6

LOS PRIMEROS TIEMPOS DEL SANTUARIO IBÉRICO: IDENTIDAD Y PODER EN LA CIUDAD DEL S. III A.C.

Ignasi Grau Mira
Universitat d'Alacant

Iván Amorós López
Servei d'Investigació Prehistòrica,
Museu de Prehistòria de València

La interpretación de los santuarios ibéricos inició hace unos años una vía de análisis a partir de la vinculación con la configuración de los territorios del Alto Guadalquivir, Murcia y Alicante. En el ámbito de la investigación se definieron una serie de santuarios territoriales o comunitarios que se vincularon a los procesos de reconfiguración territorial y política de las sociedades ibéricas del cuadrante sur-oriental de la Península (Ruiz y Molinos, 1993: 247-248). En realidad, se producía un importante giro interpretativo que expandía las propuestas clasificatorias descriptivas de los años 80 hacia la consideración del contexto sociopolítico como determinante de la configuración del espacio sacro. Conviene repasar estas transformaciones para entender como el énfasis se trasladó desde el vínculo con el asentamiento, o su ausencia, hasta la integración con el territorio.

Una de las primeras clasificaciones integradoras de los lugares de culto fue la de R. Lucas estableciendo básicamente tres categorías, los espacios de culto natural, los santuarios construidos de carácter rural y los templos o construcciones de carácter urbano (Lucas, 1981: 281). En esta misma línea se enmarcaría el ensayo de L. Prados que distinguía entre cuevas, templos urbanos, capillas domésticas, santuarios protourbanos y santuarios rurales (Prados, 1994) y también la propuesta de A. Oliver, que diferenciaba entre santuarios edificados no urbanos, edificaciones urbanas, lugares de culto no edificados y otros, entre los que se incluirían los depósitos votivos (Oliver, 1997). Por su parte, H. Bonet y C. Mata incluyeron una categoría más en este tipo de clasificaciones como son las necrópolis y enterramientos aislados que se suman al resto de espacios como santuarios, templos urbanos, cuevas-santuario, capillas y altares domésticos (Bonet y Mata, 1997). A. Domínguez Monedero, basándose también en un criterio esencialmente espacial, estableció una diferenciación clara entre los espacios de culto urbanos, entre los que incluye los templos o santuarios cívicos, las capillas domésticas y los santuarios empóricos, y los lugares de culto extraurbanos, que englobarían los de carácter suburbano o periurbano, los supraterritoriales y los rurales (Domínguez Monedero, 1997). Los ensayos clasificatorios de M. Almagro-Gorbea y T. Moneo, que en una línea muy similar a la anterior propusieron una diferenciación entre los espacios de culto urbanos (domésticos o dinástico gentilicios, templos y santuarios de entrada) (Almagro-Gorbea y Moneo, 2000), extraurbanos (palatinos, comunitarios, entre los que cabe incluir las cuevas-santuario, los abrigos-santuario y los de control territorial, y los santuarios territoriales) y finalmente los espacios de culto funerario (Moneo, 2003).

Este componente espacial, fundamental en la comprensión de los santuarios, adquirió mayor consistencia con la consideración ya aludida de exponentes de la configuración y transformación de las estructuras geopolíticas ibéricas. Así tomó cuerpo la consideración de los lugares de culto como expresión ideológica de las agrupaciones étnico-políticas que trascendían el espacio político del *oppidum* a través de la emergencia del pago territorial (Ruiz y Molinos, 1993; Ruiz *et al.*, 2001). Esta aportación fue el germen en que se inscribe la propuesta que vamos a desarrollar y que atiende a la consideración del papel

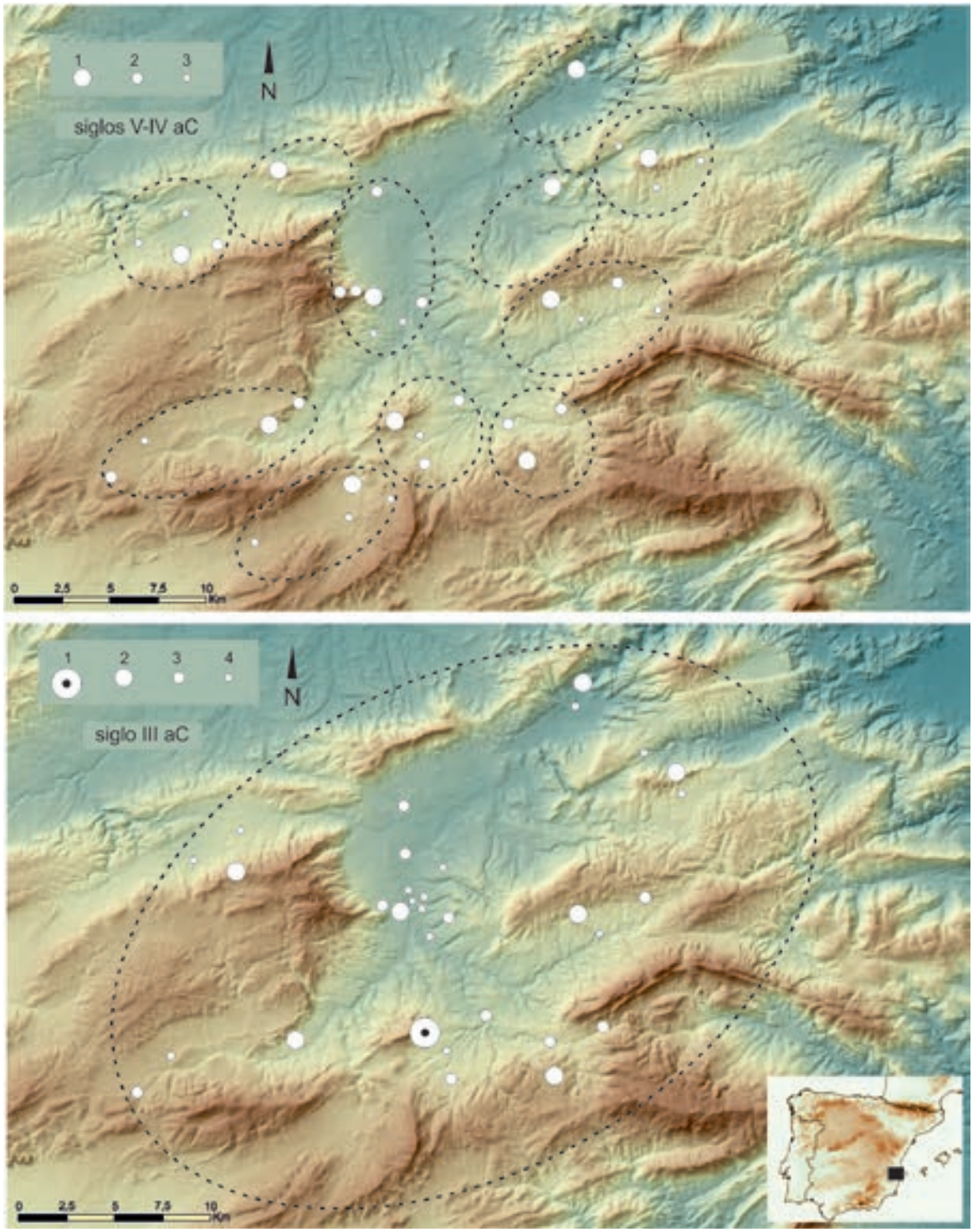

Figura 6.1. El poblamiento ibérico en las comarcas de L'Alcoià y El Comtat.

Figura 6.2. La Cova de La Pastora (imagen: Machause *et al*., 2017, fig. 3).

territorial y legitimador ideológico de los procesos políticos en la época de las ciudades ibéricas del s. III a.C. y que definiría los santuarios territoriales como La Serreta.

Siguiendo este planteamiento, las sociedades ibéricas desarrollarían espacios de culto que se encuentran fuera de los lugares habitados, pero que al mismo tiempo se caracterizan por una estrecha relación con el asentamiento que actúa como centro rector del espacio político. De esa forma, se reforzaban las funciones políticas de las capitales del territorio al tiempo que se sancionaban los proyectos geopolíticos de carácter comarcal. Es el caso de los santuarios de La Serreta, Coimbra del Barranco Ancho, El Cigarralejo, La Luz o La Encarnación. En otros casos como La Malladeta o La Carrasposa se encuentran a unos kilómetros del núcleo principal del territorio, aunque la relación con el mismo es clara.

A pesar de las diferencias entre todos estos santuarios, la interpretación conjunta de este variado elenco de espacios de culto es posible si los incluimos en las dinámicas sociales convergentes hacia la complejización y desarrollo de entidades estatales y desde la perspectiva del paisaje.

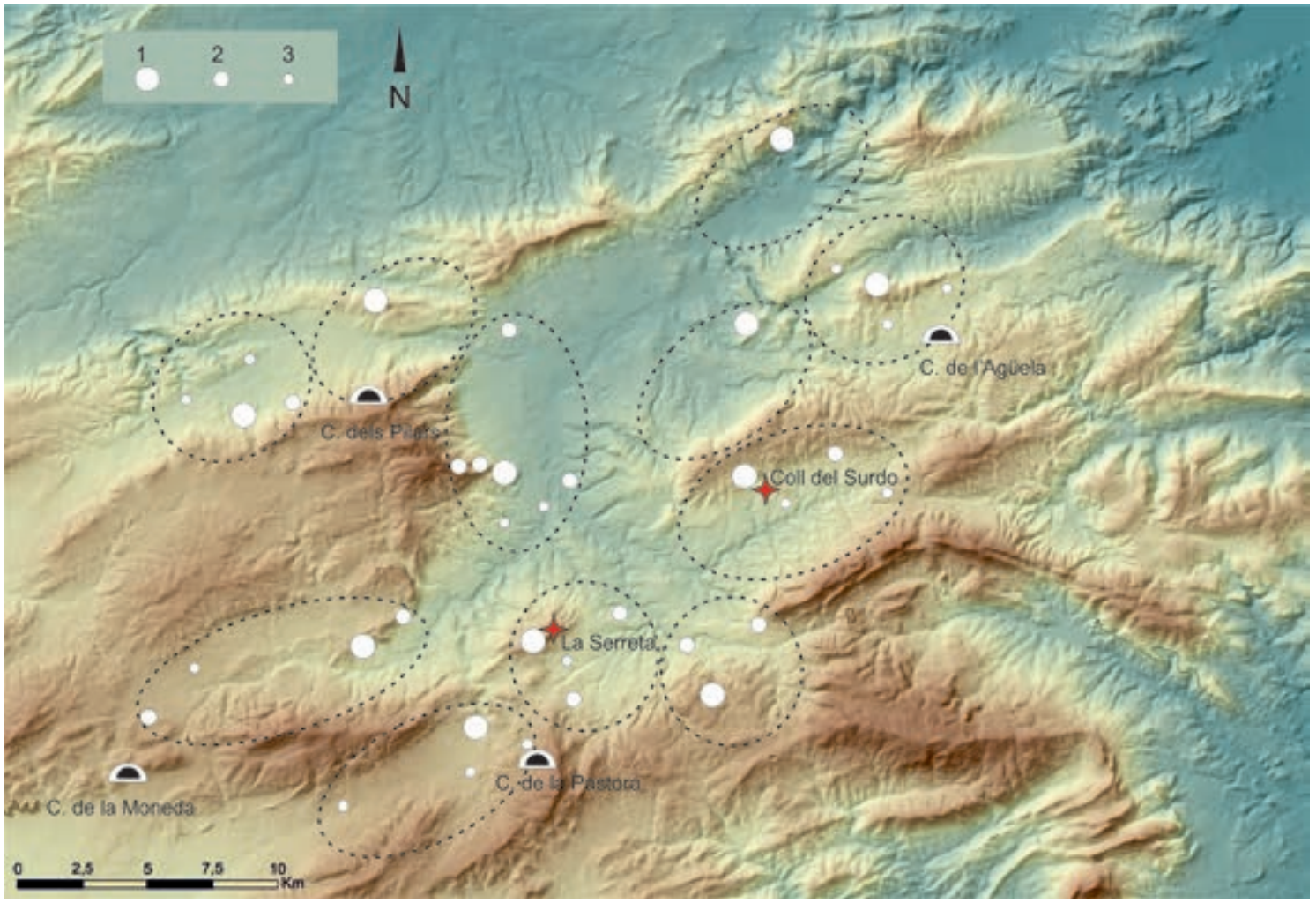

Figura 6.3. Los espacios de culto en el s. IV a.C.: cuevas y necrópolis.

6.1. PROYECTOS GEOPOLÍTICOS COMARCALES, EMERGENCIA URBANA Y CENTRALIZACIÓN SIMBÓLICA

Como se ha venido planteando desde hace algún tiempo, es imposible entender el florecimiento de los santuarios territoriales del s. III a.C. sin atender a los procesos geopolíticos de configuración de realidades territoriales que superan el marco del *oppidum* o centro local (Ruiz *et al*., 2001; Grau Mira, 2010; Rueda, 2011). Ello hace indisociable la interpretación de los santuarios en relación con los procesos territoriales en los que cobran sentido.

En el área central de la *Contestania*, referirnos a la cristalización de los espacios de culto se interrelaciona con los importantes cambios en el sistema de poblamiento y en la estructura territorial. Como ya hemos señalado en varias ocasiones, durante los ss. V-IV a.C. el modelo territorial de la región se basó en la existencia de diversos *oppida* que actuaban como centros rectores de sus respectivos territorios, siempre coincidentes con unidades geográficas bien definidas como son los pequeños valles que articulan las comarcas de L'Alcoià y El Comtat (Fig. 6.1). Estos territorios políticos albergaron además toda una serie de asentamientos secundarios y dependientes con el objetivo de aprovechar los recursos agropecuarios del entorno. Dicho modelo experimentó importantes transformaciones en los momen-

tos finales del s. IV e inicios del s. III a.C. cuando se abandonaron algunos de estos *oppida* como es el caso de El Puig o La Covalta (Grau, 2002; 2007; 2013). Durante el s. III a.C. se asistió al desarrollo de una estructura territorial basada en la existencia de grandes territorios políticos de escala comarcal, presididos por grandes *oppida*, que podríamos catalogar como ciudades-estado, que ejercieron además su control sobre otros *oppida* secundarios y de menor tamaño (Bonet *et al.*, 2015).

Este nuevo proyecto geopolítico requirió de nuevas fórmulas ideológicas y simbólicas que permitieran su desarrollo y también que le dieran legitimidad, mediante la sanción sacra y cuyo despliegue se concentró en el núcleo urbano que actuó como centro rector del territorio. Lejos de mantenerse inmutable, la configuración simbólica del espacio, con los referentes y espacios de culto que organizaron la estructura sagrada del paisaje, se reconfiguraron de forma pareja a la nueva estructura territorial (Grau, 2010).

Posiblemente la mayor expresión de cambios simbólicos a nivel comarcal fue el abandono o drástica disminución del uso ritual de los santuarios en cueva, tan característicos de la fase plena (Grau y Amorós, 2013). En efecto, las cavidades mejor conocidas de este contexto comarcal, como La Cova dels Pilars (Grau y Olmos, 2005), La Cova de l'Agüela (Amorós, 2012), La Cova de la Moneda (Cerdà, 1996) o La Cova de La Pastora (Machause *et al*., 2017), (Fig. 6.2), muestran un perfil cronológico centrado entre fines del s. V y el s. IV a.C., aunque pudieron tener alguna frecuentación anterior o posterior. Una característica de estos santuarios en cueva es su emplazamiento en las zonas de límite territorial entre *oppida* iguales, constituyéndose como delimitadores simbólicos de los territorios locales. La disolución de los límites interiores del territorio comarcal al redefinirse una estructura integradora debió de desdibujar su función delimitadora y, por ende, erosionar su papel ritual.

Un segundo cambio referido al ámbito simbólico puede encontrarse en el abandono de la necrópolis de La Serreta, con cronología centrada en el s. IV a.C. y que acabaría hacia la primera mitad del s. III a.C. (Fig. 6.3) (Cortell *et al*., 1993; Olcina, 2005). Este final se relacionaría en toda una serie de abandonos o descenso de la actividad de las necrópolis a nivel regional y que indica las mutaciones ideológicas relacionadas con las estructuras de poder. En efecto, se documenta el abandono o declive coincidente de numerosas necrópolis en toda la región contestana, como El Puntal de Salinas, la primera fase del Corral de Saus o El Cabezo Lucero, lo que nos sitúa ante un panorama de transformación de los elementos de legitimación ideológica vigente en el s. IV a.C. (Bonet *et al*., 2015: 262). En este contexto se podría integrar una segunda necrópolis que se puede deducir por la aparición de restos escultóricos en las proximidades del poblado de El Pitxòcol y que plausiblemente pueden relacionarse con la localización de huesos quemados, estructuras de adobe y manchas cenicientas que delatarían la presencia de una necrópolis asociada a este poblado en El Collado del Surdo (Grau y Molina, 2005). La presencia de esculturas y los materiales cerámicos asociados a este cementerio, en especial las cerámicas áticas de figuras rojas y barniz negro, también aportan una cronología del s. IV a.C. sin continuidad en las centurias siguientes.

Así las cosas, la sustitución de necrópolis y santuarios en cueva supone el reemplazo de espacios de referencia de cada *oppidum* por un santuario de escala comarcal que aglutina la actividad ritual de varios *oppida*. Los santuarios territoriales desplazaron a las necrópolis como espacios de representación de las elites, con amortización de elementos artísticos y rituales, al tiempo que integraron otros grupos que participarían en la actividad ritual para reforzar el sentido de comunidad definida por la participación en un culto colectivo.

En definitiva, durante el s. III a.C. se asistió a un cambio en los escenarios donde se habían desplegado parte de sus estrategias ideológicas y donde se habían negociado las relaciones de poder, que se trasladarán a partir de este momento al centro del territorio, a la ciudad rectora del espacio y a un nuevo tejido social que estructuró los grupos y comunidades de la comarca.

6.2. LAS PRÁCTICAS RITUALES EN ÉPOCA PLENA: ESPACIO, FORMA Y PARTICIPANTES

a. La organización espacial del santuario de La Serreta del s. III

La revisión de los restos constructivos y su contextualización en el marco del sureste ibérico (ver cap. 3.1.) nos han llevado a concluir que el área sacra datada en el s. III a.C. se ubicaría en la parte más alta del cerro ocupado, separado un centenar de metros de la ciudad ibérica de La Serreta. Entre la ciudad y el santuario debió existir un espacio de respeto, de unos 120 m, marcado por los límites naturales que enmarcan el caserío habitado y donde no debió existir aún el edificio de planta rectangular y tripartita situado en el Sector A que E. Llobregat identificó como un lugar de culto (Llobregat, 1991) y que a nuestro parecer debe formar parte del complejo ritual de tiempos posteriores, ya plenamente romanos (Fig. 6.4).

Como ya fue planteado en anteriores trabajos (Olcina *et al.*, 1998: 39-40), el área excavada e identificada como santuario por C. Visedo (1920a; 1920b), a juzgar por la fotografía que

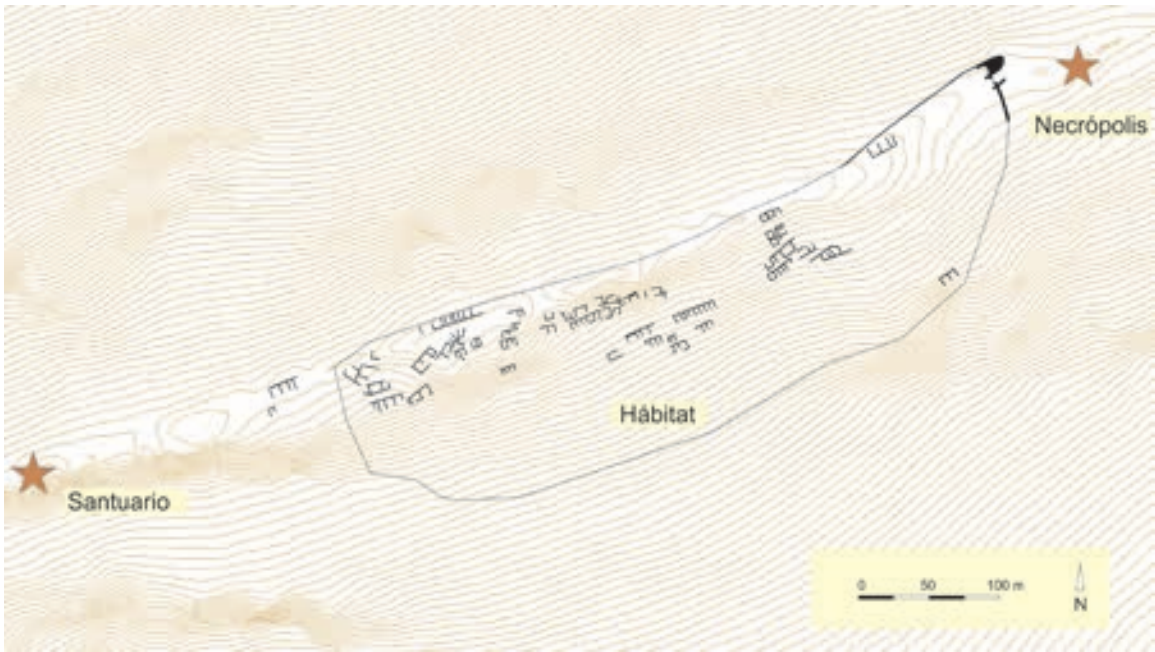

Figura 6.4. Organización espacial de La Serreta en el s. III a.C.

Figura 6.5. Lugar del santuario en la cumbre

Figura 6.6. Santuarios del área suroriental de la Península Ibérica.

acompañó el informe, se ubicó, como ya hemos indicado anteriormente, en una meseta situada en la cumbre del cerro, entre el vértice geodésico actual y la edificación con funciones de observatorio antiaéreo construida durante la Guerra Civil (Fig. 6.5). Únicamente algunos trabajos de prospección superficial realizados en los años 1990 permitieron localizar en este punto los mismos materiales arqueológicos referidos por Visedo en las memorias de excavación. Así se localizaron en este punto fragmentos de cerámica ibérica, *terra sigillata,* y el hallazgo casual de una moneda romana bajoimperial. Todo ello certificaría el punto concreto del santuario ibérico.

Cabría la posibilidad de que las evidencias constructivas de una construcción de pequeñas dimensiones señaladas por Visedo (1922a; 1922b) fueran de un posible edificio de culto en este momento del s. III a.C., sin embargo, la presencia de sillarejo o tejas, materiales constructivos ajenos a la tradición ibérica del asentamiento y la comarca, aconsejan a retrasar la cronología hasta época romana. Así las cosas, nos inclinamos hacia la hipótesis de que no existiesen tales construcciones durante el s. III a.C. y se emplazaría en la cumbre un espacio de culto al aire libre, quizá en forma de depósito votivo enterrado o en los recovecos y grietas de la roca de la cima. Una revisión de la organización del espacio de los santuarios territoriales conocidos en la región sur-oriental nos aportará luz sobre las características de los otros santuarios ibéricos de la época con los que confrontar estos escasos testimonios (Fig. 6.6).

Figura 6.7. Santuario de La Malladeta (imagen: Rouillard *et al*., 2011, lám. II).

Iniciaremos nuestro recorrido por La Malladeta de La Vila Joiosa, que es el más reciente de los santuarios excavados en la región y el más cercano a La Serreta (Rouillard *et al*., 2014) (Fig. 6.7). Las excavaciones en este promontorio costero han evidenciado dos fases constructivas que tienen su inicio hacia el tránsito de los siglos II-I a.C. Sin embargo, en los paquetes sedimentarios sobre los que se erigen las construcciones se constatan materiales de cronología anterior. Se trata de un conjunto de importaciones áticas entre los que se cuentan copas, cuencos, páteras y platos de pescado, vajillas del Taller de Pequeñas Estampillas, del Taller de Rosas y vasos ebusitanos engobados a los que acompañan ánforas de importación púnica de los tipos Ramon t-8.2.1.1, t-9.1.1.1 y t-7.4.3.1. Todas estas piezas importadas se acompañan de ánforas y vajilla de mesa ibérica de época plena, en una datación que fácilmente cubre los siglos IV y II a.C. (Espinosa y Marcos, 2014: 108-110 y 118-119).

Estos vestigios se han interpretado como una primera fase de La Malladeta en la que ya están presentes los materiales rituales, como los fragmentos de terracotas, y que se correspondería probablemente con un santuario extraurbano al aire libre (Rouillard *et al*., 2014: 60). Es evidente que de existir construcciones correspondientes a la fase de frecuentación inicial hubiesen dejado algún resto identificable con las excavaciones realizadas, como se ha hecho con los niveles constructivos posteriores.

Figura 6.8. Máscaras de terracota de Coimbra el Barranco Ancho (imagen: García Cano *et al*., 1997, fig. 2).

Este tipo de depósitos votivos ubicados en espacios al aire libre los encontramos también en otros santuarios del s. III a.C., por lo que podríamos hablar de una cierta homogeneidad en cuanto a las características espaciales de las áreas rituales en esta zona de la franja oriental y sureste peninsular. El primero de estos santuarios es el de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla) ubicado en una colina cercana al *oppidum* y dónde tampoco se han constatado estructuras arquitectónicas. El material votivo se ha documentado disperso por la ladera sur del cerro y procedería de una o varias *favissae* destruidas por la erosión. No obstante, sí se ha podido documentar un pequeño depósito aprovechando una oquedad del terreno que presentaba un escaso pero significativo número de objetos, con terracotas y piezas de metal, lo que ha llevado a su interpretación como una ofrenda puntual más que como una verdadera *favissa* (Fig. 6.8) (García Cano *et al*., 1997: 241).

También en el santuario del Cerro de los Santos se documenta una fase de frecuentación del sitio a partir del s. IV y especialmente en el s. III a.C. (García Cardiel, 2015a: 88) previa a la monumentalización del s. II a.C. El santuario en ese primer momento pudo configurarse como un espacio de culto al aire libre. Sin embargo, las dificultades estratigráficas que presenta este yacimiento hacen difícil el reconocimiento de los posibles depósitos votivos (Fig. 6.9).

En el caso del santuario de El Cigarralejo existen diversas hipótesis acerca de sus características durante los siglos IV y III a.C. El principal elemento para la definición de este lugar de culto sería la acumulación en el subsuelo de la posterior estancia 11 de toda una serie de materiales votivos entre los que destaca el conjunto de exvotos de arenisca que en su mayoría representan équidos (Fig. 6.10) aunque también algunas figuras humanas tanto masculinas como femeninas, además de elementos de adorno y restos de cerámica (Cuadrado, 1950b: 41-42). Este conjunto unitario ha sido interpretado en diversas ocasiones como una *favissa* (Lucas y Ruano, 1998). En cuanto a las diversas estructuras constructivas documentadas, han sido interpretadas generalmente como un santuario, con una primera fase correspondiente a los ss. IV y III a.C. con una reestructuración a inicios del II a.C. (Cuadrado, 1950a; Lucas, 2001-02). Sin embargo, nos parece más razonable la hipótesis propuesta por F. Brotons (1997: 259-260), que aboga por que dichas construcciones formarían parte de una casa fuerte romana, a tenor de su organización espacial y la presencia de materiales de carácter esencialmente doméstico, y que se superpondría al espacio de culto mucho tiempo después. A ello debemos añadir la aparente desconexión estratigráfica entre la *favissa* y la estancia 11, cuyos muros se superponen a la fosa (Fig. 6.11). Por tanto, creemos que el santuario de El Cigarralejo se configuraría en los ss. IV y III a.C. como un espacio de culto al aire libre ubicado en la parte más alta del cerro, lugar donde se ocultarían los materiales votivos depositados en un lapso de tiempo que cubriría aproximadamente los siglos III o inicios del II a.C. (Lillo, Page y García, 2004).

El santuario de La Encarnación también presenta una estrecha relación con un *oppidum* cercano, concretamente el de Los Villaricos. Este santuario es más conocido por los interesantes procesos de monumentalización que tienen lugar desde el s. II a.C., ya descritos, mientras que difícilmente se puede reconocer su configuración en la fase previa a la construcción de los dos templos de tipo itálico. En distintos puntos del cerro se han documentado una serie de hendiduras que fueron utilizadas para la deposición de objetos votivos datados en los

Figura 6.9. Gran Dama del Cerro de los Santos, ofrenda del s. IV a.C. (imagen: Museo Arqueológico Nacional, Madrid © Santiago Relanzón. Fundación ITMA).

Figura 6.10. Ofrendas del santuario El Cigarralejo (imagen: Lillo *et al*., 2004).

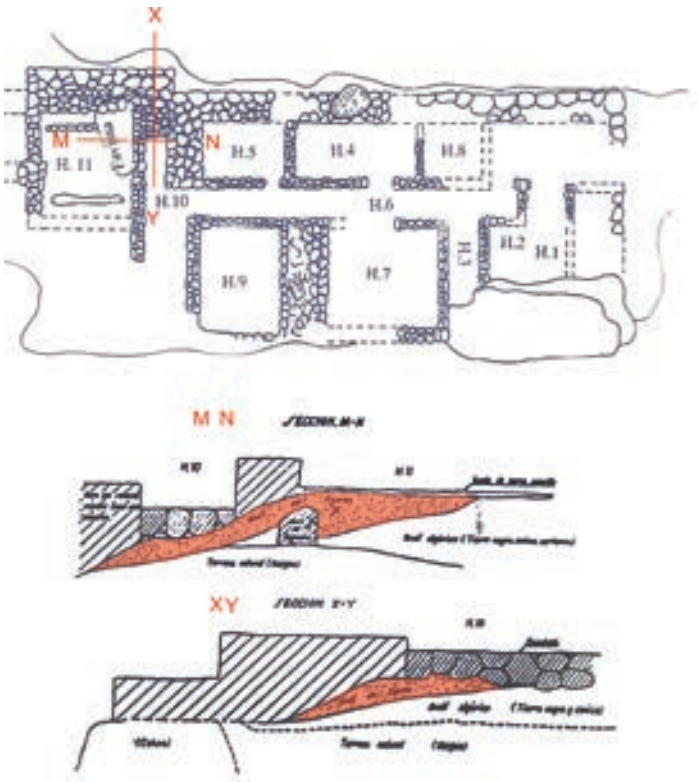

Figura 6.11. Planta del edificio de El Cigarralejo y secciones que muestran el depósito votivo donde aparecieron los exvotos. Obsérvese las estructuras cubren completamente el depósito (elaboración propia a partir de Cuadrado, 1950, fig. 4)

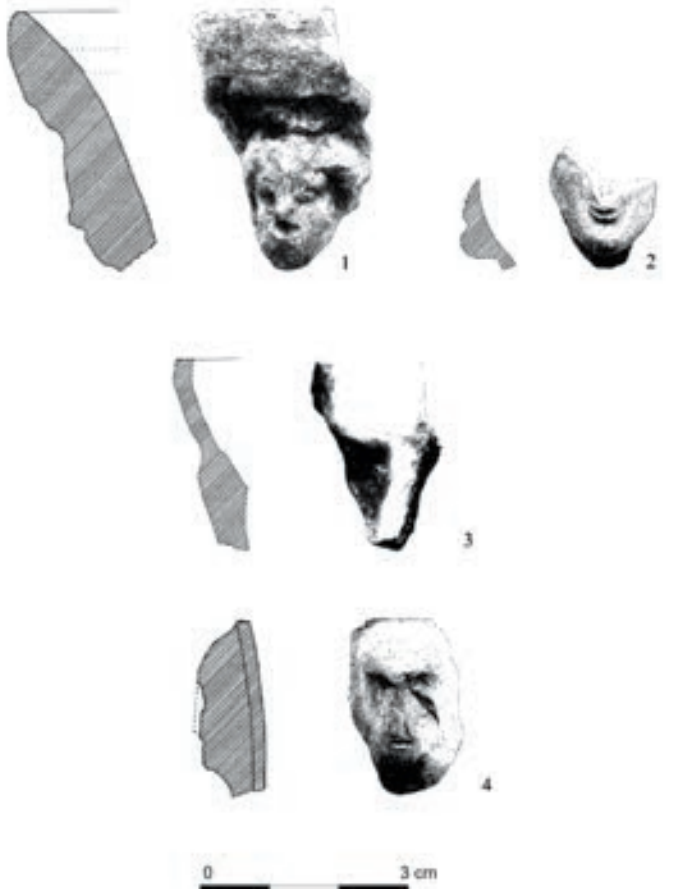

Figura 6.12. Terracotas de La Encarnación de Caravaca (imagen: Brotons, 2007, lám. IV.)

siglos IV y III a.C., que se llevó a cabo de forma intencionada a lo largo de la segunda mitad del s. III o inicios del s. II a.C. (Fig. 6.12) (Ramallo y Brotons, 1997: 261).

Por último, también en el santuario de La Luz se han documentado evidencias de prácticas rituales en momentos previos a la monumentalización del santuario en la primera mitad del s. II a.C. y que se remontarían a los ss. IV y III a.C. Dichas evidencias se distribuyen en distintas zonas, de forma dispersa y conformando un gran espacio sacro que presenta una estrecha relación con el *oppidum* de Santa Catalina del Monte y la necrópolis del Cabecico del Tesoro. No obstante, y al igual que sucede en los casos anteriores, no se han documentado prácticamente evidencias arquitectónicas pertenecientes a esta primera fase, limitándose únicamente a la presencia de pequeños túmulos o lo que podrían ser mesas de ofrendas y fosas con exvotos (Fig. 6.13) (Lillo, 1991-1992; Comino, 2015: 587-590).

Del repaso realizado se desprende que lo que caracteriza a la mayoría de los santuarios documentados en esta amplia área sur-oriental de Iberia en el s. III a.C. es su configuración como espacios al aire libre donde se ubicarían toda una serie de depósitos votivos, quizá colocados en recovecos naturales o en hoyos excavados en el suelo que contendrían las diferentes ofrendas. La erosión de dichos depósitos por procesos postdeposicionales daría lugar a una dispersión del material votivo, tal y como se ha documentado en La Serreta. En alguna ocasión se ha señalado la posibilidad de que la dispersión observada se deba a sucesivas limpiezas del espacio sacro, arrojándose

las ofrendas más antiguas por las laderas del cerro, pero eso conllevaría asumir que hubo un espacio propio y delimitado para las ofrendas. A nuestro parecer, es plausible interpretar que se depositaron en recovecos de la roca, en contacto e íntima conexión con la tierra, en una pauta connotada del simbolismo del contacto, como por otra parte ha quedado probado en otros sitios rituales en que se depositaron los pebeteros de cabeza femenina con el rostro dirigido hacia el interior de la tierra (García Cano y Page del Pozo, 2004: 56).

b. Los participantes: personarse ante la divinidad

La humanización o personificación de la práctica ritual a través de los exvotos que se presentan ante la divinidad constituye un fenómeno distintivo en las prácticas rituales del periodo tardío, en concreto del s. III con respecto a los propios de los siglos V y IV a.C. A partir de este momento las ofrendas se van a caracterizar por la representación del propio devoto. En esta nueva fase el acto ritual no se atestigua tras un objeto de uso, como las copas o adornos depositados en las cuevas santuario, sino que se opta por la apariencia humana en una relación directa con la divinidad.

Este cambio, que se constata muy bien en La Serreta, también se produce en otros santuarios contestanos y del Alto Guadalquivir (Rueda, 2011). En un marco más amplio el proceso se repite también en otras áreas del mediterráneo como en los llamados depósitos votivos de tipo etrusco-lacial-campano cuyo máximo desarrollo lo encontramos precisamente entre los siglos III y II a.C. (Comella, 1981; Gentilli, 2005), aunque con otros sentidos como a continuación expondremos.

La personificación de la imagen ritual supone una importante transformación ideológica en la práctica ritual que supone una mayor relevancia del sujeto humano en su relación con la divinidad. En algunas zonas, como la Alta Andalucía, dicho cambio se ha interpretado en el marco de las importantes transformaciones que a nivel político y social se producen también en el s. III a.C. con la aparición de nuevas fórmulas de agregación social vinculadas a la consolidación de los proyectos de extensión de los dominios políticos del pago (Ruiz *et al*., 2001). Estas nuevas formas de poder que se van a ir consolidando se basarían en buena medida en una mayor visibilidad de grupos sociales, invisibles hasta este momento, dando lugar a formas cultuales abiertas a un sector más amplio de la sociedad. Las clientelas se incorporan a las prácticas rituales desarrolladas en los santuarios que, mediante la plasmación simbólica de su imagen, pasan a ser reconocidos en el marco de la comunidad (Rueda, 2008a: 65; 2011).

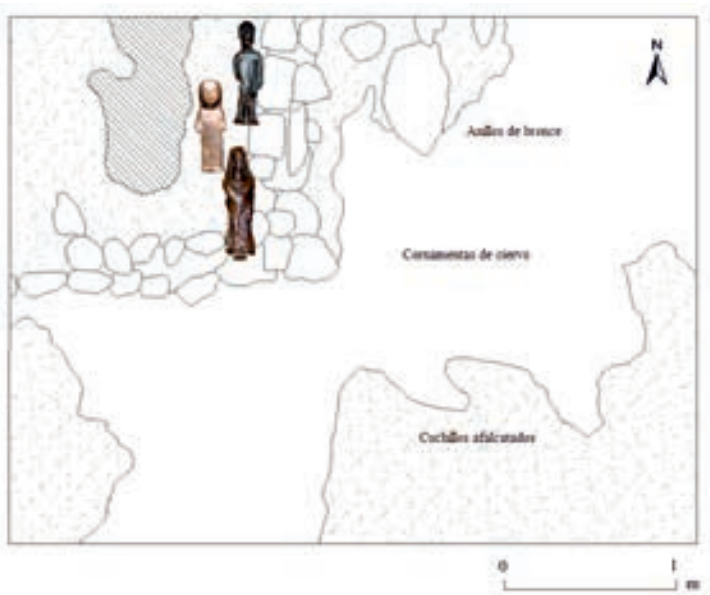

Figura 6.13. La Luz (imagen: Tortosa y Comino, 2013, fig. 30 elaborada a partir de Lillo 1991-1992: fig. 7).

¿Quiénes se presentaron ante la divinidad? ¿Ampliación de participantes?

La utilización de materiales humildes y de fácil acceso como la arcilla de las figurillas de La Serreta ha llevado en ocasiones a pensar en la posibilidad de una base de representación más amplia en los santuarios respecto al periodo anterior. Proceso que se enmarcaría en un s. III a.C. que supone una ampliación del uso de la imagen a otros grupos frente al restringido uso aristocrático anterior (Aranegui, 2007). Este mismo tipo de cuestiones se ha planteado para los lugares de culto del Mediterráneo central. Un ejemplo son los santuarios de la región itálica de Messapia, donde la presencia de objetos votivos de diversa riqueza y carácter se ha vinculado a una apertura ritual a toda la comunidad (Mastronuzzi y Ciuchini, 2011). En Etruria también aparecen numerosas ofrendas de terracota en ciertos centros como *Veii* o *Cerveteri*. Estos objetos que son fáciles de reproducir usando moldes también se han interpretado como resultado de la ampliación de las bases sociales que participaban en los rituales, previamente reservados a la élite (Nagy, 2011: 124; Edlund-Berry, 2011). En algunos casos, se constata la disminución en el uso de las terracotas votivas en algunos centros, en particular en *Vulci* y *Paestum*, que se ha relacionado con la decisión de las elites locales de expresar su

Figura 6.14. Colección de exvotos de La Serreta

religiosidad a través de formas distintas a las terracotas de uso común (Ceccarelli, 2008). En definitiva, en los casos itálicos la proliferación de terracotas se asocia a la popularización de los cultos y la apertura a segmentos de la población de rango popular que dispondrían de ofrendas baratas y masivamente producidas por miles.

Sin embargo, en nuestra opinión, debemos matizar la idea de apertura popular del culto en relación al caso ibérico, donde las imágenes siguieron siendo bienes escasos, aunque ciertamente más numerosos que en otros periodos, pero lejos de alcanzar la popularización de otros ámbitos. La imagen en Iberia siguió siendo una prerrogativa de los grupos de rango, y quizá a sus clientes directos, pero no se puede defender su popularización con producciones masivas por miles.

Si profundizamos un poco más en el análisis de cuestiones como las formas de realización y los atributos representados, esta ampliación de los grupos representados en el santuario no parece nada clara. Las figurillas no se realizan de forma seria-

da a molde, como en los casos anteriormente mencionados, sino a través de un proceso complejo con un triple modo de realización, a torno, molde y mano, en el denominado "sistema alternativo de producción conjunta" (Juan Moltó, 1988-87: 311). Especialmente interesante es la diferente adición de los atributos y adornos que portan estas figurillas, que nos señalan elementos propios de los grupos sociales más elevados, especialmente en el caso de las representaciones femeninas ataviadas con grandes tocados, pendientes y en algunos casos collares y que encuentran su paralelismo en las matronas propias de la iconografía vascular (Fig. 6.14). Si bien es cierto que algunas figurillas de aspecto más estereotipado no parecen portar esos elementos claros de rango, excepto la toca elevada.

Que la arcilla cerámica sea una materia prima frecuente y humilde no debe confundirnos con un acceso fácil y generalizado a este tipo de objetos, pues ese mismo principio podríamos aplicar a los vasos cerámicos decorados, claramente de prestigio. Lo que hace valiosas las piezas no es la materia prima, sino la imagen, prerrogativa de determinados grupos. En segundo lugar, estamos claramente ante objetos simbólicos a los que se atribuye un valor que no tiene nada que ver con el coste material. En tercer lugar, si tomamos como referencia la aparición de estos objetos en el ámbito funerario, los estudios de composición de ajuares y asignación de riqueza, con todas las dificultades que este tipo de análisis comporta, señalan la presencia de terracotas en las tumbas más ricas de las necrópolis (Horn, 2011: 187-194). En definitiva, valorar las terracotas como objetos accesibles únicamente por su materia prima no hace sino simplificar sus significados a partir de presunciones derivadas de nuestras escalas de valores modernas y occidentales.

Con muchas cautelas, podemos tratar de evaluar la posible ampliación de los participantes a partir de una comparativa del uso de los lugares de culto de la comarca en dos periodos diferentes, el que ejemplificarían las cuevas rituales, centradas en el s. IV a.C. y el santuario de La Serreta, en el s. III a.C. Ya hemos defendido anteriormente un desplazamiento de la actividad desde unos lugares de culto periféricos en cueva, hacia el santuario territorial, y aunque es posible que se diese alguna frecuentación de las cavidades, esta sería de escasa intensidad. Y al revés, podemos suponer que en los tiempos de intensa actividad en las cuevas pudiera darse alguna actividad ritual en La Serreta. Pero eso no invalida la concentración de las prácticas en estos distintos lugares en sucesivos periodos. La segunda asunción es que cada objeto identificado, una copa caliciforme, o una terracota, pueden expresar un acto ritual individualizado, con independencia de que se trate de un objeto personal u ofrenda colectiva. La tercera asunción es que el repertorio recuperado es incompleto en cualquiera de los lugares de culto, por lo que el mismo sesgo afectaría a todos los casos haciéndolos equiparables. Y por último, señalar que no pretendemos que el ejercicio tenga ningún efecto contable, sino que únicamente pueda representar un valor comparativo de la intensidad de uso, conocida en el ámbito antropológico como "densidad ritual" (Bell, 1997: 173). Este índice permite establecer una gradación a partir de la repetición del ritual, siguiendo una forma prescrita mientras se mantenga la práctica religiosa, en nuestro caso el gesto de la ofrenda.

Según nuestros últimos recuentos, contaríamos con un número mínimo de 360 exvotos para la fase del s. III a.C. Este número incluiría las figurillas representando oferentes y las llamadas cabezas de culto contestanas. Quizá en esta fase estemos hablando de un periodo no excesivamente dilatado en todo el siglo, como delataría el escaso número de moldes de terracotas y que podríamos circunscribir a la segunda mitad del s. III a.C., es decir, dos generaciones. Estos datos dan lugar a una cifra de 180 individuos por generación. También podría ampliarse este lapso temporal, y podríamos asumir que se ocupa todo el s. III a.C, desde el momento en que se constata un declive de la actividad ritual en las cuevas y se desplazaría a La Serreta. En ese caso deberíamos reducir el valor a 90 ofrendas por generación.

Estos valores deben ser confrontados con las ofrendas documentadas en todas las cuevas del "territorio de gracia" constatadas en el siglo anterior, y que nos llevarían a sumar las ofrendas documentadas en La Cova de l'Agüela, unos ochenta vasos principalmente caliciformes, La Cova dels Pilars, un centenar de ollas de cocina y otros 20 vasos, y La Cova de la Pastora, unos cuarenta vasos principalmente ollas de cocina (Grau y Amorós, 2013; Machause, Amorós y Grau, 2017). En total sumarían 240 ofrendas para una fase que cubriría la totalidad del s. IV y que arrojaría un valor de 60 ofrendas por generación.

Los datos arrojan la idea de un incremento de las ofrendas individualizadas en torno al 30 %, lo que podría interpretarse como un aumento de la afluencia de devotos al santuario, aunque con todas las cautelas señaladas por la indefinición del recuento. A partir de estos valores podemos reflexionar sobre el grupo que acudía a los santuarios y la posible ampliación de las bases sociales del culto durante el s. III a.C. Los datos arrojan unos valores bajos de ofrendas que nos remitirían a un uso restringido de los lugares de culto. En el caso de que las ofrendas fueran colectivas, lo que se condice mal con las figurillas representando oferentes, deberíamos hablar de una presentación de ofrendas confiada a unos pocos.

Este incremento del número de ofrendas se puede relacionar con un aumento de los participantes del ritual, bien debido a una ligera ampliación de las bases sociales que participan en los santuarios, o bien a la incorporación de gentes procedentes del mismo grupo de rango que ahora es más nutrido. De todos modos, los datos cuantitativos señalan una participación restringida a determinados segmentos que depositarían sus ofrendas en los santuarios.

En valores comparativos con otras regiones ibéricas, debemos contrastar esta densidad ritual con el número de exvotos depositados en los santuarios del Alto Guadalquivir, donde para un periodo de unos 150 años, es decir, unas 6 generaciones se depositan miles de exvotos, en un recuento aproximado que alcanzaría los 10.000 ejemplares conocidos si sumamos los de los santuarios de Collado de los Jardines y los Altos del Sotillo (Rueda, 2008: 55). Lo que sitúa en una escala muy distinta la frecuentación de los santuarios en las comarcas de estudio del área contestana.

Los iniciados ante el santuario

El estudio de las figurillas representando oferentes nos ha permitido reconocer las particularidades de grupos de edad, género y actitudes gestuales que aportan un gran caudal de información para reconocer como se construyó la persona social en el ámbito ritual. Hemos propuesto que estas figurillas de mujeres y hombres jóvenes, podrían estar relacionadas con ritos de iniciación. La adopción del velo y los gestos propiciatorios de la fertilidad, llevaría a sugerir la culminación de la iniciación femenina para convertirse en madres, y consumar así su rol en la creación de las familias (Fig. 6.15). En el caso de los jóvenes varones, la presentación con el peinado corto y encrespado característico de la iniciación masculina, abogaría por su relación con esta práctica ritual.

La celebración de los rituales de iniciación en el santuario de La Serreta, especialmente la iniciación femenina relacionada con la maternidad, se inscribiría en las mismas celebraciones rituales que se han identificado en los santuarios territoriales de la Alta Andalucía (Rueda, 2013). En los santuarios andaluces se ha puesto de manifiesto que entre los distintos ritos de paso tendrían una especial significación aquellos que formalizan la entrada en la sociedad de hombres y mujeres jóvenes, en los que adquieren los roles propios de las personas adultas de pleno derecho. La presentación ante la divinidad y ante el colectivo sancionaría esta entrada en la comunidad.

Volviendo a nuestro territorio de estudio, la celebración de prácticas de iniciación, o la presentación de los iniciados ante

Figura 6.15. Terracota femenina pieza nº 999.

la divinidad para propiciar la culminación de este proceso, permitirían vincular desde el punto de vista ritual el santuario de La Serreta con los espacios de culto en cueva precedentes. En otros trabajos hemos defendido la celebración de ritos de iniciación en estas cuevas (Grau y Amorós, 2013), siguiendo las propuestas de otros investigadores (González Alcalde y Chapa, 1993). Este vínculo ritual ayudaría a entender la sustitución de los lugares de culto que no obstante mantendrían semejantes funciones religiosas y dinámicas rituales.

Nos interesaría destacar la lectura social que se desprende del ritual de iniciación que, a juzgar por las evidencias de ofrendas, únicamente se extendería a un segmento reducido de la población. Por ello, debemos suponer que a través de los rituales iniciáticos se expresarían las ideologías de diferenciación y las estrategias de exclusión de los grupos preeminentes de la sociedad. Ello no significa que no existiesen iniciaciones para la totalidad de la población, pero como se ha señalado para el caso griego, sólo los miembros de familias distinguidas cumplirían el ritual entero; de forma que la iniciación completa es derecho y deber del estrato social más alto (Burkert, 2011: 120). Pautas semejantes se reconocen en la representación de rituales de paso de edad e iniciaciones propios de las cerámicas con decoraciones figuradas edetanas (Bonet, 1995; Aranegui, 1997) o de la propia Serreta (Olmos y Grau, 2005).

La adquisición diferenciada de una posición sancionada por su presentación ante la divinidad y conmemorada en los vasos decorados justificaría la posición dominante de un grupo restringido de personas. En el santuario se emplazarían estrategias ideológicas para reforzar el orden desigual en la sociedad ibérica.

El lugar de los ancestros y la legitimidad en el tiempo

El grupo que hemos denominado como cabezas de culto contestanas constituye un conjunto de gran interés, a pesar de las dificultades de identificación e interpretación. Parece claro que, aunque su forma parezca estar inspirada en los pebeteros, estas cabezas votivas no están representando a una divinidad concreta, ya que cada una de ellas posee rasgos que la individualizan, con la presencia de adornos como las características arracadas o las diademas, no existiendo dos ejemplares exactamente idénticos. En ese sentido contrastan con las imágenes de los pebeteros, cuyos rasgos estereotipados remiten a la representación de una misma figura, asociada a la divinidad femenina del tipo frugífero, asociada a Tanit o Deméter. Estaríamos, por tanto, ante retratos idealizados del oferente o bien de los ancestros de las diferentes familias o linajes que habitaban el poblado de La Serreta o su territorio. En ese sentido estarían emparentadas con las cabezas de culto edetanas (Bonet *et al.*, 1990) y, al igual que aquellas, es posible que se trate de representaciones de los antepasados.

En el caso de las cabezas votivas edetanas esta interpretación parece más clara al haberse documentado en algunos contextos domésticos vinculados a hogares rituales, lo que reforzaría la propuesta de divinidades protectoras del ámbito doméstico y familiar (Bonet *et al.*, 1990: 189). No obstante, cabe señalar que estas piezas también aparecieron en la *favissa* del templo del Tossal de Sant Miquel-*Edeta*, donde se encontraron numerosos fragmentos muy deteriorados por haber estado sometidos al fuego (Aranegui, 1997: 105-107). La aparición en este lugar sacro nos ayuda a contextualizar los ejemplos de La Serreta.

No es nuestro objetivo en este trabajo adentrarnos en el complejo análisis de la figura del ancestro en la articulación religiosa de las sociedades del área de estudio. Únicamente queremos señalar que la figura del ancestro, que representa el antepasado genealógico y el modelo a seguir por las elites rectoras, es recurrente en los contextos rituales ibéricos de diversas zonas y en distintas cronologías, como prueban los repertorios de imágenes. La presencia en el santuario aporta la legitimidad que da la memoria, del tiempo lejano y remoto, que requiere la justificación del nuevo lugar de culto. Ya ha sido propuesto que el culto a los antepasados juega un papel fundamental en la definición genealógica de las relaciones sociales, justificando el orden social del presente acudiendo a un tiempo ideal y modélico y legitimando el acceso de determinadas familias a ciertos recursos y al poder político mediante la apropiación del pasado (González Reyero, 2012: 113-114).

6.3. EL PAISAJE SACRO EN EL TIEMPO DE LAS CIUDADES IBÉRICAS

Desde el inicio del capítulo venimos insistiendo en que el lugar de culto comunitario y el centro rector del territorio coincidieron en el espacio y en el tiempo del s. III a.C., produciendo una configuración simbólica de tipo centrípeto que producía y respaldaba el proyecto político de La Serreta y su capitalidad. ¿Pero cómo se manifestó este aspecto en la estructura del paisaje? Es el momento de revisar qué instrumentos conceptuales se emplearon en esta forma de concebir y modelar el espacio sagrado de la comunidad ibérica que habitó este valle. Ello nos lleva de nuevo a tratar de entender la relación que existió entre la gente y el espacio vivido mediante la inserción de aquellas conductas sociales en el entorno físico, es decir, tratar de

Figura 6.16. El perfil de la montaña de La Serreta desde el Este.

entender las "prácticas del espacio" en expresión de Michel de Certau (2000). Asumimos que mediante la experimentación del espacio la práctica corporal se convierte en un poderoso mecanismo a través del cual se puede transmitir la estructura y secuencia de los rituales (Connerton, 1989). Para tratar de entender esa relación entre las personas y el espacio que habitan abordaremos el análisis de las dos formas principales de interrelación con el paisaje: la visibilidad y el movimiento.

a. Ubicación y prominencia visual del santuario

Empezaremos por lo obvio. Todo aquel que se aproxime a la comarca de L'Alcoià y El Comtat, vislumbrará claramente el perfil de la montaña de La Serreta y con tal percepción entenderá porqué el santuario se ubicó en su cumbre (Fig. 6.16). Lo conspicuo del monte y su presencia en el paisaje de la comarca puede fácilmente relacionarse con las creencias asociadas con que los lugares altos son apropiados para el emplazamiento de los espacios de culto, en un principio transcultural que trasciende las fronteras del mundo ibérico. Pero tal respuesta no sería del todo satisfactoria, pues cabría preguntarse porque los iberos que habitaron estas comarcas durante siglos no escogieron este cerro tan evidente hasta un momento muy avanzado de la cultura ibérica. En efecto, hasta el s. III a.C. no hay indicios de una acción ritual significativa en este cerro y los espacios seleccionados para el emplazamiento de los santuarios fueron fundamentalmente las cuevas. Ello nos lleva a situar el foco en las pautas culturales y no solo en el determinismo geográfico. Si bien los espacios pueden definirse en términos de topografía natural, los lugares se definen por las actividades que se llevan a cabo en ellos (Jones, 1998: 118).

Una de las formas básicas para aproximarnos a la relación cultural entre las personas y los lugares es a través de la visibilidad, es decir, la percepción visual del entorno y la codificación de la información recibida para construir el conocimiento desde el contexto cultural. Esto supone no sólo analizar lo que se ve, sino también entender el significado de lo observado. Para lo primero podemos tomar fotografías y, desde el advenimiento de las tecnologías geoespaciales, como los SIG, disponer de un conjunto de metodologías diseñadas para cuantificar la forma y la estructura de la cobertura visual. Pero la interpretación de los significados de la visibilidad como acto perceptivo es más compleja. Entre las críticas que se han vertido sobre este tipo de estudios se señalan aspectos que van desde la naturaleza cultural e históricamente construida de las formas de visión o percepción (Classen, 1993; Giles, 2007), hasta la invalidez de analizar de forma aislada la percepción visual, sin tener en cuenta que las formas de captación sensorial suelen ser multimodales, y en ellas intervienen varios sentidos al mismo tiempo, con la vista acompañada del oído, olfato, etc… (Frieman y Gillings, 2007). Aun teniendo en cuenta estas críticas, no cabe duda de que la visión tiene un papel determinante en la percepción del paisaje en una escala microrregional, en la que las otras posibilidades perceptivas se ven limitadas por la distancia. Al mismo tiempo, trataremos de atender en la medida de lo posible al contexto cultural ibérico de referencia.

La primera de las distinciones que podemos establecer en el análisis de las relaciones visuales en torno a La Serreta es una clara diferencia entre la visibilidad hacia el santuario y la visibilidad desde el santuario. Si como hemos propuesto, el santuario era el lugar de culto de los habitantes de toda la comarca, debemos establecer de entrada una clara división entre los pobladores del propio asentamiento de La Serreta y los de los restantes asentamientos. Para los primeros, la contemplación del santuario desde sus lugares de residencia no tendría la significación e impacto que produce la contemplación desde la distancia, con una perspectiva que ensalza el perfil topográfico. Sin embargo, los mismos pobladores de La Serreta experimentarían una impresión visual similar en las frecuentes ocasiones en que se desplazarían al valle circundante para desarrollar sus trabajos cotidianos en los campos de labor.

La visibilidad del santuario

No cabe duda de la importancia de la visibilidad del territorio circundante desde el santuario como el alto grado de percepción visual del cerro de La Serreta que, por su carácter exento, es fácilmente identificable desde cualquier punto del territorio periférico. La percepción del lugar donde se ubica el santuario por parte de las poblaciones que habitan los valles de Alcoi estaría socialmente determinada e implicaría un conocimiento previo del mismo, de manera que lo percibido a través de los sentidos resultaría plenamente comprensible (Criado, 1991: 23).

La montaña del santuario se convertiría claramente en un "hito paisajístico" (*landmark*), reuniendo las cuatro propiedades básicas de estos marcadores (Higuchi, 1989: 183 citando a K. Lynch): 1) tienen formas claramente definidas, 2) contrastan con el telón de fondo visual, 3) son prominentes y 4) tienen la suficiente masa para enfatizar su presencia en los horizontes visuales. Los atributos físicos de La Serreta son especialmente conspicuos y atraen intensamente la atención del observador del paisaje, contribuyendo a convertirlo en un marcador territorial significante en un paisaje socialmente constituido (Molyneaux, 2006). De ese modo, favoreció la identificación y vinculación de las gentes del lugar con el paisaje, convirtiéndose en un poderoso medio de reforzamiento ideológico y construcción identitaria.

Hace un tiempo analizábamos la presencia visual de La Serreta mediante el análisis de visibilidad acumulada con herramientas SIG (Grau, 2010: fig. 8), que en estas líneas vamos a retomar y ampliar. En aquel momento queríamos probar el peso perceptivo del santuario en los horizontes visuales de los habitantes en el desarrollo de sus actividades cotidianas.

En el campo de los estudios de SIG ha sido introducido el concepto de *visualscape* (paisaje visual) definido como la representación espacial de cualquier propiedad visual generada o asociada con la configuración espacial (Llobera, 2003: 30). Entre las exploraciones de las propiedades visuales que mayor acogida han tenido en las aplicaciones SIG en arqueología cabría destacar el *'cumulative viewshed analysis'* o 'análisis de visibilidad acumulada' (Wheatley, 1995) que permite investigar el patrón de intervisibilidad en un conjunto de asentamientos en relación con las condiciones del paisaje natural en el que se insertan. El '*cumulative viewshed analysis'* se basa en la suma de los campos de visibilidad individuales de cada uno de los asentamientos o puntos elegidos del paisaje. El resultado muestra una superficie de terreno en la que se señala el número de asentamientos que pueden observar cada porción del terreno y esta superficie puede ser objeto de tratamiento estadístico o comparativo (Wheatley y Gillings, 2002: 206). Estos nuevos instrumentos permiten comprobar el papel de la cognición y la percepción del entorno por parte de una determinada comunidad de pobladores y cómo modelan la estructura visual del paisaje.

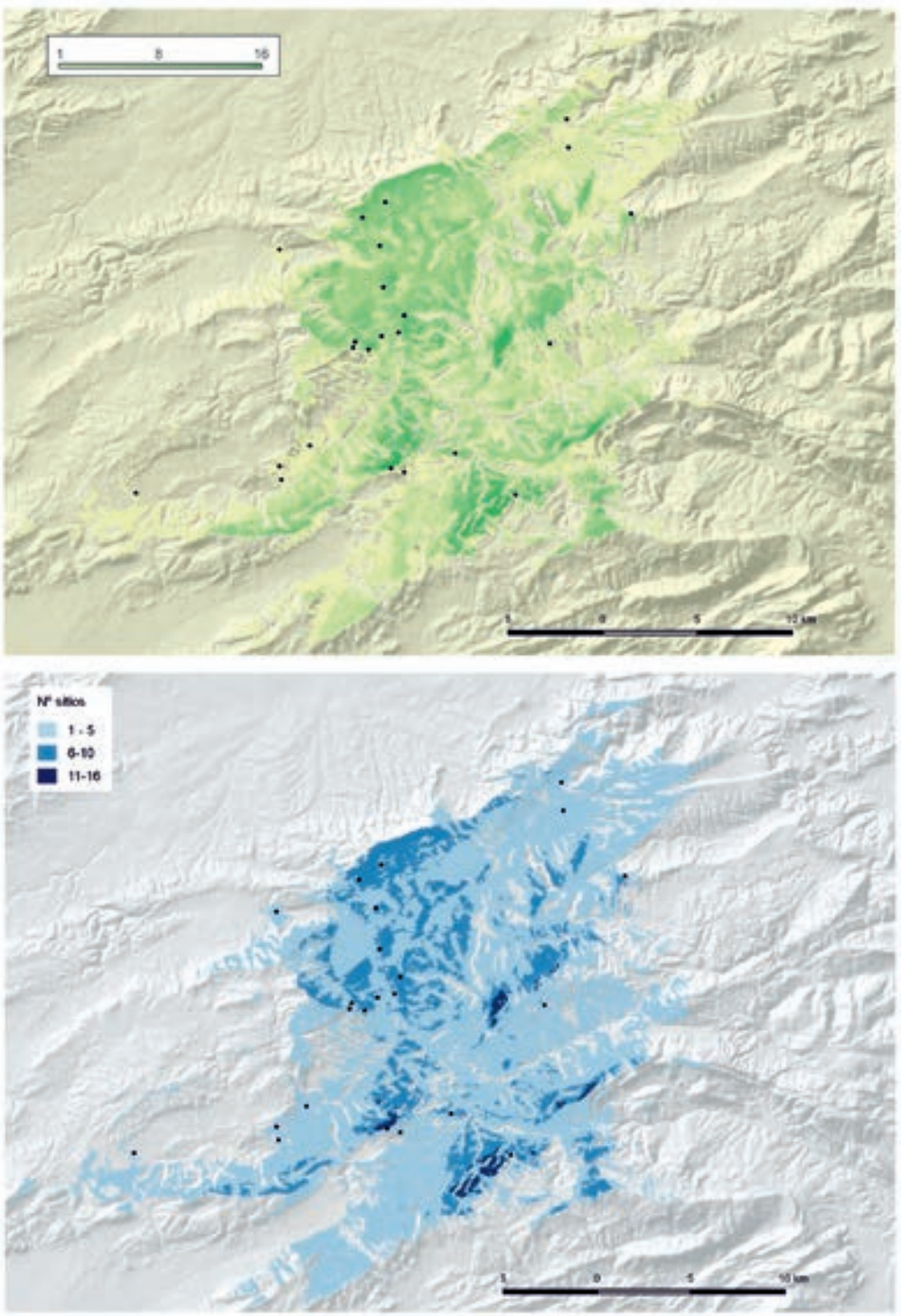

Figura 6.17. Visibilidad acumulada de La Serreta. Arriba gradiente continuo; abajo, separación de tres escalas de prominencia visual.

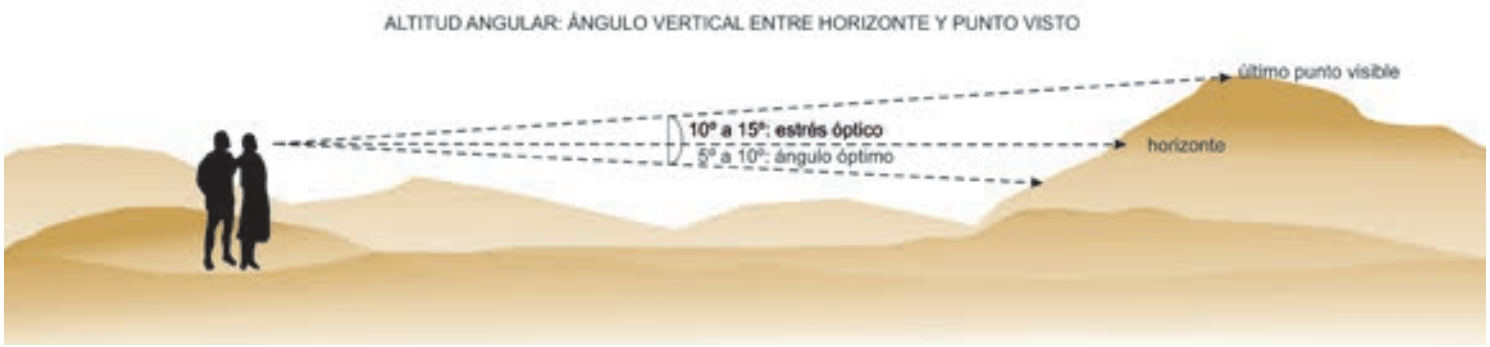

Figura 6.18. Esquema del ángulo vertical de visión entre el horizonte y el punto visto.

Hemos desarrollado un estudio de visibilidad acumulada tomando como puntos de observación los sitios rurales contemporáneos al santuario Ibérico, básicamente los asentamientos del s. III a.C. En nuestra opinión, el propio lugar de residencia es uno de los puntos de observación más importantes del paisaje pues es el punto de vista más frecuente y el más sólidamente cargado de significado (Tuan, 1977). El resultado permite constatar que los elementos más visibles del paisaje son los relieves que conforman los límites comarcales y, por otra, la propia montaña de La Serreta, es decir, los confines y el centro del territorio político (Fig. 6.17).

Esta alta percepción visual se basaría no solo en las propiedades naturales del monte de La Serreta, que por otra parte podrían llevarnos a pensar que cualquier cima semejante podría albergar un santuario, y no es así. También tendrían una gran importancia las alteraciones de origen antrópico que fueron transformando el cerro a lo largo de su historia. Nos referimos a toda una serie de construcciones que también serían perceptibles desde la distancia. En otras palabras, la percepción visual debió ser principalmente zonal, percibiendo el relieve exento en mitad del valle sobre el que se erigió la ciudad, pero también puntual, pues sin duda las principales edificaciones del hábitat, como la muralla de cierre del flanco norte del hábitat y el graderío de la ladera sureste, serían visibles desde la distancia. Algunos autores (Evans 2003: 45-72; Gibson 1986: 25-28 y 51-58) han sugerido que las texturas del paisaje son fundamentales para la percepción y la significación de los lugares, y también que la dimensión fractal de la silueta del paisaje, es decir la complejidad de las formas percibidas, incrementa la apreciación del paisaje (Hagerhall *et al.*, 2004).

Ello nos lleva a deducir que el elemento destacado del paisaje sería la montaña humanizada, cultural, apropiada por los habitantes y convertida en centro cultural del territorio y no una montaña aislada y alejada del entorno mundanal, que tenía otros sentidos en el marco de la simbología de las sociedades mediterráneas antiguas (Buxton, 2000: 88-100; Olmos, 2008). Un lugar con historia y que transmite mensajes de poder y de identidad. De ese modo, interviene la evocación del lugar en la interpretación de la información recibida. Se produciría una asociación entre el espacio y la memoria, lo que permitiría contar una historia sobre el lugar, la propia asociación de la gente con él, sobre otras personas que han vivido y lo han visitado, o sobre las cosas que les sucedieron.

Un último elemento de interés que queremos señalar es la forma de contemplación de la cumbre de la montaña donde se ubicaba el santuario. Nos referimos al ángulo vertical del campo de visión que sitúa el punto observado en la vertical y obliga a elevar la cabeza (Fig. 6.18). La línea de visión normal y más estable en cada persona se sitúa en torno a 10-15 grados por debajo de la horizontal, cualquier proceso de mirar por encima de ese ángulo normal se aleja de la posición natural del cuerpo y entraña cierto nivel de estrés. El proceso de mirar hacia arriba también limita la movilidad del cuerpo humano, al no poder apreciar donde se ponen los pies, al mismo tiempo que implica cierto nivel de esfuerzo visual. Presumiblemente, es por ello que mirar hacia arriba implica la idea de cierto respeto o reverencia (Higuchi, 1989: 46).

Curiosamente, las piezas de terracota que representaban a los oferentes repiten el gesto de los orantes de elevar la mirada hacia lo alto (Aranegui y Prados, 1998: 141-142), haciendo patente que ese gesto que se repite en las imágenes y en la experimentación del espacio, debió contribuir a reforzar los significados de la práctica ritual. Los significados obtenidos a través de la actividad perceptual, se expresan simbólicamente a

Figura 6.19. Figurilla mirando a lo alto, con la representación del ángulo vertical de visión

través de metáforas extraídas de uno u otro dominio de la experiencia sensorial y que pueden ser transferidos a otros (Classen, 1993: 135–137), como en el gesto de mirar a lo alto (Fig. 6.19).

La visibilidad desde el santuario

Hasta el momento nos hemos referido a las pautas de visibilidad establecidos desde el territorio circundante hacia el santuario, pero es momento de tener en cuenta que también la experiencia perceptiva del paisaje circundante desde la cima de La Serreta es igualmente destacada en la construcción de la experiencia y la memoria del lugar.

Las investigaciones sobre psicología de la percepción señalan con claridad que en el observador se producen respuestas diferentes según la amplitud del ángulo de visión y la consecuente diferente posición del horizonte (Felleman, 1986: 55). Cuando desde La Serreta tenemos la sensación de que domina visualmente un amplio terreno es porque dicho terreno se observa con un ángulo por debajo de la horizontal (Fig. 6.20). Se convierte en un lugar de preponderancia visual por su prominencia topográfica. La prominencia se describe como una función física que relaciona la diferencia de altura entre un individuo y su entorno aprehendido desde su punto de vista. Más precisamente, un lugar prominente se definiría por el porcentaje de ubicaciones que se encuentran por debajo de la ubicación del individuo (Llobera, 2001: 1007-1008) y en el caso de La Serreta todo el entorno circundante en un radio de 10 km se encuentra por debajo de la ubicación. En el caso de superficies de topografía poco contrastadas, esa prominencia es dependiente de un cierto radio de distancia y del aspecto

Figura 6.20. Esquema idealizado de la altura de La Serreta y su prominencia sobre las alturas de los oppida cercanos.

Figura 6.21. Panorámica desde La Serreta hacia el sureste sur

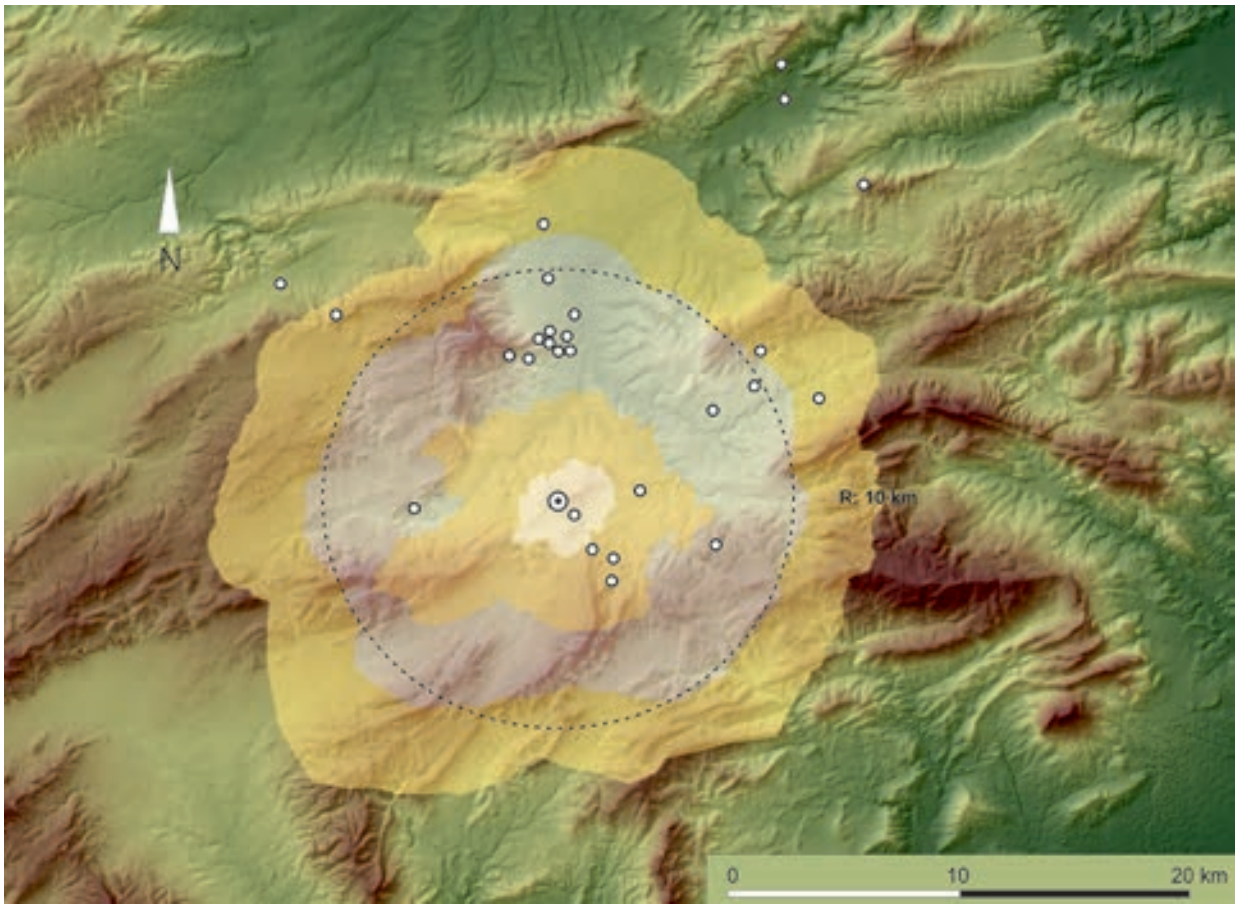

Figura 6.22. Costes de desplazamiento desde La Serreta; los colores marcan las isocronas horarias.

topográfico del terreno, pero en nuestro caso concreto, la extraordinaria prominencia topográfica de La Serreta únicamente decrece en la larga distancia, por lo que con toda probabilidad la escala de prominencia se mantiene constante en el interior de la comarca (Fig. 6.21).

El modo que hemos descrito de percibir y experimentar el paisaje influye en la configuración simbólica del espacio. De esa forma, la prominencia de ciertos elementos puede contribuir a la interrelación de los procesos sociales y la concepción del paisaje (Ingold, 1993). La prominencia que se siente en algún lugar es una manera de percibir las nociones de jerarquía, rango y significación de un paisaje. El simbolismo asociado con la verticalidad de los lugares prominentes está relacionado con aspectos como el control visual y físico (Higuchi, 1989) que pueden contribuir al desarrollo simbólico de significados y a menudo se utilizan como puntos de referencia que sirven para interrelacionar intensamente el espacio a su alrededor (Lynch, 1960; Llobera, 2001).

b. Viaje al centro de la tierra: Peregrinaciones y rituales cinéticos

Como venimos señalando desde el inicio del capítulo, la vinculación del santuario con la ciudad que actúa en el s. III a.C. como capital política del territorio es muy estrecha, como se desprende de su ubicación. Asistimos en esta centuria a un cambio importante en el modelo de paisaje sacro característico de esta zona, produciéndose un traslado del espacio de culto desde la periferia del territorio local, que caracterizaba el modelo de las cuevas-santuario en los ss. V y IV a.C., al centro del territorio comarcal que se materializa en la ciudad de La Serreta. De este modo, este enclave se convierte no solo en el referente político, sino también simbólico de este proyecto geopolítico que supera los límites de los territorios locales de la fase anterior, convirtiéndose en una especie de *omphalos* de la geografía sagrada donde sería posible alcanzar un contacto más directo con la divinidad (Alfayé, 2010: 179), al mismo tiempo que fomentaría la agregación de las distintas poblaciones que conforman el territorio político.

Una práctica ritual esencial que se desprende del modelo de santuarios en el centro del territorio es la existencia de romerías y desplazamientos rituales que incrementarían su importancia en este periodo. En efecto, si asumimos que los devotos se desplazaron desde *oppida* y sitios rurales de la comarca en determinados actos y festividades, esas caminatas debieron adoptar forma ritual. Se constituirían, de ese modo, en "territorios de gracia" con un radio de acción desde el centro cultural que podría atraer a la gente (Morinis, 1992: 18-25). Ese espacio, que en lo que respecta al mundo ibérico del sudeste, debió hacer referencia a espacios territoriales que conllevarían asimismo una dimensión temporal en los rituales, que debe ser analizada e incorporada en el estudio de las dinámicas y prácticas religiosas.

En nuestro caso hemos explorado las pautas de movimiento mediante el análisis SIG en que el coste de recorrido en tiempo, o accesibilidad al territorio, se ha contemplado como un factor estructurante crucial de los territorios (Bevan, 2011: 387). Distintos investigadores han propuesto algoritmos que relacionan principalmente el grado de inclinación o pendiente de la superficie con el esfuerzo humano (discusión de estos aspectos pueden encontrarse en Van Leusen, 1999; Wheatley y Gillings 2002: 147-162; Conolly y Lake, 2006: 217-221 o Grau Mira, 2011). En nuestro caso de estudio hemos empleado el algoritmo de Gorenflo y Gale (1990), cuya fórmula $v= 6 e^{-3.5 |s+0.05|}$ establece la velocidad de tránsito por el terreno en función principalmente de la pendiente (Van Leusen, 1999). La capa de costes de desplazamiento en tiempo nos ha permitido definir áreas en torno al santuario definidas por la isócrona de 60 minutos y que permiten graduar el tiempo estimado en alcanzar la cima de La Serreta desde los asentamientos de la comarca (Fig. 6.22).

El resultado de este análisis constata que el 80% de los enclaves habitados en el s. III a.C. se ubican a una distancia que no va más allá de las cuatro horas de recorrido, y el 70 % se emplazan en la isócrona de hasta 3 horas de recorrido. De ese modo el trayecto de ida y vuelta al santuario podría realizarse en un solo día (Grau, 2010: 116-117), aunque dejando escaso margen temporal para el desarrollo de actividades rituales en el santuario. Por tanto, es posible proponer que nos situamos en radios de circulación de onda corta o media, y que no requerirían de largos desplazamientos. Lo más probable es que atendiendo al tiempo empleado en desplazamientos y el propio dedicado a los rituales en el santuario debieran realizarse en al menos dos días festivos, plausiblemente con la llegada al lugar de celebración en la víspera de las principales ceremonias.

Se ha planteado que estos lugares de culto debieron ser frecuentados principalmente en determinadas fechas del año, a juzgar por su orientación astronómica que los vincula a calendarios relacionados con las prácticas agrícolas y marcadores de las fases anuales del trabajo del campo. Los indicadores astronómicos llevan a pensar que el momento principal en los santuarios ibéricos de la zona se ubicaría hacia el equinoccio de otoño (Esteban, 2013), momento de agradecer a las divini-

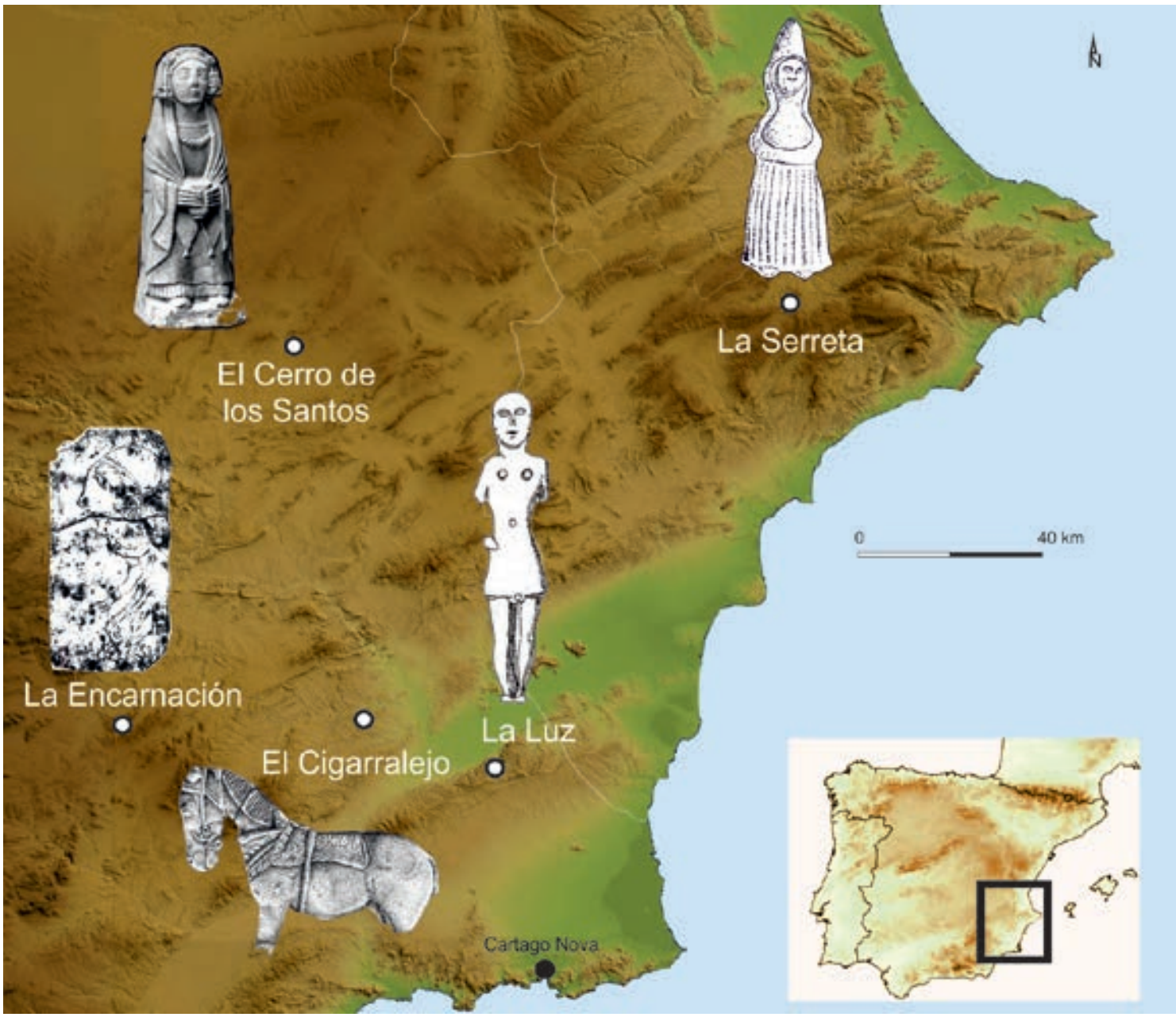

Figura 6.23. Tipos de ofrendas predominantes en cada santuario del área suroriental de Iberia.

dades propiciatorias la recolección de las cosechas. Nos encontraríamos de ese modo principalmente con un peregrinaje normativo (Morinis, 1992: 4-5), que formaría parte de un calendario festivo, aunque plausiblemente se produjeron visitas por otras motivaciones. Además, en el caso concreto de La Serreta, el marcador astronómico sitúa la contemplación del amanecer en un punto prominente del horizonte (Esteban y Cortell, 1997), lo que respaldaría la propuesta de la llegada al santuario la víspera.

Las propuestas antropológicas aplicadas a los contextos arqueológicos muestran que tanto la peregrinación como el propio lugar de culto funcionan como factores de cohesión social (Alfayé, 2010; López-Bertrán, 2011). Esos mismos planteamientos han sido propuestos recientemente para la interpretación de los santuarios de la zona contestana (García Cardiel, 2015b; Grau Mira, 2016). A nuestro parecer, en las peregrinaciones son especialmente relevantes los mecanismos rituales integradores que generan la convergencia de grupos y comunidades diversos que comparten experiencias religiosas colectivas, expresadas mediante prácticas comunitarias (Sallnow, 1981: 163-182). Ello no quiere decir que debamos encontrar una uniformidad completa en las formas rituales y ceremoniales, pues la participación de audiencias variadas y multivocales se expresa en una pluralidad de discurso y prácticas (Alfayé, 2010: 183). Sin embargo, la existencia de una práctica común de desplazamiento ritual, al centro simbólico de la comunidad, en las mismas fechas y para participar en los mismos festivales, debió contribuir a la conformación de una identidad común entre comunidades del mismo territorio. En ese mismo sentido se expresa J. García, para quien las peregrinaciones servirían, por una parte, para consolidar en el *habitus* colectivo de los participantes, una idea de pertenencia cívica y, por la otra, para arraigar en ellos el sentimiento de vinculación con un determinado entorno (García Cardiel, 2015b: 92).

La ubicación del santuario en uno de los extremos del cerro donde se asienta la ciudad ibérica implica que para llegar hasta el mismo sea necesario recorrer todo el poblado. Este requisito para acceder al santuario podría traducirse en un cierto control del tránsito por parte de los grupos de poder residentes en la capital del territorio, que de este modo podrían emplear el acceso para generar alguna relación de prelación y dependencia respecto con los pobladores de los otros asentamientos, incluyendo las elites del resto de *oppida*. Esta relación de subordinación también se haría patente en la necesidad de trasladarse desde sus respectivos asentamientos a la capital para participar en las prácticas rituales llevadas a cabo en el espacio sacro.

6.4. LA CREACIÓN DE UNA IDENTIDAD ÉTNICA Y LOS PROYECTOS GEOPOLÍTICOS COMARCALES

Las líneas precedentes han tenido como hilo conductor cómo la religión y el ritual se pueden interpretar como fenómenos sociales e ideológicos que por una parte crearon cohesión en la sociedad y por otra sancionaron la formación de grupos con estatus diferenciados. Una última cuestión que queremos abordar desde esta perspectiva es la relación que pudo existir entre este espacio sacro y la creación de una identidad étnica que formase parte del conjunto de estrategias ideológicas desplegadas para la legitimación del proyecto geopolítico presidido por La Serreta. Para abordar esta cuestión sería necesario explicitar previamente qué perspectiva teórica adoptamos al analizar la identidad étnica, ya que se trata de un concepto bastante complejo que se ha utilizado frecuentemente en arqueología con connotaciones muy diversas.

A inicios del siglo XX y en el seno del paradigma histórico cultural, la etnicidad era definida atendiendo únicamente a la cultura material, basándose en una correlación simplista entre pueblo, lengua y cultura arqueológica y siendo sus principales exponentes G. Kossinna y V. Gordon Childe (Jones 1997: 16). Desde este punto de vista esencialista, los grupos étnicos eran considerados como entidades estáticas que podían ser claramente definidas atendiendo a su esencia y distinguidos arqueológicamente por su cultura material. Asimismo, se trataba de entidades cerradas que podían ser estudiadas de forma aislada.

A partir de los años 1960 se irán introduciendo nuevas concepciones en relación a esta cuestión procedentes de las teorías antropológicas de corte socio-constructivista, donde destacarían los trabajos de autores como Leach (1964), Moerman (1965) o Barth (1976). A partir de este momento se va a concebir la etnicidad como un constructo social subjetivo, fluido y situacional, además de introducir una perspectiva instrumentalista, afirmando que la afiliación a una identidad étnica concreta puede estar motivada por razones de tipo económico o político (Fernández Götz, 2009: 190).

Será a partir de los años 1990 cuando se produzca un auge en la aplicación de este tipo de planteamientos al campo de los estudios arqueológicos, en el marco de las teorías postprocesualistas y adaptando también aportaciones desde la llamada Teoría de la Práctica (Bourdieu, 1977; Giddens, 1986), que sitúan la perspectiva en la génesis de pautas compartidas como forma de estructuración social. Cabría destacar en este sentido la obra *The Archaeology of Ethnicity* de S. Jones (1997) o *Ethnic Identity in Greek Antiquity* de J. Hall (1997). Resultan especialmente reveladoras las definiciones que S. Jones inclu-

ye al inicio de la citada obra, donde define la identidad étnica como "aquel aspecto de la auto-conceptualización personal que resulta de la identificación con un grupo más amplio por oposición a otros sobre la base una diferenciación cultural percibida y/o una descendencia común". Un grupo étnico sería "cualquier grupo de personas que se considera a sí mismo diferenciado de otros y/o es diferenciado por otros con los que interactúa o coexiste sobre la base de sus percepciones de diferenciación cultural y/o descendencia común". Y para finalizar con las definiciones, que por otra parte creemos necesarias para clarificar un tema tan complejo como éste, esta autora define la etnicidad como "todos aquellos fenómenos sociales y psicológicos asociados con una identidad de grupo culturalmente construida. El concepto de etnicidad se centra en las maneras por las que los procesos sociales y culturales se cruzan unos con otros en la identificación de grupos étnicos y la interacción entre ellos" (Jones, 1997: xiii).

Desde estas perspectivas no entenderíamos la etnicidad como un ente estático y esencialista, sino más bien como una construcción o proceso histórico cuyos fundamentos se basan principalmente en las propias prácticas sociales de los grupos humanos (Fernández Götz, 2009: 191; Ruiz Zapatero y Álvarez-Sanchís, 2002: 255). En este sentido y por su carácter situacional y fluido, la etnicidad sería solo una más de las múltiples identidades a las que podría afiliarse un individuo y que a su vez se superponen, tales como la familia, el género, clase social o territorio, que se activarían o fomentarían dependiendo del contexto histórico, en lo que se ha definido como identidades encajadas como muñecas rusas (*nested identities*) (Scopacasa, 2015; 2014; Hakenbeck, 2007; Díaz-Andreu, 1998).

Si entendemos estas construcciones identitarias como procesos basados en las propias prácticas sociales, pueden ser abordadas desde un punto de vista arqueológico, si bien con numerosas cautelas, ya que los distintos grupos étnicos manifiestan su identidad, de forma consciente o inconsciente, mediante elementos culturales que conforman patrones cruzados muy diversos que debemos interpretar (Shennan 1989: 11-14; Fernández Götz, 2009: 191) básicamente desde la contextualización social e histórica.

Existen escenarios muy diversos donde la pertenencia a la comunidad puede ser negociada, sancionada o disputada, incluyendo en este caso los santuarios territoriales. El uso común y compartido de este tipo de espacios sacros se convertiría en un recurso esencial para la negociación de la identidad colectiva y la pertenencia a una comunidad étnica politizada (Earle, 1997: 153), además de legitimar las relaciones jerárquicas mediante la naturaleza ritual y política de las actividades que se llevarían a cabo en este tipo de espacios (Fernández Götz y Roymans, 2015: 30). Este tipo de recursos serían especialmente útiles en el caso de comunidades políticas inmersas en un proceso de auto-definición, manifestando su cohesión interna mediante rituales de integración (Scopacasa, 2015: 191).

Tras el planteamiento de estos conceptos, es el momento de transitar desde las consideraciones teóricas a la aplicación concreta a nuestro caso de estudio. Dicho de otro modo ¿cómo se expresan estas cuestiones relacionadas con la identidad en el registro arqueológico y más concretamente en el santuario de La Serreta? Para ello debemos atender no solo a los objetos en sí mismos, sino como medio de expresión de la gente en su capacidad de construirse individualmente y como colectivo a través de la materialidad, basándonos en el análisis de las prácticas que conducen a dichas asociaciones identitarias.

La identidad a través de la ofrenda

Uno de los medios más efectivos para generar un sentimiento identitario es el hecho de llevar a cabo un ritual de forma colectiva y bajo unas mismas pautas. En nuestro caso, la acción común de depositar un mismo tipo de exvotos de arcilla, en un mismo espacio sacro y en un momento determinado, se convertiría en un medio para consolidar el habitus colectivo de los participantes, generando una idea de pertenencia cívica, así como una identificación con el territorio, que se reforzaría también mediante el acto de la peregrinación (García Cardiel, 2015b: 92).

Las ofrendas depositadas en los santuarios constituyen una amalgama compleja de bienes que reúne desde elementos de vestimenta y vajilla habitual hasta joyería, pasando por objetos claramente litúrgicos que han sido elaborados precisamente para ser depositados como exvotos. Sin contar con las ofrendas de tipo orgánico, perfectamente identificadas en los estudios más recientes, pero que sin duda pasaron desapercibidas en aquellas tempranas excavaciones de inicios del s. XX que se orientaron a la recuperación de antigüedades.

Queremos referirnos precisamente a los objetos litúrgicos que fueron elaborados precisamente para ser dedicados en los lugares de culto y que constituyen la marca personal de la práctica ritual de cada región y santuario. Los casos más elocuentes al respecto serían el absoluto predominio de los miles de figurillas de bronce de los santuarios de Cástulo, en la Alta Andalucía (Rueda, 2011) o las muestras singulares de estatuaria caliza antropomorfa del meseteño Cerro de los Santos (Ruiz Bremón, 1986; Noguera, 1994). Por lo general la vinculación

Figura 6.24. Exvotos en forma de figurillas de caballos del Cigarralejo (imagen: Lillo et al., 2004).

Figura 6.25. Lámina de los bronces del santuario de La Luz (imagen: Historia Antigua y Moderna de Jumilla, Murcia, 1800, lám. X, según Tortosa y Comino, 2013, fig. 5).

de determinados objetos específicos con un lugar de culto no es exclusiva, pero si mayoritaria, como pretendemos mostrar. Una rápida visita a los depósitos votivos en los lugares sagrados de la región confirma la diferenciación en el tipo de ofrendas (Fig. 6.23).

El santuario de Coimbra del Barranco Ancho ofrece un depósito sagrado consistente principalmente en pebeteros en forma de una cabeza femenina. Junto a estos elementos predominantes hay algunas pequeñas placas de metal precioso que representan máscaras (García Cano, *et al*. 1997).

Estas pequeñas láminas de metal, así como otros artículos de oro y plata, son particularmente comunes en el santuario de La Encarnación, cerca de la localidad ibérica de Los Villaricos. El depósito de estas piezas de metal precioso parece característico de este lugar de culto, ya que se han hallado casi cien. Se trata de cuarenta y una de oro y cincuenta y cuatro de plata. Entre el conjunto de joyas destacan numéricamente las láminas y plaquitas, acompañados de colgantes y anillos, además de productos semielaborados de un taller de joyería como los hilos y la barritas (Brotons y Ramallo, 2010). Algunas piezas y laminillas de metal precioso también se documentan en menor cantidad en otros lugares de culto como El Recuesto de Cehegín (Lillo, 1981: 196), con aproximadamente 25 laminillas de plata repujadas. Otras ofertas votivas documentadas incluyen figurillas de terracota (Brotons, 2007), así como un conjunto de esculturas de piedra cuidadosamente ocultadas en el interior del templo romano imperial (Ramallo y Brotons, 2014), fíbulas y otros objetos. Más allá de los elementos depositados como objetos de culto, los análisis de sedimentos microscópicos también muestran que en torno a una hendidura en la roca se produjeron las libaciones de leche y miel (Brotons y Ramallo, 2010: 128).

El santuario de El Cigarralejo se caracteriza por un depósito votivo fechado alrededor del siglo II a.C. y que consta de casi doscientas tallas pequeñas de piedra arenisca. Son principalmente esculturas y caballos en bajorrelieve y, en menor medida, figuras humanas, así como dos relieves que representan pies y manos. El conjunto se acompaña de otras ofrendas que incluyen aros, anillos, fíbulas, etc. La frecuencia de las figuras de équidos ha sido interpretada como ofrenda a una divinidad protectora de los caballos (Lillo, Page y García, 2004) (Fig. 6.24).

En el santuario de La Luz, en Verdolay, el depósito ritual estaba compuesto principalmente por figurillas antropomorfas de bronce (fig. 6.25) que se encontraron envueltas en tela, posiblemente lino, vueltas hacia el suelo y entremezcladas en una capa de barro (Lillo, 1991-1992: 113). Estos exvotos fueron acompañados por otras piezas, como pequeñas falcatas votivas, anillos y un gran conjunto de cerámica, posiblemente vinculado a comidas rituales (Tortosa y Comino, 2013).

La existencia de estos tipos característicos de ofrenda en cada santuario puede albergar diferentes explicaciones que irían desde circuitos productivos hasta adoraciones determinadas. De una parte, los talleres especializados asociados a cada santuario, alfarerías en el caso de La Serreta, metalurgia en Verdolay, etc… se habrían especializado en determinados tipos de exvotos y de ese modo habrían contribuido a la seriación de las ofrendas. Sin embargo, no creemos que el número de estas piezas, que apenas son unos centenares en el mejor de los casos, pueda llevarnos a considerar en la mayoría de los casos que se trataba de talleres especializados exclusivamente en la producción de bienes rituales. Por otra parte, es posible que los devotos considerasen que según el carácter de las divinidades y sus modos de adoración se necesitasen exvotos apropiados, que se habrían constituido en prescripciones rituales. Pero no cabe duda que la adopción de un tipo específico reforzaba la identidad de un grupo que hace lo mismo en el mismo sitio.

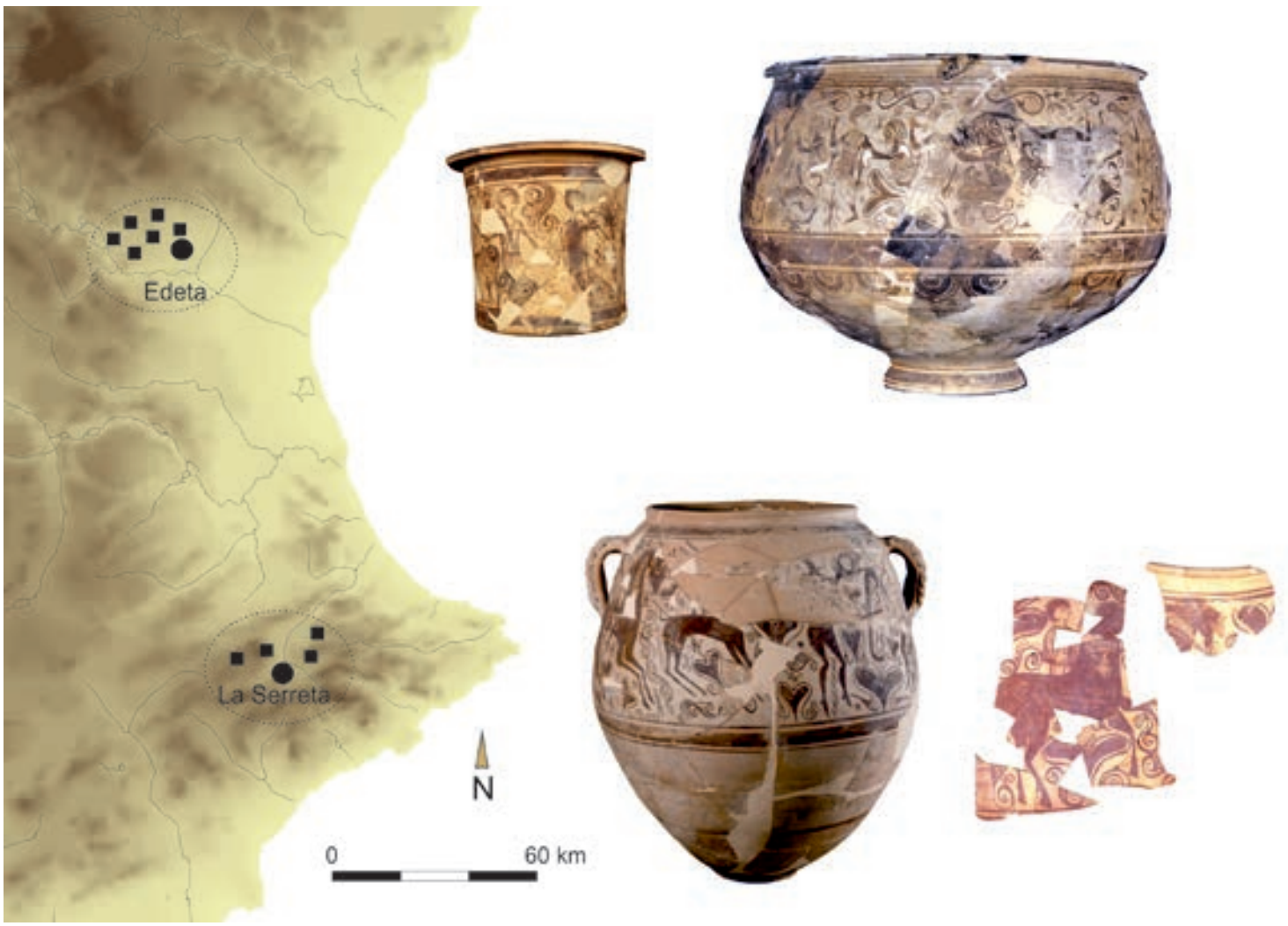

Figura 6.26. Estilos decorativos relacionados con las ciudades ibéricas de Edeta y La Serreta.

La identidad étnica como proceso político

Los procesos de etnogénesis o de creación activa de una identidad colectiva adquieren una especial importancia en momentos de tensión o inestabilidad política, ya que es en estas circunstancias cuando las comunidades son más proclives a establecer unos límites claros entre el propio grupo y los "otros" (Hall, 1991; Bradley, 2000). Dicho planteamiento se condice bien con la situación política en la que se encuentra inmerso el territorio de los valles de Alcoi en la segunda mitad del s. III a.C., con un proyecto político de corte centralizador presidido por La Serreta que pudo generar un cierto clima de inestabilidad en sus inicios y que requeriría de una legitimación ideológica impulsada por las elites gobernantes.

Dentro de estas estrategias encaminadas a la creación de una identidad colectiva, no solo incluiríamos los rituales llevados a cabo en el santuario, sino también otras manifestaciones

como por ejemplo las decoraciones figuradas de estilo narrativo sobre soporte cerámico. La ideología del poder también se materializa en forma de objetos que poseen la capacidad de transmitir determinados mensajes o ideas entre individuos o grupos, siendo especialmente eficientes en las largas distancias. Asimismo, también pueden comunicar una narrativa estandarizada a un grupo amplio de individuos de forma simultánea (Demarrais *et al*., 1996: 18). A mediados el s. III a.C. surge un estilo que podríamos considerar como característico del territorio de La Serreta y que encuentra sus mejores paralelos en las producciones edetanas, también datadas en este momento (Aranegui *et al*., 1996; 1997) (Fig. 6.26). Es destacable que a partir de este momento los relatos míticos pasan a plasmarse en los grandes recipientes cerámicos en forma de escenas pintadas, abandonándose otros soportes más costosos y ostentosos como podía ser la escultura en los espacios funerarios, siendo estos nuevos códigos simbólicos compartidos por las elites de diversos territorios políticos, generando una identidad común que las legitima. Este tipo de cerámicas serían usadas y exhibidas en rituales o eventos comunitarios transmitiendo de este modo una serie de mensajes relacionados con la naturaleza diferenciada de los miembros de la elite mostrando las actividades propias de su rango como la caza, la guerra, los rituales de iniciación, el trabajo textil o la plasmación de los mitos relacionados con el héroe fundador del linaje dominante (Grau Mira, 2016).

Hasta el momento hemos atendido únicamente a causas endógenas para explicar este proceso, es decir, a las propias transformaciones originadas en el seno de las comunidades locales. No obstante, podríamos considerar también los factores externos, tal y como propone, en nuestra opinión de forma muy bien argumentada, J. García Cardiel (2014). Este autor llama la atención sobre la posible influencia que pudo tener en el desarrollo del santuario la situación política y militar derivada de la presencia púnica en las costas contestanas, concretamente en El Tossal de Manises (Olcina *et al*., 2010), cuyos vínculos con La Serreta se han planteado en trabajos anteriores (Olcina *et al*., 1998: 41-42). En este contexto de gran inestabilidad, se haría necesaria la legitimación ideológica de estos vínculos políticos entre las elites dirigentes de La Serreta y El Tossal de Manises, lo que por otra parte fortalecería el poder de los gobernantes iberos, favoreciendo al mismo tiempo el desarrollo de su proyecto geopolítico comarcal. Dicha estrategia se manifestaría a través de las prácticas rituales desarrolladas en un espacio especialmente propicio para la manipulación ideológica como es el santuario, con un ritual formalmente ibérico como es la deposición de exvotos, pero revestido de un lenguaje iconográfico punicizante (García Cardiel, 2014: 87).

Es indudable que existe una influencia púnica en el lenguaje iconográfico de una parte de la coroplastia ibérica, que no solo se hace patente en los exvotos del santuario de La Serreta, sino que también se atestigua en otros muchos lugares a través de las evidencias como las cabezas de culto edetanas o las del santuario de Coimbra del Barranco Ancho. De igual modo, tampoco descartamos que la compleja situación política derivada de la II Guerra Púnica pudiese tener una cierta influencia en las estrategias ideológicas de las elites ibéricas a finales del s. III a.C. No obstante, este proceso de construcción de un territorio político de carácter supralocal y las consecuentes estrategias de creación de una identidad colectiva debió atender a causas endógenas, es decir, como consecuencia de la evolución de las propias comunidades locales. Sin desatender el contexto específico de conexión con el mundo mediterráneo en general o con el bárquida en particular, las evidencias arqueológicas remiten a procesos de larga duración hacia la formalización de entidades urbanas. De hecho, este tipo de procesos se constata de forma clara en otros territorios ibéricos, al margen de los diferentes efectos e influencias mediterráneas y en fechas dispares, que se alinearían con las dinámicas locales. Así puede observarse en el caso del *pagus* de Cástulo, cuya configuración se inicia a mediados del s. IV a.C., consolidándose en el III a.C. (Ruiz *et al*., 2001; Ruiz y Molinos, 2007: 20). También encontramos otros ejemplos bien conocidos, en la franja central mediterránea, de configuración de estructuras territoriales presididas por un núcleo urbano ya en el s. IV a.C. como es el caso de los territorios de *Edeta* y *Kelin* (Mata *et al*., 2001; Bonet, 1995).

Lo que no cabe duda es que el desenlace de esta primera fase de la actividad ritual del santuario estuvo ligado a la suerte que corrió la ciudad de La Serreta en el marco del contexto histórico suprarregional. La Segunda Guerra Púnica y el inicio de la dominación romana acabaron con el proyecto político, y con él la agregación política definida como espacio étnico y político que tuvo como principal emblema el santuario comunitario. Los significados posteriores del lugar de culto fueron de la mano de las dinámicas históricas qua acontecieron posteriormente.