias elites locales favorecidas por las autoridades romanas y posiblemente premiadas por su actitud filo-romana durante la II Guerra Púnica y la inmediata postguerra, hasta el punto de representarse con la característica toga romana en los exvotos en piedra, como en el caso del Cerro de los Santos o Torreparedones (Ramallo, Noguera y Brotons, 1998: 68). Por tanto, parece que estas elites preservarían su independencia económica y sus privilegios, aunque la necesidad de especialistas y la incorporación de elementos arquitectónicos y decorativos de origen itálico, nos situarían ante complejas redes de interrelación con los agentes de la colonización romana.

Lo que está claro es que la construcción y transformación de los lugares de culto se convierte en un poderoso mecanismo de reafirmación de la comunidad local, requiriendo un esfuerzo organizativo y de recursos muy superior al de los espacios sacros de momentos anteriores. Prueba de ello es que hubo que desplazar materiales desde lugares lejanos, como por ejemplo los lotes de tejas importados o producidos en talleres muy alejados de los cerros donde se ubican los santuarios. También requeriría un mayor esfuerzo la elaboración de sillares y sillarejos, muy diferentes de los mampuestos empleados en las construcciones habituales y cuyos muros debieron soportar la pesada carga de las cubiertas de tejas, lo que implicaría importantes dificultades técnicas para aliviar las tensiones sustentantes y distribuirlas a los muros de forma equilibrada. Pero no solo la construcción del edificio propiamente dicho requeriría un mayor esfuerzo, sino que también debemos tener en cuenta las obras de acondicionamiento del terreno y que incluyeron imponentes terrazas, plataformas y rellenos con el importante acarreo de materiales que ello supone. En consecuencia, estas nuevas construcciones, no solo tendrían una apariencia muy distinta a las construcciones locales, sino que también requerirían esfuerzos y conocimientos técnicos muy diferentes a los habitualmente empleados en la arquitectura doméstica de la zona.

Nos encontramos, por tanto, ante un buen ejemplo de materialización de la ideología plasmada en un tipo de arquitectura más o menos monumental que requiere una gran inversión de recursos y capacidad de gestión de la mano de obra, cuyo elevado coste implica que no todos los grupos sociales puedan tener acceso a esta fuente de poder (Demarrais, Castillo y Earle, 1996). Estas prácticas constructivas debieron dejar una impronta destacada en el seno de las sociedades que participan en su erección, ya que, como han señalado diversos autores, las prácticas de construcción colectiva son una importante forma de intercambio social (Barrett, 1994).

Posiblemente, uno de los mecanismos empleados por las elites para la gestión de la mano de obra necesaria para la construcción de estos santuarios serían las prácticas rituales de comensalidad, concretamente las denominadas *work feasts* o "fiestas del trabajo", donde la hospitalidad comensal es utilizada para organizar el trabajo colectivo voluntario (Dietler y Herbich, 2001). Este tipo de prácticas se caracterizan por la convocatoria colectiva de un grupo de personas para trabajar en un determinado proyecto y a cambio se les invita a participar en un banquete, de manera que el anfitrión se apropia de los beneficios generados durante las jornadas de trabajo. Esta estrategia de movilización de mano de obra por parte de las elites se condice bien con el gran volumen de vajilla de mesa y ánforas importadas documentados en los asentamientos ibéricos en los ss. II-I a.C.

Estos eventos constructivos se convertirían en un importante espacio de competición para la participación activa de los grupos de poder, a través de la financiación de las obras o la coordinación de los trabajos, convirtiendo el capital económico que supone la inversión y amortización de recursos, en capital simbólico que se traduciría en un mayor prestigio y en la capacidad de ejercer el poder político en sus respectivas comunidades. De este modo, estas nuevas estructuras quedarían asociadas a la memoria particular de determinados linajes, al mismo tiempo que perdurarían en el tiempo como un recordatorio material de la identidad colectiva, en un nuevo ejemplo de la dialéctica entre las estrategias excluyentes y las cooperativas. Por otra parte, estos episodios constructivos son muy característicos de sociedades inmersas en procesos de cambio, no solo a nivel religioso, sino también socio-político (Cardete, 2005: 43-44).

Otro elemento que pudo jugar un papel muy importante en este tipo de santuarios es el peso que pudo tener la orientación astronómica a la hora de seleccionar la ubicación de los mismos, donde parece tener una especial importancia el orto o el ocaso del sol en fechas cercanas a los equinoccios (Esteban, 2013: 474). Es el caso de tres de los santuarios ubicados en el área central y septentrional de la Contestania como son La Serreta (Esteban y Cortell, 1997), La Carraposa (Pérez Ballester y Borredá, 2004) o La Malladeta (Esteban, 2013). En los tres espacios sacros, el orto solar en fechas cercanas a los equinoccios se produce sobre elementos geográficos destacados en el horizonte visible desde el emplazamiento del santuario, como es el caso de La Serreta, donde se produce sobre el perfil lejano de la serra de l'Aixortà; en La Carraposa, donde la salida del sol en estos días se da sobre el pico de mayor altura del horizonte visible como es el Mondúber mientras que en La Malladeta, el orto tiene lugar sobre el perfil de la isla de Benidorm. Por tanto, parece que estos marcadores equinocciales pudieron ser determinantes a la hora de seleccionar la ubicación de estos santuarios, lo que podría estar relacionado con la elaboración de un calendario basado en la posición del disco solar con respecto a los relieves orográficos durante los ortos (Esteban, 2013: 481), por otra parte, muy relacionados con los ciclos agrarios.

Desde muy diversas corrientes se ha considerado la monopolización del conocimiento astronómico y la elaboración de los calendarios como una herramienta muy útil en manos de

las elites y uno de los elementos que favorecerían la estratificación social (Iwaniszewski, 2009: 28). Ya K. Marx habla de que la necesidad de calcular las crecidas del Nilo conlleva el nacimiento de la astronomía y el surgimiento de una casta sacerdotal dirigente (Marx, 2005: 623), al igual que Wittfogel que, en el marco de su teoría hidráulica, considera que el papel de la astronomía en la medición del tiempo y en la confección de los calendarios resultó crucial para el surgimiento de una elite dirigente (Wittfogel, 1957: 29-30). En ambos casos, el conocimiento astronómico se considera un elemento muy importante para el surgimiento de un liderazgo tanto económico como político. Una de las fuentes de poder establecidas por M. Mann (1991) es lo que denomina como poder ideológico que implicaría, entre otras muchas cuestiones, el acceso restringido por parte de las elites a determinados conocimientos entre los que podríamos incluir en el caso ibérico la tecnología para la elaboración del hierro, la escritura o en este caso, conocimientos de tipo astronómico. Este último, contribuiría además a la estrategia de las elites de dotarse de una naturaleza diferenciada basada en su relación privilegiada y privativa con la divinidad y las fuerzas cósmicas, reforzando su papel como intermediarios entre éstas y el resto de la comunidad y legitimando su preeminencia social (García Cardiel, 2016: 158; Sanmartí, 2009: 24).

5.3.4. Los exvotos

Los cambios experimentados por los santuarios centro-contestanos en tiempos de la implantación romana, no solo se plasman en las transformaciones de tipo arquitectónico, sino también en variaciones significativas de las prácticas rituales que podemos analizar a partir del estudio de los exvotos depositados en el espacio sacro. Los depósitos votivos de los santuarios contestanos están formados por un conjunto muy heterogéneo de objetos, en buena medida vajillas y recipientes cerámicos, pero también se han documentado exvotos de terracota, como los pebeteros de cabeza femenina o representaciones de tipo zoomorfo.

Comenzaremos nuestro recorrido con un elemento de gran importancia como son los pebeteros con forma de cabeza femenina, cuya valoración resulta esencial, no solo desde el punto de vista de las prácticas rituales desarrolladas en los santuarios, sino también como argumento cronológico para defender una continuidad en la frecuentación de estos espacios en los ss. II-I a.C. Esta cuestión es especialmente relevante en el caso de La Serreta, donde proponemos una interpretación alternativa a los planteamientos que abogan por un uso ritual intermitente con un intervalo de abandono entre finales del s. III a.C. y la fase altoimperial (Olcina, 2005), cuestión que ya hemos planteado anteriormente (Amorós y Grau, 2017).

Uno de los objetos más elocuentes a nivel cronológico, como son las cerámicas de importación, resultan muy escasas en el área del santuario de La Serreta y se asocian principalmente a la fase anterior de finales del s. III a.C., ya que se corresponden con el tipo campaniense A. No obstante, se han documentado algunos fragmentos de cerámica del tipo campaniense B en las prospecciones realizadas en los años 90 (Lara, 2005: 124). Es importante señalar la escasez de importaciones en el contexto de los santuarios ibéricos que se repite en otros santuarios ibéricos como La Encarnación o Coimbra del Barranco Ancho, que contrasta en este último caso con la enorme abundancia de este tipo de cerámicas en la necrópolis del Poblado, con alguna excepción como La Malladeta. Esta circunstancia se repite tanto para los santuarios del s. III a.C. como para la fase correspondiente a los ss. II-I a.C., lo que nos induce a pensar en una posible pauta intencional característica de las prácticas rituales de las sociedades ibéricas. Esto nos lleva a buscar nuestro argumento cronológico en otro conjunto de objetos, en este caso los pebeteros con forma de cabeza femenina y más concretamente los que se conocen como tipo Guardamar (fig. 5.21).

Como veíamos en el apartado anterior, hemos abordado una revisión de la colección de exvotos depositados en el santuario de La Serreta, donde una de las categorías tipológicas estaría conformada por estos pebeteros de cabeza femenina. Estas piezas suponen el 10% del total del conjunto, con 48 individuos, de los que un 8% corresponden al tipo Guardamar y que además, no se documentan en el poblado. Los pebeteros de este tipo documentados en el santuario pertenecerían a los grupos I y II definidos por L. Abad (2010: 126-128), compuestos por un cilindro hueco, cerrado en su parte superior y que presentan un orificio triangular en la parte trasera, relacionado con el proceso de elaboración. Sobre este cilindro se aplicaría el molde, que incluye el negativo de la parte figurada. La parte superior se cierra con una placa de arcilla, sin que se practiquen los orificios ni existan restos de combustión que caracterizarían su función original para quemar perfumes.

El primero de los grupos definidos por L. Abad se caracteriza por presentar un rostro de forma circular de rasgos poco marcados y con nariz triangular, prominente y recta, mentón corto y destacado, boca compuesta por dos labios paralelos que no se unen en la comisura y ojos constituidos por dos suaves rehundimientos que apenas se remarcan. Bajo el rostro se encuentra representado el cuello y el borde superior de la vestimenta, que puede ser recto o en V. El cabello se representa en forma de casquete, que cae en forma de dos mechones a ambos lados del rostro y en cuya parte central se suele representar un pequeño disco central flanqueado por dos palomas. Finalmente, en la parte superior se representa un *kalathos* cilíndrico, separado del resto de la pieza por una estría. El segundo grupo es muy similar al anterior, aunque la diferencia radica en la mayor definición de los rasgos, con una representación más realista de los ojos, que presentan el párpado superior marcado y un rehundimiento central que señalaría la pupila.

Este tipo de terracotas documentadas en el espacio sacro se encuentran completamente ausentes en el área de hábitat, lo que resulta muy significativo ya que podría estar indicando que estas piezas no estaban en uso en la fase de ocupación del poblado, sino que corresponderían a la frecuentación del santuario durante los ss. II-I a.C. No obstante, la ausencia de un contexto estratigráfico fiable nos impide afinar más su datación, aunque para ello podemos recurrir a otros espacios regionales.

El pebetero tipo Guardamar en concreto es una elaboración característica del sudeste peninsular, que adapta formal y funcionalmente un objeto y una imagen común en el Mediterráneo Central y Occidental a las propias necesidades rituales de las comunidades locales, lo que lo convierte en un elemento híbrido (García Cardiel, 2015b: 93-94). Esta hibridación debió producirse cuando existiera una cierta familiarización con los pebeteros originales, en un momento avanzado tras la llegada de los primeros ejemplares, conceptualizándose ya como una ofrenda y no tanto como un quema-perfumes.

Fig. 5.21. Pebetero tardío de tipo Guardamar (Abad, 2010: fig. 2).

En cuanto a la cronología de este tipo concreto de pebeteros, existen diversas propuestas, aunque generalmente se ha situado en época tardía entre los ss. III y I a.C. La datación más antigua es la aportada por F. Sala y E. Verdú (2014: 31-33) que proponen una posible introducción ya en el s. IV a.C. Por otra parte, los ejemplares documentados en el Castillo de Guardamar se encontraban junto a materiales propios de los ss. III-I a.C., aunque en depósitos secundarios y revueltos (Abad, 1992: 233-234; 2010: 130-131). Por último, J. Moratalla y E. Verdú (2007: 362) situaban su cronología en los ss. II-I a.C., lo que coincidiría con los escasos niveles de uso que conocemos donde se ha documentado este tipo de pebeteros.

En l'Alcúdia d'Elx encontramos una máscara o cara recortada de un pebetero tipo Guardamar, el número C889 del catálogo de F. Horn (2011: 605) y que apareció en el templo ibérico, en niveles datados entre el último cuarto del s. III a.C. y el s. II a.C., acompañado de abundante cerámica decorada de estilo ilicitano (Ramos, 1995: 48, nº 202, foto 20; Moratalla y Verdú, 2007: 344, fig. 2.2). Al tratarse de un ejemplar recortado, y por tanto reutilizado, su cronología podría ser algo anterior, aunque es difícil pensar en un lapso de tiempo excesivamente dilatado. En el mismo asentamiento apareció un segundo ejemplar, el número C890, concretamente en una fosa del sector D10 junto con cerámicas campaniense B y C, lucernas republicanas y cerámica gris romana (Ramos Folqués, 1970: 34-36) con una datación del s. I a.C., posiblemente anterior al 50 a.C., momento en el que se construye un muro sobre dicha fosa (Moratalla y Verdú, 2007: 344, lám. 1). De gran interés por su excepcionalidad, es el hallazgo de un molde en el Tossal de les Basses (Alacant) (Rosser, 2007), que apareció en un sondeo de pequeñas dimensiones que impide identificar claramente el contexto, aunque se halló junto a otra pieza de coroplastia, una jarra de cerámica gris y una lucerna romana, que llevaría a datarlo en época tardorrepublicana. También encontramos estos pebeteros en otro de los santuarios objeto de nuestro estudio como es el de La Malladeta. A pesar de que la mayoría se documentan en depósitos secundarios, aparecieron al menos dos ejemplares en las UU. EE. 2030 y 2210, que corresponderían al momento de destrucción del sector 2, aunque los materiales documentados ya estarían depositados en las estancias con anterioridad a la caída de los muros y por tanto, con una cronología de la segunda fase ibérica, datada entre el 100 y el 25 a.C. (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 51-53 y 164).

De este modo, no se ha documentado la presencia de pebeteros de este tipo en contextos fiables del s. III a.C., donde sí se documentan otros pebeteros, como sucede en el Tossal de Manises, la necrópolis de l'Albufereta (Sala y Verdú, 2014: 31-32) u otras piezas de terracota como en La Serreta. Por otra parte, sí los encontramos en depósitos secundarios de cronología tardía, así como en algunos contextos primarios amortizados en el s. I a.C., por lo que podríamos estar ante una ofrenda característica de algunos santuarios contestanos.

No obstante, el repertorio votivo de los santuarios del centro y norte de la Contestania no se limita a la presencia de pebeteros, sino que también encontramos terracotas de otro tipo, como se desprende del repertorio de La Carraposa. En este santuario del territorio de *Saitabi*, se ha documentado un conjunto de figuritas de terracota muy interesante, la mayoría de ellas elaboradas a mano, aunque también se han documentado algunos fragmentos de molde (Pérez Ballester y Borredá, 2004: 301, fig. 18: 13 y 14). En este conjunto se pueden identificar varios tipos, en primer lugar, dos fragmentos de figuras antropomorfas, concretamente una cabeza cuya nariz se ha representado mediante un pequeño pellizco y un pie exento que no parece corresponder a una figura más completa.

Por otra parte, encontramos el grupo compuesto por representaciones de tipo zoomorfo, entre las que se puede identificar un número mínimo de 19 équidos. Se trata de representaciones de caballos, de bulto redondo y erguidos sobre cuatro patas verticales con una larga cola. La cabeza es alargada y en ella se indican los orificios nasales y los ojos mediante perforaciones bien marcadas, así como la boca y en ocasiones las orejas. También se encuentran representadas las crines mediante el adelgazamiento del grosor del cuello, mientras que las patas se elaboran con la adición de rollos cilíndricos de barro al tronco.

También entre las representaciones zoomorfas encontramos los bóvidos, entre los que se incluirían tanto los toros, con un número mínimo de un individuo, como los carneros, con un número mínimo de tres ejemplares. Los primeros se caracterizarían por su hocico cuadrado, orejas pequeñas y el nacimiento de los cuernos, mientras que los segundos presentan un tratamiento diferente del cuello y el inicio de los cuernos, en este caso enrollados. En ambos grupos, las patas se representan con la pezuña hendida.

Una de las evidencias más claras del cambio en la sintaxis ritual de los santuarios contestanos en época tardía es la desaparición de las imágenes personales de los devotos, aquello que denominábamos como humanización del culto y que caracterizaba los exvotos de la fase del s. III a.C. del santuario de La Serreta. Estas figurillas de terracota que representaban a los oferentes serán sustituidas en este momento por otro tipo de objetos, como los pebeteros que encontramos en La Serreta y La Malladeta o las figuras zoomorfas de La Carraposa. A pesar de que la materia prima sigue siendo la misma, se produce un cambio temático importante que puede estar reflejando cambios esenciales de carácter social. Este cambio consiste en la sustitución de una práctica ritual basada en la deposición de una imagen individual del oferente, aunque basada en unos códigos simbólicos concretos, ante la divinidad, por otra en la que la ofrenda consiste en una representación de la divinidad, con su rostro frontal en el pebetero (Marín, 2000-2001: 195) o en el caso de los exvotos zoomorfos, la imagen del objeto de la petición o del beneficio divino esperado (Olmos, 1992b: 30), en este caso la fecundidad y protección de los animales que conformarían la cabaña ganadera de estas comunidades. Nos encontramos de este modo ante una despersonalización de las ofrendas que da lugar a una cierta estandarización, primando a la comunidad sobre los individuos, ya que la identidad del oferente se confundiría con la del resto de la comunidad una vez depositado el exvoto (García Cardiel, 2015b: 94).

En estos momentos, la representación frontal del rostro de la divinidad femenina parece adquirir una gran importancia, no solo en los pebeteros, sino también en la representación vascular ibérica del entorno ilicitano (Olmos, 1992a; 2007; García Cardiel, 2015b: 94) y que no encontramos en los estilos propios del s. III a.C. Esta importancia del rostro de la divinidad se refleja en la deposición de rostros de pebetero recortados de forma intencionada, tal y como ha puesto de manifiesto J. García Cardiel (2015b: 94), y que encontramos en diversos santuarios tardíos como el de La Encarnación (Brotons, 2007: 328), el templo de l'Alcudia d'Elx (Ramos, 1991-1992: 87-88), el Castillo de Guardamar (Abad, 2010: fig. 8) o el propio santuario de La Serreta. Este mismo autor interpreta estas representaciones como divinidades ctónicas que parecen surgir directamente de la tierra, que tanta importancia parecen tener en la cosmología de los iberos.

5.3.5. Las prácticas de consumo ritual

Cuando nos aproximamos al análisis de los repertorios depositados en los santuarios, nos encontramos con un conjunto muy heterogéneo de objetos donde predominan las vajillas y recipientes de uso doméstico que adquieren un significado sacro que depende de su uso ritual en determinados contextos (Bonet y Mata, 1997: 117). Dentro de este conjunto tan variado encontramos platos, copas, ollas, tinajas o ánforas que no se entenderían como exvotos, sino como contenedores de los productos verdaderamente ofrendados, como objetos utilizados en otras prácticas rituales como la libación o como los restos de los banquetes rituales desarrollados en el espacio sacro. Ya hemos tratado en el capítulo correspondiente la importancia de las prácticas de comensalidad ritual, tan extendidas entre las sociedades ibéricas, en la articulación de las relaciones sociales y de poder, así como la importancia de las vajillas y alimentos importados en el desarrollo de los banquetes, por lo que no nos extenderemos en este tipo de consideraciones.

En el caso de los santuarios del área centro-contestana contamos con diversos conjuntos cerámicos de vajilla y almacenamiento que podríamos relacionar con este tipo de prácticas, especialmente en el caso de La Malladeta y La Carraposa, ya que, como vimos ya para el s. III a.C., las evidencias relativas a La Serreta son bastantes escasas, aunque incluyen cerámica de barniz negro, ibérica y de cocina, seguramente como resultado de una recogida selectiva por parte de C. Visedo.

En el santuario de La Malladeta encontramos un variado repertorio de vajilla importada correspondiente a los ss. II-I a.C. (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 108-110 y 115-116) donde la producción mayoritaria son las cerámicas ebusitanas engobadas de los ss. III-II a.C. con 207 individuos y donde destaca especialmente el bol tipo FE-13/13, una imitación de la forma L.27 ab, con 186 individuos. También se han documentado producciones de campaniense A, con páteras, cuencos y boles que suman un total de 68 individuos. La cerámica campaniense B campana cuenta con 32 individuos, que incluyen cuencos, copitas y páteras, y se encuentra también presente, aunque en menor medida, la cerámica campaniense C y boles helenísticos de relieves. No solo se han documentado restos de vajilla de mesa, sino también de ánforas importadas, siendo las más comunes las de origen púnico, con 47 individuos, seguidas por las de origen itálico, con 33 individuos correspondientes a las formas Dressel 1 (24) y Lamboglia 2 (2); ebusitanas, con 19 individuos y grecoitálicas, con 7-9 individuos.

Por otra parte, en el santuario de La Carraposa se documentó también un repertorio cerámico bastante amplio (Pérez Ballester y Borredá, 2004: 287-296), aunque en este caso las evidencias de cerámicas de importación son muy escasas y se reducen a la presencia de dos ánforas de importación correspondientes al tipo grecoitálico o al tipo Dressel 1, en todo caso relacionadas con el transporte de vino de origen itálico. Entre las cerámicas ibéricas, la función mayoritariamente representada es la de almacenaje, con un 73% del total y entre las que se incluyen tinajillas (185), tinajas (27), ánforas (43) y *kalathos* (2). La vajilla de mesa supone casi un 27% del total, donde predominan las páteras (94) junto con un jarro y un caliciforme. Finalmente, se documentaron también 5 ollas de cerámica de cocina.

Una vez presentados los datos, podemos hacer algunas valoraciones generales sobre algunas pautas relacionadas con el consumo ritual en estos santuarios. En primer lugar, la presencia mayoritaria de elementos relacionados con el transporte y el almacenaje en La Carraposa y especialmente tinajillas, cabría relacionarla con la ofrenda de productos, lo cual no implica que no fuesen consumidos posteriormente, aunque es una cuestión difícil de dilucidar. En segundo lugar, destaca el porcentaje de páteras entre la vajilla de mesa, que podría estar relacionado con el consumo de alimentos sólidos o con prácticas de libación. En tercer lugar, es destacable la escasez de recipientes relacionados con el cocinado de los alimentos, al igual que sucede en La Malladeta, lo que nos lleva a pensar que el procesado de los alimentos se realizaba en otro lugar, transportándose posteriormente para ser consumidos en el santuario. Por su parte, en La Malladeta también observamos un predominio de elementos como cuencos, boles y platos y una menor presencia de copas y vasos para beber.

Otra cuestión interesante es la ausencia de restos faunísticos en el santuario de La Malladeta que, junto con la escasez de cerámicas de cocina y equipamientos domésticos (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 107), podría estar en relación con patrones de comportamiento específicos relacionados con la prescripción litúrgica en las pautas de alimentación. Este tipo de singularidades en los registros rituales se documentan también en otros espacios sacros del área ibérica tras el análisis detallado de la distribución de los materiales, como es el caso del Cerro de los Santos (García Cardiel, 2015a). En este santuario existe una clara diferencia entre los materiales documentados en diversas zonas del cerro que podrían interpretarse en estos términos. En el sector conocido como Ladera Norte, el registro cerámico estaría compuesto por casi un 50% de cerámica gris, donde predominan los vasos caliciformes, seguidos por las tinajillas, mientras que la otra mitad son cerámicas de tipo oxidante, siendo destacables las reducidas dimensiones de un importante número de vasos (Sánchez Gómez, 2002). Por otra parte, el registro faunístico está compuesto, prácticamente en su totalidad, por ovicaprinos sacrificados a distintas edades (Soto, 1980). Estas características contrastan con las evidencias documentadas en la cata 4, próxima a la cima, por parte de T. Chapa (1984) donde la cerámica de pastas claras es claramente predominante, especialmente cuencos y escudillas, pero también recipientes anfóricos; se da una mayor presencia de cerámicas de cocina y el tamaño de los vasos es mayor. También se documentan abundantes objetos de metal, pudiéndose identificar un cuchillo. Los restos de fauna son también cuantiosos, pero comprenden, aparte de los ovicaprinos, restos de bóvidos, caballos y ciervos. Por tanto, se podrían identificar usos rituales distintos dependiendo del área del cerro en la que nos encontremos, estando dedicada la zona septentrional a prácticas relacionadas con la libación y el sacrificio, mientras la zona donde se ubica la cata 4 estaría destinada a prácticas relacionadas con la preparación y el consumo de alimentos (García Cardiel, 2015a: 89-91).

Estas pautas concretas que se intuyen en las prácticas rituales ibéricas, también se documentan en los santuarios bastetanos al aire libre, como los del territorio de *Basti* (Adroher y Caballero, 2008) o el santuario periurbano de *Tutugi* (Rodríguez-Ariza, Rueda y Gómez, 2008) donde se da la práctica de la deposición de vajillas, sobre todo platos, y a una cierta distancia se depositarían las ollas. Estamos, por tanto, ante un comportamiento ritual específico (Adroher, 2013: 160) que prescribe el modo en que debe ser realizada la ofrenda y seguramente también el consumo de estos productos contenidos en las ollas.

5.3.6. Los santuarios en el paisaje

En este apartado trataremos de aproximarnos de nuevo a la relación existente entre los santuarios y el territorio en que se ubican. Si bien, algunas consideraciones ya han sido tratadas en el apartado referente a los santuarios del s. III a.C., ya que en la mayoría de los casos se ubican en el mismo lugar, existen algunos matices que debemos tener en cuenta, como una mayor incidencia en la visibilización puntual del santuario desde el territorio, la existencia de posibles estructuras relacionadas con la asistencia a los peregrinos o los cambios en la estructura territorial que conlleva la implantación romana en estas tierras.

Ubicación y visibilización de los santuarios

Como veíamos anteriormente, la intencionalidad a la hora de ubicar el santuario es esencial, seleccionándose relieves destacados desde el punto de vista visual en el paisaje. No obstante, en el caso de La Serreta y La Malladeta, los lugares de culto de los ss. II-I a.C. se van a ubicar en los mismos cerros que los santuarios al aire libre de la anterior centuria, por lo que no nos detendremos de nuevo en esta cuestión. No es este el caso del espacio sacro de La Carraposa, que parece crearse en estos momentos, por lo que sí creemos necesaria una valoración sobre su emplazamiento.

Este espacio de culto se sitúa en un cerro amesetado que se alza a 254 m.s.n.m. y a unos 100-120 sobre el nivel del valle circundante. Este promontorio se sitúa frente a la sierra del Castell de Xàtiva, emplazamiento del *oppidum* ibérico de *Saitabi*, y a una distancia aproximada de 5 km hacia el noreste. La ausencia de un asentamiento directamente relacionado, siendo el más cercano el de La Coroneta, ubicado a 1,5 km nos hace pensar en un vínculo con la capital del territorio, la ciudad de *Saitabi*, interpretación que refuerza también su estrecha relación visual con la misma. Su ubicación junto a la *Via Heraclea* y más concretamente en las inmediaciones de una bifurcación de caminos que se dirigen hacia el norte y hacia el noroeste ha llevado a interpretarlo como un santuario de paso o bien como un santuario de confín, en el límite entre los territorios de los *oppida* de Cerro Lucena y Xàtiva (Pérez Ballester y Borredá, 2004: 309), interpretación esta última que creemos menos probable al estar ambos *oppida* englobados en un mismo territorio bajo la autoridad del centro setabense ya desde el s. III a.C. (Pérez Ballester y Borredá, 2008: 284-285).

En esta fase tardía parece cobrar una mayor importancia la visibilización del edificio del culto, a diferencia de lo que ocurría con los espacios de culto al aire libre de la fase anterior, donde el acento se pondría sobre los relieves orográficos y no tanto en las transformaciones antrópicas. Esta cuestión parece especialmente relevante en el caso de La Serreta, donde la construcción del edificio tripartito se acompaña de imponentes obras de aterrazamiento con la construcción de una doble plataforma de piedra en la ladera norte del cerro y que sería claramente perceptible desde los valles de Alcoi, donde presumiblemente se encontraba su territorio de gracia y de donde provendrían mayoritariamente los devotos. Este factor también debió tener una gran importancia en el santuario de La Malladeta, donde las estancias en batería ubicadas en las laderas del cerro debieron ser muy visibles, tanto desde la llanura costera circundante como desde el mar, por lo que podría tener también una cierta significación para los navegantes que recorrían las costas de la Contestania. Esta pauta se repite en otros santuarios del área ibérica que se transforman en esta etapa, como por ejemplo los templos de inspiración itálica de La Encarnación o los potentes aterrazamientos de La Luz.

La peregrinación

Las consideraciones planteadas, tanto en el apartado referente a los santuarios del s. III a.C. como en el capítulo referente a la iniciación, pueden ser aplicadas también al caso de los espacios de culto en los ss. II y I a.C., destacando la importancia del movimiento, que en estos casos debía adoptar una forma ritual. Los devotos que visitarían estos santuarios en determinadas fechas del año provendrían principalmente del ámbito comarcal, es decir, de las ciudades, *oppida* y núcleos rurales más cercanos y cuyo desplazamiento podría cubrirse en una jornada (fig. 5.22).

En esta fase tardía documentamos lo que nos parece un cambio significativo con respecto a la etapa anterior y es la presencia de estructuras que pudieron estar destinadas a dar cobijo y asistencia a los visitantes (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014). El caso que presenta unas evidencias más claras es el de La Malladeta donde, recordemos, en la fase del s. I a.C. se construyen una serie de habitáculos de planta cuadrangular distribuidos en dos bandas en las laderas oriental y occidental del cerro, aunque posiblemente también se extendiesen por la ladera sur y en otra banda central en la parte cimera. La superficie de las estancias conservadas oscila entre los 7 y los 14 m^2 y la inexistencia de compartimentaciones internas, la ausencia de equipamientos como hogares o bancos y la falta de cerámicas de cocina o restos de fauna, dificulta su interpretación como espacios domésticos.

Como hemos visto anteriormente, también en el Cerro de los Santos existieron una serie de ambientes, en la denominada cata 4, donde aparecieron materiales relacionados con la preparación y consumo de alimentos que se datarían entre la segunda mitad del s. III e inicios del s. I a.C. Por otra parte, su abandono coincidiría con la construcción de un edificio a los pies del cerro con unas funciones muy similares y que podría estar relacionado con el alojamiento y asistencia a los viajeros que transitaban la *Via Heraclea* (García Cardiel, 2015a: 96). Finalmente, en otro espacio sacro algo más alejado de nuestro ámbito de estudio, el santuario de Castellar, se documentaron en la tercera terraza un mínimo de tres ambientes cuadrangulares que se interpretan como espacios relacionados con el desarrollo de los rituales, posiblemente con prácticas de comensalidad (Rueda, 2011: 96-100).

Los santuarios y su vinculación con las nuevas estructuras territoriales

Si algo caracterizaba la relación de los santuarios con el territorio en que se ubicaban durante el s. III a.C., era la estrecha relación existente con el núcleo de población que funcionaba como capital del territorio comarcal, como veíamos en los casos de La Serreta, La Malladeta o Coimbra del Barranco Ancho. Esta situación cambia con la conquista romana dando lugar a una variedad de situaciones, ya que algunos de estos núcleos son abandonados o destruidos, como es el caso de los *oppida* de Coimbra del Barranco Ancho o La Serreta, mientras que otros perdurarán en el tiempo, como *Saitabi* o *Allon*, llegando incluso a convertirse en municipios romanos al final del periodo.

Por tanto, es importante establecer una diferenciación desde el punto de vista territorial entre ambas etapas y que resulta determinante a la hora de comprender los paisajes sacros propios de estos territorios. Por una parte, en el s. III a.C. nos encontramos ante lo que podríamos definir como un paisaje político unificado, estrechamente vinculado a la ciudad que ejerce como capital del territorio y por tanto a las elites que encabezan este proyecto. Frente a ello, en los ss. II y I a.C. la situación es muy distinta ya que estamos ante lo que podríamos calificar como un paisaje fragmentado, donde no existe un centro de poder claramente destacado y donde la implantación romana no resulta tan intensa como en otras áreas peninsulares, aunque sí tendrá sus consecuencias. Es importante señalar que los santuarios de esta etapa no se vinculan de forma clara a una ciudad preeminente como en la fase precedente, sino que se alejan y se convierten en periféricos en un momento en que existe una mayor igualdad entre los *oppida* que perduran tras la conquista. Profundicemos en esta idea que nos parece esencial para abordar el análisis de estos procesos.

En el caso de La Serreta, y a pesar de la destrucción y abandono de la capital, se va a mantener en líneas generales el sistema de *oppida* secundarios, que parecen revitalizarse en este periodo, así como la red de poblamiento rural. Como hemos podido ver, el abandono de la ciudad no implica el cese de las actividades rituales en el santuario, que se extenderá todavía varios siglos en el tiempo. En el caso de *Allon*, la conquista romana no conllevaría la destrucción de la ciudad al igual que en el caso de *Saitabi*, que pasa a ser una *civitas stipendiaria*, convirtiéndose en una de las ciudades más importantes a nivel regional. Por tanto, nos encontraríamos ante un modelo territorial para los ss. II-I a.C. basado en el control efectivo de estos territorios a través de esta red jerarquizada de *oppida*, que a su vez dependerían de la nueva autoridad romana presente en núcleos de control directo como la colonia de *Valentia* o la ciudad de *Saitabi* (Grau, 2016a).

Estos lugares de culto se convertirían en espacios de agregación que sin duda tuvieron una función clave en el nuevo contexto caracterizado por la implantación romana y marcadamente híbrido, con la incorporación de innovaciones procedentes del ámbito itálico, pero también con la recreación de elementos seculares que se resignifican, en lo que podríamos interpretar como una reinvención de la tradición (Hobsbawm y Ranger, 2012). Nos encontramos ante lo que podríamos denominar como nuevas comunidades que buscan redefinirse en un clima de cambio y competición como consecuencia de la conquista ro-

Fig. 5.22. Ubicación del santuario de La Malladeta respecto a los principales asentamientos de los ss. II-I a.C.

mana. En este sentido, los santuarios se convierten en el foco de afirmación para la nueva comunidad, que en buena medida trata de presentarse como lo más tradicional posible, donde cobran especial relevancia las prácticas rituales (Stek, 2009).

Llegados a este punto cabe preguntarnos cómo se crea esta identidad colectiva, que podríamos definir como la auto-conceptualización de una sociedad a partir de su identificación como una comunidad culturalmente diferenciada con respecto a otros grupos. Al tratarse de una construcción histórica, coyuntural y dinámica, presenta una gran capacidad para adaptarse a las circunstancias y necesidades propias de cada momento histórico (García Cardiel, 2016: 91). En la práctica y en este caso concreto, el sentimiento de pertenencia a la nueva comunidad se generaría, de manera similar a lo que señalábamos para la fase anterior, mediante prácticas compartidas que hemos catalogado como rituales de agregación, con un lenguaje de expresión común y desarrolladas en un mismo espacio, la vinculación a un mismo territorio de gracia adscrito al santuario comunitario y a lo que se une ahora la construcción colectiva de un edificio para el culto.

Según diversos autores, el concepto de identidad étnica va más allá de lo que entendemos por identidad colectiva y suele estar íntimamente relacionada con la existencia de un poder político fuerte que la impulse (Jenkins, 1997: 57-70; Fernández Götz, 2009: 193-194; Cardete, 2010: 128). Sería este aparato político el que pone en marcha las distintas estrategias para la codificación simbólica de dicha etnicidad, así como su materialización, por lo que parte con una cierta ventaja a la hora de difundirse e imponerse sobre otros discursos identitarios alternativos (García Cardiel, 2016: 92). Sin embargo, en época tardía desaparece ese elemento político vinculado a la ciudad que constituía el centro de poder a escala comarcal, por lo que no podríamos hablar de una identidad étnica propiamente dicha, sino de una identidad meramente territorial o geográfica compartida por las comunidades que habitan estas tierras y que sería una más entre las distintas adscripciones superpuestas que tratábamos anteriormente.

Este tipo de cuestiones se plasman también en la transformación de los cultos gentilicios hacia cultos comunitarios con una evolución de la divinidad objeto del culto. En el caso de La Serreta y La Malladeta se evidenciaba claramente el paso de la representación de los devotos en las terracotas a las de la divinidad con rostro frontal que podríamos interpretar como una deidad de tipo poliádico que representaría a toda la comunidad, pasando el sujeto de la práctica ritual a un segundo plano (Brelich, 1969: 437). Este proceso se reconoce también en las prácticas cultuales de los santuarios extraurbanos itálicos, que se interpreta como una deriva hacia cultos de carácter más popular (Torelli, 1984) o en el área ibérica (Moneo, 2003: 296), que reflejaría una transformación ideológica desde la sociedad aristocrática hacia nuevas formas urbanas (Ruiz Rodríguez, 2009). El cambio en el tema representado en los exvotos también podría relacionarse con la desaparición de los linajes que detentaban el poder en las ciudades ibéricas centro-contestanas, con la consecuente transformación de su tejido social y de las formas de poder.

Otro rasgo especialmente interesante es que estos procesos de transformación de los santuarios ibéricos no fueron un fenómeno puntual, sino que en la mayoría de los casos se documentan diversas reformas y refacciones durante más de dos siglos, destacando el episodio de renovación que tiene lugar en muchos de ellos en época augustea, aproximadamente en torno al cambio de era. Son muchos los espacios de culto que experimentan cambios en estos momentos como

por ejemplo el santuario de La Encarnación, cuando se produce una importante reforma en el Templo B, con la construcción de una gran plataforma enlosada y su conversión en un templo de tipo octástilo. También a esta época remiten algunos elementos constructivos del Cerro de los Santos, como los capiteles o los mosaicos bícromos. La misma pauta se repite en Las Atalayuelas, donde a mediados del s. I a.C. se da una importante transformación del santuario, adquiriendo en estos momentos su estructura tripartita. Algo más tardía, pero también en época altoimperial, es la profunda reforma del espacio de culto de Torreparedones a mediados del s. I d.C. Trasladándonos ya a nuestro ámbito de estudio, nos encontramos en La Serreta con el edificio tripartito del sector A, cuya datación resulta bastante complicada pero que remite claramente a época romana, seguramente altoimperial, que vendría a sustituir al pequeño edículo de la parte alta como recinto cultual en un momento de grandes transformaciones a nivel territorial. En el caso de La Malladeta se han identificado importantes cambios en torno al 25 a.C., momento en que se abandonan las estructuras ubicadas en las laderas e iniciándose la última fase de uso del santuario. Finalmente, en el espacio de culto de El Canari también se han identificado cambios y transformaciones que, en torno al cambio de era, dan inicio a una nueva fase de uso.

En una situación que hemos catalogado anteriormente como un *middle ground* colonial, es importante valorar el papel que juega la autoridad romana en todo este proceso. En el norte de la Contestania, como ya hemos visto, la influencia romana en época republicana resulta algo más limitada, si la comparamos con otras zonas como por ejemplo el *hinterland* de *Carthago Nova*, cuyo control se ejercería indirectamente a través de una red jerarquizada de *oppida* que ya existían en la fase anterior. No obstante, los cambios en el paisaje sacro y el hecho de que los santuarios ya no se vinculen a un asentamiento concreto, podría estar reflejando, en cierta medida, la actitud de la autoridad romana. De este modo, se trataría impedir un desequilibrio de poder con el encumbramiento de una ciudad sobre el resto de *oppida* y la configuración de territorios políticos fuertes que habían caracterizado la fase anterior y que podrían oponerse al nuevo dominio romano. Por otra parte, sí parece que se fomenta, o al menos se tolera, la existencia de espacios sacros que articulen estos territorios, que no se urbanizan al menos hasta época altoimperial, mediante la creación de una identidad colectiva territorial, pero sin el componente político y étnico. Esta estrategia se basaría en la promoción de un equilibrio, que podríamos catalogar como heterárquico, con un poder muy repartido entre las elites de los distintos asentamientos, de manera que no supongan una amenaza para el nuevo poder romano.

Resulta interesante que, en nuestra región de estudio, los procesos de monumentalización de las ciudades, que implican toda una serie de transformaciones urbanas, se producen hacia época augustea (Ramallo, 2003), lo que coincide con toda una serie de profundos cambios en los santuarios, por lo que este momento pudo tener una especial relevancia también en el entorno rural. Nos encontramos, por tanto, ante una dualidad entre paisajes urbanos y paisajes rurales que se hace especialmente patente cuando se producen los procesos de municipalización en nuestra área de estudio a partir de época augustea, como veremos en el siguiente apartado.

5.3.7. El final de los santuarios ibéricos contestanos

El análisis del cese de la actividad ritual y el abandono de los santuarios centro-contestanos nos aporta una gran información acerca de las implicaciones territoriales de estos lugares de culto. Este cese en la frecuentación de los espacios sacros se produciría en momentos distintos dependiendo del área concreta donde nos encontremos, ya que parece existir una estrecha vinculación con los procesos de municipalización puestos en marcha por la autoridad romana.

El santuario donde se produce un abandono más temprano es el de La Carraposa, a pesar de que los materiales no resultan especialmente elocuentes a nivel cronológico. Los elementos más recientes serían los fragmentos de un ánfora itálica del tipo Dressel 1, cuya datación no iría más allá del último cuarto del s. I a.C. y nada nos lleva a pensar en una frecuentación más allá de estas fechas. Por su parte, el santuario de La Malladeta presenta una vida algo más dilatada en el tiempo, constatándose una última fase circunscrita a la parte más alta, el sector 5, que, atendiendo a los materiales cerámicos presentes en estos niveles, se dataría en torno al 75 d.C. Finalmente, el santuario de La Serreta es el que presenta una frecuentación más prolongada en el tiempo. Se ha documentado una actividad ritual relativamente intensa durante toda la fase altoimperial que se refleja en la existencia de numerosas cerámicas del tipo *Terra Sigillata* así como lucernas (Poveda, 2005; Lara, 2005). Ya en época bajoimperial, durante los s. III y IV aún se constata la existencia de diversas ofrendas en forma de monedas (Garrigós y Mellado, 2004) y algunas cerámicas (Poveda, 2005: 120), alcanzando los inicios del s. V d.C.

Una vez señalado el momento en el que se produce el cese de la actividad en estos espacios sacros, cabe preguntarse cuáles fueron las causas que llevaron a esta situación. Creemos que, tanto los abandonos como la pervivencia en el caso de La Serreta, pudieron estar relacionados con los procesos de municipalización impulsados por Roma entre las comunidades hispanas. Dicho proceso, que suponía un cambio en el estatus de estas ciudades que pasaban a organizarse bajo fórmulas plenamente romanas, conlleva una asunción por parte del nuevo *municipium* de toda una serie de funciones políticas, sociales y económicas, así como religiosas. Esta nueva situación pudo implicar el traslado de las funciones sacras, hasta este momento desempeñadas por los santuarios extraurbanos de tradición ibérica, que a partir de ahora pasan a concentrarse en el núcleo urbano.

En nuestro ámbito caso, el proceso de municipalización más temprano corresponde a la ciudad de *Saitabi*, como demuestran varias evidencias. En primer lugar, Plinio cita esta ciudad como una de las poblaciones que goza del privilegio de ser un municipio de derecho latino, concretamente uno de los *oppidani Latii ueteris* (Nat. Hist. III, 25). A ello se uniría la denominación de la ciudad como *Saetabi Augustanorum* que se documenta en algunas inscripciones (CIL II, 3625, 3655 y 3782) y también la pertenencia de sus ciudadanos a la tribu *Galeria*, que podría estar indicando la promoción jurídica al rango de *municipium* en época augustea (Cebrián, 2000: 51). En este sentido, J. M. Abascal (2006: 75-76) señala que este cambio de estatuto podría estar en relación con el viaje que Augusto realiza a la península entre los años 27 y 24 a.C. y que coincide con un importante proceso de reorganización jurídica llevado a cabo en el sudeste y oriente peninsular en estas fechas, lo que viene a coincidir también a grandes rasgos con el abandono del santuario de La Carraposa.

En el caso de *Allon*, la concesión de la categoría de *municipium* al antiguo núcleo ibérico es algo más tardía y estaría en relación con la extensión del *ius Latii uniuersae Hispaniae* en época Flavia citado por Plinio (Nat. Hist. III, 30) y que tendría lugar en torno al 70 d.C. Existen diversos argumentos arqueológicos y epigráficos que avalan la consideración de la ciudad de *Allon* como un núcleo urbano con categoría de municipio, como son la presencia de magistrados, edificios públicos (como un *macellum*, un foro donde debía ubicarse un templo dedicado al culto imperial, ambos constatados indirectamente por la epigrafía, la torre funeraria de Sant Josep, las termas monumentales…), un denso poblamiento suburbano y rural con un gran número de *villae* o un destacado puerto (Espinosa, 2006: 233). De nuevo, el abandono del santuario de La Malladeta en torno al 75 d.C. vendría a coincidir con la promoción jurídica de la ciudad al rango de municipio de derecho latino en tiempos de Vespasiano.

Finalmente, en el caso del santuario de La Serreta, no solo no se produce el abandono del espacio sacro en época altoimperial, sino que se constata una frecuentación del mismo hasta un momento tan tardío como el s. IV d.C. Esta pervivencia puede tener también mucho que ver con los procesos de municipalización o, mejor dicho, con la ausencia de ellos. El territorio de los valles de Alcoi se va a caracterizar, durante todo el periodo romano y tras el abandono de los últimos *oppida* en el s. I a.C., por la existencia de un gran número de pequeños asentamientos rurales, algunos de los cuales podríamos catalogar como villas rústicas (Grau y Garrigós, 2007; Grau *et al.*, 2012; Grau *et al.*, 2015b). A pesar de este denso poblamiento rural, es destacable la ausencia de un asentamiento urbano o ciudad que actúe como centro rector del territorio, convirtiéndose esta región en un área periférica dependiente de otro *municipium* relativamente cercano como podría ser *Saitabi* o más bien *Dianium*, con la que además comparte una fuente hídrica común.

La ausencia de una ciudad cercana podría explicar la continuidad del santuario de La Serreta hasta momentos tan avanzados, jugando un papel integrador clave en la construcción de la identidad local ante la inexistencia de un centro urbano que diese cohesión socio-religiosa a una comunidad asentada en una unidad territorial bien definida como son estos valles interiores. No cabe duda que, en estos territorios eminentemente rurales, existirían otros modos de estructuración social al margen de la existencia de un núcleo urbano que aglutine estas funciones. Estos procesos son bien conocidos en Italia Central y Meridional donde los santuarios ejercen como focos de integración territorial en espacios escasamente urbanizados (Torelli, 1983; Stek, 2009).

Esta comunidad dispersa en los distintos núcleos rurales debió encontrar una poderosa fuerza de cohesión y un elemento identitario de primer orden en el ámbito de lo simbólico y lo ideológico, que se materializa en el santuario. De esta forma, los campesinos de la comarca compartieron un lugar de culto y un "territorio de gracia", es decir, un espacio bajo la advocación de una divinidad tutelar comunitaria que se formalizaría mediante una serie de prácticas comunes tradicionales, como las romerías o rituales de carácter periódico, en que se basarían las relaciones comunales de la población rural. Este tipo de prácticas vendrían a sustituir las formas de relación ciudadanas que de otro modo no sería posible desarrollar dada la inexistencia de núcleos de carácter urbano (Amorós y Grau, 2017). Esta estrategia ideológica se reforzaría con la construcción de un edificio destacado, muy cerca de la ubicación del antiguo santuario ibérico, posiblemente en las mismas fechas en que se estaban produciendo los procesos municipalización en las ciudades del entorno, como *Saitabi* y *Dianium* en época augustea o *Allon* en época Flavia.

6
Rituales, violencia e identidad guerrera

Llegados a este punto, no podíamos concluir nuestro recorrido por los diferentes rituales y estrategias ideológicas de las elites sin prestar atención a un elemento tan presente en la sociedad ibérica como es la violencia. No pretendemos, sin embargo, abordar en este capítulo de forma exhaustiva todas las cuestiones relacionadas con el armamento y la guerra en el mundo ibérico, sino más bien aproximarnos a la materialización de los discursos de la violencia y el papel que juega en las distintas prácticas rituales. Asimismo, creemos que las armas constituyen un elemento definidor de primer orden de la identidad guerrera del individuo y de las elites, siendo ésta una más de las identidades superpuestas que los individuos o grupos refuerzan o atenúan dependiendo del contexto, en el marco de las estrategias excluyentes y corporativas.

6.1. LA VIOLENCIA Y LA EDAD DEL HIERRO

Cuando nos aproximamos al estudio de las sociedades ibéricas y en general a las comunidades de la Edad del Hierro en el ámbito europeo, nos encontramos con que uno de los elementos más presentes en la historiografía es la violencia y la existencia de sociedades jerarquizadas presididas por una elite de guerreros. Estas sociedades han sido definidas en ocasiones como heroicas, desde posiciones teóricas cercanas al marxismo pero también con influencias del estructuralismo (Parcero, 2002: 183-184; Dumézil, 1990; Almagro-Gorbea, 1996; Ruiz, 2008), donde un grupo minoritario dentro del cuerpo social organizado de modo clientelar es quien ejerce el poder y donde existe una preeminencia simbólica e ideológica de la actividad guerrera que se traducirá en una materialización de la violencia en el registro arqueológico.

Por otra parte, la visión de las fuentes clásicas también ha contribuido a la conceptualización de los iberos como una sociedad guerrera con episodios como el sitio de Sagunto, descrito por Plutarco o Tito Livio, o el rito conocido como *devotio iberica*, que se refiere a los lazos clientelares establecidos entre un jefe militar y sus *devoti*, dispuestos a dar su vida por él, considerando una vergüenza la posibilidad de sobrevivirle en el campo de batalla (Str., 3, 4, 18; Plu., *Sert.* 14, 5-6). Estas visiones calaron profundamente en buena parte de la producción historiográfica relacionada con el mundo ibérico desde finales del s. XIX hasta el franquismo, donde el carácter guerrero e indomable de las poblaciones prerromanas tiene un enorme peso en la concepción de las poblaciones ibéricas (Quesada, 1997: 46-47).

El interés científico por el armamento ibérico se remonta a la segunda mitad del s. XIX, momento en el que se producen los primeros hallazgos significativos, constituyendo un hito el descubrimiento y la excavación en 1867 de la necrópolis de Los Collados (Almedinilla, Córdoba) (Maraver, 1867; 1868). No obstante, en estos primeros momentos todavía existe una fuerte dependencia de las fuentes literarias y estas armas se reconocen básicamente como prerromanas. No será hasta inicios del s. XX cuando estas armas se identifiquen claramente como ibéricas, elaborándose incluso las primeras tipologías de la mano de P. Paris, aunque el gran avance en la investigación se produce con la publicación de H. Sandars *The Weapons of the Iberians* (1913).

Los estudios relacionados con el mundo ibérico en las décadas posteriores se van a ver condicionados en buena medida por la primacía de que suponen los hallazgos de miles de armas en la Meseta, que ensombrecen los hallazgos en el área costera, problemática que perdura hasta finales del s. XX con la polémica entre "mediterraneistas" y "continentalistas" acerca de la dirección de los influjos (Quesada, 1997: 45-46). Otro rasgo característico que se agudiza en los años posteriores a la Guerra Civil, aunque tiene su origen en el surgimiento de los nacionalismos en el s. XIX, es el esencialismo que conecta a los antiguos iberos y sus presuntas virtudes militares con la nación española, fenómeno, por otra parte extensible a otras naciones europeas. Este tipo de concepción de la Historia dará lugar a finales de la centuria a una

cierta desconfianza hacia los estudios relacionados con la guerra y el armamento, como un ejemplo más de la lógica pendular en la investigación (Quesada, 1997: 46).

Entre las décadas de los sesenta y ochenta se produce un cierto estancamiento en lo que a estudios sobre el armamento ibérico se refiere, primando todavía planteamientos como la procedencia de los tipos, con un marcado carácter difusionista, y la definición de tipologías (Quesada, 1997: 47-50). A finales de los ochenta, en cambio, se asiste a un nuevo impulso en la investigación, motivado en parte por la proliferación de nuevos estudios de materiales como por la aplicación de nuevos enfoques, entendiendo las armas como elementos simbólicos relacionados con los grupos dominantes, más allá de su función defensiva.

Sin duda alguna, la publicación del trabajo de F. Quesada *El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la Cultura Ibérica (siglos VI-I a.C.)* (1997) supone un punto de inflexión en la investigación. Se trata de un trabajo muy completo y sistemático que recoge las evidencias conocidas y divide la obra en armas ofensivas, defensivas, así como diversas consideraciones acerca de la panoplia ibérica. Se trata de una obra donde prima el componente analítico sobre el interpretativo, que servirá de base para trabajos posteriores. No obstante, también existe una preocupación por cuestiones sociales y simbólicas, especialmente en relación a la presencia de armas en el ámbito funerario.

El estudio del armamento y la guerra en el mundo ibérico ha experimentado una revitalización en los últimos veinte años con la profundización en algunos temas y la apertura de nuevas líneas de investigación (Quesada, 2016). En primer lugar, se ha incrementado el corpus de evidencias con la publicación de nuevos repertorios, nuevos yacimientos y la revisión y reinterpretación de excavaciones antiguas, principalmente necrópolis, como Pozo Moro (Alcalá-Zamora y Bueno, 2000), El Molar (Peña Ligero, 2003), Casa del Monte (Cisneros, 2008), Los Nietos (García Cano, 2005), El Puntal de Salinas (Hernández y Sala, 2000), Castillejo de los Baños (García Cano y Page, 2001), El Cigarralejo (Quesada 2005), La Serreta (Reig, 2000), Lorca (Cárceles *et al.*, 2008) o L'Albufereta (Verdú, 2015a), por citar solo algunos ejemplos del área de estudio y sus proximidades. Los mismos avances se han producido también en el ámbito de los poblados, destacando el caso de La Bastida de les Alcusses (Quesada, 2011). Tampoco se han abandonado los temas clásicos como es la profundización en cuestiones tipológicas, prestando especial atención a armas exóticas o pequeños elementos. Otro tema interesante, sobre el que profundizaremos más adelante, es la presencia de armas en determinados contextos rituales más allá de la aparición en contextos funerarios. En los últimos años también ha cobrado importancia la valoración de elementos relacionados con la caballería, los análisis metalúrgicos y tecnológicos y el análisis espacial del armamento en sus contextos a diversas escalas o la arqueología de los campos de batalla (Quesada, 2016: 174 y *ss.)* También encontramos algunas líneas de carácter más interpretativo como son estudios desde la arqueología de género, así como temas relacionados con las formas de combate y la concepción de la guerra en el mundo ibérico, con aspectos interesantes como es el de la importancia del mercenariado en el mundo ibérico (Quesada, 2016: 176 y 179; Graells, 2013; 2014).

6.2. LA MATERIALIZACIÓN DE LA VIOLENCIA EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO

Más allá de discursos esencialistas y de la visión ofrecida por las fuentes clásicas, por otra parte mediatizadas por los conflictos bélicos que enfrentaron a las poblaciones locales y al poder romano entre los ss. III y I a.C., sí encontramos huellas de este componente social relacionado con la violencia en el registro arqueológico. Estos indicadores contrastan con las evidencias de nuestra zona de estudio durante el Bronce Final, donde la presencia de este tipo de elementos no se aprecia de forma tan clara en el patrón de asentamiento, las estructuras defensivas, el hábitat o el mundo funerario, como sí sucede en momentos posteriores. Será durante el periodo que conocemos como Hierro Antiguo cuando este tipo de elementos relacionados con la violencia se hagan más evidentes en el registro arqueológico, con la construcción de algunas fortificaciones y los primeros ajuares funerarios con armas.

6.2.1. El patrón de asentamiento, las fortificaciones y el armamento en contextos de hábitat

Esta importancia de la violencia en las sociedades ibéricas se plasma en primer lugar en el paisaje y más concretamente en el patrón de asentamiento. Los *oppida*, asentamientos que actúan como centros políticos y rectores de sus respectivos territorios, se ubican en emplazamientos en altura y difícilmente accesibles, patrón característico de nuestra zona de estudio (Grau, 2002) pero que podemos extender a grandes rasgos a toda el área ibérica. Este dato nos está indicando un cierto clima de inseguridad que implica la elección de estos espacios sacrificando el beneficio que supondría una ubicación en el llano, más próxima a los campos de cultivo que constituyen la base económica de estas comunidades.

Esta ubicación busca dotar a la capital del territorio, donde además residen las elites, de una cierta inexpugnabilidad mediante la elección de puntos estratégicos con acusadas pendientes y relieves escarpados que constituyen importantes defensas naturales. Asimismo, su emplazamiento en cerros de cierta altura sobre el nivel de base otorga un dominio visual, lo que permite prevenir ataques por parte de otras comunidades, pero al mismo tiempo ejercer el control sobre su territorio político.

Estas características derivadas de la situación topográfica de los *oppida,* se conjugan con la presencia de defensas artificiales en forma de murallas y torres en las partes más accesibles, contando con buenos ejemplos en el área central de la Contestania como El Puig (Grau y Segura, 2013: 47-66) o La Serreta (Llobregat *et al.*, 1995). Por tanto, a la hora de analizar la inaccesibilidad de los *oppida* es necesario atender de forma conjunta la combinación de elementos naturales y construidos. No obstante, más allá de las implicaciones prácticas que tendrían estos elementos para la defensa de la comunidad residente en el asentamiento, debemos también tener en cuenta el impacto visual que supondría, no solo para los enemigos, con un efecto disuasorio, sino también para los miembros de la comunidad residentes en los asentamientos del llano.

En este sentido, debemos tener en cuenta, no solo la visibilidad desde el *oppidum* que permite el control efectivo del territorio, sino la visibilización fruto de la conjunción de elementos naturales y antrópicos, dicho de otro modo, no solo "ver" sino también "ser visto" (Grau y Segura, 2013: 65) (fig. 6.1). En este

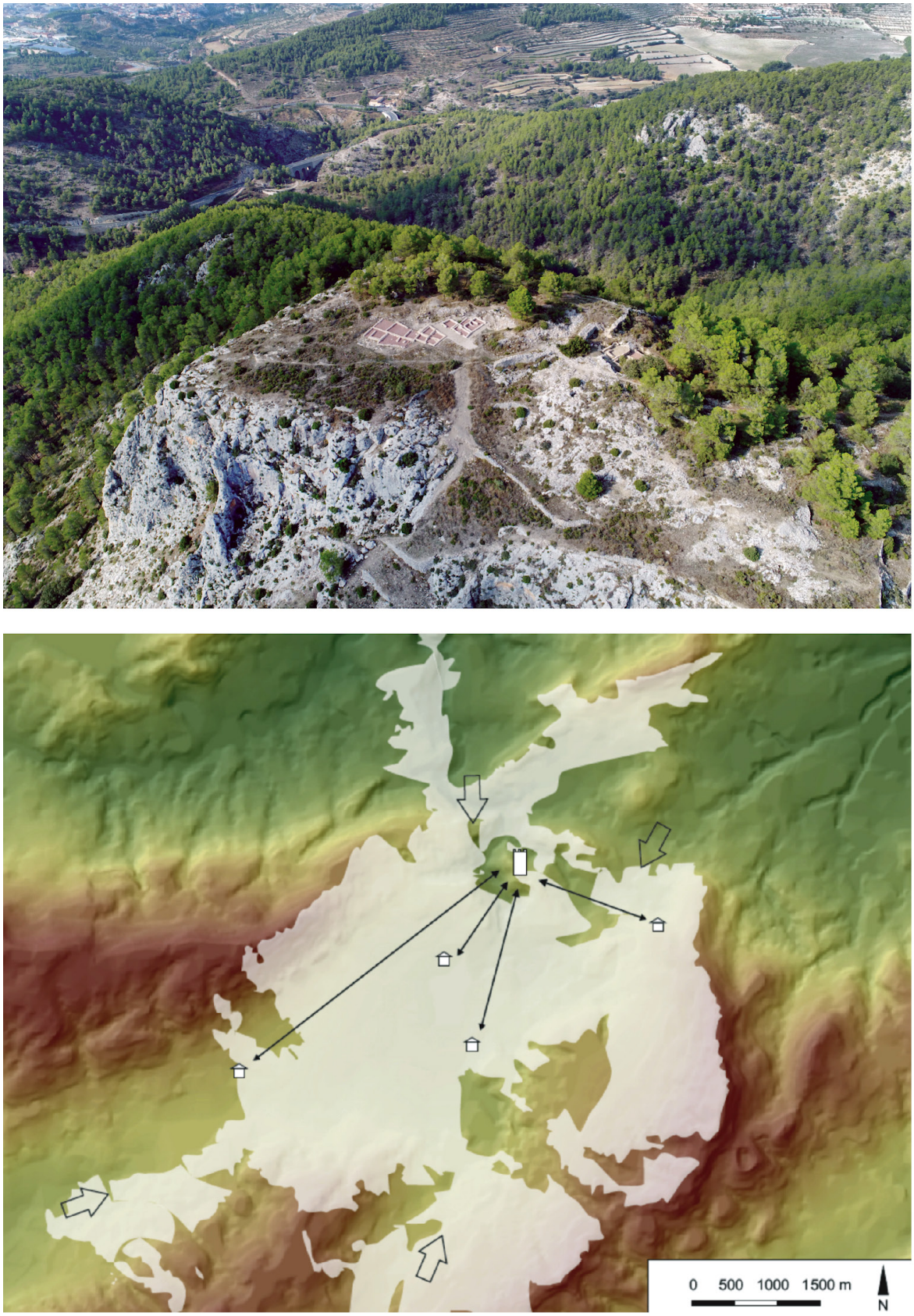


Fig. 6.1. Vista aérea del poblado de El Puig d'Alcoi (Imagen: El Tossal Topografía-Museo Arqueológico Municipal de Alcoi) e interrelación del *oppidum* con los asentamientos dependientes (Grau, 2016c: fig. 7).

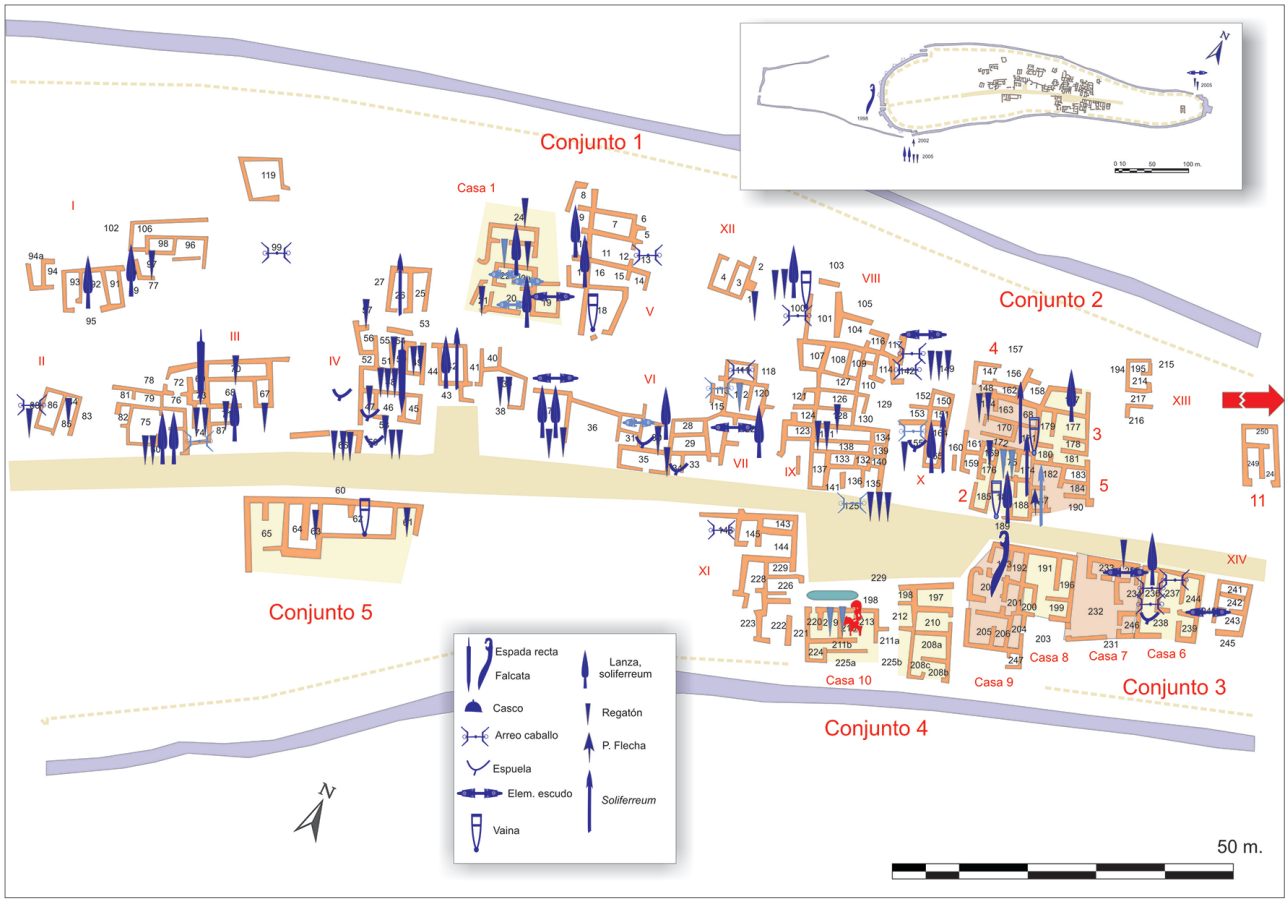


Fig. 6.2. Distribución general de las armas en la Bastida de les Alcusses (Quesada, 2011: fig. 16).

punto entra en juego la manipulación de la violencia simbólica, concepto en el que profundizaremos más adelante, como estrategia ideológica por parte de las elites. El núcleo principal garantiza la seguridad de los asentamientos secundarios ya que podría dar la alarma y actuar como refugio en caso de conflicto. Pero por otra parte, esta prominencia visual tendría importantes connotaciones simbólicas, ya que los núcleos dependientes del valle se verían continuamente vigilados por las elites que detentan el poder en el territorio, con una sensación psicológica constante de subordinación al *oppidum*, generándose así toda una escenografía del poder (Grau y Segura, 2013: 66).

Es importante destacar que las fortificaciones, como cara visible de los *oppida*, constituyen la principal obra pública y casi único foco de monumentalización entre los iberos (Moret, 1998: 91). Como hemos podido ver en otros capítulos de este trabajo, los espacios de reunión o los lugares de culto no se distinguen por sus formas constructivas destacadas, quedando las fortificaciones como la única construcción colectiva en la que participaría buena parte de la comunidad.

Otro aspecto que debemos tener en cuenta a la hora de analizar el armamento ibérico es su aparición en espacios de hábitat. No obstante, solo un 13 % de las armas documentadas en el ámbito ibérico y celtibérico proceden de poblados, cuyo estudio plantea sus propias problemáticas ya que únicamente en casos de destrucción violenta y abandono del poblado cabe hallar conjuntos significativos de armas, lo que al mismo tiempo nos da una foto fija de este momento que cabría entender como excepcional (Quesada, 2010: 18). En este sentido, el *oppidum* de la Bastida de les Alcusses constituye un caso excepcional para el estudio del armamento ibérico ya que supone el 16 % del total de armas recuperadas en este tipo de contexto, proporcionando un gran volumen de información (Quesada, 2011).

El análisis del caso de la Bastida nos permite conocer además la distribución espacial de un importante conjunto de armas (138 objetos), con una gran densidad de hallazgos que se distribuyen de modo bastante uniforme a lo largo de la amplia zona excavada con 250 departamentos (fig. 6.2). Resulta interesante el hecho de que no parece existir una concentración de armamento en viviendas más ricas o aristocráticas ni en posibles arsenales aislados de las demás casas o estancias (Quesada, 2011: 217). Esta amplia distribución del armamento, por otro lado muy similar al patrón documentado en el Tossal de Sant Miquel a finales del s. III a.C. (Quesada, 2010: 28-29), ha llevado a pensar que la producción y control de las armas en el mundo ibérico se correspondería con una "mentalidad arcaica", con un acceso generalizado por parte de hombres libres propietarios, hasta el punto de identificarlos como tales, como se desprende también de las fuentes literarias y de los ajuares funerarios (Quesada, 2010: 37).

No obstante, si atendemos a los tipos de armas documentados podemos apreciar un gran predominio de regatones y otros elementos como puntas de lanza y armas arrojadizas, en muchos casos de pequeño tamaño y que pudieron utilizarse en activida-

des cinegéticas. Por otra parte, el hallazgo de objetos relacionados directamente con la guerra, como espadas y manillas de escudo, es mucho menos frecuente. Por tanto, deberíamos tener en cuenta que no se atribuirían los mismos significados a todos los elementos considerados actualmente como armamento y que sí pudo existir una cierta restricción en el acceso a las armas propiamente de guerra en contraste con las que pudieron ser utilizadas también para la caza. Es posible que espadas y escudos fueran los elementos más estrechamente vinculados con la definición de la identidad guerrera de las elites.

Otro elemento realmente interesante y que retomaremos posteriormente es el de la aparición de numerosos elementos relacionados con la monta ecuestre, al igual que sucede en la ciudad de La Serreta en el s. III a.C. (Quesada, 2002-2003) y cuya aparición en necrópolis es sumamente escasa. Este hecho nos lleva de nuevo a reflexionar acerca de los significados otorgados por la sociedad ibérica a los distintos tipos de armamento y que pudo estar en relación con el juego de identidades superpuestas que se activan o atenúan dependiendo del contexto.

Una vez realizado este sucinto repaso a la presencia de la violencia en ámbitos más "profanos", aunque ya hemos señalado que la separación entre la esfera de lo sagrado y lo profano es muy difusa en las sociedades antiguas, pasaremos a analizar con algo más de detalle la documentación de armas en contextos simbólicos o rituales como son las necrópolis, la iconografía o los santuarios. En la segunda parte del capítulo, trataremos de poner en relación dichas prácticas con la puesta en marcha de estrategias ideológicas por parte de las elites que tendrían como base la violencia y la identidad guerrera asociada a estos grupos dominantes.

6.2.2. Las armas en contextos simbólicos

El armamento en las necrópolis ibéricas

El primer dato que debemos tener en cuenta a la hora de analizar el tema del armamento en la Edad del Hierro es que casi el 80 % de las armas documentadas procede de contextos funerarios (Quesada, 2010: 18). Este dato nos lleva a suponer que este es el espacio por excelencia donde se negocian las cuestiones relacionadas con la identidad guerrera de las elites y donde se despliegan principalmente las estrategias excluyentes o de red.

Otro elemento que aboga por el carácter exclusivo de las necrópolis ibéricas, compartido por buena parte de la investigación (Chapa, 1991; Quesada, 1997: 632), es el hecho de que no parecen estar representados todos los grupos sociales, sino que solo podría acceder a ese espacio funerario un segmento de la sociedad, seguramente las elites y sus clientelas más cercanas. Esta apreciación se fundamenta básicamente en una cuestión demográfica, ya que, si se compara el número de tumbas de una necrópolis y el ritmo de deposición durante su periodo de uso, con las estimaciones acerca de la población que habitaría en los *oppida* a los que pertenecen, los números no coinciden.

Para ilustrar este desajuste entre la población presente en las necrópolis y la que habitaría en el poblado proponemos un ejercicio hipotético aplicado a tres casos de estudio, La Serreta, el Puntal de Salinas y Cabezo Lucero, sin ánimo de establecer conclusiones definitivas y siendo conscientes de las problemáticas y limitaciones que implican los estudios de carácter paleodemográfico. El primer paso consiste en elaborar un cálculo aproximativo de la población que habitaría estos *oppida* a partir de su superficie, para lo que seguimos la propuesta aplicada en el caso, relativamente cercano, del poblado de Kelin, donde se establece el cálculo a partir de la relación entre superficie excavada, superficie habitada, superficie comunitaria, superficie media construida de las viviendas y un ratio de 4,5 personas por unidad habitacional, para posteriormente extrapolar los datos al resto del asentamiento (para una explicación más detallada del método y los estudios previos en que se apoya véase Moreno y Valor, 2010).

La aplicación de dicha fórmula arroja una densidad de 26 m^2/hab., que concuerda con los 25 m^2/hab. asignados por Sanmartí y Belarte (2001), y que la superficie habitada, descartando las superficies comunitarias, como calles, espacios abiertos, murallas… es de unos 2/3 del total de la superficie del poblado. El *oppidum* de La Serreta, tendría en el s. IV a.C. un tamaño entre 1,5 y 2 ha., como parece indicar la dispersión de cerámicas áticas, limitadas a la cumbre y las laderas superiores del cerro (Grau Mira, 2002: 331). Estableciendo una superficie intermedia de 1,75 ha. y aplicando las premisas anteriores de densidad y superficie habitada (P = Superficie habitada (1,17 ha.) / Densidad demográfica (26 m^2/hab.)), obtenemos una población de 448 habitantes. Si aplicamos la misma fórmula en el asentamiento de El Puntal de Salinas, con una superficie de 0,5 ha., obtenemos una población de 128 habitantes. Por su parte, en el caso del poblado asociado a la necrópolis de Cabezo Lucero, con una superficie de 1,5 ha. obtendríamos una población de 384 habitantes. Es justo señalar que los resultados no van a resultar tan ajustados como en el caso de Kelin, ya que, en el caso de La Serreta especialmente, desconocemos las estructuras y el tamaño de las casas correspondientes a este momento, aunque los datos obtenidos resultan bastantes plausibles.

A continuación, pasamos a calcular la tasa de mortalidad anual de cada una de estas necrópolis en el supuesto de que toda la población del *oppidum* se encontrara presente en la necrópolis. En el caso de La Serreta la necrópolis está compuesta por 80 sepulturas para un periodo de 150 años, que abarca el s. IV y mediados del III a.C. (Cortell *et al.*, 1992; Reig, 2000), a lo que debemos añadir la población aproximada del poblado que hemos calculado en unos 448 habitantes. Aplicando la fórmula comúnmente utilizada por los estudios demográficos para calcular la tasa de mortalidad general quedaría del siguiente modo:

$$Tm = \frac{80 \text{ sep.} / 150 \text{ años}}{448 \text{ hab.}} \times 1000 = 1{,}18 \text{ ‰}$$

Para el caso del Puntal de Salinas, contamos con una necrópolis compuesta por 37 sepulturas, aunque cabe la posibilidad de que algunas de ellas no sean enterramientos, por lo que el número podría ser de 24, en un periodo de 50 años que coincidiría con la primera mitad del s. IV a.C. (Sala y Hernández, 1998). Aplicando la misma fórmula obtenemos una tasa de mortalidad de 5,78 ‰ si contabilizamos 37 tumbas y de 3,75 ‰ si tenemos en cuenta solo 24 sepulturas. Finalmente, para el caso de Cabezo Lucero contamos con 94 sepulturas entre inicios del s. V y finales del segundo tercio del s. IV a.C., unos 166 años (Aranegui *et al.*, 1993), por tanto, una tasa de mortalidad del 1,48 ‰.

Estos datos resultarían totalmente inverosímiles si tenemos en cuenta que en un país desarrollado como España nos encontramos con tasas de mortalidad en torno al 9 ‰ en la actualidad. Pero el contraste aún se aprecia mejor si tratamos de calcular el número de tumbas que debería haber si toda la población del

asentamiento estuviese representada durante el período de uso de la necrópolis y con una tasa de mortalidad acorde con lo que se conoce como Régimen demográfico tradicional, con unos índices entre el 30 y el 40 ‰ (Berrocal-Rangel, 2001: 101). En ese caso, en La Serreta contaríamos con 2352 tumbas, 224 enterramientos en El Puntal y 2231 sepulturas en Cabezo Lucero, por lo que las tumbas que se han documentado supondrían un 3,4, un 11-16 y un 4,21 % respectivamente.

Estos datos constituyen un argumento más a la hora de defender un acceso restringido al espacio funerario por parte de un segmento distinguido de la población que se correspondería con las elites dominantes. Cabría asimismo preguntarse dónde se encuentra este segmento social cuyo rango le impide acceder a la necrópolis y cuya invisibilidad puede deberse a una variación en las prácticas funerarias que no dejan huella en el registro arqueológico.

En primer lugar, debemos atender a la composición demográfica representada en las necrópolis, acudiendo a un caso bien estudiado y con una muestra bastante representativa como es el de La Serreta, cuyas conclusiones generales podríamos extrapolar a otros cementerios de la región sudoriental peninsular (Gómez Bellard, 2011). Nos encontramos con una población donde se encuentran representados todos los grupos de edad desde neonatos a ancianos, tanto hombres como mujeres, con un predominio de los primeros en los casos en que se ha podido determinar el sexo (34,6 % de individuos varones frente a un 16 % de individuos femeninos). Los adultos representan la gran mayoría de los individuos presentes en la necrópolis (78 %) con un porcentaje importante de jóvenes tanto entre la población femenina (50 %), posiblemente debido a la alta mortalidad perimaternal, como masculina (27 %). Finalmente, el armamento es un elemento esencialmente asociado a individuos de sexo masculino, teniendo en cuenta la dificultad que entraña determinar el sexo a partir de los restos cremados, siendo francamente inusual la presencia inequívoca de armas en tumbas femeninas (Quesada, 1997: 636-639).

El estudio de las necrópolis, junto al patrón de asentamiento, aporta la documentación necesaria para construir uno de los argumentos más sólidos para hablar de jerarquización en la sociedad ibérica y de un patrón estratificado donde el armamento parece tener un enorme peso a la hora de expresar el estatus del individuo. En general, las tumbas que presentan armas tienen sistemáticamente ajuares más ricos que las que no las tienen y se acompañan en muchas ocasiones de otros bienes de prestigio como es la cerámica griega de importación (Quesada, 1997: 633).

Para una mejor comprensión del proceso debemos retrotraernos al periodo inmediatamente anterior a lo que comúnmente denominamos fase ibérica, es decir, el Hierro Antiguo que se desarrolla entre los ss. VII y VI a.C. La deposición de armamento en tumbas se identifica de forma clara durante el s. VI a.C. aunque podemos apreciar una cierta escasez relativa si lo comparamos con las necrópolis datadas ya en época ibérica.

En nuestra área de estudio contamos con una interesante necrópolis como es la de Les Casetes (Villajoyosa) donde encontramos cinco tumbas con armas suponen un 17 % del total, un 20 % si tomamos como referencia el total de 25 sepulturas cuyo carácter de enterramientos es indudable (García Gandía, 2009: 118), un porcentaje algo inferior al que veremos para momentos posteriores. El elemento más característico en este caso son las puntas de lanza de grandes dimensiones, en ocasiones acompañadas de regatones, lo que las convierte en armas diseñadas para ser empuñadas y no arrojadas. Se documentan un total de siete moharras en cinco tumbas de cremación (6, 10, 18, 20 y 21), datadas en la primera mitad del s. VII a.C. y pertenecientes todas ellas a individuos varones adultos (García Gandía, 2009: 232). Estas puntas de lanza se acompañan en el caso de las tumbas 20 y 21 de elementos arrojadizos como son un *soliferreum* y dos *pila*. La presencia de puntas de lanza en necrópolis catalogadas como pertenecientes al Hierro Antiguo u Orientalizantes tiene paralelos tanto en el suroeste peninsular (Alcácer do Sal, Mealha Nova, Pego) como en Andalucía (La Angorrilla, El Palmarón, Estacar de Robarinas, Illora) (Quesada, Casado y Ferrer, 2014: 352). La escasez de armas en tumbas del periodo orientalizante contrasta con la abundancia relativa en contextos del noreste peninsular donde el contacto con poblaciones semitas fue menos intenso, aunque es importante señalar que no se trata de una costumbre del todo ajena al mundo fenicio, como podemos comprobar en algunas necrópolis de las colonias occidentales de Cerdeña como los casos de Bithia, Tharros, Othoca o Paniloriga (Quesada, Casado y Ferrer, 2014: 373).

La proporción de tumbas con armamento en las necrópolis ibéricas del sureste y la Alta Andalucía se sitúa en la mayoría de los casos entre un 25 y un 45 % aunque debemos tener en cuenta también la variable cronológica. Según Quesada, podemos distinguir dos fases claramente diferenciadas en cuanto a la presencia de armamento en el contexto funerario. Por una parte, durante el s. V a.C. las tumbas con armas son más escasas, aunque suelen corresponder a panoplias con una importante presencia de armamento metálico de carácter defensivo que también encontramos en los conjuntos escultóricos. Por otra parte, durante el s. IV a.C. asistimos a una generalización, estandarización y simplificación del armamento en las necrópolis, que al mismo tiempo crecen en tamaño con el acceso de un segmento mayor de la sociedad a la posesión de armas (Quesada, 1997: 634).

Atendiendo más concretamente a las necrópolis más cercanas a nuestra área de estudio encontramos armas en 162 de las 383 sepulturas de El Cigarralejo (fin s. V- s. I a.C.), lo que supone un 42,3 % (Quesada, 1997: 636); en la necrópolis de La Senda (s. IV a.C.) aparecen en 13 de las 45 tumbas, un 28,8 %; en la necrópolis del Poblado (s. IV- inicios s. II a.C.), también en Coimbra del Barranco Ancho, se documentan armas en 34 de las 72 tumbas excavadas, que suponen un 41,2 % (García Cano, 1997: 194); en la necrópolis del Puntal de Salinas (s. IV a.C.) aparecen armas en 18 de las 32 incineraciones, un 56 % (Sala y Hernández, 1998); por su parte, en la necrópolis de Cabezo Lucero encontramos una proporción de tumbas con armas bastante superior a la media que representa un 60,5 % del total, es decir en 51 de las 94 sepulturas; finalmente, en el caso de La Serreta, de las 80 tumbas excavadas, 29 cuentan con armamento, lo que supone un 36 % del total (Reig, 2000). Como podemos ver el derecho a la posesión de armas y a enterrarse con ellas no es mayoritario ni siquiera en un espacio ya de por sí exclusivo como es la necrópolis.

Una cuestión interesante en relación con el armamento en las necrópolis ibéricas es la inutilización de las armas en una proporción significativa. Se han propuesto numerosas hipótesis explicativas para este hecho que podemos agrupar en dos líneas. Por un lado, los autores que abogan por una explicación práctica, bien para evitar el expolio de las armas o bien para

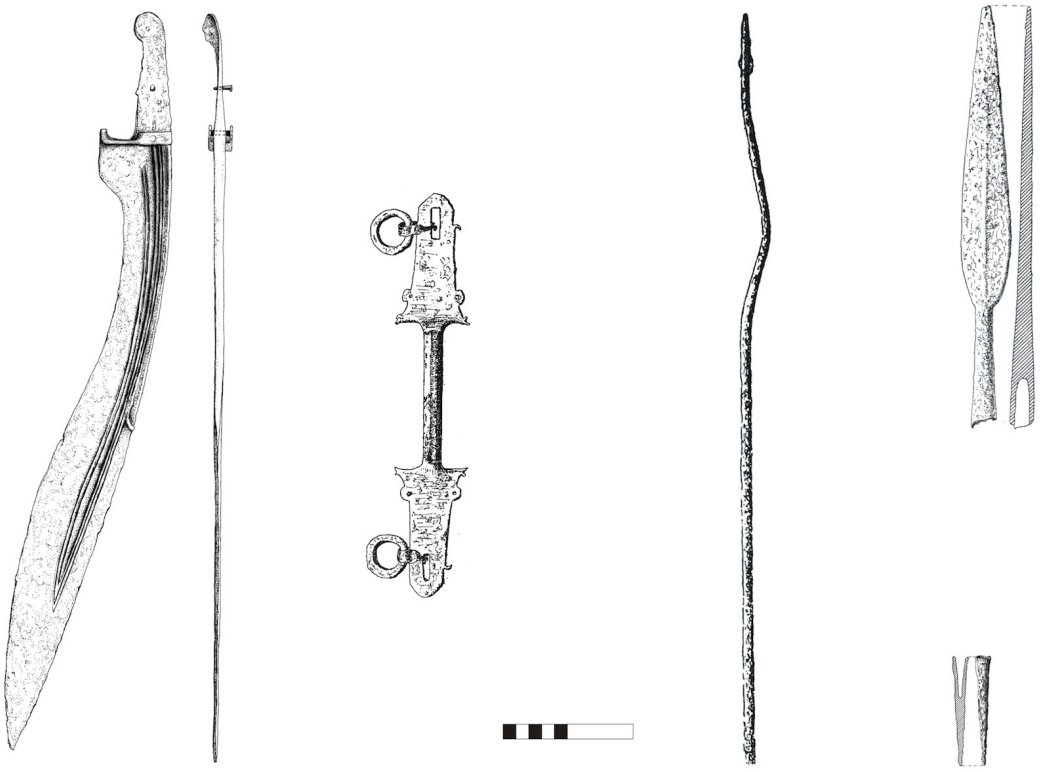


Fig. 6.3. Panoplia básica ibérica compuesta por falcata, manilla de escudo, soliferreum, y lanza, procedentes de la Bastida de les Alcusses (elaboración a partir de Quesada, 2011: figs. 2-6).

poder introducirlas en el hoyo que conforma la tumba. Por otro lado, encontramos otra línea que aboga más por una causa ritual detrás de estas inutilizaciones y que nosotros creemos también más plausible. Entre estas prácticas encontramos el doblado de las armas (espadas, manillas de escudo, puntas de lanza y *soliferrea*) y el mellado o embotamiento deliberado del filo de las espadas. Las causas para esta inutilización ritual pueden ser múltiples y variadas, aunque para el propósito de este capítulo puede resultar especialmente interesante la estrecha asociación personal e identitaria de las armas con el difunto, de modo que, tras su muerte, nadie más podría utilizarlas.

Otro elemento a valorar es la asociación de armas en los ajuares ibéricos para tratar de entender si estamos ante grupos de carácter funcional o panoplias o si por el contrario las armas se han depositado siguiendo un criterio simbólico o de prestigio sin un significado militar (fig. 6.3). En este sentido, resulta muy interesante el estudio de Quesada sobre una muestra de un total de 700 sepulturas con armamento (Quesada, 1997: 643-651). El primer dato que se desprende es la inexistencia de aleatoriedad en las asociaciones. La combinación más recurrente es la de la presencia de una sola arma, especialmente una sola espada, normalmente una falcata, en el 11,7 % de los casos. La sobrerrepresentación de la falcata en los contextos funerarios nos informa del enorme peso simbólico que debió tener esta arma en la construcción de la persona social del individuo. Destaca también la presencia en solitario de armas de asta (tanto lanzas para el combate cuerpo a cuerpo como arrojadizas) con o sin regatón que llega hasta el 16,4 % de los casos, que podría deberse a que era ésta el arma más habitual entre los guerreros y posiblemente la única que podrían proporcionarse los combatientes menos pudientes (Quesada, 1997: 644). Más allá de estas deposiciones, que podrían deberse a motivaciones de tipo simbólico, encontramos un 38,4 % de las tumbas que presentan unas asociaciones con una lógica funcional, con combinaciones de espada y lanza (18,9 %) y espada, lanza y escudo (19,5 %) (Quesada, 1997: 645).

Si tenemos en cuenta la variable cronológica vemos que para el periodo más antiguo (ss. VI-V a.C.), que supone un 12 % del total de tumbas, es característica la presencia de armas defensivas y la aparición de una gran lanza con regatón, a veces acompañada de otros elementos como grebas o manillas de escudo, mientras que la presencia de espadas es prácticamente anecdótica. Para el periodo mejor conocido, el de los ss. IV y III a.C., que supone un 66,7 % de los casos, se agudizan los patrones generales que veíamos antes. El período ibérico final (finales del s. III- I a.C.), que supone el 9,8 % del total de tumbas, se aprecia una disminución del número de tumbas con armamento, siendo la asociación más frecuente la aparición de una sola espada (17,4 %) y con un patrón de asociaciones muy similar al del periodo anterior, aunque algo más simplificado (Quesada, 1997: 645).

Por otra parte, también debemos tener en cuenta la aparición de tumbas con un exceso de armas que resultan poco lógicas desde el punto de vista funcional y que suponen en

torno a un 6 % de las tumbas ibéricas con armas. Entre estas duplicaciones, la más frecuente es la aparición de dos espadas o puñales, seguida de dos manillas de escudo, mientras que la aparición de dos puntas de dos lanzas, tanto arrojadizas como de combate cuerpo a cuerpo es bastante infrecuente (Quesada, 1997: 645-646). Seguramente, esta reduplicación de armas en las tumbas ibéricas se deba a la acumulación de objetos, ya sean armas o bienes de prestigio, para expresar estatus por parte de algunos individuos de la elite.

Armamento e iconografía

Otra forma de materialización de la ideología del poder y de estos discursos que tienen que ver con la violencia consiste en la plasmación de estas ideas, valores, historias y mitos en una realidad física y tangible como es la iconografía, más concretamente la escultura y la decoración vascular (DeMarrais, Castillo y Earle, 1996: 16-17). Estas manifestaciones requieren un conocimiento especializado y una inversión de recursos para su elaboración, cuyo coste impide que todos los grupos sociales tengan acceso a esta fuente de poder.

Escultura

Uno de los conjuntos escultóricos más antiguos y más interesantes en los albores del mundo ibérico es sin duda el monumento funerario de Pozo Moro, datado a finales del s. VI a.C. En esta estructura turriforme encontramos tres relieves con la representación de un varón que en actitud heroica y fuertemente armado en los distintos episodios (*harpé*, cascos, *caetra*, lanza y espada) se enfrenta a enemigos monstruosos, poniendo en riesgo su vida para defender a su comunidad (García Cardiel, 2016: 213-214). El héroe protagonista de estas hazañas sería considerado seguramente un ancestro del aristócrata o linaje que financió la construcción del monumento. Otro elemento escultórico correspondiente a la misma época es la Estela de Altea la Vella, donde encontramos representado, mediante diversos trazos en la piedra y de forma bastante esquemática, un personaje vestido con túnica larga con escote triangular y cinturón, portando además un cuchillo afalcatado y posiblemente una exótica espada de antenas (Morote, 1981; Martínez y Sala, 2016).

Durante el s. V a.C. este tipo de representaciones escultóricas de las elites va a ser mucho más frecuente. De principios de esta centuria data el conjunto escultórico de Cerrillo Blanco donde encontramos, entre otros muchos elementos, toda una serie de personajes varones con un evidente carácter guerrero (Negueruela, 1990). Se trata de individuos ataviados con completas panoplias, entre las que podemos identificar armamento defensivo como cascos, discos-coraza, corazas acolchadas, escudos y grebas; espadas de frontón, de antenas, falcatas, puñales, lanzas y finalmente caballos con sus atalajes (Quesada, 1997: 938-940). Todos estos personajes se representan por parejas en combate singular, en escenas de caza o enfrentándose a seres monstruosos. Asistimos a un cambio conceptual con respecto a las representaciones de Pozo Moro, donde nos encontrábamos con un tono más mítico donde el protagonista es un héroe sobrehumano con atributos semidivinos, frente al caso de Porcuna con un discurso más épico donde la distancia entre estos héroes y el resto de la comunidad se reduce y con un armamento más estandarizado, aunque propio de miembros de la elite (Aranegui, 2006: 117-118; García Cardiel, 2016: 215).

Más cerca de nuestra área de estudio, en La Alcudia de Elche encontramos una serie de elementos escultóricos que, aunque muy fragmentados y reutilizados, pudieron constituir un conjunto muy similar al de Cerrillo Blanco, una especie de *heroon* que se dataría entre finales del s. V e inicios del IV a.C. (León, 1998: 158-159; Sala, 2007). Entre los restos, encontramos un torso humano con pectoral circular decorado con cabeza de lobo y disco gemelo en la espalda; un tronco masculino empuñando una falcata; una cabeza masculina con guardanuca; un fragmento de escudo redondo y cóncavo por fuera y con un umbo circular que lleva en su centro un botón con los remaches de los clavos de la manilla; una mano agarrando el interior de un escudo en el que se observa la manilla y la almohadilla y finalmente un relieve representando los cuartos traseros de un caballo con un fragmento de lanza. A todo ello hay que unir los hallazgos cercanos al *oppidum* como el fragmento descontextualizado de pierna con greba y una mano que agarra el tobillo y el fragmento de busto de guerrero con protecciones almohadilladas (Quesada, 1997: 937). Junto a las citadas representaciones de guerreros, a las que cabría añadir otros hallazgos aislados que no hemos incluido, encontramos las representaciones caballos y jinetes ricamente enjaezados como el que coronaba una de las tumbas de comienzos del s. V a.C. de la necrópolis de Los Villares (Blánquez, 1992: 126-128).

A partir del s. IV a.C. en adelante no encontramos estas escenas de combate que caracterizaban los grandes conjuntos escultóricos de Cerrillo Blanco y La Alcudia, incluso parece que las representaciones en las que aparecen guerreros no se otorga un rol protagonista al armamento, sino que simplemente forman parte de la indumentaria del personaje (García Cardiel, 2016: 222). No obstante, hemos de hacer una excepción con uno de los personajes representados en el conjunto escultórico de El Pajarillo, donde podemos ver a un guerrero a pie en el momento previo a su enfrentamiento con un lobo, que esconde una falcata entre los pliegues de su capa. De nuevo nos encontraríamos con el antepasado del linaje dominante que realiza una hazaña heroica en beneficio de la comunidad y que aparece en un conjunto escultórico en los límites del territorio del *oppidum* de Úbeda la Vieja (Ruiz *et al.,* 1998).

En el cipo procedente de la necrópolis de El Poblado de Coimbra del Barranco Ancho, datado a mediados del s. IV a.C., se representa a un jinete en tres de sus caras, escena en la que ya no vemos una ostentación de las armas, aunque hay elementos mucho más sutiles como el pendiente anular que se ha interpretado como un elemento propio de los guerreros ibéricos (Aranegui, 1996: 94), el puñal del personaje entronizado (Chapa y Olmos, 2004: 74-75) o el cubrenucas de uno de los jinetes. Una escena similar encontramos el *pinax* de la necrópolis de La Albufereta donde encontramos a un personaje masculino que porta un pendiente anular y se apoya en una lanza, posiblemente disponiéndose a acceder al Más Allá (García Cardiel, 2016: 222). Seguramente perteneciente al mismo pilar-estela de Coimbra, encontramos un fragmento de nacela muy erosionado con la representación de varios guerreros muertos o tumbados (García Cano, 1997: 263). Un segundo jinete procedente de Los Villares y datado en este momento va en la línea de la propuesta de que el armamento pierde un cierto protagonismo en el ámbito de la escultura, ya que si lo comparamos con el jinete que veíamos anterior-

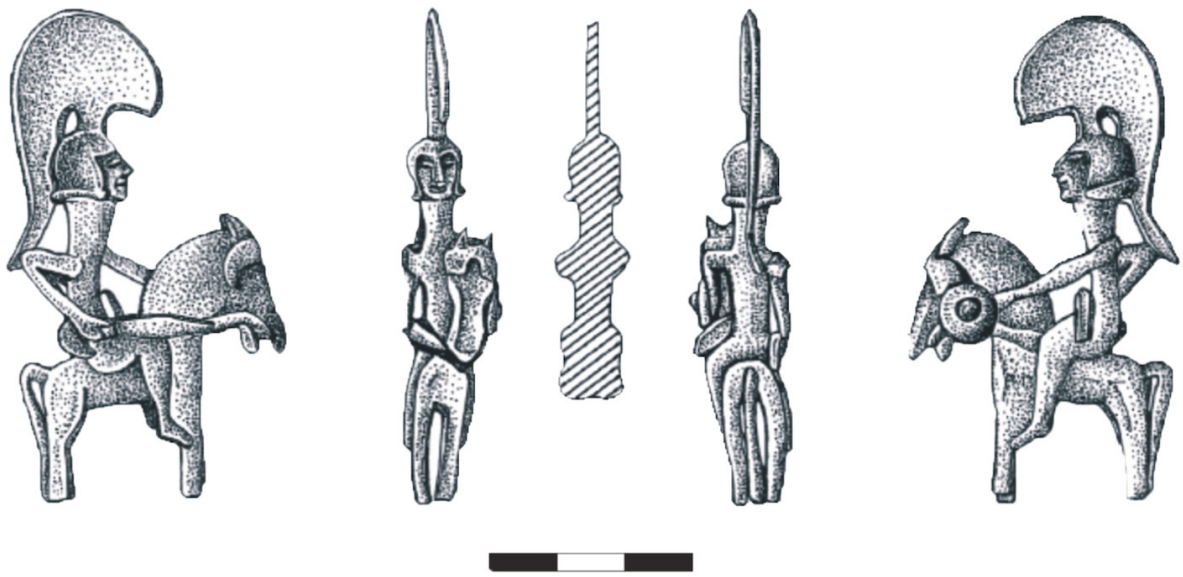


Fig. 6.4. Jinete de la Bastida (a partir de Lorrio y Almagro-Gorbea, 2004-2005: fig. 1).

mente en la misma necrópolis, vemos que tanto el personaje como el animal se representan más pobremente ataviados (García Cardiel, 2016: 222-223).

Antes de finalizar con este apartado, hemos querido incluir una manifestación iconográfica aunque no resulte estrictamente escultórica. Nos referimos a la pequeña figurilla de bronce conocida como Jinete de la Bastida o *Guerrer de Moixent*, procedente del *oppidum* de la Bastida de les Alcusses (Lorrio y Almagro-Gorbea, 2004-2005) (fig. 6.4). Se trata de un jinete desnudo que porta un casco rematado por una alta cimera o penacho, que porta una falcata en su brazo derecho y un escudo redondo en la mano izquierda, al mismo tiempo que sostiene las riendas. El caballo presenta una clara desproporción con el jinete, resultando mucho más pequeño. En este caso sí que se enfatiza claramente el carácter guerrero del individuo, con una hipercaracterización de las armas y el casco. En cuanto a su interpretación, se ha propuesto que podría tratarse de la parte superior de un cetro, rematando un enmangue en bronce que a su vez iría ensartado en un astil de madera, como se documenta en ejemplares muy similares como el Jinete de Cuenca. No obstante, el ejemplar de la Bastida se encuentra posiblemente recortado al nivel de las patas del caballo, por lo que pudo convertirse al final de su vida útil en un exvoto de ámbito doméstico, quizá visto como la imagen de un ancestro (Bonet y Vives-Ferrándiz, 2011: 159). Esta vinculación con las elites dominantes del poblado se acentúa si tenemos en cuenta su contexto de aparición, concretamente en el Depto. 218 que forma parte de una de las dos viviendas que conforman el Conjunto 4, en una posición privilegiada en la parte central del poblado, junto a un gran espacio abierto, posiblemente una plaza y frente al Conjunto 7, un interesante edificio interpretado como almacén (Bonet y Vives-Ferrándiz, 2011: 88).

Decoración vascular

La ideología del poder también puede materializarse en forma de objetos que transmiten determinados mensajes, ideas o narrativas estandarizadas entre individuos y grupos, siendo muy efectivos en las largas distancias, debido a su carácter mueble. A mediados del s. III a.C. las manifestaciones iconográficas relacionadas con la violencia y las armas se trasladan a un nuevo soporte como es la cerámica y sus decoraciones pintadas, surgiendo estilos como los vinculados a las ciudades de Edeta y de La Serreta (fig. 6.5). Como veíamos en el capítulo anterior, estas producciones van a estar íntimamente ligadas a las elites dirigentes de estas ciudades, que comparten ciertos códigos simbólicos, y con el proceso de etnogénesis y de creación activa de identidades que conlleva la construcción de proyectos geopolíticos de ámbito comarcal o supralocal (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015).

Resulta interesante en este sentido el estudio de M. Fuentes y C. Mata (2009) en el que se recogen diversas imágenes con violencia pintadas sobre cerámica, la mayoría de ellas con una cronología entre la segunda mitad del s. III a.C. e inicios del s. II a.C., aunque también hay algunas datadas en el s. II a.C. Entre las escenas encontramos diferentes enfrentamientos de hombres armados, ya sea entre infantes o entre jinetes e infantes, en lo que parecen ser, bien batallas o bien combates de carácter ritual. Asimismo, las armas representadas son también muy variadas con representación de espada, falcata, lanza o jabalina, *caetra*, *scutum*, casco y espuelas. La mayoría de estas escenas provienen del Tossal de Sant Miquel, concretamente 14, o de su territorio político como es el Puntal dels Llops o La Monravana, aunque por ubicarse en nuestra área de estudio nos interesa especialmente el caso recogido procedente de La Serreta. Se trata de la conocida escena del *Vas dels Guerrers* y donde se representan varias escenas que se han relacionado con distintas hazañas llevadas a cabo por un héroe, con un claro carácter iniciático (Olmos y Grau, 2005). Los tres episodios serían, el enfrentamiento con una bestia salvaje, en este caso un lobo, la caza de un ciervo y el enfrentamiento cuerpo a cuerpo de dos guerreros, uno de ellos con *caetra* y espada y su oponente con escudo oblongo y lanza. No obstante, hemos de decir que existen más ejemplos de personajes armados y jinetes en la cerámica figurada que no se han recogido en el trabajo de Fuentes y Mata, por no tratarse de enfrentamientos entre dos o más individuos o por no existir una violencia explícita.

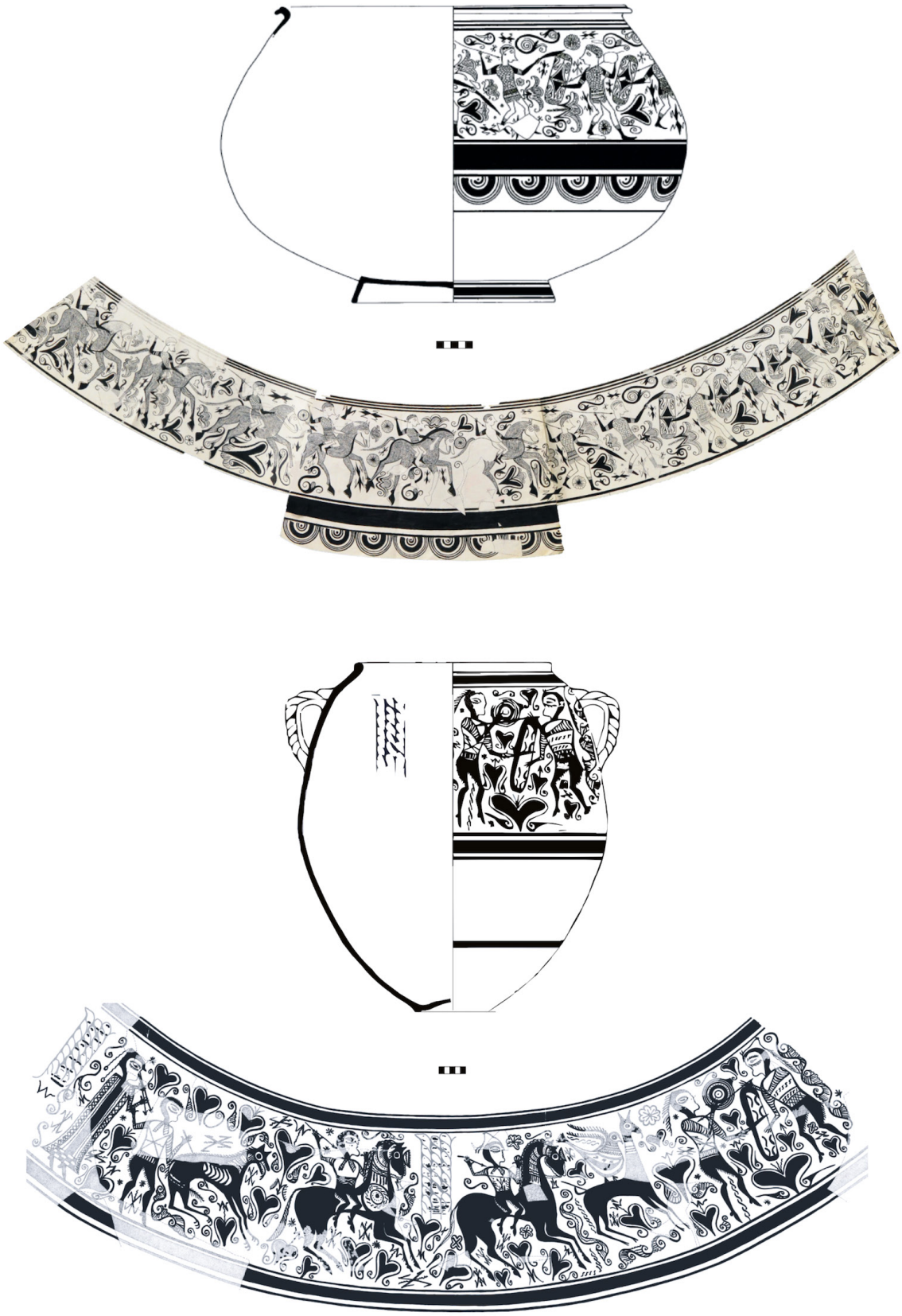


Fig. 6.5. Vaso de los Guerreros del Tossal de Sant Miquel (Bonet, 1995: fig. 25) y Vas dels Guerrers de La Serreta (a partir de Olmos y Grau, 2005: figs. 3 y 4).

Otra conclusión que se desprende del estudio de este tipo de representaciones es que no existe una relación directa entre recipiente y escena, aunque predominan los recipientes de almacenaje de tamaño mediano y grande, como son tinajas, lebetes, tinajillas, *kalathoi* y tarros, además de dos jarros. Muy interesante resulta también el contexto donde aparecen este tipo de piezas, con un 70 % de recipientes procedentes de espacios domésticos o de hábitat, un 13 % de necrópolis y finalmente, un 17 % de espacios sacros como el templo del Tossal de Sant Miquel o el departamento F1 de La Serreta (Fuentes y Mata, 2009: 82). Asistimos por tanto a un cambio importante en cuanto a la materialización de los discursos iconográficos de la violencia, pasando de la piedra a la cerámica, aunque se sigan representando temas similares, como la representación de las elites y sus actividades o de las hazañas de los antepasados míticos heroizados. Estos objetos serían vasos de prestigio encargados por las elites que serían mostrados con motivo de ciertas celebraciones, seguramente relacionadas con prácticas de comensalidad ritual (Olmos, 1987).

El armamento en lugares de culto

La presencia de armamento en lugares de culto o que podamos considerar como espacios sacros en el mundo ibérico es realmente escasa, ya que, como veíamos, en torno al 80 % de las armas han sido documentadas en contextos funerarios y poco más del 10 % en contextos de hábitat. El restante 9,5 % corresponde a otros contextos como santuarios, subacuáticos, posibles campos de batalla, campamentos o se desconoce su procedencia concreta (Quesada, 2010: 18). En este caso resulta muy interesante el trabajo de M. Gabaldón (2004) donde se recogen las evidencias conocidas y cuya escasez relaciona principalmente con la falta de costumbre de los iberos de depositar armas como ofrendas en sus santuarios y por otra parte con una posible falta de interés en este tipo de objetos por parte de quienes excavaron muchos de estos santuarios a finales del s. XIX e inicios del XX (Gabaldón, 2004: 338-339). En este apartado recogeremos las escasas evidencias constatadas, incluyendo una comparación con otros ámbitos culturales, mientras que en el apartado interpretativo al final de este capítulo trataremos de profundizar en las causas que pudieron llevar a gran parte de las comunidades ibéricas a no depositar ni ofrendar su armamento en los lugares de culto.

Siguiendo la lógica geográfica que proponíamos en el capítulo anterior, referente a los santuarios, comenzaremos nuestro recorrido por los lugares de culto de la Alta Andalucía. En el santuario de Torreparedones se documenta una punta de lanza en las estructuras relacionadas con prácticas cultuales en la primera fase del santuario, datada en los ss. II-I a.C. (Morena, 2010). En el posible santuario de Casas Viejas, en Granada, se documentan falcatas en miniatura encajadas de forma intencionada en las fisuras de la roca (Lillo, 1986-1987). Por su parte, en las excavaciones llevadas a cabo por I. Calvo y J. Cabré en Collado de los Jardines a inicios del siglo pasado, también se documentaron numerosas armas, aunque descontextualizadas y con documentación poco precisa, entre ellas una falcata votiva, lanzas, puñales, puntas de flecha, regatones, falcatas, escudos y arreos de caballo (Calvo y Cabré, 1917; 1918; 1919). En el cercano santuario de Castellar se documentan también algunas armas durante las excavaciones antiguas como una punta de lanza de hierro con decoración damasquinada, puntas de flecha de bronce, lanzas y regatones (Lantier, 1917: 108-109). Hemos de tener en cuenta que en ambos santuarios jienenses se han documentado numerosos exvotos de bronce que representan al oferente como portador de armas, en ocasiones con panoplias completas compuestas por escudo, lanza y falcata (Rueda, 2008; 2011). Por tanto, podríamos decir que en estos dos últimos santuarios sí existe una presencia de elementos relacionados con la identidad guerrera de las elites, especialmente reflejada en sus exvotos y no tanto por la presencia de armas reales, a diferencia de lo que encontramos en los espacios de culto ubicados más al norte, en el sureste y oriente peninsular.

Ya en el área que definíamos como murciano-albaceteña, encontramos una falcata en miniatura con empuñadura en forma de cabeza de caballo en la *favissa* del santuario de El Cigarralejo, junto con un regatón y un glande de honda (Cuadrado, 1950a), fechadas entre los ss. IV y III a.C. aunque la ocultación no se lleve a cabo hasta el II a.C. También en el santuario de La Encarnación se han documentado falcatas en miniatura y cuchillos afalcatados muy esquemáticos colocados entre las grietas rocosas de la parte alta del cerro, al igual que en el santuario de la Luz, de donde provendría otra falcata en miniatura y fragmentos de otras (Lillo, 1986-1987: 35-36), aunque muy posiblemente se trate de cuchillos afalcatados relacionados con el culto y los sacrificios. En este último santuario hemos de tener en cuenta la presencia de exvotos de bronce que representan individuos con armas, como son varios jinetes con falcata y *caetra* o un guerrero en actitud de marcha armado con falcata y lanza (Tortosa y Comino, 2013: 133-138). También en el Cerro de los Santos se conocen diversas menciones antiguas a la presencia de armamento, habiéndose perdido en la actualidad la mayoría de ellas, como lanzas, regatones, *soliferrea*, falcatas, puñales y puntas de flecha (Gabaldón, 2004: 345).

Finalmente, en nuestra área de estudio solo encontramos una vaga referencia a la presencia de una lanza y un regatón en el santuario ibérico de La Serreta (Gabaldón, 2004: 349) sin que podamos aportar nada más. La presencia de armamento en La Serreta es prácticamente inexistente y en el caso de existir sería anecdótica, pauta que se extiende también a la enorme colección de exvotos procedentes del santuario donde no se ha documentado ni un solo individuo portando armas entre las más de 400 piezas identificadas. De hecho, el único exvoto de terracota que porta un arma se encuentra en el hábitat y no en el espacio de culto. Se trata de una figurilla humana del tipo esquemático que porta una falcata al cinto y a la que falta la cabeza (Grau, 1996b: 108).

Una vez finalizado este breve recorrido, resulta destacable la escasa presencia o incluso ausencia de elementos relacionados con el armamento en los espacios de culto ibérico. Creemos que esta ausencia de armas, o representaciones de armas en los exvotos, en los santuarios ibéricos del sector sudoriental peninsular podría estar en relación, por una parte, con una conceptualización específica de las armas en relación con la construcción identitaria de los individuos que impide su deposición en estos espacios y por otro, el contexto sociopolítico concreto en el que se encuentran enmarcados este tipo de santuarios territoriales que tienen su momento álgido de uso en el s. III a.C. Este patrón de comportamiento, sobre el que volveremos más adelante, contrasta con las prácticas en relación con las armas y los espacios sacros en otros ámbitos culturales como Grecia, la península Itálica o el mundo céltico.

En el caso de los santuarios griegos, la presencia de armas es bastante frecuente en época arcaica y clásica, especialmente durante el s. VI y la primera mitad del V a.C. (Gabaldón, 2004:

161). Según diversos autores, este fenómeno vendría a coincidir en muchos casos con la desaparición de las armas en los contextos personales de las necrópolis, pasando al espacio público del santuario. El armamento depositado en los espacios de culto helenos consiste en la mayoría de los casos en los despojos de guerra capturados en el campo de batalla, los *spolia hostium*, y en menor medida armas personales, siendo el lugar preferente los santuarios panhelénicos, donde las *poleis* competían por exhibir las ofrendas más ostentosas. En buena medida, este auge de las ofrendas de armamento en los santuarios se ha relacionado con el desarrollo de la *polis* y del ejército hoplítico como uno de sus fundamentos, vinculándose su declive a un creciente sentimiento panhelénico que hacía poco digna la ofrenda de armas capturadas a otros griegos, a la prohibición de entrada de armas en los santuarios. También se ha relacionado con cambios en las formas de guerra, con enfrentamientos, no ya entre *poleis* sino por la hegemonía de la Hélade con un carácter más racional y estratégico (Gabaldón, 2004: 164-166). No obstante, durante el periodo helenístico se seguirán depositando armas en los santuarios y construyéndose trofeos en los campos de batalla.

Entre los pueblos que habitaban la península itálica, etruscos, samnitas, lucanos, umbros…, el armamento era preferentemente depositado en las tumbas al igual que sucede en el ámbito ibérico. No obstante, sí se dan casos en que se ofrendan como exvotos en los santuarios, incluso de forma abundante en algunas ocasiones. En las fuentes se afirma que en la Roma monárquica y republicana existía la costumbre de depositar los *spolia hostium* bien en los templos y otros espacios públicos, o bien en espacios privados como las casas de los vencedores. En este caso se trata de una práctica ritual de carácter individual, a diferencia de lo que sucedía en Grecia donde era un rito colectivo de la *polis*, siendo, por otra parte, mucho más frecuentes y masivos en el ámbito heleno. Más común, aunque tampoco excesivamente habituales, son las armas ofrecidas de modo individual como exvotos (Gabaldón, 2004: 265).

Por último, en los santuarios galos de la Segunda Edad del Hierro se han documentado grandes cantidades de armas ofrendadas. Estos espacios sacros suelen estar rodeados por un sistema de fosas y empalizadas que distinguen claramente el espacio sagrado del profano, junto a algunos pozos votivos y construcciones en su interior. Las armas, normalmente lanzas, escudos y espadas, es decir, la panoplia básica de los guerreros galos, se exhibirían durante un tiempo en el santuario para ser posteriormente inutilizadas y depositadas en el foso. Según las fuentes clásicas, estos botines de guerra eran amontonados junto con los restos de sacrificios, tanto humanos como de animales, a modo de trofeos o monumentos de victoria. Estas prácticas rituales perdurarán hasta el s. I a.C., momento en el que desaparecerán coincidiendo con la pacificación de Augusto y el progresivo proceso de romanización (Gabaldón, 2004: 333-334).

Un depósito singular bajo la Puerta Oeste de la Bastida de les Alcusses

Nos centramos ahora en un interesante depósito de carácter ritual documentado sobre el pavimento de la primera fase de la Puerta Oeste del *oppidum* de la Bastida de les Alcusses. Se trata de un contexto excepcional por varias razones, en primer lugar, porque es uno de los pocos rituales con armas en un contexto no funerario bien documentados en el mundo ibérico y muy cercano a nuestra área de estudio, aunque en un ámbito cultural compartido como es la zona septentrional de la Contestania. En segundo lugar, porque el registro ha sido minuciosamente estudiado por un equipo multidisciplinar, lo que aporta un enorme volumen de información que nos permite conocer mejor una práctica ritual compleja en un *oppidum* ibérico del s. IV a.C. (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015).

Este depósito ritual estaría vinculado a una renovación de las estructuras de la Puerta Oeste del poblado en algún momento entre el 375 y el 350 a.C. e incluye materiales tan variados como herrajes, maderas, armas, cerámica, semillas, frutos, fauna y restos constructivos (fig. 6.6). Nos centraremos en primer lugar en el armamento documentado por ser éste el objeto de interés de nuestro capítulo (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015: 290-293). Se han documentado cinco falcatas que definen los conjuntos, elementos de vaina, 6-9 *soliferrea*, moharras de lanza o jabalina, un regatón, cuatro manillas de escudo y un cuchillo afalcatado. Estos elementos se agrupan en cinco conjuntos que guardan una gran similitud con los ajuares funerarios ibéricos propios de esta zona y que coincidirían con la panoplia funcional formada por espada, arma de astil y escudo. Solo el conjunto 5 está formado por una única falcata, precisamente con una tipología diferente, con empuñadura de cabeza de caballo, mientras que el resto presentan empuñadura con cabeza de ave. También se puede apreciar un cierto formalismo en la colocación de las armas, junto con herrajes y cerámica, sobre el pavimento de la puerta, colocándose la manilla de escudo y la espada de forma paralela en el conjunto 3 o formando una cruz en el caso de los conjuntos 1 y 2. Este cuidado en la deposición podría deberse a una prescripción ritual que entrañaría un gran simbolismo, además de que han sido intencionalmente inutilizadas, en el caso de las falcatas las puntas han sido plegadas y las hojas curvadas en "S", además de un mellado sistemático del filo en uno de los casos. Esta última falcata se acompaña de un pequeño yunque y una herramienta de percusión directa, objetos posiblemente utilizados para mellar la hoja. Por su parte, los *soliferrea* también se encuentran cizallados y doblados.

Junto al armamento se documentan otros elementos como por ejemplo una serie de herrajes que pueden agruparse en tres tipos, remaches, pletinas remachadas y clavos junto con numerosos fragmentos de madera, todo ello perteneciente a los batientes de la puerta (Vives-Ferrándiz *et al.* 2015: 285-289). También encontramos cerámica ibérica fina (tinajas, tinajillas, lebes, botellita, páteras y escudillas y plato de pescado), de cocina (ollas y tonel) y cerámica de importación (4 vasos áticos de barniz negro y 2 cráteras de campana de figuras rojas con escenas dionisíacas). Es destacable también la presencia de 23 tejuelos, 11 de ellos asociados directamente con los conjuntos, que debieron tener alguna significación simbólica (Vives-Ferrándiz, 2015: 293-294).

También se han podido analizar los restos de semillas con presencia mayoritaria de trigos desnudos, seguido por la cebada vestida, vezas, habas, higos y aceitunas, junto con restos arbustivos que pudieron estar relacionados con su uso como combustible y flores de *Adonis* sp. que pudieron ser utilizadas como ofrenda por su color (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015: 294-296). Entre la fauna documentada es destacable la presencia mayoritaria de restos de ovicaprinos y varios fragmentos de un metatarso de ciervo, identificándose restos de huesos calcinados y un caso con marcas de carnicería, lo que podría estar relacionado con prácticas de consumo

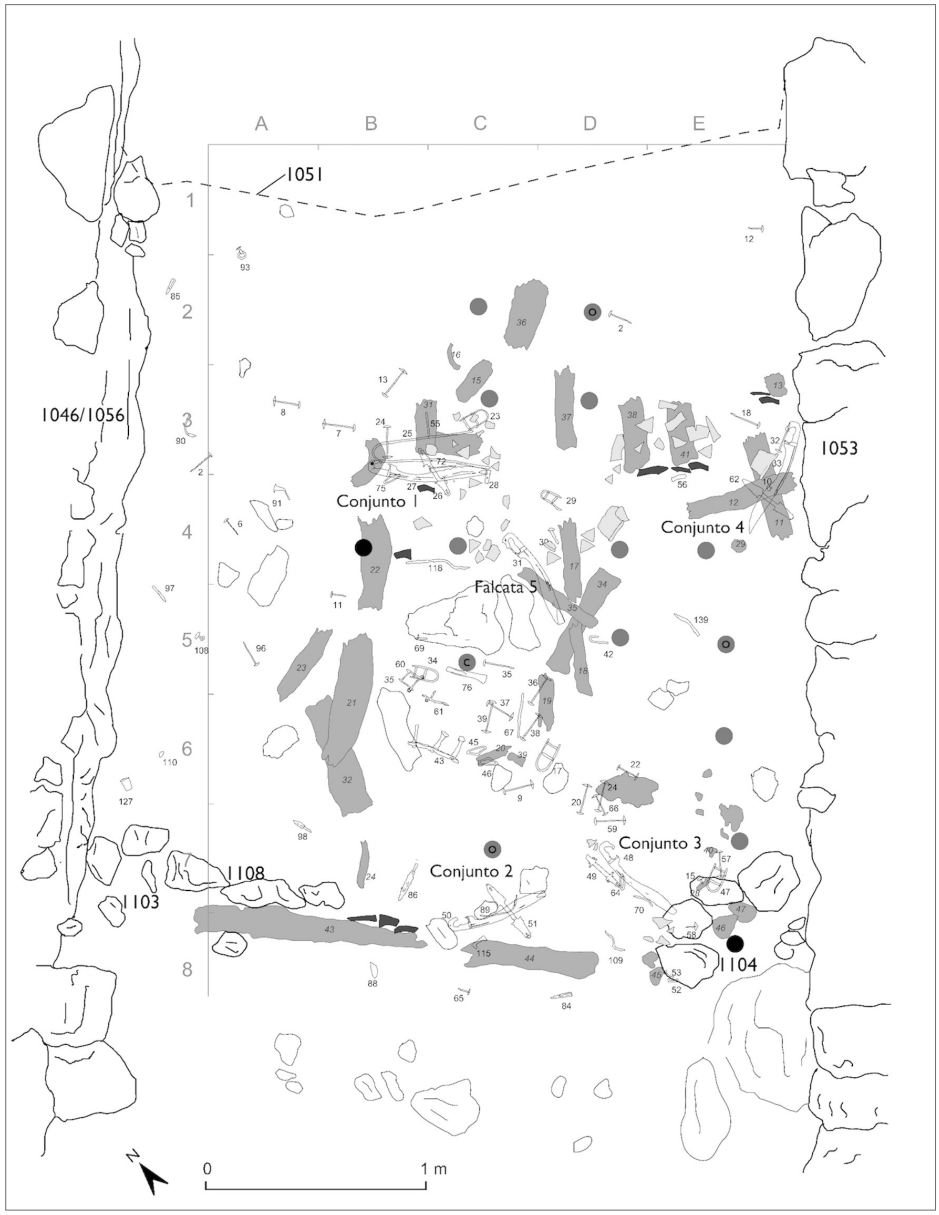


Fig. 6.6. Planta de los materiales hallados en el depósito ritual de la puerta oeste de la Bastida de les Alcusses (Vives-Ferrándiz *et al*., 2015: fig. 2).

(Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015: 296-297). Finalmente, se han documentado también restos de barro y conglomerado, seguramente pertenecientes a estructuras relacionadas con la puerta (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015: 297-298).

Este concienzudo estudio del registro ha permitido a los investigadores aproximarse a la secuencia ritual que se desarrolló en la puerta del *oppidum*. Tras la deposición de los conjuntos de armas sobre el pavimento de la primera fase de la puerta de la muralla, junto con otros elementos como herrajes, cerámica o restos de fauna, frutos y semillas, se cubren con un paquete compuesto por restos quemados de todo tipo, como restos de madera de la puerta, elementos constructivos, fauna o metales. El fuego que afectó a parte de los materiales parece que se produjo en dos cremaciones, una llevada a cabo en la propia entrada y otra pira que alcanzó mayores temperaturas en algún lugar cercano. Por otra parte, la presencia de elementos como la fauna con marcas de consumo, el cuchillo afalcatado con posibles connotaciones sacrificiales, los recipientes de cocina o un posible rallador, indican el desarrollo de prácticas de consumo ritual. Volveremos sobre este interesante depósito y sus connotaciones sociales, políticas e ideológicas en la última parte de este capítulo.

6.3. VIOLENCIA E IDENTIDAD GUERRERA COMO ESTRATEGIA IDEOLÓGICA

Tras haber realizado un breve repaso a la presencia de armas en el contexto arqueológico, trataremos de dar un sentido a estas evidencias dispersas y poco explícitas. De este modo, comenzaremos analizando el concepto de violencia y su monopolio por parte de los grupos dominantes como una de las fuentes de poder. Asimismo, valoraremos el papel de las armas como elemento definidor de una de las múltiples identidades de los miembros de la elite, en este caso la identidad guerrera y su rol en el marco de las estrategias ideológicas desplegadas en distintos momentos históricos.

6.3.1. Violencia real y violencia simbólica

Como definió M. Mann, el poder es la capacidad para perseguir y alcanzar objetivos mediante el dominio del medio en el que se habita, es decir, la probabilidad de que un actor en una relación social se encuentre en condiciones de llevar a cabo sus deseos, aunque halle resistencia (Mann, 1991: 21). Este autor señala que una de las fuentes de poder sería, junto a otras, el poder militar, por tanto, debemos tener en cuenta la violencia como una herramienta importante para que este poder sea efectivo.

La violencia sería la capacidad ejecutiva de determinados agentes para modificar las conductas ajenas por distintos medios, ya sea la agresión física o la amenaza, no resultando nunca aleatoria, sino que se trata de un instrumento, orientado a fines concretos, para lograr objetivos a corto, medio o largo plazo. Se trata de influir en los actos futuros de aquellos que son objeto de la violencia o en la anulación de estos actos si la consecuencia es la muerte (Lull *et al.* 2006: 89-90). No obstante, el mantenimiento de un orden social desigual únicamente mediante la aplicación constante de la violencia física genera problemas en el medio y largo plazo, especialmente en sociedades de tipo heterárquico, como la ibérica, donde las fuentes de poder son múltiples, difusas y difíciles de monopolizar, lo que las convierte en inestables. Para la naturalización de estas relaciones sociales de desigualdad, es necesario revestir la violencia de un discurso ideológico, que podríamos catalogar como violencia simbólica (Bourdieu y Passeron, 1979).

Podríamos definir esta modalidad de violencia simbólica, discursiva o psíquica como el discurso ideológico tendente a infundir en alguien un temor a sufrir un daño en su persona, bienes o allegados con el fin de doblegar su voluntad e imponer los objetivos propios de quien ejerce esta violencia. Este miedo afecta al subconsciente colectivo, aunque en ocasiones no sea percibido por una parte de la sociedad, condicionando la praxis del individuo y de las sociedades, mediatizando sus decisiones y que incluso puede llegar a ordenar su cosmogonía, en definitiva, pasando a formar parte de su *habitus* (García Cardiel, 2016: 201-202). Para que este discurso sea plenamente efectivo es necesario asegurarse en parte el consentimiento de los dominados (Godelier, 1998b: 19), lo que podríamos denominar también como poder difuso, que se extiende de forma espontánea, inconsciente y descentralizada entre la sociedad y que da lugar a la concepción de que estas prácticas son naturales o resultados de un interés común evidente (Mann, 1991: 23).

Una de las claves para entender la importancia de la violencia en la sociedad ibérica es su monopolio por parte de un reducido segmento social coincidente con las elites, apropiándose de las funciones de defensa y protección de la comunidad. Como vemos plasmado principalmente en las necrópolis, son estos miembros del grupo dominante quienes tienen el derecho a poseer y ostentar sus armas, aunque la imagen que reflejan algunos espacios de hábitat, principalmente *oppida* y no asentamientos rurales, por lo que la muestra podría estar algo distorsionada, sea la de una difusión homogénea del armamento, lo que ha llevado a proponer un acceso más o menos generalizado al mismo por parte de la población libre (Quesada, 2010). No obstante, si atendemos al caso mejor estudiado, el de la Bastida de Les Alcusses, el elemento más abundante con diferencia son los regatones que pudieron ser utilizados también como conteras o instrumentos para usos no bélicos. En segundo lugar, los objetos que se pueden relacionar inequívocamente con la actividad guerrera y no con la caza, como espadas, escudos y lanzas largas, no son tan frecuentes. Finalmente, dichas armas aparecen en un contexto excepcional de destrucción violenta del poblado, al igual que sucede en el Tossal de Sant Miquel, que refleja un clima de tensión previo a un posible ataque, que finalmente se produjo, como evidencia también el tapiado de dos de las cuatro entradas (Bonet y Vives-Ferrándiz, 2011: 254-255). Por ello, seguimos pensando que el derecho a poseer y portar armas es privilegio de unos pocos.

Aparte del acceso a las armas, la creación de un discurso ideológico relacionado con la violencia se plasma también en la construcción de fortificaciones, que más allá de su función práctica para la defensa del *oppidum*, juegan un papel como símbolo del poder de la capital del territorio y de sus elites gobernantes (Moret, 1998). Esta cuestión queda bien ejemplificada en el caso de El Puig d'Alcoi, donde a finales del s. V a.C. se construye un potente torreón de planta cuadrangular que se adosa al bastión curvo preexistente, que ya cubría las funciones meramente defensivas, con técnicas constructivas mucho más cuidadas y que sería mucho más visible desde el territorio. Esta construcción, que requeriría una nada desdeñable movilización de recursos y mano de obra, a lo que se une la capacidad de gestión por parte de las elites, se convierte en una expresión de prestigio y poder de estos grupos (Grau y Segura, 2013: 47-66). La concentración de los programas de fortificación en el *oppidum* genera también una situación de dependencia de las aldeas agrícolas con respecto al centro rector del territorio en materia de defensa, actuando como refugio en caso de ataque, al mismo tiempo que se verían constantemente vigilados desde la capital.

Según algunos autores, la expansión demográfica y agrícola que caracteriza el periodo ibérico llevaría, en muchos casos, a alcanzar los límites de la capacidad de sustentación, con una consecuente competencia por los recursos (Sanmartí, 2009). Se alcance o no ese límite, las oscilaciones características de los ciclos agrícolas y las condiciones propias de comunidades con niveles de riqueza desiguales, generarían toda una serie de rivalidades entre las distintas poblaciones. Este clima de inestabilidad e inseguridad resultaría muy propicio para las elites, que podrían presentarse de este modo como protectores de la comunidad frente a la amenaza, real o ficticia, de los "otros", es decir, las comunidades vecinas. Esta relación de dependencia se manipula hasta tal punto que las elites se presentan como servidores que se sacrifican para proteger al grupo, ofreciendo más de lo que reciben (Grau, 2007: 135-136), lo que podríamos entender como una relación don/contradon, ya que el resto de la sociedad queda en una situación de deuda perpetua. Es en este contexto, en el que determinados individuos, y no otros, adquieren una identidad que podríamos catalogar como guerrera, elemento que distingue el caso ibérico, ya que en otras sociedades, todos o la mayoría de sus miembros son guerreros. El origen de esta materialización de la ideología del poder mediante la deposición de armamento en las tumbas parece vincularse en un primer momento a sociedades fuertemente hibridadas y a espacios de negociación donde el contacto con las poblaciones orientales es más intenso (Casetes, suroeste peninsular, Cerdeña…) durante el s. VI a.C.

6.3.2. La identidad guerrera de las elites ibéricas

La violencia y las armas constituyen un elemento esencial en la construcción de la persona social de los miembros de la elite, presentándose a menudo como guerreros, tal y como hemos podido ir comprobando a lo largo de todo el capítulo. También las fuentes insisten en el carácter guerrero de los pueblos prerromanos en general y de los iberos en particular, con casos extremos como la fórmula de la *devotio*, que implicaba la ofrenda de la vida del cliente al príncipe, en caso de la muerte de éste.

Como venimos defendiendo a lo largo de todo nuestro trabajo, las identidades a las que puede afiliarse un individuo son múltiples y se superponen, activándose u ocultándose dependiendo del contexto. Según esta concepción, la identidad guerrera sería una más de las muchas identidades a las que podría asociarse un miembro de la elite como la clase social, el género, grupo de edad, linaje, asentamiento, etnia, territorio, intermediario de los dioses… No obstante, dentro del armamento se otorgarían significados distintos en cada momento dependiendo del tipo de arma. En el caso de las necrópolis correspondientes al Hierro Antiguo la identidad guerrera se construye en torno a la lanza y no la espada, que prácticamente no encontramos en nuestro ámbito de estudio en momentos tan tempranos (Farnié y Quesada, 2005).

También cabría la posibilidad de que los distintos tipos de armas se asocien a grupos de edad diversos, como para el caso de la necrópolis de Cabezo Lucero donde se ha propuesto que los individuos más jóvenes suelen asociarse a la lanza mientras que los adultos se asocian a la falcata (Ruiz, 1998: 293). No obstante, cuando acudimos al estudio antropológico vemos que ha resultado prácticamente imposible determinar grupos de edad entre los individuos adultos que son los que se asocian a las armas (Aranegui *et al.*, 1993: 54). Esta diferenciación la encontramos también en las *Tabulae Iguvinae* de carácter ritual y halladas en la región de Umbria, donde los hombres se agrupan en diversos estamentos a partir de criterios de edad y por un censo definido en términos militares, es decir, los que tienen derecho a portar armas y los que no (Ruiz, 1998: 293). Otro elemento diacrítico por su escasa presencia en las necrópolis son los asociados al mundo ecuestre, que podrían estar definiendo una identidad de caballeros en la cúspide de la pirámide social (fig. 6.8: 1-4). En cambio, este tipo de objetos relacionados con la equitación son más abundantes en espacios de hábitat, como en los poblados de la Bastida de les Alcusses y La Serreta (Quesada, 2010; 2002-2003), lo que nos lleva a pensar de nuevo en la atribución de significados distintos dependiendo del tipo de arma, las cuales se muestran o se ocultan según las arenas políticas de competición social.

Como adelantábamos anteriormente, los datos procedentes de las necrópolis aportan uno de los argumentos más sólidos, junto con el estudio de los patrones de asentamiento, para hablar de la existencia de sociedades jerarquizadas en el mundo ibérico. Según diversas propuestas es posible aproximarse a la estructura de los grupos gentilicios clientelares a través del análisis de las asociaciones existentes entre el tamaño y sistema constructivo de la tumba, cantidad y calidad del ajuar y la disposición en el espacio funerario en relación con los demás enterramientos. Entre los elementos de ajuar, sin duda el armamento jugará un papel importante a la hora de definir los distintos niveles sociales reflejados en el paisaje funerario.

Uno de los ejemplos paradigmáticos de este tipo de análisis es el de un sector de la necrópolis de Baza, donde se han podido establecer varios grupos o niveles (Ruiz, Rísquez y Hornos, 1992) (fig. 6.7). En la cúspide social encontramos el nivel aristocrático con dos tumbas de pozo que se caracterizan por su mayor tamaño y un ajuar destacado tanto cualitativa como cuantitativamente, siendo una de ellas, la 155, donde apareció la Dama de Baza acompañada de varias panoplias y que se ha interpretado como el punto inicial de la necrópolis (Ruiz, Rísquez y Hornos, 1992: 415), mientras que la otra, la 176, presenta armamento acompañado de cerámica ibérica, recipientes áticos de figuras rojas, un caldero de bronce y un carro. Ambas tumbas se encuentran rodeadas por un área de respeto donde no existen otros enterramientos y es la tumba 176 la que se convierte en el punto de referencia del paisaje funerario, a partir del cual se organiza buena parte del resto de tumbas de la necrópolis. El segundo subgrupo aristocrático, que actuaría como puente entre el primer grupo y las clientelas, se encuentra formado por tres tumbas ubicadas en un radio de 10 m de la tumba 176 y se caracterizan por una estructura en cista o pozo, un tamaño algo menor, un número menor de recipientes griegos, aunque siguen incluyendo la crátera, un caldero y panoplias completas. Finalmente encontramos el grupo de los clientes, con tumbas constructivamente simples, en ocasiones un simple hoyo, y que muestran una mayor o menor riqueza dependiendo de su cercanía a las tumbas aristocráticas del primer nivel. Entre sus ajuares encontramos también cerámicas griegas, aunque en número mucho menor y armamento como falcata o *soliferreum*. En definitiva, estos autores proponen que la estructura de la necrópolis es la de un grupo gentilicio o linaje clientelar, donde la jerarquía se manifiesta en las armas, la desigualdad en la riqueza y en la lógica distanciamiento-proximidad en la distribución espacial de los enterramientos, siendo los niveles aristocráticos los que ordenan el espacio funerario.

En las necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho se observan también varios niveles, con un gran número de tumbas pobres o muy pobres, un segundo grupo con ajuares que cuentan con menos de 20 ítems, que suponen un 26 % en la necrópolis de El Poblado y un 15 % en La Senda y finalmente las tumbas más ricas que suponen únicamente el 5 %, destacando la tumba 70 de El Poblado con 94 objetos y con un monumento de tipo pilar-estela (García-Cano, 1997: 96). Cabría destacar la importancia que tendrían los objetos relacionados con el mundo ecuestre como elemento diacrítico con la presencia de bocado de caballo, frontalera y espuelas en la tumba 55, la sepultura con el segundo ajuar más rico y espuelas en las tumbas 48 y 70, la más opulenta de toda la necrópolis. En la necrópolis de La Senda parece que son las dos tumbas del segundo nivel, con 16 y 14 ítems, las que ordenan el espacio funerario y a partir de las cuales se va ocupando el espacio que inicialmente las separaba y con una distribución en áreas de preferencia masculina y femenina.

En el caso de la necrópolis de El Cigarralejo se aprecia la existencia de un espacio ordenado por dos tumbas aristocráticas (200 y 277), dispuestas excéntricamente y separadas del resto de tumbas por un pequeño muro que define el área de respeto (Ruiz, 2008: 791-792). La presencia de elementos relacionados con la equitación es también muy escasa en esta necrópolis

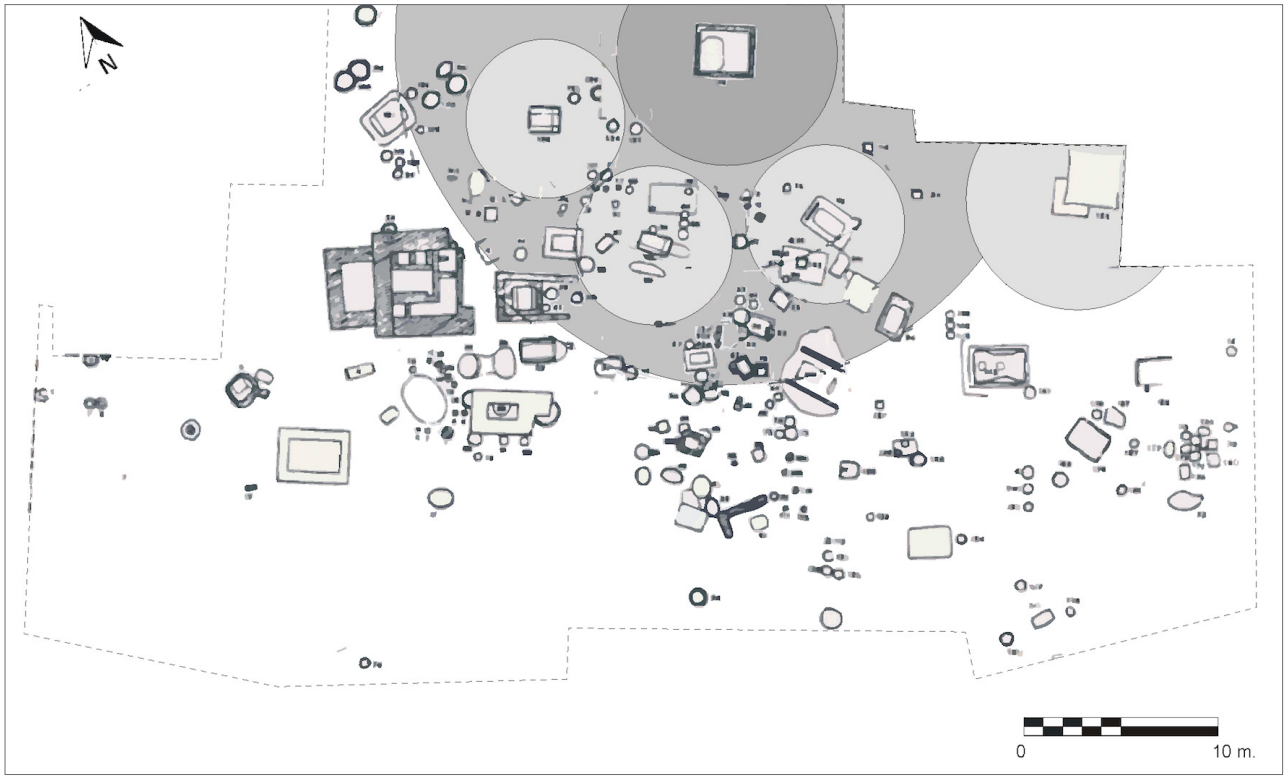


Fig. 6.7. Lectura concéntrica de la necrópolis de Baza (elaboración a partir de Ruiz, Rísquez y Hornos, 1992: fig.8).

murciana, con la presencia de bocados de caballo (tumbas 200, 277, 301 y 103), frontalera (tumba 200) y espuelas (tumbas 200, 277 y 206). Debemos destacar la presencia de estos elementos ecuestres en las dos tumbas llamadas "principescas", que además son las que ordenan el espacio funerario.

En este sentido resulta muy interesante la tumba 75 de Cabezo Lucero, datada en la primera mitad del s. V a.C. y por lo tanto una de las tumbas fundacionales de la necrópolis y por tanto una de las articularía el espacio. En ella se depositaron dos urnas, cada una con un individuo, seguramente una pareja hombre-mujer. Entre el ajuar se documenta una interesante panoplia compuesta por dos grebas de bronce, parte de una *caetra*, una punta de lanza, dos regatones y dos cuchillos afalcatados. Aparte se documentan dos cerámicas orientalizantes, una de ellas del tipo Cruz del Negro, una cerámica ática de figuras negras y una fíbula anular hispánica (Aranegui *et al.*, 1993: 241-245). Nos encontramos también en este caso ante un espacio marcadamente híbrido y estrechamente vinculado a las panoplias de la fase orientalizante caracterizadas por la presencia de lanzas y no tanto de falcatas, elemento que encontraremos de forma abundante en fases más recientes de la necrópolis, concretamente en el s. IV a.C.

Finalmente, y volviendo a nuestra área de estudio, también se ha llevado a cabo un análisis del orden social que ordenaría el paisaje funerario de La Serreta, basándose en el papel del armamento como uno de los elementos diacríticos de la jerarquización social (Grau, 2007; Reig, 2000; Cortell *et al.*, 1992). Según esta lectura, encontraríamos un primer rango representado por dos enterramientos, el número 1 y el 53, donde la significación de los elementos relacionados con el mundo ecuestre, un par de espuelas en la sepultura 1 y otro par, además de restos de un bocado de caballo en la sepultura 53, sería muy importante a la hora de definir la persona social de estos individuos. Además de presentarse como aristócratas a caballo, estos individuos incluyen panoplias completas, con una acumulación de armas en la tumba 1 y una ostentosa falcata con un extraordinario trabajo de damasquinado en la tumba 53 (fig. 6.8: 5). No obstante, el estatus no solo se define a partir de la presencia de armamento, ya que en el caso de esta sepultura encontramos también tres cerámicas áticas de barniz negro, diversos vasos y platos de cerámica ibérica y elementos de adorno como una hebilla de cinturón, un brazalete de bronce, una arracada de oro y un aplique de pasta vítrea (Moltó y Reig, 1996).

Junto a estos individuos que se definen como caballeros encontramos otras tumbas que podríamos incluir en este primer rango de la comunidad que habitaba La Serreta, con sepulturas que se caracterizan por la acumulación de armas y restos de infraestructuras de piedra. Todas estas tumbas constituyen solamente el 5 % del total de enterramientos de la necrópolis.

Dentro de un segundo nivel cabría incluir el 31 % de las tumbas que presentan algún tipo de armamento en sus ajuares, entre las que se puede observar una amplia gradación, desde aquellas que solo tienen un arma, siempre de tipo ofensivo, hasta las que presentan panoplias más completas, mostrando su pertenencia a la elite mediante la posesión de armamento. El tercer nivel estaría constituido por las sepulturas que no presentan armas entre sus ajuares y que podría corresponderse con las clientelas. Hemos de señalar que existen numerosas variaciones dentro de este grupo, en el que las diferencias de

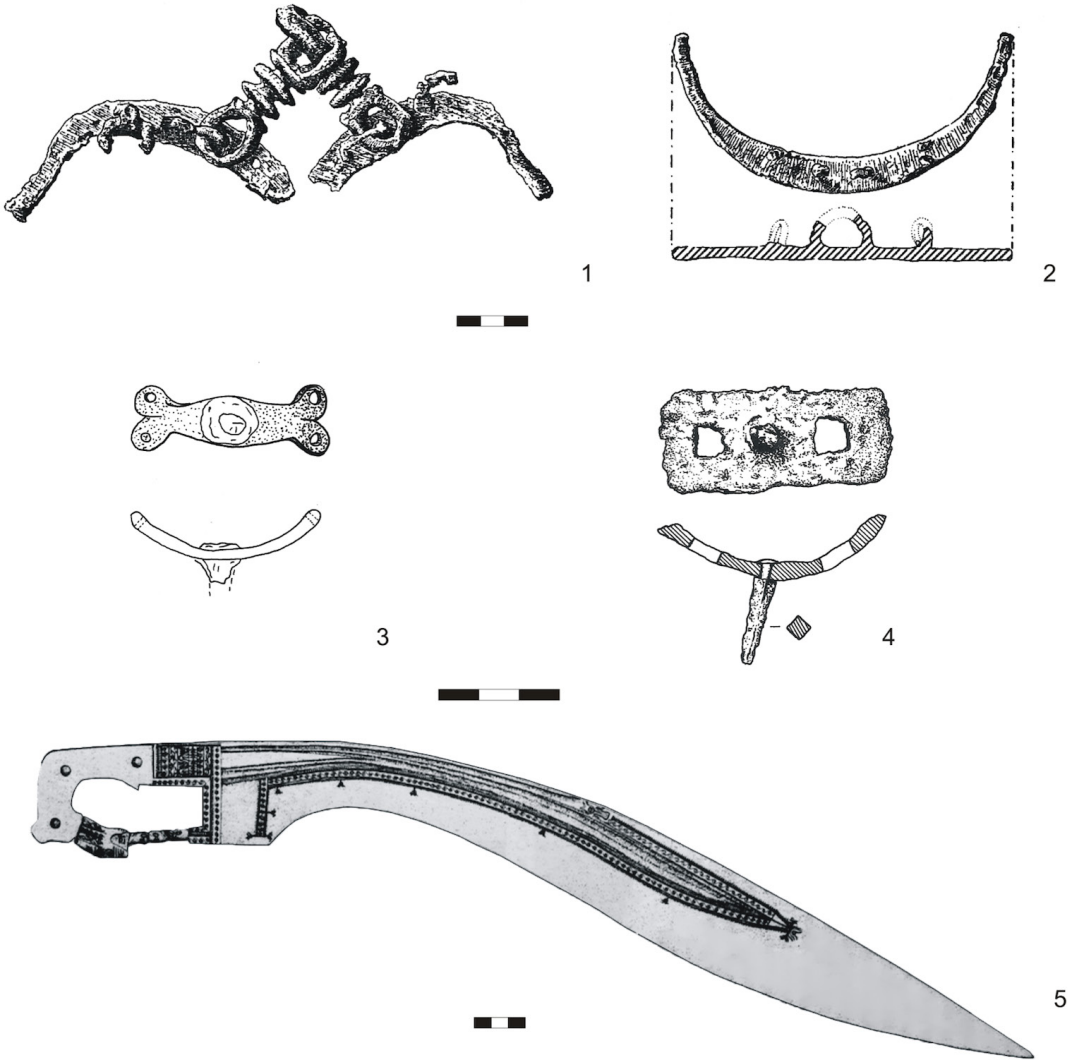


Fig. 6.8. 1 y 2: Bocados de caballo, 3 y 4: espuelas (a partir de Quesada, 2011: fig. 5) y falcata damasquinada de la sepultura 53 de la necrópolis de La Serreta (Reig, 2000: lám. III)

estatus o identidad se muestran con otro tipo de elementos como pueden ser las importaciones o los elementos de adorno, aunque la ausencia de una publicación detallada de los ajuares nos impide profundizar más. Finalmente, hemos de tener también en cuenta el grupo de población que no se encuentra representado en la necrópolis, seguramente porque el privilegio de acceder al espacio funerario estaría reservado a los miembros de la elite y sus clientelas más próximas. También es destacable la ausencia en el estamento aristocrático de elementos de rango o estatus especialmente marcados o excepcionales como es el caso de grandes monumentos funerarios, escultura, carros, grandes cráteras… como hemos visto en las necrópolis de Baza o Coimbra del Barranco Ancho. Este hecho podría deberse a la ausencia de una marcada acumulación de poder o a que los miembros de la cúspide social se entierran en otros lugares como podría ser el caso del monumento turriforme de l'Horta Major, que además se encontraría espacialmente segregado del resto de la sociedad (Grau, 2007: 131).

Si cruzamos los datos relativos a la combinación de armas (Reig, 2000) con los datos paleantropológicos (Gómez Bellard, 2011) vemos que la mayoría de los individuos son adultos o adultos jóvenes masculinos, mientras que los individuos femeninos, infantiles y neonatos se limitan a las tumbas dobles o triples (tabla 6.1). Se documenta un posible individuo femenino en la tumba 45, aunque su adscripción no es clara (Gómez Bellard, 2011: 119). En los casos de necrópolis en que contamos con estudios de carácter antropológico resulta difícil reconocer pautas de asociación entre tipo de armamento y grupo de edad, ni siquiera en el caso de Cabezo Lucero, a pesar de que se haya propuesto una hipotética asociación de la falcata a individuos adultos y lanza a jóvenes (Ruiz, 1998: 293). En nuestro caso, encontramos sujetos jóvenes y también un adolescente, asociados a falcatas. Es importante señalar que en la inmensa mayoría de los casos no es posible discernir la fase concreta dentro de la etapa adulta, por lo que es difícil saber si nos encontramos ante adultos jóvenes, en edad media o maduros.

Tabla 6.1. Asociaciones entre armas, edad y sexo en la necrópolis de La Serreta.

Combinación de armas	Sepultura	Edad	Sexo
Falcata	15	Adulto	V
	22	Adulto	-
	43	Adolescente	-
	74	Adulto	V
Falcata / Lanza	23	Adulto	-
	38	Adulto	V
	67	Adulto	-
Falcata / Lanza / Arma arrojadiza	41	Adulto med.	-
Falcata / Lanza / Escudo	27	Adulto joven	V
	31	Adulto	-
	45	Adulto joven	M?
Falcata / Lanza / Regatón / Escudo	29	Adulto med.	V
	72	Adulto joven	V
Falcata / Lanza / Regatón / Escudo / Disco-Coraza	4	Adulto	-
	4	Infantil	-
Falcata / Lanza/ Regatón / Arma arrojadiza / Escudo / Espuelas	1	Adulto joven	V
Falcata / Lanza / Regatón / Escudo / Espuelas / Bocado	53	Adulto	V
Falcata / Lanza / Regatón / Escudo	26	Adulto	-
Falcata / Regatón / Arma arrojadiza	69	Adulto	-
	70	Adulto	V
	70	Adulto	M
Falcata / Regatón / Arma arrojadiza / Escudo	6	Adolescente	-
	6	Adulto	M
	11	Adulto	V
	20	Adulto	V
Lanza	51	Adulto	V
	80	-	-
Lanza / Regatón	35	Adulto	V
Espada / Regatón	50	Adulto joven	-
Puñal / Lanza	5	Adulto joven	V
Regatones	19	Adulto	V
	19	Adulto	M
	19	Neonato	-
	25	Adulto	V
	25	Infantil	-

Como hemos visto, la posesión de armas se convierte en un elemento esencial a la hora de expresar el rango y de definir la persona social de los individuos de la elite en un momento clave como es el tránsito a la otra vida. Las armas estarían íntimamente vinculadas a la persona, constituyendo una parte inseparable de su identidad, hasta el punto de "morir" simbólicamente junto con su propietario, como mostrarían las inutilizaciones mediante el doblado o mellado de los objetos. Esta concepción podría ser una de las razones por la que no se documentan armas en los santuarios ibéricos, lo que explicaría también su ausencia en cuevas-santuario, ya que no estamos ante simples bienes de prestigio, sino ante un elemento definitorio de la identidad del individuo y que, por tanto, se encuentra fuera de los circuitos del don/contradon. De hecho, tampoco encontramos espacios que podamos interpretar como armerías destinados a su almacenamiento y posterior redistribución (Quesada, 2010), como sí sucede con otros bienes como por ejemplo las cerámicas. Es decir, este tipo de piezas no pueden ser objeto de intercambio, no se pueden donar ni ofrendar, ni siquiera a los dioses.

No obstante, existe una interesante excepción a esta tendencia a la escasa o nula existencia de armamento en los espacios sacros o de carácter público en el mundo ibérico más allá de las necrópolis y es el depósito ritual de la Puerta Oeste de la Bastida de les Alcusses, cercana nuestro ámbito de estudio (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015: 300-301). Para este ritual, datado en el segundo cuarto del s. IV a.C., se elige un lugar connotado simbólicamente como es la entrada principal al poblado, un espacio público con una gran significación para la identidad de la comu-

nidad. Con este acto se sanciona un episodio constructivo tan importante como es la renovación de las estructuras, que puede interpretarse también como una transformación mediante el fuego. Nos encontramos también ante un ritual de memoria ya que el espacio se señaliza con la colocación de tres losas y dos piedras hincadas, visibles en fases posteriores. De este modo, la puerta principal del poblado se convierte en un escenario para la construcción de la memoria colectiva de la comunidad que habitaba la Bastida y que podríamos definir como la percepción que tienen los miembros de una sociedad de su pasado común. Esta memoria colectiva es siempre un constructo social que no se corresponde exactamente con el pasado sino una reconstrucción basada en las necesidades de la comunidad o de los grupos dominantes y que se va negociando continuamente a medida que cambian estas necesidades (García Cardiel, 2016: 94).

La deposición e inutilización de las armas en este ritual parece seguir los códigos simbólicos de los rituales funerarios ibéricos, aunque no se ha documentado ningún resto humano, por lo que podrían interpretarse como cenotafios o tumbas de guerrero sin cadáveres que conmemorarían algún hecho relevante para la comunidad (Bonet y Vives-Ferrándiz, 2011: 243), por lo que no nos alejaríamos tanto de las pautas rituales en relación con el armamento que hemos ido viendo a lo largo de todo el capítulo. Independientemente de que se trate de un ritual funerario o no, lo que está claro es que estamos ante una acción colectiva llevada a cabo por las elites del poblado, en la que posiblemente las cinco panoplias representan a sendos grupos de poder (cabezas de linaje, facciones…) con derecho a tener un papel político y a actuar como representantes de la comunidad (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015: 300-301). Se trata, en definitiva, de un ejemplo de relaciones sociales colaborativas entre grupos de poder pero al mismo tiempo excluyente respecto al resto de la comunidad, ya que está restringida a un grupo reducido de personas, como indica la participación en las prácticas comensales y la intervención de experimentados artesanos vinculados a las elites como son herreros para inutilizar las armas, carpinteros para desmontar la puerta y otros especialistas para la preparación de la comida y la bebida o el control del fuego. Estamos ante un ritual que refleja muy bien el juego dialéctico que combina estrategias cooperativas y excluyentes, propio de una concepción heterárquica del poder. También parece bastante claro que esta estrategia ideológica que implica la deposición de armas en un contexto público y simbólico más allá de la necrópolis no se va a generalizar entre las comunidades ibéricas, del mismo modo que el proyecto político de las elites de la Bastida, con los primeros intentos de control de espacios territoriales más allá del *oppidum* en el norte de la Contestania, se aborta repentinamente con la destrucción y abandono del poblado a finales del s. IV a.C. (Bonet y Vives-Ferrándiz, 2011: 254-255).

Precisamente sería esta dialéctica entre las distintas estrategias de poder desplegadas por las elites, definidas por la teoría procesual-dual como excluyentes o de red y corporativas, la que podría explicar la presencia o ausencia de armas en distintos espacios y contextos sociopolíticos a lo largo del tiempo. Recordemos que dichas estrategias no son excluyentes entre sí, sino que pueden coexistir, predominando unas u otras dependiendo del contexto o incluso alternarse cíclicamente (Feinman, 2000). Del análisis del registro se desprende que el armamento constituye un elemento altamente excluyente entre las sociedades ibéricas, al que no todos los segmentos sociales tienen acceso y que aparecen mayoritariamente en las necrópolis. El recinto funerario, al que solo accederían los aristócratas y sus clientelas más cercanas, se convierte en el espacio ritual competitivo y excluyente por excelencia, con un gran peso en las estrategias ideológicas de las elites en los ss. V y IV a.C. Por tanto, este mayor protagonismo de las armas se daría en el contexto agonístico que caracteriza la emergencia y consolidación de las aristocracias y los linajes dominantes y cuyo mejor reflejo lo encontramos en el patrón de asentamiento, con un paisaje teselado donde los *oppida* de pequeño y mediano tamaño controlan pequeños territorios locales. Por tanto, las armas, elementos con una enorme carga simbólica, se escogen para una serie de ritos y no para otros, dando lugar a una ritualidad en un momento y espacio muy concretos, básicamente las necrópolis en los ss. V y muy especialmente IV a.C. Como hemos podido comprobar, en muy raras ocasiones la presencia de armamento en espacios rituales trasciende este ámbito, por lo que nos encontramos con un instrumento en manos de las elites que resulta útil y efectivo en un contexto histórico muy concreto, como es el del ascenso y afianzamiento de determinados grupos en el poder.

En este contexto cabe preguntarse dónde se encuentran las armas en el s. III a.C. y si es posible que las elites hayan renunciado sin más a una parte esencial de su identidad como es su condición de guerreros. La violencia y su correlato material, las armas, se van a seguir mostrando principalmente, aunque de una forma más indirecta e inhibida, en los diferentes estilos narrativos de la decoración vascular. En las cerámicas de La Serreta y Edeta se muestran principalmente imágenes colectivas donde se representan los grupos dirigentes tales como escenas de combate con un claro componente guerrero, pero también otras actividades propias de las elites como danzas, procesiones, escenas de caza… enfatizándose de nuevo los comportamientos colaborativos (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015: 267), alejándose en la mayoría de los casos de los combates singulares característicos de las representaciones pétreas de momentos anteriores.

Uno de los casos que mejor ejemplifica este cambio lo constituye el conjunto de materiales documentado bajo la puerta de acceso a la ciudad de La Serreta, seguramente depositado con motivo de la construcción de la fortificación a finales del s. III a.C. y del que ya hemos hablado anteriormente en referencia a su relación con posibles prácticas de comensalidad (Llobregat *et al.*, 1995). En este momento nos interesa destacar la presencia de un *oinochoe* con decoración figurada en el que se representa un caballo y un guerrero desmontado y armado con *scutum* y arma arrojadiza, seguramente una lanza. En este caso, por tanto, se mantendría esa vinculación entre la identidad guerrera y la puerta principal de acceso, tal y como veíamos para la Bastida de Les Alcusses dos siglos antes, pero con la diferencia de que ya no se plasma en panoplias reales sino en la decoración pintada de un recipiente cerámico.

Este tipo de decoración cerámica también nos permite hablar de una diferencia en cuanto al tipo de armamento según el grupo de edad o estatus al que se pertenece, de forma similar al caso de las *Tablas Iguvinas* que veíamos anteriormente y que se refleja muy bien en el *Vas dels Guerrers* de La Serreta (Olmos y Grau, 2005), así como en otros vasos edetanos (fig. 6.9). En esta gran tinaja se representa una narración en tres episodios que seguramente hace referencia a la iniciación de un joven de la elite, enfrentándose en primer lugar a un

Fig. 6.9. Posibles diferencias de edad o estatus en la decoración vascular del s. III a.C. 1. Vaso de los Guerreros del Tossal de San Miquel (Archivo Museu de Prehistòria de València), 2 y 3. Vas dels Guerrers de La Serreta (Archivo Museo Arqueológico Municipal de Alcoi), 4. Vaso de la danza guerrera del Tossal de Sant Miquel (Archivo Museu de Prehistòria de València).

Fig. 6.10. Decoración del Vaso del héroe y la esfinge del Corral de Saus (Izquierdo, 2000: fig. 103) (arriba) y as de *Saitabi* (Ripollés, 2007: fig. 74; col. Vidal Valle).

lobo al que ha atravesado con una jabalina y representándose con la cabeza descubierta y con un tamaño menor al resto de figuras humanas, posiblemente como indicador de que no ha llegado aún a la edad plena. En el segundo de los episodios, el de la caza del ciervo, vemos a dos jinetes que a juzgar por los atributos deben pertenecer a dos grupos de edad o estatus diferentes (fig. 6.9: 2). A la izquierda encontramos un jinete con túnica corta, cintas cruzadas sobre el cuello, cinturón, escudo redondo o *caetra*, jabalina y espuelas. En cambio, nuestro protagonista se representa con túnica corta, cintas en el cuello, jabalina y cabeza cubierta, pero sin otros elementos de rango como la *caetra* o las espuelas que sí lleva su compañero, seguramente de mayor edad y que actuaría como testigo del proceso iniciático. Finalmente, se representa un combate singular donde también se aprecia esta diferencia en el armamento, donde el iniciando ha conseguido su derecho a portar el escudo oblongo, así como la lanza, mientras que su contrincante, seguramente alguien de mayor rango para que el protagonista pueda consumar su hazaña, porta *caetra* y espada (fig. 6.9: 3). Cabe pensar, por tanto, que el armamento no sería considerado como un conjunto homogéneo, sino que los distintos tipos de armas tendrían significados diversos y jugarían un papel importante en la definición de identidades vinculadas a edad y estatus.

Aunque la asociación entre individuos femeninos y armamento en el mundo ibérico es muy infrecuente, encontramos una representación de un posible individuo femenino armado en el Vaso de los Guerreros del Castellar de Oliva (Aranegui, 2001-2002). Se trata de una tinaja donde se ha representado dos escenas de batalla, la primera entre un grupo de jinetes e infantes, armados con *scutum,* lanza y uno de ellos con falcata, y la segunda enfrenta a un grupo de infantes que portan lanza y *scutum*. La figura que nos interesa se encuentra en la primera escena y se trata de un individuo armado con lanza y *scutum* que viste un traje y presenta un rizo por delante de la oreja. Su indumentaria ha llevado a algunos autores a interpretarla como una figura femenina, posiblemente una divinidad de carácter guerrero que acude en auxilio de la comunidad (Olmos, Tortosa e Iguacel, 1992: 139; Griñó, 1987: 346). Posteriormente, otras propuestas han descartado que pueda tratarse de una diosa debido a la presencia de otra figura incompleta y los pies de una tercera de carácter muy similar a la anterior, lo que eliminaría su singularidad (Aranegui, 2001-2002: 231). Esta misma autora interpreta las diferencias en la indumentaria como la voluntad de destacar las diferencias en la condición social de los guerreros y no diferencias de género.

Algunas de estas representaciones podrían estar relacionadas con los antepasados heroizados, fundadores de los linajes dominantes, que se utilizarían para sancionar el acceso de determinadas familias a ciertos recursos y al poder político mediante la apropiación del pasado ideal y modélico de los héroes, ya sean estos vínculos reales o ficticios, y presentándose a sí mismos como intermediarios de los dioses (González, 2012: 113-114). Estos discursos míticos, que en fases anteriores encontramos principalmente en la escultura, con ejemplos en El Pajarillo o en Cerrillo Blanco, pasan ahora a plasmarse en la decoración pintada sobre cerámica, en escenas como las representadas en el *Vas dels Guerrers* de La Serreta (Olmos y Grau, 2005). No obstante, el complejo mundo de los héroes y ancestros requeriría un estudio de carácter monográfico y en este punto solo nos interesa destacar esa vertiente relacionada con la identidad. Podríamos considerar al protagonista de este relato como un ancestro o antepasado heroizado que sirve para rememorar la historia mítica del grupo dominante, que trata de remontar sus orígenes a un héroe fundador del linaje, justificando así su posición privilegiada dentro de la sociedad. En buena medida, la construcción de la identidad guerrera descansa en la voluntad de emular las hazañas de estos antepasados. En este sentido, las armas y la violencia siguen estando presentes y asociadas a las elites, pero trasladándose en muchos casos a la difusa esfera del tiempo mítico de los antepasados.

En los ss. II-I a.C. se producen profundos cambios a nivel sociopolítico como consecuencia de la integración de estos territorios en la órbita romana que va a dar lugar a una menor presencia de armas en todos los ámbitos. Como vemos con la promoción en esta época de los santuarios comunitarios, con funciones distintas a las de la fase anterior, se siguen fomentando las estrategias corporativas sobre las excluyentes. En el caso de las necrópolis se aprecia una disminución en la amortización de armamento entre los ajuares, hasta ser prácticamente inexistente en el s. I a.C. (Quesada, 1997: 651-652). La ostentación de las armas también va a desaparecer de los discursos ideológicos plasmados en la cerámica vascular con un estilo mucho más simbólico y abstracto, propio de los diversos talleres del sureste. En los casos en que se representa algún tipo de escena de tipo narrativo se recupera el mitema de la zoomaquia con el enfrentamiento entre un personaje y un ser monstruoso, normalmente un *carnassier* (García Cardiel, 2014b) (fig. 6.10). No obstante, la identidad guerrera de las elites debió seguir teniendo una cierta importancia, como se aprecia en la elección de un jinete con lanza en el reverso de las monedas acuñadas por numerosas cecas ibéricas (Paz y Ortiz, 2007; Almagro-Gorbea, 2005) (fig. 6.10) o en ciertas manifestaciones iconográficas vasculares, como en el caso de *Libisosa* (Uroz, 2013). Finalmente, cabe destacar que la inhibición de las armas y la violencia en las estrategias ideológicas del poder en época final es perfectamente lógica en el contexto de la implantación romana, donde al nuevo dominador surgido tras la conquista no interesaría la existencia de discursos ideológicos basados en la violencia ni un fomento de la identidad guerrera de las elites que pudiera suponer una amenaza al nuevo orden establecido.

7
Dinámicas territoriales. Prácticas rituales y estrategias ideológicas en el espacio y en el tiempo

Llegados a este punto nos aproximamos al final de nuestro trabajo y se hace necesario un ejercicio de síntesis de todos los elementos que hemos ido tratando a lo largo de nuestra investigación. El objeto de este capítulo final será el planteamiento de algunas conclusiones que nos permitan comprender mejor cuáles fueron los mecanismos del poder en el seno de los distintos grupos sociales ibéricos que habitaron el área central de la Contestania. En este sentido, trataremos de imbricar tres elementos que han constituido las líneas básicas de nuestro trabajo como son las prácticas rituales y las estrategias ideológicas, siendo el paisaje y su evolución en el tiempo, el hilo conductor de nuestro discurso (fig. 7.1).

Con el objeto de estructurar claramente este capítulo final, proponemos una periodización precisamente basada en las transformaciones que observamos en la estructura territorial y geopolítica y que se alejaría en parte de las tradicionales etapas del Ibérico Antiguo, Pleno y Final, aunque lógicamente basada en ésta o adaptada a los procesos reconocidos en las dinámicas sociales del área de estudio. De este modo, planteamos una primera fase comprendida aproximadamente entre el 700 y el 425 a.C. que resulta algo amplia si la comparamos con el resto de fases establecidas, lo cual se debe principalmente a su dependencia de un registro aún poco explícito para estos momentos iniciales que nos permita afinar más en la periodización. En este periodo se empiezan a apreciar toda una serie de cambios sociales que evidencian una mayor jerarquización social con el despliegue de nuevas estrategias ideológicas con respecto al Bronce Final, que se reflejan en las prácticas de consumo ritual o en la deposición de armas en las necrópolis. La segunda fase, comprendida entre el 425 y el 300 a.C., supone la consolidación de los poderes locales surgidos en la fase anterior. La tercera etapa se corresponde a grandes rasgos con el s. III a.C. y se caracteriza por la construcción de territorios étnicos de escala comarcal que requerirán la puesta en marcha de estrategias de legitimación distintas. Por último, analizaremos la fase correspondiente a los ss. II y I a.C. mediatizada por la implantación del poder romano en la zona y donde se producirá la consolidación urbana y la configuración de sociedades ciudadanas.

Por otra parte, a nivel espacial centramos nuestro estudio en el área central de lo que denominamos Contestania ibérica y que coincidiría con los actuales territorios de los Valles de Alcoi, la Marina Alta y la Marina Baixa, bien definidos geográficamente. Nuestra elección se basa en que son tres áreas donde el volumen de información es suficiente para poder realizar un análisis comparativo con el que poder establecer conclusiones contrastadas, ya que son zonas intensamente prospectadas y estudiadas. Se trata, por tanto, de una zona donde podemos abordar el estudio de los importantes cambios que se producen a todos los niveles tanto en un contexto costero como en el interior, así como constatar dinámicas y matices distintos para cada una de las áreas.

7.1. LA GÉNESIS DE UNA SOCIEDAD Y UN PAISAJE (700-425 A.C.)

Comenzaremos nuestro recorrido con lo que, en la periodización tradicional establecida para la cultura ibérica, vendría a coincidir con el Hierro Antiguo y el Ibérico Antiguo. Antes de centrarnos en la fase conocida tradicionalmente como Hierro Antiguo o I, vamos a dedicar unas breves líneas al paisaje característico de los momentos finales de la Edad del Bronce en la zona con el objeto de evidenciar más claramente los contrastes existentes con respecto a la fase posterior. Como viene siendo habitual en nuestro trabajo existen diferencias en cuanto a la elocuencia del registro material en los tres ámbitos, ya que en los casos de la Marina Alta y Baixa esta fase no ha sido bien definida, seguramente por la ausencia de fósiles directores que permitan reconocerla claramente, a diferencia de lo que sucedería en las comarcas costeras más meridionales (Moratalla, 2004: 575). Por tanto, nuestro espacio comarcal de referencia volverá a ser los Valles de Alcoi. En esta zona, el patrón de asentamiento se caracterizaría

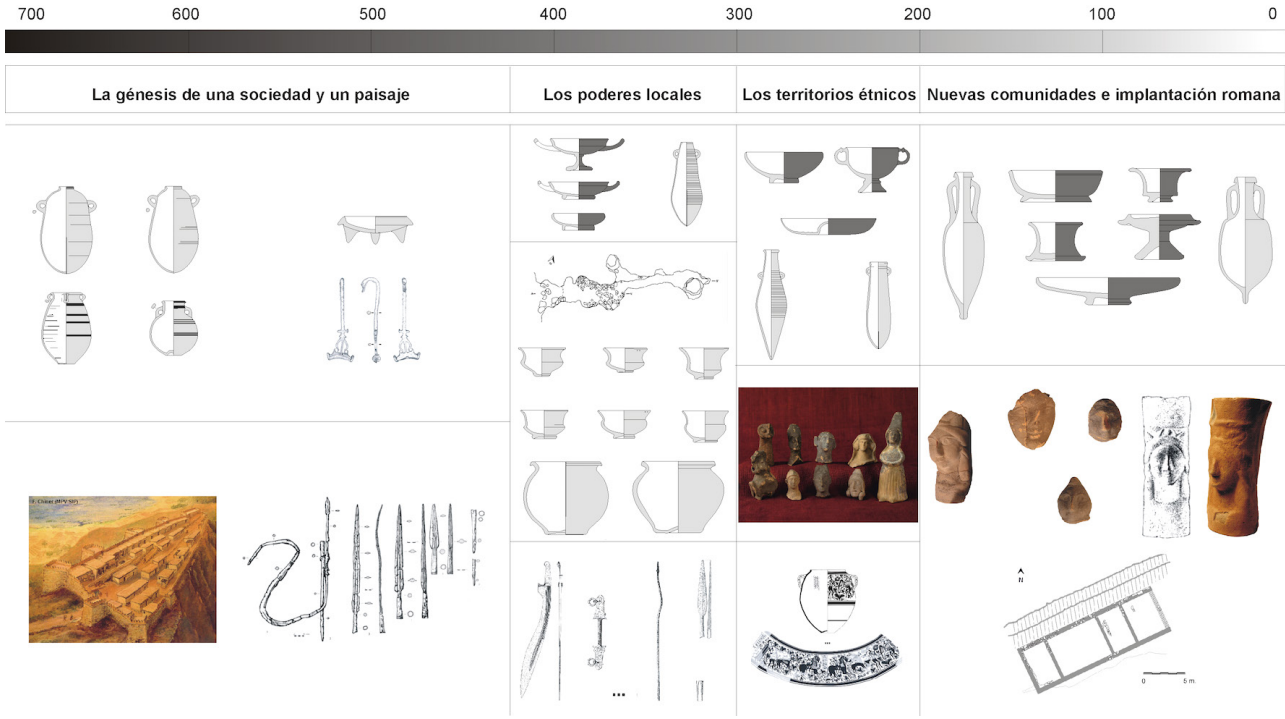


Fig. 7.1. Resumen de las distintas evidencias rituales en cada uno de los periodos establecidos.

por la presencia de un reducido número de poblados de pequeño tamaño ubicados en cerros o antecerros, como es el caso de La Mola d'Agres, El Cabeçó de Mariola, el Castell de Perputxent o la Ermita del Cristo, vinculados en buena medida a vías de comunicación. También se documentan hábitats compuestos por fondos de cabaña, ubicados en laderas y con una orientación agrícola. Finalmente, encontramos también cuevas que, aparte de su uso funerario, pudieron funcionar como refugio de pastores, lo que implicaría una estrategia complementaria de aprovechamiento de recursos agrícolas y pecuarios (Pascual Benito, 1990: 86; Hernández y Mataix, 2015; Hernández, Ferrer y Mataix, 2016). Podríamos estar ante la aparición de incipientes territorios en cada unidad del paisaje, que trascienden el ámbito del poblado, pero sin que podamos apreciar todavía la jerarquización que caracterizará las estructuras territoriales de fases posteriores. A nivel social, nos encontramos con comunidades campesinas de tipo aldeano, con grupos reducidos y seguramente con una filiación consanguínea, donde predominan las relaciones basadas en lazos de parentesco y con las desigualdades sociales aún muy amortiguadas (Grau y Segura, 2013: 60-62).

A partir del s. VIII a.C. se van a producir toda una serie de importantes cambios que suponen una verdadera transformación de las relaciones socio-políticas entre las poblaciones locales, con el surgimiento de diversas estrategias ideológicas que buscan la legitimación de un nuevo orden social en el que las desigualdades se hacen mucho más palpables. En estos momentos se produce la apertura de estos territorios al intercambio fenicio que va a actuar como catalizador de las dinámicas sociales tendentes a la jerarquización, proceso que también se refleja en los patrones de asentamiento, con el surgimiento del *oppidum* como centro rector del territorio político y la configuración de un poblamiento rural subordinado. La integración de estos territorios en las redes de intercambio de bienes de prestigio resulta clave a la hora de entender las estrategias ideológicas desplegadas por las nuevas elites, proceso que ha sido bien reconocido en el caso del *oppidum* de El Puig d'Alcoi y su territorio (Grau y Segura, 2013).

Resulta bastante evidente que en estos momentos se produce una intensificación agrícola o mejor dicho una ampliación del área cultivada, cuyo reflejo sería la aparición de numerosos asentamientos en el llano, cercanos a las tierras más fértiles en un proceso común a buena parte del área ibérica. Este cambio en el modelo económico se ha interpretado como la respuesta a un incremento demográfico importante y por tanto a la necesidad de alimentar a esta creciente población, lo que supondría al mismo tiempo toda una serie de dificultades que darían lugar a un mayor desarrollo de la economía política y en consecuencia de las desigualdades sociales (Sanmartí, 2009). Sin descartar la importancia del factor demográfico, cabe la posibilidad de interpretar este incremento en la producción como una maniobra de las elites para la generación de excedentes que invertir posteriormente en la adquisición de bienes importados. Se trata de un elemento clave a la hora de comprender los complejos procesos sociales que se van a desarrollar durante toda la época ibérica y cuya explicación no responde a una única causa sino a la conjunción de múltiples factores que futuras investigaciones deberán ir dilucidando en la medida de lo posible. Este excedente apropiado tímidamente por las elites se canaliza principalmente en dos sentidos, gran parte se destina a la construcción de obras comunitarias, principalmente las fortificaciones del *oppidum* o núcleo rector del poblamiento y otra parte, como ya hemos indicado, a la obtención de productos foráneos, relacionados principalmente con el consumo de vino a través del intercambio con las zonas costeras (Grau, 2007: 127).

7.1.1. La comensalidad ritual y la acentuación de las desigualdades

En este momento las prácticas de consumo ritual se van a convertir en la estrategia ideológica por excelencia de este periodo inicial. Con ello no queremos afirmar que las prácticas de comensalidad no fuesen importantes para las sociedades precedentes, sino que en este momento se detectan evidencias que conducen a pensar en que se convierten en un instrumento en manos de los nuevos grupos dominantes para la manipulación ideológica y la legitimación de las desigualdades. Cuando nos aproximamos al estudio de un fenómeno complejo como son las prácticas de comensalidad durante el Hierro y el Ibérico antiguos, nos damos cuenta de que no es posible uniformizar los procesos en una gran área geográfica, sino que incluso en el caso de una zona relativamente acotada como es la franja central de la Contestania, hemos podido comprobar la existencia de dinámicas distintas para cada uno de los tres territorios estudiados. Esta diversidad de procesos tiene sentido si concebimos los grupos sociales locales, no como meros actores pasivos y receptores de los productos fenicios, sino como comunidades complejas con su propia agencia, que redefinen su cultura a partir de prácticas sociales concretas (Vives-Ferrándiz, 2005; Riva y Vella, 2006).

Los intereses propios de las poblaciones locales, con la adquisición de determinados elementos y no otros con el objetivo de satisfacer sus propias necesidades, se refleja muy bien en la selección de bienes importados. Existe una clara preferencia por la importación del vino, que se infiere a partir de la documentación de un gran número de ánforas del tipo R1. Se trata de un producto potencialmente ritualizable por sus propiedades embriagadoras, que permite alcanzar estados alterados de conciencia y que tiene un importante papel en las relaciones humanas, habiéndose definido las bebidas alcohólicas en general como "lubricante social" (Dietler, 2010). Mucho menos frecuente es la aparición de objetos relacionados con la preparación como son los cuencos-trípode, que pudieron ser utilizados como morteros (Vives-Ferrándiz, 2004), o el caso del *infundibulum* de Xàbia (Vives-Ferrándiz, 2007) y que pudieron constituir elementos diacríticos que otorgarían un mayor prestigio a quien los poseyera. Finalmente, la importación de vajilla es muy minoritaria, exceptuando algún plato de ala ancha y algún cuenco, por lo que cabe pensar que el consumo se llevaría a cabo en la vajilla a mano de producción local. En cuanto a los lugares de consumo, no se han documentado espacios especialmente destinados a la celebración de banquetes y éstos se llevarían a cabo seguramente en contextos domésticos o en espacios al aire libre.

En cuanto a lo que podríamos denominar como el paisaje de la comensalidad nos encontramos con distribuciones distintas en cada uno de los territorios analizados. En el caso de los Valles de Alcoi, los patrones de distribución de elementos importados se caracterizan por una gran dispersión ya que los encontramos en todos los tipos de asentamiento como son los *oppida*, las aldeas y los caseríos. Predominan los recipientes de almacenamiento y transporte, con una presencia muy minoritaria de objetos relacionados con la preparación como los cuencos-trípode. Esta gran difusión contrasta con lo que sucede en otras áreas geográficas peninsulares como el Bajo Ebro, donde existe una concentración de elementos relacionados con la comensalidad en espacios muy concretos y edificios destacados arquitectónicamente (Sardà, 2010a).

El caso de la Marina Alta es bastante similar al anterior, pero con algunos matices. En este territorio, los elementos relacionados con prácticas de comensalidad, principalmente ánforas y en menor medida objetos relacionados con la preparación, se documentan en la práctica totalidad de los asentamientos de este periodo, con la diferencia de que todos son poblados en altura sin que se haya documentado la existencia de poblaciones en el llano, lo que en sí mismo ya nos remite a procesos de centralización más acentuados. Una de las diferencias más importantes en este caso es que estos asentamientos no solo están distribuyendo y consumiendo vino, sino que también lo producen, junto con ánforas que imitan a las de origen fenicio, como se ha podido constatar en el poblado del Alt de Benimaquia (Gómez y Guérin, 1993; 1995) aunque cabe la posibilidad de que también esté sucediendo en otros poblados menos conocidos aunque de similares características como Morro Castellar, Castellet de Garga (Costa y Castelló, 1999; Grau, 2000: 440) o la Plana Justa, donde se han documentado numerosas ánforas fenicio-occidentales, imitaciones y cuencos-trípode fenicios y locales (Bolufer y Vives-Ferrándiz, 2003). Se trata de pequeños poblados con una extensión en torno a las 0,5 ha., ubicados en altura, lo que les otorga un buen dominio visual de las vías de comunicación y fuertemente fortificados.

Por su parte, en la Marina Baixa nos encontramos con una situación completamente distinta ya que este tipo de objetos relacionados con la comensalidad se encuentran concentrados en las necrópolis de Les Casetes y Poble Nou, seguramente vinculadas a un *oppidum* ubicado en el actual Barri Vell de La Vila Joiosa (García Gandía, 2009; Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005), no circulando más allá de este núcleo y por tanto ante un control más directo de estos bienes por parte de las elites. No son excesivamente abundantes, predominando la vajilla de mesa con los platos de ala ancha en ambas necrópolis y un cuenco-trípode en Casetes. Posiblemente con la deposición en la tumba de un elemento diacrítico como es el mortero-trípode se está construyendo la identidad del individuo a partir de un rol protagonista en los banquetes rituales. Tampoco se documentan evidencias claras de celebración de banquetes funerarios en las necrópolis, salvo algunos restos de fauna quemada y de una hoguera en Casetes, que se han interpretado como un fuego ritual (García Gandía, 2009: 94-95).

Posiblemente la Marina Baixa constituye un foco orientalizante donde la interacción cultural con las poblaciones foráneas es mucho más intensa dando lugar a poblaciones híbridas (Vives-Ferrándiz, 2005), intensidad que decrece en cierto modo si nos trasladamos a la Marina Alta, aunque nos encontramos con contextos donde se está produciendo vino en momentos muy tempranos y con un cierto control de las importaciones por parte de los poblados de altura, lo que llevaría a pensar en otra interacción, distinta pero igualmente intensa o incluso mayor. Esta situación del litoral contrasta en cambio con los procesos que se están dando al mismo tiempo en las tierras del interior donde parece estar reflejándose una mayor frecuencia de este tipo de rituales, en otras palabras, una mayor participación y menor segmentación en el consumo, así como un menor control directo por parte de grupos restringidos.

Pasando ya a las estrategias ideológicas relacionadas con las prácticas de consumo ritual, es lógico pensar que las elites están controlando el acceso a los intercambios, aunque hemos

podido comprobar cómo estos bienes son redistribuidos entre un amplio segmento de la sociedad por lo que la celebración de este tipo de banquetes debió ser relativamente frecuente y con una participación muy amplia por parte de la población, al menos en los casos de los Valles de Alcoi y la Marina Alta. Por tanto, en este contexto se están primando las estrategias inclusivas frente a las de exclusión y podrían estar en relación con lo que M. Dietler define como *Entrepeneurial Feasts* o *Empowering Feasts* (Dietler, 1999: 144). Este tipo de banquetes es propio de sociedades en las que el poder político no es del todo estable ni concentrado, siendo los mismos un medio para acumular prestigio que permita ejercer el liderazgo dentro de la comunidad. Durante el banquete se genera una deuda por la que los invitados aceptan la obligación de dar algo a cambio, por ejemplo su fuerza de trabajo. Por tanto, se trata de un poder que debe ser negociado a través de estas estrategias basadas en el consumo ritual.

Este tipo de estrategias ideológicas buscan convertir un capital económico, como es el excedente agropecuario y los productos importados, en un capital simbólico. Éste último permite adquirir un poder político informal, es decir, la capacidad de influir en las decisiones o acciones del grupo, característico de sociedades como las denominadas por la antropología como de tipo *Big Man* en las que el poder no está todavía institucionalizado, por lo que debe ser continuamente renegociado mediante estas estrategias ideológicas competitivas o agonísticas a través de instituciones como el don (Godelier, 1998a).

A mediados del s. VI a.C. se produce una interrupción en la llegada de ánforas fenicio-occidentales que puede explicarse tanto por causas exógenas como endógenas, por la producción y consumo de vino elaborado por las poblaciones locales, como refleja el citado caso de Benimaquia o la presencia de restos carpológicos correspondientes a vid en diversos asentamientos, especialmente a partir del s. V a.C. (Pérez Jordà, 2013). También se va a producir un cambio en el origen de estas importaciones que ahora provienen de la región del Ática, así como en el tipo de productos, ya que ahora predominan los objetos correspondientes al tipo de vajilla de mesa y más concretamente recipientes para el consumo de líquidos, aunque el volumen general de las importaciones es mucho menor que durante el Hierro Antiguo. Los datos disponibles son escasos y únicamente nos permiten señalar una posible continuidad de las pautas arcaicas que deberán ser refrendadas en futuros trabajos. La distribución de las importaciones para el s. V a.C. va a ser muy similar a la de momentos previos salvo en el caso de la Marina Alta, donde encontramos un número mucho más reducido de evidencias. Estos cambios suponen el inicio de una tendencia que se va a generalizar en la siguiente centuria.

7.1.2. Los inicios de la creación de una identidad guerrera

El excedente surgido de la intensificación agraria que tiene lugar en este periodo se va a canalizar, como hemos señalado, principalmente en dos sentidos, por una parte, hacia la adquisición de bienes de prestigio relacionados con el consumo ritual y por otra, hacia la construcción de estructuras comunitarias, básicamente de carácter defensivo con algunos ejemplos tempranos como el bastión curvo de El Puig (Grau y Segura, 2013) o las defensas del Alt de Benimaquia (Gómez Bellard *et al.,* 1993), por citar dos ejemplos, ambos datados en el Hierro Antiguo. Es en este momento cuando se van a iniciar una serie de estrategias relacionadas con la preeminencia ideológica de la violencia simbólica que se va a materializar en el registro arqueológico y que va a caracterizar las sociedades de la Edad del Hierro.

Las primeras evidencias de deposición de armamento en necrópolis de nuestra área de estudio se remonta a la primera mitad del s. VI a.C. en Les Casetes, donde aparecen en 5 tumbas que suponen el 17 % del total (García Gandía, 2009:118). Se trata todavía de un porcentaje algo inferior al que veremos ya en época ibérica y se caracteriza por el protagonismo de las puntas de lanza de grandes dimensiones en tumbas de individuos varones adultos. Esta presencia de armamento contrasta con lo que vemos en otras necrópolis de cronología inmediatamente anterior y situadas más al interior como Les Moreres, a pesar de que se documenta su producción en el cercano poblado de Peña Negra (González Prats, 1992), o los enterramientos de Mas de Regall cercanos a El Puig. En este último se documentaron cuatro tumbas de cremación en urnas, algunas de ellas importadas, datadas en torno a los ss. VII-VI a.C. y con sencillos ajuares, compuestos por algunos adornos personales metálicos y pétreos (López Seguí *et al.*, 2013).

La presencia de elementos tan destacados como las armas en la necrópolis de Les Casetes refuerza la hipótesis de que nos encontramos ante un foco orientalizante donde el contacto con poblaciones foráneas es mucho más intenso y decrece a medida que nos movemos hacia el interior. Se trata seguramente de sociedades fuertemente hibridadas donde el poder comienza a materializarse a través de la deposición de armamento en contextos funerarios, como sucede en otras áreas donde el contacto con sociedades fenicias es más intenso a partir de finales del s. VII a.C., como en el caso del suroeste peninsular o Cerdeña (Quesada, Casado y Ferrer, 2014). No obstante, la presencia de armamento es relativamente escasa por lo que la identidad y prestigio de los individuos parece estar definiéndose por otros parámetros, como el ya de por sí restringido acceso al espacio funerario, las cerámicas importadas, los adornos personales o las estructuras funerarias destacadas (Vives-Ferrándiz, 2005).

Conforme avanzamos hacia finales del s. VI y sobre todo durante el s. V a.C. vemos que la presencia de armamento formando parte de ajuares es mucho más frecuente, aunque sin alcanzar las cotas que veremos en el s. IV a.C. El elemento principal para la construcción de la identidad guerrera sigue siendo las puntas de lanza, presentes en Cabezo Lucero, Poble Nou, El Molar y posiblemente Altea la Vella, donde además se documentó una estela con una representación esquemática de un personaje portando un cuchillo afalcatado y una espada de antenas (Martínez y Sala, 2016). También destaca la presencia de armamento metálico de carácter defensivo.

Todo este registro se enmarca en un contexto de creación de mensajes simbólicos, como se documenta en los conjuntos escultóricos que empiezan a aparecer en este momento y que suponen otro soporte para la plasmación de la ideología guerrera de las elites. En este tipo de esculturas se representa normalmente a los antepasados heroizados armados de los linajes dominantes realizando toda una serie de hazañas como el enfrentamiento a seres monstruosos (Chapa, 2003; Ruiz Rodríguez y Sánchez Vizcaíno, 2003). Fuera de nuestra área de estudio encontramos casos como el del monumento turriforme

de Pozo Moro, con un discurso de carácter más mítico y un protagonista con atributos semidivinos, o casos como el de Cerrillo Blanco de Porcuna o La Alcudia, con un discurso más épico y donde estos héroes se presentan con panoplias más estandarizadas y propias de los miembros de la elite (Aranegui, 2006: 117-118; García Cardiel, 2016: 215).

7.1.3. Valoración general

En definitiva, nos encontramos durante esta fase con unas elites que controlan, pero no plenamente, las fuentes de poder tales como el excedente, el metal o los contactos con agentes foráneos, generando liderazgos inestables, no sistémicos y poco institucionalizados que deben ser continuamente negociados. Esta situación da lugar a un predominio de las estrategias corporativas como las prácticas de comensalidad ritual que en estos momentos se basan en la participación de un sector relativamente extenso de la sociedad, como podemos inferir de su amplia distribución en el paisaje (figs. 7.2 y 7.4). Esta realidad se condice bien con lo que conocemos a partir de otros testimonios arqueológicos, donde no destaca ningún asentamiento, ni casas, ni elementos materiales.

Sin embargo, no están exentas de un cierto matiz excluyente, ya que no toda la sociedad tiene acceso a los circuitos de distribución, que sería un privilegio de los grupos dominantes. A pesar de este predominio, comienzan a darse una serie de estrategias de carácter excluyente, que veremos acentuadas en el siguiente periodo, como es la creación de una identidad guerrera de los grupos destacados (fig. 7.3). Esta identidad se basa en la violencia y el carácter guerrero con la deposición de armamento en ciertas tumbas, siendo ya de por sí sumamente restringido el acceso al espacio funerario a un reducido segmento de la población, y la creación de conjuntos escultóricos donde predomina esta ideología a partir del s. V a.C. en territorios cercanos a nuestra área de estudio.

Para explicar estos procesos es necesario atender a la conjunción de factores endógenos como es la continuidad de las poblaciones locales inmersas desde momentos precedentes en dinámicas de cambio social, como exógenos, ya que la apertura a las redes de intercambio mediterráneo va a suponer importantes transformaciones en las relaciones socio-políticas de las comunidades locales. Este contacto supondrá una acentuación de las desigualdades sociales con el acceso por parte de determinados grupos a mayores cotas de poder, controlando los excedentes agropecuarios y los intercambios (Grau, 2007). Este nuevo contexto supone un campo propicio para la competición social que favorecerá el surgimiento de nuevas estrategias ideológicas que legitimen y consoliden las nuevas relaciones jerárquicas.

7.2. LA CONSOLIDACIÓN DEL PODER LOCAL (425-300 A.C.)

Durante esta fase observamos como a nivel territorial se va a producir una consolidación de las dinámicas que habíamos visto empezar a desarrollarse en el periodo anterior. El patrón de asentamiento en toda esta zona, y en especial en el caso de los Valles de Alcoi que representa el modelo mejor conocido, se va a caracterizar por una clara jerarquización, así como por una cierta atomización, con la existencia de diversos núcleos de poder a nivel comarcal (Grau, 2002). Como si de un mosaico se tratase, el

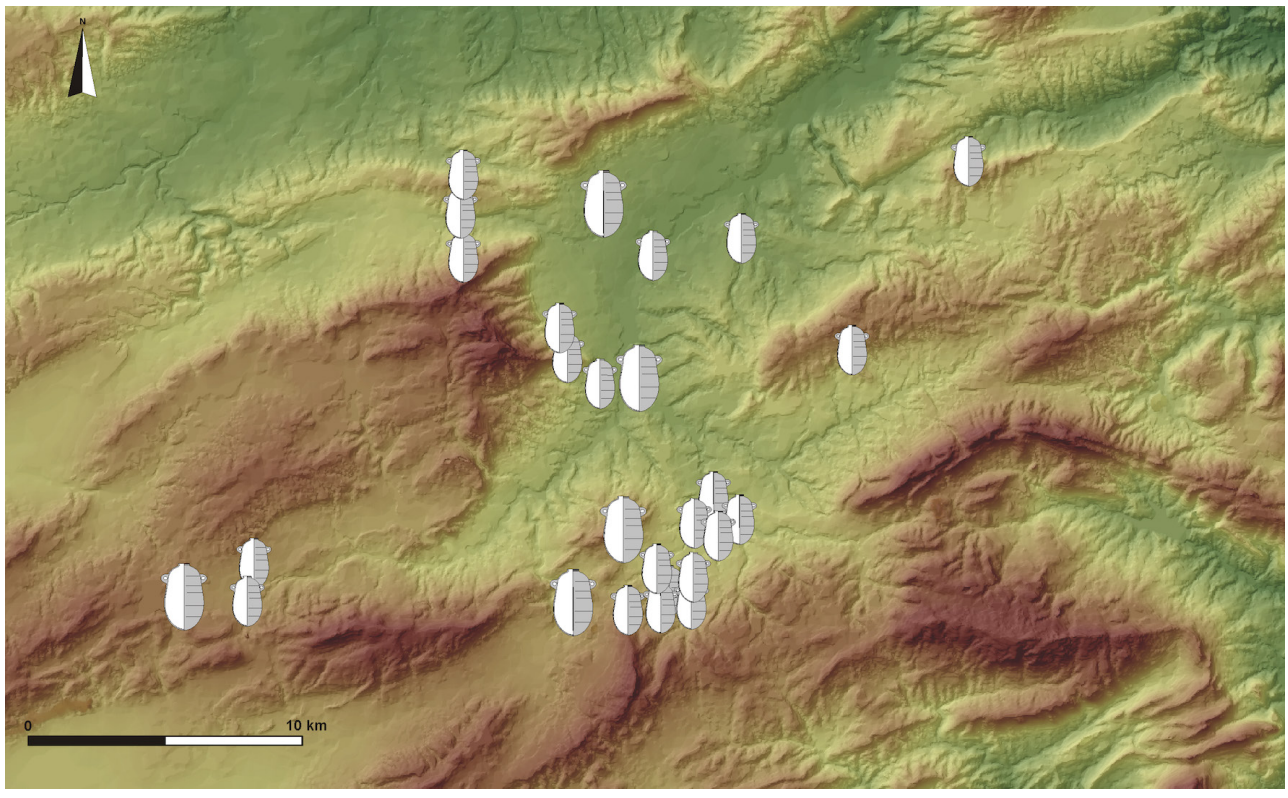


Fig. 7.2. Evidencias rituales en los Valles de Alcoi entre los ss. VII y V a.C.

Fig. 7.3. Evidencias rituales en la Marina Baixa entre los ss. VII y V a.C.

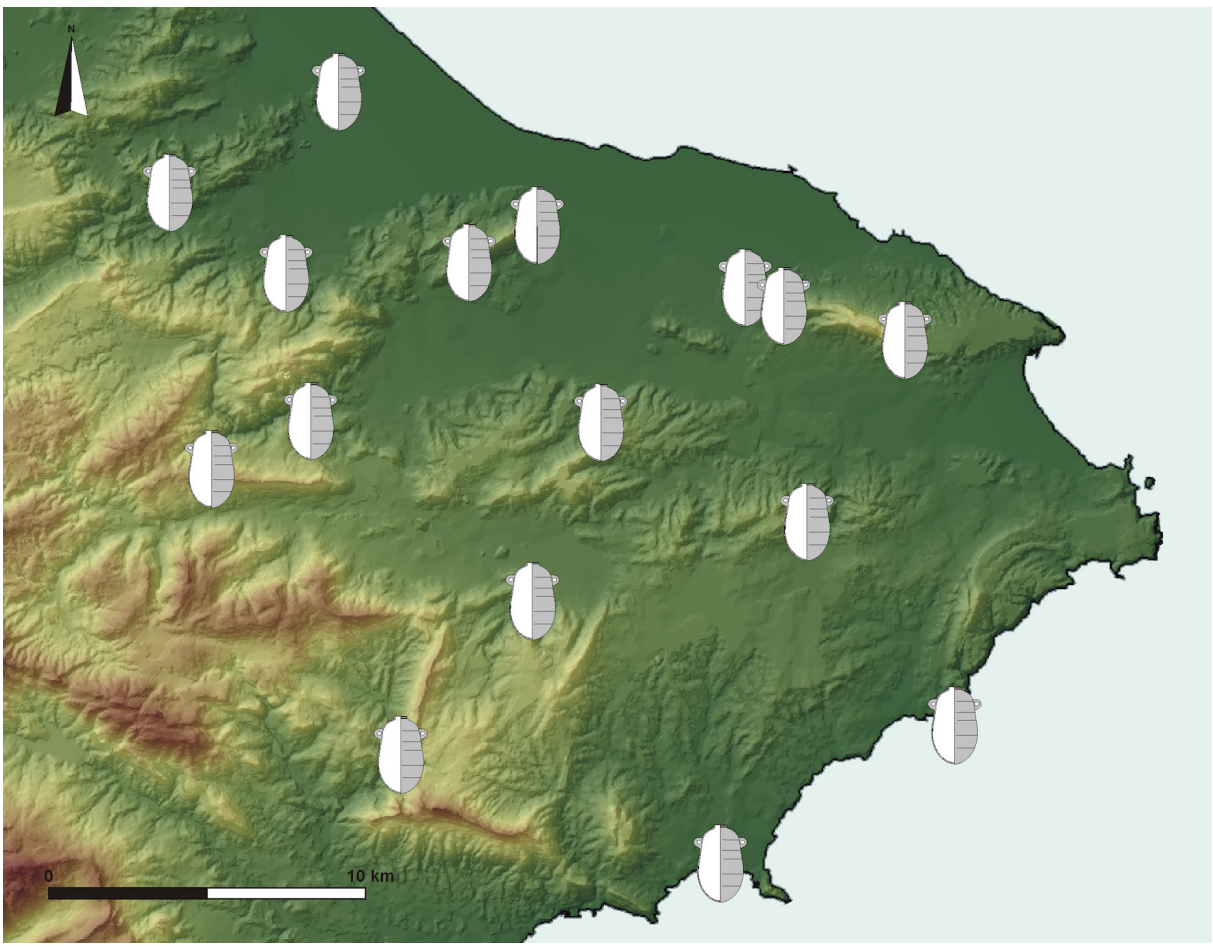


Fig. 7.4. Evidencias rituales en la Marina Alta entre los ss. VII y V a.C.

paisaje se encuentra fragmentado en diversos territorios políticos independientes que coinciden con unidades geográficas bien diferenciadas como son los pequeños valles intramontanos que caracterizan la orografía del área central de la Contestania o la llanura costera en el caso de la Marina Baixa. Dichos territorios estarían presididos por asentamientos del tipo *oppidum*, caracterizados por su ubicación en altura para una mejor defensa y visibilidad, así como fortificaciones, con un tamaño normalmente entre 1,5 y 3 ha. y que actúan como residencia de la mayor parte de las elites que habitan el territorio, convirtiéndose en el centro político y económico del mismo. Dispersos por el territorio y subordinados a los anteriores, encontramos diversos asentamientos de menor tamaño como son las aldeas y los caseríos, ubicados normalmente en el llano o en laderas poco pronunciadas para un mejor acceso a las tierras de cultivo (Grau, 2002).

El registro arqueológico refleja una sociedad con un modelo de organización basado en el modelo gentilicio clientelar con un poder dividido ya sea en facciones, linajes o Casas dependiendo de las distintas propuestas, altamente competitivos y cambiantes, pero al mismo tiempo frágiles, lo que da lugar a una cierta inestabilidad social e incluso violencia entre los mismos (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015). Este tipo de sociedades podría catalogarse también como de tipo heterárquico, con un poder diluido entre diversos grupos locales dominantes, sin que se imponga un liderazgo fuerte a escala comarcal y donde la toma de decisiones se realiza de forma simultánea por parte de diferentes personas o grupos con relaciones variables entre sí, que pueden ser tanto cooperativas como competitivas (Crumley, 1995; Rodríguez, Pavón y Duque, 2010; Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015). Es importante destacar que la existencia de relaciones heterárquicas no excluye la presencia de relaciones de tipo jerárquico. Este modelo dinámico de sociedad donde el poder debe ser continuamente negociado constituye un campo muy propicio para el despliegue de estrategias ideológicas, que van a ser especialmente variadas en este periodo de consolidación de los poderes locales.

7.2.1. Ritos de iniciación, cuevas-santuario y delimitación territorial

Una de las prácticas rituales más interesantes que defendemos se desarrolló en este momento son los ritos de iniciación, tan presentes en la mayoría de los grupos humanos y que constituyen un subconjunto dentro de lo que se conoce comúnmente como ritos de paso. Este tipo de ritos se definen como aquellas prácticas rituales que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad, entendiendo por estado cualquier tipo de condición estable o culturalmente reconocida (Gennep, 2013: 22; Turner, 1988: 101) y suponen una ritualización de las etapas del ciclo vital y del aprendizaje de la vida social. En nuestro trabajo, relacionamos este tipo de prácticas rituales iniciáticas con varias cuevas-santuario de nuestra área de estudio, vinculación que ya ha sido propuesta anteriormente para el mundo ibérico (González-Alcalde y Chapa, 1993; González-Alcalde, 1993; 2002) y que también se ha propuesto para otras áreas del Mediterráneo como Creta (Faure, 1964) o la península itálica (Moneo, 2003: 303-304).

Estos ritos de paso se caracterizan normalmente por un esquema muy bien definido por A. van Gennep (1909) y que comenzaría con una preparación previa al ritual propiamente dicho que incluiría la adquisición de un aspecto adecuado como el peinado y el vestido, la adquisición de los objetos litúrgicos y una cierta preparación psicológica. Tras ello pasaríamos a los ritos de separación que suponen la desvinculación simbólica del estado anterior, a través del traslado ritual a la cueva-santuario desde el lugar de hábitat, que suele encontrarse en los límites del territorio, un espacio con fuertes connotaciones simbólicas o la ofrenda del cabello y/o del vestido que supone un cambio de atributos. A continuación, entramos en lo que se conoce como ritos de margen, donde el iniciando se encuentra en una situación especial entre dos mundos y que coincidirían con las prácticas rituales en el interior de la cavidad. Finalmente, se producen los ritos de agregación, que suponen la resurrección simbólica del individuo y su reintegración en la sociedad con un nuevo estatus y que incluirían la salida de la cueva, posibles banquetes y el regreso al lugar de hábitat. Como podemos ver se trata de rituales estrictamente pautados que se materializan a través de las prácticas que dejan su huella en el interior de las cavidades y a las que podemos aproximarnos también a través del análisis territorial de las mismas.

Existe un número relativamente extenso de cuevas con materiales ibéricos en nuestra área de estudio, pero únicamente hemos tenido en cuenta seis (Cova de la Moneda, Cova dels Pilars, Cova de l'Agüela, Cova de la Pinta, Cova Fosca y Cova de la Pastora), basándonos en el criterio de la intensidad de uso o densidad ritual (Bell, 1997: 173-209) que nos permite realizar un análisis cuantitativo, cuáles son las cuevas más frecuentadas, y diacrónico, en qué periodo, lo que permite establecer una gradación en el espacio y en el tiempo. El indicador utilizado para establecer esta densidad ritual han sido las ofrendas, que se caracterizan por la repetición de un mismo tipo de elemento, normalmente vasos caliciformes y ollas, elemento este último que parece configurar un patrón ritual recurrente en nuestra área de estudio. Pero no son estos los únicos elementos ofrendados, sino que encontramos también, aunque en menor medida, otro tipo de cerámicas ibéricas, cerámicas de importación ática o la presencia de pequeños aretes de metal que en nuestra opinión pueden ser la evidencia material de la ofrenda del cabello (Grau y Amorós, 2013), un claro rito de separación que simboliza el abandono de una etapa anterior del ciclo vital como es la niñez. Todas estas prácticas se desarrollan normalmente en las partes más profundas de las cuevas, que en muchas ocasiones presentan una estructura interna que favorece el desarrollo de los ritos, además de que se trata de espacios multisensoriales con una fuerte carga simbólica (Machause, 2017; Skeates, 2010).

Podemos analizar también la iniciación como estrategia ideológica excluyente en la medida en que parece ser una práctica ritual restringida a un segmento de la población o al menos en la forma en que se materializa en las cuevas-santuario. Defendemos esta propuesta basándonos en el ritmo de deposición de ofrendas que observamos en este tipo de lugares sacros, aunque seamos conscientes de las limitaciones que conlleva un análisis de este tipo, siendo un ejercicio aproximativo y tomando como base la asociación de un objeto individual con un acto ritual. Si tomamos como ejemplo la Cueva II del Puntal del Horno Ciego, a pesar de estar fuera de nuestra área de estudio, excavada con metodología arqueológica y como

elemento de referencia los vasos caliciformes, nos encontramos con un ritmo de deposición de 17 vasos por generación. Una cifra similar observamos en la Cova de l'Agüela tomando como referencia los vasos caliciformes, con 14 individuos por generación, mientras que en la Cova dels Pilars la cifra es algo mayor, de 25 ollas por generación.

Independientemente de los números concretos y a pesar de que puede haberse perdido un cierto porcentaje del registro original, no estamos ante una afluencia masiva de toda la población del territorio político para iniciarse en la cueva-santuario. La iniciación sería, por tanto, un requisito para formar parte de la elite, dotándose estos individuos a partir de estas prácticas de una naturaleza diferenciada con respecto al resto de la sociedad, legitimando así su acceso diferenciado al poder. Este tipo de rituales llevados a cabo en un mismo espacio y de un mismo modo favorecería el desarrollo de una identidad compartida entre los individuos del grupo dominante. En el caso masculino es muy probable que esta iniciación tenga como objetivo la adquisición del estatus de guerrero mientras que en el caso femenino estaría relacionado con el matrimonio y la maternidad (Prados, 1997; Rueda, 2013).

Otra cuestión que nos parece muy sugerente es la relación existente entre el ritmo de iniciaciones y el ritmo de enterramientos en las necrópolis ibéricas, que también van a tener una enorme importancia como estrategia ideológica en esta fase y sobre las que volveremos un poco más adelante. Como hemos tratado de demostrar en el capítulo correspondiente, parece evidente que no toda la sociedad se encuentra representada en las necrópolis, siendo restringido el acceso al espacio funerario como por otra parte se había propuesto anteriormente (Chapa, 1991; Quesada, 1997: 632). Si calculamos el ritmo de deposición de tres necrópolis bien estudiadas de la Contestania, una de ellas incluso en nuestra propia área de estudio, vemos unos ritmos de 13 tumbas por generación en La Serreta, 12 en el Puntal de Salinas y 14 en Cabezo Lucero, índices comparables a la intensidad ritual que veíamos para las cuevas-santuario. Estos indicios nos sugieren la posibilidad de que el restringido grupo que tiene acceso al espacio funerario podría corresponderse con el mismo grupo que años antes había completado la iniciación, lo que ahonda de nuevo en esa naturaleza diferenciada de las elites que justifica su acceso a determinadas fuentes de poder. Asimismo, podemos considerar la muerte y las prácticas funerarias como un rito de paso más, con una estructura muy similar a la que veíamos para la iniciación. Por tanto, es necesario entender todos estos ritos de paso de forma integral y en estrecha relación entre ellos, como una ritualización del ciclo vital no solo biológico sino también social, a cuyo desarrollo completo solo tendrían acceso los grupos dominantes de la sociedad.

Otro elemento muy interesante en el análisis de estas prácticas iniciáticas estaría relacionado con la presencia de restos humanos en la mayoría de las cuevas de esta región, fruto de su utilización como espacios funerarios durante la Prehistoria y que tendrían importantes connotaciones simbólicas para los iberos que acudieron posteriormente a realizar sus ritos. No queremos decir que exista una memoria directa, sino que estos restos pudieron reinterpretarse como reliquias de un tiempo mítico, vinculándose de este modo a los ancestros, que actuarían de nuevo como un elemento legitimador al vincularse a ellos ciertos linajes, del mismo modo que se reclamaría el dominio sobre un determinado territorio político basándose en estos mismos antepasados heroizados (Grau y Amorós, 2013; Antonaccio, 1994; 1995).

Precisamente, si analizamos el papel de las cuevas-santuario desde un punto de vista territorial llegamos a conclusiones sumamente interesantes. Todas estas cuevas se encuentran en los límites físicos de las unidades geográficas que definen el paisaje de esta zona, en lo que podríamos denominar como la *schatià* o espacio donde la naturaleza está escasamente alterada y en la periferia de los núcleos de población con claras connotaciones liminares. Si tenemos en cuenta el principal momento de uso de estas cuevas, los ss. V y IV a.C., vemos que se ubican en los límites de los espacios políticos de uno o varios poblados, en el momento en que dichos territorios están configurándose y consolidándose (Grau y Amorós, 2013). De este modo, se sancionan simbólicamente a partir de la ubicación de un espacio sacro en los límites que certifica la adscripción territorial, modelo por otra parte común en otras áreas del Mediterráneo (De Polignac, 1984; Edlund, 1987).

7.2.2. La comensalidad ritual y las estrategias de fomento de consumidores

Ya hemos visto como a mediados del periodo anterior se habían producido toda una serie de cambios que se van a consolidar en este periodo. El más importante de ellos era el cese de la importación de vino fenicio, seguramente sustituido por la producción local, como atestigua el temprano caso del Alt de Benimaquia, así como la aparición de restos arqueobotánicos de vid en diversos asentamientos durante los ss. V y IV a.C. (Pérez Jordà, 2013), que generaría seguramente un comercio interior entre las distintas áreas ibéricas. También se observa un cambio importante en el origen de estas importaciones con una llegada abundante de productos áticos de barniz negro especialmente entre finales del s. V y durante todo el s. IV a.C. y con un predominio de objetos relacionados con la mezcla y consumo de líquidos, seguramente vino.

La llegada de ánforas en este periodo resulta muy escasa y proceden mayoritariamente de enclaves púnicos, tanto del Círculo del Estrecho como de Ibiza, relacionadas, además de con el vino, con el transporte de salazones que pudieron tener cierta importancia en los banquetes rituales como un producto foráneo y de difícil adquisición. Entre los elementos de preparación encontramos las cráteras utilizadas para la mezcla del vino con otras sustancias tales como agua, miel, hierbas, queso rallado… (Vives-Ferrándiz, 2006-2007: 322) y que tendría un papel protagonista en la distribución del mismo entre los participantes. Otro elemento relacionado con la preparación y que podríamos considerar como diacrítico y excepcional es el colador etrusco de bronce hallado formando parte de un ajuar en la necrópolis de Poble Nou (Espinosa, 2011: 305). En cuanto a la vajilla de mesa, el grupo mayoritario lo componen los recipientes para el consumo de líquidos, principalmente boles, que dependiendo del tamaño también podrían utilizarse para el consumo de sólidos o incluso salsas, pero también varios tipos de copas.

Los lugares de consumo siguen estando bastante relacionados con el ámbito doméstico, asociándose normalmente a casas con estancias de dimensiones reducidas, lo que puede deberse a que estas reuniones se celebraran en espacios al aire libre, tanto en el interior como en el exterior del poblado, como por ejemplo en espacios simbólicamente connotados como las

puertas. En el caso de la Bastida de les Alcusses, encontramos un edificio destacado, el Conjunto 5, interpretado como un espacio de reunión colectiva donde pudieron llevarse a cabo estas prácticas (Vives-Ferrándiz, 2013: 106). También resulta interesante el ritual de la Puerta Oeste, donde se documentaron restos de fauna con marcas de consumo, frutos, semillas, abundante cerámica ibérica correspondiente a los tipos de almacenamiento, vajilla de mesa y de cocina, cerámica ática y un cuchillo afalcatado seguramente relacionados con la celebración de un ágape que acompañaría al complejo ritual de remodelación de la puerta (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015). Por otra parte, encontramos evidencias de este tipo de prácticas en espacios sacros característicos de este periodo, como son los santuarios en cueva donde se documentan restos de vajilla ibérica de mesa, ollas y cerámica de barniz negro que pueden interpretarse tanto como exvotos en sí mismos, contenedores de ofrendas o restos de banquetes rituales. En otro de los espacios rituales de referencia característicos de este periodo, como son las necrópolis, encontramos cerámicas de importación formando parte de ajuares destacados y cuya función en este caso es la de actuar como bienes de prestigio o definir el rol protagonista de determinados individuos en la esfera de la comensalidad ritual, mientras que no se documentan agrupaciones del tipo *silicernia*, depósitos donde se amortizan los objetos utilizados en el transcurso de un banquete funerario, como puede ser el caso de otras necrópolis como Los Villares (Blánquez, 1990; 1992) o El Molar (Monraval y López, 1984).

Si atendemos a la dispersión de estos productos en el paisaje, observamos una llegada relativamente abundante de estas vajillas importadas, especialmente durante el s. IV a.C. En los Valles de Alcoi se documentan en más de la mitad de los asentamientos datados en este periodo, porcentaje que aumenta si tenemos solo en cuenta los *oppida*, centros rectores del territorio donde habitaría buena parte de la elite, estando presentes en 9 de los 10 asentamientos de este tipo, donde además se concentran las piezas con un fuerte componente diacrítico como serían las cráteras. Pero este tipo de bienes no se restringen únicamente a estos lugares centrales, sino que los encontramos también en los asentamientos secundarios como son las aldeas y en espacios sacros como necrópolis y cuevas-santuario, mientras que se encuentran ausentes en los núcleos rurales más pequeños que se adscriben a la categoría de caseríos. En la Marina Baixa, a diferencia de la fase anterior, donde estas evidencias se concentraban en el importante núcleo de la Vila Joiosa y más concretamente en sus necrópolis, para este momento encontramos cerámicas de importación en un 75 % de los núcleos datados en el s. IV a.C. tanto en asentamientos del tipo *oppidum* como en pequeños poblados de altura, cerros costeros, asentamientos rurales, necrópolis y santuarios. Finalmente, el caso de la Marina Alta contrasta con la situación de los otros dos territorios, ya que solo aparecen en un 40 % de los asentamientos, documentándose en cuatro *oppida*, dos poblados costeros, una torre vigía y una cueva-santuario.

Desde el punto de vista de las estrategias ideológicas, creemos que siguen siendo los linajes dominantes los que tienen el acceso a los circuitos comerciales y a las vajillas de importación, aunque estos productos fueran luego ampliamente redistribuidos entre sus redes clientelares como se desprende del estudio de la distribución de estas vajillas tanto en el paisaje como en el interior de los asentamientos. Por tanto, nos encontramos ante estrategias inclusivas de fomento de consumidores (Grau, 2007: 134; 2010b: 267) donde no se da demasiada importancia a la calidad de las vajillas ya que en la mayoría de los casos son bastante mediocres y encontramos un predominio de los vasos de barniz negro frente a los que presentan decoración figurada. Sin embargo, sí nos encontramos con un elemento que podemos considerar como diacrítico como son las cráteras que parecen tener una distribución más restringida. En el *symposion* griego, que nos puede servir de comparativa acerca del uso de estos vasos, la crátera posee una gran importancia ritual ya que es el recipiente en el que se mezcla el vino para posteriormente ser distribuido al resto de asistentes a través de la vajilla para beber compuesta por copas y boles. Por tanto, la posesión de la crátera otorga a su propietario una serie de atributos o condiciones sociales especiales ya que conoce la norma social de la mezcla del vino y controla una parte importante del excedente que le permite financiar banquetes de este tipo, demostrando su capacidad de liderazgo, remarcando la jerarquía social y obteniendo el apoyo de la comunidad (Luke, 1994). Al mismo tiempo, la crátera constituye un símbolo de poder no sólo durante el desarrollo de este tipo de banquetes, sino que también se trata de un elemento de prestigio importante, de ahí su frecuente aparición en las necrópolis ibéricas.

Este tipo de banquetes podríamos enmarcarlos en lo que Dietler describía como *patron-role feasts* o banquetes patronales en los que se manipula la hospitalidad comensal con el objetivo de naturalizar y legitimar simbólicamente la existencia de relaciones sociales y de poder de carácter desigual (Dietler, 1999: 144). Este tipo de prácticas donde se escenifican las relaciones entre patrón y clientes, aparentemente permiten la autorepresentación de los miembros de la comunidad en un marco de competición abierta donde poder aumentar su estatus social, aunque realmente se están enmascarando unas relaciones de desigualdad ya que es el patrono quien está controlando los mecanismos de redistribución de estos bienes de prestigio (Grau, 2007: 134-135). De este modo se estaría transformando un capital económico, básicamente excedentes agrícolas y ganaderos en un capital simbólico que se traduce en prestigio y poder político en la organización social. De esta forma se genera un sentimiento de deuda social ya que los clientes son incapaces de responder recíprocamente a este don otorgado por el patrón, perpetuando de este modo las desigualdades. Junto a este tipo de banquetes, perdurarían los *entrepeneurial feasts* o banquetes emprendedores (Dietler, 1999: 142-143) que veíamos en el período anterior organizados para adquirir poder social y ventajas económicas en el marco de una sociedad donde no existe un poder político excesivamente concentrado. Dentro de este tipo de banquetes debemos incluir las denominadas *work feasts* o fiestas de trabajo cuyo objetivo es la movilización de mano de obra a una escala comunitaria más allá de la doméstica y que podrían explicar la presencia de vajilla importada en ámbitos rurales como l'Alt del Punxó (Espí *et al.*, 2009).

En una sociedad donde el poder tiene un claro componente heterárquico, las estrategias ideológicas relacionadas con la comensalidad tendrían un importante carácter agonístico o competitivo y las prácticas de consumo ritual serían manipuladas con el objetivo de captar un mayor número de clientes e incorporarlos al linaje. De este modo nos encontramos ante

una estrategia ideológica con dos caras, ya que por una parte es una estrategia de carácter inclusivo, donde se busca que un número relativamente amplio de la sociedad participe en estas celebraciones, incluyendo no solo a la elite sino también a sus clientelas. Por otra parte, existe un cierto carácter exclusivo tras esta apariencia de igualdad, ya que solo un reducido grupo tiene acceso a las redes de intercambio, además de que se introducen ciertos elementos diacríticos como la posesión de cráteras que nos habla de roles distintos en el desarrollo de los banquetes.

7.2.3. Violencia e identidad guerrera

Durante esta fase vamos a asistir a un apogeo de las estrategias relacionadas con la violencia simbólica y la creación de una identidad guerrera, ya que en este momento nos encontramos con un mayor protagonismo de elementos relacionados con la violencia. La creación de una identidad guerrera por parte de las elites se va a materializar en diversos ámbitos, como por ejemplo en la construcción de imponentes fortificaciones, no solo motivadas por una preocupación defensiva, sino también con un importante componente simbólico, ya que tendrían un fuerte impacto visual sobre el poblamiento subordinado del territorio político, lanzando un doble mensaje, el de garantizar su seguridad al mismo tiempo que se sentirían constantemente vigilados. También encontramos armas en diversos *oppida* sin que podamos reconocer, al menos en nuestra opinión, una distribución generalizada entre toda la población, siendo francamente escasa la presencia de armamento propiamente de guerra como las falcatas o los escudos.

Este acceso restringido al armamento parece corroborarse si nos aproximamos a las necrópolis del periodo, que por otra parte es donde se acumula la mayor parte de las armas documentadas y que ya de por sí es el espacio ritual excluyente por excelencia del mundo ibérico. El primer argumento que aboga por esta exclusividad de las necrópolis es que parece evidente que no están representados todos los grupos sociales que compondrían la sociedad ibérica, sino un grupo muy reducido, como hemos tratado de ilustrar con diversos cálculos en el capítulo correspondiente, comparando algunos casos de necrópolis de la zona con los poblados a los que pertenecen. Asimismo, las tumbas con armas en el área del sureste suponen una media de en torno al 45 % del total y suelen coincidir con los ajuares masculinos más ricos, pudiéndose establecer una cierta gradación con una serie de rangos, donde las armas juegan un papel diacrítico, seguramente asociándose a identidades distintas dependiendo del tipo de arma. En este momento la identidad guerrera se asocia especialmente a la falcata, sobrerrepresentada en las necrópolis del s. IV a.C., y no tanto a la lanza como en la fase anterior. También los elementos relacionados con la monta ecuestre, que resultan bastante exclusivos entre los ajuares, debieron jugar un papel importante en la definición de la identidad de algunos miembros de la elite como caballeros. Es importante no olvidar que las identidades a las que podría adscribirse un individuo son múltiples y la persona social se define también por otros elementos del ajuar y no solo el armamento.

El armamento se concentra casi de forma exclusiva en las necrópolis, estando completamente ausentes en otros espacios sacros característicos de este periodo como son las cuevas-santuario, lo que corroboraría la función en ritos de iniciación de jóvenes que no tenían categoría de guerreros adultos. Es posible que estas armas se vinculen tan íntimamente a su propietario, hasta el punto de constituir una parte inseparable de su identidad y "morir" simbólicamente junto con él a través de diversas inutilizaciones, que no se donan ni se ofrendan, ni siquiera a los dioses. La excepción a esta tendencia la encontramos en el depósito ritual de la Bastida de les Alcusses, donde se depositan cinco panoplias, entre otros muchos materiales, en un espacio connotado simbólicamente como es la puerta principal del poblado, seguramente con motivo de su reforma (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015). No obstante, el lenguaje simbólico en el que se expresa este ritual se basa en códigos propios de los rituales funerarios, como se refleja en la deposición e inutilización de las armas. A pesar de la enorme complejidad y de los numerosos significados que pudo tener para los participantes, parece que nos encontramos ante una estrategia con una doble vertiente, por una parte presenta un carácter excluyente, ya que estaría restringida a un número reducido de participantes, como indican los restos que podemos relacionar con prácticas de comensalidad. Por otra, refleja un comportamiento corporativo o colaborativo entre los distintos grupos de poder (linajes, facciones, Casas…) que conformarían la elite del poblado, pudiendo estar representados en las cinco panoplias (Vives-Ferrándiz *et al.*, 2015: 301).

En definitiva, vemos como la violencia, en especial la de tipo simbólico que resulta mucho más efectiva en el medio y largo plazo, se convierte en una importante herramienta en manos de las elites a la hora de imponer sus propios intereses y objetivos y se extiende de forma espontánea, inconsciente y descentralizada entre la sociedad, hasta el punto de formar parte del *habitus*, de modo que este tipo de prácticas pueden llegar a parecer naturales o resultado de un interés común evidente. El éxito de este tipo de estrategias radica en el monopolio de esta violencia por parte de un segmento reducido de la sociedad, que se apropia de las funciones de defensa y protección de la comunidad, siendo la identidad guerrera una de las diferentes identidades superpuestas a las que podría afiliarse un individuo o grupo. Se genera así una relación de dependencia que se manipula hasta el punto de que las elites se presentan como servidores que se sacrifican para proteger a la comunidad, ofreciendo más de lo que reciben, quedando el resto de la sociedad en una situación de deuda perpetua (Grau, 2007: 135-136).

7.2.4. Valoración general

En conclusión, el análisis de todas estas variables refleja un panorama para el periodo entre finales del s. V y todo el s. IV a.C. donde observamos un claro predominio de las estrategias excluyentes si lo comparamos con la fase previa o con las posteriores, como veremos, siendo los exponentes más claros el acceso enormemente restringido a las prácticas iniciáticas y funerarias. Como contrapunto, algo menos restringida parece la participación en prácticas de consumo ritual donde prevalece un cierto interés en el fomento de consumidores y en el acceso de segmentos relativamente amplios de la sociedad, aunque es innegable que solo determinados individuos tendrían acceso a las redes de intercambio y a exclusivos elementos diacríticos como las cráteras (figs. 7.5, 7.6 y 7.7). Este tipo de comportamientos competitivos se condicen bien con una sociedad de tipo heterárquico formada por unidades sociales del tipo facción donde existiría una alta rivalidad

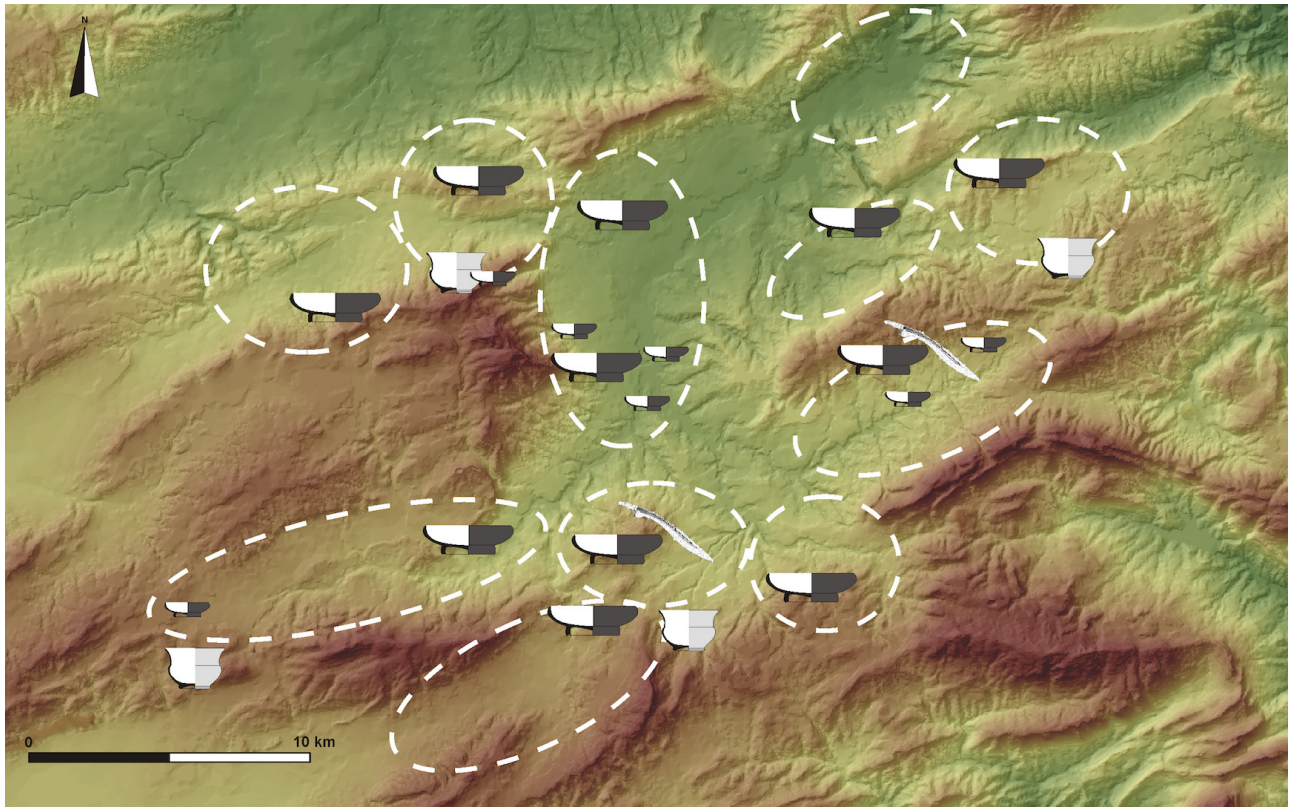


Fig. 7.5. Evidencias rituales en los Valles de Alcoi entre finales del s. V y el s. IV a.C.

Fig. 7.6. Evidencias rituales en la Marina Baixa entre finales del s. V y el s. IV a.C.

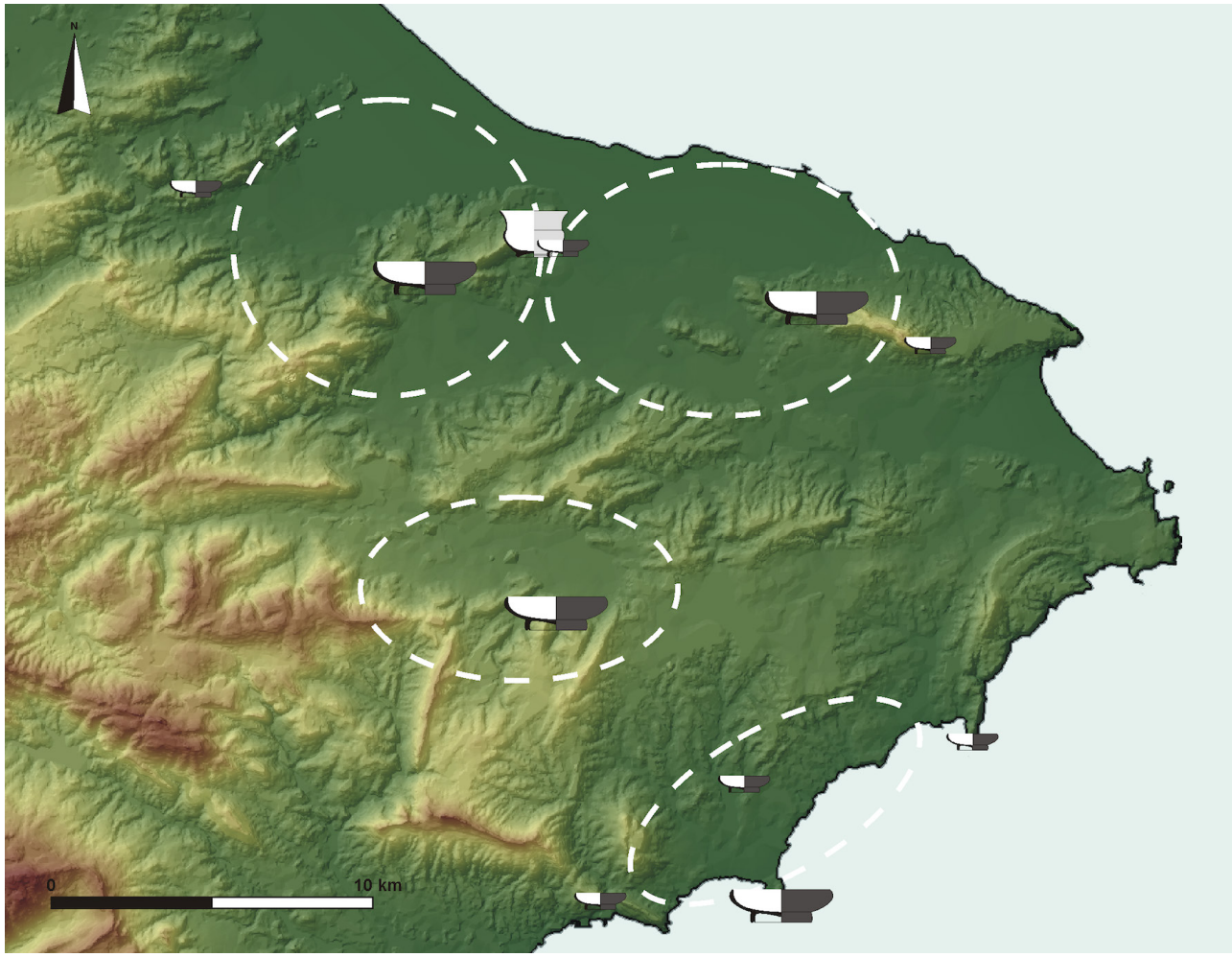


Fig. 7.7. Evidencias rituales en la Marina Alta entre finales del s. V y el s. IV a.C.

entre los distintos linajes o Casas con diversas cotas de poder, cuya exacerbación podría conllevar las destrucciones violentas de numerosos poblados durante este periodo (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015). No obstante, el predominio de las estrategias de red o excluyentes no implican la inexistencia de otro tipo de comportamientos más colaborativos entre las distintas facciones que comparten el poder, como refleja el ritual de la puerta oeste de la Bastida de les Alcusses (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015) y que preludian lo que va a predominar claramente en la siguiente fase, la de los territorios étnicos del s. III a.C.

Si bien es cierto que, ampliando nuestra escala de análisis, observamos que se encuentran ausentes las grandes manifestaciones de ostentación propias de los grupos dirigentes de otras áreas ibéricas como el sureste o la Alta Andalucía (Grau y Segura, 2013: 284-285) En primer lugar, no encontramos en las necrópolis de nuestra área de estudio evidencias de lo que podamos catalogar como tumbas monumentales como sí se documentan en necrópolis como Baza, *Tutugi*, Toya, El Cigarralejo, Coimbra del Barranco Ancho o Corral de Saus, por poner solo algunos ejemplos. Tampoco encontramos ejemplos de complejos programas escultóricos como los documentados en el Cerrillo Blanco, El Pajarillo o La Alcudia, reduciéndose los restos escultóricos en la zona de los Valles de Alcoi al monumento turriforme de l'Horta Major, que podría ser algo posterior (Abad, 2000; Prados Martínez, 2002-2003); los restos escultóricos de La Vall de Seta, territorio político del *oppidum* de El Pitxòcol, de donde proceden dos leones, un toro y una dama sedente que debieron formar parte de monumentos funerarios; la escultura del león hallado en la Lloma de Galbis junto al nacimiento del río Vinalopó, así como algunos restos de bóvidos en la Marina Baixa, concretamente en la necrópolis de Poble Nou y en el Tossal de la Cala (Sala, 2007). Lo mismo sucede con las vajillas áticas importadas donde como ya se ha dicho predominan las estrategias de fomento de consumidores con una presencia mayoritaria de pequeños recipientes de barniz negro para el consumo de líquidos, en contraste con otras zonas como la Alta Andalucía donde son frecuentes los grandes vasos con decoración de figuras rojas que además suelen amortizarse de forma suntuaria en las necrópolis (Grau, 2010b: 264-265).

Por tanto, se trata de un territorio donde encontramos tendencias atenuantes tanto en las formas enfáticas de representación del poder como en las muestras de ostentación, sobre todo si lo comparamos con otras áreas ibéricas donde las relaciones verticales o jerárquicas son mucho más acusadas, en lo que hemos definido

en varias ocasiones a lo largo de nuestro trabajo como formas de poder de tipo heterárquico. Es posible que encontremos la explicación a estas formas de distinción social poco acentuadas en las fuertes resistencias por parte del cuerpo social hacia la excesiva concentración de poder por parte de determinados individuos o familias (Clastres, 1978), que desembocaría en la puesta en marcha de estrategias ideológicas de legitimación mucho más sutiles por parte de los grupos dominantes.

7.3. LOS TERRITORIOS ÉTNICOS (300-200 A.C.)

Entre finales del s. IV a.C. e inicios del s. III a.C. vamos a asistir a una serie de profundas transformaciones sociales que se reflejan especialmente en los modelos territoriales y que han sido particularmente bien estudiadas en el área central de la Contestania y en la Edetania (Bonet, 1995; Grau, 2002; Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015). En el último cuarto del s. IV a.C. se produce el abandono violento de importantes *oppida* del norte de la Contestania como la Bastida de les Alcusses, El Puig o el Puntal de Salinas y algo después, a inicios del s. III a.C., la Covalta y que podría ser uno de los reflejos de la intensificación de la alta rivalidad entre facciones y comunidades. Otras opiniones buscan las causas en factores externos como el tratado entre Roma y Cartago del 348 a.C. que establece en Cartagena la división entre las esferas de influencia de ambas potencias, quedando la zona contestana reservada a los romanos y en consecuencia a sus aliados helenos, lo que generaría conflictos de intereses entre iberos filopúnicos por un lado y filohelénicos por otro (Aranegui, 2012: 85-89). Sea como sea, asistiremos a la emergencia de un nuevo modelo territorial que se basa en la creación de nuevos proyectos geopolíticos de escala comarcal, cuyo elemento más característico es la aparición de un nuevo rango de asentamiento que se superpone a la red de *oppida*, la ciudad, con ejemplos bien conocidos como La Serreta (Grau, 2002), *Edeta* (Bonet, 1995), *Kelin* (Moreno, 2011), *Saiti* (Pérez Ballester y Borredá, 2008), la Vila Joiosa (Moratalla, 2004), Coimbra del Barranco Ancho (García Cano y Page, 2007) o *Ilici* (Moratalla, 2004).

Este nuevo patrón de asentamiento fuertemente jerarquizado se basa en la existencia de un gran territorio comarcal presidido por la ciudad (Grau, 2002) que podríamos definir como un asentamiento de gran tamaño si lo comparamos con el resto de los poblados del ámbito territorial. El área ocupada por la ciudad de La Serreta en este momento tendría unas 5,5 ha., observándose un crecimiento del hábitat desde la zona de la cumbre, donde encontraríamos el poblado de 1,8 ha. del s. IV a.C., hacia las laderas (Grau, 2002: 331). Cabe suponer que en el área de la Marina Baixa nos encontraríamos con un proceso similar articulado en torno a La Vila Joiosa que pudo actuar como capital del territorio comarcal, aunque la ubicación del asentamiento bajo el actual casco antiguo de la población impide reconocer adecuadamente las transformaciones que debieron producirse en estos momentos (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005). Seguramente existiría un poblamiento subordinado con asentamientos que podrían funcionar como *oppida* secundarios tales como el Tossal de la Cala o Cap Negret o atalayas como La Tellerola (Moratalla, 2004).

Por su parte, los núcleos edetanos presentan por lo general unas mayores dimensiones, alcanzando en ocasiones las 8-10 ha. (Bonet, 1995; Moreno, 2011; Aranegui, 2004). Estas ciudades se ubican además en puntos conspicuos del paisaje, lo que les otorga una amplia visibilidad que permite el control del territorio, además de presentar un alto grado de visibilización, constituyendo relieves muy visibles desde la mayor parte del territorio y protegidas por complejas fortificaciones. Se caracterizan asimismo por una ocupación densa y ordenada del espacio, actuando como centro político, ya que en ellas residirían las elites, y económico-administrativo, como denota la acumulación de vajillas de importación o de textos escritos. Subordinados a la ciudad encontramos los *oppida*, que ya conocíamos para la fase anterior y finalmente, el poblamiento de carácter rural como son las aldeas y caseríos (Grau, 2002).

Estos nuevos proyectos geopolíticos requieren nuevas fórmulas ideológicas y simbólicas que permitan su desarrollo y los doten de legitimidad, mediante la sanción sacra y cuyo despliegue se va a concentrar en el núcleo urbano que actúa como capital del territorio. Es en este marco en el que cobra sentido el surgimiento de los santuarios étnico-territoriales como espacios de cohesión social para la creación de una identidad colectiva, lo que se convierte en una de las estrategias ideológicas más importantes de esta fase, sin que desaparezcan las prácticas relacionadas con la comensalidad o los discursos vinculados a la identidad guerrera, cuya materialización es sensiblemente distinta a la del periodo anterior.

7.3.1. Ritos de agregación e identidad étnica en los santuarios territoriales

Los importantes cambios territoriales a los que nos hemos referido tienen su correlato en las profundas transformaciones que se constatan en los paisajes sacros, evidenciándose en el s. III a.C. un abandono o drástica disminución en el uso ritual de los santuarios en cueva, que constituían uno de los rasgos más característicos del periodo anterior (Grau y Amorós, 2013). Dichas cuevas, que habían actuado como delimitadores simbólicos de los territorios locales, perderían su función con la disolución de los límites interiores del territorio comarcal, erosionando su papel ritual. También asistimos a una serie de abandonos o descenso de la actividad a nivel regional en el otro espacio sacro de referencia de la fase anterior, las necrópolis, como es el caso de La Serreta, El Collado del Surdo, vinculada al *oppidum* de El Pitxòcol, El Puntal de Salinas, la primera fase de Corral de Saus o Cabezo Lucero (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015: 262).

Esta serie de cambios coincide con el surgimiento de los santuarios territoriales íntimamente relacionados con los núcleos que actúan como capitales de sus respectivos territorios comarcales, lo que supone un cambio en los escenarios donde se despliegan las estrategias ideológicas de los grupos de poder, que de alguna manera se trasladan de la periferia al centro del territorio. Dichos santuarios surgen básicamente en el s. III a.C., aunque encontremos algunos escasos fragmentos cerámicos poco significativos que remitan a una frecuentación esporádica en el s. IV a.C. Se trata de un proceso que se da en diversos territorios de lo que podríamos considerar Contestania en sentido amplio como en los santuarios de La Serreta, La Malladeta, Coimbra del Barranco Ancho, El Cerro de los Santos, La Encarnación, La Luz o El Cigarralejo como hemos propuesto en un reciente trabajo (Amorós y Grau, 2017).

En lo constructivo, estos santuarios territoriales se caracterizan precisamente por la inexistencia de estructuras en esta primera fase de uso, por lo que pensamos que pudieron ser

espacios de culto al aire libre con depósitos votivos excavados en el suelo que contendrían las ofrendas. La ausencia de estructuras resulta interesante desde el punto de vista de las estrategias ideológicas, ya que parece que la creación de una identidad común no se materializa en la construcción de edificaciones vinculadas al lugar de culto, sino que dichos recursos y trabajos colectivos se canalizarían hacia la erección de elementos defensivos como murallas y torres, uno de los pocos monumentos que podemos considerar comunitarios entre las sociedades ibéricas del norte de la Contestania.

Para aproximarnos a los mecanismos de creación de una identidad colectiva debemos atender a los exvotos que se depositaron en los santuarios. Aunque no se produce una diferenciación exclusiva, encontramos una preferencia por determinadas ofrendas votivas siguiendo unas mismas pautas rituales en cada uno de ellos, como es la ofrenda de figuras humanas de terracota en La Serreta (Grau, Amorós y López-Bertrán, 2017), esculturas humanas en el Cerro de los Santos (Ruiz Bremón, 1989), esculturas de équidos en el Cigarralejo (Lillo, Page y García, 2004), pebeteros y placas de metal en Coimbra (García Cano *et al.*, 1997), exvotos humanos de bronce en La Luz… (Lillo, 1991-1992). De este modo, uno de los medios más efectivos para generar un sentimiento identitario sería el hecho de llevar a cabo un ritual de forma colectiva y bajo unas mismas pautas, al mismo tiempo que se comparten también un espacio y tiempo comunes, lo que consolidaría el *habitus* colectivo y generaría una idea de pertenencia cívica (Grau, 2016b).

Otro elemento interesante que se desprende del análisis de los exvotos es lo que podríamos denominar como personificación o humanización del culto, ya que las ofrendas se van a caracterizar por la representación del propio devoto, cuya personalidad ya no se diluye mediante la deposición de un objeto de uso como sucedía en la etapa anterior. También observamos este proceso en otras áreas peninsulares como la Alta Andalucía o incluso en otras zonas del Mediterráneo, como es el caso de los depósitos votivos de tipo etrusco-lacial-campano (Comella, 1981; Gentili, 2005). Dicha personificación del culto supone una transformación ideológica profunda que otorga una mayor importancia al sujeto humano en relación con la divinidad, lo que se ha interpretado en algunos casos como la apertura del culto a segmentos sociales más amplios que ganan visibilidad y que podríamos identificar como las clientelas (Rueda, 2011: 285). No obstante, no creemos que al menos en el caso de La Serreta podamos hablar de una ampliación excesiva de la base social representada como sí sucede en los santuarios del Alto Guadalquivir, ya que si analizamos los ritmos de deposición de 360 exvotos para un tiempo no excesivamente dilatado de unos 50 años a lo sumo, estaríamos hablando de unos 180 individuos por generación. Si lo comparamos con la densidad ritual que veíamos para las cuevas-santuario, sí parece darse un aumento, pero hemos de tener en cuenta los devotos de las cuatro cuevas que se encuentran en lo que posteriormente será el territorio político de La Serreta, ahora se reunirían principalmente en un solo santuario.

El argumento cuantitativo junto a cuestiones cualitativas como los atributos representados en los exvotos, tales como los adornos, especialmente en el caso de las figurillas femeninas ataviadas con grandes tocados, pendientes y en algunos casos collares, nos llevan a pensar en que se encuentran representados los grupos destacados de la sociedad, a pesar de que un material como la arcilla pueda parecer humilde. No obstante, las distintas combinaciones de atributos podrían estar reflejando una cierta gradación o variabilidad en los segmentos sociales representados.

A partir del análisis iconográfico de los exvotos podríamos también hablar de la presencia de prácticas rituales de iniciación en el santuario, ya que se estarían representando diferentes grupos de edad a partir de los atributos representados, asumiendo el santuario algunas de las funciones religiosas que hasta ese momento desempeñaban las cuevas-santuario. Como ya hemos visto, la iniciación posee una enorme importancia ya que su ejecución de forma completa y pública sería un factor determinante como requisito para el acceso al grupo dominante, como en otras sociedades mediterráneas (Burkert. 2011: 120). Otra prueba de que los ritos de iniciación siguen presentes en las sociedades ibéricas del s. III a.C. a pesar del abandono de las prácticas rituales en cueva, podríamos encontrarla en las representaciones vasculares como la del *Vas dels Guerrers* hallado en una habitación con connotaciones sacras del mismo poblado (Olmos y Grau, 2005) al igual que vemos en otros vasos con decoraciones figuradas de la ciudad de *Edeta* (Bonet, 1995).

Por otra parte, también veíamos como el culto a los ancestros, que supone una destacada estrategia de legitimación, podía estar presente en los santuarios en cueva de la fase anterior a partir de la presencia de restos humanos antiguos en las propias cavidades que pudieron interpretarse como pertenecientes al tiempo mítico de los antepasados. En el santuario de La Serreta podrían estar representados por las llamadas cabezas de culto contestanas que encuentran su paralelo más cercano en las cabezas de culto edetanas (Bonet, Mata y Guérin, 1990).

Un análisis de este tipo de santuarios y las estrategias ideológicas derivadas de las prácticas rituales desarrolladas en los mismos, resulta incompleto sin una valoración desde el punto de vista del paisaje. Uno de los primeros aspectos a valorar es su ubicación, en el caso de La Serreta en la parte más alta y visible del cerro y estrechamente vinculado a la ciudad ibérica que recordemos constituye la capital del territorio político comarcal, asociación que se repite en el resto de espacios de culto citados. De este modo, la ciudad se convierte no solo en el referente político del territorio sino también simbólico a modo de *omphalos* de la geografía sagrada que posee un contacto privilegiado con la divinidad (Alfayé, 2010: 179). Asimismo, su ubicación en el caso de La Serreta implica que sea necesario recorrer todo el poblado a través de la calle central para acceder al espacio de culto, al mismo tiempo que las elites residentes en la capital podrían controlar incluso el acceso, generando una relación de sumisión con respecto a los grupos de poder del resto de *oppida* secundarios, que se acentúa por el hecho de tener que desplazarse desde sus respectivas residencias en diversos puntos del territorio. Este desplazamiento centrípeto, que en el caso del santuario de La Serreta no va más allá de cuatro horas de recorrido, por lo que podría realizarse en un día, tendría también connotaciones simbólicas y contribuiría a generar un sentimiento de pertenencia al territorio comarcal en el que se habita. Por tanto, esta ubicación del espacio sacro comunitario en la capital y centro del territorio supone un elemento diacrítico que otorga una especial relevancia a las elites de la ciudad (Amorós y Grau, 2017).

Para esta primera fase correspondiente al s. III a.C. nos hemos centrado en mayor medida en el caso de La Serreta porque contamos con una extensa colección de terracotas que nos permiten proponer diversas interpretaciones, pero no debemos olvidar que el

santuario de La Malladeta debe estar cumpliendo una función similar en relación con la ciudad de La Vila y su territorio comarcal. No obstante, el registro material disponible para esta centuria resulta poco elocuente, si lo comparamos con la fase posterior que se iniciará a finales del s. II a.C., donde encontramos algunos fragmentos de terracota y especialmente materiales relacionados con prácticas de comensalidad con cerámicas tanto importadas como locales (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 108-110 y 118-119).

En definitiva, vemos que las prácticas rituales y estrategias ideológicas desplegadas en el santuario poseen un cariz mucho más corporativo si las comparamos con las de la fase anterior, donde resulta esencial la creación de una identidad colectiva que legitime y cohesione el nuevo proyecto geopolítico. Esta identidad podría ser definida como étnica, en otras palabras, una autoconceptualización personal que da lugar a la identificación con un grupo más amplio por oposición a otros a partir de una diferenciación cultural percibida y/o una descendencia común (Jones, 1997: xiii). Desde este punto de vista, la etnicidad tendría un carácter situacional y fluido, siendo una más de las múltiples identidades a las que puede afiliarse un individuo o grupo, que se superponen y se cointegran, y entre las que podemos encontrar el género, la familia, la casa, la clase social o el territorio y que se activan o amortiguan dependiendo del contexto histórico y social (Scopacasa, 2015; 2014; Hakenbeck, 2007; Díaz-Andreu, 1998).

7.3.2. La continuidad de los modelos de comensalidad

A finales del s. IV a.C. se producen importantes cambios en cuanto al origen de las importaciones con el declive de las producciones de barniz negro ático y cuya demanda, que no decae en absoluto, será cubierta por diversos talleres establecidos tanto en la península itálica como en la órbita púnica. No obstante, dicho cambio en la procedencia de los bienes no resulta determinante ya que las pautas de consumo ritual siguen siendo muy similares a las del periodo anterior. Uno de los productos consumidos más valorados debía seguir siendo el vino u otro tipo de bebidas alcohólicas, como refleja el predominio de cuencos y copas de barniz negro entre el repertorio de vajilla de mesa, aunque también pudo tener cierta importancia el consumo de otros productos importados como los salazones que inferimos por la presencia de ánforas de origen púnico.

En cuanto a los elementos relacionados con la preparación, destaca en estos momentos la ausencia de objetos importados a excepción de algunos morteros que pueden estar relacionados con la introducción de nuevas prácticas, aunque es una forma conocida por los iberos. Es muy probable que la función de mezclado del vino con otros productos como agua, miel o hierbas aromáticas en el transcurso de los banquetes, fuera asumida en estos momentos por los grandes recipientes del tipo *lebes* o tinajas de cerámica ibérica con decoración figurada, con buenos ejemplos en los vasos de los guerreros tanto de La Serreta como del Tosssal de Sant Miquel. También parece ir produciéndose un cambio de tendencia con un aumento en el porcentaje de platos, que en la fase anterior eran meramente testimoniales pero que en esta época suponen en torno a un 25 % y que nos hablan de la importancia del consumo de productos sólidos. En cuanto a los espacios donde pudieron celebrarse estos banquetes, seguimos viendo una cierta vinculación con lo doméstico ya que aparecen en estancias bastante reducidas y seguimos pensando que el ámbito preferente serían los espacios al aire libre o connotados simbólicamente, como es el caso de la puerta de entrada a La Serreta. Allí, en lo que posiblemente deba entenderse como un ritual de conmemoración de la construcción, se documentaron dos copas, dos platos y dos cuencos de barniz negro junto a una jarra ibérica de boca trilobulada y con decoración figurada (Llobregat *et al.*, 1995: 148-154), que puede reflejar también el importante papel de este tipo de cerámica local en las prácticas de consumo ritual.

Este tipo de estrategia basada en el consumo de alimentos y bebidas también la podemos encontrar en los santuarios territoriales. En el caso de La Serreta resultan difíciles de rastrear debido a las limitaciones que acompañan a una excavación antigua, aunque Visedo cita la existencia de fragmentos cerámicos ibéricos, pintados, comunes y de cocina, cerámica de barniz negro, así como restos destacados de fauna como defensas de jabalí o cornamentas de ciervo (Visedo, 1922a y b). Más elocuente resulta el registro del santuario de La Malladeta, donde para el s. III a.C. se documentan diversas cerámicas de barniz negro de diferentes talleres, así como importaciones púnicas.

Resulta interesante para ilustrar este consumo en espacios sacros el ejemplo del templo urbano de *Edeta,* fuera de nuestra área de estudio y en un tipo de santuario con matices algo diferentes a los de los santuarios territoriales de la Contestania. Este recinto está compuesto por una estancia principal a modo de cella y un patio con un pequeño pozo en una de las esquinas. Tanto en este pozo como en la estancia anexa se documentaron fragmentadas varias lebetas de cerámica ibérica con decoración figurada, entre las que encontramos el famoso Vaso de los Guerreros, además de otros elementos relacionados con la preparación, como un mortero con su mano, o el servicio de mesa como platos y jarras, junto a algunas cerámicas importadas (Bonet, 1995: 87-107).

En cuanto a la distribución de estos bienes importados relacionados con prácticas de comensalía, en el caso de los Valles de Alcoi se documentan en un 52 % de los asentamientos datados en el s. III a.C., tanto en asentamientos del tipo ciudad, los principales *oppida* y también en asentamientos rurales como las aldeas por lo que podemos hablar todavía de una cierta dispersión de elementos en el paisaje de forma similar a como veíamos para el s. IV a.C. En el territorio de la Marina Baixa se documentan importaciones en casi todos los enclaves datados en este periodo, entre los que encontramos un *oppidum* como es el Tossal de la Cala aunque cabe suponer que también estarían presentes en la ciudad capital del territorio que se ubicaría en el Barri Vell de la Vila, en cuatro cerros costeros de pequeñas dimensiones, que pudieron estar muy vinculados a actividades comerciales y en un santuario. Finalmente, la representación de vajilla importada en la Marina Alta resulta bastante más escasa, ya que solo se documentan en un 40 % de los asentamientos conocidos, todos ellos correspondientes a la categoría de *oppidum*, además de en un poblado ubicado en un cerro costero, por lo que parece que este tipo de bienes estarían mucho más concentrados en determinados asentamientos.

Si analizamos las prácticas de comensalidad como estrategia ideológica observamos que son muy similares, a grandes rasgos, a las que veíamos para el período anterior, aunque haya cambiado el origen de estos objetos. Se mantiene la importancia de los cuencos y boles que pueden ser utilizados para el consumo de líquidos, especialmente vino de origen local, y empiezan a cobrar cierta importancia los platos para el consumo de alimentos sólidos. En

esta centuria no encontramos entre los repertorios ningún elemento entre las importaciones que podamos catalogar como diacrítico y que pueda otorgar a su propietario un papel preponderante en el desarrollo del banquete como lo eran las cráteras o los trípodes en momentos anteriores, posiblemente porque esta función sería asumida por los grandes recipientes de cerámica ibérica con decoración figurada. Asimismo, vemos como sigue predominando la estrategia basada en el fomento de consumidores frente a comportamientos más restrictivos.

Durante esta centuria se estarían desarrollando prácticas de consumo del tipo *patron-role feasts*, mientras que se mantendrían también los *entrepeneurial feasts* (Dietler, 1999) que hemos descrito anteriormente. Estamos asistiendo al surgimiento de un modelo ciudadano o de un estado arcaico donde parece que se inhiben todavía más las prácticas ostentosas o de clara diferenciación social manteniéndose una apariencia de igualdad social que no es real ya que posiblemente son los líderes de los linajes dominantes y más concretamente las elites residentes en la ciudad, quienes tienen acceso a estos bienes de importación que luego redistribuyen a sus clientelas diseminadas por su territorio político. De nuevo la estructuración de la sociedad bajo formas de tipo heterárquico y dispersión del poder político, sin que queden excluidas las relaciones jerárquicas, explica bastante bien estas estrategias ideológicas.

7.3.3. El cambio de estrategia en el ámbito de la violencia

El abandono y atonía de las necrópolis durante el s. III a.C., al menos en nuestra área de estudio, supone la desaparición del espacio sacro preferente, casi único, para la negociación de la identidad guerrera. No obstante, no creemos que las elites ibéricas renunciaran sin más a su condición de guerreros, máxime cuando había sido una parte tan importante de su identidad y en un contexto de constante inestabilidad, especialmente al final de este periodo cuando estos territorios se vean afectados en mayor o menor medida por las Guerras Púnicas. Parece que el discurso de la violencia se va a presentar bajo nuevas fórmulas, adaptándose al nuevo contexto sociopolítico y materializándose de una forma distinta, preferentemente en la decoración vascular, aunque vamos a seguir encontrando algunas armas en espacios de hábitat y la construcción de fortificaciones va a seguir jugando un papel muy importante, como vemos con la construcción de la puerta de La Serreta a finales del s. III a.C.

En este contexto, las armas van a seguir presentes, pero con una presencia indirecta y mucho menos ostentosa, en la decoración vascular con diferentes estilos narrativos, cuyos mejores ejemplos los encontramos en La Serreta y en el Tossal de Sant Miquel, cuyas elites estarían al frente de dos proyectos geopolíticos muy similares. Estas cerámicas muestran preferentemente imágenes colectivas de estos grupos dominantes, como por ejemplo escenas con un claro componente guerrero, aunque no son las únicas, ya que encontramos también otras prácticas como escenas de caza, danzas, procesiones... pero poniendo siempre el acento sobre el carácter colectivo y no tanto en combates singulares como los de las esculturas de las fases precedentes. Esta manifestación supone una importante transformación ideológica donde el lenguaje del poder se expresa en plural y donde tiene un mayor peso la referencia al poder compartido por un grupo dominante que se reconoce a sí mismo como tal (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015: 268).

La lectura iconográfica de este tipo de vasos puede ofrecer información acerca de los diversos tipos de armamento y su posible asociación a diferentes grupos de edad o estatus, por lo que cabe pensar que el armamento no sería considerado como un conjunto homogéneo, sino que tendrían distintos significados y jugarían un importante papel en la definición de identidades. Estos vasos cerámicos también servirán como soporte para los discursos míticos protagonizados por los antepasados heroizados, que se interpretarían como los fundadores del linaje dominante, y que anteriormente encontrábamos en los grandes conjuntos escultóricos en piedra. La vinculación, real o ficticia, de las elites al tiempo mítico de los ancestros supondría un efectivo mecanismo de legitimación para sancionar el acceso de determinadas familias al poder político en detrimento de otras. Este tipo de relatos está vinculado a las hazañas del héroe, en la mayoría de los casos relacionadas con la violencia, por lo que este tipo de discursos con un componente guerrero sigue estando presente, pero se amortigua trasladándolo al tiempo mítico.

No obstante, cabe señalar que estos discursos ideológicos no se expresan del mismo modo en los tres territorios analizados, pues no aparecen decoraciones vasculares de tipo narrativo en las comarcas costeras. Por tanto, nos encontramos ante una estrategia estrechamente vinculada al proyecto puesto en marcha por la ciudad de La Serreta sin que se hayan documentado estos vasos más allá de las tierras que conformarían su territorio político.

El surgimiento de nuevos proyectos geopolíticos comarcales presididos por ciudades en el norte de la Contestania, homologándose al modelo territorial existente en la Edetania ya desde los ss. V y IV a.C. (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz., 2015), va a afectar de forma determinante a las estrategias ideológicas desplegadas por las elites. Durante el s. III a.C. van a predominar las estrategias de tipo corporativo, caracterizadas por la disolución de las identidades y expresiones individuales para fomentar los referentes colectivos de pertenencia a una misma comunidad. En este sentido se producirá la práctica desaparición de las necrópolis y las cuevas-santuario, tomando un mayor protagonismo los santuarios comunitarios como espacios de agregación social y creación de identidades étnicas que avalen los nuevos proyectos geopolíticos. En este contexto la presencia de armamento, con sus connotaciones excluyentes y su relación directa con la violencia, pierde parte de su sentido y de alguna manera se inhibe, lo cual explicaría, junto con su carácter personal e intransferible, su escasa presencia en los santuarios.

7.3.4. Valoración general

Durante esta fase observamos un predominio de las estrategias de tipo corporativo que priman los comportamientos cooperativos entre los distintos grupos de poder, ya sean linajes, facciones o Casas, amortiguando la competición entre los mismos que caracterizaba las relaciones de la etapa anterior (Bonet, Grau y Vives-Ferrándiz, 2015). La estrategia ideológica que parece tener un mayor peso es la generación de una identidad colectiva que podríamos catalogar como étnica a partir de una serie de prácticas rituales comunes, bajo unas mismas pautas y en un mismo espacio, como es la concentración de la actividad ritual en los santuarios territoriales (figs. 7.8 y 7.9) La creación de esta identidad común también se materializa en los vasos cerámicos con decoración figurada de estilo narrativo donde se plasman

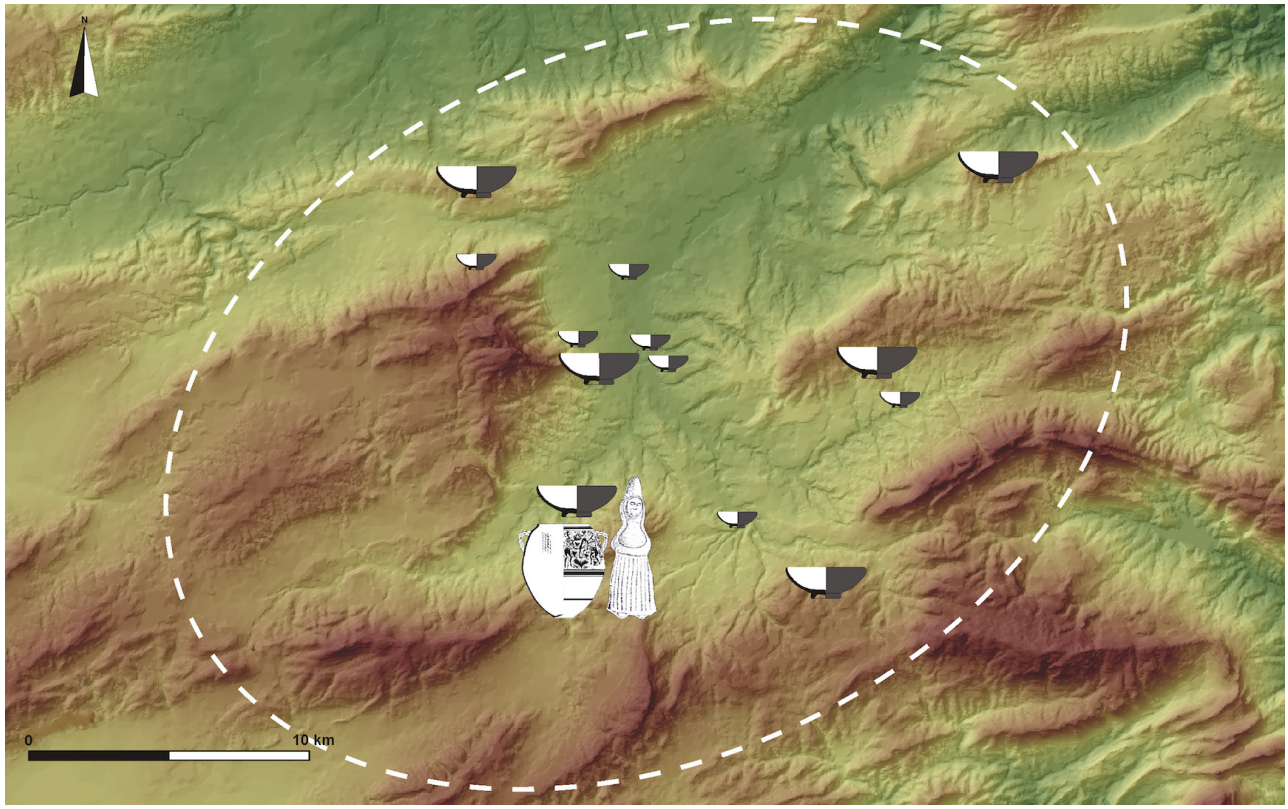


Fig. 7.8. Evidencias rituales en los Valles de Alcoi durante el s. III a.C.

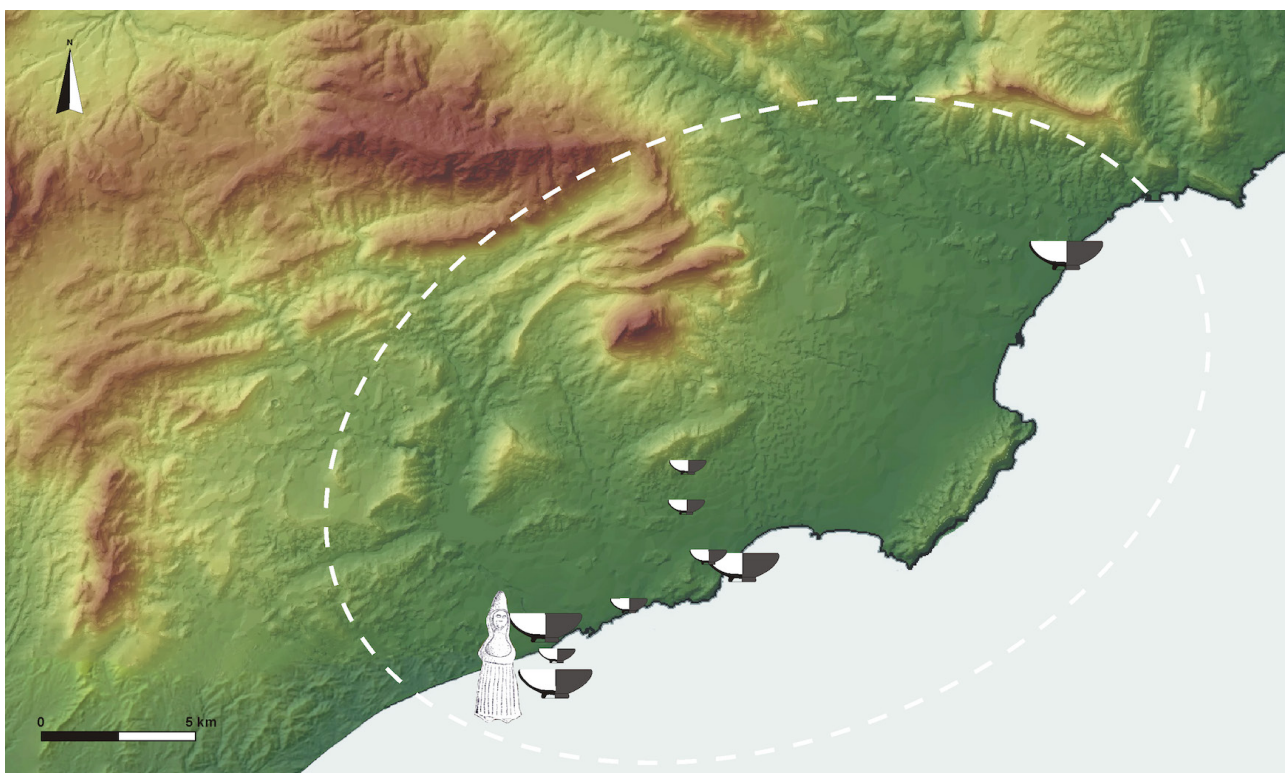


Fig. 7.9. Evidencias rituales en la Marina Baixa durante el s. III a.C.

representaciones de las elites, normalmente de carácter colectivo, estrechamente vinculados a estos proyectos geopolíticos que van más allá del territorio local del *oppidum* y que aparecen precisamente en las ciudades que actúan como capital, tales como La Serreta o, fuera de nuestra área de estudio, *Edeta*.

Por otra parte, en la Marina Alta (fig. 7.10) nos encontramos con una dinámica completamente distinta ya que durante toda la época plena se va a mantener un modelo territorial fragmentado y con signos de jerarquización, basado en la existencia de una serie de unidades presididas por *oppida* y donde encontramos también diversos asentamientos subordinados con funciones agrícolas o de control del territorio (Grau, 2000: 447; Costa y Castelló, 1999). A pesar de una cierta falta de definición en los estudios territoriales si comparamos la Marina Alta con otras áreas, se han podido establecer al menos varios territorios regidos por sus correspondientes *oppida*, como son el de El Passet de Segària, el de El Coll de Pous, el de El Marge Llarg y el de El Penyal de Ifach. La inexistencia de un lugar de culto territorial podría deberse a una falta de estudios específicos, pero nos inclinamos más hacia la idea de que debido al mantenimiento de un modelo territorial disgregado sin la presencia de un centro rector centralizado del tipo ciudad, no se van a dar los procesos de concentración ritual que caracterizan las estrategias ideológicas del s. III a.C. en otras áreas. No obstante, existen algunas evidencias concretamente las ocultaciones documentadas en el entorno del Montgó, como el conjunto numismático hallado cerca del Coll de Pous, el tesoro de Xàbia o las gargantillas de la Penya de l'Àguila que se han relacionado con un espacio de culto, posiblemente el *Artemision* de las fuentes (Str. III, 4, 6-8), si bien del s. IV a.C. Este santuario se interpreta como un espacio de encuentro entre agentes locales y foráneos, sacralizando de este modo un relieve montañoso que tendría una gran importancia como punto de referencia para la navegación marítima. Dichas concentraciones de elementos suntuarios estarían motivadas por la inestabilidad política de fines del s. IV a.C. como consecuencia de las tensiones entre intereses filopúnicos y filohelenos (Aranegui, 2015b)

Este tipo de etnogénesis o creación activa de una identidad colectiva resulta especialmente pertinente en el seno de sociedades inmersas en procesos de autodefinición, como es el caso de la construcción de proyectos geopolíticos regionales del tipo *pagus* que caracterizan este periodo, que darían lugar a una cierta tensión o inestabilidad política por su corte centralizador y donde las comunidades son más proclives a establecer unos límites muy marcados entre el propio grupo y los "otros", así como una legitimación ideológica del nuevo modelo territorial. En esta misma línea corporativa irían también las prácticas de consumo ritual,

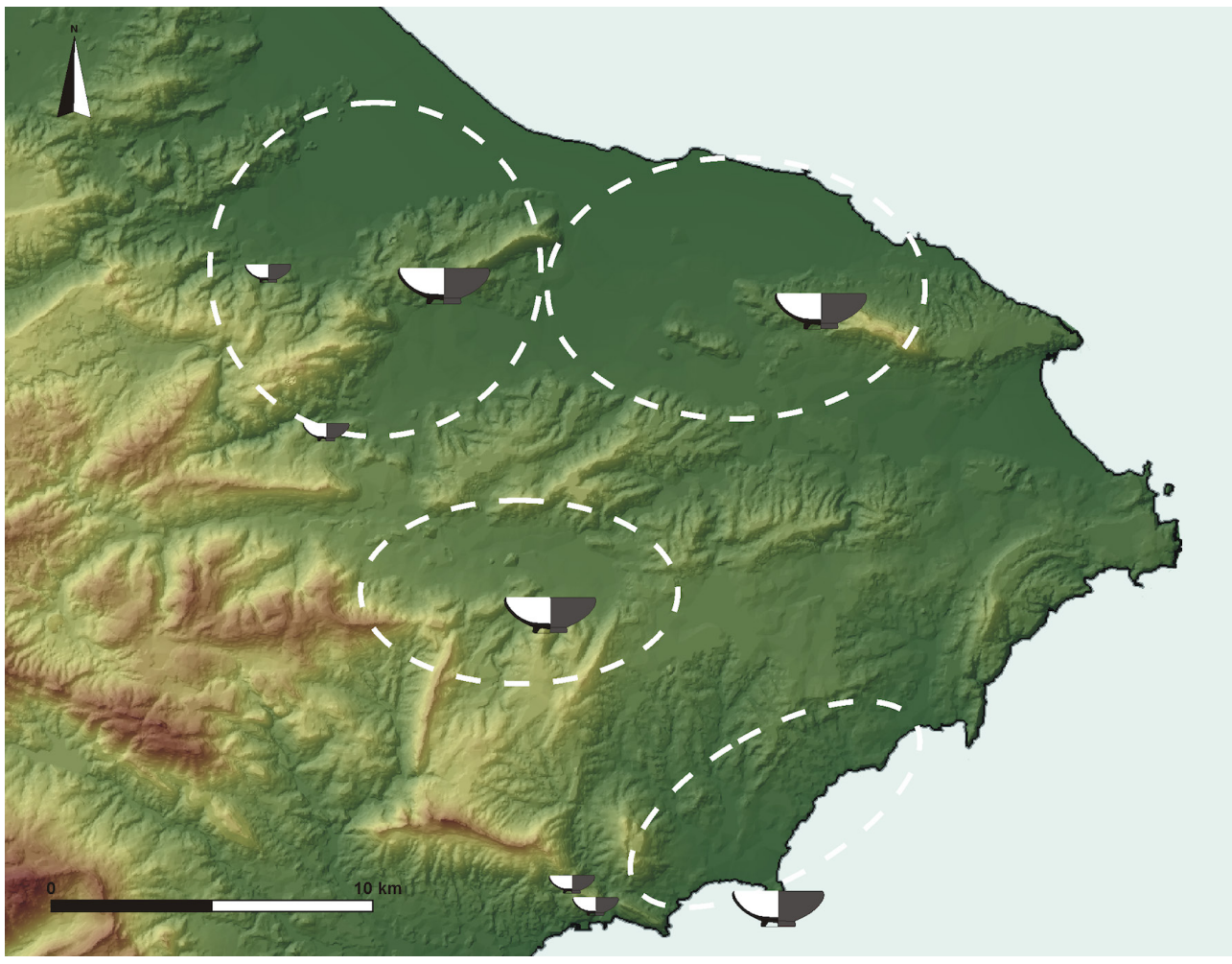


Fig. 7.10. Evidencias rituales en la Marina Alta durante el s. III a.C.

a pesar de que el intercambio de bienes de prestigio siempre tiene una faceta de cariz excluyente, pero que al igual que en los periodos anteriores busca promover una alta participación y una amplia distribución de estos productos con el objetivo de ampliar las bases clientelares de las facciones dominantes.

Como contrapartida, vemos como se amortiguan los comportamientos más competitivos, así como la ostentación en el ámbito de los santuarios con una estandarización de las ofrendas, elaboradas con materias primas poco costosas. Otro elemento propio de las estrategias de red como son las armas va a estar ausente en este tipo de lugares de culto comunitarios al mismo tiempo que desaparecen las necrópolis, seguramente uno de los espacios sacros más restringidos y donde predominan en mayor medida las estrategias excluyentes de todos los que hemos analizado en nuestro trabajo.

7.4. EL RESURGIMIENTO DE LOS PODERES LOCALES. "NUEVAS COMUNIDADES" EN TIEMPOS DE LA IMPLANTACIÓN ROMANA (200-10 A.C.)

Con la victoria de Roma en la II Guerra Púnica y la inclusión de todos estos territorios en la órbita romana, se van a producir toda una serie de cambios profundos en los modelos territoriales a la par que cambios sociales, aunque posiblemente no tan drásticos como tradicionalmente se ha considerado. En el caso del territorio de La Serreta asistimos al abandono y destrucción a finales del s. III a.C. de la ciudad que había actuado como capital del proyecto político, lo que seguramente refleja la voluntad del nuevo poder romano de acabar con esta estructura política de corte centralizador. No obstante, se observa la pervivencia de los principales *oppida* secundarios que vuelven a controlar sus respectivos territorios locales donde se mantienen también la mayoría de los núcleos rurales, aunque debemos suponer que condicionados por el nuevo dominador (Grau, 2016a). En otros territorios cercanos, como el de la Marina Baixa no se produce el abandono del núcleo de *Alon* que parece reflejar una intensa actividad en este periodo que conocemos de forma indirecta por las problemáticas que envuelven al núcleo del Barri Vell (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005). Algo similar parece suceder en tierras algo más al norte de nuestra área de estudio estricta como es el caso de *Saitabi* donde no se constatan niveles de destrucción (Pérez Ballester, 2014) y que va a adquirir una gran importancia con el desarrollo del poblamiento rural de su territorio o la acuñación de moneda a mediados del s. II a.C. (Ripollès, 2007).

En definitiva, parece que el control efectivo sobre el territorio en la comarca interior sería ejercido por las elites locales asentadas en los *oppida*, que recuperarían cierta cota de poder con la desaparición del núcleo principal de La Serreta en el caso de los Valles de Alcoi y que parecen mantener su actividad e incluso una revitalización, como parece desprenderse del estudio de sus repertorios materiales en el caso de El Pitxòcol (Amorós, 2015), El Xarpolar (Grau y Amorós, 2014) o El Cabeçó de Mariola (Grau y Segura, 2016). Por tanto, nos encontraríamos ante la existencia de nuevo de un mosaico de *oppida* que ejercerían el control directo sobre sus pequeños territorios locales en una estructura que podríamos denominar como heterárquica y sobre la que se superpondría el nuevo poder romano, que ejercería su influencia desde puntos de control directo como la colonia de *Valentia* y muy especialmente la ciudad de *Saitabi* (Grau, 2016a).

En el caso de la de la Marina Baixa parece mantenerse una focalización en torno a la ciudad de *Alon* que seguiría actuando como capital del territorio político y que debió tener una enorme importancia durante esta fase como denotan algunos elementos, especialmente desde finales del s. II a.C. Entre ellos cabe destacar la presencia de un espacio de necrópolis vinculado a la ciudad como es Poble Nou, aunque también aparecen tumbas de estos momentos en Casetes y Creueta, con una datación para esta segunda fase entre finales del s. II a.C. y el s. I a.C. cuyas tumbas se caracterizan por una menor monumentalización con respecto a fases anteriores, lo que encaja con el predominio de las estrategias corporativas propias de esta fase, con sepulturas en urna. La función de recipiente cinerario va a ser desempañada por el *kalathos*, siempre con un plato Lamboglia 5 a modo de tapadera de producción principalmente calena, pero también en Campaniense A, B etrusca y C (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005), en lo que constituye un buen ejemplo de reinterpretación de elementos foráneos por parte de las comunidades locales. Entre los ajuares destaca la ausencia de armamento y un predominio de la cerámica ibérica junto con abundantes elementos de vajilla importada. Este momento de finales del s. I a.C. coincide con el surgimiento de un estilo de decoración vascular característico de este enclave que se ha denominado como simbólico levantino cuya elevada frecuencia en esta necrópolis ha llevado a proponer la ubicación de un centro productor en el *oppidum* o sus inmediaciones (Pérez Blasco, 2011) y que podrían interpretarse como vasos de encargo (Olmos, 1987). También en el tránsito entre los ss. II y I a.C. habría que datar las importantes reformas constructivas en el santuario de La Malladeta que durante el s. I a.C. se va a caracterizar por una gran actividad, especialmente relacionada con prácticas de consumo ritual como evidencia el amplio repertorio de vajilla importada documentada en este espacio sacro (Rouillard, Espinosa y Moratalla., 2014: 108-110 y 115-116). Todos estos elementos convierten a *Alon* en uno de los focos de mayor interés durante esta fase de la implantación romana en nuestra área de estudio.

Por su parte, en la Marina Alta seguimos sin encontrar un núcleo que podamos definir como preeminente por lo que se sigue manteniendo un poblamiento fragmentado en pequeños territorios de carácter local. Si bien es cierto que el impacto de las Guerras Sertorianas a inicios del s. I a.C. va a tener importantes consecuencias en estas áreas costeras con el establecimiento de la base naval de Sertorio en *Dianium* (Estr. *Geogr.* 3, 6) que supondrían un cierto reordenamiento del patrón de asentamiento caracterizado por un retroceso de los asentamientos locales hacia el interior y la creación de fortines *ex novo* en cerros costeros donde se instalarían las tropas romanas como serían los casos de El Passet de Segària, Penya de l'Àguila, Punta de la Torre, Penyal d'Ifach, Cap Negret y Tossal de la Cala (Sala, Moratalla y Abad, 2014). No obstante, y salvo en el caso de la Penya de l'Àguila y Punta de la Torre, parecen existir evidencias de momentos anteriores (Castelló, 2015) por lo que los contingentes romanos podrían estar acuartelándose en antiguos asentamientos ibéricos. Dicho conflicto también tendría sus efectos en el otro territorio costero de nuestra área de estudio, donde junto al núcleo de *Alon* se instalaría en estos momentos un campamento romano como se desprende de la documentación de una *fossa fastigata* en la Vila Joiosa (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2014).

Durante las otras fases analizadas hemos tratado de explicar los procesos sociales atendiendo principalmente a causas endógenas, aunque en este período debemos tener en cuenta la aparición de un nuevo actor como es el poder romano que va a mediatizar las estrategias de las elites ibéricas. No obstante, no nos encontramos ante un panorama homogéneo, lo que tiene mucho sentido si reinterpretamos lo que tradicionalmente se conoce como romanización desde la óptica postcolonial. En este sentido podríamos definir esta situación como un *middle ground,* en otras palabras, un espacio de negociación e intercambio entre los distintos agentes participantes, que poseen sus propias agencias e intereses, y que van a dar lugar a distintas estrategias por parte de la autoridad romana, así como diferentes respuestas de las comunidades locales que tratarán de adaptarse y reinterpretar diversos elementos según sus propios intereses y conforme a su propio imaginario con el objetivo de satisfacer sus necesidades (White, 1991; Malkin, 2002; Bhabha, 1994), aunque bajo el dominio de un poder de corte imperialista que impone sus intereses.

7.4.1. La pervivencia de los santuarios como espacios de cohesión social

En esta última fase observamos una continuidad en la mayoría de los santuarios territoriales contestanos del periodo anterior, aunque se producen toda una serie de cambios importantes en cuanto a sus elementos constructivos, los exvotos ofrendados o el papel desempeñado por estos espacios en la nueva estructura territorial. Sin embargo, no podemos hablar de un proceso que se desarrolle de forma homogénea en todo el cuadrante suroriental de la península, sino que nos vamos a encontrar con diversas dinámicas, por otra parte, algo totalmente lógico en un contexto híbrido como en el que nos hallamos.

A nivel constructivo existen notables diferencias con respecto a los santuarios al aire libre y sin estructuras propios de la fase anterior, en lo que se conoce como la monumentalización de los santuarios ibéricos, proceso que debe observarse desde una perspectiva regional amplia. Como ya hemos argumentado (Amorós y Grau, 2017) cabría restringir este término a los santuarios de la zona de influencia más directa de Carthago Nova, donde sí encontramos una reinterpretación de los modelos itálicos por parte de las poblaciones locales en los casos de La Encarnación (Ramallo y Brotons, 1997), La Luz (Tortosa y Comino, 2013) o El Cerro de los Santos (Ramallo y Brotons, 1999) a partir del s. II a.C. La construcción de estos espacios de culto pudo estar vinculada íntimamente con el conflicto bélico de la II Guerra Púnica y el posicionamiento de determinadas comunidades a favor de Roma, que premiaría de este modo su fidelidad (Ramallo, Noguera y Brotons, 1998). Al mismo tiempo, resulta muy interesante que los santuarios que perduran en esta fase son los vinculados a *oppida* que no son destruidos, a diferencia de otros casos como el de Coimbra del Barranco Ancho, lo que nos indica de forma indirecta que son las elites locales las que emprenderían dichos proyectos con el beneplácito del poder romano.

Junto a este modelo de santuarios más conspicuos, encontramos otros ejemplos como los edificios de estructura tripartita de la Alta Andalucía, como Torreparedones (Morena, 2010) y Atalayuelas (Rueda, 2011: 185-189), con vestíbulo, patio descubierto donde se depositan las ofrendas y *cella* a una cota superior. Por último, encontramos una serie de edículos o construcciones poco destacadas en el norte de la Contestania como podrían ser los casos de La Serreta, La Malladeta o La Carraposa, cuya condición sencilla explicaría la escasa preservación de sus restos (Amorós y Grau, 2017).

Lo que parece claro es que esta transformación de los santuarios ibéricos no responde a un único episodio, sino que observamos toda una serie de reformas a lo largo de todo el periodo y que quienes estuvieron detrás de estas iniciativas fueron los propios grupos dominantes o comunidades ibéricas. Estos proyectos se convierten en un poderoso mecanismo de reafirmación de las comunidades locales que requiere un cierto esfuerzo organizativo, así como una mayor inversión de recursos con respecto a los espacios sacros del s. III a.C., lo que supone un grado más en la materialización de la ideología. La mano de obra empleada en dichas prácticas constructivas pudo articularse mediante las denominadas *work feasts*, lo que las pondría en relación con otra de las estrategias desplegadas en este periodo como las prácticas de comensalidad, y se convertiría en un importante espacio de competición para los diversos grupos de poder. Al mismo tiempo, la construcción comunitaria de estos espacios de culto contribuiría a generar una identidad colectiva junto al desarrollo de una serie de prácticas rituales bajo unas pautas comunes.

Al mismo tiempo que se producen estos cambios de carácter arquitectónico, vamos a encontrar también importantes variaciones en cuanto a las ofrendas, que van a estar compuestas por un variado conjunto de elementos, especialmente cerámicos y posiblemente relacionados con prácticas de comensalidad, aunque también se siguen documentando exvotos de terracota, siendo precisamente estos últimos los que reflejan mejor los cambios que van a tener lugar en la sintaxis ritual ibérica. En estos momentos asistimos a una despersonalización de las ofrendas (Amorós y Grau, 2017), ya que la imagen individual del devoto propia de los santuarios de la fase anterior, se sustituye por la representación del rostro frontal de la divinidad en los pebeteros (Marín, 2000-2001: 195) o por la imagen del objeto de la petición o beneficio esperado en el caso de los exvotos zoomorfos de La Carraposa, a pesar de que la materia prima sigue siendo la misma. Esta deshumanización de los exvotos da lugar también a una cierta estandarización donde prima el componente colectivo sobre los individuos pasando el sujeto de la práctica ritual a un segundo plano, de modo que la identidad del oferente se diluye con el resto de la comunidad una vez depositado el objeto (García Cardiel, 2015b: 94). Podemos interpretar estos cambios como una significativa transformación ideológica que refleja muy bien la apuesta de las elites locales por las estrategias corporativas en esta fase.

La profunda transformación de las estructuras territoriales en los ss. II y I a.C. va a dotar a los santuarios de un nuevo rol, especialmente en el caso de los Valles de Alcoi ya que no se vincula de forma clara a una ciudad preeminente, en un contexto que podríamos caracterizar de nuevo como heterárquico, con un paisaje fragmentado y donde no existe un centro de poder destacado, sino una cierta igualdad entre *oppida*. De este modo, los santuarios se convierten en periféricos ya que no existe un asentamiento que ostente el privilegio de albergar la morada de los dioses y todos deben trasladarse en peregrinación desde sus respectivos lugares de hábitat, con las implicaciones que, como ya hemos señalado, tendrían estos traslados

rituales para generar un sentimiento de pertenencia a la comunidad y al territorio (Amorós y Grau, 2017). Esta situación de relativa isonomía entre *oppida*, que se remarca además con la desvinculación de los santuarios de un asentamiento concreto, pudo estar fomentada por la autoridad romana a la que no interesaría un desequilibrio de poder fruto del encumbramiento de una ciudad sobre el resto de poblados y la configuración de territorios políticos fuertes que pudieran suponer una amenaza al nuevo orden establecido.

En cambio, en el caso de La Malladeta la situación es algo distinta ya que sigue existiendo un núcleo al que podríamos adscribir funciones de capital del territorio comarcal como es *Alon*, aunque ahora bajo la supervisión del poder romano. El santuario se encontraría estrechamente vinculado a la ciudad, como denota la relación de proximidad, ya que ambos enclaves se encuentran separado por apenas 1,5 km. en línea recta. Una interpretación similar cabría proponer para el santuario de La Carraposa y su relación con la ciudad de *Saitabi*.

Por último, es muy importante destacar el papel desempeñado por este tipo de centros religiosos en un ámbito territorial escasamente urbanizado, como es el caso del norte de la Contestania en los primeros tiempos de la implantación romana, especialmente en las comarcas interiores aunque no tanto en las costeras, como ejemplificaría el caso de La Vila, actuando como aglutinadores de las comunidades locales, articulando las tramas de poblamiento y con las principales funciones rectoras del paisaje en estos momentos previos a la conformación de realidades plenamente urbanas. De este modo, los santuarios se convierten en espacios de agregación e interacción social donde los poderes locales encontrarían también un campo adecuado para la competición social. Tan estrecha resulta esta vinculación que el abandono de algunos santuarios como La Carraposa o La Malladeta coincide con la concesión del rango de municipio a los asentamientos de *Saitabi* en época augustea o *Alon* en época Flavia, asumiendo la nueva ciudad las funciones políticas, sociales, económicas y religiosas que pasan a concentrarse en el núcleo urbano. Por el contrario, en el caso de La Serreta no se dará este abandono, sino que se refuerza con la construcción de un edificio más monumental de planta tripartita, posiblemente en época augustea y que será frecuentado hasta el s. IV d.C., lo que podría explicarse por la ausencia de una ciudad cercana que articulara las relaciones ciudadanas, perdurando el espacio sacro como un espacio de cohesión social en un territorio eminentemente rural (Grau, 2013; Amorós y Grau, 2017).

7.4.2. El repunte de las estrategias relacionadas con la comensalidad

Las prácticas de comensalidad ritual van a seguir constituyendo una de las estrategias ideológicas más importantes para las elites locales y parece que en esta última fase debieron tener un especial protagonismo, a juzgar por el volumen de importaciones documentado en los distintos poblados ibéricos tras las últimas revisiones e investigaciones. Como consecuencia de la inclusión de estos territorios en la órbita romana, el origen de los productos va a ser mayoritariamente itálico, aunque al inicio del periodo también se documenta la llegada de productos de origen púnico. Tradicionalmente se ha puesto el acento en la intensificación del comercio debido a la romanización, pero en este estudio lo queremos poner en las estrategias de los consumidores.

En cuanto a los productos consumidos, observamos en este periodo un aumento del consumo de vino importado como denota la numerosa presencia de ánforas vinarias originarias de distintas partes de la península itálica y que supone un cambio de tendencia con respecto a los periodos anteriores, donde el vino consumido debía ser mayoritariamente local y sin que podamos identificar demasiados elementos de preparación relacionados con su consumo. Por otra parte, también se aprecia un cierto interés por el consumo de salazones originarios de factorías púnicas del sur peninsular y ebusitanas.

En cuanto a la vajilla de mesa se documentan diversos cambios, siendo sin duda el tipo mayoritario el barniz negro campaniense, principalmente de origen caleno, siendo el plato la forma más abundante en este periodo, que representa un 66 % del total, lo que supone un cambio importante de tendencia ya que su presencia en el registro con anterioridad al s. III a.C. era meramente testimonial, seguido de cuencos, boles y copas que suponen el resto de las formas. Esta variación refleja a su vez cambios en los productos consumidos, con una mayor importancia de los productos sólidos frente a los líquidos, posiblemente carne que suele ser un elemento con un cierto protagonismo en este tipo de banquetes, aunque no disponemos de estudios faunísticos detallados. Respecto a los lugares de consumo, no encontramos variaciones con respecto a todas las fases anteriores, ya que este tipo de importaciones siguen apareciendo muy vinculadas a la esfera doméstica sin que existan estructuras que podamos interpretar claramente como espacios destinados específicamente a la celebración de banquetes. Asimismo, dichos bienes importados se distribuyen de forma homogénea por las distintas unidades domésticas que conforman el hábitat, al menos en un contexto detalladamente estudiado como el Cabeçó de Mariola, en un ambiente marcadamente local y que no parece responder a la presencia de contingentes de origen itálico.

Para este momento, contamos también con variados repertorios cerámicos documentados en algunos santuarios entre los que encontramos elementos pertenecientes al grupo de vajilla de mesa, almacenamiento o cocina, que podríamos relacionar con prácticas de comensalidad y que debieron jugar un papel importante en el transcurso de las prácticas rituales desarrolladas en este tipo de espacios sacros. Como se desprende del análisis del registro material, es muy probable que el consumo y los patrones de comportamiento ritual en estos lugares de culto estuviese muy pautado y marcado por la prescripción litúrgica que determina el modo en que debe ser realizada la ofrenda y consumo de los productos. Este hecho explicaría la ausencia de restos de fauna, cerámica de cocina o equipamientos domésticos en La Malladeta que contrasta con la abundancia de elementos como platos, cuencos o boles y en menor medida copas y vasos para el consumo de líquidos (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014: 107). Este comportamiento prescrito se repite en otros santuarios como en el caso del Cerro de los Santos, con una zona dedicada a prácticas relacionadas con la libación y el sacrificio y otra destinada a la preparación y consumo de alimentos (García Cardiel, 2015a: 89-91) o en los santuarios bastetanos donde las vajillas y las ollas se depositan en lugares claramente diferenciados (Adroher, 2013: 160).

Los patrones de distribución de bienes de importación relacionados con la comensalidad también van a experimentar ciertas transformaciones, acentuándose las diferencias entre las zonas

costeras y las tierras del interior. En el caso de los Valles de Alcoi, territorio que desde el Hierro Antiguo se había caracterizado por una gran dispersión de este tipo de elementos que habíamos interpretado como el reflejo de una estrategia basada en el fomento de consumidores, nos vamos a encontrar en esta última fase con que se documentan únicamente en un 21 % del total de asentamientos, concretamente cinco *oppida* y cuatro aldeas. Esta menor frecuencia se explicaría, en nuestra opinión, no tanto por una disminución en la llegada de bienes importados, que parecen ser muy abundantes para esta fase en los *oppida* que hemos podido revisar recientemente, sino por las estrategias de las elites locales que dan lugar a una mayor concentración de estos productos, especialmente en los *oppida*, sin llegar a permear hacia la mayoría de los asentamientos subordinados. Esta situación contrasta con el panorama que encontramos en un territorio costero como es la Marina Baixa y donde se documentan este tipo de cerámicas en un 64 % del total de asentamientos, abarcando todas las tipologías, desde *oppida* y cerros costeros a pequeños enclaves de carácter agrícola. Finalmente, en la Marina Alta encontramos una situación intermedia, con la aparición de bienes importados en un 31 % de los asentamientos, especialmente del tipo *oppidum*, y que refleja de nuevo una cierta concentración de estos productos en manos de las elites, a pesar de su situación costera y de la relativa facilidad de acceso.

La mayor concentración de este tipo de productos junto a la llegada de un volumen importante de vino importado de origen itálico, nos hace pensar que estos productos tienen en este momento un valor diacrítico mucho más importante que en épocas anteriores, aunque obviamente también influiría el incremento de la oferta. También debemos valorar el cambio cuantitativo en cuanto a los elementos de vajilla, con una mayor importancia de los platos frente a los recipientes para beber, lo que está reflejando un cambio importante en las prácticas de consumo que se habían mantenido durante varios siglos. Pensamos que estas cuestiones están relacionadas con el predominio de un nuevo tipo de banquete en esta época como es el *diacritical feast* (Dietler, 1999: 145) en el que se tratan de naturalizar o materializar las diferencias de estatus social poniendo el énfasis en alimentos y estilos de consumo diferenciados que simbolizan la exclusividad. La esencia de este tipo de banquetes la constituye el deseo de emulación existente entre aquellos grupos que aspiran a una posición más elevada, de ahí la imitación de las formas de consumo de los nuevos dominadores romanos. Este tipo de banquete diacrítico coexistiría con las formas de comensalidad más corporativas que hemos visto anteriormente, practicándose uno u otros dependiendo de los objetivos y motivaciones de cada grupo y contexto social. En este sentido, debemos destacar la importancia que tendría la agencia o los intereses de las elites de las comunidades locales como clave explicativa y que da lugar a patrones de consumo y de comportamiento ritual eminentemente ibéricos y con matices importantes entre las tres zonas estudiadas, que no se explicaría solo por condicionantes geográficos como la proximidad-lejanía con respecto a la costa.

7.4.3. La atenuación de los discursos de la violencia

Las estrategias relacionadas con la creación de una identidad guerrera van a experimentar también toda una serie de transformaciones en esta última fase, que se va a caracterizar por una cierta inhibición de los discursos de la violencia. Esta es una situación perfectamente lógica si tenemos en cuenta la integración de los territorios hispanos en la órbita romana y los intentos de pacificación por parte del nuevo orden al que no interesaría la promoción de discursos basados en la violencia que pudieran dar lugar a levantamientos o rebeliones por parte de las comunidades locales. No obstante, el componente guerrero constituía una parte esencial de la identidad de las elites ibéricas por lo que su presencia no desaparecerá completamente de las estrategias ideológicas, aunque en general muy amortiguado salvo en momentos puntuales de conflicto como son las Guerras Sertorianas a inicios del s. I a.C.

El primer elemento destacable es la disminución del número de armas amortizadas entre los ajuares de las necrópolis de este periodo hasta prácticamente desaparecer en el s. I a.C. (Quesada, 1997: 651-652), como se observa claramente en la necrópolis de Poble Nou donde no hay tumbas con armamento en esta fase (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005: 188-190). Lo mismo sucede en los santuarios, donde la ausencia de armamento se mantiene como en la fase precedente. En general tampoco vamos a documentar grandes obras de fortificación en los *oppida* que perviven en este periodo, salvo en casos puntuales que cabría relacionar con la iniciativa romana vinculada a procesos de municipalización y en centros de poder importantes del territorio, o como consecuencia de episodios de estrés bélico como las Guerras Sertorianas (Sala y Moratalla, 2014).

La plasmación de la violencia en la decoración vascular también experimenta diversos cambios con el surgimiento en diversos puntos del área del sureste de un estilo caracterizado por elementos de carácter más simbólico y abstracto. Sin embargo, las escenas de tipo narrativo no van a estar del todo ausentes entre estos nuevos estilos decorativos, aunque este tipo de discursos no se documenten en nuestra estricta área de estudio. Entre estas decoraciones ya no vamos a encontrar enfrentamientos entre guerreros, sino que predominan las luchas heroicas entre personajes masculinos y seres monstruosos, un mitema que se viene repitiendo en la iconografía ibérica desde momentos muy tempranos. En estos casos tardíos tampoco se enfatiza la representación de las panoplias, que se convierten en un mero atributo para caracterizar al personaje. Como se ha planteado, este cambio estaría en relación con el contexto histórico concreto en el que nos encontramos, donde las elites locales se encuentran sometidas al poder romano y ya no es posible basar la definición del grupo en contraposición a las comunidades vecinas, sino que el enemigo común debe buscarse en las fuerzas de la naturaleza, en este caso el ser mitológico que amenaza a la comunidad (García Cardiel, 2014b; 2016: 249). No obstante, se documentan excepciones a esta tendencia como en el caso de algunas decoraciones vasculares de *Libisosa* donde se retoman temas como los combates singulares o desfiles de jinetes y que podría explicarse por las tensiones derivadas del conflicto sertoriano, ya que estas cerámicas se datarían a principios del s. I a.C. (Uroz, 2013).

En cambio, sí es importante señalar la existencia de un posible foco productor en La Vila Joiosa de un nuevo estilo que se ha denominado como simbólico levantino y caracterizado por compartir el simbolismo de los estilos del sureste, pero con un carácter más sintético y esquemático, estando completamente ausentes los discursos narrativos y datado entre el tercer cuarto del s. II a.C. y el tercer cuarto del s. I a.C. (Pérez Blasco,

2011; 2014). Dicho estilo se ha podido caracterizar a partir de su abundante presencia en la necrópolis de Poble Nou, donde se plasma principalmente en los *kalathoi* utilizados como urnas cinerarias, aunque también en otros recipientes como microtinajas, *olpai* y tapaderas. Se trata de un estilo que utiliza motivos geométricos, vegetales y zoomorfos con una simbología de carácter funerario y en relación con la fecundidad y la divinidad femenina (Pérez Blasco, 2011: 104).

La pervivencia de un cierto componente guerrero en la identidad de las elites locales se refleja también en las acuñaciones monetarias de diversas ciudades ibéricas, caracterizadas en muchos casos por la presencia en el anverso de una cabeza masculina, en ocasiones barbada, y un jinete lancero en el reverso, aunque también puede portar otros elementos como una espada, una palma o la clámide al viento, junto a la ceca emisora en escritura indígena (Arévalo, 2003). M. Almagro-Gorbea (1995) interpreta estas monedas como un símbolo del poder de las elites ecuestres ibéricas, donde la cabeza del anverso representaría al héroe fundador del linaje dominante y de la ciudad o a un miembro destacado de este grupo que ostenta la autoridad, mientras que el jinete del reverso hace referencia al caballo como elemento de prestigio y definidor de ese grupo aristocrático. Es posible que estemos ante un mecanismo de autoafirmación de los grupos que ostentan el poder en estas ciudades, reinventando la tradición y retomando elementos que tienen un largo recorrido entre las sociedades ibéricas como es la importancia de la definición de las elites como caballeros. No obstante, dicha manifestación debía tener el beneplácito de la autoridad romana que jugaría también un cierto papel en su generalización, ya que se trata de una iconografía presente en espacio territorial muy amplio y que podríamos interpretar como una expresión híbrida. En este sentido, las cabezas del anverso se encuentran acompañadas por símbolos de estatus distintos dependiendo de la zona en que nos encontremos, como las fíbulas de las cecas contestanas y edetanas o los torques del área nororiental (Arévalo, 2003: 70) y que podrían estar reflejando reinterpretaciones propias de las comunidades locales. Estas acuñaciones indígenas aparecen en diversos *oppida* importantes de este periodo en nuestra área de estudio como son El Xarpolar (Mellado y Garrigós, 2008), El Cabeçó de Mariola y El Castell de Penàguila (Garrigós y Santos-Olmo, 2015: 173-176) con una especial presencia de monedas procedentes de la ceca de *Saiti*.

7.4.4. Valoración general

Una de las claves a la hora de comprender esta última fase radica en el carácter híbrido de las sociedades que protagonizan este proceso, frente al concepto tradicional de romanización donde las poblaciones indígenas tenían un papel meramente pasivo y donde se daba una imposición más o menos homogénea de la cultura romana. En este sentido, creemos que las comunidades y elites locales gozarían de una cierta libertad de acción, siempre condicionada por el nuevo poder romano, lo que explicaría la existencia de procesos diferenciados en todo el sudeste y en áreas tan cercanas entre sí como las que hemos analizado.

Nos encontramos ante estructuras sociales y modos de vida básicamente muy similares a los que veíamos para las fases anteriores a pesar de la aparición de un nuevo actor como es la administración romana, que basaría su dominio en algunos centros de poder pero que dejaría la gestión de los asuntos cotidianos a las elites locales ibéricas residentes en los *oppida*, aunque sea difícil reconocer si se trata de los mismos grupos de poder que perviven o se trata de una nueva elite surgida tras la conquista. De este modo, las nuevas comunidades buscan redefinirse en un clima de cambio y competición por lo que se pondrán en práctica nuevas estrategias ideológicas que por una parte incorporan algunos elementos nuevos procedentes del ámbito itálico, pero no otros, al mismo tiempo que se recrean tradiciones seculares que se resignifican, lo que constituye un buen ejemplo de lo que podríamos denominar como reinvención de la tradición (Hobsbawm y Ranger, 2012).

En este contexto nos encontramos con un predominio de las estrategias de tipo corporativo que van un paso más allá que las desplegadas en los tiempos de los territorios étnicos, ya que al desarrollo colectivo de las prácticas rituales en los santuarios debemos añadir la despersonalización de las ofrendas con la imagen de la divinidad comunitaria, la erección colectiva de estructuras en los espacios de culto o su desvinculación de un asentamiento concreto, quedando todos los *oppida* en una situación de igualdad. Los santuarios se convierten de este modo en un foco de afirmación para la nueva comunidad donde se genera una identidad colectiva de carácter territorial o geográfico que ha perdido el componente étnico al desaparecer el proyecto político al que se vinculaban estos espacios de culto en el s. III a.C., hecho que se hace especialmente patente en las comarcas interiores con la desaparición del núcleo que actuaba como capital (fig. 7.11). Esta cuestión no resulta tan evidente en el caso de La Vila Joiosa, donde sí se mantendría una preeminencia de este asentamiento sobre el resto.

Los intereses de las elites locales se reflejan también en el ámbito de la comensalidad con dinámicas distintas no solo entre la costa y el interior, sino también entre dos territorios litorales como son la Marina Alta y la Marina Baixa (figs. 7.12 y 7.13), en un tipo de estrategia que tiene un tinte algo más diacrítico en estos momentos, con una tendencia hacia la concentración en los principales asentamientos del territorio. Sin embargo, una vez dentro del *oppidum* se documenta una distribución homogénea por todos los espacios de hábitat en casos bien conocidos como el del Cabeçó de Mariola. Por tanto, las estrategias relacionadas con la comensalidad vuelven a presentar ese juego dialéctico entre lo excluyente y lo incluyente.

En el caso de las estrategias relacionadas con las armas y la violencia, que contábamos entre las más excluyentes en otros periodos, se van a ver muy amortiguadas en los ss. II-I a.C. con una escasa presencia de armamento en necrópolis y poblados, mientras que en el caso de la decoración vascular se trasladan al ámbito de lo legendario y mítico. No obstante, la identidad guerrera y especialmente ecuestre continuará siendo un símbolo definidor de las elites como se evidencia en las acuñaciones ibéricas.

Esta situación de relativa autonomía se va a mantener hasta época augustea, momento crucial en la transformación del territorio, con el proceso de municipalización de la mayor parte de las ciudades de la zona como *Saetabis*, *Lucentum* o *Dianium* y posteriormente *Alon* en época Flavia (Alföldy, 2003). Esta reestructuración territorial y la municipalización de los enclaves principales supone el abandono de los *oppida* así como de diversos santuarios como La Malladeta o La Carraposa. Por otra parte, en espacios donde no se documentan núcleos urbanos importantes, como en los Valles de Alcoi, el

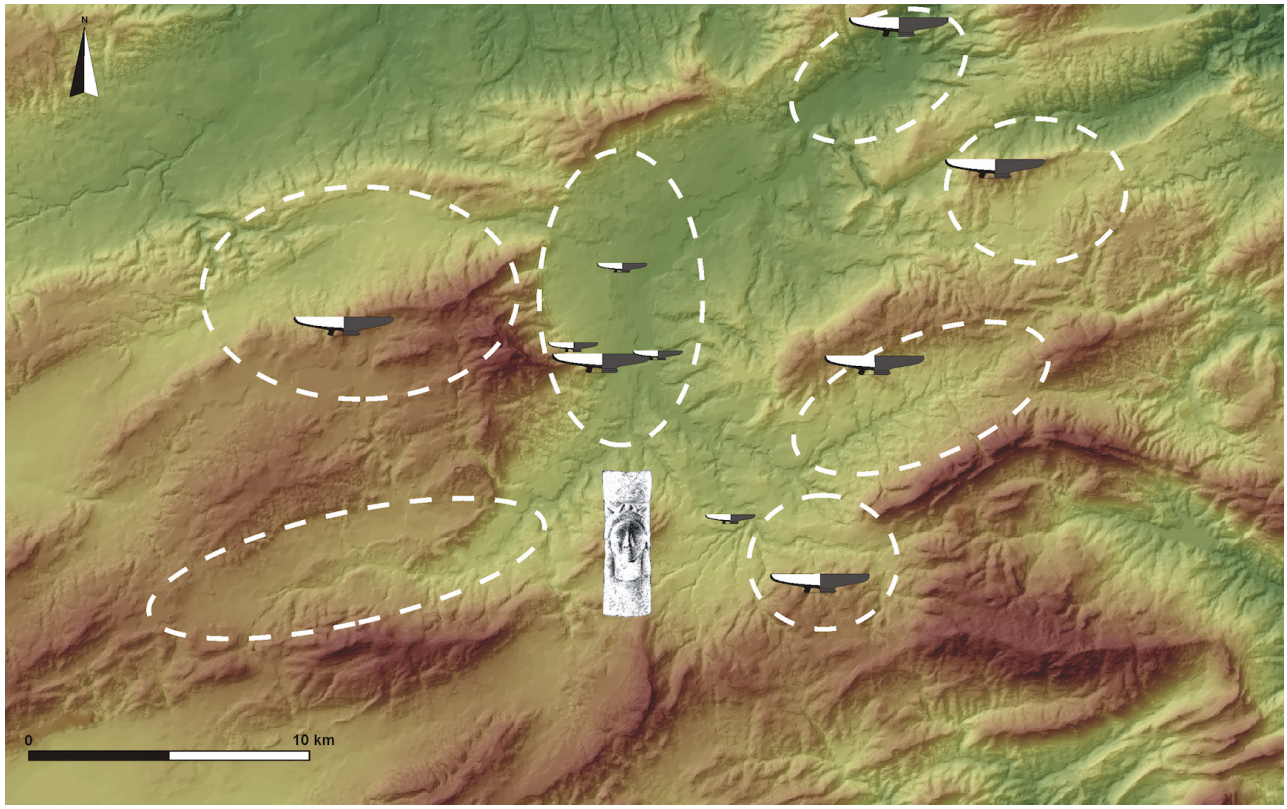


Fig. 7.11. Evidencias rituales en los Valles de Alcoi durante los ss. II-I a.C.

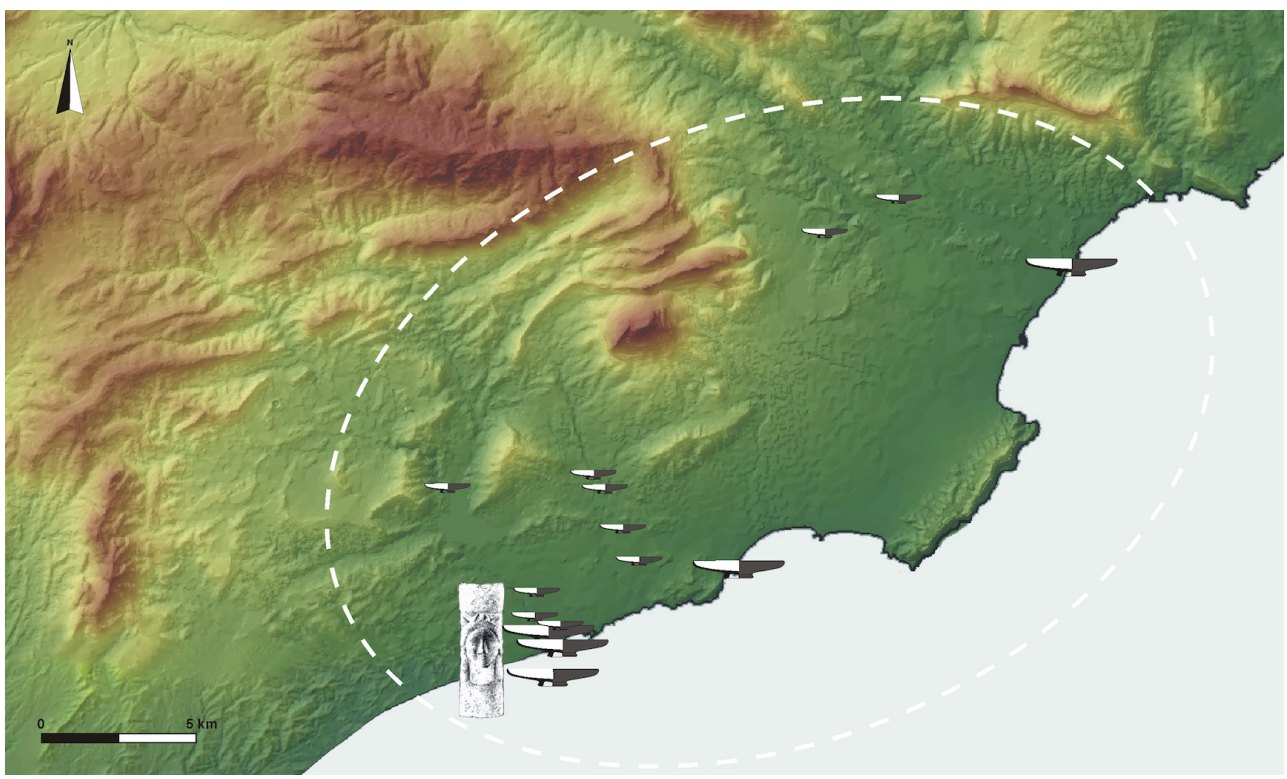


Fig. 7.12. Evidencias rituales en la Marina Baixa durante los ss. II-I a.C.

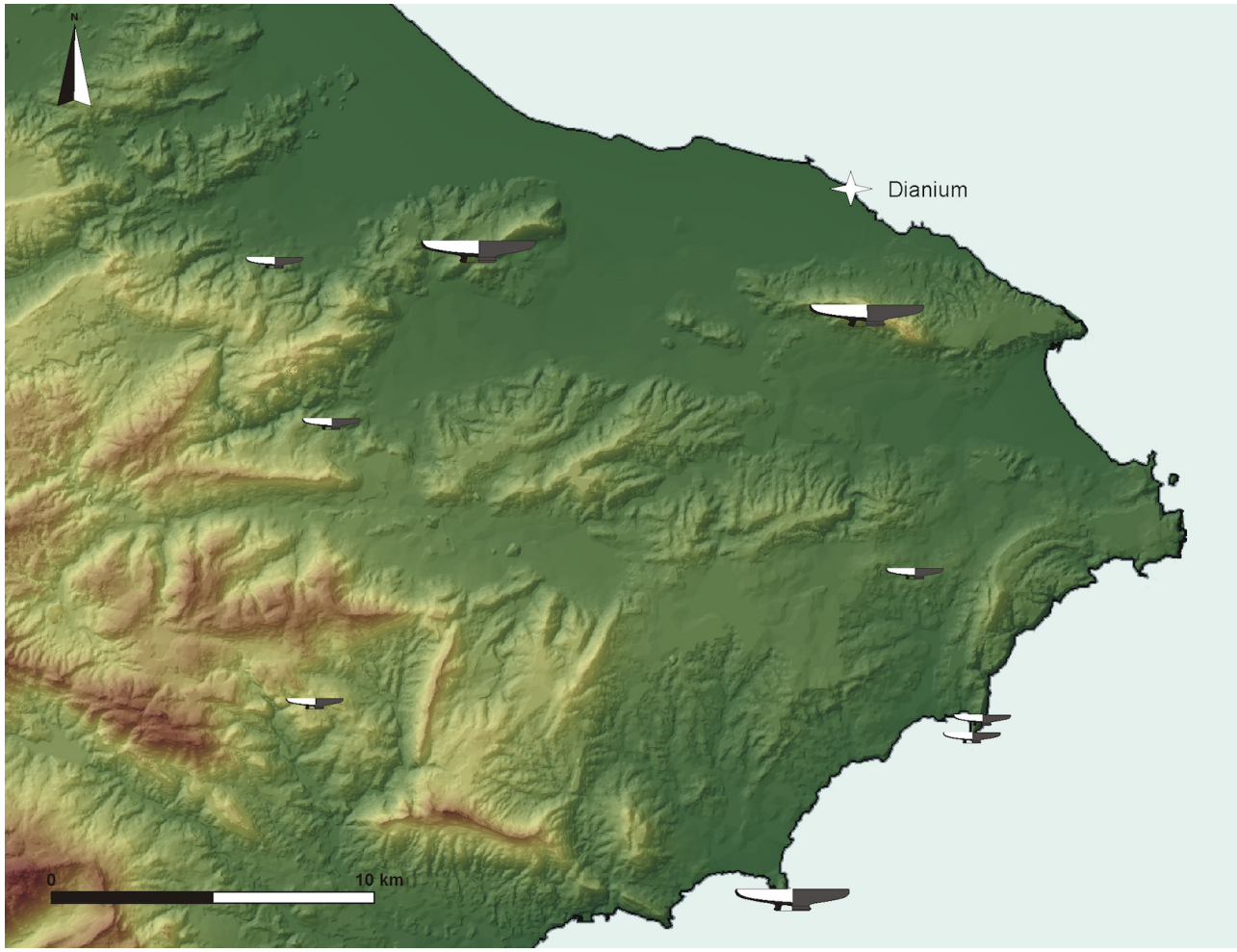


Fig. 7.13. Evidencias rituales en la Marina Alta durante los ss. II-I a.C.

santuario de La Serreta se mantendrá como un espacio de cohesión social y religiosa en un territorio rural, pero con un lenguaje ritual caracterizado por la ausencia de rasgos ibéricos y adoptando algunas fórmulas religiosas romanas que compartirá con otros lugares de culto de la región.

7.5. LAS DINÁMICAS RITUALES EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO. REFLEXIONES FINALES

A lo largo de todo nuestro trabajo hemos tratado de dar respuesta a la pregunta que ha guiado nuestra investigación, ¿es posible identificar dinámicas rituales relacionadas con la evolución sociopolítica de los territorios ibéricos? Si tomásemos en consideración toda el área ibérica difícilmente podríamos abordar esta cuestión en el marco de nuestro trabajo. En cambio, si nos centramos en un espacio regional mucho más acotado como es la franja central de la Contestania, creemos haber alcanzado algunas conclusiones interesantes que ponen en relación prácticas rituales, estrategias ideológicas y paisajes, elementos que se entrelazan estrechamente a lo largo del tiempo de los iberos. Aun así, consideramos imprescindible alejarnos de visiones basadas en la homogeneización de los procesos en áreas geográficas excesivamente extensas, ya que incluso en un espacio relativamente concreto como es nuestra área de estudio, encontramos modalidades y ritmos distintos en cada uno de los tres territorios analizados.

A partir de modelos sociales, en muchas ocasiones inspirados también en otras disciplinas como la antropología o la sociología, hemos tratado de valorar el papel que juegan las prácticas rituales en estas dinámicas y su contribución a dichos procesos, pero siempre desde una perspectiva arqueológica. En nuestra opinión, resulta imprescindible que todas las interpretaciones de carácter social presentadas a lo largo de nuestro trabajo se encuentren respaldadas en gran medida por el registro material, que ha tenido un peso muy importante en el curso de toda la investigación, y analizado desde distintas escalas de análisis, del objeto al paisaje. Somos conscientes de las dificultades que conlleva la aproximación a cuestiones relacionadas con el ritual o la ideología desde una perspectiva arqueológica, no obstante, no resulta imposible si atendemos al hecho de que, para ser efectiva, dicha ideología debe experimentar un proceso de materialización, manifestándose en diversos objetos, construcciones o incluso en el paisaje (Demarrais, Castillo y Earle, 1996). Este último elemento ha tenido un papel esencial en nuestro trabajo, ya que hemos tratado de incorporar al análisis de las prácticas rituales una perspectiva espacial.

Este registro material supone el reflejo de una estructura social determinada, pero también debemos tener en cuenta su papel activo en la medida en que transmiten los códigos culturales que constituyen el marco en el que se van a desarrollar las relaciones sociales, participando por tanto en la creación de la sociedad ibérica, permitiendo en cierta medida su mantenimiento o modificación (Grau, 2007: 139). Por una parte, las prácticas rituales entendidas como estrategias ideológicas tendrían la función de legitimar las desigualdades sociales mediante unas prácticas que suponen la interiorización de unas pautas sociales concretas y generando una determinada cosmovisión o *habitus*, en otras palabras, un sentido de la orientación social, que contribuye a naturalizar la existencia de relaciones sociales desiguales y jerárquicas. Hemos visto ejemplos de este tipo de sanción simbólica de los procesos sociales de desigualdad en todas las prácticas estudiadas, revistiendo a los grupos dominantes de una naturaleza diferenciada con respecto al resto del cuerpo social por su relación privilegiada con la esfera de lo sobrenatural donde habitan los dioses y los héroes.

Más allá de la sanción de estos procesos, estas estrategias contribuyen a modelar los comportamientos de los agentes que a partir de sus prácticas cotidianas tendrían un papel importante a la hora generar diversas alternativas de dinámica social (Bourdieu, 2000; Giddens, 1986). La manipulación ideológica de situaciones cotidianas por parte de determinados grupos de poder irá variando según el marco sociopolítico, desde comportamientos de tipo competitivo o excluyente, como por ejemplo determinados tipos de comensalidad, la iniciación o la creación de una identidad guerrera, hasta las de tipo colaborativo o incluyente, donde también encontramos diversas formas de comensalidad o los ritos de agregación en santuarios comunitarios donde prima la creación de una identidad colectiva o étnica que sancione determinados procesos a partir de la ejecución de prácticas rituales comunes a un grupo amplio. Es importante señalar que ambos tipos de estrategia no son mutuamente excluyentes, sino que conviven en el seno de las sociedades predominando unas u otras dependiendo del contexto y sin que se diluyan nunca completamente las relaciones sociales desiguales (Blanton *et al.*, 1996).

Otro elemento importante que debemos tener en cuenta a la hora de analizar procesos sociales complejos como los que nos han ocupado a lo largo de estos capítulos es el papel que juegan los influjos mediterráneos en las dinámicas de cambio social. Hemos puesto el foco principalmente en las causas de carácter endógeno, pero resulta innegable que los elementos exógenos tuvieron un peso importante, especialmente en la primera y en la última de las fases establecidas. La llegada de agentes fenicios a las costas contestanas actuará, si bien no como motor ya que el germen de ciertas desigualdades parece encontrarse ya entre las sociedades del Bronce Final, sí al menos como catalizador, introduciendo un elemento clave a partir de este momento en el juego de las relaciones sociales y de poder, los llamados bienes de prestigio importados. El intercambio, posesión y uso de estos productos, relacionados en la mayoría de los casos con prácticas de comensalidad, va a suponer un importante campo para la competición y negociación de las relaciones de poder, así como un factor esencial para la creación y mantenimiento de redes de dependencia durante todo el periodo estudiado. La influencia del factor externo se acentúa, como no puede ser de otro modo, en la última fase correspondiente a la implantación romana en el área de estudio.

Ahora bien, no entendemos estos contactos como un proceso unidireccional donde las comunidades locales tienen un rol meramente pasivo, sino que, como hemos ido viendo a lo largo de toda nuestra investigación, éstas adaptan y reinterpretan los elementos foráneos con el objetivo de satisfacer sus propias necesidades, cuya consecuencia más patente es la diversidad de respuestas diferentes a un mismo influjo externo, incluso en los tres territorios que conforman nuestra área de estudio.

El análisis regional comparado de tres territorios como son los Valles de Alcoi, la Marina Alta y la Marina Baixa, con su variedad de procesos, constituye en nuestra opinión uno de los elementos clave de nuestra investigación (fig. 7.14). Si existe un elemento común toda el área geográfica objeto de nuestro estudio sería la ausencia generalizada de grandes manifestaciones de ostentación si la comparamos con otras áreas ibéricas como la Alta Andalucía o el sureste peninsular, donde sí encontramos sepulturas monumentales, grandes programas escultóricos o la importación de grandes recipientes de figuras rojas que se atesoran por parte de unos pocos individuos, a lo que habría que añadir la menor centralización de la población y la pequeña escala de los asentamientos y estructuras territoriales (Grau y Segura, 2013: 284-285). Hemos interpretado dichas manifestaciones como una estrategia propia de los grupos dominantes de esta zona como respuesta a las dificultades que se presentarían a la hora de concentrar el poder en pocas manos en el seno de sus comunidades.

En la primera de las fases establecidas, coincidente con el Hierro e Ibérico Antiguos, nos encontramos con un predominio claro de las estrategias relacionadas con la comensalidad ritual pero que podemos catalogar como excluyentes o corporativas dependiendo del ámbito en que nos encontremos. En el caso de la Marina Baixa, un área costera donde cabe suponer que el contacto con elementos foráneos debió ser más intenso, nos encontramos con una concentración de productos importados casi de forma exclusiva en el núcleo de La Vila Joiosa y su necrópolis, donde además encontramos un grado más de hibridación como es la aparición de armas formando parte de ajuares funerarios en los inicios de la creación de una identidad guerrera y que podríamos interpretar como un foco orientalizante. Mientras que en la zona de la Marina Alta, asimismo costera y con influjos mediterráneos igualmente intensos, la respuesta por parte de las poblaciones locales es sensiblemente distinta, con una distribución algo más amplia de los bienes importados relacionados con la comensalidad, aunque concentrados en los núcleos de altura, y una práctica que evidencia también un alto grado de hibridación como es la producción de vino. Finalmente, en las comarcas interiores donde la intensidad del contacto decrece, nos encontramos con una amplia distribución de los productos importados tanto en asentamientos de altura como en el llano, lo que implica una mayor participación y menor control por parte de determinados grupos, además de que no se documentan elementos relacionados con la identidad guerrera en necrópolis.

La situación resulta algo más homogénea para la segunda de las fases que ocupa a grandes rasgos el s. IV a.C. y que constituye el momento de consolidación de las elites que se plasma en la existencia de múltiples centros de poder o territorios de

	VALLES DE ALCOI			
	La génesis de una sociedad	Territorios locales	Territorios étnicos	Implantación romana
Ritos de comensalidad				
Ritos de identidad guerrera	-			-
Ritos de iniciación	-			-
Ritos de agregación	-	-		

	MARINA BAIXA			
	La génesis de una sociedad	Territorios locales	Territorios étnicos	Implantación romana
Ritos de comensalidad				
Ritos de identidad guerrera			-	-
Ritos de iniciación	-		-	-
Ritos de agregación	-	-		

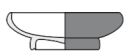
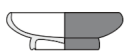
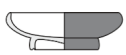
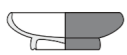
	MARINA ALTA			
	La génesis de una sociedad	Territorios locales	Territorios étnicos	Implantación romana
Ritos de comensalidad				
Ritos de identidad guerrera	-	-	-	-
Ritos de iniciación	-		-	-
Ritos de agregación	-	-	-	-

Fig. 7.14. Tabla-resumen que indica la presencia-ausencia de las prácticas rituales analizadas a lo largo del tiempo en cada uno de los territorios.

carácter local, por lo que predominan las estrategias llamadas excluyentes. En las tres zonas analizadas, aunque con matices distintos que ya hemos visto a lo largo de este trabajo, encontramos una amplia dispersión de las vajillas áticas, la existencia de rituales de iniciación en cueva que además cumplen la función de actuar como delimitadores territoriales, modelo que resulta más evidente en las tierras del interior, así como la creación de una identidad en las necrópolis, elemento que se encuentra ausente en la Marina Alta, aunque podría deberse a la calidad y cantidad de la documentación en esta zona.

Durante el s. III a.C. con la creación de territorios étnicos de ámbito comarcal tanto en los Valles de Alcoi como en la Marina Baixa nos vamos a encontrar con procesos similares, pero no exactamente idénticos. En los tres territorios estudiados se van a mantener las estrategias relacionadas con los rituales de comensalidad pero aparece un nuevo elemento como son los ritos de agregación presentes en los santuarios comunitarios vinculados a la capital del proyecto geopolítico con ejemplos bien estudiados como La Serreta y La Malladeta. La Serreta aglutina además dos prácticas que no se han documentado en La Vila como son los ritos de iniciación que se reflejan tanto en los exvotos como en la decoración figurada, así como ritos de identidad guerrera plasmados en los grandes vasos de estilo narrativo. Por su parte, en la Marina Alta parece darse una pervivencia de los modelos territoriales propios de la fase anterior, con una ausencia de centralización política en un núcleo que actúe como capital del territorio comarcal y por tanto tampoco se hace necesaria la creación de un santuario de tipo comunitario.

En la última de las fases, condicionada por la implantación romana en el área de estudio, volvemos a encontrar dinámicas muy diferentes en cada uno de los territorios. Esta diversidad se debe a la ausencia en la aplicación de un modelo estandarizado en materia religiosa por parte de la nueva autoridad romana (Torelli, 2015) pero también a la agencia de las comunidades indígenas que depende de factores de carácter regional o local (Stek, 2009: 11-16). Sí existe un elemento común como es la abundante llegada de vajilla y vino importado que podemos relacionar con prácticas de consumo ritual, única estrategia que se ha ido manteniendo a lo largo de todo el periodo estudiado en todas las áreas, seguramente por su efectividad a la hora de articular las relaciones sociales y por su ambivalencia como estrategia excluyente y corporativa. Mientras que en las tierras del interior se produce la destrucción y abandono del núcleo que actuaba como capital del territorio, aunque el santuario perdurará largo tiempo como punto de cohesión en un espacio sin ciudades, en la Marina Baixa el núcleo de *Alon* debió mantener su control sobre el territorio comarcal y debió convertirse en un centro de gran importancia con santuario, necrópolis o un estilo propio de decoración vascular. En cuanto a la Marina Alta parece pervivir el modelo territorial fragmentado propio de momentos anteriores al menos durante el s. II a.C., mientras que en los inicios del s. I a.C. se producirán importantes cambios como consecuencia de las Guerras Sertorianas cuyo impacto en esta zona debió resultar especialmente intenso, al igual que en la comarca vecina de la Marina Baixa. Los procesos de municipalización de *Dianium* en época augustea y de *Alon* en época Flavia supondrían un impulso definitivo a la romanización de esta zona y a la disolución de las estructuras sociales ibéricas, también en las áreas del interior donde a pesar de la ausencia de un enclave urbano se potenciará el santuario de La Serreta, ya bajo fórmulas plenamente romanas.

Como se ha evidenciado en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo, el volumen y calidad de la información referente a cada uno de los territorios analizados ha sido muy desigual lo cual puede haberse visto reflejado en los resultados y dar la impresión de que hemos primado unas zonas sobre otras. Hemos tratado de trabajar en la medida de lo posible con los datos disponibles, que por ejemplo en el caso los Valles de Alcoi resultan muy completos, empezando por el conocimiento detallado del patrón de asentamiento apoyado por numerosos trabajos de prospección (Grau, 2002), el estudio específico de asentamientos paradigmáticos para cada uno de los periodos como El Puig (Grau y Segura, 2013), La Serreta (Llobregat, 1991; Grau, 1996b; Olcina *et al.*, 1998) o el Cabeçó de Mariola (Grau y Segura, 2016) así como el reestudio de materiales procedentes de otros muchos poblados como El Xarpolar (Grau y Amorós, 2014) o El Pitxòcol (Amorós, 2015) e incluso alguna aldea como l'Alt del Punxó (Espí *et al.,* 2009) o caserío como l'Alquería de Benifloret (Acosta, Lillo y Grau., 2010). También se ha ido profundizando en el conocimiento de los paisajes sacros de esta zona (Grau, 2010a) con la publicación reciente del estudio sobre el santuario de La Serreta (Grau, Amorós y Segura, 2017), estudios sobre cuevas-santuario (Grau, 1996a; Amorós, 2012; Grau y Amorós, 2013; Machause, Amorós y Grau, 2017) junto a diferentes trabajos relacionados con un espacio de necrópolis como La Serreta (Cortell *et al.*, 1992; Reig, 2000; Gómez Bellard, 2011).

Como contrapunto, en el caso de la Marina Alta, a pesar de contar con evidencias excepcionales que nos llevan a pensar en la enorme importancia de este territorio durante toda la época ibérica, no contamos con un conocimiento exhaustivo del patrón de asentamiento, elemento básico para conocer adecuadamente las dinámicas sociales y solo contamos con catálogos de yacimientos (Costa y Castelló, 1999; Castelló, 2015) sin que se haya llevado a cabo un estudio detallado y de conjunto. Su inclusión como límite meridional del área conocida como *sucronensis sinus* ha dado lugar a interesantes propuestas (Aranegui, 2015a). Tampoco contamos con demasiados proyectos de excavación de asentamientos que permitan conocer de forma específica las secuencias de ocupación y en los casos en que se ha llevado a cabo, como en Alt de Benimaquia, no existe una publicación completa de los resultados.

Finalmente, en el caso de la Marina Baixa se ha podido reconocer a grandes rasgos la red de asentamientos que conforman el territorio comarcal a partir de intensos trabajos de prospección (Moratalla, 2004), no obstante sería necesario continuar profundizando para desentrañar mejor las relaciones existentes entre los distintos yacimientos, aunque en los últimos años se están llevando a cabo interesantes trabajos en relación con el ibérico final y las Guerras Sertorianas (Sala y Moratalla, 2014) o asentamientos específicos como el Tossal de la Cala (Bayo, 2010). Asimismo, los trabajos en el propio casco urbano de La Vila Joiosa en los últimos años han ido proporcionando interesantes evidencias que nos hablan de la gran importancia de este núcleo ibérico (Espinosa, Ruiz y Marcos, 2005) aunque la ubicación bajo el actual Barri Vell nos impida conocer correctamente la secuencia y características de este *oppidum*. Si bien nos encontramos con una cierta disparidad en cuanto a la publicación de los resultados con trabajos excelentes como los referentes al santuario de La Malladeta (Rouillard, Espinosa y Moratalla, 2014) o la necrópolis de Les Casetes (García Gandía, 2009) mientras que la interesantísima necrópolis de Poble Nou aún no se ha publicado. En nuestra opinión, el territorio de la Marina Baixa y

en particular el núcleo de La Vila constituye un foco de gran interés, especialmente en referencia a la fase orientalizante así como a los momentos de la implantación romana que aportará interesantes datos para la investigación futura.

Llegados a este punto, que no tiene por qué ser un punto y final, sino un punto y seguido, es necesario señalar que no ha estado en nuestro ánimo agotar la amplia variedad de prácticas rituales y estrategias ideológicas que pudieron darse en época ibérica en el área central de la Contestania, quedando numerosas vías por explorar, así como la profundización en otras. Entre las líneas futuras de investigación podríamos señalar el enorme campo de trabajo que supone la comensalidad a la luz de las nuevas analíticas y contextos más detallados. En este sentido, nos parece necesario profundizar en la segunda de las escalas de observación propuestas, la que hace referencia al análisis semi y microespacial, con el objetivo de valorar la relación entre las importaciones y los elementos locales. Otra línea de investigación con un gran potencial es el estudio de las pautas de consumo en contextos específicos como los santuarios, con patrones de comportamiento particulares derivados de una posible prescripción litúrgica. Asimismo, resultaría interesante profundizar en el papel jugado por los enteógenos en el marco de las prácticas rituales o la existencia de "especialistas" relacionados con su uso.

En este trabajo hemos tratado de definir y analizar toda una serie de estrategias ideológicas y prácticas rituales desplegadas por los grupos dominantes. Una vez realizada este primer análisis, creemos que es posible y necesario ir más allá en futuros trabajos y tratar profundizar en los roles de hombres y mujeres en el marco de estas relaciones de poder desde una perspectiva de género. Si bien hemos introducido estas cuestiones en el caso tanto de los ritos de iniciación como de agregación en los santuarios, podemos aproximarnos a la construcción de la identidad de género desde otro tipo de prácticas, como las relacionadas con la comensalidad o con el ámbito funerario.

Pero si existe un campo que creemos merece mucha más atención y que podría constituir una de las principales líneas de investigación futuras es el del culto a los ancestros, al que solo hemos dedicado sucintas pinceladas a lo largo de nuestro trabajo. Bajo esta denominación incluimos toda una serie de prácticas relacionadas con el culto y veneración a los difuntos que implican su conversión bien en ancestros o bien en antepasados heroizados. Este tipo de prácticas pueden convertirse en una estrategia ideológica de primer orden, ya que son potencialmente manipulables, convirtiéndose en un elemento de legitimación del acceso de un determinado individuo o grupo al poder mediante los vínculos con el pasado, ya sean reales o ficticios. En las últimas décadas se ha ido desarrollando un interés por la investigación de este tipo de cuestiones en una corriente que se ha denominado como Arqueología de los Ancestros, destacando especialmente su aplicación al ámbito griego vinculado especialmente al culto a los héroes y el culto a las tumbas. En esta línea y por citar únicamente algunos trabajos representativos cabría destacar los estudios de S. Humphreys (1980; 1981) que se caracterizan por una perspectiva antropológica de la muerte en la Grecia clásica; también es destacable el trabajo de A. Snodgrass (1988) que analiza la cuestión del culto a los héroes desde el punto de vista arqueológico. No obstante, una de las grandes impulsoras del estudio del culto a los ancestros y el culto heroico es C. Antonaccio cuya monografía *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* (1995) supone un punto de inflexión en el desarrollo de estos estudios.

El concepto de ancestro se refiere a los antepasados, tanto los parientes inmediatos aún recordados por los vivos como los héroes ficticios, que sirven como puntos de partida en la definición genealógica de las relaciones sociales. Estos difuntos poseen una influencia importante en la vida de sus descendientes y son reincorporados en la sociedad en forma de miembros permanentes del sistema genealógico, lo que puede implicar la transformación del difunto en una entidad impersonal (Humphreys, 1981: 269-270; Antonaccio, 1993: 48-49). Es importante establecer una diferenciación entre el culto a los muertos, que comprendería los rituales funerarios que tienen lugar en los momentos próximos a la muerte del individuo y el culto a los ancestros que conlleva una acción repetida en intervalos regulares que a menudo perdura durante un largo tiempo tras el momento de la muerte (Antonaccio, 1993: 48). Una de las posibilidades más interesantes sería la de definir y conceptualizar la figura del héroe en la sociedad ibérica en las distintas secuencias temporales en que se produce.

Uno de los escenarios donde mejor se manifiestan y negocian las relaciones de poder es sin duda la necrópolis, que hemos tratado en parte en nuestro trabajo en el capítulo dedicado los ritos de armas. Creemos que más allá de aspectos relacionados con el ritual funerario y el tratamiento del difunto con respecto a las creencias de ultratumba, el estatus reflejado en los ajuares etc., sería necesario poner el foco de interés en la relación existente entre los vivos y el difunto con el paso del tiempo, es decir, cómo lo incorporan a sus vidas y relaciones sociales. En esta misma línea podrían interpretarse los monumentos funerarios como fruto de una voluntad de permanencia intergeneracional y su impacto a lo largo del tiempo, entendiendo las necrópolis como procesos.

A lo largo de estas páginas hemos tratado de valorar la importancia de diversos tipos de prácticas rituales entendidas como estrategias ideológicas cuya principal función sería la de legitimar y sancionar unas relaciones sociales jerárquicas y desiguales, revistiéndolas en no pocas ocasiones de un cierto barniz de igualdad y tratando de enmascarar y naturalizar lo que en definitiva son constructos culturales. Presentamos con este trabajo un caso de estudio particular de este tipo de estrategias en una zona muy concreta de la franja mediterránea peninsular como es el área central de la Contestania y que puede servir para ejemplificar una vez más la multitud de procesos y dinámicas sociales diferentes que se dieron en toda el área ibérica a lo largo de siete siglos. Este tipo de análisis nos aleja definitivamente de los antiguos estudios generales sobre el mundo ibérico y nos conduce a la necesidad de abordar la investigación de este tipo de procesos y mecanismos sociales complejos desde ámbitos territoriales más concretos. Esperamos haber contribuido en la medida de nuestras posibilidades a una mejor comprensión de la sociedad de los iberos y sus dinámicas históricas.

Bibliografía

ABAD CASAL, L. (1983): "Un conjunto de materiales de La Serreta de Alcoy". L*ucentum*, II, p. 173-197.

ABAD CASAL, L. (1987): "El poblamiento ibérico en la provincia de Alicante". En A. Ruiz y M. Molinos: *Iberos. Actas de las Primeras Jornadas sobre el Mundo Ibérico (Jaén, 1985).* Ayuntamiento de Jaén, Jaén, p. 159-169.

ABAD CASAL, L. (1992): "Terracotas ibéricas del Castillo de Guardamar". *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana: Homenaje a Enrique Pla Ballester.* Serie Trabajos Varios del SIP, 89, Diputación de Valencia, Valencia, p. 225-238.

ABAD CASAL, L. (2010): "Terracotas ibéricas del Castillo de Guardamar". En L. Abad (ed.): *Guardamar del Segura, arqueología y museo.* MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 122-133.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (2006): "Los tres viajes de Augusto a Hispania y su relación con la promoción jurídica de ciudades". *Iberia*, 9, p. 63-78.

ACOSTA PRADILLOS, L.; GRAU MIRA, I. y LILLO BERNABEU, M. (2010): "L'assentament protohistòric de l'Alqueria de Benifloret". *Alberri*. *Quaderns d'Investigació del Centre d'Estudis Contestans*, 20, p. 43-63.

ADROHER AUROUX, A. M. (2013): "El territorio ideológico del área bastetana". En C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012.* Jaén, p. 145-182.

ADROHER AUROUX, A. M. y CABALLERO COBOS, A. (2008): "Los santuarios al aire libre en el entorno de Basti (Baza, Granada)". En A. M. Adroher y J. Blánquez (eds.): *1er Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana*, vol. 2. Serie Varia, 9, Universidad Autónoma de Madrid – Universidad de Granada, Madrid, p. 215-227.

AGUILERA DURÁN, T. (2014): "Homéricos revolucionarios. La Iberia prerromana desde el prisma socialista". En C. del Cerro et al. (eds.): *Economías, comercio y relaciones internacionales en el Mundo Antiguo*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, p. 417-441.

ALCALÁ-ZAMORA DÍAZ-BERRIO, L. y BUENO SEQUERA, F. J. (2000): "El armamento en la necrópolis ibérica de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete)". *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 16, p. 17-32.

ALFAYÉ VILLA, S. (2010): "Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea". En F. Marco, F. Pina y J. Remesal (eds.): *Viajeros, peregrinos y aventureros en el Mundo Antiguo*. Universitat de Barcelona, Barcelona, p. 177-218.

ALFÖLDY, G. (2003): "Administración, urbanización, instituciones, vida pública y orden social". *Canelobre*, 48, p. 35-57.

ALMAGRO-GORBEA, M. (1978): "El paisaje de las necrópolis ibéricas y su interpretación sociocultural". *Rivista di studi liguri*, 44, p. 199-218.

ALMAGRO-GORBEA, M. (1983): "Paisaje y sociedad en las necrópolis ibéricas". En. *Crónica del XVI Congreso Nacional de Arqueología*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, p. 725-740.

ALMAGRO-GORBEA, M. (1996): *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico.* Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Real Academia de la Historia, Madrid.

ALMAGRO-GORBEA, M. (1997): "Lobo y ritos de iniciación en Iberia". En R. Olmos y J. Santos Velasco (coords.): *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*. Serie Varia, 3, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, p. 103-127.

ALMAGRO-GORBEA, M. (1998): "Precolonización y cambio socio-cultural en el Bronce Atlántico". En S. Oliveira: *Existe uma idade do Bronze Atlántico?* Trabalhos de Arqueologia, 10, Instituto Português de Arquologia, p. 81-100.

ALMAGRO-GORBEA, M. (2005): "Ideología ecuestre en la Hispania prerromana". *Gladius*, 25, p. 151-186.

ALMAGRO-GORBEA, M. (dir.) (2006): *La necrópolis de Medellín. I. La excavación y sus hallazgos.* Real Academia de la Historia, Madrid.

ALMAGRO-GORBEA, M. (dir.) (2008a): *La necrópolis de Medellín. II. Estudio de los hallazgos.* Real Academia de la Historia, Madrid.

ALMAGRO-GORBEA, M. (dir.) (2008b): *La necrópolis de Medellín. III. Estudios analíticos. IV. Interpretación de la Necrópolis. V. El marco histórico de Medellín-Conisturgis.* Real Academia de la Historia, Madrid.

ALMAGRO-GORBEA, M. y DOMÍNGUEZ DE LA CONCHA, A. (1988-1989): "El palacio de Cancho Roano y sus paralelos arquitectónicos y funcionales". *Zephyrus,* 41-42, p. 339-382.

ALMAGRO-GORBEA, M. y MONEO RODRÍGUEZ, T. (2000): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 4, Real Academia de la Historia, Madrid.

ALMAGRO-GORBEA, M. y RUIZ ZAPATERO, G. (eds.) (1992): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Complutum, 2-3, Universidad Complutense, Madrid.

ALMAGRO GORBEA, M. J. (1980): *Corpus de las terracotas de Ibiza*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, 18, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

ÁLVAREZ GARCÍA, N. (1997): "El almacén del templo A: aproximación a espacios constructivos especializados y su significación socio-económica". En M. Olcina (ed.): *La Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante). Estudios de la Edad del Bronce y época ibérica*. Serie Mayor, 1, MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 133-174.

ÁLVAREZ GARCÍA, N. (1998): "Producción de ánforas contestanas: el almacén de El Campello (Alicante)". *Cypsela*, 12, p. 213-226.

ÁLVAREZ GARCÍA, N.; CASTELLÓ MARÍ, J. y GÓMEZ BELLARD, C. (2000): "Estudio preliminar de las ánforas del Alt de Benimaquia (Dénia, Alicante)". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló,* 21, p. 121-136.

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'Investigació del Centre d'Estudis Contestans*, 22, p. 51-93.

AMORÓS LÓPEZ, I. (2015): "Secuencia de ocupación del poblado ibérico de El Pitxòcol (Balones, Alicante) a partir de su repertorio material". *Alberri. Quaderns d'Investigació del Centre d'Estudis Contestans*, 25, p. 133-169.

AMORÓS LÓPEZ, I. y GRAU MIRA, I. (2017): "El santuario en tiempos de la implantación romana". En I. Grau, I. Amorós y J. M. Segura: *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, Alcoi, p. 161-182.

ANSCHUETZ, K.; WILSHUSEN, R. y SCHEICK, CH. (2001): "An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions". *Journal of Archaeological Research,* 9 (2), p. 152-197.

ANTONACCIO, C. (1993): "The Archaeology of Ancestors". En C. Dougherty y L. Kurke (eds.): *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, performance, politics*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 46-70.

ANTONACCIO, C. (1994): "Placing the Past: the Bronze Age in the Cultic Topography of Early Greece". En S. Alcock y R. Osborne (eds.): *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford University Press, Oxford, p. 79-104.

ANTONACCIO, C. (1995): *An Archaeology of Ancestors: Greek Tomb and Hero Cult in Early Greece.* Rowman & Littlefield, Lanham.

APPADURAI, A. (1981): "Gastropolitics in Hindu South Asia". *American Ethnologist*, 8 (3), p. 494-511.

ARANDA JIMÉNEZ, G. (ed.) (2008): *Poder y prestigio en las sociedades prehistóricas peninsulares: el contexto social del consumo de alimentos y bebidas*. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada, 18, Universidad de Granada, Granada.

ARANEGUI GASCÓ, C. (1978a): "Avance de la problemática de las imitaciones en cerámica de barniz negro del Peñón de Ifach". *Archéologie en Languedoc*, 1, p. 17-20.

ARANEGUI GASCÓ, C. (1978b): "Hallazgo de una cabeza escultórica en la ciudad de Játiva (Valencia)". *Archivo de Prehistoria Levantina*, XV, p. 217-221.

ARANEGUI GASCÓ, C. (1986): "Peñón de Ifach". En *Arqueología en Alicante, 1976-1986*. Diputación Provincial de Alicante-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, p. 53-54.

ARANEGUI GASCÓ, C. (1996): "Signos de rango en la sociedad ibérica. Distintivos de carácter civil o religioso". *Revista de Estudios Ibéricos*, 2, p. 91-121.

ARANEGUI GASCÓ, C. (ed.) (1998): *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-1, Universidad de Valencia, Valencia.

ARANEGUI GASCÓ, C. (2001-2002): "A propósito del Vaso de los Guerreros del Castellar de Oliva". *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 17-18, p. 229-238.

ARANEGUI GASCÓ, C. (2004): *Sagunto. Oppidum, emporio y municipio romano.* Bellaterra, Barcelona.

ARANEGUI GASCÓ, C. (2006): "Imaginario ibérico". En D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.): *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar León Alonso,* vol. 1. Universidad de Córdoba, Córdoba, p. 113-124.

ARANEGUI GASCÓ, C. (2012): *Los iberos ayer y hoy. Arqueología y culturas*. Marcial Pons, Madrid.

ARANEGUI GASCÓ, C. (ed.) (2015a): *El* sucronensis sinus *en época ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-17, Universidad de Valencia, Valencia.

ARANEGUI GASCÓ, C. (2015b): "Ocultaciones de objetos de valor". En C. Aranegui (ed.): *El* sucronensis sinus *en época ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-17, Universidad de Valencia, Valencia, p. 159-176.

ARANEGUI GASCÓ, C. y BONET ROSADO, H. (1979): "Los restos de amurallamiento de la Sierra de Segària". *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 26, p. 105-108.

ARANEGUI GASCÓ, C. y PRADOS TORREIRA, L. (1998): "Santuaris. La trobada amb la divinitat". *Catàleg de l'exposició Els ibers princeps d'Occident.* Fundació La Caixa, Barcelona, p. 135-145.

ARANEGUI, C.; MATA, C. y PÉREZ BALLESTER, J. (1997): *Damas y caballeros en la ciudad ibérica*. Cátedra, Madrid.

ARANEGUI, C.; JODIN, A.; LLOBREGAT, E.; ROUILLARD, P. y UROZ, J. (1993): *La nécropole ibérique de Cabezo Lucero. Guardamar de Segura, Alicante*. Casa de Velázquez-Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Madrid.

ARANEGUI, C.; BONET, H.; MARTÍ, M. A.; MATA, C. y PÉREZ BALLESTER, J. (1996): "La cerámica con decoración figurada y vegetal del Tossal de Sant Miquel (Llíria, Valencia): una nueva propuesta metodológica". *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura. Coloquio internacional (Roma, 11-13 de noviembre de 1993)*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, p. 153-176.

ARÉVALO GONZÁLEZ, A. (2003): "La moneda hispánica del jinete ibérico: Estado de la cuestión". En F. Quesada y M. Zamora (eds.): *El caballo en la antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 19, Real Academia de la Historia y Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, p. 63-74.

ASENSIO ESTEBAN, J. A. (2003): "El *sacellum in antis* del 'Círculo Católico' de Huesca (*Osca*, Hispania Citerior), un ejemplo precoz de arquitectura templaria romana en el Valle del Ebro". *Saldvie*, 3, p. 93-127.

AUBET SEMMLER, M. E. (1976): "Las cerámicas a torno de la Cruz del Negro (Carmona, Sevilla)". *Empúries*, 38-40, p. 267-287.

AUBET SEMMLER, M. E. (coord.) (1997): *Los fenicios en Málaga.* Universidad de Málaga, Málaga.

BANDERA ROMERO, M. L. (1978): "El atuendo femenino ibérico (II)". *Habis*, 9, p. 401-440.

BARRETT, J. C. (1994): *Fragments from Antiquity: An archaeology of social life in Britain, 2900-1200 B.C*. Blackwell, Cambridge.

BARTH, F. (1976), "Introducción". En F. Barth (ed.): *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La Organización Social de las Diferencias Culturales*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 9-49.

BAYO FUENTES, S. (2010): *El yacimiento ibérico de 'El Tossal de la Cala'. Nuevo estudio de los materiales depositados en el MARQ correspondientes a las excavaciones de José Belda y Miquel Tarradell.* Serie Trabajos de Arqueología del MARQ, 1, Diputación de Alicante, Alicante.

BEAZLEY, J. D. (1968): *Attic Red-Figure Vase Painters*. Vol. I, II y III, Clarendon Press, Oxford.

BELÉN DEAMOS, M. (2001): "Arquitectura religiosa orientalizante en el Bajo Guadalquivir". En D. Ruiz Mata y S. Celestino (coord.): *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 1-16.

BELL, C. (1992): *Ritual theory. Ritual practice*. Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

BELL, C. (1997): *Ritual: perspectives and dimensions*. Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

BERENGUER BARCELÓ, J. (1977): *Historia de Alcoy*, I. Alcoy.

BERROCAL-RANGEL, L. (2001): "Aproximaciones metodológicas a la demografía protohistórica: el siglo IV a.C. en el Suroeste". En L. Berrocal-Rangel y P. Gardes (eds.): *Entre Celtas e Iberos: las poblaciones prehistó*ricas de las Galias e Hispania. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 8, Real Academia de la Historia, Madrid, p. 89-106.

BHABHA, H. K. (1994): *The location of culture*. Routledge, Londres-Nueva York.

BLÁNQUEZ PÉREZ, J. (1990): *La formación del mundo ibérico en el sureste de la Meseta (estudio arqueológico de las necrópolis ibéricas de la provincia de Albacete)*., Serie I, 53, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete.

BLÁNQUEZ PÉREZ, J. (1992a): "Las necrópolis ibéricas en el sureste de la Meseta". *Congreso de Arqueología Ibérica.* Serie Varia, 1, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, p. 235-278.

BLÁNQUEZ PÉREZ, J. J. (1992b): "Nuevas consideraciones en torno a la escultura ibérica". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 19, p. 121-143.

BLÁNQUEZ PÉREZ, J. (2009): "El vino en los rituales funerarios ibéricos". En S. Celestino (ed.): *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Serie Varia, 10, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, p. 217-244.

BLANTON, R. E. (1998): "Beyond Centralization. Steps toward a Theory of Egalitarian Behavior in Archaic States". En G. M. Feinman y J. Marcus (eds.): *Archaic States*. School of American Research Press, Santa Fe, p. 135-172.

BLANTON, R. E.; FEINMAN, G. M.; KOWALEWSKI, S. A. y PEREGRINE, P. N. (1996): "A dual-processual theory for the evolution of Mesoamerican civilization". *Current Anthropology*, 37 (1), p. 1-14.

BLAY GARCÍA, F. (1992): "Cueva Merinel (Bugarra): Estudio de fauna". *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana: Homenaje a E. Pla Ballester.* Serie Trabajos Varios del SIP, 89, Diputación de Valencia, Valencia, p. 283-287.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1991): *Religiones en la España Antigua.* Cátedra, Madrid.

BLOESCH, H. (1940): *Formen attischer Schalen von Exekias bis zum Ende des Estengen Stils.* Bern-Bumpliz.

BOARDMAN, J. (1974): *Attic Black Figure Vases*. Thames & Hudson, Londres-Nueva York.

BOARDMAN, J. (2004): *Archeologia della nostalgia. Come i greci reinventarono il loro passato.* Mondadori, Milán.

BOLUFER MARQUÉS, J. y VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (2003): "La Plana Justa (Xàbia, Alicante): un nuevo yacimiento con materiales fenicios y del ibérico antiguo". *Saguntum-PLAV*, 35, p. 69-86.

BOLUFER MARQUÉS, J. y SALA SELLÉS, F. (2009): "Una torre de guaita ibera al tossal de l'Empedrola". En *Calp. Arqueología y museo*. MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 54-67.

BONDÍ, S. F. (1988): "L'urbanistica e l'architettura". En S. Moscati (ed.): *I Fenici.* Bompiani, Milán, p. 248-283.

BONET ROSADO, H. (1978): "Fragmento de rostro de terracota procedente del poblado ibérico del Castellet de Bernabé (Liria)". *Archivo de Prehistoria Levantina*, XV, p. 147-162.

BONET ROSADO, H. (1995): *El Tossal de Sant Miquel de Llíria. La antigua Edeta y su territorio.* Diputación de Valencia, Valencia.

BONET ROSADO, H. y MATA PARREÑO, C. (1981): *El poblado ibérico del Puntal dels Llops (El Colmenar) (Olocau, Valencia)*. Serie Trabajos Varios del SIP, 71, Diputación de Valencia, Valencia.

BONET ROSADO, H. y MATA PARREÑO, C. (1997): "Lugares de culto edetanos: propuesta de definición". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, p. 115-146.

BONET ROSADO, H. y MATA PARREÑO, C. (1998): "Las cerámicas de importación durante los siglos III y principios del II a.C. en Valencia". En J. Ramon et al. (eds.): *Les fàcies ceràmiques d'importació a la costa ibèrica, les I. Balears i les Pitiüses durant el segle III aC i la primera meitat del segle II aC.* Arqueo Mediterrània, 4, Universidad de Barcelona, Barcelona, p. 49-73.

BONET ROSADO, H. y MATA PARREÑO, C. (2002): *El Puntal dels Llops. Un fortín edetano*. Serie Trabajos Varios del SIP, 99, Diputación de Valencia, Valencia.

BONET ROSADO, H. y VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (eds.) (2011): *La Bastida de les Alcusses. 1928-2010.* Museu de Prehistòria de València- Diputación de Valencia, Valencia.

BONET, H.; GRAU, I. y VIVES-FERRÁNDIZ, J. (2015): "Estructura social y poder en las comunidades ibéricas de la franja central mediterránea". *Arqueo Mediterrània*, 14, p. 251-272.

BONET, H.; MATA, C. y GUÉRIN, P. (1990): "Cabezas votivas y lugares de culto edetanos". *Verdolay. Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 2, p. 185-199.

BOSCH GIMPERA, P. (1932): *Etnologia de la Península Ibèrica*. Alpha, Barcelona.

BOUJU, J. (2008): "Linaje". En P. Bonte y M. Izard (coords.): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid, p. 437-438.

BOURDIEU, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

BOURDIEU, P. (2000): *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Points Essais, Seuil, Paris.

BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C. (1979): "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica". En P. Bourdieu y J. C. Passeron: *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia, Barcelona.

BRADLEY, R. (2003): "A Life Less Ordinary: the Ritualization of the Domestic Sphere in Later Prehistoric Europe". *Cambridge Archaeological Journal*, 13 (1), p. 5-23.

BRADLEY, R. (2005): *Ritual and domestic life in prehistoric Europe.* Routledge, Londres.

BRAUDEL, F. (1958): "Histoire et Sciences sociales: La longue durée". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13 (4), p. 725-753.

BRELICH, A. (1969): *Paides e Parthenoi.* Edizioni dell'Ateneo, Roma.

BROTONS YAGÜE, F. (1997): "La casa fuerte romana de los Paradores (Caravaca de la Cruz, Murcia)". *XXIV Congreso Nacional de Arqueología*, 4. Instituto de Patrimonio Histórico de Murcia, Murcia, p. 255-268.

BROTONS YAGÜE, F. y RAMALLO ASENSIO, S. (2017): "Continuidades y cambios en los santuarios del sureste de Iberia: los templos *in antis* del Cerro de los Santos y de la Ermita de la Encarnación". En T. Tortosa y S. F. Ramallo Asensio (eds.): *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, LXXIX, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 93-116.

BRÜCK, J. (1999): "Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology". *European Journal of Archaeology*, 2 (3), p. 313-344.

BRUMFIEL, E. M. (1994): "Factional Competition and Political Development in the New World: an introduction". En E. M. Brumfiel y J. W. Fox (eds.): *Factional Competition and Political Development in the New World*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 3-13.

BURILLO MOZOTA, F. (coord.) (1984): *Coloquio sobre distribución y relaciones entre los asentamientos*. Arqueología Espacial, 1, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

BURILLO MOZOTA, F. (1998): *Los Celtíberos. Etnias y Estados*. Crítica, Barcelona.

BURKERT, W. (2011): *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Acantilado, Barcelona.

BURKERT, W. (2013): *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. Acantilado, Barcelona.

CALVO SÁNCHEZ, I. y CABRÉ AGUILÓ, J. (1917): *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena-Jaén). Memoria de los trabajos realizados en el año 1916*. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, Madrid.

CALVO SÁNCHEZ, I. y CABRÉ AGUILÓ, J. (1918): *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena-Jaén). Memoria de los trabajos realizados en el año 1917*. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, Madrid.

CALVO SÁNCHEZ, I. y CABRÉ AGUILÓ, J. (1919): *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena-Jaén). Memoria de los trabajos realizados en el año 1918*. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, Madrid.

CÁRCELES, E.; GALLARDO, J.; GONZÁLEZ, J. A. y RAMOS, F. (2008): "La necrópolis ibérica de Lorca. Una visión de conjunto". En A. Adroher y J. Blánquez (eds.): *1er Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana*, vol. 2, Serie Varia, 9, Universidad Autónoma de Madrid – Universidad de Granada, Madrid, p. 43-58.

CARDETE DEL OLMO, M. C. (2005): *Paisajes mentales y religiosos. La frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*. British Archaeological Reports, International Series 1365, Oxford.

CARDETE DEL OLMO, M. C. (2010): *Paisaje, identidad y religión. Imágenes de la Sicilia antigua*. Bellaterra, Barcelona.

CARO BAROJA, J. (1946): *Los pueblos de España: Ensayo de Etnología*. Barna, Barcelona.

CARO BAROJA, J. (1971): "La 'realeza' y los reyes en la España antigua". *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 17, p. 51-159.

CASTELLÓ MARÍ, J. (1992) "Ceràmiques d'importació del jaciment de la Penya de l'Àguila". *III Congrés d'Estudis de la Marina Alta.* Institut d'Estudis Comarcals de la Marina Alta, Alicante, p. 111-118.

CASTELLÓ MARÍ, J. (2015): "Los yacimientos ibéricos del entorno del Montgó". En C. Aranegui (ed.): *El* sucronensis sinus *en época ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-17, Universidad de Valencia, Valencia, p. 131-157.

CASTELLÓ MARÍ, J. y COSTA CHOLBI, P. (1992): "El jaciment ibèric de Coll de Pous". *Aguaits*, 8, p. 7-19.

CASTILLO PASCUAL, P. (2000): "Las propiedades de los dioses: los *loca sacra*". *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 3, p. 83-110.

CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R. (2000): *Titulum Fecit. La producción epigráfica romana en las tierras valencianas*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, Real Academia de la Historia, Madrid.

CERDÀ BORDERA, F. J. (1983): "Contribución al estudio arqueológico de la Foia de Castalla (Alicante)". *Lucentum*, II, p. 69-90.

CERDÀ BORDERA, F. J. (1996): "La Cova de la Moneda (Ibi, Alacant): una cova-santuari Ibèrica a la Foia de Castalla". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 5, p. 199-202.

CERDÁ BORDERA, F. J. (2004): "Noves aportacions a l'estudi de la cova santuari de la Moneda a Ibi (Foia de Castalla)". En M. Hernández y J. A. Mira (coords.): *I Congrés d'Estudis de la Foia de Castalla: Home i paisatge*. Ayuntamiento de Castalla, Castalla, p. 241-249.

CHAPA BRUNET, T. (1980): "Nuevas excavaciones en El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Campaña de octubre de 1977". *Al-Basit*, año VI, 7, p. 81-111.

CHAPA BRUNET, T. (1984): "El Cerro de los Santos (Albacete). Excavaciones desde 1977 a 1981". *Al-Basit*, año X, 15, p. 109-122.

CHAPA BRUNET, T. (1991): "La Arqueología de la Muerte: Planteamientos, problemas y resultados". D. Vaquerizo (coord.): *Seminario Arqueología de la Muerte.* Diputación de Córdoba, Córdoba, p. 13-33.

CHAPA BRUNET, T. (2003): "El tiempo y el espacio en la escultura ibérica: un análisis iconográfico". En T. Tortosa y J. A. Santos (eds.): *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes*. L'Erma di Bretschneider, Roma, p. 99-119.

CHAPA BRUNET, T. y OLMOS ROMERA, R. (2004): "El imaginario del joven en la cultura ibérica". *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 34 (1), p. 43-83.

CISNEROS FRAILE, F. (2008): "Inventario de los materiales de la necrópolis ibérica de Casa del Monte (Valdeganga, Albacete)". *Serie Arqueológica*, Extra 7, Academia de Cultura Valenciana, p. 117-195.

CLASTRES, P. (1978): *La Sociedad contra el Estado*. Monte Ávila, Caracas.

CLASTRES, P. (1996): *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona.

COLEMAN, S y EADE, J. (2004): "Introduction: reframing pilgrimage". En S. Coleman y J. Eade (eds.): *Reframing pilgrimage: Cultures in Motion*. Routledge, Londres, p. 1-25.

COMELLA, A. (1981): "Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio e tardo repubblicana". *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 93 (2), p. 717-803.

COMINO COMINO, A. (2015): *El Santuario Ibérico de la Luz (Santo Ángel, Murcia) como elemento de identidad territorial (s. IV/III a.C.- I d.C.)*. Tesis Doctoral, Universidad de Murcia.

COPET-ROUGIER, E. (2008): "Clan". En P. Bonte y M. Izard (coords.): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid, p. 166-167.

CORNELL, T. y LOMAS, K. (eds.): *Gender and Ethnicity in Ancient Italy*. Accordia Specialist Studies on Italy, 6, Accordia Research Institute, University of London, Londres.

CORTELL, E.; JUAN, J.; LLOBREGAT, E.; REIG, C.; SALA, F. y SEGURA, J. M. (1992): "La necrópolis ibérica de La Serreta: Resumen de la campaña de 1987". *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana: Homenaje a Enrique Pla Ballester*. Serie Trabajos Varios del SIP, 89, Diputación de Valencia, Valencia, p. 83-116.

COSTA CHOLBI, P. y CASTELLÓ MARÍ, J. (1999): "La Cultura Ibérica: poblamiento y hábitat". En F. Moreno (coord.): *Historia de la Marina Alta.* Institut d'Estudis Comarcals de la Marina Alta, p. 97-108.

CRIADO BOADO, F. (1989): "Megalitos, Espacio, Pensamiento". *Trabajos de Prehistoria*, 46, p. 75-98.

CRIADO BOADO, F. (1991): "Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje". *Boletín de Antropología Americana*, 24, p. 5-29.

CRIADO BOADO, F. (1997): *Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje*. CAPA, 6, Universidad de Santiago de Compostela.

CRUMLEY, C. (*1995):* "Heterarchy and the analysis of complex societies". En R. Ehrenreich, C. Crumley *y* J. Levy *(eds.): Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*. Archaeological Papers of the American Anthropological Association, 6, Arlington, p. 1-5.

CUADRADO DÍAZ, E. (1947): "Excavaciones en el Cigarralejo, Mula (Murcia)". *Cuadernos de Historia Primitiva, vol II*, 2, p. 95-109.

CUADRADO DÍAZ, E. (1950a): "Excavaciones en el santuario ibérico del Cigarralejo (Mula, Murcia)". *Archivo Español de Arqueología*, 23, p. 348-351.

CUADRADO DÍAZ, E. (1950b): "Excavaciones en el santuario ibérico del Cigarralejo (Mula, Murcia)". *Informes y Memorias*, XXI, Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas, Madrid.

DEMARRAIS, E.; CASTILLO, L. J. y EARLE, T. (1996): "Ideology, materialization and power strategies". *Current Anthropology*, 37 (1), p. 15-31.

DEMARRAIS, E. y ROBB, J. (2013): "Art makes society: an introductory visual essay". *World Art*, 3 (1), p. 3-22.

DE HOZ, J. (2002): "Grafitos cerámicos griegos y púnicos en la Hispania Prerromana". *Archivo Español de Arqueología*, 75, p. 75-91.

DE POLIGNAC, F. (1984): *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.* La Découverte, Paris.

DÍAZ-ANDREU, M. (1998): "Ethnicity and Iberians: the archaeological crossroads between perception and material culture". *European Journal of Archaeology*, 1 (2), p. 199-218.

DÍAZ-ANDREU, M. (2005): "Género y Arqueología: una nueva síntesis". En M. Sánchez Romero (coord.): *Arqueología y Género*. Universidad de Granada, Granada, p. 13-51.

DIETLER, M. (1990): "Driven by drink: the role of drinking in the political economy and the case of early Iron Age France". *Journal of Anthropological Archaeology*, 9, p. 352-406.

DIETLER, M. (1996): "Feasts and commensal politics in the political economy. Food, power and status in Prehistoric Europe". *Food and the Status Quest: An Interdisciplinary Perspective*. Oxford, p. 87-125.

DIETLER, M. (1999): "Rituals of commensality and the politics of state formation in the princely societies of early Iron Age Europe". En P. Ruby (ed.): *Les princes de la Protohistoire et l'émergence de l'état.* Collection de l'École Française de Rome, 252, Roma, p. 135-152.

DIETLER, M. (2001): "Theorizing the feast. Rituals of consumption, commensal politics, and power in African contexts". En M. Dietler y B. Hayden (eds.): *Feasts. Archaeological and Ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres, p. 65-114.

DIETLER, M. (2005): *Consumption and colonial encounters in the Rhône Basin of France: a study of early Iron Age political economy*. Monographies d'Archéologie Méditerranéenne, 21, Lattes.

DIETLER, M. (2010): "Cocina y colonialismo. Encuentros culinarios en la Francia mediterránea protohistórica". En C. Mata, G. Pérez Jordà y J. Vives-Ferrándiz (eds.): *De la cuina a la taula. IV Reunió d'economia en el primer mil·lenni aC.* Saguntum-PLAV, Extra 9, Universidad de Valencia, Valencia, p. 11-26.

DIETLER, M. y HAYDEN, B. (2001): *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.

DIETLER, M. y HERBICH, I. (2001): "Feasts and labor mobilization. Dissecting a fundamental economic practice". En M. Dietler y B. Hayden (eds.): *Feasts. Archaeological and Ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres, p. 240-264.

DILOLI FONS, J. y SARDÀ SEUMA, S. (eds.) (2009): *Ideologia, pràctiques rituals i banquet al nord-est de la Península Ibèrica durant la Protohistòria*. Citerior, 5, Arola, Tarragona.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (1997): "Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad. Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, p. 391-404.

DOWDEN, K. (1989): *Death and the Maiden. Girl's Initiation rites in Greek Mythology.* Routledge, Londres y Nueva York.

DOWNS, M. (1998): "Turdetani and Bastetani: Cultural Identity in Iberia and Early Roman Baetica". En S. Keay: *The Archaeology of Early Roman Baetica.* Journal of Roman Archaeology Supplementary Series, 29, Porthsmouth y Rhode Island, p. 39-53.

DUMEZIL, G. (1990): *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*. Siglo XXI, Madrid (ed. original: *Heur et melheur du guerrier*. París, PUF, 1969).

DUPRÉ OLLIVIER, M. (1988): *Palinología y Paleoambiente. Nuevos datos españoles. Referencias*. Serie Trabajos Varios del SIP, 84, Diputación de Valencia, Valencia.

EARLE, T. (1997): *How chiefs come to power: The political economy in Prehistory.* Stanford University Press, Redwood.

EDLUND, I. E. M. (1987): *The Gods and the Place: Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700–400 B.C.).* Paul Aström, Stockholm.

ELIADE, M. (2009): *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Cristiandad, Madrid.

ESCACENA CARRASCO, J. L. (1992): "Indicadores étnicos en la Andalucía Prerromana". *Spal. Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla*, 1, p. 321-343.

ESCOHOTADO, A. (2008): *Historia general de las drogas* (incluyendo el apéndice *Fenomenología de las drogas*). Espasa, Madrid.

ESCRIVÁ TORRES, V. y RIBERA LACOMBA, A. (1993): "Els primers vestigis monumentals del periode tardo-republicà a Valentia". *Homenatge a Miquel Tarradell*. Estudis Universitaris Catalans, Barcelona, p. 577-584.

ESPÍ PÉREZ, I. y MOLTÓ GISBERT, S. (1997): "Revisió cronològica de la ceràmica feta amb torn del Puig d'Alcoi". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 6, p. 87-98.

ESPÍ, I.; GRAU, I.; LÓPEZ SEGUÍ, E. y TORREGROSA, P. (2009): "La aldea ibérica de l'Alt del Punxó: producción agrícola y asentamiento campesino en el área central de la Contestania". *Lucentum*, XXVIII, p. 23-50.

ESPINOSA RUIZ, A. (2006): "Sobre el nombre de la ciudad ibérica y romana de Villajoyosa y la ubicación del topónimo *Alonís/ Alonai/ Allon*". *Lucentum*, XXV, p. 223-248.

ESPINOSA RUIZ, A. (coord.) (2011): *La Vila Joiosa. Arqueologia i Museu*. MARQ- Diputación de Alicante, Alicante.

ESPINOSA, A.; RUIZ ALCALDE, D. y MARCOS, A. (2005): "Nuevas aportaciones al conocimiento de la Vila Joiosa en época ibérica". En L. Abad, F. Sala e I. Grau: *La Contestania Ibérica, treinta años después*. Universidad de Alicante, Alicante, p. 179-196.

ESPINOSA, A.; RUIZ ALCALDE, D.; MARCOS, A.; PEÑA, P. y MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A. M. (2014): "El campamento militar de las Guerras Sertorianas de Villajoyosa". En F. Sala y J. Moratalla (coords.): *Las guerras civiles romanas en Hispania. Una revisión histórica desde la Contestania*. MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 115-125.

ESTEBAN LÓPEZ, C. (2002): "Elementos astronómicos en el mundo religioso y funerario ibérico". *Trabajos de Prehistoria*, 59 (2), p. 81-100.

ESTEBAN LÓPEZ, C. (2013): "Arqueoastronomía y religión ibérica". En C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Congreso Internacional El Santuario de la Cueva de la Lobera, Castellar (Jaén). 1912-2012*. Jaén, p. 465-484.

ESTEBAN LÓPEZ, C. y CORTELL PÉREZ, E. (1997): "Consideraciones arqueoastronómicas sobre el santuario ibérico de La Serreta". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 6, p. 131-140.

ESTEBAN LÓPEZ, C. y ESCACENA CARRASCO, J. L. (2013): "Arqueología del cielo. Orientaciones astronómicas en edificios protohistóricos del sur de la Península Ibérica". *Trabajos de Prehistoria*, 71 (1), p. 113-138.

ESTEBAN LÓPEZ, C. y MORET LLORENS, S. (2006): "Ciclos de tiempo en la cultura ibérica: la orientación astronómica del Templo del Tossal de Sant Miquel de Llíria". *Trabajos de Prehistoria*, 63 (1), p. 167-178.

ESTEBAN LÓPEZ, C. y POVEDA NAVARRO, A. M. (1997-1999): "Análisis arqueoastronómico de algunos yacimientos del Valle del Vinalopó". *Alebus*, 7-9, p. 93-113.

ESTEBAN, C.; RÍSQUEZ, C. y RUEDA, C. (2014): "Una hierofanía solar en el santuario ibérico de Castellar (Jaén)". *Archivo Español de Arqueología*, 87, p. 91-107.

FAIRÉN JIMÉNEZ, S. y GARCÍA ATIÉNZAR, G. (2004): "Consideraciones sobre el poblamiento neolítico de la Foia de Castalla". En M. Hernández y J. A. Mira (coords.): *I Congrés d'Estudis de la Foia de Castalla: Home i paisatge*. Ayuntamiento de Castalla, Castalla, p. 207-217.

FARNIÉ LOBENSTEINER, C. y QUESADA SANZ, F. (2005): *Espadas de hierro, grebas de bronce. Símbolos de poder e instrumentos de guerra a comienzos de la Edad del Hierro en la Península Ibérica*. Monografías del Museo de Arte Ibérico de El Cigarralejo, 2, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia.

FAURE, P. (1964): *Fonctions des cavernes crétoises.* École Française d'Athénes, 14, Travaux et Mémories, E. de Boccard, Paris.

FEINMAN, G. M. (2000): "Corporate/Network. New perspectives on models of political action and the Puebloan southwest". En M. B. Schiffer: *Social Theory in Archaeology*. The University of Utah Press, Salt Lake City.

FEINMAN, G. M. (2001): "Mesoamerican Political Complexity. The Corporate-Network Dimension". En J. Haas: *From Leaders to Rulers*. Kluwer Academic/ Plenum Publishers, Nueva York, p. 151-175.

FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A. (1965): "Excavaciones en el Cerro de los Santos (segunda campaña)". *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 7, p. 143-145.

FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A. (1966): *Cerro de los Santos. Montealegre del Castillo (Albacete). Primera Campaña 1962*. Excavaciones Arqueológicas en España, 55, Ministerio de Cultura, Madrid.

FERNÁNDEZ GÖTZ, M. A. (2009): "La etnicidad desde una perspectiva arqueológica: propuestas teórico-metodológicas". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 22, p. 187-199.

FERNÁNDEZ GÖTZ, M. y ROYMANS, N. (2015): "The Politics of Identity: Late Iron Age Sanctuaries in the Rhineland". *Journal of the North Atlantic*, 8, p. 18-32.

FRAZER, J. (1944): *La rama dorada: un estudio sobre magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, México.

FUENTES ALBERO, M. (2006): "Propuesta de definición del estilo pictórico de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila; Alacant)". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 15, p. 29-74.

FUENTES ALBERO, M. (2007): *Vasos singulares de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila; Alacant)*. Fundación Municipal José María Soler, Villena.

FUENTES ALBERO, M. y MATA PARREÑO, C. (2009): "Sociedad de los vivos, pesar por los muertos". *Saguntum-PLAV*, 41, p. 59-94.

GABALDÓN MARTÍNEZ, M. (2004): *Ritos de Armas en la Edad del Hierro. Armamento y lugares de culto en el antiguo Mediterráneo y el mundo celta*. Anejos de Gladius, 7, Consejo Superior de Investigaciones Científicas- Ediciones Polifemo, Madrid.

GARCÍA BORJA, P.; MARTINS, H.; SANCHIS, A. y PARDO, S. (2012): "Dataciones radiocarbónicas en contextos del Neolítico Antiguo de la Cova Fosca de la Vall d'Ebo (Alacant, España)". *Alberri. Quaderns d'Investigació del Centre d'Estudis Contestans*, 22, p. 11-31.

GARCÍA CANO, J. M. (1997): *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia) I. Las excavaciones y estudio analítico de los materiales*. Universidad de Murcia, Murcia.

GARCÍA CANO, J. M. (2005): "Un tachón de escudo de bronce procedente de la necrópolis ibérica de Los Nietos (Cartagena)". *Mastia*, 4, p. 155-174.

GARCÍA CANO, J. M. y PAGE DEL POZO, V. (2001): "El armamento de la necrópolis de Castillejo de los Baños. Una aproximación a la panoplia ibérica de Fortuna (Murcia)". *Gladius*, 21, p. 57-136.

GARCÍA CANO, J. M. y PAGE DEL POZO, V. (2004): *Terracotas y vasos plásticos de la necrópolis del Cabecico del Tesoro, Verdolay, Murcia.* Monografías del Museo de Arte Ibérico de El Cigarralejo, Murcia.

GARCÍA CANO, J. M. y PAGE DEL POZO, V. (2007): *30 años de investigaciones en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla)*. Museo de la Universidad de Murcia, Murcia.

GARCÍA CANO, J. M.; INIESTA, A. y PAGE, V. (1991-1992): "El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)". *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8, p. 75-82.

GARCÍA CANO, J. M.; HERNÁNDEZ CARRIÓN, E.; INIESTA, A. y PAGE, V. (1997): "El santuario de Coimbra del Barranco (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, p. 239-256.

GARCÍA CANO, J. M.; PAGE, V.; GALLARDO, J.; RAMOS, F.; HERNÁNDEZ CARRIÓN, E. y GIL GONZÁLEZ, F. (2008): *El mundo funerario ibérico en el Altiplano Jumilla-Yecla (Murcia): la necrópolis de El Poblado de Coimbra del Barranco Ancho. Investigaciones de 1995-2004. II.- Las incineraciones y los ajuares funerarios*. Fundación Adendia, Murcia.

GARCÍA CANO, J. M.; GALLARDO, J.; RAMOS, F.; MARTÍNEZ GARCÍA, J. J.; HERNÁNDEZ CARRIÓN, E.; GUALDA, R. y CRESPO, J. M. (2016): *Plan Director del Conjunto Arqueológico Coimbra del Barranco Ancho, Jumilla*. Patrimonio Inteligente, Murcia.

GARCÍA CARDIEL, J. (2014a): "¿Rasgos púnicos en los santuarios ibéricos? Religión e identidad en la Contestania Central". *Saguntum-PLAV,* 46, p. 79-91.

GARCÍA CARDIEL, J. (2014b): "El combate contra el mal: imaginarios locales de poder a través de la conquista romana en el levante ibérico". *Complutum*, 25 (1), p. 159-175.

GARCIA CARDIEL, J. (2015a): "El Cerro de los Santos: paisaje, negociación social y ritualidad entre el mundo ibérico y el hispano". *Archivo Español de Arqueología*, 88, p. 85-104.

GARCÍA CARDIEL, J. (2015b): "Pebeteros en la costa. Santuarios, peregrinaciones y rituales en la Contestania ibérica (ss. III-II a.C.)". *Zephyrus*, LXXVI, p. 77-98.

GARCÍA CARDIEL, J. (2016): *Los discursos del poder en el mundo ibérico del sureste (siglos VII-I a.C.)*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, 32, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

GARCÍA GANDÍA, J. R. (2009): *La necrópolis Orientalizante de Les Casetes (La Vila Joiosa, Alicante)*. Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante.

GARCÍA GANDÍA, J. R. y MORATALLA JÁVEGA, J. (2001): "Nuevos datos sobre arquitectura de prestigio ibérica: la regia de Las Tres Hermanas (Aspe, Alicante)". *Lucentum*, XVII-XVIII, p. 163-182.

GARCÍA MARTÍN, J. M. y GRAU MIRA, I. (1997): "Les ceràmiques gregues als jaciments ibèrics de l'Alcoià i el Comtat". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 6, p. 119-130.

GARCÍA-PUCHOL, O. y McCLURE, S. B. (2008): "Cova de la Pastora. A collaborative Project in Mediterranean Spain". *The Society for American Archaeology (SAA) Archaeological Record*, Special Issue: International Co-operative Research, 8 (2), p. 18-20.

GARCÍA-PUCHOL, O. y McCLURE, S. B. (2010): "La Cova de la Pastora". En A. Pérez Fernández i B. Soler Mayor (coord.): *Restos de vida, restos de muerte*. Museu de Prehistòria de València, Diputación de Valencia, Valencia, p. 203-209.

GARCÍA-PUCHOL. O; McCLURE, S. B.; BLASCO, J.; COTINO, F. y PORCELLI, V. (2013): "Increasing contextual information by merging existing archaeological data with state of the art laser scanning in the prehistoric funerary deposit of Pastora Cave, Eastern Spain". *Journal of Archaeological Science*, 40, p. 1593-1601.

GARRIDO ROIZ, J. P. (1970): *Excavaciones en la necrópolis de la Joya (Huelva). 1ª y 2ª campañas*. Excavaciones Arqueológicas en España, 71, Ministerio de Cultura, Madrid.

GARRIDO ROIZ, J. P. y ORTA GARCÍA, E. M. (1978): *Excavaciones en la necrópolis de la Joya (Huelva). 3ª, 4ª y 5ª campañas*. Excavaciones Arqueológicas en España, 96, Ministerio de Cultura, Madrid.

GARRIGÓS I ALBERT, I. y MELLADO RIVERA, J. A. (2004), "Les monedes de la Serreta. Consideracions sobre la circulació monetària a les comarques meridionals del País Valencià". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 13, p. 201-226.

GARRIGÓS I ALBERT, I. y SANTOS-OLMO SANTAMARÍA, J. (2015): "Monedes de jaciments i troballes fortuïtes al Museu Arqueològic Municipal d'Alcoi". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 24, p. 149-186.

GENNEP, A.Van (2008): *Los ritos de paso.* Alianza, Madrid (ed. original: *Les Rites de Passage*. Nourry, 1909).

GENTILLI, M. D. (2005): "Riflessione sul fenomeno storico dei depositi votivi di tipo etrusco-laziale-campano". En A. Comella y S. Mele (coords.): *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-reppublicana*. Edipuglia, Bari, p. 367-378.

GIDDENS, A. (1979): *Central problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

GIDDENS, A. (1986): *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

GILLESPIE, S. D. (2007): "When is a house?". En R. A. Beck (ed.): *The durable house: house society models in archaeology.* Occasional Paper, 35, Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University, Carbondale, p. 25-50.

GIL-MASCARELL, M. (1975): "Sobre las cuevas ibéricas del País Valenciano. Materiales y problemas". *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, 11, p. 281- 332.

GODELIER, M. (1998a): *El enigma del don*. Paidós, Barcelona.

GODELIER, M. (1998b): "Funciones, formas y figuras del poder político". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-1, Universidad de Valencia, Valencia, p. 13-21.

GODELIER, M. (2015): *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*. CNRS, Paris.

GÓMEZ BELLARD, C. y GUÉRIN, P. (1993): "Testimonios de producción vinícola arcaica en el Alt de Benimaquia (Dénia). *Huelva Arqueológica*, XIII, 2, p. 11-31.

GÓMEZ BELLARD, C. y GUÉRIN, P. (1995): "Los lagares del Alt de Benimaquia (Dénia): en los inicios del vino ibérico". En S. Celestino (ed.): *Arqueología del Vino. Los orígenes del vino en Occidente.* Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xeres-Sherry y Manzanilla Sanlúcar de Barrameda, Jerez de la Frontera, p. 243-270.

GÓMEZ BELLARD, C.; GUÉRIN, P.; DÍES, E. y PÉREZ JORDÀ, G. (1993): "El vino en los inicios de la cultura ibérica. Nuevas excavaciones en l'Alt de Benimaquia, Denia". *Revista de Arqueología*, 142, p. 16-27.

GÓMEZ BELLARD, F. (2011): "Estudio antropológico de las cremaciones de La Serreta (Alcoy, Alicante)". *Saguntum-PLAV*, 43, p. 103-123.

GÓMEZ SERRANO, N. P. (1931): "Secció d'Antropologia i Prehistòria. Resum dels treballs de la Secció durant l'any 1930". *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, IV (8), Valencia.

GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (1993): "Las cuevas santuario ibéricas en el País Valenciano: un ensayo de interpretación". *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 5, p. 67-78.

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. (2002-2003a): "Cuevas-refugio y cuevas-santuario en Castellón y Valencia: espacios de resguardo y entornos iniciáticos en el mundo ibérico". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 23, p. 187-240.

GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2002-2003b): "Estudio historiográfico, catálogo e interpretación de las cuevas-refugio y cuevas-santuario de época ibérica en Alicante". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 11-12, p. 57-84.

GONZÁLEZ-ALCALDE, J. y CHAPA, T. (1993): "Meterse en la boca del lobo. Una aproximación a la figura del *carnassier* en la religión ibérica". *Complutum*, 4, p. 169- 174.

GONZÁLEZ PRATS, A. (1992): "Una vivienda metalúrgica en la Peña Negra (Crevillente-Alicante). Aportación al conocimiento del Bronce Atlántico en la Península Ibérica". *Trabajos de Prehistoria*, 49, p. 243-257.

GONZÁLEZ REYERO, S. (2007): *Juan Cabré Aguiló y la construcción de la cultura ibérica en la primera mitad del siglo XX*. Monografías del Museo Ibérico de El Cigarralejo, 4, Consejería de Cultura de la Región de Murcia, Murcia.

GONZÁLEZ REYERO, S. (2012): "Antepasados y grupos aristocráticos. Memorias de inclusión y de exclusión entre los iberos". En S. González Reyero (ed.): *Iberos. Sociedades y territorios del occidente mediterráneo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 103-119.

GONZÁLEZ REYERO, S. (2013): "El Cerro de los Santos y Collado de los Jardines en la construcción de un modelo de santuario ibérico. Una visión comparada". En C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*. Jaén, p. 79-104.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006): *Galaicos. Poder y comunidad en el noroeste de la península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)*. Brigantium, 18, Museo Arqueoloxico Provincial A Coruña, A Coruña.

GONZÁLEZ-WAGNER, C. (1989): "El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica". *Anejos de Gerión*, II, Universidad Complutense, Madrid, p. 83-97.

GRAELLS FABREGAT, R. (2013): "(Re-)construyendo el mercenario hispánico (s. VI-III a.C.)". *Desperta Ferro, Special Issue, IV: Mercenarios en el mundo antiguo*, Desperta Ferro Ediciones, Madrid, p. 6-13.

GRAELLS FABREGAT, R. (2014): *Mistophoroi ex Iberias. Una aproximación al mercenariado hispano a partir de las evidencias arqueológicas (s. VI-IV a.C.)*. Archeologia Nuova, Serie 1, Venosa.

GRAU MIRA I. (1996a): "La Cova dels Pilars (Agres, El Comtat): Aportació a l'estudi de les coves-santuari ibèriques". *Alberri. Quaderns d'investigacions del Centre d'Estudis Contestans*, 9, p. 79-106.

GRAU MIRA, I. (1996b): "Estudio de las excavaciones antiguas de 1953 y 1956 en el poblado ibérico de La Serreta". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 5, p. 83-135.

GRAU MIRA, I. (1998-1999): "Un posible centro productor de cerámica ibérica con decoración figurada en la Contestania". *Lucentum*, XVII-XVIII, p. 75-91.

GRAU MIRA, I. (2000): *El poblamiento de época ibérica en la región centro-meridional del País Valenciano.* Tesis Doctoral, Universidad de Alicante.

GRAU MIRA, I. (2002): *La organización del territorio en el área central de la Contestania Ibérica*. Universidad de Alicante, Alicante.

GRAU MIRA, I. (2005): "Espacios étnicos y políticos en el área oriental de Iberia". *Complutum*, 16, p. 105-123.

GRAU MIRA, I. (2007): "Dinámica social, paisaje y teoría de la práctica. Propuestas sobre la evolución de la sociedad ibérica en el área central del oriente peninsular". *Trabajos de Prehistoria*, 64, (2), p. 119-142.

GRAU MIRA, I. (2010a): "Paisajes sagrados del área central de la Contestania Ibérica". En T. Tortosa, S. Celestino y R. Cazorla (coords.): *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, LV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 101-122.

GRAU MIRA, I. (2010b): "Vajillas mediterráneas y prácticas de comensalidad en el área central de la Contestania Ibérica". En C. Mata, G. Pérez Jordà y J. Vives-Ferrándiz (eds.): *De la cuina a la taula. IV Reunió d'economia en el primer mil·lenni a.C.* Saguntum-PLAV, Extra 9, Universidad de Valencia, Valencia, p. 263-270.

GRAU MIRA, I. (2012): "Límite, confín, margen, frontera… Conceptos y nociones de la Antigua Iberia". En F. Prados, I. García y G. Bernard (eds.): *Confines: el extremo del mundo durante la Antigüedad.* Universidad de Alicante, Alicante, p. 23-47.

GRAU MIRA, I. (2013): "Reajustes de las comunidades ibéricas y estrategias de dominio territorial romano en el área oriental de Iberia". En J. Santos Yanguas y G. Cruz Andreotti (eds.): *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano*. Anejos de Veleia, 12, Universidad del País Vasco, Vitoria, p. 143-172.

GRAU MIRA, I. (2016a): "Conquista e implantación romana en la Contestania central (ss. II-I a.C.)". En J. Pera y J. Vidal (eds.): *Fortificaciones y control del territorio en la Hispania Republicana.* Pórtico, Zaragoza, p. 107-134.

GRAU MIRA, I. (2016b): "Forging communities: coalitions, identity symbols and ritual practices in Iron Age Eastern Iberia". *Word Archaeology*, 48 (1), p. 110-124.

GRAU MIRA, I. (2016c): "Los SIG y el análisis del paisaje ibérico en el área oriental de Iberia". En C. Mínguez y E. Capdevila: *Manual de Tecnologías de la Información Geográfica aplicadas a la Arqueología*. Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, p. 111-132.

GRAU MIRA, I. y AMORÓS LÓPEZ, I. (2013): "La delimitación simbólica de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario". En C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*. Jaén, p. 183-211.

GRAU MIRA, I. y AMORÓS LÓPEZ, I. (2014): "Secuencia de ocupación y análisis territorial del poblado ibérico de El Xarpolar (Vall d'Alcalà, Alacant)". *Archivo de Prehistoria Levantina*, XXX, p. 239-261.

GRAU MIRA, I. y AMORÓS LÓPEZ, I. (2017): "Los santuarios del área central de la Contestania en tiempos de la implantación romana". En T. Tortosa y S. F. Ramallo Asensio (eds.): *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano.* Anejos de Archivo Español de Arqueología, LXXIX, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 75-92.

GRAU MIRA, I. y CRESPO MAS, T. (2012): "La 'anomalía deambulatoria' en la antigua Iberia. 'Monosándalos', héroes heridos y jóvenes danzantes". *Gerión*, 30, p.103-131.

GRAU MIRA, I. y GARRIGÓS I ALBERT, I. (2007): "Aproximació al poblament romà de les Valls d'Alcoi". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 16, p. 113-150.

GRAU MIRA, I. y MOLINA HERNÁNDEZ, J. (2005): "La organización de un valle de la Contestania: La Vall de Seta en época ibérica". En L. Abad, F. Sala e I. Grau (eds.): *La Contestania Ibérica. Treinta años después.* Universidad de Alicante, Alicante, p. 243-255.

GRAU MIRA, I. y MORATALLA JÁVEGA, J. (1998): *El poblamiento de época ibérica en el Alto Vinalopó*. Fundación Municipal "José María Soler", Villena.

GRAU MIRA, 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, p. 179-202.

GRAU, I. y OLMOS, R. (2005): "El ánfora ática de la Cova del Pilars (Agres, Alicante): una propuesta de lectura iconográfica en su contexto espacial ibérico". *Archivo Español de Arqueología*, 78, p. 49-77.

GRAU MIRA, I. y SEGURA MARTÍ, J. M. (2010): "Investigació arqueològica i revalorització de la torrassa de l'*oppidum* ibèric del Puig d'Alcoi". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 19, p. 81-99.

GRAU MIRA, I. y SEGURA MARTÍ, J.M. (2013): *El oppidum ibérico de El Puig d'Alcoi. Asentamiento y paisaje en las montañas de la Contestania.* Ajuntament d'Alcoi-Museu Arqueològic Camil Visedo, Alcoi.

GRAU MIRA, I. y SEGURA MARTÍ, J. M. (2016): "L'assentament ibèric del Cabeçó de Mariola (Alfafara, Alacant; Bocairent, València): plantejaments i primers resultats de la recerca". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 25, p. 69-80.

GRAU, I.; AMORÓS, I. y LÓPEZ-BERTRÁN, M. (2017): "La colección de terracotas". En I. Grau Mira, I. Amorós López y J. M. Segura Martí: *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, Alcoi, p. 61-118.

GRAU MIRA, 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, Alcoi.

GRAU, I.; OLMOS, R. y PEREA, A. (2008): "La habitación sagrada de la ciudad ibérica de La Serreta". *Archivo Español de Arqueología*, 81, p. 5-29.

GRAU, I.; CARRERAS, C.; MOLINA, J., DE SOTO, P. y SEGURA, J. M. (2012): "Propuestas metodológicas para el estudio del paisaje rural antiguo en el área central de la Contestania". *Zephyrus*, LXX, p. 131-150.

GRAU, I.; AMORÓS; I. DE MIGUEL, P.; IBORRA, P. y SEGURA MARTÍ, J. M. (2015a): "Fundar la casa: Prácticas rituales y espacio doméstico en el *oppidum* ibérico de El Puig de Alcoi". *Archivo Español de Arqueología*, 88, p. 67-84.

GRAU, I.; CARRERAS, C.; CORTELL, E.; CORTÉS, A.; MIRÓ, J.; MOLINA, J. y SEGURA, J. M. (2015b): "L'assentament de la Torre Redona (Alcoi) i la formació del paisatge romà a les comarques de l'Alcoià-el Comtat". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 24, p. 67-86.

GRAWES-BROWN, P.; JONES, S. y GAMBLE, C. (eds.) (1996): *Cultural identity and archaeology: the construction of European communities.* Routledge, Nueva York.

GRIÑÓ FRONTERA, B. (1987): "Aproximación a la iconografía de las divinidades femeninas de la Península Ibérica". *Revue des Études Anciennes*, 89 (3), p. 339-347.

GUÉRIN, P. (2003): *El Castellet de Bernabé y el horizonte Ibérico Pleno edetano.* Serie Trabajos Varios del SIP, 101, Diputación de Valencia, Valencia.

GUÉRIN, P. y BONET, H. (1988): "Castellet de Bernabé (Llíria)". *Memòries arqueològiques a la Comunitat Valenciana, 1984-1985.*Valencia, p. 178-181.

GUÉRIN, P.; BONET, H. y MATA, C. (1988): "La deuxième guerre punique dans l'Est ibérique à travers les données archéologiques". *VIII International Colloquium Punic Wars. Background, Evidences, Consequences (Antwerp, 1988)*. Studia Phoenicia, X, Peeters, p. 193-204.

GUERRA DOCE, E. (2006): *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias del consumo de sustancias psicoactivas en Europa*. Bellaterra, Barcelona.

HAKENBECK, S. E. (2007): "Situational Ethnicity and Nested Identities: New Approaches to an Old Problem". *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History*, 14, p. 19-27.

HALL, J. M. (1997): *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge University Press.

HALLPIKE, C. R. (1969): "Social Hair". *Man*, New Series, Vol. 4 (2), p. 256-264.

HAMILAKIS, Y. (2002): "Too many chiefs? Factional competition in Neopalatial Crete, Driessen". En J. I. Schoep y R. Laffineur (eds.): *Monuments of Minos: Rethinking the Minoan Palaces.* Aegaeum 23, Université de Liège, Lieja, p. 179-199.

HAYDEN, B. (1990): "Nimrods, piscators, pluckers and planters: the emergence of food production". *Journal of Anthropological Archaeology*, 9, p. 31-69.

HAYDEN, B. (1996) "Feasting in prehistoric and traditional societies". En P. Wiessner y W. Schiefenhövel (eds.): *Food and the Status Quest: An interdisciplinary Perspective.* Berghahn Books, Nueva York, p. 127-148.

HAYDEN, B. (2001): "Fabulous feasts: a prolegomenon to the importance of feasting". En M. Dietler y B. Hayden (eds.): *Feasts. Archaeological and Ethnograhic perspectives on food, politics, and power*. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres, p. 23-64.

HERNÁNDEZ PÉREZ, M. y MATAIX ALBIÑANA, J. J. (2015): "Sobre poblados en altura y cuevas. La Edad del Bronce en las tierras del Comtat". *Cocentaina. Arqueología y Museo.* MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 96-107.

HERNÁNDEZ PÉREZ, M.; FERRER MARSET, P. y MATAIX ALBIÑANA, J. J. (2016): "La Edad del Bronce en las tierras de El Comtat (Alicante). La colección del Centre d'Estudis Contestans". *Alberri. Quaderns d'Investigació del Centre d'Estudis Contestans*, 26, p. 61-169.

HERNANDO GONZALO, A. (1999): "Percepción de la realidad y Prehistoria. Relación entre la construcción de la identidad y la complejidad socio-económica en los grupos humanos". *Trabajos de Prehistoria*, 56 (2), p. 19-35.

HERRING, H. y LOMAS, K. (eds.) (2000): *The emergence of State Identities in Italy in the first millennium BC.* Accordia Specialist Studies on Italy, 8, Accordia Research Institute, University of London, Londres.

HERRING, H. y LOMAS, K. (2000): "Introduction. Approaching the study of state identity in early Italy". En H. Herring y K. Lomas (eds.): *The emergence of State Identities in Italy in the first millennium BC.* Accordia Specialist Studies on Italy, 8, Accordia Research Institute, University of London, Londres, p. 1-12.

HIMMELMANN, N. (1997): *Tieropfer in der griechischen Kunst.* Opladen.

HOBSBAWM, E. J. (1973): "Peasants and politics". *Journal of Peasant Studies*, 1, p. 3-22.

HOBSBAWM, E. y RANGER, T. (2012): *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona.

HORN, F. (2011): *Ibères, Grecs et Puniques en Extrême-Occident. Les terres cuites de l'espace ibérique (VIII^e-II^e siècle av. J.-C.).* Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 54, Madrid.

HOWARD, S. y JOHNSON, P. (1954): "The Saint-Valentin vases". *American Journal of Archaeology*, 58 (3), p. 191-297.

HUMPHREYS, S. C. (1980): "Family Tombs and Tomb Cult in Classical Athens: Tradition or Traditionalism?". *The Journal of Hellenic Studies*, 100, p. 96-126.

HUMPHREYS, S. C. (1981): "Death and time". En S. C. Humprheys y H. King: *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*. Academic Press, Londres, p. 261-283.

INSOLL, T. (2004): *Archaeology, ritual and religion*. Routledge, Londres.

IWANISZEWSKI, S. (2009): "Por una astronomía cultural renovada". *Complutum*, 20, p. 23-37.

IZQUIERDO PERAILE, I. (1997) "Granadas y adormideras en la cultura ibérica y el contexto del Mediterráneo Antiguo". *Pyrenae*, 28, p. 65-98.

IZQUIERDO PERAILE, M. I. (1998): "La imagen femenina del poder. Reflexiones en torno a la feminización del ritual funerario en la cultura ibérica". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-1, Universidad de Valencia, Valencia, p. 185-193.

IZQUIERDO PERAILE, M. I. (1998-1999): "Las damitas de Moixent en el contexto de la plástica y la sociedad ibérica". *Lucentum*, XVII-XVIII, p. 131-148.

IZQUIERDO PERAILE, I. (2000): *Monumentos funerarios ibéricos: los pilares-estela.* Serie Trabajos Varios del SIP, 98, Diputación de Valencia, Valencia.

IZQUIERDO PERAILE, I. (2003): "La ofrenda sagrada del vaso en la cultura ibérica". *Zephyrus*, 56, p. 117-135.

IZQUIERDO PERAILE, I. y PÉREZ BALLESTER, J. (2005): "Grupos de edad y género en un nuevo vaso del Tossal de Sant Miquel de Llíria (València)". *Saguntum-PLAV*, 37, p. 85-103.

JAEGGI, O. (1996): "El helenismo en la Península Ibérica y algunas reflexiones sobre el helenismo en las periferias: el ejemplo de los santuarios". *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología (Elche, 1995)*. Ayuntamiento de Elche, Elche, p. 427-432.

JENKINS, R. (1997): *Rethinking ethnicity. Arguments and explorations*. Sage Publication, Londres.

JODIN, A. (1975): *Recherches sur la métrologie du Maroc punique et hellénistique*. Editions Marocaines et Internationales, Tanger.

JOHNSON, A. y EARLE, T. (2003): *La evolución de las sociedades humanas*. Ariel, Barcelona.

JONES, S. (1997): *The Archaeology of the Ethnicity. Constructing identities in the past and in the present*. Routledge, Londres-Nueva York.

JUAN MOLTÓ, J. (1987-88): "El conjunt de terracotes votives del santuari ibèric de La Serreta (Alcoi-Cocentaina-Penàguila)". *Saguntum-PLAV*, 21, p. 295-329.

JUAN-TRESSERRAS, J. (2002a): "Anàlisi de continguts". En G. Clausell (dir.): *Excavacions i objectes arqueològics del Torrelló d'Almassora (Castelló)*. Museu Municipal d'Almassora, Almassora, p. 29-31.

JUAN-TRESSERRAS, J. (2002b): "Estudi dels residus orgànics per a la identificació de possibles ritus i ofrenes". En E. Pons (dir.): *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d'època ibèrica (excavacions 1990-1998)*. Museu d'Arqueologia de Catalunya, Girona, p. 548-556.

JUAN-TRESSERRAS, J. y MATAMALA, J. C. (2004): "Los contenidos de las ánforas en el Mediterráneo Occidental. Primeros resultados". En J. Sanmartí, D. Ugolini, J. Ramon y D. Asensio (eds.): *La circulació d'àmfores al Mediterrani Occidental durant la protohistòria (segles VIII-III AC): aspectes quantitatius i anàlisi de continguts.* Arqueo Mediterrània, 8, Universidad de Barcelona, Barcelona, p. 283-291.

JOYCE, A. y WINTER, M. (1996): "Ideology, Power and Urban Society in Pre-Hispanic Oaxaca". *Current Anthropology*, 37 (1), p. 33-47.

KELLY, J. D. y KAPLAN, M. (1990): "History, Structure, and Ritual". *Annual Review of Anthropology*, 19, p. 119-150.

LA FONTAINE, J. S. (1986): *Initiation*. Manchester University Press, Manchester.

LAMBOGLIA, N. (1952): "Per una classificazione preliminare della ceramica campana". En *Atti del I Congresso di Studi Liguri.* Bordighera, p. 139-206.

LANTIER, R. (1917): *El santuario ibérico del Castellar de Santisteban.* Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, 15, Madrid.

LAPENNA, S. (2004): *Gli equi tra Abruzzo e Lazio*. Synapsi.

LARA VIVES, G. (2005): "Lucernas de La Serreta". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 14, p. 123-142.

LASALDE, C.; GÓMEZ, M. y SAEZ, T. (1871): *Memoria sobre las notables excavaciones hechas en el Cerro de los Santos y publicada por los Padres Escolapios de Yecla.* Madrid.

LEACH, E. R. (1964): *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Londres.

LEÓN CASTRO-ALONSO, M. P. (1998): "La escultura". En C. Aranegui (ed.): *Los iberos, príncipes de occidente*. Fundación La Caixa, Barcelona, p. 153-169.

LILLO CARPIO, P. A. (1986-1987): "Un singular tipo de exvoto. Las pequeñas falcatas". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid, Homenaje al prof. Gratiniano*, vol. II, p. 33-46.

LILLO CARPIO, P. A. (1991-1992): "Los exvotos de bronce del Santuario de la Luz y su contexto arqueológico (1990-1992)". *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8, p. 107-142.

LILLO CARPIO, P. A. (1995-1996): "El Peribolos del templo del Santuario de La Luz y el contexto de la cabeza marmórea de la diosa". *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 11-12, p. 95-128.

LILLO, P. A.; PAGE, V. y GARCÍA CANO, J. M. (2004): *El caballo en la sociedad ibérica: una aproximación al santuario de El Cigarralejo*. Museo de la Universidad de Murcia, Murcia.

LISSARRAGUE, F. (1990): "Around the Krater: An aspect of banquet imagery". En O. Murray (ed.): *Sympotica: a symposium on the symposion*. Clarendon Press, Oxford, p. 196-209.

LLOBREGAT CONESA, E. (1972): *Contestania Ibérica*. Instituto de Estudios Alicantinos, Alicante.

LLOBREGAT CONESA, E. (1974): "Recientes hallazgos de época ibérica en Alicante". En *Homenaje a D. Pío Beltrán.* Anejos de Archivo Español de Arqueología, VII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 131-145.

LLOBREGAT CONESA, E. (1991): *La Serreta (Alcoy, Cocentaina, Penàguila). Campañas de 1985 y 1986.* Memoria científica depositada en la Unitat Tècnica d'Arqueologia, Direcció General de Patrimoni Cultural de la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Valencia.

LLOBREGAT, E.; CORTELL, E.; JUAN, J. y SEGURA, J. M. (1992): "El urbanismo ibérico en La Serreta". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 1, p. 37-70.

LLOBREGAT, E.; CORTELL, E.; JUAN, J.; OLCINA, M. y SEGURA, J. M. (1995): "El sistema defensiu de la porta d'entrada del poblat ibèric de La Serreta. Estudi preliminar". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 4, p. 135-162.

LOMAS, K. (1997): "Introduction". En T. Cornell y K. Lomas (eds.): *Gender and Ethnicity in Ancient Italy*. Accordia Specialist Studies on Italy, 6, Accordia Research Institute, University of London, Londres, p. 1-8.

LÓPEZ-BERTRÁN, M. (2007): *Ritualizando cuerpos y paisajes. Un análisis antropológico de los ritos fenicio-púnicos*. Tesis Doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

LÓPEZ-BERTRÁN, M. (2011): "Practical Movements: Kinetic Rituals in the Ancient Western Mediterranean". *Journal of Mediterranean Archaeology*, 24 (1), p. 85-109.

LÓPEZ-MONDÉJAR, L. (2016): "Placing sanctuaries in their socio-political landscapes: a diachronic approach to the late Iron Age communities in south-east Iberia (fourth-second centuries BC)". *Oxford Journal of Archaeology*, 35 (1), p. 101-121.

LÓPEZ SEGUÍ, E. (1997): "El alfar ibérico". En M. Olcina (ed.): *La Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante). Estudios de la Edad del Bronce y época ibérica*. Serie Mayor, 1, MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 221-250.

LÓPEZ SEGUÍ, E.; GARCÍA BEBIÁ, M. A. y ORTEGA, J. R. (1990-91): "La Cova del Cantal (Biar, Alicante)". *Lucentum*, IX-X, p. 25-49.

LÓPEZ SEGUÍ, E.; DE MIGUEL, M. P.; GRAU, I.; RAYA, F. y TORREGROSA, P. (2013): "El hábitat ibérico y los enterramientos orientalizantes de El Mas de Regall ¿un área funeraria de El Puig?". En I. Grau y J. M. Segura: *El oppidum ibérico de El Puig de Alcoi. Asentamiento y paisaje en las montañas de la Contestania.* Ajuntament d'Alcoi-Museu Arqueològic Camil Visedo, Alcoi, p. 237-258.

LÓPEZ SERRANO, D. y VALERO CLIMENT, A. (2003): "Carta arqueológica de los valles meridionales del Cabeçó d'Or (El Campello, Aigües, Busot, Mutxamel)". *Actuaciones arqueológicas en la provincia de Alicante 2002*. Sección de Arqueología del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de Alicante, CD-ROM.

LORRIO ALVARADO, A. J. (1996): "Materiales cerámicos de la Cova Bolumini (Alfafara, Alicante) en el Museo Camilo Visedo de Alcoy". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 5, p. 191-198.

LORRIO ALVARADO, A. J. y ALMAGRO-GORBEA, M. (2004-2005): "*Signa equitum* en el mundo ibérico. Los bronces tipo 'jinete de La Bastida' y el inicio de la aristocracia ecuestre ibérica". *Lucentum*, XXIII-XXIV, p. 37-60.

LUCAS PELLICER, M. R. (1981): "Santuarios y dioses de la baja época ibérica". *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la Mesa Redonda celebrada en conmemoración del 10º aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología.* Madrid, p. 233-293.

LUCAS PELLICER, M. R. (2001-2002): "Entre dioses y hombres: el paradigma de El Cigarralejo (Mula, Murcia)". *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 16-17, p. 147-148.

LUCAS PELLICER, M. R. y RUANO RUIZ, E. (1998): "El complejo arqueológico de El Cigarralejo". *Museo de El Cigarralejo, Mula, Murcia.* Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología, 38, p. 103-121.

LUKE, J. (1994): "The Krater, 'Kratos', and the 'Polis'". *Greece & Rome*, 2nd Ser., Vol. 41 (1), p. 23-32.

LULL, V.; MICÓ, R.; RIHUETE, C. y RISCH, R. (2006): "La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología". *Cypsela*, 16, p. 87-108.

MACHAUSE LÓPEZ, S. (2017): *Las cuevas como espacios rituales en época ibérica. Los casos de Kelin, Edeta y Arse*. Tesis Doctoral, Universidad de Valencia.

MACHAUSE, S.; AMORÓS, I. y GRAU, I. (2017): "La Cova de la Pastora (Alcoi, Alacant): anàlisi de la materialitat i el paisatge d'un espai ritual ibèric". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 26, p. 63-84.

MACHAUSE, S.; PÉREZ FERNÁNDEZ, A.; VIDAL, P. y SANCHIS, A. (2014): "Prácticas rituales ibéricas en la Cueva del Sapo (Chiva, Valencia): Más allá del caliciforme". *Zephyrus*, LXXIV, p. 157-179.

MAISONNEUVE, J. (1991): *Ritos religiosos y civiles*. Herder, Barcelona.

MALKIN, I. (2002): "A colonial middle ground: Greek, Etruscan and local elites in the Bay of Naples". En L. Lyons y K. Papadopoulos (eds.): *The archaeology of colonialism*. Getty Research Institute, Los Angeles, p. 151-181.

MALUQUER DE MOTES, J. (1954): "Pueblos ibéricos". En R. Menéndez Pidal (ed.): *Historia de España*, 1 (3). Madrid, p. 303-675.

MALUQUER DE MOTES, J. (1981): "El peso del mundo griego en el arte ibérico". *La Baja Época de la Cultura Ibérica.* Asociación Española de amigos de la Arqueología, Madrid, p. 203-218.

MANN, M. (1991): *Las fuentes del poder social I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* Alianza, Madrid.

MARAVER ALFARO, L. (1867): "Descubrimientos arqueológicos en Almedinilla". *Revista de Bellas Artes e Histórico-Arqueológica*, II, p. 9-10.

MARAVER ALFARO, L. (1868): "Expedición arqueológica a Almedinilla". *Revista de Bellas Artes e Histórico-Arqueológica*, Serie II, II, p. 307-323.

MARÍN CEBALLOS, M. C. (2000-2001): "La representación de los dioses en el mundo ibérico". *Lucentum*, XIX-XX, p. 183-198.

MARINUCCI, A. (1976): *Stipe votiva di Carsoli. Teste fittili*. Sopraintendenza Archeologica degli Abruzzi, Roma.

MARTÍ BONAFÉ, M. A. (1998): *El área territorial de Arse-Saguntum en época ibérica*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia.

MARTÍ BONAFÉ, M. A. (1990): "Las cuevas del Puntal del Horno Ciego de Villargordo del Cabriel, Valencia". *Saguntum-PLAV*, 23, p. 141-182.

MARTÍ BONAFÉ, M. A. y MATA PARREÑO, C. (1992): "Cerámicas de tipo fenicio occidental en las comarcas de L'Alcoià y El Comtat (Alacant)". *Saguntum-PLAV*, 25, p. 103-117.

MARTÍNEZ GARCÍA, J. A. (2005): "Altea a la Contestania Ibérica". En L. Abad, F. Sala e I. Grau: *La Contestania Ibérica, treinta años después*. Universidad de Alicante, Alicante, p. 227-241.

MARTÍNEZ GARCÍA, J. A. y SALA SELLÉS, F. (2016): *La inmortalidad del guerrero. La estela funeraria ibérica de Altea la Vella*. MARQ-Diputación de Alicante, Alicante.

MARTÍNEZ PERONA, J. V. (1992): "El santuario ibérico de la Cueva Merinel (Bugarra). En torno a la función del vaso caliciforme". *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana: Homenaje a E. Pla Ballester.* Serie Trabajos Varios del SIP, 89, Diputación de Valencia, Valencia, p. 261-281.

MARX, K. (2005): *El Capital*. T. 2, libro 1, Siglo XXI, México.

MARZOLI, D. (1991): "Alcune considerazioni su ritrovamenti di brocchette etrusche". En J. Remesal y O. Musso: *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*. Universidad de Barcelona, Barcelona, p. 215-224.

MATA PARREÑO, C. (1991): *Los Villares (Caudete de las Fuentes, Valencia). Origen y evolución de la Cultura Ibérica.* Serie Trabajos Varios del SIP, 88, Diputación de Valencia, Valencia.

MATA PARREÑO, C. (2017): "Biografía de un recipiente icónico". En J. Vives-Ferrándiz y H. Bonet (eds.): *L'enigma del vas. Obra mestra de l'art ibèric*. Museu de Prehistória de Valencia-Diputación de Valencia, Valencia, p. 31-45.

MATA PARREÑO, C. y BONET ROSADO, H. (1992): "La cerámica ibérica: ensayo de tipología". En *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana: Homenaje a Enrique Pla Ballester*. Serie Trabajos Varios del SIP, 89, Diputación de Valencia, Valencia, p. 117-174.

MATA PARREÑO, C.; PÉREZ JORDÀ, G. y VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (eds.) (2010): *De la cuina a la taula. IV Reunió d'Economia del primer mil·lenni*. Saguntum-PLAV, Extra-9, Universidad de Valencia, Valencia.

MATA, C.; DUARTE, F. X.; FERRER, M. A.; GARIBO, J. y VALOR, J. (2001): "Kelin (Caudete de las Fuentes, València) y su territorio". En A. Lorrio (ed.): *Los Íberos en la comarca de Requena-Utiel*. Universidad de Alicante, Alicante, p. 75-87.

MATA, C.; BADAL, E.; BONET, H.; COLLADO, E.; FABADO, F. J.; FUENTES, M.; IZQUIERDO, I.; MORENO, A.; NTINOU, M.; QUIXAL, D.; RIPOLLÈS, P. P. y SORIA, L. (2007): "De lo real a lo imaginario: aproximación a la flora ibérica durante la Edad del Hierro". *Anales de Arqueología Cordobesa*, 18, p. 93-122.

MAUSS, M. (2009): *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz, Buenos Aires-Madrid (Ed. original: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*. L'Année Sociologique, seconde série, 1925).

McCLURE, S. B.; GARCÍA-PUCHOL, O.; CULLETON, B. (2010): "AMS Dating of Human Bone from Cova de la Pastora: New Evidence of Ritual Continuity in the Prehistory of Eastern Spain". *Radiocarbon*, 52 (1), p. 25-32.

McCLURE, S. B.; GARCÍA-PUCHOL, O.; ROCA DE TOGORES, C.; CULLETON, B.; KENNETT, D. (2011): "Osteological and paleodietary investigation of burials from Cova de la Pastora, Alicante, Spain". *Journal of Archaeological Science*, 38 (2), p. 420-428.

McINERNE, J. (2006): "On the Border: Sacred land and the margins of the community". En R. Rosen y I. Sluiter (eds.): *City, countryside, and the spatial organization of value in classical antiquity*. Brill, Leiden, p. 33-60.

MERGELINA LUNA, C. de (1926): *El santuario hispano de la sierra de Murcia: memoria de las excavaciones en el eremitorio de Nuestra Señora de la Luz.* Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 77, Madrid.

MOERMAN, M. (1965): "Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?". *American Anthropologist*, 67 (5), p. 1215-1230.

MOLTÓ GISBERT, S. y REIG SEGUÍ, C. (1996): "La sepultura número 53 de la necròpoli de la Serreta". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 5, p. 121-135.

MONEO RODRÍGUEZ, T. (2003): *Religio Iberica: Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 20, Real Academia de la Historia, Madrid.

MONRAVAL SAPIÑA, J. M. y LÓPEZ PIÑOL, M. (1984): "Restos de un silicernio en la necrópolis ibérica de El Molar". *Saguntum-PLAV*, 18, p. 145-162.

MONTAGNA-PASQUINUCCI, M. (1972): "La ceramica a vernice nera del Museo Guarnacci di Volterra". *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 84 (2), p. 269-498.

MORATALLA JÁVEGA, J. (2004a): *Organización del territorio y modelos de poblamiento en la Contestania Ibérica*. Tesis Doctoral, Universidad de Alicante.

MORATALLA JÁVEGA, J. (2004b): "El Cabeço de l'Ull de la Font de Tibi y el poblamiento ibérico en la Foia de Castalla: avance de una primera reflexión". En M. Hernández y J. A. Mira (coords.): *I Congrés d'Estudis de la Foia de Castalla: Home i paisatge*. Ayuntamiento de Castalla Castalla, p. 251-259.

MORATALLA JÁVEGA, J. y VERDÚ PARRA, E. (2007): "Pebeteros con forma de cabeza femenina en la Contestania ibérica". En M. C. Marín y F. Horn (coords.): *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina*. Spal Monografías, 9, Sevilla, p. 339-366.

MORENA LÓPEZ, J. A. (2010): "Investigaciones recientes en Torreparedones (Baena, Córdoba): prospección geofísica y excavaciones en el santuario y la puerta oriental". *El Mausoleo de los Pompeyos en Torreparedones (Baena, Córdoba): análisis historiográfico y arqueológico.* Salsum, 1, Ayuntamiento de Baena, Baena, p. 171-207.

MORENA LÓPEZ, J. A. y ABRIL HERNÁNDEZ, J. M. (2013): "Estudio arqueoastronómico del santuario ibero-romano de Torreparedones (Baena, Córdoba)". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 23, p. 293-321.

MORENO CONDE, M. (2006): *Exvotos Ibéricos. Vol. I: El Instituto Valencia de Don Juan.* Instituto de Estudios Jienenses, Diputación Provincial de Jaén, Jaén.

MORENO MARTÍN, A. (2010): *Cuando el paisaje se convierte en territorio. Aproximación al proceso de territorialización ibero en La Plana d'Utiel, València (ss. VI-II ane)*. BAR Internacional Series, 2298, Oxford.

MORENO MARTÍN, A. y VALOR ABAD, J. (2010): "Casas, Personas y Comunidades: Aproximación al cómputo poblacional de la ciudad ibérica de Kelin (Caudete de las Fuentes, València) y su territorio". *Arqueología de la Población. Arqueología Espacial*, 28, p. 245-264.

MORET, P. (1998). "'Rostros de piedra'. Sobre la racionalidad del proyecto arquitectónico de las fortificaciones ibéricas". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-1, Universidad de Valencia, Valencia, p. 83-91.

MORINIS, A. (1992): *Sacred journeys: the anthropology of pilgrimage.* Westport, Greenwood.

MOROTE BARBERÁ, J. G. (1981): "Una estela de guerrero con espada de antenas en la necrópolis ibérica de Altea la Vella". *Archivo de Prehistoria Levantina*, XVI, p. 417-446.

MOUREAU, A. (1992): "Initiation en Grèce Antique". *Dialogues d'Histoire Ancienne*, p. 191-244.

MURRAY, O. (1990): "Sympotic History". En O. Murray (ed.): *Sympotica: a symposium on the symposion*. Clarendon Press, Oxford, p. 3-13.

NEGUERUELA MARTÍNEZ, I. (1990): *Los monumentos escultóricos ibéricos de Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*. Ministerio de Cultura, Madrid.

NICOLINI, G. (1973): *Les Ibères. Art et Civilisation*. Fayard, Paris.

NICOLINI, G.; RÍSQUEZ, C.; RUIZ, A. y ZAFRA, N. (2004): *El santuario ibérico de Castellar. Jaén. Investigaciones arqueológicas 1966-1991*. Arqueología Monografías, 18, Consejería de Cultura, Sevilla.

NIELSEN, A. (2006): "Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños". *Estudios Atacameños*, 31, p. 63-89.

NILSSON, M. P. (1968): *The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*. Biblo & Tannen, Lund.

NIVEAU DE VILLEDARY MARIÑAS, A. M. (2003): *Las cerámicas gaditanas 'Tipo Kuass'. Bases para el análisis de la bahía de Cádiz en época púnica*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 21-Studia Hispano Phoenicia 4, Real Academia de la Historia-Universidad de Cádiz, Madrid.

NOGUERA CELDRÁN, J. M. (1994): *La escultura romana de la provincia de Albacete (Hispania Citerior-Conventus Carthaginensis)*. Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete.

NOGUERA CELDRÁN, J. M. y RODRÍGUEZ OLIVA, P. (2008): "Scultura ispanica in epoca repubblicana: note su generi, iconografia, usi e cronologia". En J. Uroz, J. M. Noguera y F. Coarelli (eds.): *Iberia e Italia: Modelos romanos de integración territorial*. Tabularium, p. 379-454.

OCHARAN IBARRA, J. A. (2013): "Aproximación al estudio de los santuarios rupestres ibéricos de la región de Murcia; La Nariz (Moratalla, Murcia)". En C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*. Jaén, p. 289-303.

OLCINA CLIMENT, A. (1973): "Cova de la Moneda". En M. Mas (dir.): *Gran Enciclopedia de la Región Valenciana*. vol. 3, Fournier, Valencia, p. 184.

OLCINA DOMÉNECH, M. (2000): "La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila)". En J. E. Aura Tortosa y J. M. Segura Martí (coords.): *Catálogo del Museu Arqueològic Municipal 'Camil Visedo Moltó' d'Alcoi.* Ayuntamiento de Alcoy-Caja de Ahorros del Mediterráneo, Alcoi, p. 105-112.

OLCINA DOMÉNECH, M. (2005): "La Illeta dels Banyets, el Tossal de Manises y La Serreta". En L. Abad, F. Sala e I. Grau: *La Contestania Ibérica, treinta años después*. Universidad de Alicante, Alicante, p. 147-177.

OLCINA DOMÉNECH, M. y SALA SELLÉS, F. (2000): "Las cerámicas de barniz negro en el área sur alicantina". En X. Aquilué y J. García Roselló: *La cerámica de vernís negre dels segles II i I a.C.: centres productors mediterranis i comercialització a la Pen*ínsula Ibèrica (Empúries, 1998). Patronat Municipal de Cultura, Mataró, p. 107-127.

OLCINA, M.; GUILABERT, A. y TENDERO, E. (2010): "Lectura púnica del Tossal de Manises (Alicante)". *Mainake*, 32 (1), p. 229-249.

OLCINA, M.; GRAU, I. y MOLTÓ, S. (2000): "El Sector I de La Serreta: noves perspectives sobre l'ocupació de l'assentament". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 9, p. 119-144.

OLCINA, M.; MARTÍNEZ CARMONA, A. y SALA, F. (2005): *La Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante). Épocas Ibérica y Romana I.* Serie Mayor 7, MARQ-Diputación de Alicante, Alicante.

OLCINA, M.; GRAU, I.; SALA, F.; MOLTÓ, S.; REIG, C. y SEGURA, J. M. (1998): "Nuevas aportaciones a la evolución de la ciudad ibérica: el ejemplo de La Serreta". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-1, Universidad de Valencia, Valencia, p. 35-46.

OLIVER FOIX, A. (1997): "La problemática de los lugares sacros en la historiografía arqueológica". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, p. 495-516.

OLIVER FOIX, A. (2014): *La imagen personal de los iberos. De la necesidad al mensaje social del atavío y del cuerpo*. Diputación de Castellón, Castellón de la Plana.

OLMOS ROMERA, R. (1987): "Posibles vasos de encargo en la cerámica ibérica del Sureste". *Archivo Español de Arqueología*, 60, p. 21-42.

OLMOS ROMERA, R. (1988-1989): "Originalidad y estímulos mediterráneos en la cerámica ibérica: el ejemplo de Elche". *Lucentum*, VII-VIII, p. 79-102.

OLMOS ROMERA, R. (1992a): "El rostro del otro. Sobre la imagen frontal de la divinidad en la cerámica de Elche". *Archivo Español de Arqueología*, 65, p. 304-308.

OLMOS ROMERA, R. (1992b): "Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo. Notas preliminares sobre la antropomorfización de la imagen ibérica". En D. Vaquerizo (coord.): *Religiosidad y vida cotidiana en la España ibérica.* Diputación de Córdoba, Córdoba, p. 11-45.

OLMOS ROMERA, R. (1998): **"**Naturaleza y poder en la imagen ibérica". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-1, Universidad de Valencia, Valencia, p. 35-46.

OLMOS ROMERA, R. (coord.) (1999): *Los iberos y sus imágenes. Un recorrido por la imagen ibérica.* CD-ROM, Micronet-CSIC, Madrid.

OLMOS ROMERA, R. (2000-2001): "Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica". *Zephyrus*, 53-54, p. 353-378.

OLMOS ROMERA, R. (2002): "Rites d'initiation et espaces sacrificiel en Ibérie préromaine". En P. Linant de Bellefons, J. Leclant y J. C. Balty (eds.): *Rites et cultes dans le monde antique. Actes de la Table Ronde du LIMC à la Villa.* Kèrylos, 12, Paris, p. 39-60.

OLMOS ROMERA, R. (2002-2003): "En la flor de la Edad. Un ideal de representación heroico iberohelenístico". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 28-29, p. 259-272.

OLMOS ROMERA, R. (2007): "El lenguaje de la diosa de los pebeteros: signo icónico y función narrativa en dos tumbas de La Albufereta (Alicante)". En M. C. Marín y F. Horn (coords.): *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina*. Spal Monografías, 9, Sevilla, p. 367-389.

OLMOS ROMERA, R. (2008): "La simbolización del espacio sagrado en la iconografía ibérica". En X. Dupré, S. Ribichini y S. Verger (coords.): *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma, p. 251-266.

OLMOS ROMERA, R. (2010): "Viajes iniciáticos en Grecia y en Iberia: un recorrido iconográfico hacia el reino de lo desconocido". En F. Marco, F. Pina y J. Remesal (eds.): *Viajeros, peregrinos y aventureros en el Mundo Antiguo*. Universitat de Barcelona, Barcelona, p. 115-146.

OLMOS ROMERA, R. y GRAU MIRA, I. (2005): "El Vas dels Guerrers de La Serreta". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 14, p. 79-98.

OLMOS, R.; TORTOSA, T. e IGUACEL, P. (1992): *La sociedad ibérica a través de la imagen*. Ministerio de Cultura, Madrid.

ORDÓÑEZ FERNÁNDEZ, R. (2011): *La crisis del siglo VI a.C. en las colonias fenicias del occidente mediterráneo: contracción económica, concentración poblacional y cambio cultural.* Universidad de Oviedo, Oviedo.

PARCERO OUBIÑA, C. (2002): *La construcción del paisaje social en la Edad del Hierro del noroeste ibérico*. Monografías Ortegalia, Ortigueira.

PASCUAL BENITO, J. L. (1986): "Les Jovades (Cocentaina). Notes per a un estudi del poblament eneolític a la conca del riu d'Alcoi". *El Eneolítico en el País Valenciano.* Alicante, p. 73-86.

PASCUAL BENITO, J. L. (1987-1988): "Les coves sepulcrals de l'Alberri (Cocentaina). El poblament de la Vall Mitjana del riu d'Alcoi durant el III mil·lenari BC". *Saguntum-PLAV*, 21, p. 109-168.

PASCUAL BENITO, J. L. (1990): "L'Edat del Bronze en la comarca del Comtat". *Ayudas a la Investigación 1987-1988.* Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, Alicante, p. 83-103.

PASCUAL BERLANGA, G. y JARDÓN GINER, P. (2014): "Un espacio de culto rural romano en Montesa, comarca de La Costera, Valencia". *Saguntum-PLAV*, 46, p. 129-145.

PASCUAL BERLANGA, G. y RIBERA LACOMBA, A. (2013): "El material más apreciado por los antiguos. Las ánforas". En A. Ribera i Lacomba (coord.): *Manual de cerámica romana. Del mundo Helenístico al Imperio Romano*. Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, p. 215-289.

PASTOR MIRA, A. (1998): "Los materiales de 'La Casa del Cura' en el poblado ibérico de la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante)". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 7, p. 131-160.

PAZ PERALTA, J. A. y ORTIZ PALOMAR, E. (2007): "El jinete en la moneda ibérica y celtibérica. Su imagen e interpretación". *Numisma: revista de Estudios Numismáticos*, 251, p. 87-136.

PEÑA LIGERO, A. (2003): *La necrópolis ibérica de El Molar (San Fulgencio, Alicante). Revisión de las excavaciones realizadas en 1928 y 1929*. Fundación Municipal "José María Soler", Villena.

PÉREZ BALLESTER, J. (2008): "Los espacios sagrados". En V. Villaverde, J. Pérez Ballester y A. C. Ledo (coords.): *Prehistoria, Arqueología y Antigüedad.* Ayuntamiento de Xàtiva, Xàtiva, p. 287-295.

PÉREZ BALLESTER, J. (2014): "Entre el Bronce Final y el Hierro Antiguo. Las cerámicas a mano de La Solana del Castell (Xàtiva, València)". *Lucentum*, XXIII, p. 23-39.

PÉREZ BALLESTER, J. y BORREDÁ MEJÍAS, R. (2004): "La Carraposa (Rotglà i Corberà - Llanera de Ranes). Un lugar de culto ibérico en el Valle del Canyoles (La Costera, València)". *Madrider Mitteilungen*, 45, p. 274-320.

PÉREZ BALLESTER, J. y BORREDÁ MEJÍAS, R. (2008): "El territorio y el poblamiento ibérico de *Saitabi*". En V. Villaverde, J. Pérez Ballester y A. C. Ledo (coords.): *Prehistoria, Arqueología y Antigüedad.* Ayuntamiento de Xàtiva, Xàtiva, p. 269-286.

PÉREZ BLASCO, M. F. (2011): "Un nuevo estilo pictórico en cerámica ibérica: la necrópolis de Poble Nou (Villajoyosa, Alicante)". *Lucentum*, XXX, p. 89-116.

PÉREZ BLASCO, M. F. (2014): *Cerámicas ibéricas figuradas (siglos V-I a.C.): iconografía e iconología*. Tesis Doctoral, Universidad de Alicante.

PÉREZ JORDÀ, G. (2000): "La conservación y la transformación de los productos agrícolas en el mundo ibérico". *Ibers. Agricultors, artesans i comerciants.* Saguntum-PLAV, Extra-3, Universidad de Valencia, Valencia, p. 47-68.

PÉREZ JORDÀ, G. (2013)*: La agricultura en el País Valenciano entre el VI y el I milenio a.C***.** Tesis Doctoral, Universidad de Valencia.

PETTERSON, M. (1992): *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia.* Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 8º, XII, Stockholm.

PIERCE, N. (2006): *The Placement of the Sacred Caves in Attica, Greece. Open Access Dissertations and Theses,* Paper 5356.

PLA BALLESTER, E. y BONET ROSADO, H. (1991): "Nuevos hallazgos fenicios en yacimientos valencianos (España)". *Festschrift für Wilhelm Schüle zum 60 Geburstag.* Veröffentlichung des Vorgeschichtlichen Seminars Marburg, 6-Internationale Archäologie, 1, p. 245-258.

PONS I BRUN, E. y GARCÍA PETIT, L. (coord.) (2008): *Prácticas alimentarias en el mundo ibérico: el ejemplo de la fosa FS962 de Mas Castellar de Pontós (Empordà- España)*. British Archaeological Reports, Internacional Series 1753, Oxford.

PONTRANDOLFO, A. (1995): "Simposio e elites sociali nel mondo etrusco e italico". En O. Murray y M. Tecusan (eds.): *In vino veritas*. British School at Rome, Roma, p. 176-195.

POTTER, J. (2000): "Pots, parties and politics: Communal feasting in the American Southwest". *American Antiquity*, 65 (3), p. 471-492.

POVEDA NAVARRO, A. (2005): "El santuario ibero-romano de La Serreta y la información de su terra sigillata". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 14, p. 99-122.

PRADOS MARTÍNEZ, F. (2003): *Introducción al estudio de la arquitectura púnica: aspectos formativos, técnicas constructivas*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

PRADOS MARTÍNEZ, F. (2010): "Una propuesta de caracterización de las llamadas *regiae* ibéricas. Comercio, religión y control territorial a partir de un modelo arquitectónico". *Lucentum*, XXIX, p. 57-80.

PRADOS TORREIRA, L. (1994): "Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto". *Trabajos de Prehistoria*, 51 (1), p. 129-140.

PRADOS TORREIRA, L. (1997): "Los ritos de paso y su reflejo en la toréutica ibérica". En R. Olmos y J. Santos (coords.): *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, p. 273-282.

PRADOS TORREIRA, L. (2013): "¿Por qué se ofrecían 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 C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*. Jaén, p. 325-339.

PRADOS TORREIRA, L. (2014): "Las representaciones de grupos familiares en los santuarios de la cultura ibérica". En P. Bádenas, P. Cabrera, M. Moreno, A. Ruiz, C. Sánchez y T. Tortosa (eds.): *Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la Antigüedad*. Anejos de Erytheia, 7, Asociación Cultural Hispano-Helénica, p. 400-405.

PRINCIPAL PONCE, J. y RIBERA I LACOMBA, A. (2013): "El material más apreciado por los arqueólogos. La cerámica fina. La cerámica de barniz negro". En A. Ribera i Lacomba (coord.): *Manual de cerámica romana. Del mundo Helenístico al Imperio Romano*. Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, p. 41-146.

QUESADA SANZ, F. (2002-2003): "Mirando el mundo desde lo alto: espuelas y otros elementos asociados al caballo en el poblado de La Serreta de Alcoi". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 11-12, p. 85-100.

QUESADA SANZ, F. (2005): "El guerrero ibérico a través de El Cigarralejo". En V. Page (ed.): *Museo de Arte Ibérico El Cigarralejo*, Museo de Arte Ibérico de El Cigarralejo, p. 111-134.

QUESADA SANZ, F. (2010): "Las armas en los poblados ibéricos: teoría, método y resultados". *Gladius*, 30, p. 17-42.

QUESADA SANZ, F. (2011): "El armamento de un poblado ibérico del siglo IV a.C. Una oportunidad excepcional". En H. Bonet y J. Vives-Ferrándiz (eds.): *La Bastida de les Alcusses. 1928-2010*. Museu de Prehistòria de València-Diputación de Valencia, Valencia, p. 196-219.

QUESADA SANZ, F. (2016): "La guerra y el armamento ibérico: estado actual". En R. Graells y D. Marzoli (eds.): *Armas en la Hispania Prerromana*. RGZM Tagungen, Band, 24, Mainz, p. 165-192.

QUESADA, F.; CASADO, M. J. y FERRER, E. (2014): "El armamento". En A. Fernández Flores, A. Rodríguez Azogue, M. J. Casado y E. Prados (coords.): *La necrópolis de época tartésica de la Angorrilla (Alcalá del Río, Sevilla)*. Universidad de Sevilla, Sevilla, p. 351-378.

RAMALLO ASENSIO, S. (1991): "Un santuario de época tardo-republicana en La Encarnación, Caravaca, Murcia". *Templos romanos de Hispania.* Cuadernos de arquitectura romana, vol. I, Universidad de Murcia, Murcia, p. 39-65.

RAMALLO ASENSIO, S. (1993): "La monumentalización de los santuarios ibéricos en época tardorrepublicana". *Ostraka*, 2, p. 117-144.

RAMALLO ASENSIO, S. (2003): "Las ciudades de Hispania en época republicana: una aproximación a su proceso de monumentalización". En L. Abad (ed.): *De Iberia in Hispaniam. La adaptación de las sociedades ibéricas a los modelos romanos.* Universidad de Alicante, Alicante, p. 101-150.

RAMALLO ASENSIO, S. y BROTONS YAGÜE, F. (1997): "El santuario ibérico de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, p. 257-268.

RAMALLO ASENSIO, S. y BROTONS YAGÜE, F. (1999): "El santuario ibérico del Cerro de los Santos". En J. Blánquez y L. Roldán (eds.): *La cultura ibérica a través de la fotografía de principios de siglo. Un homenaje a la memoria*. Patrimonio Nacional, 1, Madrid, p. 169-178.

RAMALLO ASENSIO, S. y BROTONS YAGÜE, 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 T. Tortosa (ed.): *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C.- s. I d.C.)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 17-44.

RAMALLO, S.; NOGUERA, J. M. y BROTONS, F. (1998): "El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos". *Revista de Estudios Ibéricos*, 3, p. 11-69.

RAMON TORRES, J. (1995): *Las ánforas fenicio-púnicas del Mediterráneo central y occidental.* Col·lecció Instrumenta, 2, Universidad de Barcelona, Barcelona.

RAMON TORRES, J. (2012): "La cerámica púnico-ebusitana en época tardía (siglos III-I a.C.)". En D. Bernal y A. Ribera (eds.): *Cerámicas hispanorromanas II. Producciones regionales.* Universidad de Cádiz, Cádiz, p. 584-617.

RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1991-1992): "Los templos ibéricos de La Alcudia de Elche". *Anales de Prehistoria y Arqueología*, VII-VIII, p. 87-95.

RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1995): *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*. Ayuntamiento de Elche, Elche.

RAMOS FOLQUÉS, A. (1970): *Excavaciones en La Alcudia (Elche).* Serie Trabajos Varios del SIP, 39, Diputación de Valencia, Valencia.

REIG SEGUÍ, C. (2000): "El armamento de la necrópolis ibérica de La Serreta de Alcoi (Alicante, España)". *Gladius*, 20, p. 75-117.

RIBERA I LACOMBA, A. (1982): *Las ánforas prerromanas en el País Valenciano (fenicias, ibéricas y púnicas)*. Serie de Trabajos Varios del SIP, 73, Diputación de Valencia, Valencia.

RIPOLLÈS ALEGRE, P. P. (2007): *Las acuñaciones de la ciudad ibérica de Saitabi*. Universidad de Valencia, Valencia.

RIVA, C. (2010): "Nuove tecnologie del sé: il banchetto rituale collettivo in Etruria". En C. Mata, G. Pérez Jordà y J. Vives-Ferrándiz (eds.): *De la cuina a la taula. IV Reunió d'economia en el primer mil·lenni a.C.* Saguntum-PLAV, Extra 9, Universidad de Valencia, Valencia, p. 69-80.

RIVA, C. (2011): *La urbanización de Etruria. Prácticas funerarias y cambio social, 700-600 a.C.* Bellaterra, Barcelona.

RIVA, C. y VELLA, N. (2006): *Debating Orientalization: Multidisciplinary Approaches to Change in the Ancient Mediterranean*. Equinox, Londres.

ROBLES FERNÁNDEZ, A. y NAVARRO SANTA CRUZ, E. (2008): "Intervención arqueológica en el Santuario Ibérico y Templo Romano de La Luz, Santo Ángel, Murcia". *XIX Jornadas de Patrimonio Cultural de la Región de Murcia. La Unión y Murcia, 7 de octubre al 4 de noviembre*, vol. 1. Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Murcia, p. 89-96.

RODRÍGUEZ-ARIZA, M.ª O.; RUEDA, C. y GÓMEZ CABEZA, F. (2008): "El posible santuario periurbano de Tutugi: el Cerro del Castillo (Galera, Granada)". En A. Adroher y J. Blánquez (eds.): *Actas del Primer Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana*. Serie Varia, 9, Universidad Autónoma de Madrid – Universidad de Granada Madrid, p. 187-204.

RODRÍGUEZ DÍAZ, A. (2009): *Campesinos y 'señores del campo'. Tierra y poder en la protohistoria extremeña*. Bellaterra, Barcelona.

RODRÍGUEZ DÍAZ, A.; PAVÓN, I. y DUQUE, D. (2010): "Población, poblamiento y modelos sociales de la Primera Edad del Hierro en las cuencas extremeñas del Guadiana y Tajo". *Arqueología Espacial*, 28, p. 41-64.

ROSSER LIMIÑANA, P. (2007): *Tossal de les Basses. Seis mil años de historia de Alicante*. Ayuntamiento de Alicante, Alicante.

ROUILLARD, P. (1991): *Les grecs et la Péninsule Ibérique du VIII au IV siècle avant Jésus-Christ.* Publications du Centre Pierre Paris, 21, Paris.

ROUILLARD, P.; ESPINOSA, A. y MORATALLA, J. (2014): *Villajoyosa Antique (Alicante, Espagne). Territoire et topographie. Le sanctuaire de la Malladeta*. Collection de la Casa de Velázquez, 141, Madrid.

RUANO RUIZ, E. (1987): *La escultura humana en piedra en el mundo ibérico*. Vol. III, Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.

RUBIO GOMIS, F. (1985): "El yacimiento ibérico de El Puig (Alcoy). Antecedentes y campaña del 1982". *Noticiario Arqueológico Hispano*, 24, p. 93-157.

RUCK, C. A. P.; BIGWOOD J.; D. STAPLES D.; OTT J. y WASSON R. G. (1979): "Entheogens". *Journal of Psychoactive Drugs*, 11 (1-2), p. 145-146.

RUEDA GALÁN, C. (2008): "Las imágenes de los santuarios de Cástulo: los exvotos ibéricos en bronce de Collado de los Jardines (Santa Elena) y los Altos del Sotillo (Castellar). *Paleohispánica*, 8, p. 55-87.

RUEDA GALÁN, 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, Jaén.

RUEDA GALÁN, C. (2013): "Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio". En C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*. Jaén, p. 341-384.

RUEDA, C.; MOLINOS, M.; RUIZ, A. y WIÑA, L. (2005): "Romanización y sincretismo religioso en el santuario de las Atalayuelas (Fuerte del Rey-Torre del Campo, Jaén)". *Archivo Español de Arqueología*, 78, p. 79-96.

RUIZ ALCALDE, D. y MARCOS GONZÁLEZ, A. (2011): "Épocas orientalizante e ibérica en Villajoyosa". En A. Espinosa (coord.): *La Vila Joiosa. Arqueologia i Museu.* MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 100-117.

RUIZ BREMÓN, M. (1989): *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*. Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete.

RUIZ RODRÍGUEZ, A. (1998): "Los príncipes Iberos. Procesos económicos y sociales". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-1, Universidad de Valencia, Valencia, p. 285-300.

RUIZ RODRÍGUEZ, A. (2000): "El concepto de clientela en la sociedad de los príncipes". En *III Reunió sobre Economia del Món Ibèric*. Saguntum-PLAV, Extra-3, Universidad de Valencia, Valencia. p. 11-20.

RUIZ RODRÍGUEZ, A. (2008): "Los Iberos". En F. Gracia Alonso (ed.): *De Iberia a Hispania*. Ariel, Barcelona, p. 733-839.

RUIZ RODRÍGUEZ, A. (2009): "Del espacio urbano a la ciudad en la sociedad ibera". P. Mateos, S. Celestino, A. Pizzo y T. Tortosa, (coord.): *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental*., Anejos de Archivo Español de Arqueología, XLV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Mérida, p. 153-174.

RUIZ, A. y MOLINOS MOLINOS, M. (1993): *Los iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*. Crítica, Barcelona.

RUIZ RODRÍGUEZ, A. y MOLINOS MOLINOS, M. (2007): *Iberos en Jaén*. Universidad de Jaén, Jaén.

RUIZ RODRÍGUEZ, A. y SÁNCHEZ VIZCAÍNO, A. (2003): "La cultura de los espacios y los animales entre los príncipes iberos del sur". En T. Tortosa y J. A. Santos (eds.): *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes.* L'Erma di Bretschneider-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Roma, p. 137-154.

RUIZ, A.; RÍSQUEZ C. y HORNOS, F. (1992): "Las necrópolis ibéricas en la Alta Andalucía". *Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis.* Universidad Autónoma de Madrid, Varia 1, Madrid, p. 397-430.

RUIZ, A.; RUEDA, C. y MOLINOS, M. (2010): "Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir (siglo IV a.n.e.- siglo I d.n.e.)". En T. Tortosa Rocamora, S. Celestino Pérez y R. Cazorla Martín (coords.): *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, LV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Marid, p. 65-81.

RUIZ, A.; PEREIRA, J.; CHAPA, M. T. y MOLINOS, M. (1998): "El santuario heroico de El Pajarillo de Huelma (Jaén)". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Saguntum-PLAV, Extra-1, Universidad de Valencia, Valencia, p. 159-168.

RUIZ, A.; MOLINOS, M.; GUTIÉRREZ, L. M.ª y BELLÓN, J. P. (2001): "El modelo político del pago en el Alto Guadalquivir (s. IV-III a.n.e.)". *Territori polític i territori rural durant l'edat del Ferro a la Mediterrània occidental: actes de la taula rodona celebrada a Ullastret del 25 al 27 de maig de 2000.* Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona, p. 11-22.

RUIZ ZAPATERO, G. y ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R. (2002): "Etnicidad y Arqueología: tras la identidad de los Vettones". *Spal. Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla*, 11, p. 253-275.

SALA SELLÉS, F. (1994): "La cerámica de importación de los siglos VI-IV a.C. en Alicante y su repercusión en el mundo indígena". En *Iberos y griegos: lecturas desde la diversidad (Ampurias, 1991)*. Huelva Arqueológica, XII (1), Diputación Provincial de Huelva, Huelva, p. 275-296.

SALA SELLÉS, F. (1995): *La cultura ibérica de las comarcas meridionales de la Contestania entre los siglos VI y III a.C.* Institut de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante.

SALA SELLÉS, F. (1997): "Consideraciones en torno a la cerámica ibérica del siglo V a.C. en las comarcas meridionales de Alicante". *Recerques del Museu d'Alcoi*, 6, p. 109-116.

SALA SELLÉS, F. (1997): *Memoria de las excavaciones en el poblado ibérico de Cap Negret (Altea, Alicante). La intervención de urgencia de 1987*. Memoria depositada en la Conselleria de Cultura de la Generalitat Valenciana.

SALA SELLÉS, F. (1998): "Los problemas de caracterización del siglo III a.C. en los yacimientos de la Contestania". En J. Ramon et al. (eds.): *Les fàcies ceràmiques d'importació a la costa ibérica, les I. Balears i les Pitiüses durant el segle III aC. i la primera meitat del segle II aC.* Arqueo-Mediterrània, 4, Universidad de Barcelona, Barcelona, p. 29-48.

SALA SELLÉS, F. (2007): "Algunas reflexiones a propósito de la escultura ibérica de la Contestania y su entorno". En L. Abad y J. A. Soler (eds.): *Actas del Congreso de arte ibérico en la España Mediterránea (Alicante, 24-27 de octubre de 2005)*. Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, p. 51-82.

SALA SELLÉS, F. y HERNÁNDEZ ALCARAZ, L. (1998): "La necrópolis de El Puntal (Salinas, Alicante): aspectos funerarios ibéricos del siglo IV a.C. en el corredor del Vinalopó". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 19, p. 221-266.

SALA SELLÉS, F. y MORATALLA JÁVEGA, J. (coords.) (2014): *Las guerras civiles romanas en Hispania. Una revisión histórica desde la Contestania*. MARQ-Diputación de Alicante, Alicante.

SALA SELLÉS, F. y VERDÚ PARRA, E. (2014): "Pebeteros en forma de cabeza femenina en la Contestania. Estado de la cuestión y perspectivas de estudio". En A. M. Jiménez Flores y M. C. Marín (coords.): *Imagen y culto en la Iberia prerromana II. Los pebeteros en forma de cabeza femenina.* Spal Monografías, 18, Sevilla, p. 19-34.

SALA SELLÉS, F.; MORATALLA JÁVEGA, J. y ABAD CASAL, L. (2014): "Los fortines de la costa septentrional alicantina: una red de vigilancia de la navegación". En F. Sala y J. Moratalla (coords.): *Las guerras civiles romanas en Hispania. Una revisión histórica desde la Contestania*. MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 79-89.

SALA, F.; OLCINA, M.; JUAN, J. y GRAU I. (2004): "El comerç d'àmfores en època protohistòrica ibèrica a les terres de la Contestània". En J. Sanmartí Grego et al.: *La circulació d'àmfores al Mediterrani occidental durant la Protohistòria (segles VIII-III a.C.): aspectes quantitatius i anàlisi de continguts (II Reunió Internacional d'Arqueología de Calafell)*. Arqueo-Mediterrània, 8, Universidad de Barcelona, Barcelona, p. 229-251.

SALLNOW, M. J. (1981): "Communitas reconsidered: The sociology of Andean pilgrimage". *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 16 (2), p. 163-182.

SÁNCHEZ GÓMEZ, M. L. (2002): *El santuario de El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Nuevas aportaciones arqueológicas*. Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete.

SANMARTÍ GREGO, E. (1985a): "Sobre un nuevo tipo de ánfora de época republicana, de origen presumiblemente hispánico". *Ceràmiques Gregues i Helenístiques a la Península Ibèrica. Empúries 18-20 de març 1983*. Monografies Emporitanes, VII, Diputació de Barcelona, Barcelona, p. 133-141.

SANMARTÍ GREGO, E. (1985b): "Las ánforas romanas del campamento numantino de Peña Redonda (Garray, Soria)". *Ampurias*, 47, p. 130-161.

SANMARTÍ, E.; CASTANYER, P. y TREMOLEDA, J. (1990): "Emporion: un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana en la Hispania republicana (los santuarios helenísticos de su sector meridional)". En P. Zanker y W. Trillmich (coords.): *Stadtbild und Ideologie die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, p. 117-144.

SANMARTÍ GREGO, J. (2001): "La formació i desenvolupament de les societats ibèriques a Catalunya". *Butlletí Arqueològic*, 23, p. 101-132.

SANMARTÍ GREGO, J. (2007): "Economía, sociedad y cambio en el nordeste de la Península Ibérica durante la Protohistoria". En A. Rodríguez Díaz e I. Pavón: *Arqueología de la tierra. Paisajes rurales de la protohistoria peninsular*. Universidad de Extremadura, Cáceres, p. 277-296.

SANMARTÍ GREGO, J. (2009): "From the archaic states to romanization: a historical and evolutionary perspective on the Iberians". *Catalan Historical Review*, 2, p. 9-32.

SANMARTÍ GREGO, J. y BELARTE FRANCO, C. (2001): "Urbanización y desarrollo de estructuras estatales en la costa de Cataluña (siglos VII-III a.C.)". En L. Berrocal-Rangel y P. Gardes: *Entre Celtas e Iberos: las poblaciones prehistó*ricas de las Galias e Hispania. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 8, Real Academia de la Historia, Madrid, p. 161-174.

SANMARTÍ GREGO, J. y SANTACANA MESTRE, J. (2005): *Els Ibers del Nord*. Rafael Dalmau, Barcelona.

SANTOS, M.; PARCERO, C. y CRIADO, F. (1997): "De la Arqueología Simbólica del Paisaje a la Arqueología de los Paisajes Sagrados". *Trabajos de Prehistoria*, 54 (2), p. 61-80.

SARDÀ SEUMA, S. (2010a): *Pràctiques de consum ritual al curs inferior de l'Ebre. Comensalitat, ideologia i canvi social (s. VII-VI ane)*. Tesis Doctoral. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.

SARDÀ SEUMA, S. (2010b): "El giro comensal: nuevos temas y nuevos enfoques en la Protohistoria peninsular". *Herakleion*, 3, p. 37-65.

SARDÀ SEUMA, S. y DILOLI FONS, J. (2009): "Arqueologia del banquet. Ritualització, semiòtica dels aliments i anàlisi contextual". En J. Diloli y S. Sardà (coords.): *Ideologia, pràctiques rituals i banquet al nord-est de la Península Ibèrica durant la Protohistòria*. *Citerior*, 5, Arola, Tarragona, p. 15-56.

SARRIÓN MONTAÑANA, I. (1990): "Estudio de la fauna de la Cueva II". En M. A. Martí: "Las cuevas del Puntal del Horno Ciego de Villargordo del Cabriel, Valencia". *Saguntum-PLAV*, 23, p. 180-182.

SCHEID, J. (1985): "Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes". *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*, 97, p. 193-206.

SCHIFFER, M. B. (1988): "¿Existe una 'premisa de Pompeya' en arqueología?". *Boletín bibliográfico de México*, 18, p. 5-31.

SCHMITT PANTEL, P. (1985): "Banquet et cite grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes". *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*, 97, p. 135-158.

SCHMITT PANTEL, P. (1995): "Rite Cultuel et Rituel Social: à propos des manières de boire le vin dans les cités grecques". En O. Murray y M. Tecusan (eds.): *In vino veritas*. British School at Rome, Roma, p. 93-105.

SCHMITT PANTEL, P. (2004): "Las comidas griegas, un ritual cívico". En J. L. Flandrin y M. Montanari (dir.): *Historia de la alimentación*. Trea, Gijón, p. 171-188.

SCHUBART, H. y NIEMEYER, H. G. (1976): *Trayamar. Los hipogeos fenicios y el asentamiento en la desembocadura del río Algarrobo.* Excavaciones Arqueológicas en España, 90, Madrid.

SCHUBART, H.; FLETCHER, D. y OLIVER, J. (1962): *Excavaciones en las fortificaciones del Montgó, cerca de Denia (Alicante)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 13, Ministerio de Cultura, Madrid.

SCOPACASA, R. (2014): "Building communities in ancient Samnium: Cult, ethnicity and nested identities". *Oxford Journal of Archaeology*, 33 (1), p. 69-87.

SCOPACASA, R. (2015): *Ancient Samnium. Settlement, culture, and identity between History and Archaeology*. Oxford University Press, Oxford.

SEGURA MARTÍ, J. M. (1985): "Aproximación al estudio de la Prehistoria y Antigüedad en la Valleta d'Agres". En J. M. Segura et al.: *Miscelánea histórica de Agres.* Caja de Ahorrros de Alicante y Murcia, Alcoi, p. 9-60.

SIEG, M. (2013): "De metal y muerte: elementos de orfebrería ibérica en el corazón de la Bastetania. Nuevas aportaciones desde la necrópolis de Baza". *Bastetania*, 1, p. 95-113.

SKEATES, R. (2007): "Religious experience in the prehistoric Maltese underworld". En D. A. Barrowclough y C. Malone (eds.): *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*. Oxbow Books, Oxford, p. 90-96.

SKEATES, R. (2010): *An Archaeology of the Senses: Prehistoric Malta*. Oxford University Press, Oxford.

SNODGRASS, A. (1988): "The Archaeology of the Hero". En B. D. Agostino (dir.): *Atti del Colloquio Internazionale di Capri: La parola, l'immagine, la tomba*. Instituto Universitario Orientale, p. 19-26.

SPARKES, B. A. y TALCOTT, L. (1970): *Black and Plain Pottery of the 6th, 5th and 4th Centuries B.C. (The Athenian Agora, XII)*. American School of Classical Studies at Athens, Princeton.

SOTO, E. (1980): "Estudio de los restos faunísticos del yacimiento del Cerro de los Santos (Albacete)". *AlBasit*, 7, p. 110-111.

STEK, T. D. (2009): *Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest.* Amsterdam Archaeological Studies, 14, Amsterdam University Press, Amsterdam.

TAGLIENTE, M. (1985): "Elementi del banchetto in un centro arcaico della Basilicata (Chiaromonte)". *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*, 97, p. 159-191.

TARRADELL, M. (1974): "*Cuevas* Sagradas o *Cuevas* Santuario: Un aspecto poco valorado de la religión ibérica". *Memorias de 1973 del Instituto de Arqueología y Prehistoria de la Universidad de Barcelona*, p. 25-40.

TARRADELL, M. (1985): "El poblat ibèric del Tossal de La Cala de Benidorm. Notes d'excavació". *Fonaments*, V, p. 113-119.

TORELLI, M. (1981): *Storia degli etruschi*. Laterza, Roma-Bari.

TORELLI, M. (1983): "Edilizia pubblica in Italia centrale tra guerra sociale ed età augustea. Ideologia e classi sociali". *Les bourgeoises municipales italiennes aux 2e et 1er siècles av. J-C.* Paris, p. 241-250.

TORELLI, M. (1984): *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra Archeologia e Storia.* Quasar, Roma.

TORELLI, M. (1990): "Riti di passaggio maschili di Roma arcaica". *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*, 102 (1), p. 93-106.

TORELLI, M. (2015): "Municipalia sacra (Fest. 146 L). Romanizzazione e religione: riflessioni preliminari". En T. D. Stek y G. Burgers (dir.): *The impact of Rome on cult places and religious practices in ancient Italy*. Institute of Classical Studies, School of Advanced Study University of London, Londres, p. 293-317.

TORTOSA ROCAMORA, T. y COMINO COMINO, A. (2013): "Observaciones sobre una nueva mirada en el contexto de los espacios sacros murcianos: el Santuario de la Luz (Verdolay,

Murcia)". En C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*. Jaén, p. 115-144.

TURNER, V. (1988): *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.

UROZ RODRÍGUEZ, H. (2013): "Héroes, guerreros, caballeros, oligarcas: tres nuevos vasos singulares ibéricos procedentes de *Libisosa*". *Archivo Español de Arqueología*, 86, p. 51-73.

VALL DE PLA, M. A. (1971): *El poblado ibérico de Covalta (Albaida, Valencia)*. Serie Trabajos Varios del SIP, 41, Diputación de Valencia, Valencia.

VAN DER VEEN, M. (2003): "When is food a luxury?". *World Archaeology*, 34 (3), p. 405-427.

VAN DER VEEN, M. (2007): "Luxury food as an instrument of social change: feasting in Iron Age and early Roman Britain". En K. Twiss (ed.): *The Archaeology of Food and Identity*. Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Carbondale, p. 112-129.

VELASCO MAÍLLO, H. M. (2008): *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid.

VERDÚ PARRA, E. (2010): "Iberos en el Castell de Castalla". En J. L. Menéndez *et al.* (eds.): *El Castell de Castalla. Arqueología, arquitectura e historia de una fortificación medieval de frontera.* Serie Mayor, 8, MARQ-Diputación de Alicante, Alicante, p. 123-145.

VERDÚ PARRA, E. (2015a): *La necrópolis de l'Albufereta (Alacant). Ritos y usos funerarios en un contexto de interacción cultural*. Serie Mayor, II, MARQ-Diputación de Alicante, Alicante.

VERDÚ PARRA, E. (2015b): *Para oírte mejor… Un exvoto de terracota del Tossal de Manises (Alacant)*. MARQ-Diputación de Alicante, Alicante.

VIDAL-NAQUET, P. (1983): *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro.* Península, Barcelona.

VIGIL ESCALERA, M. (1973): "Edad Antigua". En *Historia de España Alfaguara*. Vol. 1, Alianza, Madrid.

VISEDO MOLTÓ, C. (1922a): *Excavaciones en el monte La Serreta, próximo a Alcoy.* M.J.S.E.A., 41, Madrid.

VISEDO MOLTÓ, C. (1922b): *Excavaciones en el monte La Serreta, próximo a Alcoy.* M.J.S.E.A., 45, Madrid.

VISEDO MOLTÓ, C. (1923): *Excavaciones en el monte La Serreta, próximo a Alcoy.* M.J.S.E.A., 56, Madrid.

VISEDO MOLTÓ, C. (1959): *Alcoy. Geología. Prehistoria.* Publicaciones del Instituto Alcoyano de Cultura "Andreu Sempere" (reedición facsímil: Alcoy, 1995), Alcoy.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (2004): "Trípodes, ánforas y consumo de vino: acerca de la actividad comercial fenicia en la costa oriental de la península Ibérica". *Rivista di studi fenici*, 32 (2), p. 9-33.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (2005): *Negociando encuentros. Situaciones coloniales e intercambios en la costa oriental de la península Ibérica (ss. VII-VI a.C.)*. Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 12, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (2006-2007): "La vida social de la vajilla de bronce etrusca en el este de la Península Ibérica. Notas para un debate". *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 16-17, p. 318-342.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (2007): "A propósito de un *infundibulum* etrusco hallado en aguas de la bahía de Xàbia (Alacant)". *Madrider Mitteilungen*, 48, p. 154-173.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (2013): "Del espacio doméstico a la estructura social en un *oppidum* ibérico. Reflexiones a partir de la Bastida de les Alcusses". En S. Gutiérrez e I. Grau (eds.): *De la estructura doméstica al espacio social. Lecturas arqueológicas del uso social del espacio*. Universidad de Alicante, Alicante, p. 95-110.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (2017): "El vaso mediador o sobre la dependencia entre personas y cosas". En J. Vives-Ferrándiz y H. Bonet (eds.): *L'enigma del vas. Obra mestra de l'art ibèric.* Museu de Prehistória de València-Diputación de Valencia, p. 87-103.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. y LÓPEZ-BERTRAN, M. (2009): "Menjar, beure, cremar. Els rituals com a pràctiques relacionals durant l'Edat del Ferro". En J. Diloli y S. Sardà (coords.): *Ideologia, pràctiques rituals i banquet al nord-est de la península Ibèrica durant la protohistòria*. Citerior, 5, Arola, Tarragona, p. 163-188.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. y LÓPEZ-BERTRAN, M. (2017): "Jarras edetanas con ojos pintados". En F. Arasa i Gil y C. Mata Parreño (eds.): *Homenaje a la profesora Carmen Aranegui Gascó*. Saguntum-PLAV, Extra-19, Universidad de Valencia, Valencia, p. 213-225.

VIVES-FERRÁNDIZ, J.; BONET, H.; CARRIÓN, Y.; FERRER, C.; IBORRA, P.; PÉREZ, G.; QUESADA, F. y TORTAJADA, G. (2015): "Ofrendas para una entrada: un depósito ritual en la Puerta Oeste de la Bastida de les Alcusses (Moixent, Valencia)". *Trabajos de Prehistoria*, 72 (2), p. 282-303.

VIZCAÍNO ESTEVE, A. (2015): "Productores, usuarios y usos de los vasos singulares del Tossal de Sant Miquel de Llíria (Valencia)". *Verdolay*, 14, p. 67-88.

VUILLEMOT, G. (1965): *Reconnaissances aux échelles puniques d'Oranie.* Musee Rolin, Autun.

WAGNER, J. (1978): "El yacimiento submarino de Torre la Sal, Cabanes (Castellón)". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 5, p. 305-331.

WASSON, R. G.; HOFMANN, A. y RUCK, C. A. P. (1980): *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios.* Fondo de Cultura Económica, México.

WATHELET, P. (1986): "Homère, Lycaon et le rituel du Mont Lycée. Les rites d'initiation". *Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve*, 30-31, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve, p. 285-297.

WATROUS, L. V. (1996): *The Cave Sanctuary of Zeus at Psychro: A Study of Extra-Urban Sanctuaries in Minoan and Early Iron Age Crete.* Université de Liège / University of Texas at Austin, Peeters.

WHITE, R. (1991): *The Middle Ground: Indians, empires and republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge University Press, Cambridge

WITTFOGEL, K. A. (1957): *Oriental Despotism*. Yale University Press, New Haven.

ZACCARIA RUGGIU, A. (2003): *More regio vivere. Il banchetto aristocratico e la casa romana di età arcaica*. Quasar, Roma.

ZEMPLÉNI, A. (2008): "Iniciación". En P. Bonte y M. Izard (coords.): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid, p. 389-392.