

EL FUEGO COMO REFERENTE DE CULTO. DATOS DE LA PROTOHISTORIA PENINSULAR MEDITERRÁNEA

Cultura Ibérica, fuego, sistemas de cohesión social, religión y creencias, ritual funerario.

Francisco Gracia Alonso*

El foc està present a totes les concepcions socials, ideològiques i religioses de la cultura ibèrica. A partir de la documentació proporcionada per les intervencions arqueològiques, els textos clàssics grecs i romans, i les concepcions mitològiques de les societats de base agrària proporcionades per l'estudi antropològic, es realitza una aproximació i reflexió inicial sobre el tema. En el treball, el foc s'analitza com un element bàsic de la relació social del grup en els àmbits domèstic, funerari i d'ultratomba.

Cultura ibèrica, foc, sistemes de cohesió social, religió i creences, ritual funerari.

The fire is present at the social, ideological and religious conceptions of the Iberian Culture. The information supplied from the archaeological interventions, the analysis of the greek and roman texts, and the myths comparative study at the agrarian societies by the anthropological work, allow us to do an initial reflection about the problem. In this work the fire is analysed as an element of the relation of the group, domestic hearth, and funerary and infernal worlds.

Iberian culture, fire, social cohesion systems, religion and belief, funeral rituel.

Le feu est présent dans la conception sociale, idéologique et religieuse de la culture ibérique. Les données fournies aussi bien par l'archéologie que par les sources classiques, ou, encore, par la comparaison avec les données que par les biais de l'anthropologie offrent les sociétés agricoles sur le Mythe, autorisent d'échafauder une première approche au problème du feu. Notre travail a pour but de traiter le feu en sa qualité d'élément de cohésion sociale, de phénomène domestique et, pour terminer, comme un atout fondamental concernant les aspects funéraires et de l'au-delà.

Culture Iberique, feu, systèmes de cohésion sociale, religion et croyances, rituel funéraire.

INTRODUCCIÓN ¹

Como elemento transformador, el fuego ha ejercido siempre una gran atracción sobre el hombre. Su empleo dentro del ámbito doméstico presenta innegables connotaciones religiosas e ideológicas como nexo de unión supratemporal de los individuos que integran una estructura social de base parental o gentilicia. La interpretación de los ritos del fuego parte del análisis del lugar físico que ocupa en los poblados y necrópolis, puesto que de su identificación se derivan las características fundamentales del culto (Moore 1996). Como símbolo, el estudio del fuego y de otros elementos ligados a la

estructura religiosa del mundo ibérico debe ser objeto de análisis, no sólo descriptivo sino, dentro de los márgenes que permite la restringida información disponible, explicativo. La *arqueología de los símbolos* (Roob 1998) en la que se interrelaciona la información arqueológica con la comparación etnográfica, es una de las vías de estudio más actuales para la reconstrucción de los procesos sociales. Este estudio no intenta resolver la problemática del fuego dentro de la ritualidad ibérica, sino plantear las múltiples vías de análisis que sobre la reconstrucción histórica del período ibérico se encuentran abiertas, como fórmula para superar el estadio descriptivo de nuestro conocimiento.

* Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología. Universidad de Barcelona

1.- Este trabajo se incluye en el proyecto DGICYT PB95-1130 "Territorio, estructuras sociales, demografía y concepción del espacio en los asentamientos ibéricos del nordeste peninsular".

EL FUEGO COMO ELEMENTO DE COHESIÓN SOCIAL. LAS ESTRUCTURAS DE COMBUSTIÓN

La presencia del fuego en una estructura de combustión permanente en el interior de una unidad de habitación se considera en muchas estructuras culturales como un símbolo de la unión del grupo, ya que el hogar se interpreta como un *topoi* o elemento vinculador. Plutarco indica que es el lugar en que se realizan los sacrificios y libaciones puesto que es también el altar de los dioses, y Hesíodo insiste en su carácter sacro recomendando que el hombre no se acerque al mismo en estado impuro o sin lavarse después de un acto sexual, dado que así profanaría el respeto debido a las divinidades (*Trabajos* 100).

La definición y realización de un ritual asociado a un elemento concreto como el hogar es una de las bases de las relaciones de cohesión social, y debe analizarse dentro de un sistema de categorías imbricando los conceptos de legitimación de las relaciones y referentes de los individuos como grupo (Molina 1997, 22-23). Este concepto, derivado de los sistemas sociales estructu-

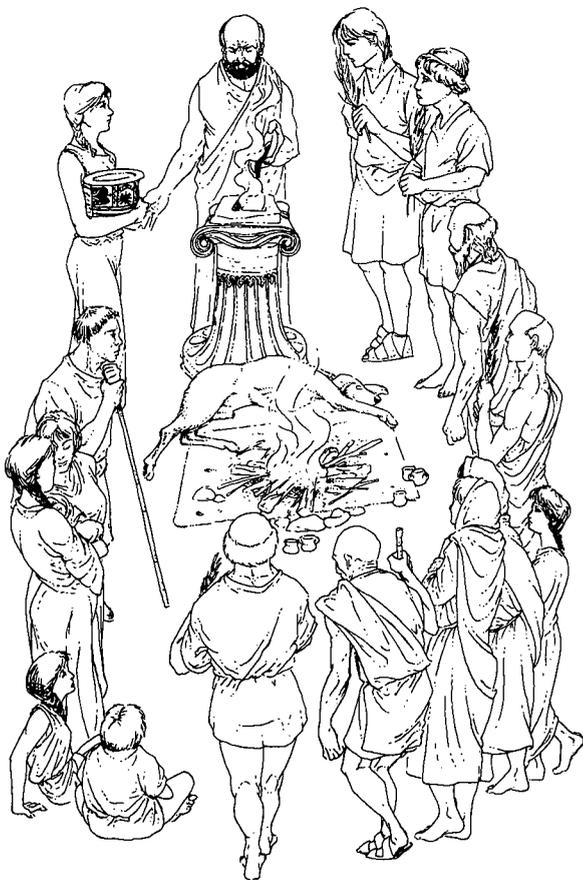
rados desde la configuración de las sociedades productoras, se documenta coetáneamente en diversas culturas. Por ejemplo, en Israel, el hogar/altar, definido en la tradición hebraica con el término *mizebakh* (lugar en el que se degüella) era el punto en el que se celebraba anualmente el rito (*zebakh*) que simbolizaba la unión de los miembros de un clan entre sí y con la divinidad, mediante la inmolación de una víctima animal que era quemada en el hogar en honor de Yahvé : "... si tu padre advierte mi ausencia, le dices: David me rogó que le permitiera ir de una escapada a Belén, su ciudad, porque se celebra el sacrificio anual de toda la familia..." (I Samuel 20, 6); (Levítico 3).

La indiferenciación arquitectónica de las áreas cultuales o edificios representativos interpretables como estructuras comunitarias en el interior de la mayor parte de los poblados ibéricos (Gracia/Munilla/ García 1994); (Gracia/Munilla/García 1997); (Gracia 1999) motiva que la delimitación y enunciación de las funciones realizadas en ellos deba derivarse necesariamente del análisis microespacial de los ítems que integran las tipologías materiales documentadas en las unidades estratigráficas asociadas y, muy especialmente, de los elementos constructivos que definen la función y uso de la superficie interior de las unidades de habitación. Entre los más característicos por su empleo colectivo se cuentan los bancos corridos y las estructuras de combustión.

Con el término *estructura de combustión* se designan de forma indistinta todos los elementos constructivos o de acondicionamiento del espacio interior de un recinto sobre los que se ha producido fuego. No obstante, estos puntos no presentan las mismas características formales y constructivas en niveles de ocupación coetáneos de un asentamiento, e incluso en una misma unidad de habitación, como es el caso del recinto 3 del área 10 del poblado de Mas Castellar (Pontós), en que coexisten estructuras de combustión simples con otra compleja asociada a una ara griega realizada en mármol del Pentélico (Pons 1997); (Pons/Ruiz de Arbulo/Vivó 1998) en cuya cubeta superior se documentaron manchas de fuego y marcas de instrumentos inciso-punzantes relacionadas con su empleo cultural, por lo que se deduce que existen diversos tipos de estructuras, construidas probablemente en función del uso a que estaban destinadas, pudiendo establecerse una sistematización tipológica de las mismas (Pons/Molist/Buxó 1994, 49-51); (Belarte 1996, 113-114) que indica como tipos más representativos los que sobrepasan el concepto más simple de punto de fuego o combustión (Fig. 1).

La importancia arquitectónico-simbólica de una estructura de combustión se basa en sus características físicas y, especialmente, en su posición en el interior de un recinto de habitación o representativo. El empleo de materiales específicos en su construcción, y la inver-

Figura 1. Reconstrucción teórica del empleo del ara griega en los sacrificios de la estancia 3 del poblado de Mas Castellar (Pontós) (según Buxó/Pons/Vargas 1998).



sión de un mayor tiempo en su preparación son datos que avalan el posible carácter simbólico de algunas estructuras constructivas por el cuidado puesto en su realización, factor al que debe sumarse la presencia en algunos casos de elementos simbólico-rituales como valvas de molusco (básicamente *Cardium edule*) en el centro del material cerámico que constituye la segunda capa de la solera de las estructuras. El empleo de valvas como elementos culturales en los hogares es muy frecuente en los poblados del nordeste peninsular, documentándose en el Puig de la Nao (Benicarló) (Oliver/Gusi 1995), el Puig de la Misericordia (Vinaroz) (Oliver 1994), la Moleta del Remei (Alcanar) (Gracia/Munilla/García 1997) la Penya del Moro (Sant Just Desvern) (Ballbé 1986, 317), Burriac (Cabrera de Mar) -siendo especialmente significativo en este caso su presencia en el hogar del recinto calificado como espacio comunitario/público o templo- (Vilà 1997), (Barberà/ Pascual 1979-1980), o Illa d'en Reixac (Ullastret) (Martín/ Mataró/ Caravaca 1997, 61), donde también se emplean las valvas como elementos decorativos sobre algunos pavimentos, al igual que en el poblado de El Oral (San Fulgencio) (Abad/Sala 1993, 132), y en los asentamientos de Pocito Chico (Puerto de Santa María), Castillo de Doña Blanca (Puerto de Santa María) y El Carambolo (Sevilla) (López/ Ruiz/Bueno 1995), siendo una práctica conocida asimismo en el sur de Francia como en el sondeo 26 de Lattes (Py 1988, 93); (Brien-Poitevin 1992, 129-137).

El empleo de valvas como símbolo de las divinidades es citado por Plinio (*Historia Natural* IX, 41, 80) en relación con el templo de Venus en Cnido, pero es una práctica común a diversas estructuras socioculturales (Sébillot 1886). Conceptualmente, la unión de la valva con el fuego supone la imbricación entre dos símbolos del nacimiento o origen de los seres y los grupos que ambos representan. La concha en el mundo griego es una representación del órgano sexual femenino y puede relacionarse tanto con la idea de la fertilidad del hogar representada por Afrodita, como con la virginidad de Hestia, protectora del núcleo familiar. Este simbolismo puede reseguirse en otras áreas culturales pero siempre dentro de la mismas esferas cognoscitivas; mientras que en China es un ejemplo de la fortuna doméstica, en la mitología azteca, el dios de la Luna, Teccaciztecatl, la tiene como símbolo emblemático representando la idea de la fertilidad femenina y, por extensión, del ciclo vegetal.

La presencia de la concha ligada al fuego en el ámbito de la cultura ibérica debe interpretarse como un símbolo del ritual de fertilidad doméstica, siendo interesante recordar la existencia de otros dos elementos que también representan a la fertilidad humana dentro de la iconografía ibérica: los vasos plásticos con representación de Demeter (Pena 1996), y la escena de matrimonio hierogámico en los relieves del sepulcro turriforme de

Pozo Moro (Chinchilla) (Almagro Gorbea 1983); (Blech 1997).

Durante la primera Edad del Hierro y la cultura ibérica, las estructuras de combustión con carácter ritual diferenciadas del conjunto de hogares presentan formas diversas, siendo la más compleja la documentada en la H. 87-19 (nivel P. IIIb) del poblado fortificado del Alto de la Cruz (Cortes, Navarra) (Maluquer/Gracia/Munilla 1990, 30-31), datada en el siglo VIII aC, y cuya morfología es similar a la de los *autels-foyers* del Languedoc, compuesta por un núcleo de tierra rubefactada de forma ovalada circundado con lajas de piedra hincadas verticalmente ante el que se dispone una placa de arcilla cocida por el calor con decoración geométrica. En el área del nordeste de la península Ibérica pueden citarse dos tipos característicos: las estructuras circulares delimitadas por un reborde alzado de arcilla, y las asociadas a conjuntos de piedra rectangulares calificables como aras o altares. En el primero de los casos, los ejemplos del poblado de la Moleta del Remei (Alcanar) extrapolan los de los otros yacimientos, siendo de forma circular o pseudoovalada con 120 cm de diámetro mínimo y reborde de arcilla de 10 cm de grosor; su estructura se asienta directamente sobre el nivel de preparación o acondicionamiento de la roca de base (lo cual indica una determinación apriorística de la posición que debe ocupar la estructura de combustión en el interior de un recinto), estando formada por tres capas sucesivas: cantos rodados (aislante de la humedad para la zona inferior); fragmentos de cerámica dispuestos en capas planas sucesivas (cohesión interna de la estructura y elemento refractario); y arcilla tamizada y aplastada que se rubefacta y endurece por la acción del calor desprendido del material de combustión formando la solera.

El segundo tipo carece de delimitación perimetral pero mantiene la estructura interna indicada, siendo el ejemplo más significativo la adosada a la estructura de piedra/altar de la U.H.51 del poblado de la Moleta del Remei (Alcanar).

Las estructuras complejas se ubican en el centro de los recintos siguiendo el eje longitudinal de las construcciones. Esta posición plantea serias dificultades para la circulación en el interior de los edificios puesto que el espacio libre entre el límite de las mismas y los muros laterales es muy angosto y, si bien permite el tránsito por ambos lados, impide la ubicación de cualquier tipo de estructura de acondicionamiento del espacio interior en estos puntos, puesto que se impediría la comunicación entre las zonas de acceso y fondo de la construcción. Si la estructura de combustión estuviera adosada a una pared (como sí lo están, por ejemplo, las correspondientes a las U.H. 40-41 y U.H. 14, de la fase 2 del poblado de la Moleta del Remei, interpretadas como recintos de transformación alimentaria) la circulación interior sería mucho más simple y el espacio

podría ser mejor aprovechado. La posición de los hogares obedece por tanto a una categoría cognoscitiva de carácter volitivo, en la que se priman elementos conceptuales/ideológicos antes que otros de carácter ergonómico o utilitario; la perduración del lugar ocupado por estas estructuras en las sucesivas remodelaciones del espacio constructivo o repavimentaciones de la zona de tránsito redundan en la idea expuesta. La posición de los elementos constructivos en el interior de un recinto es la categoría de mayor trascendencia para el estudio de la arqueología de la arquitectura puesto que permite una aproximación a la concepción apriorística del espacio en el mundo ibérico y, por consiguiente, a la estructura de pensamiento de sus constructores (Sánchez 1998).

El hogar ubicado en una posición central constituye el foco o punto de atracción de la distribución del espacio al acondicionar éste. Visualmente, es el elemento que primero se observa al atravesar la linde, y el que ocupa un rango mayor en la unidad de habitación o espacio colectivo como resultado no sólo del espacio físico que ocupa, sino también del área de atracción que controla. La posición central de la estructura de combustión permite la irradiación de la luz y el calor de manera uniforme, pero es también una barrera entre la zona del recinto que puede calificarse como pública (la más próxima al acceso en la que se concentran los elementos de transformación de materias primas) con la privada (situada en el área de cabecera de las unidades de habitación). El hogar y el fuego preservan con ello la parte de mayor contenido simbólico de la estructura social, la representada por las inhumaciones perinatales y las ofrendas de restos animales y carácter fundacional que se sitúan, por regla general, en el área posterior (protegida y misteriosa) de las viviendas o espacios comunitarios. En la concepción religiosa griega, el carácter simbólico de la ubicación central del hogar derivaba, según Homero, del honor que Zeus había concedido a Hestia para morar en el centro de cada casa cuando la diosa expresó su deseo de permanecer virgen: "... en vez de un regalo de boda, el padre Zeus le concedió un gran privilegio: se instalaría en el centro de la casa para recibir las grasas ofrecidas (a los dioses)..." (*Himno a Afrodita* 28-31). La estructura de los textos homéricos indicaría que Hestia podría ser no tan sólo la divinidad que preserva el hogar, sino el propio hogar divinizado, debiendo recordarse que, por su carácter inmutable, constituía también el centro del panteón en el Olimpo.

El carácter vinculador del fuego con la perennidad de las estructuras sociales se identifica también, por ejemplo, en la figura del dios azteca Hueyhueyteolt, llamado *el dios viejo*, protector del hogar sagrado que quema en el centro de la casa y, por ello, considerado como el ombligo de la tierra (*tlalxicco onoc*) (Köhler 1997, 202-202).

El simbolismo del hogar propiciaba la realización de ritos de purificación en el interior de los recintos en que se encontraban los fuegos familiares, gentilicios y tribales, práctica descrita por Homero tras la matanza de los pretendientes de Penélope: "... y después se lavaron las manos y los pies y a la sala de Odiseo volvieron, pues ya estaba lista la obra. Y él entonces le habló a la nodriza Euriclea, diciendo: Trae azufre, ¡oh anciana!, remedio del aire malsano, y trae fuego, pues quiero azufrar el palacio (...). Así dijo, y le obedeció la nodriza Euriclea, pues volvió con azufre y con fuego. Y Odiseo entonces azufró con cuidado la sala, el palacio y el patio...". (*Odisea*, XXII). Este tipo de prácticas se ha documentado en la estancia 3 de la unidad de habitación 1 del poblado del Mas Castellar (Pontós), en la que los análisis de las tierras próximas a las estructuras de combustión indican la quema de resinas olorosas (Pons 1997, 77).

El cuidado y mantenimiento de la llama encendida en el hogar correspondía a la mujer. Esta asociación se relaciona con los conceptos de reproducción y fertilidad que el fuego representa, siendo una práctica muy común entre las estructuras sociales cazadoras-recolectores y campesinas subsistenciales contemporáneas; en las tribus Himba de Namibia y Angola, el fuego sagrado es mantenido por la *ondangere*, hija mayor virgen del jefe del poblado, quien realiza este cometido hasta el momento de su boda, en que abandona la casa paterna. El fuego entre los Himba es el legado de un antepasado, Mukuru, y ninguna función diaria puede realizarse hasta que el fuego conservado en la casa principal (*onjuo onene*) no reaviva la pira del altar comunitario (*okuruwo*) (Abati 1997, 194-195). Entre los indios yanomamos de la Amazonia, la preparación y conservación de los fuegos domésticos se reserva a las mujeres del núcleo familiar (González/Buxó 1997, 13); (Chagnon 1992, 123). Son innegables las semejanzas que estos ritos tienen con el culto de Vesta en Roma y el precepto de que las vestales conservaran su virginidad. En la Grecia clásica esta norma era todavía más rígida. Si bien la responsabilidad inicial del mantenimiento del fuego correspondía a la mujer, Aristóteles indica que la vigilancia de que ningún fuego doméstico se apague o quede descuidado es tarea del conjunto de la sociedad (*Athenaiôn Politeia* LVI, 2), quien también debe ocuparse de realizar sacrificios en los altares domésticos para honrar la memoria de los muertos (Demóstenes, *Contra Callicles* 14), (Hoffman 1992, 290-291). La mujer, al casarse y abandonar el hogar de la familia, realizaba ritos expiatorios, así como propiciatorios, ante las divinidades del hogar del marido. La fuerte relación existente entre la figura femenina y el concepto del espacio doméstico, así como las ideas ya citadas de la fertilidad y la reproducción, profundamente imbricadas en el pensamiento socio-ideológico ibérico, permiten indicar esta dependencia del mantenimiento del culto

por parte de la mujer, a la que se ha definido como guardiana del *oikos* (Izquierdo 1998, 191); (Aranegui 1997, 116).

No obstante, es difícil llevar a cabo una extrapolación de este hecho al ámbito general de la práctica religiosa. Aún cuando la existencia de sacerdotisas parece estar bien representada en la escultura ibérica, como en el caso de la dama oferente del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo) que realiza la acción de presentar un líquido lustral a una divinidad, la falta de textos referidos a las prácticas culturales ibéricas dificulta el hecho de establecer con precisión el papel de la mujer en los ritos, tanto domésticos como públicos, aunque es perfectamente factible que su rol fuese muy similar al de estructuras sociales de rango y cronología similares.

HOGAR, FUEGO, Y CULTO A LOS ANTEPASADOS

La estructura de combustión de una vivienda se asocia en múltiples culturas y períodos históricos a la idea de cohesión social de un grupo familiar, nuclear o extenso. El concepto *fuego* ha servido desde la Edad Media, y hasta fechas recientes, para establecer los censos de las áreas de población urbanas y rurales de la península ibérica, tanto en sistemas de recuento de base civil-impositiva (*fuegos/fogajes*, identificando fuego con vivienda) como religiosa (cabreos o número de ánimas que moran junto a un mismo fuego) (García *et alii* 1996). El fuego representa el elemento simbólico de la pervivencia y regeneración del grupo y la perennidad de una estructura social, por lo que en torno al mismo se desarrollan las acciones cotidianas y rituales. Como símbolo del espacio común representado por la vivienda engloba en las prácticas culturales y diarias no sólo a los individuos presentes sino también a los difuntos y futuros, como muestra de regeneración y pervivencia a un tiempo. Si entendemos el hogar como un elemento simbólico de la estructura familiar o social a la que pertenece la construcción, su posición es el reflejo de la idea del nexo de unión o central del grupo.

En la Grecia clásica, el hogar (llamado *hestia* por asociación con la divinidad protectora del mismo y, por extensión, del ámbito familiar) permanentemente encendido significaba la pervivencia de la familia, puesto que la llama que en él quemaba tan sólo de dejaba extinguir cuando se producía el fallecimiento de uno de los integrantes del grupo familiar, siendo encendida de nuevo mediante la realización de un complejo ritual al que no eran extraños los conceptos de muerte-resurrección. Para los miembros de una estructura social (*oikos*) el hogar era asimismo el punto por el que se relacionaban todas las partes del universo y el pasaje por

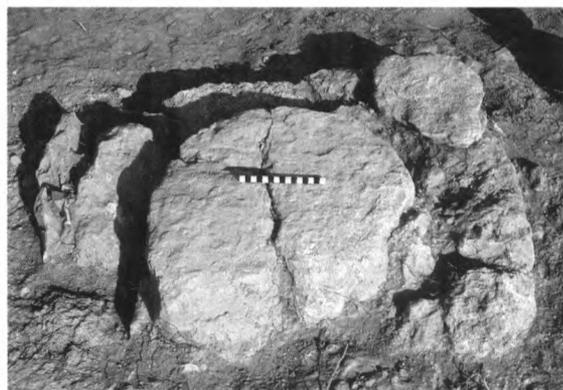
el que se comunicaban las divinidades infernales con las celestes y, por consiguiente, su preservación servía tanto para el pasado (los difuntos) como para el futuro tutelado por los dioses (Hoffmann 1992, 273).

La identificación del fuego como nexo de unión de una estructura familiar puede identificarse asimismo con la idea del culto a los antepasados. La disposición bajo pavimento de restos óseos correspondientes a cráneos y mandíbulas de individuos adultos en los poblados de Mas Castellar (Pontós) (zona 10) (Pons 1997), Illa d'en Reixac-Ullastret (zona 15) (Martín/Mataró/Caravaca 1997, 47-54) y Puig de Sant Andreu-Ullastret (zona 14, sector 1-2) (Fig. 2) (Martín/Caravaca 1999, 62-63) supone una práctica ritual diferenciada del tratamiento post-mortem de los cuerpos mediante la práctica funeraria, y no tiene ninguna relación con el ritual de los cráneos clavados como medida punitiva o política en los muros o ante las puertas de los poblados como en el caso del Puig de Sant Andreu (Ullastret) y Puig Castellar (Santa Coloma de Gramenet) (Oliver 1995, 35-41); (Belarte/Sanmartí 1997); (Rovira 1998, 173-177), y diversos yacimientos del sudeste de Francia (Dedet/Schwaler 1990) no asociándose tampoco a las prácticas de los enterramientos perinatales infantiles bajo pavimento y las ofrendas fundacionales formadas por restos óseos de origen animal.

El análisis paleoantropológico de los fragmentos de cráneo y mandíbula de la zona 15 (sectores 16, 18, 19 y 2) de Illa d'en Reixac realizado por B. Agustí (Martín/Mataró/Caravaca 1997, 63-65); (Agustí 1998, e.p.) corresponden a siete individuos adultos y uno infantil de sexo masculino en los seis adultos en los que este parámetro ha sido identificado. A excepción del ítem 2-15078, en que la pérdida de masa ósea sin muestras de regeneración permite suponer una muerte violenta por acción de un instrumento pesado (Martín/Mataró/Caravaca 1997, 64), los otros ele-

103

Figura 2. Moleta del Remei (Alcanar). U.H. 7. Estructura de combustión asociada a una cubeta de ofrendas realizada con lajas de piedra.



mentos no muestran signos de violencia, por lo que es difícil suponer (también lo es en el caso citado anteriormente) que se trate de personas ajenas a la estructura social del recinto de habitación/cultural en el que se han documentado. Los restos documentados en la zona 10 de Mas Castellar responden a características similares, destacando la presencia de una mandíbula en el área de culto (estancia 3) asociada al área marmórea griega (Pons 1997, 84). No obstante, la información disponible hasta el presente permite defender también la hipótesis opuesta, es decir, que por el tratamiento, en muchos casos escasamente cuidado que se da a estos restos, es difícil afirmar que se tratase de individuos destacados de la estructura social, a no ser que los procesos postdeposicionales hayan alterado la forma inicial de la ubicación y cuidado de los restos (Martín/Mataró/Caravaca 1997); (Arcelin 1992).

La práctica ritual de la preservación del cráneo de los antepasados se conoce desde las fases iniciales del neolítico en el Próximo Oriente, especialmente en los niveles inferiores de Jericó durante el IX milenio aC, así como en la fase plena de Catal Hüyük en Anatolia (VII milenio aC), utilizando en el primer caso la práctica de la decoración del cráneo con elementos de importación, y en el segundo el enterramiento bajo pavimento o en hornacinas de los muros asociados a elementos iconográficos representativos de la estructura ideológica (panteón) del grupo social (Redman 1990). Comparativamente, en múltiples estructuras sociales de base agrícola y ganadera se mantiene el rito de inclusión de los antepasados dentro de la estructura social como un rito de cohesión y vinculación perdurable de ésta, como en el área de los Cárpatos, según los estudios de J. Cuisenier (Cuisenier 1994). En estos rituales, la presencia permanente de un fuego encendido en el interior del recinto comunitario se entiende como el símbolo (llama) de la perennidad de la estructura social o de parentesco, en un concepto similar a la idea de los *fuegos públicos perennes* que quemaban en el *pritaoneion* de las ciudades griegas, el templo de las Vestales en Roma (en cuyo recinto se rendía culto a Vesta, divinidad que presidía en origen el fuego del hogar doméstico) o los altares de los santuarios hebreos según la descripción de Tito Livio (6,13). En el ámbito doméstico la presencia del fuego permanente en los recintos de reunión colectivos dentro de los edificios representativos se recoge en la descripción de la sala principal del palacio del rey de Itaca: "... En la bella mansión de Odiseo las siervas restantes acudieron al lar y encendieron el fuego incansable..." (Odisea XX); "... Ve, Melantio, y reanima las llamas del fuego de la sala, y pon junto al hogar un asiento cubierto de pieles... (...) Dijo así y reanimó la incansable fogata Melantio" (Odisea XXI); "... Y repúsole entonces así el ingenioso Odiseo: mas primero deseo que el fuego se encienda en la sala..." (Odisea XXII).

La universalidad de la idea del fuego eterno se ha identificado en diferentes estructuras religiosas africanas, entre las comunidades indígenas de Norteamérica, y en las culturas inca y maya. Los estudios de R. Freise (Freise 1969) indican que el surgimiento de esta práctica se produce como consecuencia de la dinámica de complejización de la estructura ideológica de las comunidades a partir de la generación de sus propios componentes místicos, sin que sea necesario que se produzca un estímulo externo que desemboque en la adopción por sincretismo de una práctica de este tipo.

El hogar/estructura de combustión como vínculo entre las generaciones de una estructura familiar simple, extensa o grupo clánico, se constata a partir de la identificación de dos rituales característicos de la cultura ibérica: los enterramientos perinatales bajo pavimento, y las ofrendas animales fundacionales, asimismo bajo pavimento, asociadas o no a los anteriores. La problemática de los enterramientos infantiles y sus características morfológicas ha sido tratada recientemente en diversos trabajos (AAVV 1989; AAVV 1997). Si bien parece ya superado el debate sobre el origen de esta práctica en el mundo ibérico, sustrayéndola a la idea del sacrificio cruento relacionado con el holocausto de infantes púnico y el *tophet*, al demostrarse la realización de esta práctica en estructuras sociales peninsulares del Bronce Final y primera Edad del Hierro sin conexión con el área nuclear semita del sudeste ni con sus áreas de influencia, los motivos de esta práctica distan de haberse establecido con exactitud. Al tratarse de un ritual presente en diversas áreas del Mediterráneo y Europa centro-occidental, ha sido considerado como un rito de procedencia indoeuropea relacionado con las concepciones místicas de la muerte y resurrección y la regeneración vital del grupo (Gracia/Munilla/ Mercadal/ Campillo 1989); (Dedet/Schwallwer 1990); (Dedet/Duday/ Tillier 1991). Con posterioridad al período tratado, la concepción del hogar como vínculo familiar y recuerdo de los antepasados ha perdurado hasta la actualidad (Lisón 1997, 37).

El análisis demográfico (Gracia *et alii* 1996) demuestra que determinados individuos perinatales eran inhumados en el interior de recintos domésticos o comunitarios, en sepulturas simples o colectivas, probablemente como consecuencia del hecho de que por su fallecimiento prematuro no habían podido ser partícipes de los ritos iniciáticos que les convertían en miembros de pleno derecho de la comunidad, obteniendo con ello (según su estatus u origen social) el derecho al ritual de cremación y al entierro en la necrópolis. La inhumación bajo pavimento junto a un hogar/altar doméstico o colectivo simbolizaría la idea de la germinación futura dentro del seno familiar, al tiempo que la permanencia en el seno del mismo, preservando la unidad familiar

(Rhode 1973, 220-221), posición de estos enterramientos que se documenta tanto en los asentamientos ibéricos como en otras áreas geográficas, entre las que destacan las estructuras sociales prerromanas en la península Itálica (Bartoloni/Cataldi/ Zevi 1982, 257-273); (Santoro 1999).

En la Grecia clásica, durante el ritual de la anfidromía, celebrado entre el quinto y séptimo días después del alumbramiento, el neonato era reconocido por su padre como hijo, perdiendo el progenitor el derecho a desprenderse de él y, en consecuencia, era admitido dentro del *genos* y el *oikos* (Hoffman 1992, 279-280), (Flacelière 1954, 86-89); en este ritual se presentaba al niño al fuego sagrado para que quedara bajo la protección de Hestia, haciendo pasar su cuerpo sobre la llama como señal y símbolo de purificación (Buchner 1982, 275-287).

Otros ritos domésticos relacionados con el fuego y las ofrendas ante los hogares podían haber sido los del matrimonio (*telos*), conocidos en el mundo griego bajo diversos aspectos de purificación (baño ritual, ofrendas a las divinidades ante el hogar doméstico). Las fuentes clásicas son parcas respecto a la estructura familiar de la cultura ibérica, pero algunos pasajes, como los referidos a la devolución de los rehenes ibéricos a sus familias tras la toma de Cartago Nova por Publio Cornelio Escipión, indican la importancia que la mujer (como esposa y, especialmente, madre) tenía en el sistema social ibérico (Polibio, *Historia* 10, 18.3).

Los sacrificios u ofrendas fundacionales animales se relacionan tanto con ritos de fertilidad (Green 1992) como con rituales de consagración de los recintos constructivos a sus divinidades protectoras. Los análisis zooarqueológicos de estos conjuntos en los poblados del área del nordeste peninsular como la Moleta del Remei (Alcanar), Vilars (Arbeca), Penya del Moro (Sant Just Desvern), Illa d'en Reixac (Ullastret), Puig de Sant Andreu (Ullastret), Puig Castellar (Santa Coloma de Gramenet), Turó del Montgròs (El Brull) o Burriac (Cabrera de Mar) (Belarte/Sanmartí 1997, 8-12) indican una elección específica de la especie y las partes del animal que eran enterradas bajo pavimento en la proximidad de la base de los muros (especialmente cráneo y parte inferior de las extremidades), quemándose el resto en honor de la divinidad, como indican las marcas de fuego de algunas ofrendas del poblado de Turó de Ca n'Olivé (Cerdanyola) (Albizuri 1990). Dos casos muy significativos son los sacrificios de cánidos en los poblados de les Toixoneres (Alorda Park, Calafell) (Sanmartí/Santacana 1990) y Mas Castellar (Pontós) (Pons 1997), por su relación con prácticas culturales propias del área de la Europa Occidental, y por la asociación de los ejemplares de Mas Castellar con el ara de mármol griega de la estancia 3 de la zona 10 (Adroher/Pons/ Ruiz de Arbulo 1993); (Buxó/Pons/Vargas 1998); (Pons/Ruiz de Arbulo/Vivó 1998).



Figura 3. Moleta del Remei (Alcanar). U.H. 53. Estructura de piedra (altar/ara?) asociada a una estructura de combustión simple.

EL FUEGO COMO ELEMENTO SIMBÓLICO EN LA TRANSFORMACIÓN ALIMENTARIA

El empleo del fuego como base de la transformación alimentaria presenta una línea de análisis doble: religiosa y cultural. El fuego es una parte fundamental en los ritos alimentarios, tanto los identificables como vínculos de cohesión social -como el simposio- como los relacionados directamente con el mundo funerario, como el banquete fúnebre y la libación seguida de la amortización ritual del vaso empleado en el rito. El fuego es, asimismo, un elemento determinante en la concepción de los hábitos alimentarios; el empleo de recipientes cerámicos para la cocción de los alimentos (tipo de preparación más extensa dentro del ámbito del mundo ibérico a tenor de las tipologías cerámicas en las que priman las formas cóncavas útiles para contener alimentos líquidos o semisólidos, especialmente las similares a la *maza* griega o la *puls* púnica o romana, antes que viandas sólidas), (Amouretti 1986, 124-126); (Principal 1995, 535-537) significa un avance en el tratamiento y empleo de las materias primas alimentarias, optimizando los recursos disponibles sin esquilmarlos, como sucede con la ingestión de animales asados, que lleva implícito un elemento cultural como es la unión de dos de los elementos básicos del pensamiento filosófico sobre la esencia del mundo (agua y fuego) en la cocción alimenticia. La ofrenda alimentaria a la divinidad protectora del hogar, Hestia, se realizaba, según Homero, en cada comida, mediante la entrega de las grasas y las primeras porciones de cada vianda consumida, que eran quemadas en la llama perenne del hogar, siendo también Hestia la protectora de los banquetes familiares, por lo que se le ofrendaban libaciones de vino: "...sin ti no se realizan festines en las casas de los mortales; en ningún caso se empieza sin ofrecer a Hestia una libación de vino dulce como la miel..." (*Himno a Hestia* 4-8), y por

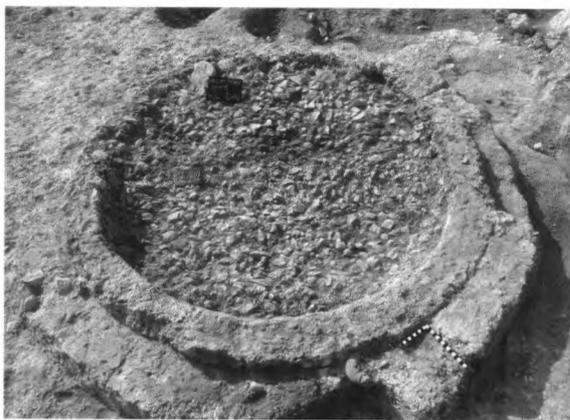


Figura 4. Moleta del Remei (Alcanar). U.H. 62. Estructura de combustión compleja.

extensión su protección se ampliaba al ámbito de la *polis*, puesto que en los sacrificios y rituales colectivos se mantenía esta costumbre como sistema de simbolizar la relación como grupo de los individuos que formaban la colectividad.

El empleo del fuego en la preparación de alimentos durante los rituales religiosos se identifica en la escena de banquete antropomorfo integrada en los relieves de los sillares del sepulcro turriforme de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete), datado en el siglo VI aC (Almagro 1983), en que un ser bicéfalo entronizado recibe como ofrendas partes de cuerpos humanos que están siendo sacrificados y cocidos por un ser fantástico de rasgos zoomorfos antropomorfizados (Blech 1997, 202), dentro de una escena identificada como parte de la descripción de la leyenda de un héroe mítico relatada en los relieves del monumento. La composición iconográfica del banquete deriva de prototipos orientales, aunque la idea de la antropofagia o canibalismo ritual está ausente en las representaciones gráficas del ámbito del Levante, según el estudio de Blech, aunque, por ejemplo, la idea de la práctica del canibalismo por las divinidades se encuentra en los mitos griegos, como en el ciclo de Crono, quien devora a los hijos tenidos de su hermana Rea hasta que Zeus, salvado por su madre, consiguió derrotarle con la ayuda de los Hecatonquiros y los Cíclopes, según relata Hesíodo (*Teogonía* 167). Otras interpretaciones relacionan la escena con un mito oriental de carácter infernal relacionado con sacrificios infantiles (Blázquez 1999, 52), tesis que no puede mantenerse puesto que los escasos ejemplos relativos a la misma corresponden a fuentes secundarias como la referida en el pasaje bíblico del intento de sacrificio de Isaac por Abraham, o los supuestos sacrificios de niños a Baal durante el sitio de Cartago a mediados del siglo III aC, según los textos clásicos (Simonetti 1983, 91-111); (Xella 1978, 127-136); (Gracia/Munilla/ Mercadal/Campillo 1989, 149).

El fuego en los rituales religiosos incruentos se relaciona en el ámbito de la cultura ibérica con la quema de sustancias olorosas en diversos tipos de recipientes, especialmente los calificados como pebeteros o quemaperfumes (Gracia/Munilla/ García 1997, 452). Pese a que investigadores como J. Ruiz de Arbulo (Ruiz de Arbulo 1994, 157-158) sostienen, en función del análisis técnico del proceso de combustión, que estos ítems no fueron empleados para la quema de sustancias aromáticas como tradicionalmente se había indicado (Pena 1991), los estudios de Z. Cherif sobre los conjuntos de vasos plásticos procedentes de Cartago indican que la práctica semita de realizar ofrendas a las divinidades mediante la quema de productos aromáticos de precio se llevó a cabo mediante el uso de los mismos (Cherif 1991). La costumbre está documentada iconográficamente tanto en entalles como en las estelas fenicio-púnicas (Lipinski 1995, 474). Para ello se emplearían los productos de precio que afluiran a Tiro, reflejados en los poemas de Ezequiel (Aubet 1994, 311-313). En este rito se utilizaba principalmente el incienso, cuyo uso fue introducido en Grecia durante el siglo VII aC, según se refleja en los poemas de Safo (Lobel/Page 1955, 34). La introducción en el nordeste peninsular por el comercio fenicio de ítems destinados a la quema de materiales olorosos se advierte en la transición de los siglos VII al VI aC en los yacimientos de Barranc de Gáfols (Ginestar) (Asensio *et alii*, 1995-1999) y la Moleta del Remei (Alcanar) (Gracia/Munilla/ García/Vicent 1996-1999) en los que se han documentado pies de pebeteros similares a los ítems procedentes de la factorías fenicias del Cerro del Villar (Málaga), Morro de Mezquitilla (Algarrobo) (Schubart 1997), y Sa Caleta (Ibiza) (Ramón 1999). Los análisis de fitolitos del ejemplar de Barranc de Gáfols han indicado la quema de cera en el mismo, material que podría emplearse tanto para iluminación como para la inhalación aromática.

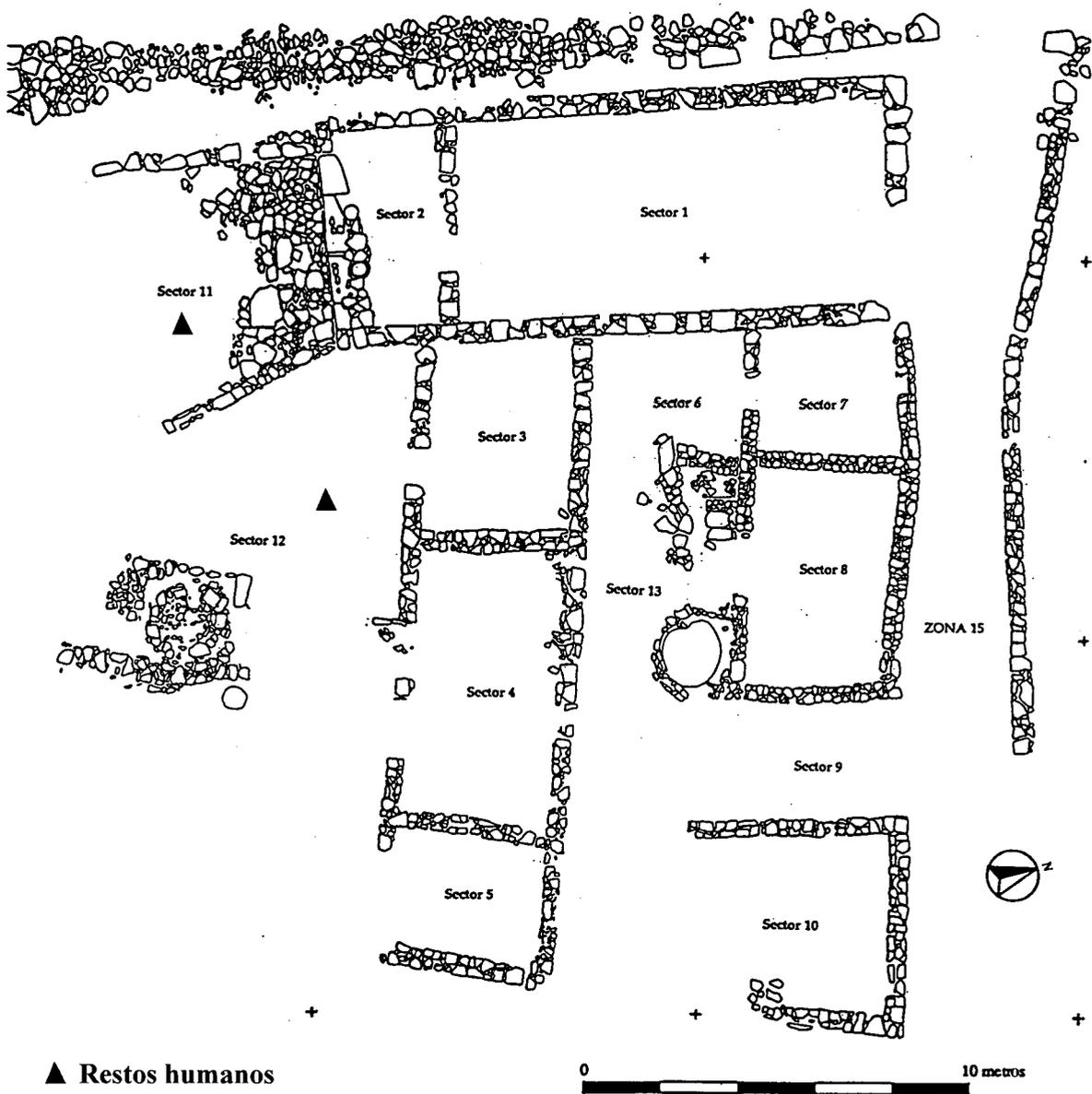
El empleo de pebeteros o quemadores de perfumes se encuentra ampliamente atestiguado en la península Ibérica desde el Orientalizante, con ejemplares destacados en la tumba 17 de la necrópolis de La Joya (Huelva) (Garrido/Orta 1978), (Fernández Miranda/Olmos 1986) y, posteriormente, en el mundo ibérico en el poblado de La Quéjola (San Pedro, Albacete), aunque, en este caso, la figura femenina datada en la segunda mitad del siglo VI aC conserva rasgos iconográficos como la flor de loto, la desnudez y la paloma que permiten relacionarla con los patrones representativos propios de la etapa anterior, al ser los dos primeros desconocidos dentro de la plástica ibérica (Blázquez 1997, 228) con excepción de algunos exvotos en bronce procedentes de los santuarios del área del sudeste; el ítem de La Quéjola podría representar un ritual de hierodulía o entrega de la persona a la divinidad (Olmos 1991, 558). La importan-

cia de esta última pieza se potencia por el hecho de ser uno de los pocos elementos escultóricos peninsulares procedentes de un edificio calificado como templo sito en el interior de un poblado, el edificio *in antis* sellado del yacimiento o casa número 2, lo que permitiría, hasta un cierto límite, replantear el concepto de la antropomorfización del panteón ibérico (Blázquez/Olmos 1993).

La quema de materias olorosas tenía como fin purificar el recinto en el que iba a realizarse una práctica cultural. El consumo de productos no alimenticios en los rituales domésticos o comunitarios se ha documentado en el recinto 10 del poblado de Mas Castellar (Pontós). Tanto en los vasos de ofrendas como en una de las

mandíbulas humanas enterradas bajo pavimento se ha constatado el consumo de cornezuelo de centeno (*Claviceps purpurea*), hongo ascomicético parásito de las gramíneas, probablemente mezclada con cerveza o ingerida por masticación. Esta planta es actualmente la base de la sintetización del LSD y, en la Edad Media, se empleaba como elemento catalizador del estado frénico de algunas celebraciones en el llamado *baile de San Vito*, una incorrecta apreciación de la enfermedad de la corea. Otras plantas consideradas como *malas hierbas* asociadas al cultivo del cereal, como la amapola o ababol (*Papaver rhoeas*), documentada en los análisis paleocarpológicos de los macrorestos vegetales de diversos yacimientos ibéricos, pudo emplearse

Figura 5. Poblado del Puig de Sant Andreu (Ullastret). Zona 14 (según Martín/Caravaca 1998).



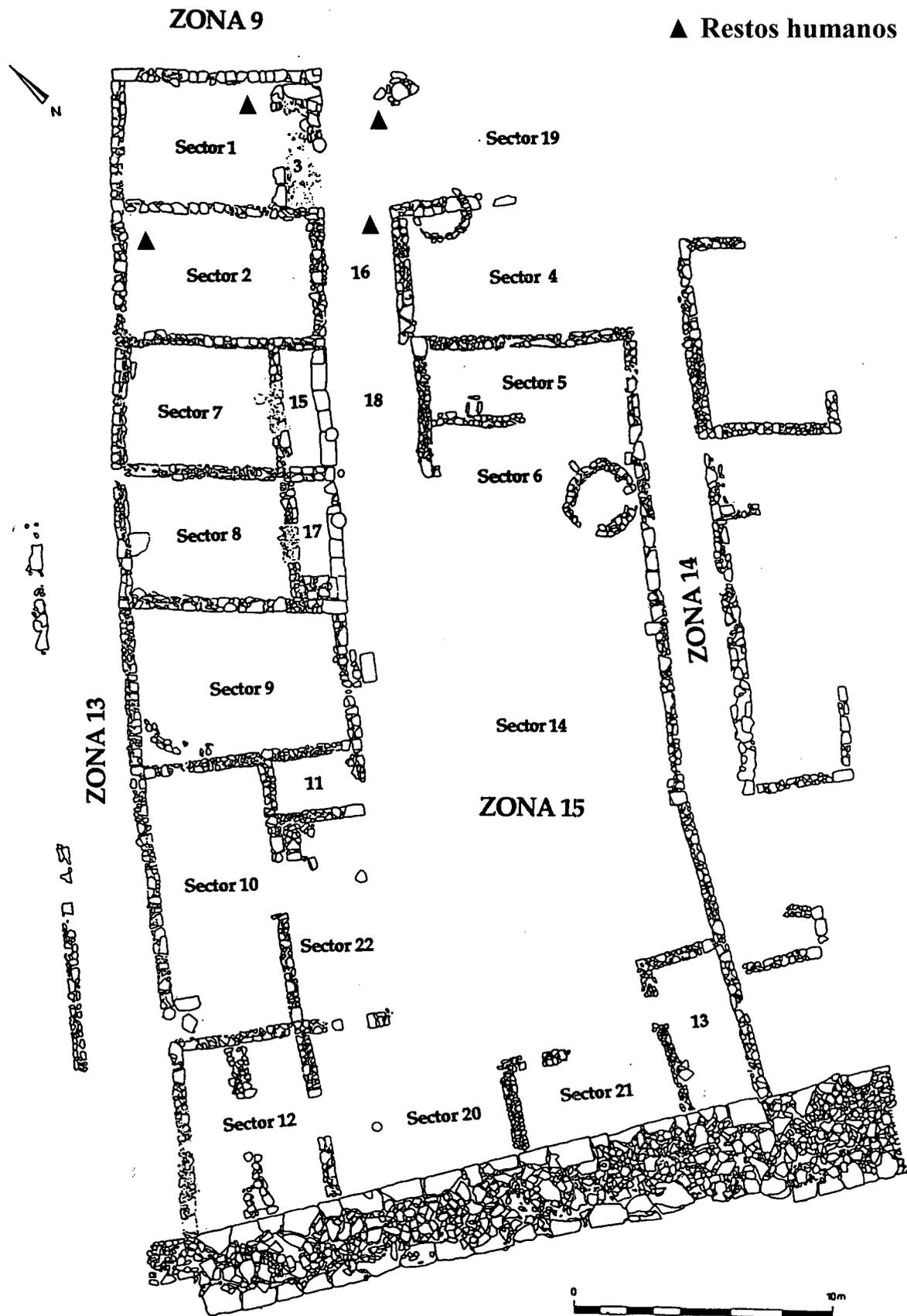


Figura 6. Poblado de la Illa d'en Reixac (Ullastret). Zona 9 (según Martín/Mataró/Caravaca 1997).

también como sustancia estimulante, puesto que sus hojas contienen roedina, que masticada puede causar cambios bruscos de la temperatura corporal y estados de delirio.

La presencia de restos macroscópicos de opio se ha constatado en los yacimientos neolíticos de Cueva de Murciélagos (Zueros), minas de Can Tintorer (Gavà), Cueva del Toro (Málaga); calcolíticos de Buraco de Pala (Portugal); y de la Edad del Bronce como Peñalosa. Pese a que en yacimientos orientalizantes e ibéricos no ha sido identificado mediante el análisis de residuos, la presencia de la planta de la adormidera (*Papaver somniferum*), de la que se extrae el látex/resina opiácea, es constante en la iconografía de la joyería tartesia-orientalizante, como en el tesoro de El Carambolo (Sevilla), y en la cerámica ibérica pintada, como en el vaso 6-D-15 del poblado del Tossal de Sant Miquel (Llíria) en el que se observa una escena de recolección del fruto (Bonet 1995, 112-114); el interés de la decoración pictórica de este vaso radica en el hecho de que en un registro interior se representan escenas de caza heroica y combate, por lo que podría entenderse que el empleo del alucinógeno fuese un estimulante previo a una acción física o bélica importante, hecho recogido en otras tradiciones culturales. La flor de la adormidera, interpretada desde una óptica funeraria como representación del sueño eterno y los ritos de tránsito, se documenta asimismo en la mano de la dama sedente de Ilici (Izquierdo 1998, 188).

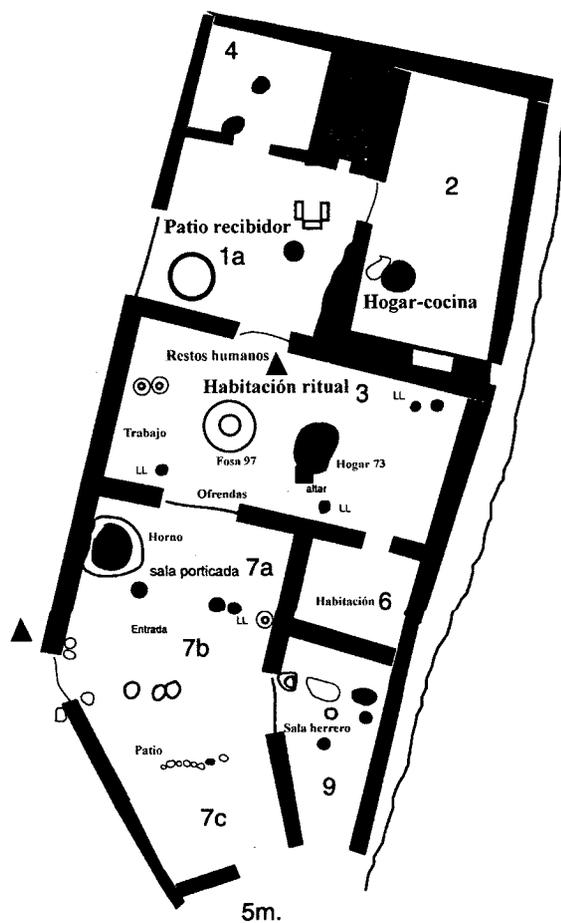
El consumo del opio, una vez secado el jugo, se realizaba básicamente por inhalación del humo, quemando la sustancia sobre los altares, en los pebeteros, o en receptáculos diversos, aunque asimismo podía ingerirse mezclado con vino (como indica Eliano, *V.H.*, XII, 31, quien también dice que en Herea se producía una clase de vino que enloquecía a los hombres y hacía prolíficas a las mujeres), o con aceite, por impregnación sobre la piel, que provoca una mayor apertura de los poros y la penetración de la sustancia en el organismo. En general, todos los rituales de tipo místico (como los eleusinos en honor de Dionisos) empleaban las sustancias alucinógenas como fórmula de acercar a los participantes a la divinidad mediante la superación de la racionalidad de los sentidos.

Asimismo, en el recinto cultural ya citado de Mas Castellar (Pontós) se han identificado junto a las estructuras de combustión macrorestos de raíz de cedro, especie muy olorosa tanto seca como al ser quemada. La importancia de la identificación de esta especie radica en el hecho de que la misma tan sólo crece en el norte de África (*Cedrus atlantica*) y en el Próximo Oriente (*Cedrus libani*), por lo que su presencia en el yacimiento es el resultado de una importación, probablemente no casual, relacionada con prácticas de tipo cultural.

EL BANQUETE FUNERARIO Y LAS OFRENDAS DE ANIMALES

Pese a que existen diversos problemas respecto a la interpretación de las comidas rituales en el Mediterráneo y Europa Occidental con el modelo intrínseco del simposio griego (Domínguez Monedero 1995, 43-44), el simposio o banquete es el mejor referente de los rituales de cohesión social en el ámbito de la Protohistoria. Conocido desde el III milenio aC en Mesopotamia (Dentzer 1982) bajo diferentes formas pero con ligeras variantes, este ritual se encuentra documentado en las ciudades-reino fenicias, Grecia, Cartago (Benichou-Safar 1982), las ciudades-estado etruscas, las comunidades de la primera y segunda Edad del Hierro en Europa central (Dietler 1989-1990); (Dietler 1995) y la península Ibérica durante el Orientalizante y la Cultura Ibérica, siendo los ejemplos más característicos los descritos en los textos homéricos como las recepciones a Telémaco por parte de Néstor en Pilos (*Odisea* III) y de Menelao en Esparta (*Odisea* XV), y los banquetes de los pretendientes de Penélope en el palacio de Odiseo

Figura 7. Poblado de Mas Castellar (Pontós). Zona 10 (según Buxó/Pons/Vargas 1998).



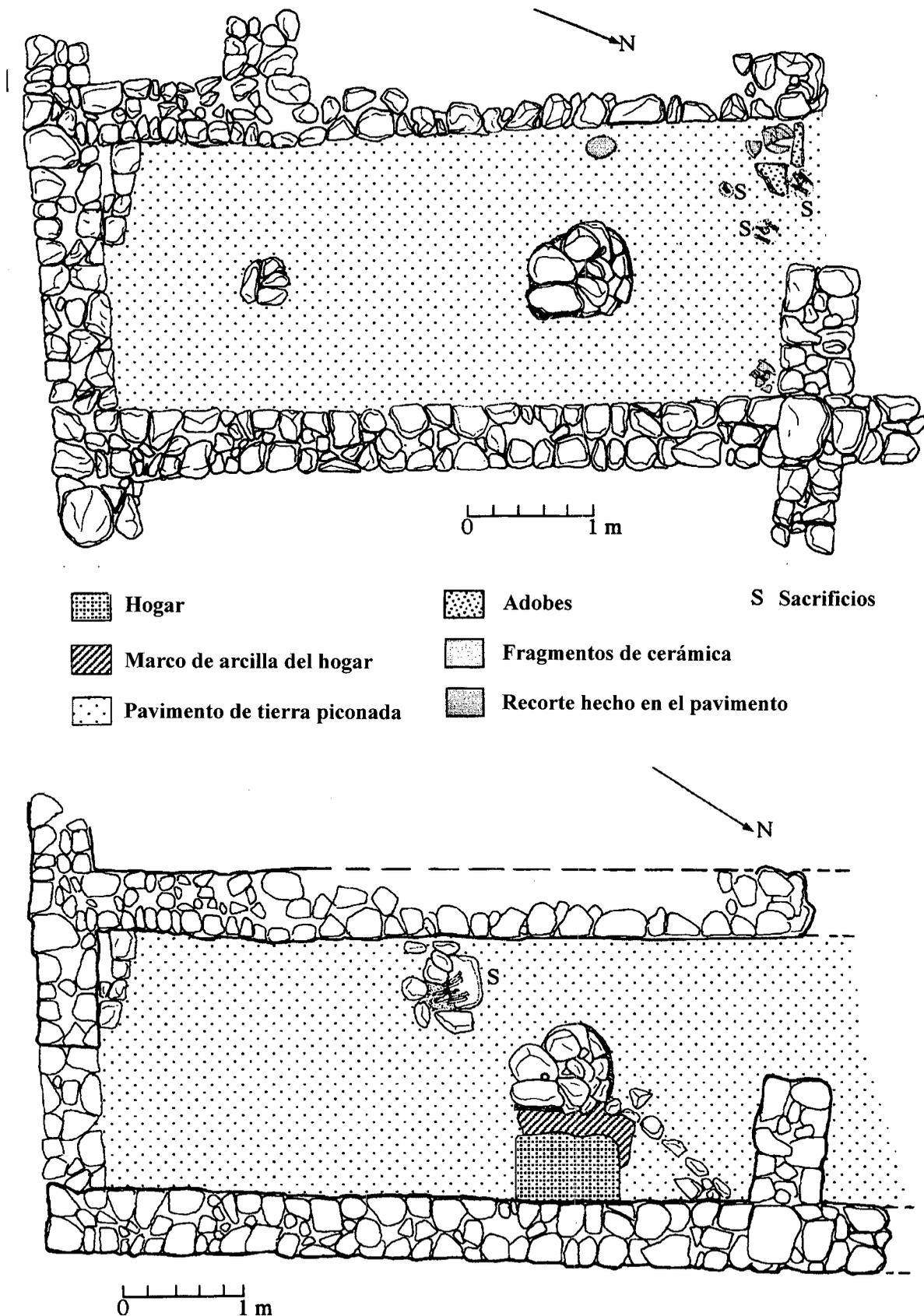


Figura 8. Poblado de les Toixoneres (Calafell). Edificio cultural (según Belarte/Sanmartí 1997).

(Odisea XX). En todos los casos, la consumición conjunta de productos de precio tenía como objeto reafirmar los lazos de pertenencia a un grupo social concreto y las relaciones de dependencia dentro de los sistemas jerarquizados o de base gentilicia, como indica F. Quesada respecto de las estructuras de dependencia militar ibéricas en las que el consumo conjunto de vino podría tener un papel destacado como referente de grupo (Quesada 1995), o como se refleja en el texto de Estrabón referido al área norte de la península Ibérica: "... *beben zythos, y el vino, que escasea, cuando lo obtienen se consume en seguida en los grandes festines familiares. En lugar de aceite usan manteca. Comen sentados sobre bancos contruidos alrededor de las paredes, alineándose en ellos según sus edades y dignidades; los alimentos se hacen circular de mano en mano; mientras beben, danzan los hombres al son de flautas y trompetas, saltando en alto y cayendo en genuflexión...*" (Geografía III, 3, 7). El ritual y la forma de realizarlo según el texto citado indica el conocimiento y empleo de una parafernalia y temporización en el consumo de alimentos y las acciones que se llevan a cabo durante el proceso mientras que las tipologías de cerámica ática de barniz negro y del estilo de figuras rojas en las necrópolis y poblados ibéricos a partir de la segunda mitad del siglo V aC, en las que son mayoritarias las formas cerámicas relacionadas con el consumo ritual del vino, permiten indicar la introducción de esta práctica dentro del ámbito ibérico.

La ofrenda alimentaria, descrita como un deber del creyente en la obra de Hesíodo: "...*lleno de pureza y santidad, haz sacrificios a los Inmortales, en la medida de tus posibilidades, y quema en su honor los espléndidos muslos de las víctimas...*" (Trabajos y días 49), es una práctica común en las estructuras ideológicas circunmediterráneas durante el primer milenio antes de Cristo, tanto en el ámbito funerario como en el culto privado o colectivo, estando descritas, por ejemplo, en los textos de Homero: "... *muchos muslos quemó en los sagrados altares divinos, y colgó numerosas ofrendas de oro y tejidos celebrando una hazaña que nunca esperara en su ánimo...*" (Odisea III); "...*en pedazos pequeños clavaron el resto en espiches, y, ya asados con sumo cuidado, apartaron del fuego y en la mesa dejaron. Y al fin, levantándose, Eumeo hizo partes de todo, pues era de mente muy justa. Preparó luego siete porciones reuniendo los trozos. Ofreció una invocando a las Ninfas y al hijo de Maya, Hermes, y repartió a cada uno las otras porciones, y del cerdo de blancos colmillos dio el lomo a Odiseo y el honor de este obsequio alegró el corazón de su amo...*" (Odisea XIV), y: "...*ordenad al cabrero Melantio que al filo del alba traiga cabras, las más excelentes de todo el rebaño, y ofreciéndole a Apolo, el arquero glorioso, sus muslos, intentaremos la prueba del arco, y que acabe el certamen...*" (Odisea XXI). En este sentido, Estrabón indica que entre los mon-

tañeses del norte de la península Ibérica existía la costumbre de inmolar víctimas animales y humanas a Ares: "...*comen principalmente chivos, y sacrifican a Ares un chivo, cautivos de guerra y caballos. Hacen también hecatombes de cada especie al modo griego, como dice Píndaro: de todo sacrificar cien...*" (Geografía III, 155).

Tras el sacrificio de la víctima, se realiza la distribución de sus restos entre los sacerdotes, el oferente y la divinidad como fórmula para que entren en conjunción hombres y dioses. El principio de la transmisión o entrega de un bien preciado del que se desprende el oferente (las cabezas animales son, por su posesión, una parte determinante del prestigio en el ámbito mediterráneo, existiendo claros ejemplos en la península Ibérica en la leyenda de los bueyes de Gerión -empleada como una de las bases del análisis de la estructura económico-social tartesia- y las referencias al saqueo de los rebaños por las tribus ibéricas en las fuentes clásicas) a los dioses tiene un componente determinante en el empleo del fuego. La combustión y consumición de una parte de la víctima/ofrenda significa la materialización del desprendimiento de ésta, pero es el fuego el agente que permite la purificación de la ofrenda y su transformación en humo para hacerla accesible a los dioses. El humo provocado por la acción del fuego es el nexo de unión entre cielo y tierra, entre hombres y dioses, al ser el humo ascendente la propia esencia de la víctima inmolada y la prueba del acto de piedad realizado por el creyente. La entrega de una parte de la víctima/ofrenda a los dioses se encuentra reflejada en textos ceremoniales como la llamada *Tarifa de Marsella* (siglo III aC), descripción púnica del coste de los sacrificios con especificación de las cantidades y partes de las ofrendas que deben entregarse a los sacerdotes que llevan a cabo el rito. Pero, de hecho, el ritual púnico se enraza con las tradiciones más arraigadas del Próximo Oriente, como las fórmulas de realización de sacrificios hebraicas y la forma de distribución de las víctimas descritas en el Antiguo Testamento (*Levítico* 1-3).

En la concepción religiosa semita los sacrificios se consideran el *alimento de los dioses*, por lo que se llevaban a cabo en recintos elevados (*bamah*) ubicados en el área exterior de los templos para que el humo de la consumición de la ofrenda llevase con mayor facilidad a los dioses la plegaria o invocación de los fieles, puesto que el propio término *sacrificio* se interpreta como *acer-car* o *hacer subir*. La realización de sacrificios cruentos con quema de las víctimas se extendió también entre los israelitas, como lo indica que Salomón emplease el monte Gabaón para ofrecer los holocaustos a Yahvé (1 Reyes 3: 4-6) (Gracia/Munilla 1997, 136). La elección de lugares elevados para la construcción o instalación de los santuarios o cuevas-santuario permitiría indicar que en el ámbito del mundo ibérico la elección de estos

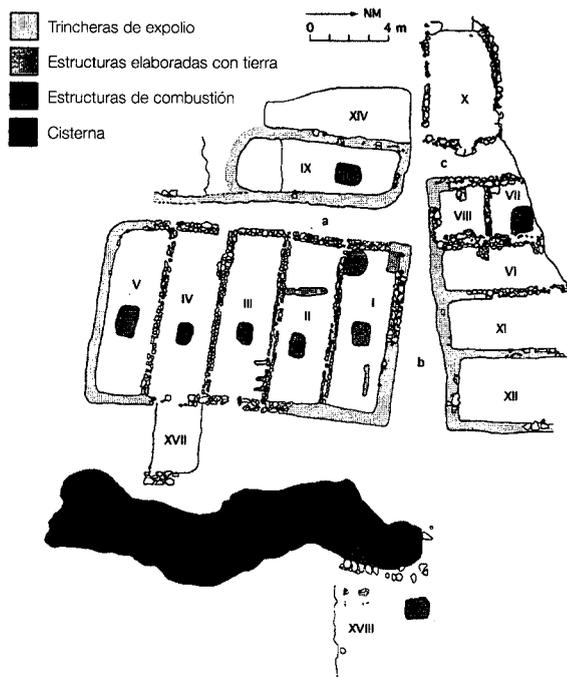


Figura 9. Poblado de Barranc de Gàfols (Ginestar). Planta general en la que se aprecia la posición central de las estructuras de combustión (según Belarte 1997).

112

puntos se relacionaría con la idea de un panteón en el que las divinidades integrantes (o una parte de las mismas) morasen en la bóveda celeste.

El banquete funerario tiene como objeto el sacrificio de una víctima propiciatoria para honrar a la divinidad, pero al mismo tiempo significa la reafirmación de la inclusión del individuo difunto dentro de su estructura social por el reparto que se hace de las ofrendas, consumidas entre la divinidad, los deudos de la persona fallecida, y el propio difunto, considerado como un integrante más del banquete. La introducción de ofrendas alimentarias en las tumbas se ha interpretado como la parte del banquete que pertocaba al difunto (Rafel 1985). La importancia social de la comensalía radica en el hecho de que en el banquete se intercambian alimentos que son interpretados como dones o símbolos de reconocimiento e integración en un grupo, considerados en algunas sociedades en el mismo plano de importancia que las alianzas matrimoniales (De Garine 1991, 1495). La propia escenificación del banquete (identificable, por ejemplo, en las escenas representadas en las pinturas murales y en la disposición de los sarcófagos de las tumbas etruscas) indica claramente un concepto de jerarquización social y de estatus admitido y refrendado por los que participan en él (Millán 1997, 223-224); la consumición de alimentos en común debe entenderse como un rito de agregación en el que se produce un tránsito entre la disgregación o separación de los individuos a un concepto, idea o estadio de reunión como

grupo (Van Gennep 1981, 40), puesto que el acto social de la comida unifica lo individual y lo común (Cruz 1991, 351). En base a las concepciones de relación entre individuo y grupo indicadas, la participación del difunto en el banquete funerario supone que el individuo no pierde su papel dentro del grupo, de la memoria de un colectivo, por el hecho físico de su fallecimiento, factor que permite al mismo tiempo incidir en los conceptos de la existencia dentro del mundo ibérico del culto a los antepasados en tanto que miembros honrados del grupo.

EL FUEGO COMO ELEMENTO DE PURIFICACIÓN EN EL RITUAL FUNERARIO

El rito de la cremación, destinado a la reducción del cuerpo mediante el empleo del fuego, es el elemento determinante de la práctica funeraria ibérica, aunque la combustión se emplea también durante la ceremonia fúnebre para la amortización de los vasos utilizados durante la libación funeraria en el *silicernium*, y en la preparación/combustión de las ofrendas animales sacrificadas y consumidas durante el banquete funerario. El empleo del fuego como fórmula de tratamiento del cadáver previa al enterramiento demuestra una concepción específica no protectora de la importancia de la conservación del cuerpo en los rituales de muerte-resurrección que constituyen la base del sistema de creencias del mundo ibérico en tanto que sociedad de raíz agraria en la que el mito de la fertilidad es la base del entramado ideológico por afinidad con el desarrollo económico de los grupos sociales y poblacionales. El ritual de la cremación muestra la preeminencia de la parte intangible del ser (espíritu/alma) sobre la visible o corpórea. La cremación de la parte física del difunto significa que el fuego constituye una parte fundamental del entramado de creencias del mundo de ultratumba, puesto que el difunto accede al mundo funerario después de un doble proceso de purificación: la cremación, y el lavado lustral (*lavatio*) de los restos óseos tras la cremación (Rafel 1985).

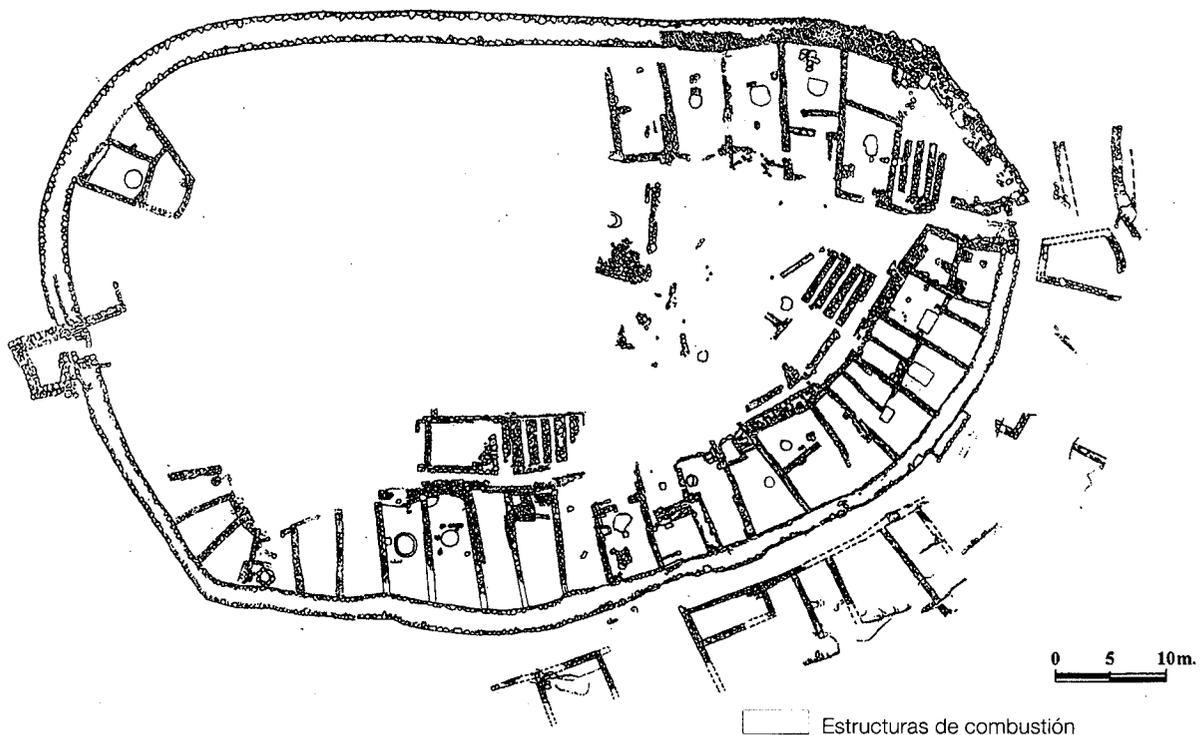
En las estructuras sociales mediterráneas contemporáneas de la cultura ibérica, el ritual de la aplicación del fuego a un cuerpo tiene una lectura interpretativa relacionada con la purificación. En el mito de Deméter, la diosa, durante la búsqueda de su hija Perséfone, ejerce el cuidado del hijo de Metanira, esposa de Céleo, Demofonte (Triptolemo según otras versiones del mito), al cual intentó hacer inmortal exponiéndolo a la acción del fuego cada noche para que el cuerpo se desprendiera de sus elementos perecederos, pero no pudo conseguirlo al ser sorprendida por Metanira (o por la aya Praxitea según otras versiones), cayendo la criatura al fuego donde fue consumida, o bien sobrevivió pero sin alcanzar la inmortalidad: "... Demofonte, el hijo de Metanira, la de la bella

cintura, crecía como un ser divino, sin amamantarse ni tomar alimento. Deméter lo frotaba con ambrosía como si fuera hijo de un dios, y le alentaba dulcemente mientras lo sostenía sobre su corazón. Por las noches lo ponía con frecuencia sobre el fuego ardiente, como una antorcha, sin que lo supieran sus padres, quienes estaban atónitos al verlo crecer tan rápido y saludable, con el aspecto de un dios (...) yo hubiera hecho que tu hijo escapase para siempre a la vejez y a la muerte, le habría dado un privilegio imperecedero: pero ahora, ya no es posible que escape a los destinos de la muerte...". (Homero, Himno a Deméter 231-274).

El fuego tiene un componente sagrado puesto que es capaz de otorgar la inmortalidad, es decir, de acercar al hombre al bien más preciado de los dioses. La cremación (*kremaí*) del cadáver supone la preservación del cuerpo del mismo y, en su purificación, la conversión en humo que asciende a la bóveda celeste. No conocemos la estructura de las creencias ibéricas sobre el cuerpo y el espíritu, pero, por ejemplo, en las ciudades-estado etruscas, cuyo sistema funerario es muy parecido al ibérico, el cuerpo tiene dos almas (*hinthia*), una de las cuales permanece en la tumba ocupando su lugar en la estructura familiar, y la otra mora junto a las divinidades en las Islas de los Bienaventurados, en una concepción teórica difundida a partir del siglo IV aC. Es posible que el sistema de creencias ibérico desarrollase

una percepción similar del mundo de ultratumba, en especial por la unión entre su base ideológica agraria y el sincretismo de principios religiosos greco-semitas. La cremación del cuerpo se consideraba en Grecia como la forma de acceso al Hades, según se refleja en la obra de Homero (*Iliada* XXIII), puesto que Patroclo reclama a Aquiles que le rinda culto funerario para ser admitido en el mundo de ultratumba: "...¿Duermes ya? ¿de esta forma, tan pronto, me olvidas, Aquiles? Vivo, te preocupabas por mí y me abandonas ya muerto. Entiérrame, y podrán darme entrada las puertas del Hades, pues las almas que son de los muertos imagen, me apartan lejos de ellas, y el río no quieren dejarme que pase, y ante el Hades de puertas tan anchas camino errabundo. ¡Dame ahora la mano; lo pido llorando! Ya nunca, entregado mi cuerpo a las llamas, vendré desde el Hades...". Virgilio indica (*Eneida* III, 68) que el acto de la cremación provocaba la separación del cuerpo y el alma: "... rendimos a Polidoro nuevas honras fúnebres, hacinamos más tierra sobre el cerro, erigimos altares a los Manes que enlutamos con infulas oscuras y con negro ciprés. Están alrededor las mujeres troyanas, suelta la cabellera como es norma. Ofrecemos los cuencos espumantes de tibia leche y copas de sangre sagrada y encerramos su espíritu en la tumba y dando una gran voz lo despedimos con el último adiós...", concepto que también recoge Homero (*Iliada* XXIII) al des-

Figura 10. Poblado de la Moleta del Remei (Alcanar). Planta general en la que se aprecia la posición central de las estructuras de combustión.



cribir la visión de Patroclo por Aquiles: "... ¡Dioses! *Cierto es que en casa del Hades el alma y la imagen permanecen; no obstante, el aliento vital ya no existe...*".

El carácter sacro del fuego que quemaba los cuerpos se reafirma por su asociación con Hefesto: "... *cuando ya consumieron tus carnes las llamas de Hefesto, recogimos ¡oh Aquiles!, al alba tus huesos ya blancos, que en purísimo vino y perfumes guardamos. Tu madre nos dio entonces una ánfora de oro que dijo le había regalado Dionisos, una obra del ínclito Hefesto. Ella guarda tus pálidos huesos, Aquiles ilustre, como los del difunto Patroclo, hijo de Meneteo...*" (*Ilíada* XXIV).

El rito de la cremación del cadáver constaba de tres partes perfectamente diferenciadas: el aporte de leña para configurar la pira; la combustión del cuerpo en el *ustrinum*; y el apagado de las brasas con sustancias de precio para permitir la recuperación de los restos del difunto y su traslado a la urna cineraria. La formación de la pira en el ámbito de la cultura ibérica se realizaba empleando diversos tipos de madera, probablemente los más próximos a la necrópolis, como es el caso de las necrópolis de Los Villares (Hoya Gonzalo) donde se utilizó la encina (Blánquez 1990, 408), al igual que en Cástulo (García-Gelabert 1988, 462), o el pino silvestre y la genista en Castellones de Ceal (Chapa/Pereira 1992, 440), (Chapa/Pereira/Madrigal/Mayoral 1998); estas especies, propias de la vegetación mediterránea, se citan en la formación de la pira en la que se inmoló Dido, reina de Cartago, compuesta por haces de pino y leños de encina (Virgilio, *Eneida* IV, 256).

No debe descartarse sin embargo que alguna especie de árbol tuviera un significado religioso o cultural específico por asociación con una divinidad o ciclo mitológico, dado que diversas especies vegetales pueden asociarse, por ejemplo, a Dionisos, Deméter o Triptolemo, y que la iconografía del *árbol de la vida*, identificada por J. Blánquez sobre diversos soportes (Blánquez 1983, 203), se encuentra representada en los relieves de Pozo Moro (Blech 1997) y, posiblemente, en la patera *mesómphalos* argétea sobredorada del poblado del Castellet de Banyoles (Tivissa), aunque ésta última escena ha sido descrita e interpretada de diversas formas (Olmos 1997, 99-100).

La composición de la pira en el ritual homérico forma parte de la honra del difunto, puesto que todos los héroes asistentes al funeral de Patroclo aportan cada uno de ellos un tronco para formarla: "... *puesto que acatarán los aqueos mejor tus palabras, manda, Atrida, que habrá tiempo para saciarse el llanto, que la pira abandonen los hombres y arreglen la cena. Cuidaremos del resto nosotros, pues nos corresponde especialmente honrarlo. Que sólo los jefes se queden. Cuando oyó Agamenón, el señor de los hombres, lo dicho, dispersó a los guerreros por entre las naves armónicas, y quedaron los íntimos que iban reuniendo la leña, construyendo una pira de cien pies de largo por lado...*"

(*Ilíada* XXIII); mientras que la pira del palacio de Dido la construye la hermana de la reina (*Eneida* IV). La participación de los deudos o dependientes del difunto en la preparación de la pira puede calificarse en sí misma como un rito de cohesión social. Del volumen de leña aportado para la cremación dependerá la perfecta combustión del cuerpo, al determinar este elemento el grado calórico que se alcanzará en el *ustrinum*, y la duración de la combustión.

El recinto del *ustrinum*, tanto si constituye una oquedad en el terreno como si la leña se dispone directamente sobre el mismo, se purificaba mediante la cremación de perfumes y el vertido de sustancias olorosas, práctica documentada en la necrópolis de Cabezo Lucero (Jodín 1993, 34-35), que también podían disponerse sobre el cadáver para ungirlo, siendo muy importante realizar una construcción correcta de la pira para facilitar la combustión mediante la circulación del aire entre la madera, aunque también podía recurrirse al uso de sustancias propagadoras de la combustión. En los relatos homéricos, el viento que avivaba la llama facilitando la cremación del cadáver se relacionaba también con las divinidades, puesto que la presencia del aire aseguraba una correcta combustión de la leña y la calcinación del cuerpo: "... *mientras tanto, no ardía la pira en que estaba Patroclo. Y el de los pies ligeros, Aquiles, pensó en otra cosa: se apartó de la pira y se puso a rezar a los vientos...*" (*Ilíada* XXIII).

Cuando la combustión de la pira llegaba a su fin se procedía a apagar las brasas. Los textos homéricos (*Odisea* XXIV), (*Ilíada* XXIII) indican que esta función se realizaba mediante el vertido de vino: "... *¡Oh tú, Atrida y caudillos de todos los hombres aqueos! Con el vino sombrío apagad totalmente la hoguera en el sitio en el que el fuego reinó, y recojamos los huesos de Patroclo, hijo del gran Meneteo...*"; "... *al mostrarse en el día la Aurora de dedos de rosa, se reunió todo el pueblo rodeando la pira de Héctor. Y una vez encontráronse todos reunidos en torno, con el vino sombrío apagaron del todo la hoguera en el sitio en que el fuego reinó, y acabado ya esto, recogieron los pálidos huesos hermanas y amigos...*" (*Ilíada* XXIV). El carácter sacro del vino empleado en los sacrificios es citado por Virgilio: "... *cuando mientras impone en los altares humeantes de incienso sus ofrendas, ve -horroriza decirlo- cómo el agua sagrada se ennegrece y el vino derramado se torna sangre impura...*" (*Eneida* IV, 454-455), y por Diodoro (IV, 3) quien indica que el vino puro debe ofrecerse a los demonios infernales mientras que el mezclado (es decir, el consumido de un forma civilizada) se ofrenda a Zeus, siendo posiblemente el líquido empleado para apagar la pira el que quedaba en el fondo de las copas tras realizarse la libación; la importancia del fuego se reafirma al emplearse para este menester el líquido básico en los ritos de cohesión, y, mediante el vertido, tanto el difunto como la tierra (y a través de ella las divi-

nidades), tenían acceso al preciado líquido, de la misma forma como el humo servía de elemento de transmisión de las ofrendas del banquete funerario.

El fuego se empleaba una vez más en el rito funerario. Los vasos empleados en el rito de la libación y en el vertido del vino sobre la pira se fraccionaban intencionalmente en el *silicernium*; su fuego purificaba la copas, aseguraba su fragmentación, y les confería un carácter religioso/ritual que impedía su reutilización en otras ceremonias fúnebres. Conjuntos como los dos *silicernia* de las necrópolis de Los Villares (Hoya Gonzalo) muestran el empleo de lotes de cerámica uniformes cuya única función y uso fue la de ser empleados en una ceremonia fúnebre, siendo posteriormente clausurado el lugar mediante una capa de adobes (Blánquez 1997, 222-223). (Fig. 11).

Durante la introducción del ajuar en la tumba, el fuego tiene una presencia escasa. Es posible que el receptáculo que debía contener la urna con los restos del difunto fuese perfumado o aromatizado de igual forma que las viviendas al ser considerada la tumba la morada del difunto o del grupo familiar/gentilicio en el caso de una tumba colectiva, práctica documentada en las necrópolis púnicas (Benichou-Safar 1982), pero las trazas de fuego sólo pueden constatarse en la parte inferior de algunas urnas, probablemente por contacto con las brasas del *ustrinum* durante el proceso de recogida de los huesos. No obstante, en la preparación del ajuar sí se emplea de forma importante la combustión, esencialmente en el rito de amortización de las armas pertenecientes al difunto (o con mayor probabilidad ofrendadas, puesto que este concepto ha devenido básico para interpretar algunas asociaciones entre tipos de materiales y el sexo o la edad de los individuos enterrados en las tumbas en las que han sido localizados). En contra de lo que se ha mantenido durante mucho tiempo (Blánquez 1983, 211), (García-Gelabert 1999, 112) especialmente a partir de una interpretación subjetiva de los textos clásicos referidos a las exequias fúnebres de Viriato (aunque ni en el texto de Apiano (*Iberia* 71). "...el cadáver de Viriato, magníficamente vestido, fue quemado en una altísima pira...", ni en el de Diodoro (33, 21): "...el cadáver de Viriato fue honrado magníficamente y con espléndidos funerales...", se indica que el cuerpo del lusitano fuese quemado con sus armas), no creemos que la totalidad de los objetos metálicos, propios u ofrendados, se emplazasen en la pira funeraria junto al difunto, ya que su contracción no puede ser el resultado de la misma combustión que consume al cadáver.

Pese a que en las necrópolis del sur y sudeste peninsular se han identificado en algunas ocasiones restos de carbones junto a las armas, hecho que ha sido identificado como la recuperación conjunta de todos los elementos (incluidas las brasas) que restaban en la pira tras su consumición (lo que no concuerda con las prác-



Figura 11. Necrópolis de Los Villares (Hoya Gonzalo, Albacete). *Silicernium*. Foto: J. Blánquez.

ticas de tamizado y lavado lustral de los restos óseos), la amortización de los ítems que integran la panoplia militar requiere de una acción metódica para doblar falcatas, cascos o *soliferrea* como los ejemplares de la necrópolis de Cabecico del Tesoro (Murcia) (Quesada 1989,230), la *soliferrea* de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla) (Iniesta/Page/García Cano, 1987) (Fig. 12) o la falcata de Fuente Tojar (Quesada 1997) para lo que sería necesario el empleo del instrumental propio de una forja aunque se torsionaran las piezas en caliente después de su calentamiento/quema en la pira y, aún así, en este último caso, subsistirían los problemas del grado calórico que debería mantener la pieza (después del enfriamiento de los restos de la pira y el vertido ritual de líquidos para apagarla) para facilitar su manipulación. Es posible por tanto que la inutilización de estas piezas no se llevara a cabo en la pira, tal vez en el propio poblado, transportándose las armas a la necrópolis prestas para ser depositadas en la tumba, o bien, si el concepto de la amortización ritual tuviese un componente sacro en función del punto en que se llevase a cabo la misma y, por consiguiente, debiese realizarse esta acción en la necrópolis, tal tarea se podría realizar en un punto diferente a la pira, de forma simultánea a la quema del cadáver o con posterioridad, para lo que podrían emplearse las brasas de la consumición del cadáver que han adquirido un carácter sacro durante la inmolación por la acción del fuego. En este sentido, N. Rafel indica que las armas se doblarían con anterioridad a su inclusión en el ajuar que es quemado con el individuo en la pira (Rafel 1985,20), acción que evidentemente precisa de un trabajo metalúrgico simple por las razones indicadas.

Sin embargo, y en relación a la amortización de los elementos más destacados de la panoplia, restan múltiples aspectos sin resolver, como la no universalidad de la destrucción sistemática del armamento, y la evolución cronológica de este rito (Quesada 1989, 232).

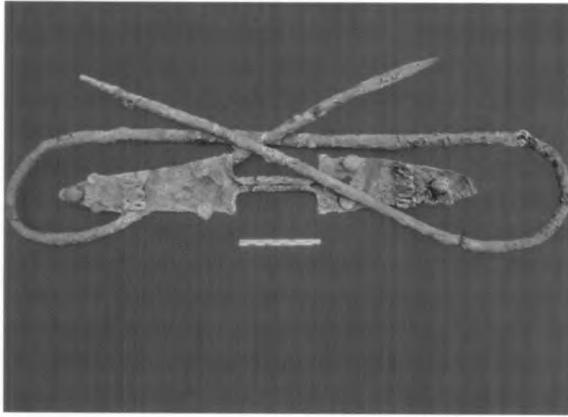


Figura 12. Necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). Asa de escudo y *soliferrum* amortizados. Foto: F. Quesada.

De esta forma, si bien los escudos podrían quemarse en las piras puesto que la posición de las manillas en el interior de las urnas indica que la madera había desaparecido antes de introducirla en la misma (Quesada 1997, 546), aunque el escudo podría tener otros usos rituales como en el caso de la necrópolis de Cabezo Lucero (Guardamar) (Aranegui *et alii* 1993,40), la posición de otras armas tanto dentro como fuera de la urna podría responder a otras motivaciones, tanto ideológicas como prosaicas (Quesada 1997, 642). Un reciente estudio sobre las armas *expuestas* en recintos comunitarios y/o sagrados de algunos poblados del nordeste peninsular (Rovira 1998) indica que la amortización de las espadas del tipo La Tène II de Mas Castellar (Pontós), Puig de Sant Andreu (Ullastret) e Illa d'en Reixac (Ullastret) era un proceso complejo, en el que se empleaba el fuego, y que debía ser realizado por un experto que conociera los procesos técnicos del hierro para realizar correctamente la manipulación de las piezas, experto que podría ser un sacerdote-metalúrgico como los conocidos en el mundo céltico (Rovira 1998,173).

EL FUEGO EN LOS SACRIFICIOS COLECTIVOS

Junto a las prácticas funerarias y culturales, el fuego tiene carácter de elemento purificador de la derrota o el sacrificio supremo. En la religión semita, el suicidio por ignición se relaciona con los ciclos de muerte y resurrección, especialmente en el rito de la *egersis* de Melkart, que tiene su trasunto en el suicidio de Herakles (que se desprende de su parte mortal con esta acción) dentro de la concepción religiosa griega, y en las ofrendas que de su cuerpo realizan personajes míticos o reales como Dido y Amílcar, quienes se inmolan para conseguir una ventaja o don para su comunidad. La muerte

por el fuego responde también al ciclo del Ave Fénix, por el que el ser viejo muere para renacer de sus cenizas. Al presentar los sacrificios de las comunidades íberas o celtíberas, los autores grecolatinos recurren a la imagen de la inmolación voluntaria de los habitantes de una polis como el sistema por ellos elegido para escapar a un futuro que, sin libertad y el pleno ejercicio de sus leyes y forma de vida, consideran peor que la muerte, como se indica en el relato de Estrabón sobre los pueblos del norte de la península: "...en la guerra de los cántabros, unas madres mataron a sus hijos antes de ser hechas prisioneras, y un niño, estando encadenados como cautivos sus padres y hermanos, se apoderó, por orden de su padre, de un acero y los mató a todos, y una mujer a sus compañeros de cautiverio lo mismo. Y uno, al ser llamado a presencia de unos soldados borrachos, se arrojó a una hoguera..." (Geografía III, 17).

En estos casos la purificación llega también a las pertenencias y bienes más preciados de que disponen las comunidades, como símbolo de la destrucción de la riqueza y, en cierto modo, expiación de las causas que provocaron contra ellos la codicia o animadversión de los causantes de su fin como en el caso del asedio de Sagunto por Aníbal en el 219 aC: "...de repente, los senadores principales se retiran antes de que se le hubiese respondido y llevando al foro todo el oro y la plata tanto de sus casas como del tesoro público, lo echan a una hoguera rápidamente encendida, y ellos mismos se lanzan en su mayor parte en medio de las llamas..." (Tito Livio, *Ab urbe condita*, 21,14), descripción incluida asimismo en los relatos de Zonaras (8,21). "...y juntando todo lo que de más precio tenían le prendieron fuego, mataron ellos mismos a los que no podían pelear, y los que eran de edad adecuada irrumpieron de súbito contra el enemigo y murieron luchando heroicamente", Apiano (*Iberia*, 10), Diodoro (25,15), Valerio Máximo (6,6), y Floro (1,22,3); la toma de Astapa por Marcio en el 206 aC: "... designan un lugar en el foro, donde amontonan todo lo que en sus casa tuviesen de más precio. Sobre este montón mandan sentarse a sus esposas y sus hijos: levantan a su alrededor piras de leña, echando en ellas haces de ramas secas. Eligen después cincuenta jóvenes armados y les ordenan que mientras fuera incierto el éxito de la lucha fuesen custodios en aquel lugar de sus bienes y de las personas que más caras que sus bienes eran. Si se inclinaba contra ellos la suerte, cuando viesan la ciudad a punto de ser tomada, supiesen que todos los que habían visto marchar a la lucha morirían en ella. A ellos les rogaban por los dioses del cielo y de los infiernos que acordándose de la libertad que aquel día debía morir o con una honrosa muerte o con una infame servidumbre, nada dejasen que pudiera servir de objeto de furor al enemigo. En sus manos tenían el hierro y el fuego. Lo que tuviere que

morir, muriese por manos amigas y fieles antes que sufrir los ultrajes de la arrogancia enemiga..." (Tito Livio, *Ab urbe condita* 28,22), repitiéndose las líneas básicas del relato en la obra de Apiano (*Iberia* 33). La estructura formal del relato cuenta con claros precedentes en la obra de Eurípides (*Arquelao* 28), en la que se recomienda: "...una cosa te digo: no te entregues vivo y voluntario a servidumbre, mientras puedas morir libremente...", concepto que deriva de la llamada *desesperación focea* con la que se identificaba el holocausto de los focenses al ser invadidos por los tesalios según los relatos de Plutarco (*Las virtudes de las mujeres* 2), y Pausanias (*Descripción de Grecia* X,1,3), aunque los ejemplos se extienden por los períodos clásico y helenístico, destacando por su semejanza con la resolución de los asedios de Sagunto y Numancia el relato de Diodoro (XII 29) sobre la destrucción de Isaura ante el asedio de Perdicas.

El fuego, entendido como un elemento liberador, tiene en este acto social colectivo un claro componente religioso. Su relación con los dioses permite al hombre no sólo elegir su destino, sino librarse de la afrenta que supone para su forma de pensar plegarse a un sistema político, ideológico, o social que le es impuesto. La inmolación voluntaria se asemeja al holocausto de las fuentes clásicas, acción por la que el hombre expone su fe y convicciones, siendo la única forma que le queda de escapar al fin que se cierne sobre él.

CONCLUSIONES

Como se ha indicado, el fuego y las estructuras de combustión (hogares/altares) son una parte fundamental de la estructura ideológica y social del mundo ibérico. No obstante, la información fragmentaria de la que partimos impide profundizar en aspectos probables pero

no demostrables fehacientemente. Es posible, si analizamos las estructuras ideológicas y los panteones coetáneos del área mediterránea, que existiese en la cultura ibérica la figura del héroe benefactor que obtiene el fuego para los hombres rescatándolo del dominio de los dioses, como Prometeo realiza en la mitología griega, mito del cual existen diversas versiones en los relatos de Platón y Diodoro Sículo (Frazer 1986), puesto que el fuego es un elemento de transformación económica básico y sirve para acortar conceptualmente la distancia entre dioses y hombres. La existencia de representaciones escultóricas de ciclos heroicos complejos, como los de El Pajarillo (Huelma) (Molinos *et alii*, 1998); (Molinos/Ruiz/Chapa/Pereira 1998); Cerrillo Blanco (Porcuna) (Negueruela 1990) y, especialmente, Pozo Moro (Chinchilla) (Almagro 1983), (Blech 1997) en el que está presente la vida terrena y la vida de ultratumba siguiendo el esquema de los principales mitos del Mediterráneo Oriental, tanto griegos como semitas, permite suponer la existencia de una idea de este tipo en la religión ibérica, ya sea producto de la evolución de las creencias del substrato o de un proceso de aculturación. Hemos indicado también que el fuego doméstico (el hogar nexo de un grupo parental) se relaciona con diversas divinidades, pero es posible asimismo que el propio fuego fuese divinizado como sucede en otras estructuras sociales del Próximo y Medio Oriente, ya que para el ámbito peninsular se ha enunciado la divinización de las aguas, el otro gran elemento purificador por excelencia durante la Protohistoria (Olmos 1992).

El análisis de las informaciones disponibles, cada vez en mayor número y más contrastadas, tiende a presentar un panorama de la superestructura ideológica del mundo ibérico mucho más amplio, rico y complejo del que hasta una fecha muy próxima se reconocía y admitía.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV 1992, *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII aE al II dC)*, Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses 14, Castellón de la Plana.

ABAD, L., SALA, F. 1997, *El poblado ibérico de El Oral (San Fulgencio, Alicante)*, TV, SIP 90, Valencia.

ABATI, F. 1997, El fuego sagrado de los Himba (Namibia y Angola), *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, *Anthropos* 31, Granada, 179-198.

ADROHER, A., PONS, E., RUIZ DE ARBULO, J. 1993, El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode (s.IV-II a.C.), *Archivo Español de Arqueología* 66, Madrid, 31-70.

AGUSTÍ, B. 1999, *Valoració del material dentari humà procedent de poblats ibèrics empordanesos, XXII Col·loqui internacional per l'estudi de l'Edat del Ferro*, Girona.

ALBIZURI, S. 1990, *Paleoecología y ritualidad: Análisis zooarqueológico del yacimiento Ibérico Turó de Can Olivé (Cerdanyola del Vallès. Vallès Occidental)*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Barcelona, inédit.

ALMAGRO, M. 1983, Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica, *M.M.* 24, 193-200.

AMOURETTI, M.C. 1986, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon* 328, Paris.

ARANEGUI, C. 1997, *Damas y caballeros en la ciudad ibérica: las cerámicas de Edeta-Llíria (Valencia)*, Madrid.

- ARCELIN, P. 1992, Sales hypostyles, portiques et espaces culturels d'Entremont et de Saint Blaise (Bouches-du-Rhône), *Documents d'Archéologie Méridionale* 15, 13-27.
- ASENSIO, D., BELARTE, M.C., FERRER, C., SANMARTÍ, J., SANTACANA, J. 1995-1999 (e.p.), Las cerámicas fenicias y de tipo fenicio del yacimiento de la primera Edad del Hierro del Barranc de Gàfols (Ginestar, Ribera d'Ebre, Tarragona), *IV Congreso de Estudios Fenicios y Púnicos*, Cádiz.
- AUBET, M.E. 1994, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Crítica, Barcelona.
- BARTOLONI, G., CATALDI, M., ZEVI, F. 1982, Aspetti dell'ideologia funeraria nella necropoli di Castel di Decima, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press, Cambridge, 275-287.
- BELARTE, C. 1997, *Arquitectura doméstica i estructura social a la Catalunya protohistòrica*, ArqueoMediterrània 1, Barcelona.
- BELARTE, C., SANMARTÍ, J. 1997, Espais de culte i pràctiques rituals a la Catalunya protohistòrica, *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, Castellón de la Plana, 7-32.
- BENICHOU-SAFAR, H. 1982, *Les tombes puniques de Carthage*, CNRS, París.
- BLÁNQUEZ, J.J. 1990, *La formación del mundo ibérico en el sureste de la Meseta. Estudio arqueológico de las necrópolis ibéricas de la provincia de Albacete*, Albacete.
- BLÁNQUEZ, J.J. 1997, Caballeros y aristócratas del s.V a.C. en el mundo ibérico, *Iconografía ibérica, Iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura*. Serie Varia 3, Madrid, 211-234.
- BLÁNQUEZ, J.J., OLMOS, R. 1993, El poblamiento ibérico antiguo en la provincia de Albacete: El timmiaterio de La Quejola (San Pedro) y su contexto arqueológico, *Patrimonio Histórico. Arqueología* 6, Madrid, 85-108.
- BLÁZQUEZ, J.M^a. 1983, *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*, Cristiandad, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M^a. 1999, El impacto de la religión semita. Fenicios y cartagineses en la religión íbera, *Religión y magia en la Antigüedad*, Valencia, 49-87.
- BLECH, M. 1997, Los inicios de la iconografía de la escultura ibérica en Piedra: Pozo Moro, *Iconografía ibérica, Iconografía itálica, Propuestas de interpretación y lectura*, Serie Varia 3, Madrid, 193-210.
- BONET, H. 1995, *El Tossal de Sant Miquel de Llíria. La antigua Edeta y su territorio*, Generalitat Valenciana, Valencia.
- BRIEN-POITEVIN, F. 1992, Collecte, consommation et réutilisation des coquillages marins sur le site de Lattes (IVe s. av.n.è.- Ie s. de n.è.), *Lattara* 5, Lattes, 125-138.
- BRUCHNER, G. 1982, Articolazione sociale, differenze di rituale e composizione dei corredi nella necropoli di Pithecusa, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BUXÓ, R., PONS, E., VARGAS, A. 1998, *El graner de l'Empordà. Mas Castellar de Pontós a l'edat del Ferro*, Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona.
- CHAGNON, N.A. 1992, *Yanomamö*, Spindler, Nueva York.
- CHAPA, T., PEREIRA, J. 1992, La necrópolis de Castellones de Ceal (Hinojares, Jaén), *Congreso de Arqueología Ibérica. Las necrópolis*, Madrid, 431-454.
- CHAPA, T., PEREIRA, J., MADRIGAL, A., MAYORAL, V. 1998, *La necrópolis ibérica de los Castellones de Céal (Hinojares, Jaén)*, Junta de Andalucía, Jaén.
- CHERIF, Z. 1991, Les brûles parfums à tête de femme carthaginoise, *Actas II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici II*, Roma, 733-743.
- CRUZ, J. 1991, *Alimentación y cultura. Antropología de la conducta alimentaria*, Eunsa, Pamplona.
- CUISENIER, J. 1994, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, PUF, París.
- DALBY, A. 1996, *Siren feasts. A history of food and gastronomy in Greece*, Routledge, Nueva York.
- DEDET, B., DUDAY, H., TILLIER, A.M. 1991, Inhumations de foetus, nouveau-nés et nourrissons dans les habitats protohistoriques du Languedoc: l'exemple de Gailhen (Gard), *Gallia* 48, París, 59-108.
- DEDET, B., SCHWALER, M. 1990, Pratiques culturelles et funéraires en milieu domestique sur les oppidums languedociens, *Documents d'Archéologie Méridionale* 13, Lattes, 137-161.
- DE GARINE, I. 1991, Les modes alimentaires. Histoire de l'alimentation et des manières de table, *Histoire des Moeurs, I Les coordonnées de l'Homme et la culture matérielle*, Gallimard, París, 1447-1627.
- DENTZER, J.M. 1982, *Le motif du banquet-couché dans le Proche-Orient et le Monde Grec du VIII^e au IV^e siècle av. J.C.*, BEFAR 246, Roma.
- DIETLER, M. 1989, Greeks, Etruscans and thisty barbarians: Early Iron Age interaction in the Rhône basin of France, *Center and Periphery: Comparative Studies in archaeology*, Unwin Hyman, Londres, 127-141.
- DIETLER, M. 1990, Driven by drink: the role of frinking in the political economy and the case of Early Iron Age France, *Journal of Anthropological Archaeology* 9, Londres, 352-406.
- DIETLER, M. 1995, Early celtic socio-political relations: ideological representation and social competition in dynamic comparative perspective, *Celtic chieftdom, Celtic state. The evolution of complex social systems in prehistoric Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 64-72.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J., 1995, Del simposio griego a los bárbaros bebedores: el vino en Iberia y su imagen en los autores antiguos, *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*, Jerez de la Frontera, 21-72.
- FERNÁNDEZ MIRANDA, M., OLMOS, R. 1986, *Las ruedas de Toya y el origen del carro en la Península Ibérica*, Ministerio de Cultura, Madrid.

- FLACELIÈRE, R. 1954, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Hachette, Buenos Aires.
- FRAZER, J.G. 1986, *Mitos sobre el origen del fuego*, Altaïr, Barcelona.
- FREISE, R. 1969, *Studie zum Feuer in Vorstellungswelt und Praktiken der Indianer des südwestlichen Nordamerika*, Tübingen.
- GARCÍA-GELABERT, M.P. 1988 *La necrópolis del Estacar de Robarinas, Jaén: ritos y creencias*, Madrid.
- GARRIDO, J.P., ORTA, E. 1978, *Excavaciones en la necrópolis de La Joya, Huelva II*, E.A.E. 96, Madrid.
- GONZÁLEZ, J.A., BUXÓ, M.J. 1997, De las ritologías a la destrucción contemporánea del fuego, *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos 31, Granada, 9-22.
- GRACIA, F. 1999 (E.P.), Données por l'analyse du concept d'espace public dans les oppida ibériques: temples, bâtiments communautaires et magasins, *Des Ibères aux Vénètes. Phénomènes proto-urbains et urbains, de l'Espagne à l'Italie du Nord (IVe-IIIe s. av.J.C.)*, École Française de Rome, Roma.
- GRACIA, F., MUNILLA, G., GARCÍA, E. 1994, Models d'anàlisi de l'arquitectura ibèrica. Espai públic i construccions religioses en medis urbans, *Cota Zero* 10, Vic, 90-101.
- GRACIA, F., MUNILLA, G., GARCÍA, E. 1997, Estructura social, ideología y economía en las prácticas religiosas privadas o públicas en poblado, *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, Castelló de la Plana, 443-460.
- GRACIA, F., MUNILLA, G., GARCÍA, E., VICENT, S. 1996-1999, La transición de los siglos VII-VI a.C. en el área de la desembocadura del Ebro, *II Congreso peninsular de Arqueología*, Zamora 101-111.
- GRACIA, F., MUNILLA, G., MERCADAL, O., CAMPILLO, D. 1989, Enterramientos infantiles en el poblado ibérico de la Moleta del Remei (Alcanar, Montsià), *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses* 14, 133-161.
- GRACIA, F., MUNILLA, G., GARCÍA, E., PLAYÀ, R., MURIEL, S. 1996, Demografía y superficie de poblamiento en los asentamientos ibéricos del NE peninsular, *Complutum Extra* 6, II, Madrid, 177-192.
- GREEN, M. 1992, *Animals in celtic life and myth*, Routledge, Londres-Nueva York.
- HOFFMAN, G. 1992, *La jeune fille, le pouvoir et la mort*, De Boccard, París.
- INIESTA, A., PAGE DEL POZO, V., GARCÍA CANO, J.M. 1987, *Excavaciones arqueológicas en Coimbra del Barranco Ancho 1. Sepultura 70 de la necrópolis del poblado*, Consejería de Cultura, Comunidad Autónoma de Murcia, Murcia.
- IZQUIERDO, M.I. 1998, La imagen femenina del poder. Reflexiones entorno a la feminización del ritual funerario en la cultura ibérica, *Congreso Internacional Los Iberos, Principes de Occidente*, Barcelona, 185-193.
- KÖHLER, U. 1997, El fuego entre los aztecas, *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos 31. Granada, 199-214.
- LIPINSKI, E. 1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Orientalia Lovaniensia Analecta 64, Leuven.
- LISÓN, C. 1997, El fuego: permanencias y variaciones enigmáticas, *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos 31, Granada, 25-40.
- LÓPEZ, J.J., RUÍZ, J.A., BUENO, P. 1995, Malacología Arqueológica. Dos ejemplos del Bronce Final gaditano, *Revista de Arqueología* 174, Madrid, 6-13.
- MARTÍN, A., MATARÓ, M., CARAVACA, J. 1997, Un edifici cultural de la segona meitat del segle III aC a l'illa d'en Reixac (Ullastret, Girona), *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, castelló de la Plana, 43-70.
- MARTÍN, A., CARAVACA, J. 1998, Excavacions a l'opidum del Puig de Sant Andreu d'Ullastret (Baix Empordà), *IV Jornades d'Arqueologia de les comarques de Girona*, Figueras, 50-64.
- MILLÁN, A. 1997, Alrededor de la mesa: aspectos normativos, rituales y simbólicos de la comensalia, *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, Icaria, Barcelona, 219-264.
- MOLINA, P. 1997, Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social, *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, Icaria, Barcelona, 21-60.
- MOLINOS, M., CHAPA, T., RUIZ, A., PEREIRA, J., RÍSQUEZ, C., MADRIGAL, A., ESTEBAN, A., MAYORAL, V., LLORENTE, M. 1998, *El santuario heroico de "El Pajarillo" Huelma (Jaén)*, Universidad de Jaén, Jaén.
- MOLINOS, M., RUIZ, A., CHAPA, T., PEREIRA, J. 1998, El santuario heroico de "El Pajarillo" de Huelma (Jaén, España), *Congreso Internacional Los Iberos, Principes de Occidente*, Barcelona, 159-168.
- MOORE, J.D. 1996, The archaeology of Plazas and the Proxemics of Ritual. Three Andean Traditions, *American Anthropologist* 98, 4, 789-802.
- NEGUERUELA, I. 1990, *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*, Ministerio de Cultura, Madrid.
- OLIVER, A. 1994, *El poblado ibérico del Puig de la Misericordia de Vinaròs*, Vinaròs.
- OLIVER, A. 1995, Acerca de los restos humanos localizados en los poblados ibéricos, *Arx* 1, Sabadell, 35-41.
- OLIVER, A., GUSI, F. 1995, *El Puig de la Nau. Un hábitat fortificado ibérico en el ámbito mediterráneo peninsular*, Monografies de Prehistoria i Arqueologia Castellonenques 4, Castelló de la Plana.
- OLMOS, R. 1991, Imágenes de la mujer en la representación ibérica de lo sagrado, *Historia de las mujeres. 1. La Antigüedad*, Taurus, Madrid, 553-565.
- OLMOS, R. 1992, Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico,

Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua V, Madrid, 103-120.

OLMOS, R. 1997, Las incertidumbres de los lenguajes iconográficos: las páteras de plata ibéricas, *Iconografía ibérica, Iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura*, Serie Varia, 3, Madrid, 91-102.

PARRY, J. 1998, Death and digestion: the symbolisms of food and eating in north indian mortuary rites, *Man* 20, Londres, 612-630.

PENA, M.J. 1989, Los "Thymiateria" en forma de cabeza femenina hallados en el NE. de la Península Ibérica, *Actas Grecs et Ibères au IVème siècle. Commerce et iconographie*, Burdeos-París, 349-358.

PENA, M.J. 1991, Considerazioni sulla diffusione nel Mediterraneo occidentale dei bruciaprofumi a forma di testa femminile, *Actas II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* III, Roma, 1109-1118.

PENA, M.J. 1996, El culto a Démeter y Core en Cartago. Aspectos iconográficos, *Faventia* 18, 1, Barcelona, 39-55.

PONS, E. 1997, Estructures, objectes i fets culturals en el jaciment protohistòric de Mas Castellar (Pontós, Girona), *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, Castelló de la Plana, 71-89.

PONS, E., ADROHER, A.M., FERNÁNDEZ, M.J., GONZÁLEZ, H., GONZALO, C., LÓPEZ, A., LLAVANERAS, N., RODRIGO, E., ROVIRA, N., VARGAS, A. 1993, Les campanyes de 1994-1995 a Mas Castellar (Pontós, Alt Empordà), *III Jornades d'Arqueologia de les comarques de Girona*, Santa Coloma de Farners, 96-108.

PONS, E., RUIZ DE ARBULO, J., VIVÓ, D. 1998, El yacimiento ibérico de Mas Castellà de Pontós (Girona). Análisis de algunas piezas significativas, *Congreso Internacional Los Iberos, Príncipes de Occidente*. Barcelona, 55-64.

PONS, E., MOLIST, M., BUXÓ, R. 1994, Les estructures de combustió i d'enmagatzematge durant la Protohistòria en els assentaments de la Catalunya litoral, *Cota Zero* 10, Vic, 49-59.

PRINCIPAL, J. 1995, *Les importacions de vaixel·la fina de vernís negre a la Catalunya sud i occidental durant el segle III a.e. Comerç i dinàmica d'adquisició en les societats indígenes*, Tesi Doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona, inèdita.

PY, M. 1988, Sondages dans l'habitat antique de Lattes: Les fouilles d'Henri Prades et du Groupe Archéologique Painlevé, *Lattara* 1, Lattes, 65-146.

QUESADA, F. 1989, *Armamento, Guerra y Sociedad en la necrópolis ibérica de "El Cabecico del Tesoro" (Murcia, España)*, BAR International Series 502. Oxford.

QUESADA, F. 1995, Vino y guerreros: banquete, valores aristocráticos y alcohol en Iberia, *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*, Jerez de la Frontera, 271-296.

QUESADA, F. 1997, *El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la Cultura Ibérica (siglos VI-I a.C.)*, Col. Instrumentum 3, Montagnac.

RAFEL, N. 1985, El ritual d'enterrament ibèric. Un assaig de reconstrucció, *Fonaments* 5, Barcelona, 13-35.

RAMÓN, J. 1999, La cerámica fenicia a torno de Sa Caleta (Eivissa), *La cerámica fenicia en Occidente: centros de producción y áreas de comercio*, Alicante, 149-214.

REDMAN, CH. 1990, *Los orígenes de la civilización*, Crítica, Barcelona.

RHODE, E. 1973, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Labor, Barcelona.

ROOB, J.E. 1998, The archaeology of symbols, *Annual Review of Anthropology* 27, 329-346.

RUIZ DE ARBULO, J. 1994, Los cernos figurados con cabeza de Core. Nuevas propuestas en torno a su denominación, función y origen, *Saguntum* 27, Valencia, 155-171.

SÁNCHEZ, J. 1998, La arqueología de la arquitectura. Aplicación de nuevos modelos de análisis a estructuras de la alta Andalucía en época ibérica, *Trabajos de Prehistoria* 55, 2, Madrid, 89-109.

SANMARTÍ, J., SANTACANA, J. 1992, *El poblat ibèric d'Alorda Park, Calafell, Baix Penedès*. Excavacions arqueològiques a Catalunya 11, Generalitat de Catalunya, Barcelona.

SANTORO BIANCHI, S. 1999 (e.p.), I villaggi di altura nel retroterra aquileiese, *Des Ibères aux Vénètes. Phénomènes proto-urbains et urbains, de l'Espagne à l'Italie du Nord (IVe-IIIe s. av.J.C.)*, École Française de Rome, Roma.

SCHUBART, H. 1997, El asentamiento fenicio del siglo VII a.C. en el Morro de Mezquitilla (Algarrobo), *Los fenicios en Málaga*, Universidad de Málaga, Málaga, 13-45.

SÉBILLOT, M.P. 1886, Les coquilles de mer. Étude ethnographique, *Revue d'Ethnographie* V, 499-528.

SIMONETTI, A. 1983, Sacrifici Umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-púnico. Il contributo delle fonti letterarie classiche, *R.S.F.* XI, 2, Roma, 91-111.

XELLA, P. 1978, Un testo ugaritico recente (RS 24.266, verso 9-19) e il sacrificio dei primi nati, *R.S.F.* VI, 2, Roma, 127-136.

VAN GENNEP, A. 1981, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Picard, Paris.