

PRESENTACIÓN

La presente monografía pretende reunir los trabajos más novedosos, así como una serie de síntesis sobre estudios anteriores, que ayuden a entender mejor la religiosidad durante la Protohistoria en el sur de la Península Ibérica, contrastando las raíces indígenas con las que tienen su origen en el ámbito del Mediterráneo, de fuerte impacto en la cultura tartésica e ibérica.

Con este fin, organizamos una Reunión Científica bajo el título de «Debate en torno a la religiosidad protohistórica» organizada por el Instituto de Arqueología de Mérida, en el Aula de la Caja de Badajoz, un lugar idóneo para este tipo de eventos que ha acogido otras sesiones de este carácter organizadas por el IAM. Este centro del CSIC, con la participación de la Junta y la Asamblea de Extremadura, el Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida y el Ministerio de Ciencia e Innovación, viene celebrando desde hace ya algunos años estas reuniones científicas con un claro objetivo: congregar a un grupo de especialistas en torno a una serie de propuestas sobre un ámbito concreto, incidiendo en el debate de diferentes aspectos tratados cuyas conclusiones son publicadas posteriormente. Estas reuniones, que se vienen desarrollando desde el 2003, se han confirmado muy efectivas a lo largo de estos años y han servido, además, para mostrar un panorama actual de las distintas líneas metodológicas e interpretativas de los temas propuestos.

En el caso que nos ocupa, la reunión persiguió unos objetivos definidos a pesar de las dificultades del tema seleccionado. Se trataba de ofrecer una aproximación de forma diacrónica y desde distintos enfoques teóricos y metodológicos al tema propuesto, dentro de una cronología amplia —desde la I Edad del Hierro al cambio de Era— y en un contexto geográfico que abarca, como decíamos, la mitad sur peninsular, introduciendo un área de enorme interés por sus analogías culturales como es Sicilia.

Dentro de esta vasta cronología hay dos grandes bloques cronológicos, que coinciden con la I y II Edad del Hierro y que distan mucho —entre ambos— de presentar problemas, metodologías y avances simi-

lares. En este sentido, llama la atención el conocimiento, siempre relativo, pero amplio que tenemos de la religión y, sobre todo, de los espacios religiosos en la I Edad del Hierro. Como consecuencia de ello se han planteado un sin número de cuestiones que son inherentes al aumento del conocimiento en estos últimos años. Yacimientos de reciente excavación, estudio o reinterpretación han ocasionado esos cambios interpretativos, muchos de ellos de alta significación arqueológica; son los casos de Castro Marín, Abul, Neves, Corvo o Azougada en Portugal; Marqués del Saltillo, Montemolín, Coria del Río y, especialmente, los hallazgos de El Carambolo, el propio Cancho Roano, y el aún insospechado de La Algaida; o el caso de El Palomar de Oliva de Mérida; a los que hay que añadir los recientes hallazgos y reinterpretaciones ceñidos ya al mundo ibérico, como El Pajarillo, Torreparedones o los santuarios urbanos del Cerro de las Cabezas, Alarcos o la Bienvenida.

Por lo tanto, parece que existe una cierta descompensación entre el conocimiento que tenemos de la religiosidad de esa I Edad del Hierro, de la que conocemos cada vez mejor los edificios destinados al culto, los ritos, las divinidades, los altares o los elementos materiales que complementaban la liturgia. Esta circunstancia se debe, principalmente, a la existencia de una referencia directa del mundo mediterráneo, cuando se conforma el Periodo Orientalizante. Sin embargo parece que tenemos más problemas a la hora de abordar la transición a la II Edad del Hierro, precisamente porque comienzan a introducirse nuevos factores que individualizan en cierto sentido las diferentes manifestaciones religiosas, acentuadas fundamentalmente por las nuevas identidades regionales, mucho más profundas que en la etapa anterior.

Pero dentro del Periodo Orientalizante también hay temas de gran interés que aún no parecen estar resueltos con solvencia. Quizás el más espinoso es el que ha generado y sigue generando una dialéctica entre la religión y el poder, lo que ha propiciado la confusión que a veces surge a la hora de clasificar un edificio de características especialmente sin-

gulares (palacios o santuarios); el que se centra en la propia autoría de su construcción (tartésico o fenicio); el que intenta establecer la diferenciación entre lo privado y lo público; el no menos espinoso sobre la herencia ibérica de lo tartésico u Orientalizante; o el tema de las advocaciones, donde son muchos los problemas que existen para asumir en ciertos casos la advocación de Baal, o la diatriba entre Astarté/Tanit/Venus; y, por último, un tema de la mayor actualidad, el que consiste en llegar a desentrañar si los espacios sagrados estaban dedicados a divinidades masculinas o femeninas, y lo más difícil, cuáles serían los parámetros para su identificación. Problemáticas generales que están presentes también en la investigación de los fenómenos religiosos de la II Edad del Hierro.

Por lo tanto, si las mayores dificultades para analizar la religiosidad protohistórica se centraban en el ámbito ibérico, y especialmente en la II Edad del Hierro, nuestra intención, como refleja el índice de esta monografía, debía ahondar en esta perspectiva.

En este sentido, las últimas propuestas teóricas están otorgando una gran importancia a la aprehensión de los significados simbólicos que, leídos desde los elementos arqueológicos, han resultado realmente eficaces. Así, la arqueología protohistórica, y en especial la ibérica, ha dado pasos cualitativos muy importantes para incorporar este tipo de información al discurso histórico como lo demuestran algunas de las intervenciones que presentamos en esta edición.

Somos conscientes de que el tema que propusimos para esta Reunión Científica, y que aquí presentamos ampliado con otras aportaciones, tenía como primera dificultad proporcionar novedades arqueológicas ante la proliferación de trabajos de esta temática en la última década. A las tesis doctorales y otros trabajos de investigación leídos en este tiempo, se unían monografías de gran difusión como el número 18 de los *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* (1997), la magnífica edición italiana de *Saturnia Tellus* (2008) o la reciente publicación de *Santuarios, oppida y ciudades* en el número XLV de los *Anejos del Archivo Español de Arqueología* (2009). Sin embargo, había otros aspectos relacionados con la religiosidad en los que no se había llegado a profundizar lo suficiente, por lo que pensamos que sería necesario incidir en estos aspectos, además de introducir nuevos hallazgos que ayudaran a ampliar la información conocida.

Uno de esos temas de interés es, precisamente, el que trata de definir espacios dentro de los cuales se manifieste algún fenómeno, alguna práctica religio-

sa, espacios que no tienen por qué configurarse sólo a través de la arquitectura, sino que igualmente pueden definirse a través del territorio o la simbología. Sin embargo, es en la definición de espacios construidos, es decir, los arquitectónicos, cuando se echa en falta un modelo explicativo que responda a su funcionalidad, algo que ha puesto en evidencia la propia bibliografía. Así, mientras que conocemos perfectamente los tipos de las diferentes plantas arquitectónicas, aún no hemos conseguido definir con la misma claridad la funcionalidad y organización de esos espacios; en este sentido, destacan los sucesivos intentos de clasificación que se han propuesto en la bibliografía moderna, aunque quizás uno de los más eficaces es el que planteó en su momento Domínguez Monedero (1995; 1997) atendiendo, precisamente, al binomio espacio y funcionalidad.

Si apenas tenemos dificultades a hora de identificar espacios de culto en las áreas extra o periurbanas, en los denominados santuarios *emporía*—caso de L'Illeta dels Banyets—o las cueva-santuario, muy diferente es cuando nos hallamos ante espacios organizados dentro de las áreas urbanas, donde estas construcciones pueden confundirse con otras de funcionalidad diversa. Un ejemplo muy claro de ello lo encontramos en el yacimiento de La Quéjola, un poblado que presenta una única fase de ocupación y donde el espacio destinado al culto se inserta perfectamente en la trama urbana, aún cuando está dotado de elementos arquitectónicos y decorativos que precisamente son los que resaltan la situación privilegiada de ese espacio.

Una de las mayores dificultades con la que nos encontramos a la hora de definir un espacio sacro, deriva de nuestro desconocimiento de los mitos de las sociedades que los construyeron. Los mitos se transmiten a través de la palabra o de la imagen, y, aunque desgraciadamente no contamos con las palabras, sí podemos, a través de las imágenes, descifrar algunos retazos de esas narraciones que han llegado hasta nosotros. La iconografía, por lo tanto, nos ayuda a profundizar en la búsqueda de las narraciones míticas, independientemente de que refleje también lo cotidiano. A estos espacios simbólicos nos hemos acercado a través de la Arqueología, y no sólo mediante el estudio de los objetos y su simbología, sino también gracias al análisis de los diferentes elementos que conforman el paisaje donde se ubican (el agua, la topografía, las vías, etc.) o de los diferentes rituales que detectamos e interpretamos gracias al hallazgo de ofrendas o sacrificios, lo que a veces nos permite ir más allá y etiquetar esas manifestaciones con distintos tipos de culto, ya sea a una divinidad o a

un antepasado, cuando es muy difícil en esa época diferenciar o discriminar la personalidad de esos cultos más específicos.

A la hora de interpretar todos estos procesos no podemos perder de vista la influencia fundamental que ejerció el contacto con el mundo púnico y romano, que ofrecen nuevas formas de expresión que se manifiestan a través de la arquitectura y de la imagen. El mundo indígena asumirá buena parte de estas nuevas modas, pero sin perder su identidad, algo que podemos constatar a través de la Arqueología hasta, al menos, el cambio de Era. Quizás, uno de los ejemplos más interesantes y más representativos en los que se puede observar este fenómeno es La Encarnación, donde la divinidad ibérica parece que acabó recibiendo un nombre y aspecto romano junto con la construcción de dos templos del siglo II, cuyas decoraciones, con terracotas arquitectónicas, nos hablan de los modelos italianos.

Mucho más complejas, además de vinculadas a todo este panorama de templos, santuarios o cuevas, son las cuestiones sociales relacionadas con quiénes y cómo fueron construidos los santuarios; o a quiénes iban dirigidos los programas arquitectónicos e iconográficos; o, por último, quiénes dirigían los rituales y los sistemas de propaganda visual. En este contexto, los niveles de autorepresentación social y política cambian, como es lógico, a lo largo del tiempo, pero siempre dentro de un discurso donde prima la autentificación del poder establecido; así, podemos observar cómo la imagen del guerrero que oculta su espada en una de las esculturas del Pajarillo nos quiere transmitir la confirmación de la memoria mediante una propaganda de legitimación política; el togado con inscripción del Cerro de los Santos nos comunica la apropiación de fórmulas romanas que son reconocibles; o el ejemplo del vaso cerámico con representación de una escena de danza de Sant Miquel de Lliria, en el que esa legitimación se plasma a través de una manifestación de cohesión social.

Una de las conclusiones que podemos extraer de todos estos trabajos que aquí se presentan es la importancia que ha adquirido el estudio de la Arqueología del Territorio, pues además proporciona una nueva dimensión simbólica al espacio afectado, pudiéndose configurar en muchos casos lo que se ha venido en denominar como la construcción social de los espacios simbólicos. Cada vez es más frecuente ver cómo se singularizan grandes espacios que conforman territorios reconocibles, a través de los cuales se encauzan proyectos de investigación cuyo objetivo es identificar la evolución diacrónica de los asentamientos así como el marco simbólico en el que

se desarrollan. En estos lugares, la presencia de santuarios ejerce una función esencial, sirviendo de punto de unión entre la naturaleza y la sociedad.

También a través del estudio del territorio nos podemos acercar de una forma más racional y con una amplia perspectiva al elemento indígena y a su evolución en el proceso de confirmación y de valoración de su propia identidad. Un buen ejemplo de ello es la presentación de la Cueva del Valle, santuario situado fuera del ámbito geográfico peninsular donde tradicionalmente se organizan las cuevas-santuario, como reflejo de esa identidad indígena en un contexto de fuerte presencia romana en el lugar. No parece, pues, que la imposición de la cultura romana impidiera el mantenimiento de ciertos cultos indígenas, aunque su perduración fue decayendo paulatinamente.

Por último, es necesario hacer una alusión a la importancia de la vía antropológica, un medio de gran ayuda para entender la continuidad y la pervivencia del espacio sacro y ritual en algunos de estos santuarios, ya sea a través de las mismas ubicaciones de esos lugares de culto o bien en los entornos inmediatos, caso del santuario de la Luz o el de Santa Ana en la Encarnación, ejemplos que abren un campo de estudio interesante en cuanto a las pervivencias de esos cultos; unos cultos que, tal vez, presenten una relación de las normas religiosas, en lugares geográficamente más alejados de los sitios urbanizados.

La pervivencia de la memoria, su linaje, sus antepasados, sus divinidades. Hemos intentado en estas páginas recuperar algún resto de esa memoria porque los espacios religiosos son todo esto y, además, representan puntos de encuentro entre naturaleza y cultura.

Sólo nos resta hacer un especial agradecimiento a la figura del profesor Mario Torelli, quien nos acompañó durante los dos días que duró la Reunión Científica y que, como gran conocedor del mundo antiguo del Mediterráneo, participó activamente en los debates, aportando nuevas ideas que, de algún modo, se han incorporado en los trabajos que ahora presentamos. Asimismo, queremos agradecer la magnífica aportación de Concetta Masseria (Università degli Studi di Perugia), fundamental para enmarcar la discusión en otros ámbitos del Mediterráneo. Al resto de participantes tenemos que darles las gracias por su presencia y su activa participación, así como por el esfuerzo que realizaron para presentar los trabajos de esta monografía; pero también tenemos que pedirles disculpas por el retraso de la edición que esperamos que quede paliado gracias a la difusión de sus resultados.

La organización de esta Reunión Científica, que ha sido posible gracias a la Acción Especial del Ministerio de Ciencia e Innovación (HUM2004-22107/E), contó con el apoyo de todo el personal técnico e investigador del CSIC que realizan su labor en el Instituto de Arqueología de Mérida, pero queremos personalizar el agradecimiento a ese apoyo en la figura de Carlos Morán, porque sin su inestimable ayuda hubiera sido mucho más duro llevarla a buen puerto.

La edición ha sufrido distintos avatares que no vienen al caso comentar pero, por fin, en el año 2008 pudimos reiniciar ese laborioso trabajo gracias a la inestimable ayuda de Rebeca Cazorla, investigadora predoctoral del CSIC, quien ha coordinado con paciencia y mucho esmero este libro.

SEBASTIÁN CELESTINO PÉREZ
TRINIDAD TORTOSA ROCAMORA

Mérida-Roma, Navidades de 2009



Fotografía de grupo de los participantes en la Reunión Científica «Debate en torno a la religiosidad protohistórica».