

SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA
XXV

ANA D. NAVARRO ORTEGA
EDUARDO FERRER ALBELDA
(coordinadores)

Trabajo Sagrado

Producción y Representación
en el Mediterráneo Occidental
durante el I Milenio a.C.

Editorial Universidad de Sevilla

TRABAJO SAGRADO

COLECCIÓN SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN
Ferrer Albelda, Eduardo



CONSEJO EDITORIAL

Ferrer Albelda, Eduardo. Universidad de Sevilla
Álvarez Martí-Aguilar, Manuel. Universidad de Málaga
Álvarez-Ossorio Rivas, Alfonso. Universidad de Sevilla
Belén Deamos, María. Universidad de Sevilla
Beltrán Fortes, José. Universidad de Sevilla
Cardete del Olmo, M^a Cruz. Universidad Complutense de Madrid
Garriguet Mata, José Antonio. Universidad de Córdoba
Gavilán Ceballos, Beatriz. Universidad de Huelva
Montero Herrero, Santiago C. Universidad Complutense de Madrid
Pereira Delgado, Álvaro. Universidad de Sevilla
Tortosa Rocamora, Trinidad. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

COMITÉ CIENTÍFICO

Arruda, Ana Margarida. Universidade de Lisboa
Bonnet, Corinne. Universidad de Toulouse
Celestino Pérez, Sebastián. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC
Chapa Brunet, Teresa. Universidad Complutense de Madrid
Díez de Velasco Abellán, Francisco. Universidad de la Laguna
Domínguez Monedero, Adolfo J. Universidad Autónoma de Madrid
Garbati, Giuseppe. CNR, Italia
Marco Simón, Francisco. Universidad de Zaragoza
Mora Rodríguez, Gloria. Universidad Autónoma de Madrid
Oria Segura, Mercedes. Universidad de Sevilla
Vaquerizo Gil, Desiderio. Universidad de Córdoba

ANA D. NAVARRO ORTEGA
EDUARDO FERRER ALBELDA
(coordinadores)

TRABAJO SAGRADO

Producción y representación en
el Mediterráneo occidental
durante el I milenio a.C.

SPAL MONOGRAFÍAS
Nº XXV

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
**u eus**
Editorial Universidad de Sevilla

Sevilla 2018

Colección: Spal Monografías Arqueología
Núm.: XXV

COMITÉ EDITORIAL:

José Beltrán Fortes
(Director de la Editorial Universidad de Sevilla)
Araceli López Serena
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
Ana Ilundáin Larrañeta
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque Sánchez
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: Bandeja de El Gandul (Alcalá de Guadaíra, Sevilla).
Museo Arqueológico de Sevilla.

© Editorial Universidad de Sevilla 2018
c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
Web: <<http://www.editorial.us.es>>

© Ana D. Navarro Ortega,
Eduardo Ferrer Albelda (coords.) 2018
© De los textos, los autores 2018

Impreso en España-Printed in Spain
Impreso en papel ecológico

ISBN: 978-84-472-1998-8
Depósito Legal: SE

Maquetación e Impresión: Pinelo Talleres Gráficos, Camas-Sevilla.

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	9
<i>Produrre nel santuario e produrre per il santuario. Il Levante tra fine II millennio ed età ellenistica</i> Ida Oggiano.....	11
<i>Vita laboriosa nei santuari fenici</i> Sergio Ribichini.....	39
<i>I+D+i en los templos fenicios de Tartessos</i> José Luis Escacena Carrasco.....	65
<i>Orfebrería tartésica: originalidad y tradición fenicia</i> María Luisa de la Bandera.....	115
<i>Oro para los dioses. Nuevas perspectivas para la caracterización técnica e iconográfica del Carambolo</i> Ana Navarro Ortega / Concepción San Martín Montilla.....	157
<i>¿Objetos para el rito u objetos domésticos? Los ralladores del santuario protohistórico de El Carambolo (Camas, Sevilla)</i> Juan Ignacio Vallejo Sánchez.....	183
<i>Tierra y religión. Cultos en el ámbito rural fenicio occidental</i> Carmen Ana Pardo Barrionuevo / José Luis López Castro.....	207
<i>La arquitectura como actividad productiva: tres casos de estudio de época tartésica en el valle medio del Guadiana</i> Sebastián Celestino / Esther Rodríguez González / Charles Bashore / Alberto Dorado / Carlota Lapuente.....	231
<i>En el santuario de la Puerta del Sol del oppidum de Puente Tablas (Jaén): trabajos para una diosa sin nombre</i> Arturo Ruiz Rodríguez / Manuel Molinos Molinos / Carmen Rueda Galán / Alberto Sánchez Vizcaíno / Rosa Fernández Casado.....	249
<i>Dioses de barro. Sellos con simbología religiosa de la producción anfórica de Gadir (siglos IV-II a. C.)</i> Antonio M. Sáez Romero / Eduardo Ferrer Albelda.....	271
<i>El santuario de la Luz (Santo Ángel, Murcia): hombre, fauna y ritual</i> Trinidad Tortosa Rocamora / María Haber Uriarte / Alba Comino Comino / Azucena Avilés Fernández.....	309

Tierra y religión. Cultos en el ámbito rural fenicio occidental

Carmen Ana Pardo Barrionuevo
José Luis López Castro

Universidad de Almería

1. INTRODUCCIÓN

La religión en las sociedades antiguas desde una perspectiva materialista no es sólo ideología, como vulgarmente se cree; tampoco podemos despreciarla calificándola como “falsa conciencia”, en la conocida frase de Marx. Bien al contrario, la religión es un rasgo esencial para intentar comprender las sociedades antiguas, pues era el aglutinante que otorgaba sentido y explicación a todo, a la legitimación de las relaciones entre los seres humanos y a las de éstos con la Naturaleza. La que cimentaba las identidades colectivas del grupo parental, de la ciudad, o del *ethnos*. Por ello, debemos considerar la religión como uno de los factores determinantes en la reproducción de la vida social y económica de las sociedades antiguas en general y de la sociedad fenicia en particular.

La interpretación histórica de los fenicios se ha visto subyugada por la perspectiva reduccionista del paradigma comercial que ha evitado indagar en los aspectos urbanos y sobre todo en los productivos y subsistenciales, decisivos para conocer una sociedad preindustrial. Asimismo, han sido superadas recientemente las aproximaciones elementales de otro tiempo a los testimonios de la religión fenicia, meramente clasificatorias y descriptivas, pero no menos necesarias por ello. En los últimos decenios, hemos asistido al desarrollo de enfoques en la investigación más contextuales, más históricos y menos artísticos (Xella 1991; Ribichini 1995; Bonnet 1988, 1996; Lipinski 1995, 2009), con una orientación propia desde los estudios fenicios. Igualmente, el creciente interés en los estudios fenicios sobre el territorio y la explotación de los recursos han sido claves para entender esta sociedad del pasado (Gómez Bellard 2003; Arruda, Gómez Bellard y van Dommelen 2007; van Dommelen y Gómez Bellard 2008; López Castro 2011; Roppa 2013; Pardo 2015). A ello han contribuido decisivamente las prospecciones superficiales,

los análisis de materia orgánica en contextos de hábitat y religiosos y, especialmente los avances en el conocimiento del ámbito rural. Todo ello está suponiendo un gran impulso al conocimiento de la religión de fenicios y cartagineses desde nuevas perspectivas.

Estos cambios se han producido también en otros ámbitos de la historia de fenicios y cartagineses, en ocasiones superando absurdos y siempre luchando contra estereotipos simplificadores. Resulta paradójico que, siendo la sociedad que inventó el alfabeto y la primera en difundir la escritura por el Mediterráneo, debamos recurrir de manera insistente, y a veces casi exclusiva, a los testimonios arqueológicos porque apenas tenemos textos. También resulta incomprensible que siendo una antigua sociedad urbana y la primera en fundar ciudades en el Occidente mediterráneo y en el Atlántico, la ciudad como concepto y como forma de vida entre los fenicios de Occidente, no haya sido suficientemente puesta de relieve sino hasta hace pocos años (López Castro 2003, 2007; Helas y Marzoli 2009). Además, debemos remarcar que el concepto de ciudad es indisoluble del concepto de territorio y a su vez, el de territorio, del concepto de producción.

Hemos, pues, de preguntarnos por el papel de las divinidades y los cultos fenicios en el ámbito del territorio, en el ámbito rural, donde conocemos la existencia de diferentes tipos de santuarios y de manifestaciones culturales a veces extrañas o inconexas con la realidad histórica circundante. Las divinidades pues, legitimarían y favorecerían las apropiaciones de territorio y las actividades que en él transcurren, propiciarían la obtención de los frutos y los recursos de ese territorio, lo articularían espacial y funcionalmente y le darían un sentido para los antiguos fenicios. Los santuarios rurales, los santuarios del territorio, estarían en relación directa con las actividades productivas allí desarrolladas y con la ciudad a la que pertenecieron. Aparecen a veces asociados a recursos, a vías de comunicación, a confines, como elementos estructuradores del espacio rural y del poblamiento humano.

No es de extrañar, pues, que una de las primeras actuaciones en la apropiación de un territorio sea la sacralización del entorno bajo la custodia de un determinado dios o diosa. Por regla general, cuando se piensa en la religión rural fenicia se evoca la figura de *Astarté* y de *Tinnit* como patronas de la fertilidad y protectoras de la agricultura. Sin embargo, estas diosas no fueron las únicas que presentaban atribuciones relacionadas con la explotación del territorio y en absoluto tuvieron la exclusividad de las tutelas de los santuarios rurales. Por ejemplo, la instalación de un santuario heroico, normalmente dedicado a *Melqart*, implicaba la apropiación progresiva del territorio, simbolizaba la frontera entre la civilización y la barbarie y estaría ligado al desarrollo de la propia ciudad (van Berchem 1967: 76; Bonnet 1988: 409). De este modo, el mito en sí legitimaba y justificaba la colonización (Jourdain-Annequin 1992: 277-278). Además, la posición preeminente de la mayoría de los espacios sagrados, unido a la construcción de edificios culturales, en algunos casos de carácter monumental, indicaría el dominio del templo o del santuario sobre el paisaje donde ejercería un control visual e incluso, como ya hemos advertido, serviría para determinar el inicio o el fin de un territorio (Bonnet 2008: 674-676). Finalmente, los territorios fenicios del Mediterráneo Occidental contarían con espacios de culto secundarios en estrecha relación con el control del territorio próximo y la producción agrícola, hecho que ha quedado bien documentado entre los siglos IV-II a. C. de máxima expansión rural fenicia. En algunos casos mejor estudiados, como en el de Ibiza, el alto número de lugares de culto ha contribuido a pensar que cada núcleo rural ebusitano podría estar asociado una pequeña instalación cultural a cierta distancia de la zona de hábitat (Ramon 1995: 53).

2. PROPUESTA DE CLASIFICACIÓN DE LOS LUGARES DE CULTO EN EL TERRITORIO

Para abordar el tema de una manera sistemática, nuestra primera labor es la de realizar una nueva tipología de los lugares de culto fenicios según la posición geográfica y su funcionalidad en el ámbito fenicio occidental. En primer lugar, debemos mencionar los templos urbanos situados en colinas o promontorios prominentes, visibles desde la propia ciudad y, a su vez con una amplia visibilidad territorial y marítima. Ya dentro del ámbito rural propiamente dicho, distinguimos lugares de culto al aire libre, abrigos naturales o cuevas y, finalmente, santuarios rurales edificados.

Tabla 1. Propuesta de clasificación de los lugares de culto fenicios.

Ámbito	Características principales	Emplazamiento
Urbano	Situados dentro del tejido urbano	Lugar preeminente en la ciudad
	Buena visibilidad para el control y la defensa del territorio	Situados en altura, a menudo, intramuros
	<i>Tophet</i> . Campos de urnas cinerarias, a veces con otras estructuras	Periferia urbana
Rural	Lugares de culto al aire libre	Entidad geográfica sacralizada
	Lugares de culto edificados	Edificio o conjunto de edificios aislados destinados a labores religiosas
	Abrigos, cuevas o grutas naturales	Costero En el interior del territorio

Los lugares de culto urbanos, al igual que los situados en el territorio, pudieron tener varias funcionalidades relacionadas con la economía de la propia ciudad. Así, aunque la mayor parte de ellos simplemente formaron parte del tejido urbano, en algunos casos es significativa su ubicación en emplazamientos elevados dominando el paisaje circundante. De este modo, pudieron ejercer un control visual y simbólico de la población y de los accesos por tierra y mar. Están caracterizados por situarse en la parte más alta de la ciudad, en una posición fácilmente defendible y de referencia en el territorio. El arco cronológico de este tipo de espacios sacros abarca desde los primeros siglos de colonización y perduran en época romana en muchos casos. Sin embargo, como veremos, comienzan a generalizarse a partir del siglo VI a.C.

En cuanto a los santuarios rurales, como forma de apropiación del territorio, también estuvieron presentes desde el inicio de la colonización y su ubicación responde normalmente a zonas de paso en las vías de comunicación. La sacralización del entorno, justificada por algún tipo de leyenda local, podía ser de una montaña, un bosque, un manantial, etc. (Lipiński 1995: 417-418 y 421-422). En general, los cultos al aire libre dejaron escasas evidencias arqueológicas de tales prácticas. Este hecho ha impedido conocer su distribución geográfica completa aunque conocemos algunas concentraciones de exvotos

en estructuras negativas como las *fauissae* de especial interés para el conocimiento de los aspectos agrícolas de la religión. Un buen ejemplo de estas prácticas sería el depósito votivo en el Cerro do Castelo de Garvão o Cerro do Forte en Portugal que ha sido un fechado entre el siglo IV y el I a.C. El único testimonio del culto practicado en estos siglos era una fosa ovalada de unos 10 metros de diámetro máximo y unos 80 cm de profundidad cuya zona central estaba pavimentada con lajas de pizarra. En su interior se documentó un cráneo humano, fauna y otras ofrendas como terracotas femeninas, posiblemente representaciones de *Tinnit* (De Mello Beirão *et al.* 1985: 49-50, 60 y 119).

En otras ocasiones, los lugares de culto al aire libre evolucionaron hacia otro tipo de santuarios que aquí hemos clasificado como santuarios construidos. Así, la mayor parte de edificios sacros fueron fruto de una primera fase de frecuentación donde los rituales se practicaban al aire libre y, con el tiempo, terminaron por tener uno o varios edificios asociados a las prácticas religiosas y económicas.

La última distinción que hacemos en relación a los espacios culturales de ámbito rural son las cuevas o abrigos naturales y constituirían uno de los tipos más extendidos de la religión fenicia, no sólo en el aspecto territorial sino también por su relación con la navegación. Para la instalación de este tipo de santuarios se eligieron lugares con cierta prominencia en el territorio, normalmente asociados a manantiales de agua dulce. De manera general, su ubicación condicionó también su funcionalidad. Así, los santuarios en cueva costeros pudieron servir como referencias en las rutas de navegación y señalando fondeaderos donde abastecerse de agua. Su uso, normalmente, se inicia en los primeros siglos de colonización fenicia. Debido a su carácter especializado de apoyo a la navegación pudieron ser una prolongación del templo costero, normalmente extraurbano (Gómez Bellard y Vidal González 2000: 126). Por el contrario, las cuevas en el interior del territorio o en la costa pero con acceso desde tierra firme, estuvieron relacionadas con advocaciones *ctónicas* y de fertilidad y cumplirían otras funcionalidades como el control de las vías de comunicación terrestres, marcadores territoriales, etc.

En cualquier caso, esta clasificación no debe entenderse como categorías cerradas aisladas unas de otras. Como venimos recalcando, nuestra principal hipótesis es que el territorio de las ciudades fenicias estuvo bien articulado desde el inicio de la colonización y los lugares de culto jugaron un papel clave en la integración y consolidación de las poblaciones. Así, los santuarios, templos, pueblos, aldeas, granjas y ciudades mantuvieron una relación simbiótica que les permitió extraer el máximo beneficio de la explotación de los recursos naturales, su transformación y su posterior comercio.

3. LOS TEMPLOS URBANOS Y PERIURBANOS EN EL CONTROL DEL TERRITORIO

Algunos ejemplos de este tipo de templo serían el templo Tas Silġ en Malta (Amadasi Guzzo 2010), los templos de *Nora* (Oggiano 2005), el de *Astarté* en *Baria* (PLUT. *Apo-phthégmata* 196 B 8-12; López Castro 2005: 9-10, 18-19 y 21), los templos cartagineses de las colinas de *Efesto*, de *Aletes* y de *Cronos* en *Qart Hadast* (POL. X, 10, 1-12) o los más que probable templo de la Alcazaba de Málaga (López Castro y Mora Serrano 2002: 183 y 188-189).

Comenzaremos por el templo fenicio de Tas Silg en Malta: bajo la advocación de *Astarté*, fue fundado en la segunda mitad del siglo VIII a.C. sobre un lugar de culto prehistórico del Neolítico Final. Su posición lo vincula con el control de todo el territorio del archipiélago, de las rutas comerciales y, quizás, como protector de las explotaciones agrícolas de la costa ante las actuaciones piráticas (Amadasi Guzzo 2010: 469, 473, 480 y 487).

En *Nora*, son dos los ejemplos de templos urbanos situados en altura. El primero de ellos sería el *Alto Luogo di Tanit*, que dominaría el acceso Norte de la ciudad y estuvo en uso entre los siglos VIII y III a.C. El segundo, el área sacra de Sa Punta e' Su Coloru, situada en la periferia urbana sobre una colina, dominaría la zona Este de la bahía a partir del siglo V a.C. Fuera de la ciudad, en el extremo Sur de la península, dominando la zona Oeste de la bahía, se situó el edificio sacro del Coltellazzo fechado entre siglo VI a.C. y el siglo I d.C. (Oggiano 2005: 1031, 1034, 1036-1038).

En el caso de *Baria*, sabemos de la existencia de un templo dedicado a *Astarté* cuyo culto pudo estar aparejado a la propia fundación de la colonia. Desafortunadamente, sólo conocemos los datos de su amortización fechada en las últimas décadas del I a.C. con materiales que incluían además piezas de siglos anteriores. Su ubicación, según las fuentes clásicas y la interpretación del registro arqueológico, correspondería a la zona más alta de la ciudad dentro del perímetro amurallado, al menos, desde la segunda mitad del siglo III a.C. (López Castro 2005: 9-10, 18-19 y 21). Su posición favoreció el control de la desembocadura del río Almanzora, al Sur de la ciudad, donde se situarían las principales explotaciones agrícolas extraurbanas, el acceso a la ciudad por mar al Este y al Sureste, las explotaciones mineras de Sierra Almagrera al Norte y la necrópolis y otras tierras de cultivo al Oeste.

Para finalizar la lista de ejemplos, citaremos el caso del templo de Málaga ligado al control del puerto. Este templo, fechado desde el siglo IV al II a.C., estaba situado sobre la ladera de la actual Alcazaba. Los restos arqueológicos encontrados han sido dos quemaperfumes en forma de cabeza femenina, un pozo de planta lanceolada y diferentes elementos arquitectónicos como capiteles y fustes de columnas (López Castro y Mora Serrano 2002: 188-192).

4. LA EVOLUCIÓN TERRITORIAL DE LOS LUGARES DE CULTO RURALES

Como hemos anunciado en la introducción, nuestro estudio se basa en la información territorial proporcionada por las prospecciones de los territorios fenicios, y en algunas ocasiones en la excavación del sitio y su relación con el entorno inmediato. Por ello, aunque podemos extraer conclusiones interesantes, no podemos dejar de advertir ciertas desigualdades en las áreas estudiadas dependiendo de la mayor o menor atención recibida por parte de la investigación actual. Así, debemos lamentar la falta de datos en el litoral centro-occidental africano o el Oeste de Sicilia, donde prácticamente sólo se conocen los principales centros urbanos fenicios.

En otras ocasiones, pese a haber sido objeto de una intensa actividad de arqueológica, los resultados de las prospecciones han identificado mayoritariamente necrópolis y lugares de hábitat. Es el caso del litoral malagueño donde únicamente se ha encontrado

un santuario extraurbano en Cerro Tortuga (Recio Ruiz 2002) o el de Malta donde el estudio territorial no ha identificado santuarios rurales (Vella 2007). Tampoco en *Baria*, pese a los proyectos de prospección realizados en el valle del Almanzora (Camalich y Martín Socas 1998; Román Díaz *et al.* 2000; Chávez *et al.* 2002), se han registrado elementos muebles o inmuebles asociados a lugares de culto. Únicamente podemos señalar la cueva santuario excavada en la pizarra de Cerro Montroy, en uso entre los siglos IV y III a.C. que quizá estuvo bajo la advocación de *Tinnit* (López Castro 2004: 77-82 y 84-86) y un posible lugar de culto al aire libre cerca de Cerro del Pajarraco (Pardo 2015: 128). Estas deficiencias pueden ser debidas a la propia investigación arqueológica, ya que resulta difícil poder identificar espacios religiosos únicamente con prospecciones superficiales, especialmente santuarios al aire libre. Sin embargo, no descartamos que las propias necrópolis rurales estuvieran asociadas a algún tipo de área sacra donde se celebraran los principales rituales de la comunidad.

No obstante, contamos con algunos ejemplos en los que podemos recrear el paisaje rural religioso fenicio con bastante fiabilidad. Así, uno de los territorios mejor estudiados para ilustrar el proceso evolutivo de la ocupación rural fenicia y su relación con la religión lo encontramos en el Sur de Cerdeña (Barreca 1988; Van Dommelen 1998). La interacción entre fenicios y sardos que se produjo en esta isla afectó de manera particular a los lugares de culto. Así, en muchos casos se reaprovecharon estructuras que estuvieron en uso desde el Bronce Final y que sirvieron igualmente como lugares de frontera e interacción social. Particularmente interesante es la evolución general de la etapa colonial donde la población, aunque principalmente se asentó en las proximidades de los núcleos de la costa también comenzó a ocupar el interior de la isla, en torno al santuario rural de Su Mulini que funcionó como lugar central de cinco poblaciones menores en esta primera fase (fig. 1).

En un segundo periodo, comprendido entre los siglos VI y V a.C., se advierte una diversificación de los asentamientos rurales y de los lugares de culto asociados a éstos. En particular, destacan dos zonas espacialmente relevantes para la economía: la zona del Iglesiasiente y La Marmilla-Campidano. En la primera de ambas, los santuarios se dispusieron bordeando los valles de Flumentepido y del Cixerri. Su situación estratégica les permitió controlar las importantes explotaciones mineras de la sierra y los propios cursos fluviales como principales vías de penetración hacia las llanuras del Campidano (fig. 2).

Durante una última fase, entre los siglos IV y II a.C., todos los territorios fenicios del mediterráneo occidental sufrieron una la eclosión rural y Cerdeña también es un buen ejemplo de ello, especialmente las *chorai* de *Nora* y *Neápolis*. Sin embargo, salvo la reestructuración edilicia de algún santuario de las fases precedentes, no hubo grandes cambios a nivel religioso y territorial. Así, el ejemplo más llamativo de este tipo de cambios lo encontramos en Antas donde se erigió un edificio rectangular fechado en el inicio del siglo IV a.C. dedicado al dios *Šid* (Barreca 1969: 36-37; Zucca 1989: 37-38). La primera fase de este santuario se fecharía entre finales del siglo VI e inicios del V a.C. En este primer momento únicamente contaría con un altar al aire libre y una roca sagrada, rodeados ambos por los muros de un recinto (Barreca 1969: 32 y 34). Posiblemente, la principal función territorial de Antas sería la de dominar y asegurar el territorio próximo de la zona del Iglesiasiente. Incluso, la propia advocación, al dios *Šid*, tendría relación con la caza o la pesca (Bonnet 1988: 263) (fig. 3).

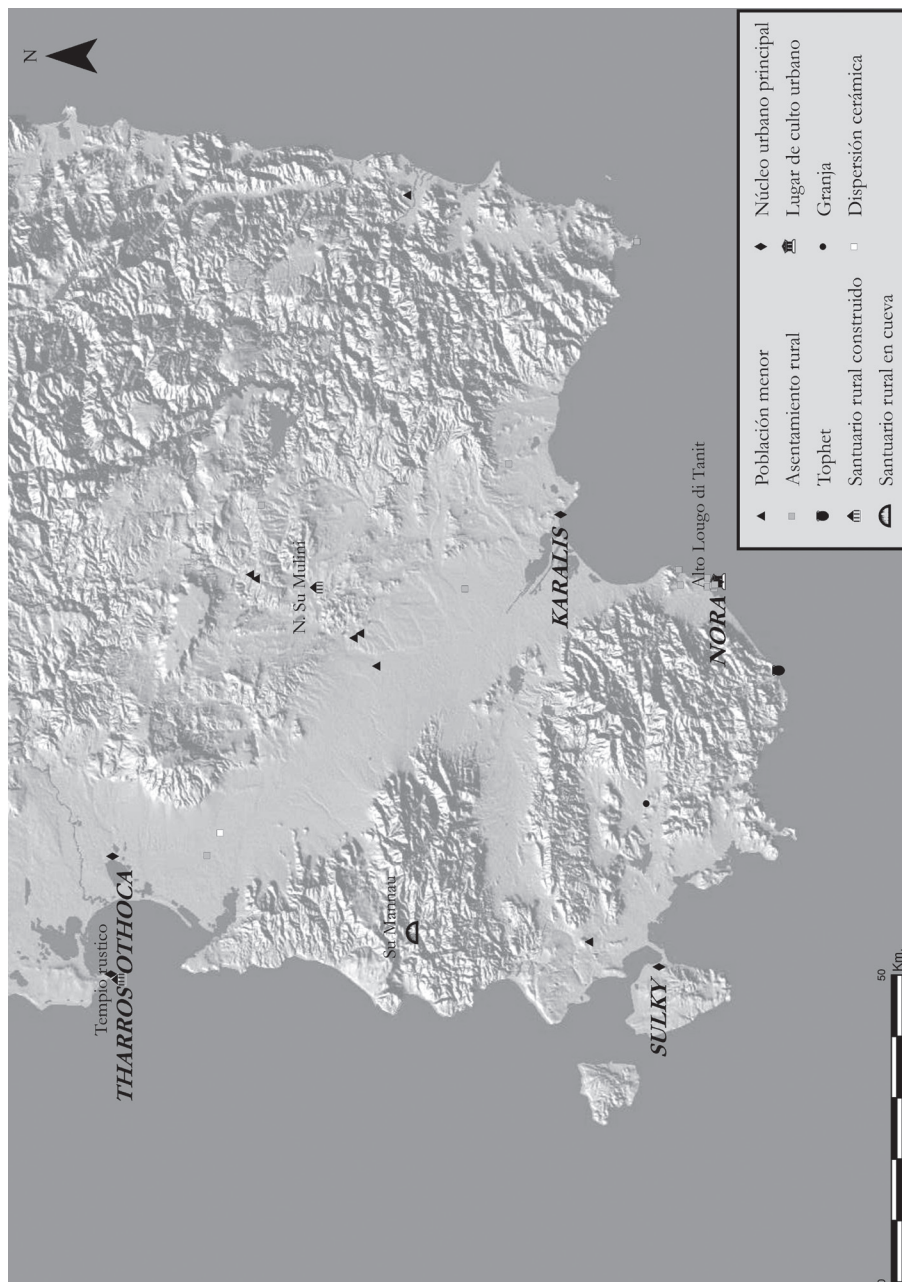


Figura 1. Principales yacimientos fenicios en el sur de Cerdeña durante los siglos VIII-VII a.C.

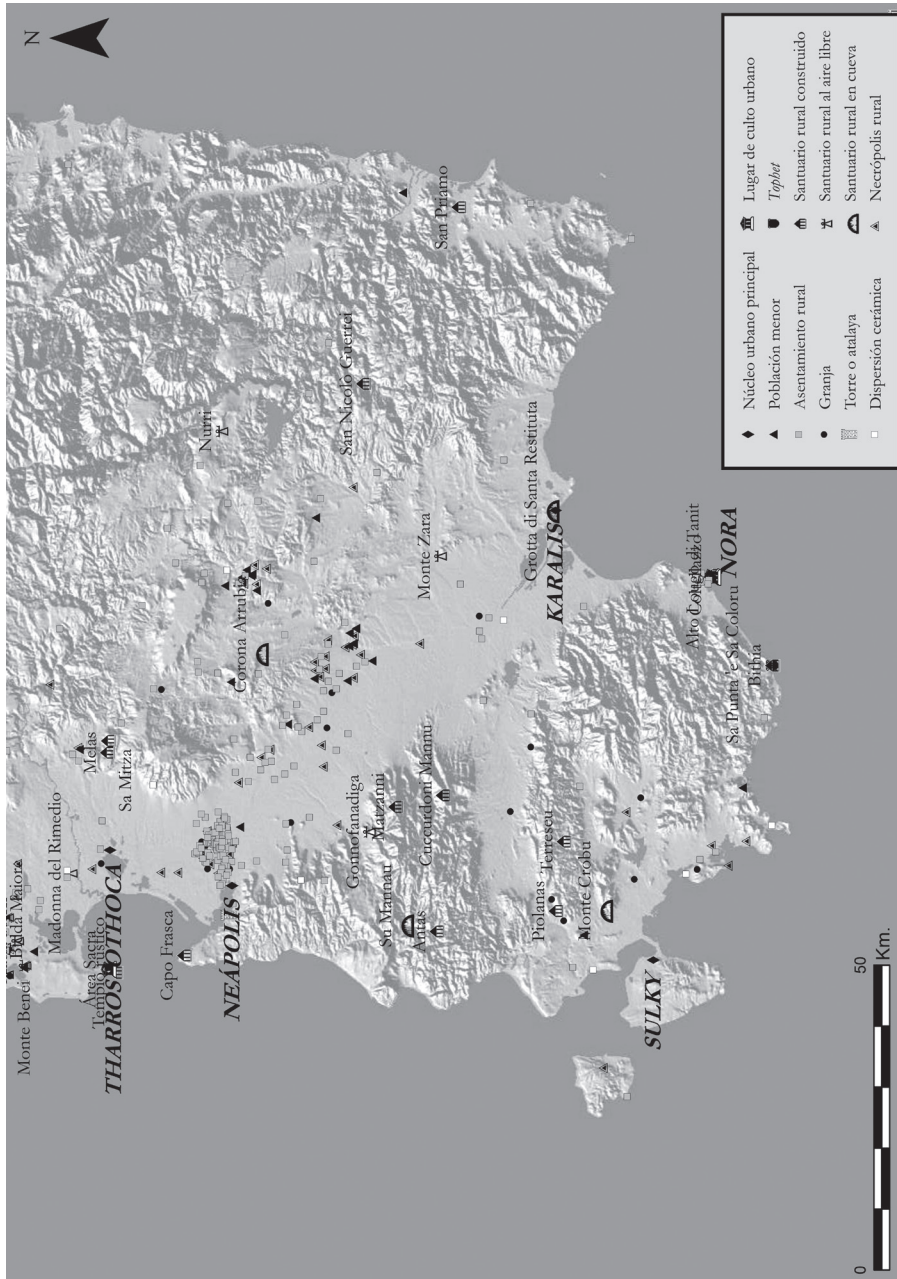


Figura 2. Principales yacimientos fenicios en el sur de Cerdeña durante los siglos VI-V a.C.



Figura 3. Principales yacimientos fenicios en el sur de Cerdeña durante los siglos IV-III a.C.

Otra área interesante en cuanto a su evolución territorial es el área del Estrecho de Gibraltar. Dado su valor estratégico como paso del Mediterráneo al Atlántico, la funcionalidad y evolución de los lugares de culto estuvo ligada, sobre todo, al control de la costa. Así, el primer hito cultural en esta zona sería la Cueva de Gorham frecuentada desde la primera mitad del siglo VIII a.C., o incluso, finales del IX a.C. Sin embargo, los siglos de mayor actividad se centraron entre el siglo V y la primera mitad del II a.C. momento en que fue abandonada. Debemos mencionar que en esta última etapa se ocuparon todas las galerías de la cueva. En cuanto a la funcionalidad de este santuario, pudo estar relacionada tanto con la entrada como con la salida del Mediterráneo de los barcos que se disponían a cruzar el Estrecho de Gibraltar. Sin embargo, el mayor volumen de mercancías procedentes del Mediterráneo hace suponer que se trataría más bien de ofrendas “de salida”. En cuanto a la advocación, no se puede asegurar ninguna en concreto, aunque el estudio de los objetos votivos ha llevado a plantear que se trataría de un culto a *Astarté* o *Tinnit* en sus facetas de diosas de la navegación (Gutiérrez López *et al.* 2013: 319, 320, 329, 334, 338-339, 353, 355-362 y 363-364).

Una vez pasado el Estrecho de Gibraltar, el lugar de culto de entrada al Atlántico pudo localizarse en el Cabo de Trafalgar. Este punto es referido por algunos autores clásicos como el *Promunturium Iunonis* (MELA II, 6; PL. *N.H.* III, 3, 2; PT. *Geog.* II, 3) donde existió un templo dedicado a *Hera* (Marín Ceballos 2010: 495-496), quizás heredero de un espacio cultural anterior dedicado a *Astarté* en su versión astral. Sin embargo, debido al actual estado del emplazamiento que ha sufrido profundas modificaciones antrópicas contemporáneas, no se puede atribuir con certeza un culto anterior de época fenicia (Ferrer Albelda 2017: 79-80). El templo de *Melqart* en *Gadir*, también pudo servir como lugar de referencia costero en la navegación. En cuanto a sus connotaciones financieras, se ha planteado que el templo cobraría los tributos del territorio gaditano aplicando esquemas de origen oriental (Arteaga 1994: 32-34 y 36; López Castro 1995: 47). Además, esta titularidad favorecería que los sacerdotes tuvieran la tutela de las actividades económicas y pudieran arrendar las propiedades del templo para su explotación (García Vargas y Ferrer Albelda 2001: 31).

La última zona ligada a la economía del Estrecho de Gibraltar fue la paleodesembocadura del Guadalquivir que conectaba por vía fluvial la costa con las ricas zonas del interior. Los lugares de culto más importantes en la primera fase fueron el santuario de El Carambolo en uso desde el siglo IX a.C. y el de Cerro de San Juan en la antigua ciudad de *Caura*, fundado en el VIII a.C. Ambos templos ejercieron el control de esta bahía y el acceso al cauce del río como principal vía de comunicación con el interior (fig. 4).

A partir del siglo VI a.C., es precisamente en esa última zona donde localizamos los mayores cambios en los espacios religiosos fenicios. Posiblemente como consecuencia de la progresiva retirada de la línea de costa hasta formarse la actual desembocadura del Guadalquivir, comenzó la frecuentación de otro lugar de culto que pudo ejercer el control sobre esta importante vía de comunicación. Nos referimos al santuario de La Algaida donde se ha documentado material arqueológico mueble fechado a partir del siglo VI a.C. Sin embargo, las primeras estructuras pertenecen al siglo IV a.C. Durante la primera fase el santuario pudo estar bajo la tutela de *Astarté* aunque, tras los cambios edilicios del siglo IV a.C., Ferrer Albelda (2002: 199 y 201-202) ha planteado que *Tinnit* pudo ser la diosa principal a partir de esta fecha. El complejo cultural constaba de

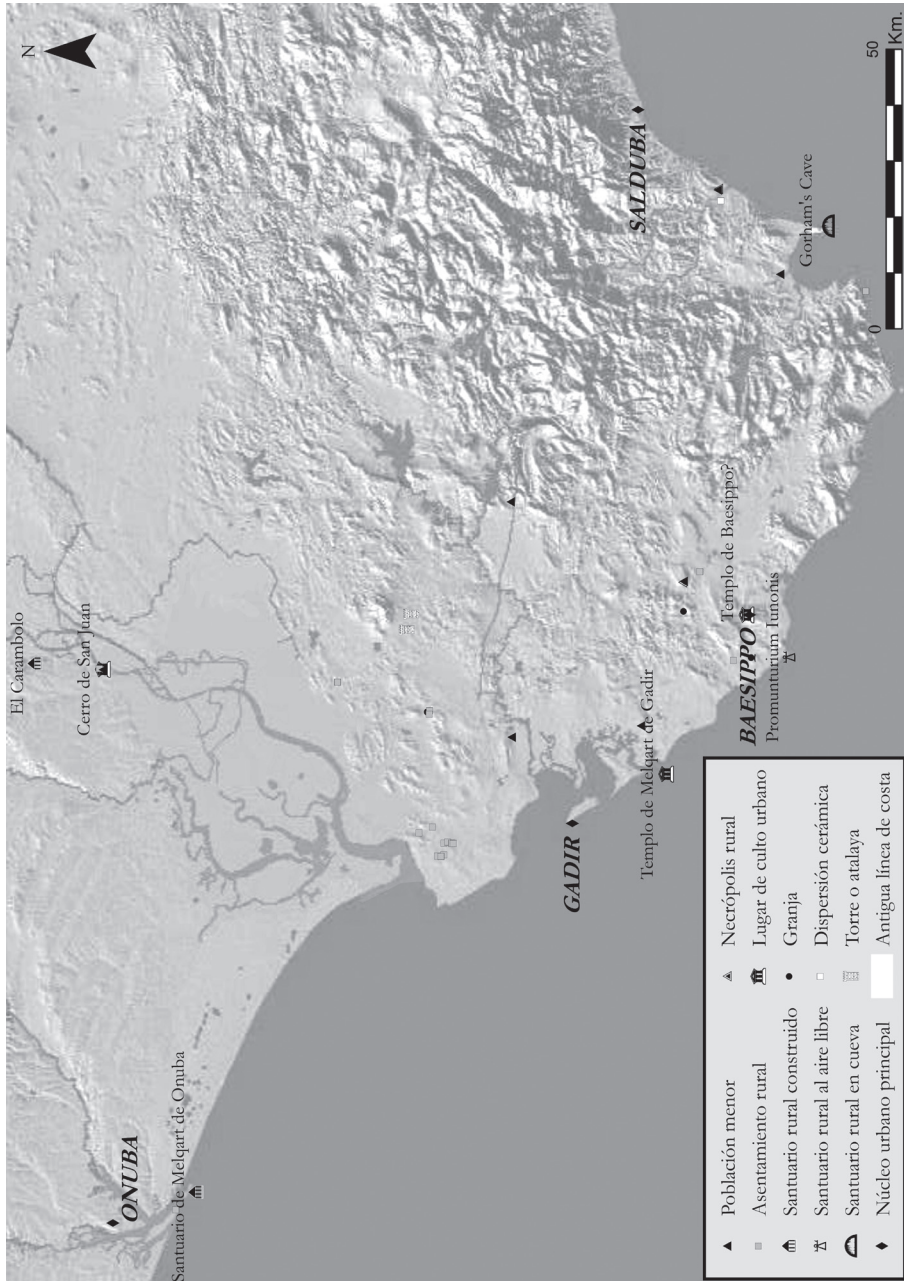


Figura 4. Principales yacimientos fenicios en el área del Estrecho de Gibraltar durante los siglos VIII-VII a.C.

varias habitaciones de entre 3 y 5 metros de lado, un pozo y una posible vivienda alejada (Corzo 2000: 151 y 164). La vivienda, de planta alargada y dividida en tres estancias, contenía en su interior abundantes restos de fauna, cenizas y ánforas (López Amador y Ruiz Gil 2010: 274). Dadas las características del inmueble y los restos asociados al mismo, creemos más factible que se trate de un almacén donde se guardaban y administraban las posesiones del templo que procedían de las transacciones económicas que supervisaba y de las tasas impuestas para la realización de ofrendas (fig. 5).

Aunque estos ejemplos ilustran de manera significativa la vinculación de la religión en la explotación territorial, el caso con una mayor concentración de santuarios rurales fenicios proviene de la isla de Ibiza entendida como un único territorio administrado desde *Iboshim*. El primer lugar de culto no urbano documentado hasta el momento en Ibiza se ubica en Illa Plana, actualmente una península que recibiría visitas esporádicas relacionadas con la sacralización del espacio, entre finales del siglo VII y mediados del VI a.C. Ya en una segunda fase, entre finales del siglo VI y finales del V a.C., se produjo la fundación del santuario como tal y se producirían las terracotas que conforman un conjunto homogéneo. Las estructuras documentadas fueron una cisterna con 52 cadáveres, la cimentación de un edificio, dos *bothroi* de 1,5 m de diámetro y 9 m de profundidad, y tres fosas cuadrangulares. La advocación de este santuario no está clara aunque podría tratarse de un culto a la fertilidad. Esta hipótesis viene avalada por el estudio de las terracotas masculinas que constata la ausencia de atributos divinos, lo que podría corresponder a una representación de seres humanos relacionados con aspectos de fertilidad. Este santuario pudo ser contemporáneo a un complejo de extracción de *murex trunculus* situado en las proximidades lo que, junto con los anzuelos documentados (Hachuel y Marí 1988: 20, 22-26, 29, 37, 50, 55-59, 62, 70 y 72-73), pudieron constituir actividades económicas relacionadas directamente con el templo. Además, su posición domina el acceso marítimo a de la bahía de *Iboshim*, por lo que su desarrollo estaría ligado a las propias actividades comerciales de la ciudad principal de la isla (fig. 6).

A las primeras décadas de expansión agrícola (Gómez Bellard 2008: 121-122) pertenece el lugar de culto rural de Puig d'en Valls, situado en un cerrillo a 35 metros de altura s.n.m. que dista un kilómetro de la actual línea de costa. En las excavaciones fueron identificados restos de edificios, tumbas de similares características a las de Puig des Molins y restos de cisternas o piletas que han sido interpretados como un poblado rural. Sin embargo, otros vestigios tienen una función religiosa clara como las figurillas de terracota, que debido a la falta de datos concretos sobre su ubicación original, no es posible determinar si se serían parte de los exvotos de un santuario o de un culto doméstico (Tarradell y Font 1975: 126-127). También se ha planteado (Costa y Fernández 2012: 616 y 620) que podría haber existido un santuario del siglo V a.C. próximo a Es Culleram de donde provendría la plaquita que nombra a *Refesh-Melqart*, ya que la datación de la grafitia es más antigua que las primeras evidencias de la cueva-santuario fechado en el siglo III a.C. Además, se alega que en el reverso habría una inscripción fechada en el siglo III a.C. donde se indica que el santuario estaba bajo la advocación de *Tinnit*, no de *Refesh-Melqart*, y el cambio de titularidad en un lugar de culto fenicio no se ha documentado nunca (fig. 7).

A partir del siglo IV a.C., proliferaron los cultos domésticos en pequeñas capillas anexas a los hogares o en el interior de los muros, como sucede en los casos de Ca N'Ursul,

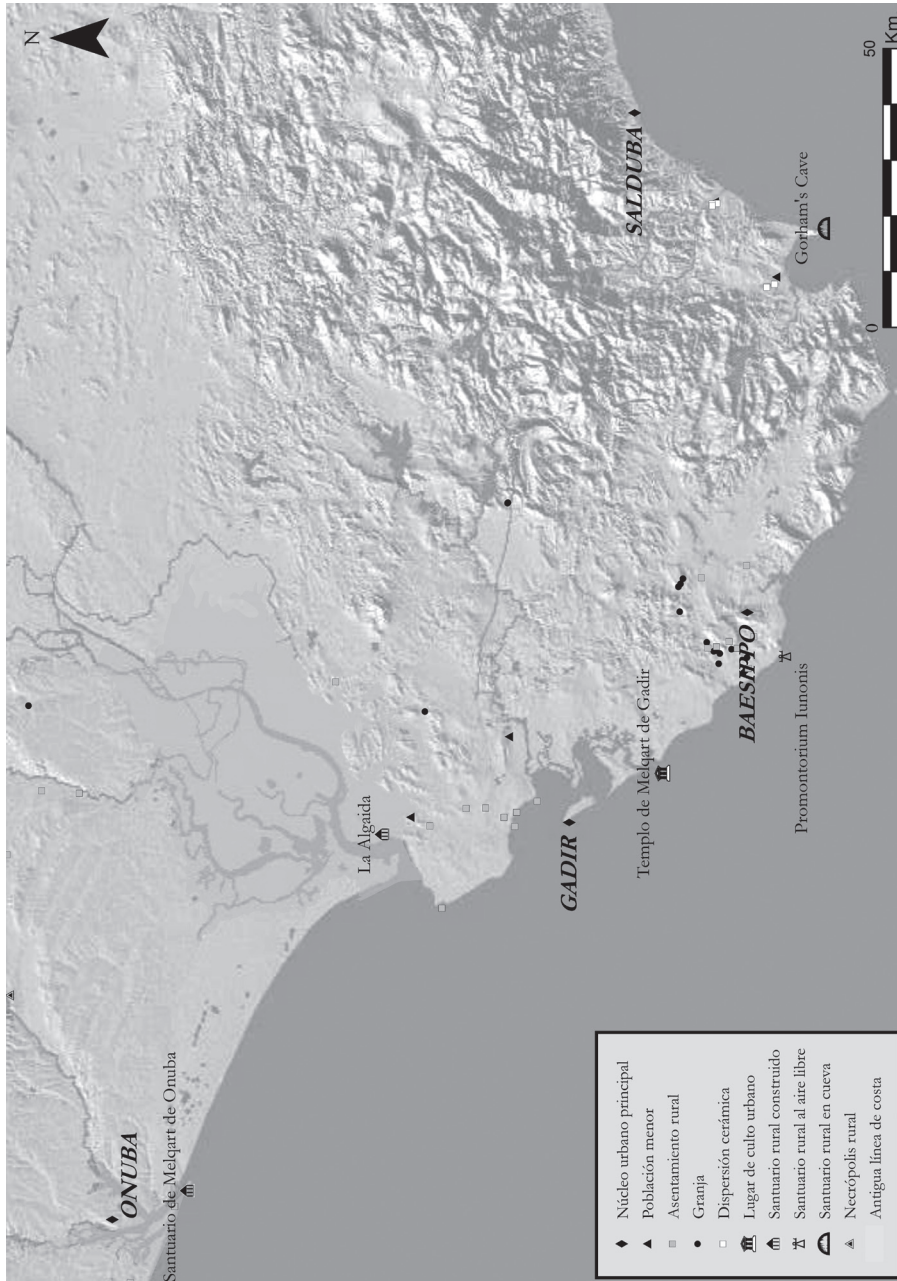


Figura 5. Principales yacimientos fenicios en el área del Estrecho de Gibraltar durante los siglos IV-III a.C.

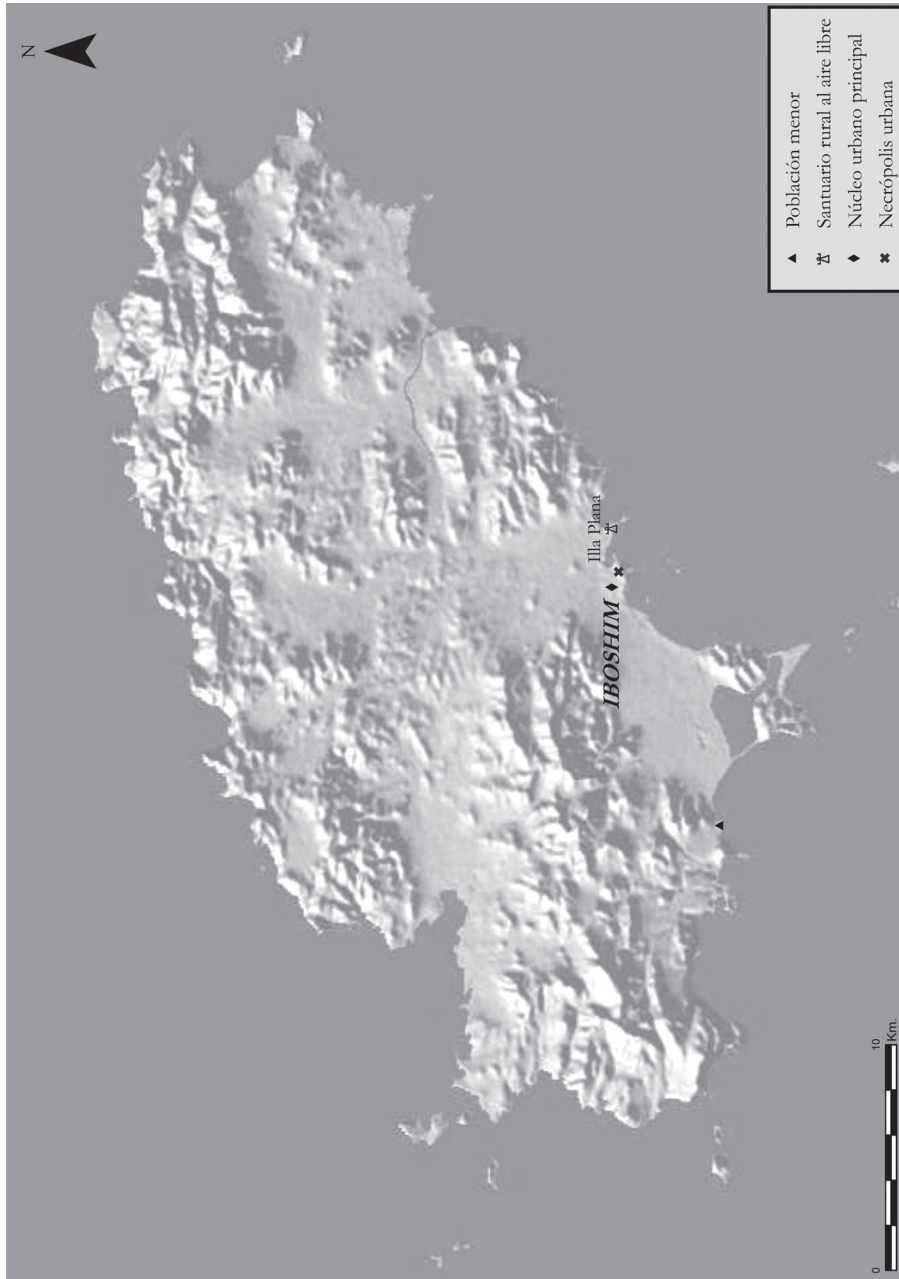


Figura 6. Principales yacimientos fenicios en Ibiza durante los siglos VII-VII a.C.

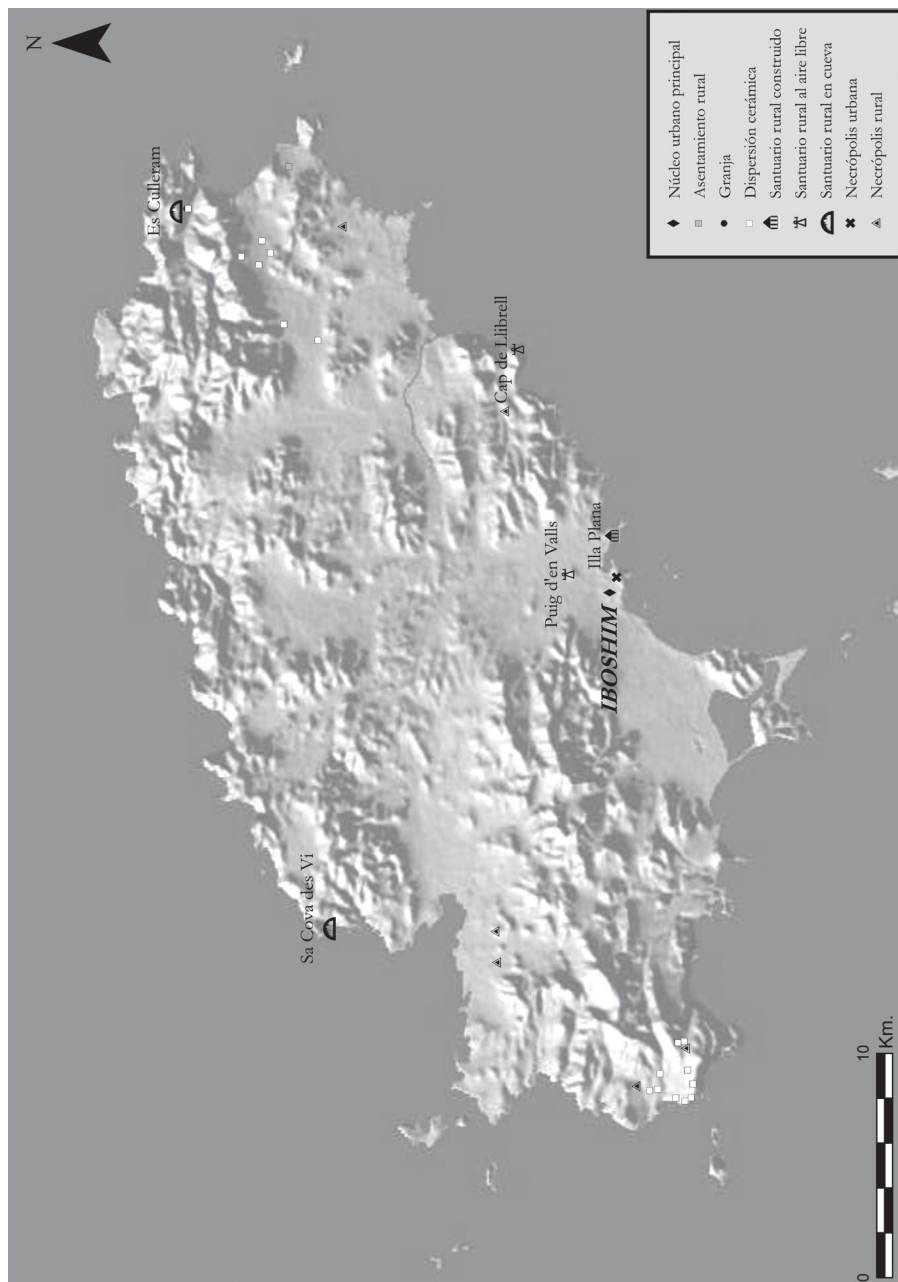


Figura 7. Principales yacimientos fenicios en Ibiza durante los siglos VI-V a.C.

Can Pis y Can Jai. La advocación de estos lugares ha sido identificado con *Astarté* en su faceta vinculada con la agricultura (Gómez Bellard 2008: 125-127 y 129). También en S'Era des Matarets se localizó una canalización y un muro de grandes sillares fechado entre los siglos III y II a.C. que ha sido interpretado como un posible lugar de culto edificado (Gómez Bellard 2000: 355, 2008: 124-125; Puig, Díes y Gómez Bellard 2004: 30).

Debemos mencionar igualmente que en el Oeste de la isla y próximo a la ciudad de *Iboshim* pudo haber existido un santuario al aire libre, del que únicamente se ha registrado un depósito con terracotas de *Astarté*. Aunque los restos podrían pertenecer a los deshechos de un alfar o a una *fauissa*, por el patrón de su ubicación que coincide con el de otros templos fenicios, ha sido definido como un lugar de culto en transición entre el campo y la ciudad (Gómez Bellard 2008: 122).

Otros santuarios ebusitanos nacieron con una clara vocación de control territorial. Es el caso del santuario de Cap de Llibrell situado en el punto más elevado de un promontorio de entre 215 y 220 m.s.n.m. Su posición estratégica en el territorio lo hace especialmente apto para ser un punto vigía de la costa. Aunque se han registrado materiales del siglo V a.C., la primera fase constructiva se data entre el 225 y el 80 a.C. y de ella se han conservado siete estancias de un edificio, una cisterna excavada en la base geológica y un altar de mármol con cabezas de león talladas. Este último elemento ha dado pie para pensar que el santuario estaría bajo la advocación de *Tinnit* leontocéfala (Ramon 2014: 246, 248 y 250).

Finalmente, el último tipo documentado en Ibiza son las cuevas-santuario de las que tenemos dos ejemplos. La primera y mejor estudiada es la ya referida cueva de Es Culleram, ligada al programa de implantación agrícola que se llevó a cabo desde la ciudad de *Iboshim* y que ha sido definida como parte de la proyección política, territorial y económica de la propia ciudad (Marín Ceballos, Belén Deamos y Jiménez Flores 2010: 155). Está situada al Noreste de la isla, en una zona de difícil acceso, a unos 200 metros s.n.m. y cuyo periodo de uso se fecha entre los siglos IV y II a.C. Aunque no es fácilmente identificable en el paisaje, desde ella se controla gran parte de la región, el mar y la isla de Tagomago. El inicio de su empleo como lugar cultural pudo estar vinculado a la presencia de un manantial de agua cercano. La entrada miraba hacia el Este y presentaba una apertura natural de difícil acceso. Junto a ella se localizaron oquedades en la roca de planta rectangular de cierta profundidad (Aubet 1969: 1-2 y 60), de las que únicamente se conserva una cisterna de planta rectangular revocada con arcilla, que estuvo cubierta con lajas dispuestas transversalmente y que podría fecharse entre los siglos III y II a.C. En el interior se han diferenciado varias salas. El vestíbulo, de unos 40 m², una sala de formación natural donde se derrumbó parte de la bóveda rocosa que la cubría y una estancia interior de unos 80 m² que ha sido interpretado como el *sancta sanctorum* (Ramon 1985: 232, 234-236 y 248-249). En la primera campaña (1907) se hallaron unas 600 figurillas de terracota, un millar de cabecillas del mismo tipo de figuras, un leoncillo de marfil carbonizado, fragmentos cerámicos, cenizas y huesos incinerados. Numerosas figuras antropomorfas portaban flores de loto como símbolo de la fecundidad, palomas, cerdos, granadas, cervatillos, racimos de frutos, espigas o palmas como símbolos de fertilidad terrestre (Aubet 1969: 7, 9, 28-32, 35, 43, 45-46, 48, 52, 58, 61 y 65-66) lo que nos indica que se trataría de un culto vinculado claramente con la economía agraria ebusitana.

La otra cueva santuario documentada en Ibiza, la cueva de Ses Vic, es de tipo costero. Se trataría de un pequeño abrigo natural en cuyo acceso se situaron una especie de piletas con un poco de agua dulce. En el interior de la cueva se documentaron una serie de dibujos a cuatro metros de altura (Breuil 1920: 370) y dos paneles más de pinturas rupestres, todos ellos realizados en negro. Debido a las constantes modificaciones que ha sufrido este abrigo, es imposible determinar la cronología o el culto practicado, aunque por el tipo de trazos y los motivos decorativos se puede aventurar una contemporaneidad con las cuevas santuario de Grotta Regina (Beltrán, Costa y Fernández 1987: 13, 11, 15, 21 y 25) donde se han reconocido cerámicas fenicias desde el siglo V a.C. (Bisi 1969: 17) o Grotta del Pozzo, en la isla de Favignana, usada con seguridad entre el siglo IV a.C. y el II d.C. quizás dedicada a *Melqart* (Rocco 1972: 19, 1975) (fig. 8).

Para concluir, debemos añadir los lugares de culto como espacios de frontera. El ejemplo más claro se localiza en la zona del Norte de África que fue administrada por Cartago entre los siglos IV y II a.C. En este caso, sabemos que jugaron un papel relevante los santuarios rurales propiamente dichos, pero también otros hitos territoriales de culto como los monumentos turriformes (Prados Martínez 2008: 141, 210-212, 275-279 y 291) y los *tophets*, que podemos identificar con complejos cultuales relacionado con la economía rural fenicia durante estos siglos (Ruiz Cabrero y Peña 2010: 464). Si superponemos los distritos diferenciados por Manfredi (2003) al mapa de distribución de asentamientos cartagineses en Túnez, podemos observar cómo la situación de la mayor parte de estos lugares de culto está en la frontera con otro distrito. Especialmente significativos son los límites entre *Gunzuzi* y *Zeugei*, entre *Gunzuzi* y *Thuscae*, o entre *Gurza* y *Bizacena*. En otros casos, como la frontera entre *Muxi* y *Zeugei*, los hitos fronterizos pudieron ser necrópolis rurales en lugar de santuarios (fig. 9).

5. CONCLUSIONES

Ya hemos señalado en las primeras páginas de este estudio el reciente interés actual de la historiografía por la religión fenicia desde un enfoque multidisciplinar. Esto ha sido posible gracias al impulso de los estudios territoriales, al abandono del paradigma comercial y a la diversificación de la investigación del mundo fenicio en las últimas décadas. De hecho, una de las principales herramientas para la elaboración de este artículo ha sido la ubicación en un SIG de toda la información procedente de las prospecciones superficiales y los datos de las excavaciones de los yacimientos fenicios. A partir de ahí, hemos analizado de manera diacrónica los principales territorios fenicios occidentales y cartagineses como Cerdeña, Ibiza, el Sur de la Península Ibérica o el Norte de Túnez y hemos comprobado la enorme relación entre religión y territorio en la economía fenicia.

Además, hemos distinguido entre los templos urbanos situados en lugares prominentes del territorio o en la parte baja de la ciudad. En cuanto a los santuarios rurales, hemos diferenciado espacios de culto sin estructuras donde se practicarían rituales al aire libre, santuarios construidos y, finalmente cuevas o abrigos naturales que, a su vez, han sido separados según su posición costera o interior.

Los templos urbanos situados en lugares prominentes del territorio controlaron las vías de acceso terrestres y marítimas a la ciudad, la *chora* explotada por los propios

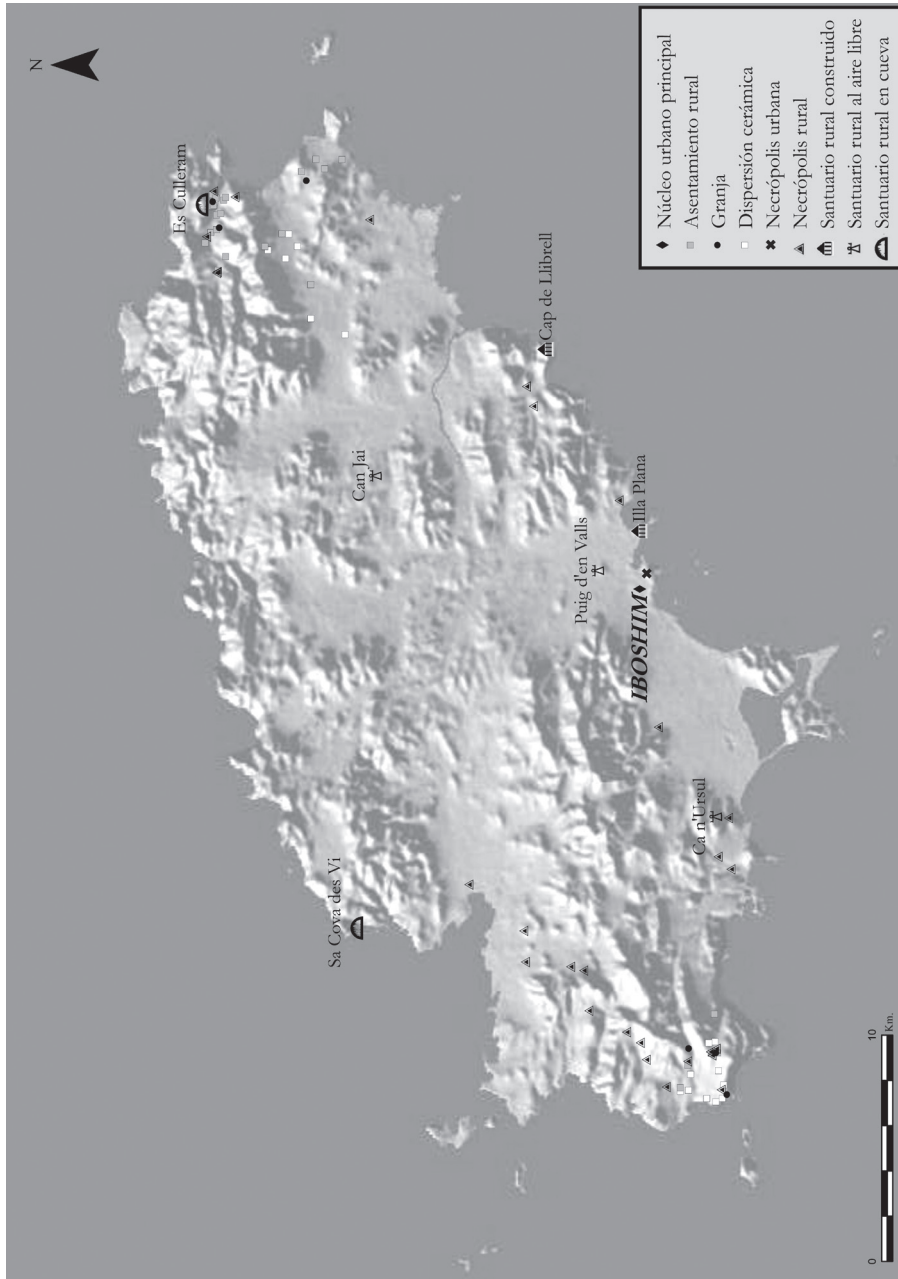


Figura 8. Principales yacimientos fenicios en Ibiza durante los siglos IV-III a.C.

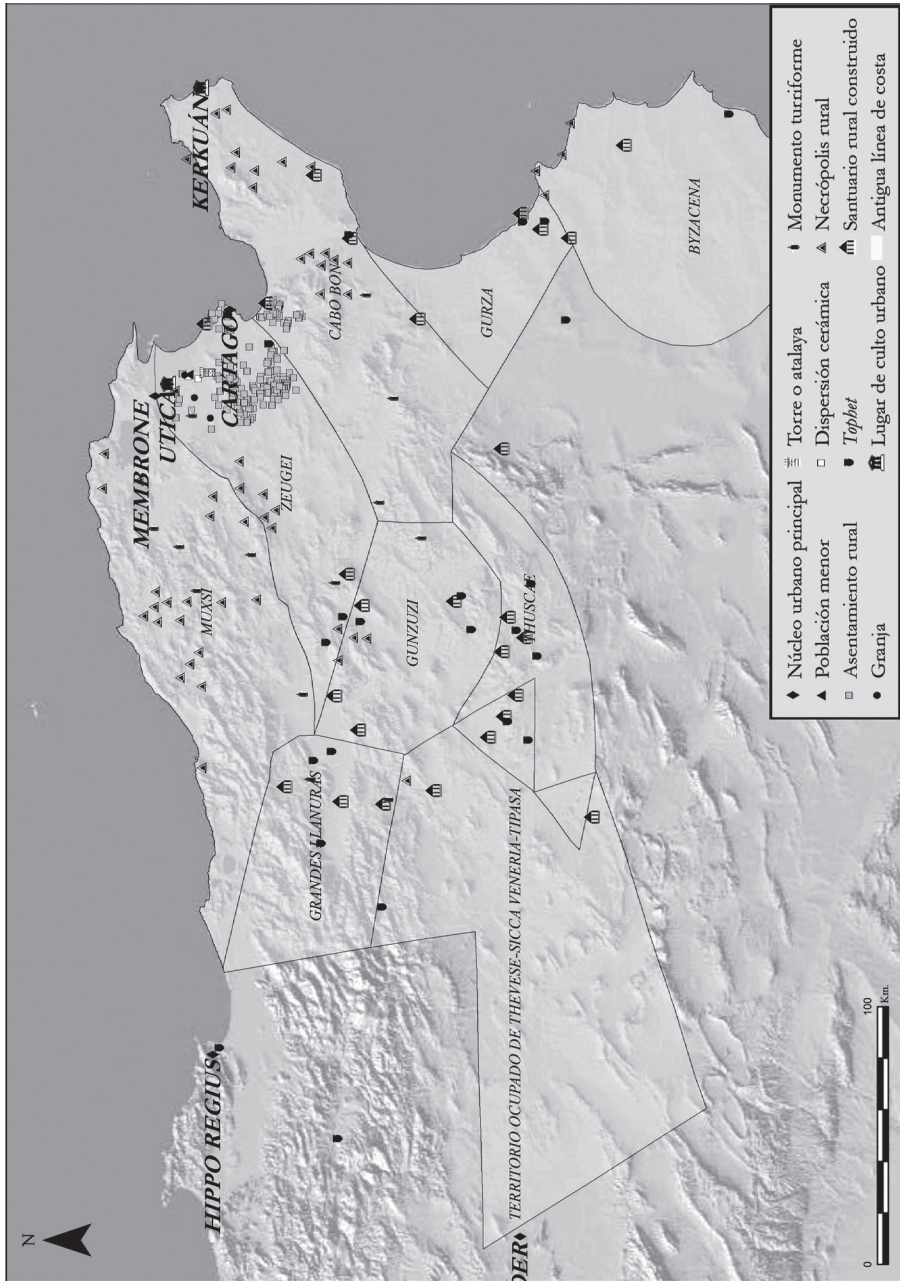


Figura 9. Distritos cartagineses a partir de Manfredi (2003) y principales yacimientos en el Noroeste de África durante los siglos IV-II a.C.

ciudadanos y, en la mayoría de casos se vincularían a las propias actividades comerciales del puerto. Paralelamente, el territorio de las ciudades-estado fenicias occidentales se vio reforzado gracias a una red de establecimientos y santuarios rurales que en el inicio de la colonización pudieron ser simplemente lugares de culto al aire libre o cuevas-santuario.

Por otra parte, la funcionalidad de los lugares de culto rurales fenicios occidentales estuvo vinculada a la producción territorial, a la custodia de las fronteras y posiblemente a la garantía de pactos y acuerdos políticos y comerciales entre fenicios y autóctonos. Las propias rutas marítimas estuvieron relacionadas con la protección de las divinidades mediante la instalación de santuarios costeros que además sirvieron de apoyo y guía a la navegación.

En los territorios en que hemos podido establecer la evolución diacrónica de los lugares de culto, comprobamos cómo la proliferación de santuarios estuvo aparejada al fuerte impulso de la explotación rural de los siglos IV-II a.C. La consolidación de los espacios sacros quedó de manifiesto por la construcción de edificios en lugares anteriormente frecuentados para llevar a cabo rituales e incluso, en la monumentalización de algunos santuarios.

En definitiva, la valoración general que podemos obtener de este estudio es que tanto los lugares de culto urbanos como los rurales formaron parte activa de la política económica de las *poleis* fenicias occidentales, especialmente enfocadas a la explotación y comercio de los recursos naturales. El papel de los espacios sacros no fue un mero escenario para la representación de rituales, sino que, dada su posición en el paisaje, funcionaron como administradores del territorio para la instalación de nuevos asentamientos rurales, actuaron como protectores de las principales vías de comunicación, sirvieron de hitos fronterizos y favorecieron el encuentro entre autóctonos y fenicios potenciando las principales actividades económicas de la Antigüedad.

BIBLIOGRAFÍA

- AMADASI GUZZO, M. G. (2010): “Astarte a Malta: il Santuario di Tas Silġ”, en M.L. de la Bandera Romero y E. Ferrer Albelda (coords.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*: 465-489. Universidad de Sevilla, Sevilla.
- ARRUDA, A. M.; GÓMEZ BELLARD, C. y VAN DOMMELEN, P. (eds.) (2007): *6º Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos. Sítios e Paisagens Rurais do Mediterrâneo Púnico. Cuadernos de Uniarq* 3. Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- ARTEAGA MATUTE, O. (1994): “La Liga púnica gaditana. Aproximación a una visión histórico occidental para su contrastación con el desarrollo de la hegemonía cartaginesa en el mundo mediterráneo”, en *VIII Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica. Cartago, Gadir, Ebusus y la influencia púnica en los territorios hispanos. Ibiza 1993. Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera* 33: 23-57. Ibiza.
- AUBET SEMMLER, M. E. (1969): *La cueva d'Es Cuyram (Ibiza)*. Universidad de Barcelona, Barcelona.
- BARRECA, F. (1969): “Lo escavo del tempio”, *Ricerche puniche ad Antas. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*. *Studi Semitici* 30: 9-46. Roma.

- (1986): *La Civiltà fenicio-punica in Sardegna. Studi e Monumenti* 3. Sassari.
- BELTRÁN A.; COSTA RIBAS B. y FERNÁNDEZ, J. H. (1987): *Las pinturas rupestres de “Sa Cova des Vi”, Ses Fontanelles, Sant Antoni de Portmany (Ibiza). Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza* 17. Ibiza.
- BISI, A. M. (1969): “Lo scavo del 1969”, *Grotta Regina-I. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alla Antichità della Sicilia Occidentale. Studi Semitici* 33: 7-37. Roma.
- BONNET, C. (1988): *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée. Studia Phoenicia* VIII. Leuven.
- (1996): *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques. Collezione di Studi Fenici* 37. *Contributi alla Storia della Religione Fenicio-Punica* 2, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- (2008): “Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino”, en X. Dupré Raventós, S. Ribichini y S. Verger (eds.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del Convegno Internazionale solvolto a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*: 673-685. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
- BREUIL, H. (1920): “Cueva de las Fontanelas (Iviça)”, *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural* XX: 370-373.
- CAMALICH MASSIEU, M. D. y MARTÍN SOCAS, D. (1998): *El territorio almeriense desde los inicios de la producción hasta fines de la Antigüedad. Un modelo, la depresión de Vera y Cuenca del Río Almanzora*. Junta de Andalucía, Sevilla.
- CHÁVEZ ÁLVAREZ, M. E.; CAMALICH MASSIEU, M. D.; MARTÍN SOCAS, D. y GONZÁLEZ QUINTERO, P. (2002): *Protohistoria y Antigüedad en el sureste Peninsular: el poblamiento de la depresión de Vera y Valle del río Almanzora (Almería). BAR International Series* 1026. Oxford.
- CORZO SÁNCHEZ, R. (2000): “El santuario de La Algaida (San Lúcar de Barrameda, Cádiz) y la formación de sus talleres artesanales”, en J.H. Fernández Gómez y B. Costa Ribas (coords.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología Fenicio-púnicas (Eivissa, 1999). Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera* 46: 147-183. Ibiza.
- COSTA B. y FERNÁNDEZ, J. H. (2012): “Algunas consideraciones sobre el culto a Melqart en Ibiza”, en C. Del Vais (ed.), *Epi Oinopa Ponton. Studi sul Mediterraneo antico in ricordo di Giovanni Tore*: 613-624. Oristano.
- DE MELLO BEIRÃO C.; TAVARES DA SILVA C.; SOARES J.; VARELA GOMES M. y VARELA GOMES R. (1985): “Depósito votivo da II Idade do Ferro de Garvão. Notícia da primeira campanha da escavações”, *O Arqueólogo Português, Serie IV*, 3: 45-136.
- FERRER ALBELDA, E. (2002): “Topografía sagrada de Extremo Occidente: santuarios, templos y lugares de culto de la Iberia púnica”, en E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex Oriente Lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica. Spal Monografías* II: 185-217. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- (2017): “El poblamiento en el I^{er} milenio a.C.: Baesippo y su territorio”, en E. Ferrer Albelda y J.J. Cantillo Duarte (coords.), *Arqueología en Vejer. De la Prehistoria al periodo andalusí*: 55-94. Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.
- GARCÍA VARGAS, E. y FERRER ALBELDA, E.: “Las salazones de pescado en la Gadir púnica: estructuras de producción”, *Laverna* XII, 2001: 21-41.

- GÓMEZ BELLARD, C. (2000): “Avance del estudio de un paisaje rural púnico y romano: El Cubells-Cala d’Hort (Ibiza)”, en M.E. Aubet y M. Barthélemy (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos. Cádiz, 2 al 6 de octubre de 1995*, I: 353-362. Universidad de Cádiz, Cádiz.
- (2003): *Ecohistoria del paisaje agrario. Agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo*, Valencia.
- (2008): “Espacios sagrados en la Ibiza púnica”, en X. Dupré Raventós, S. Ribichini y S. Verger (eds.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del Convegno Internazionale solvolto a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*: 119-132. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
- GÓMEZ BELLARD, C. y VIDAL GONZÁLEZ, P. (2000): “Las cuevas-santuario fenicio-púnicas y la navegación en el Mediterráneo”, in Fernández Gómez J. H. y Costa Ribas B. (Coords.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología Fenicio-púnicas (Eivissa, 1999), Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera* 46: 103-145. Ibiza.
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, J. M.; REINOSO DEL RÍO, M. C.; GILES PACHECO, F.; FINLAYSON, C. y SÁEZ ROMERO, A. (2013): “La cueva de Gorham (Gibraltar): un santuario fenicio en el confín occidental del Mediterráneo”, en F. Prados, I. García y G. Bernard (eds.), *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad*: 303-381. Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante.
- HACHUEL, E. y MARÍ, V. (1988): *El Santuario de la Illa Plana (Ibiza). Una propuesta de análisis*. Conselleria d’Educació i Cultura, Govern Balear, Ibiza.
- HELAS, S. y MARZOLI, D. (eds.) (2009): *Phönizisches und punisches Städtewesen. Iberia Archaeologica* 13. Mainz.
- JOURDAIN-ANNEQUIN, C. (1992): “Héraclès en Occident”, en C. Bonnet y C. Jourdain-Annaquin (eds.), *Héraclès d’une rive à l’autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives. Actes de la table ronde de Rome, Academia Belgica-École Française de Rome, 15-16 septembre 1989 à l’Occasion du cinquantenaire de l’Academia Belgica en Hommage à Franz Cumont, son Premier Président. Études de Philologie, d’Archéologie et d’Histoire anciennes publiées par l’Institut Historique Belge de Rome* 28: 263-291. Bruxelles-Rome.
- LIPÍŃSKI, E. (1995): *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique. Studia phoenicia* XIV. Leuven.
- (2009): *Resheph: a Syro-Canaanite deity. Orientalia Lovaniensia Analecta* 18. Leuven.
- LÓPEZ AMADOR, J. J. y RUIZ GIL, J. A. (2010): “Las ofrendas del santuario púnico-gaditano de la Algaida (San Lúcar de Barrameda)”, *Cuaternario y Arqueología: Homenaje a Francisco Giles Pacheco*: 271-281. Diputación Provincial de Cádiz, Cádiz.
- LÓPEZ CASTRO, J. L. (1995): *Hispania Poena: Los fenicios en la Hispania Romana, 206 A.C.-96*. Crítica, Barcelona.
- (2003): “La formación de las ciudades fenicias occidentales”, *Byrsa. Rivista di Archeologia, Arte, e Cultura púnica* 2: 69-120.
- (2004): “Un santuario rural en Baria (Villaricos-Almería)”, en G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y A. González Blanco (coords.), *El mundo púnico: religión, antropología y cultura material. Actas II Congreso Internacional del Mundo Púnico, Cartagena, 6-9 de abril de 2000, Estudios orientales* 5-6: 77-89. Murcia.
- (2005): “Astarté en Baria. Templo y producción entre los fenicios occidentales”, *Archivo Español de Arqueología* 78: 5-21.

- (2007): (ed.), *Las ciudades fenicio-púnicas en el Mediterráneo Occidental*. Universidad de Almería, Almería.
- (2011): “La territorialidad y los fenicios occidentales: estado actual de la investigación y perspectivas”, *Memorial Luis Siret. I Congreso de Prehistoria de Andalucía: La tutela del Patrimonio Prehistórico, Antequera, 2010*: 219-229. Junta de Andalucía, Sevilla.
- LÓPEZ CASTRO, J. L. y MORA SERRANO, B. (2002): “*Malaka* y las ciudades fenicias en el Occidente Mediterráneo. Siglos VI a.C.- I d.C.”, *Colonizadores e Indígenas en la Península Ibérica. Mainake XXIV*: 181-204.
- MANFREDI, L. I. (2003): *La politica amministrativa di Cartagine in Africa. Memorie dell'Accademia dei Lincei*, serie IX, vol. XVI, fascicolo 3. Roma.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. (2010): “Imagen y culto de *Astarté* en la Península Ibérica. I: Las fuentes griegas y latinas”, en M.L. de la Bandera Romero y E. Ferrer Albelda (coords.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*: 491-512. Universidad de Sevilla, Sevilla.
- MARÍN CEBALLOS, M. C.; BELÉN DEAMOS, M. y JIMÉNEZ FLORES, A. M. (2010): “El proyecto de estudio de los materiales de la cueva de Es Culleram”, *Mainake XXXII*, 1: 133-157.
- OGGIANO, I. (2005): “Lo spazio sacro a Nora”, en Spanò Giammellaro A. (Ed.), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*. Vol. III: 1029-1044. Università di Palermo, Palermo.
- PARDO BARRIONUEVO, C. A. (2015): *Economía y sociedad rural fenicia en el Mediterráneo Occidental*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- PRADOS MARTÍNEZ, F. (2008): *Arquitectura púnica. Los monumentos funerarios, Anejos de Archivo Español de Arqueología XLIV*. Madrid.
- PUIG MORAGON, R. M.; DIES CUSI, E. y GOMEZ BELLARD, C. (2004): *Can Corda. Un asentamiento rural púnico-romano en el suroeste de Ibiza. Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera 53*. Ibiza.
- RAMON TORRES, J. (1985): “Es Cuieram 1981”, *Noticiario Arqueológico Hispánico* 20: 225-256.
- (1995): *Ses Païsses de Cala d'Hort. Un establiment rural d'època antiga al Sud-Oest d'Eivissa. Quaderns d'Arqueologia Pitiüsa 1*. Ibiza.
- (2014): “Le sanctuaire punique du Cap de Librell (Ibiza). Un point du guet et un amer pour la navigation côtière autour d'*Ebusus*”, en L. Mercuri, R. González Villaescusa y B. Frédérique (dirs.), *Actes des XXXIV^e rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. Implantations humaines en milieu littoral Méditerranéen: facteurs d'installation et processus d'appropriation de l'espace (Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge)*: 243-252. APDCA, Antibes.
- RECIO RUIZ, A. (2002): “Formaciones sociales ibéricas en Málaga”, *Mainake XXIV*: 35-84.
- RIBICHINI, S. (1995): *Poenus advena: gli dei fenici e l'interpretazione classica*. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
- ROCCO, B. (1972): “La grotta del Pozzo a Favignana”, *Sicilia Archeologica* 17 (marzo 1972), Anno V: 9-20.
- (1975): “Ancora sulla Grotta del Pozzo a Favignana”, *Sicilia Archeologica* 28-29 (agosto-diciembre 1975), Anno VIII: 85-95.
- ROMÁN DÍAZ, M. P.; MARTÍNEZ PADILLA, C.; LÓPEZ MEDINA, M. J.; SUÁREZ DE URBINA CHAPMAN, N.; PÉREZ CARPENA, A. D. y AGUAYO DE HOYOS, P. (2000): “Estudio del proceso histórico durante la Prehistoria y la Antigüedad en la Cuenca del Alto Almanzora (Almería)”. *Anales de Arqueología Cordobesa* 11: 33-52.

- ROPPA, A. (2013): *Comunità urbane e rurali nella Sardegna punica di età ellenistica. Sagvntvm Extra* 14. Universitat de València, Valencia.
- RUIZ CABRERO, L. y PEÑA ROMO, V. (2010): “La pervivencia de los tofet como elemento de cohesión territorial tras la caída de Cartago”, *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama: hommage à Mhamed Hassine Fantar; Colloque International organisé à Siliana et Tunis du 10 au 13 mars 2004*: 459-470. Institut National du Patrimoine, Tunis.
- TARRADELL, M. y FONT, M. (1975): *Eivissa Cartaginesa*. Curial, Ibiza.
- VAN BERCHEM, D. (1967): “Sanctuaires d’Hercule-Melqart. Contribution à l’étude de l’expansion phénicienne en Méditerranée”, *Syria* 44, fasc. 1-2: 73-109.
- VAN DOMMELEN, P. (1998): *On Colonial Grounds. A Comparative Study of Colonialism and Rural Settlement in First Millennium BC West Central Sardinia*. Leiden.
- VAN DOMMELEN, P. y GOMEZ BELLARD, C. (2008): “Agrarian Landscapes and Rural Communities”, en P. Van Dommelen y C. Gomez Bellard (A.A.), *Rural Landscapes of the Punic World. Monographs in Mediterranean Archaeology* 11: 202-230. Equinox Publishing, London.
- VELLA, N. C. (2007): “Unravelling past agricultural landscapes in the Maltese Islands: making a case for the Phoenician and Punic periods”, en A.M. Arruda, C. Gómez Bellard y P. Van Dommelen (eds.), *6º Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos. Sítios e Paisagens Rurais do Mediterrâneo Púnico. Cuadernos de Uniarq* 3: 69-85. Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- XELLA, P. (1991): *Baal Hammon. Recherches sur l’identité et l’histoire d’un dieu phénico-punique*. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
- ZUCCA, R. (1989): *Il Tempio di Antas. Sardegna Archeologica. Guide e Itinerari* 11. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Sassari.



Colección Spal Monografías Arqueología
Editorial Universidad de Sevilla

Trabajo Sagrado. Producción y representación en el Mediterráneo occidental durante el I milenio a.C. es un conjunto de once trabajos de investigación centrados, como el título indica, en el análisis de aquellas labores productivas realizadas en los santuarios o en su entorno, o bien de objetos y espacios destinados al culto; todos tienen como común denominador una datación centrada en el primer milenio antes de la era cristiana y, en los aspectos étnico-culturales, el protagonismo de la cultura fenicio-púnica e ibérica en sentido amplio. Se trata de un recorrido desde Próximo Oriente, tierra de origen de los fenicios, hasta el extremo Occidente, donde se asentaron y fundaron santuarios como el de El Carambolo. En la península ibérica se estudian otros ejemplos ilustrativos y significativos de la cultura ibérica y de la Extremadura protohistórica, y, como epígono de la cultura fenicia en Hispania, se dedica un capítulo a los sellos anfóricos con simbología religiosa de la fundación tiria de *Gadir-Gades*.

