

8.1. TIEMPOS DE CAMBIO: LA TRANSFORMACIÓN ROMANA DE LAS CIUDADES, EL PAISAJE RURAL Y LOS SANTUARIOS

En el apartado referido al análisis de las estructuras de culto de La Serreta señalábamos que todos los indicios llevan a situar la principal edificación de las estructuras de culto, emplazada en el sector A, hacia momentos avanzados de la implantación romana, próximos al cambio de era, cronología romana que ya había sido sugerida en otros trabajos (Olcina, 2006: 56).

En el estado actual del conocimiento, la hipótesis más razonable es la existencia de dos edificaciones atribuibles a época romana (Fig. 8.1). La primera se trataría de un edificio de dimensiones en torno a 12 x 8 m, construido con sillarejo y tejas, que se encontraría situado en un estrecho rellano de la cumbre y se vincularía directamente con los materiales votivos de época ibérica y romana. La conexión física de este edificio con los depósitos de época ibérica, lleva a pensar que cuando se realizó el edificio aún estaba en uso el lugar de depósito anterior. La segunda construcción es el amplio edificio situado en el sector A y con mayores dimensiones y complejidad estructural. Futuros trabajos deberán aclarar las coordenadas cronológicas y la función de la remodelación romana que acaeció en este espacio. La existencia de tejas en los niveles de preparación del terreno nos indica claramente que se debió erigir con posterioridad a un edificio anterior, pues reutilizó algunos materiales constructivos que debieron provenir de una construcción previa, quizá la ubicada en la cumbre. La datación concreta se nos escapa, pero es plausible proponer que se debió erigir hacia inicios de época imperial.

Apoyando este aserto se encuentra el hecho de que en el cambio de era se reconoce un claro incremento en la actividad del santuario, a la vez que se documentan nuevos patrones de ofrendas con el depósito de vajilla fina *terra sigillata*, monedas y lucernas, entre los materiales más visibles.

Este proceso de intensificación ritual del santuario debe enmarcarse en toda una serie de mutaciones históricas que acontecen a nivel local y regional. En el entorno de las comarcas próximas, ya hace años que se ha establecido la época de Augusto como el momento crucial de transformación del territorio. Fijando nuestra atención en la creación de los polos urbanos, auténtico motor de transformación del paisaje, hay que señalar que en este momento se produce la adquisición del rango municipal de la mayor parte de las ciudades del ámbito meridional del País Valenciano (Alföldy, 2003). El proceso de municipalización tuvo su correlato en la transformación de las estructuras territoriales de la zona. Conviene repasar estos procesos para encuadrar nuestro análisis (Fig. 8.2).

La ciudad de *Saetabis* adquirió su estatuto municipal en época de Augusto, al igual que la vecina ciudad de *Lucentum*. Ambos núcleos fueron durante muy poco tiempo las únicas ciudades de la zona, pues en el mismo reinado de este emperador, adquirió su estatuto municipal *Dianium*, segregando su territorio del de estas ciudades (Alföldy, 2003: 48). Con posterioridad, la ciudad romana de La Vila Joiosa, posiblemente la *Alon* de las fuentes, adquirió su estatuto municipal en época flavia, desgajando su territorio del de la vecina ciudad de *Dia-*



Figura 8.1. Cima de La Serreta con la recreación de los posibles edificios romanos de culto.

nium (Espinosa, 1998; Espinosa *et al.*, 2011,). La ciudad de *Ilici* adquiere su condición de colonia en un momento que ha sido objeto de debate y en el que parece cobrar sentido la propuesta de Alföldy (2003) que propone una doble fundación. Tras la muerte de César se estableció la *Colonia Iulia Ilici* con el estatuto de colonia inmune, en fecha del 42 a.C. En un segundo momento, en época augustea y probablemente en torno al 26 a.C., se realizó una segunda *deductio* de veteranos, añadiendo al nombre el epíteto de *Augusta* (Alföldy, 2003: 37-45).

Paralelamente a los cambios que se orquestan en las ciudades, se producen profundas transformaciones en el campo y que debemos poner en relación con la reorganización de las actividades productivas y la ordenación territorial a escala regional (Frías, 2010; Grau y Molina, 2013). Los estudios de caso en los respectivos *territoria* deberán precisar los ritmos y modalidades de reconfiguración de los diferentes espacios territoriales, pero la información disponible nos permite proponer la im-

portante transformación en estos momentos del cambio de era.

Una de las principales evidencias de esta mutación a gran escala procede del desarrollo de las infraestructuras viarias, que son la muestra palpable del desarrollo de proyectos que superan la escala local. Buen testimonio de esta dinámica de transformación paisajística es la Vía Augusta, cuya denominación ha sido avalada en recientes excavaciones que han podido documentar las construcciones datadas en el reinado de este emperador (Arasa, 2008-09). Estos testimonios son especialmente interesantes en las comarcas de la Costera, donde las excavaciones relacionadas con el desarrollo de modernas infraestructuras han aportado información de gran interés para entender estos procesos.

En la Foia de Manuel se ha excavado un camino ibérico que se construyó y se utilizó en un período de tiempo que comprende los siglos IV al II a.C., concretamente entre los años 335 y 120 a.C. El conjunto se ha datado mediante el análisis de

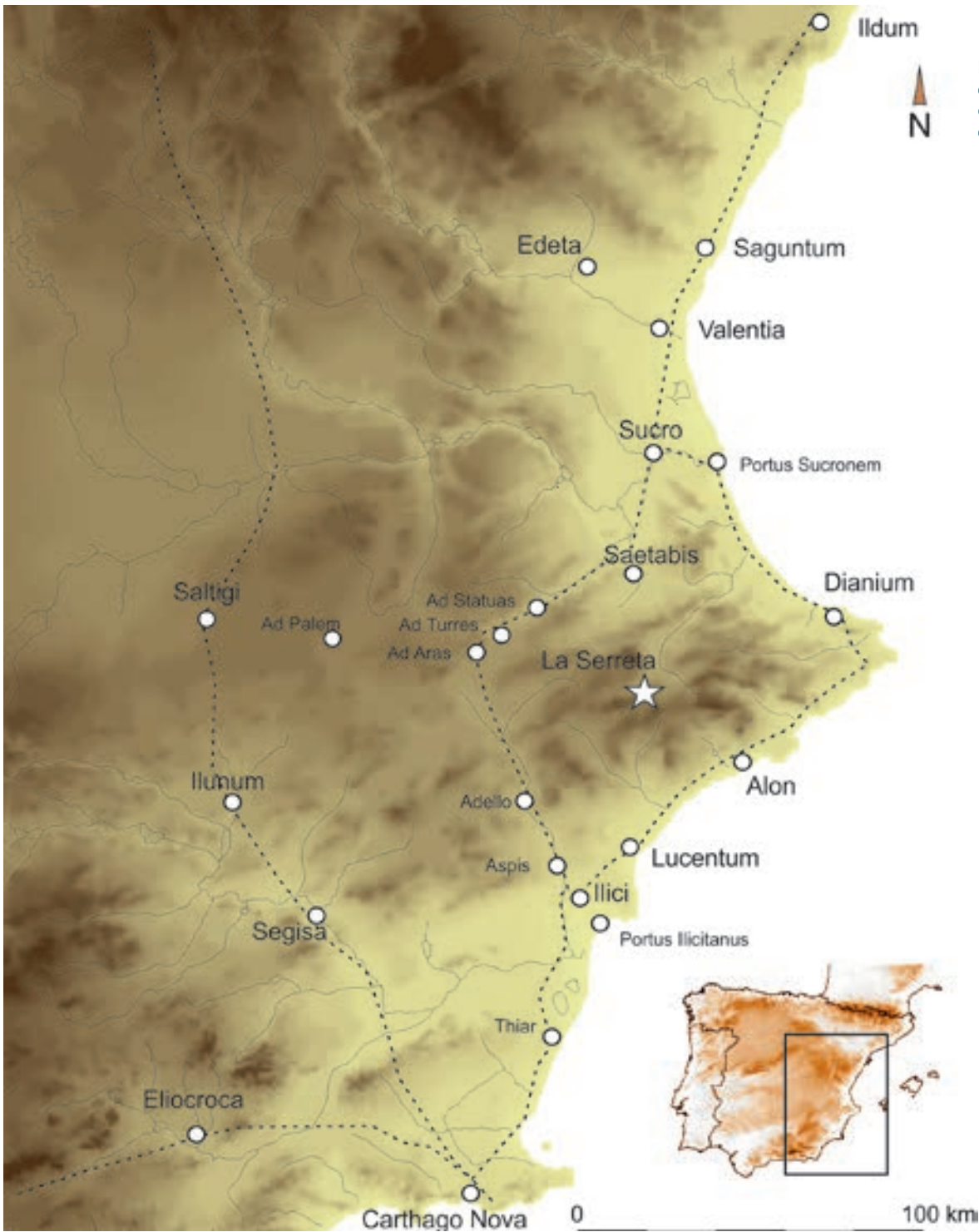


Figura 8.2. Mapa del área oriental de la Península Ibérica con las principales ciudades y otros asentamientos romanos.

cerámica ibérica que se encontraron en algunas zonas del camino, además de la datación por C^{14} de las muestras de carbón sacadas del estrato de derrumbe de las estructuras (Sánchez, *et al.*, 2015). Asociados a este camino encontramos la construcción de terrazas destinadas a labores agrícolas, relacionadas con algún asentamiento rural próximo.

Tras el abandono del camino ibérico se construyó una nueva vía paralela al trazado anterior, siguiendo las formas constructivas propias de las calzadas romanas. La datación de este tramo, que se ha supuesto que pertenece a la Vía Augusta, se ha precisado gracias a la deposición de monedas en el momento de la construcción, y que aportan una cronología entre los años 8 y 2 a.C., llevándose a cabo diferentes reparaciones durante el siglo I d.C. (Sánchez *et al.*, 2015).

En esta misma zona, junto a la ermita de Sant Sebastià se han excavado restos arqueológicos que identifican la existencia de un yacimiento altoimperial adyacente a la Vía Augusta. Los materiales aportan una cronología que abarca desde el cambio de era a principios del siglo III. Las características constructivas de la edificación nos indican que sería un área residencial de cierta importancia, a juzgar por la existencia de un pavimento de mortero, fragmentos de pintura mural y fragmentos de vajilla fina de mesa (López *et al.*, 2013).

También los trabajos arqueológicos realizados en el paraje próximo de Les Faldetes llevaron a descubrir un camino de época ibérica cuya fase de abandono se ha fechado en el cambio de era, coincidiendo con la puesta en funcionamiento de la Vía Augusta (García *et al.*, 2012: 123).

La creación de esta nueva realidad urbana y de infraestructuras viarias que la entrelazaba tuvo también un notorio efecto sobre los santuarios, como hemos descrito en el caso recientemente estudiado de La Malladeta y que podría hacerse extensivo a otros ejemplos. El santuario de La Vila Joiosa se clausuró por el desplazamiento de la actividad ritual al interior de la ciudad romana, auténtico centro de referencia político, económico y simbólico. Eso ocurrió con la adquisición de estatuto jurídico en tiempos de Vespasiano y que fue acompañado de actividad urbanizadora y edilicia en el centro urbano (Rouillard *et al.*, 2014).

Como también hemos visto, algo semejante debió suceder en el santuario de La Carrasposa, que documenta su cese de actividad a fines de época republicana, quizá coincidiendo con el ascenso a la categoría municipal de *Saetabis*. Ese mismo proceso se puede seguir en otros casos bien estudiados de santuarios en otras regiones peninsulares, como en la campiña del Guadalquivir, donde el santuario de Las Atalayuelas

se clausura a finales del s. I d.C., en el momento en que se produce la reestructuración administrativa de la ciudad y la adquisición del estatuto jurídico del municipio en época flavia (Rueda, 2011).

Esa pauta nos puede servir para proponer una argumentación en sentido inverso: si los santuarios cesan su actividad por el desplazamiento de sus funciones a la ciudad, los santuarios que no cesan su actividad es porque retienen las funciones de representación en ausencia de ciudades. Este planeamiento, propuesto para las realidades territoriales romanas del sur de Italia (Torelli, 1983), permitiría distinguir dos tipos de paisajes simbólicos, uno urbano con los centros de representación en el corazón de la ciudad: el foro y sus monumentos, y otro rural, con el santuario como centro del distrito.

A partir de esta premisa, nuestro planteamiento para el análisis del santuario de La Serreta en tiempos romanos es que se erigió como elemento articulador del paisaje rural de la comarca. No creemos en absoluto casual que en los tiempos de mayor reestructuración en el territorio se produjese la intensificación de la actividad en el lugar de culto. A pesar de no poseer una apariencia destacada como los edificios urbanos contemporáneos y no atesorar ofrendas de gran valor, no fue únicamente un lugar de pervivencia de tradiciones rituales ibéricas. Y del mismo modo, tampoco entendemos la comarca en época romana como un espacio desarticulado y aletargado. Obviamente no estuvo organizado mediante estructuras poblacionales semejantes a las del entorno próximo a las ciudades, pero ello no significa que permaneciera como un espacio sin historia, antes bien, define un interesante modelo de espacio rural en el que se entrelazan las tradiciones seculares con nuevas pautas de organización territorial.

En ese sentido, el papel de los santuarios rurales en el mundo centro-meridional itálico ayuda a entender los procesos de construcción de modelos territoriales romanos distintos a los urbanos. Como ha sido posible demostrar en esos casos, no se trata de únicamente centros que perviven, sino que se resignifican bajo la nueva estructura romana (Stek, 2009). En algunos casos, la información epigráfica ha permitido asociar algunos de estos centros con *vici* o unidades administrativas menores, imposible de establecer en nuestro caso ante la ausencia de este tipo de documentación. Sin embargo, a nuestro parecer, nos encontramos ante un distrito rural de carácter romano provincial, periférico y con un peso significativo de las tradiciones ibéricas, pero espacio articulado e integrado en la estructura territorial romana según modalidades diferentes a las observables en el entorno periurbano.

Precisamente la reactivación del santuario, como a continuación propondremos, significó la expresión material de la existencia de una comunidad que adquirió visibilidad a través de este lugar de culto y que compartió no solo el espacio, sino también las prácticas rituales. De ahí que podamos retener dos ideas relevantes. La primera es que la comunidad que encontramos tomando parte en una actividad ritual comunitaria configuró una realidad territorial enmarcada en esta unidad geográfica, y posiblemente también administrativa, de la comarca en época romana. Y en segundo lugar, la actividad ritual adoptó un lenguaje caracterizado por el abandono de signos de iberismo y adquirió algunos rasgos religiosos romanos, compartidos con otros lugares de culto de la región más integrados en las tramas urbanas. En las páginas que siguen desglosaremos las particularidades de esas prácticas rituales, analizaremos las dinámicas territoriales y propondremos un modelo organizativo del paisaje ritual romano organizado en torno a La Serreta.

8.2. LA ACTIVIDAD RITUAL EN TIEMPOS ROMANOS

Tras un periodo de tiempo que transcurre entre fines del s. III a.C. y los tiempos de Augusto en que la frecuentación del santuario se mantuvo con escasa intensidad, hacia el cambio de era se produjo la intensificación de la actividad ritual en La Serreta a juzgar por el aumento del número de objetos depositados en la cumbre de la montaña. La acumulación de objetos romanos con una clara selección de algunos elementos en detrimento de otros, nos aparta de cualquier interpretación de este conjunto como perteneciente a niveles domésticos, cuya composición hubiese configurado un ajuar sensiblemente diferente (Olcina, 2006: 55-56). En realidad se trata de un lote formado fundamentalmente por tres tipos de elementos datados en esta época romana y son las vajillas finas del tipo *terra sigillata*, las lucernas y las monedas, junto con otros objetos menos representados. Se trata de piezas ampliamente seriadas en los registros arqueológicos que permite una precisa aproximación cronológica, perspectiva en la que se han centrado principalmente los estudios realizados hasta la fecha y a los que remitimos al lector interesado en conocer los detalles (Garrigós y Mellado, 2004; Lara, 2005; Poveda, 2005). En este apartado vamos a realizar una valoración global para, a continuación, explorar algunas posibilidades interpretativas del registro.

Una secuencia dilatada y poco intensa

El conjunto de piezas depositadas como ofrendas o empleadas en la actividad ritual romana del santuario cubre una dilatada secuencia de tiempo de más de cinco siglos. En este

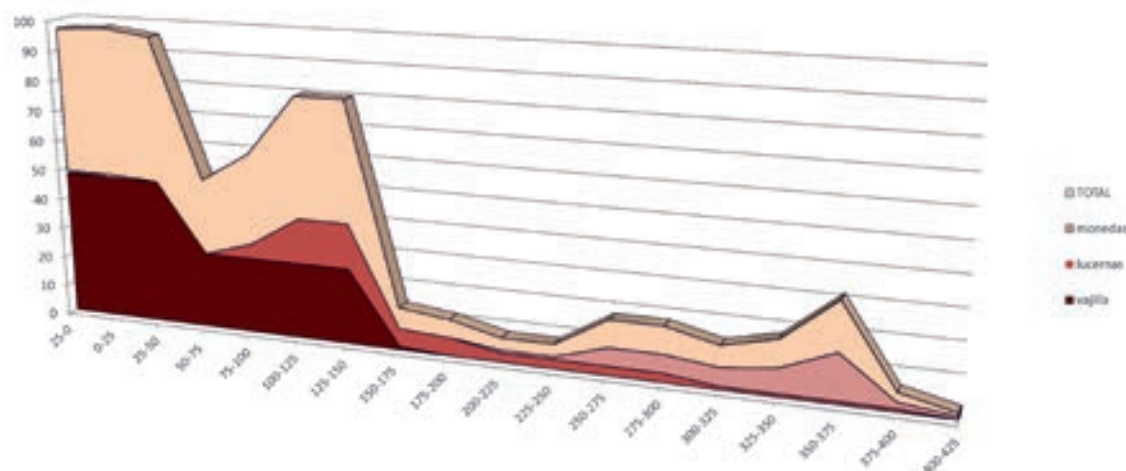
periodo se depositaron un número mínimo de 244 piezas de *terra sigillata*, mayoritariamente en los dos primeros siglos de la era, 63 lucernas y 46 monedas. En total es un conjunto con un número mínimo de individuos de 354 piezas, pues otros objetos litúrgicos y materiales de ofrendas como cerámicas comunes, fauna, vidrio, etc. que se mencionan de forma genérica en las memorias (Visedo, 1922a; 1922b) no han podido incorporarse ante la incierta adscripción a este momento.

Estos objetos se depositaron de manera discontinua en diferentes momentos. Las primeras piezas que permiten datar esta secuencia de ofrendas serían las vajillas de *terra sigillata* itálica, como un fondo de la forma Conspectus B 1.4 que se data a partir del año 30 a.C., aunque es mucho más prudente retrasar la fecha hacia los años 15/10 a.C. (Poveda, 2005: 118). Las fechas más tardías las ofrecerían dos lucernas de ARS que sin demasiados problemas pueden fecharse en torno a finales del siglo V o inicios del siglo VI d.C. (Lara, 2005: 141).

Cabe realizar una primera observación respecto a la representatividad del número de objetos recuperados. A las siempre cautelas propias de una excavación realizada en los años 1920, con un claro sesgo en la recuperación de materiales, debemos incorporar el significado de estos objetos en el ámbito ritual. Es muy posible que lo encontrado en el lugar de culto sea una porción de los objetos que se emplearían en los rituales o se ofrendarían en el lugar de culto. Asumiendo que ese sesgo sería el mismo para todos los ítems y periodos, y nada impide pensar que no fuera así, podemos emplear el conjunto de objetos para establecer frecuencias con un valor representativo para cada siglo, y poder valorar proporciones y no números totales.

Los márgenes de aparición de cada pieza han servido para confeccionar una gráfica que en intervalos de 25 años, correspondientes a una generación, indica el número de piezas que le corresponden. Por ejemplo, si nos encontramos con dos piezas de vajilla datadas en un intervalo de 50 años, asignamos un caso a cada intervalo de 25 años. Ese modo de visualizar la información, que se basa en las propuestas de cronología automatizada de L. Abad (2001-02), aunque está condicionado por los lapsos temporales de datación, es muy elocuente desde el punto de vista de una perspectiva temporal. Permite observar las oscilaciones en la intensidad de la frecuentación a partir de la utilización de un elemento de referencia de gran precisión cronológica. El sistema, sin ánimo de precisión, permite reconocer los momentos de mayor intensidad de uso y una valoración temporal en términos generales (Gráfica. 8.1).

No sabemos si las piezas que tienen una cronología semejante se ofrecieron en momentos puntuales, lo que pudo



Gráfica 8.1. Número de ofrendas por generación recuperadas en La Serreta.

producir la concentración de varios objetos en un evento ocurrido puntualmente, o lo que nos parece más probable, la visita continuada con frecuentaciones de ciclos cortos y siguiendo los ritmos anuales del calendario agrícola, lo que es más propio de los santuarios y festividades rurales. Si tomamos como ejemplo los calendarios rituales griegos y romanos, suele ser habitual que los tiempos de cosecha sean el epicentro festivo del calendario ritual del ciclo campesino (Scullard, 1981). Esta frecuencia temporal podría encontrar aval en la orientación arqueoastronómica del santuario, ya que el orto solar en el equinoccio de otoño estaría señalado en el horizonte por un marcador orográfico destacado (Esteban y Cortell, 1997).

Con todas la cautelas, y planteando un escenario de ofrendas anuales constantes, podemos abordar una aproximación a los ritmos de formación del depósito sacro. La frecuencia de ofrendas permite establecer claramente una diferencia entre dos periodos muy claros. El primero de ellos cubriría el Alto Imperio, en un lapso que abarcaría entre el 25 a.C. hasta el 150 d.C., cuando el ritmo de ofrendas parece muy homogéneo con entre 40-50 objetos ofrecidos por generación. Ello podría suponer dos objetos por año aunque con un sensible descenso en los años centrales del s. I d.C., cuando baja el ritmo a aproximadamente un objeto anual. Este ritmo más intenso quizá se deba a la naturaleza de los objetos, simples piezas de vajilla de uso frecuente en el periodo, cuyo valor funcional debió facilitar su uso ritual.

A partir de mediados del s. II d.C. y coincidiendo con la desaparición de las vajillas se produce un significativo descenso del número de objetos del depósito ritual. A partir de ese

momento encontraremos una media de 6-7 objetos por generación, que sólo ascenderá hacia el tercer cuarto del s. IV por las 15 monedas datadas en ese periodo. Se trata claramente de un periodo en el que la actividad ritual de La Serreta no solo descende en su frecuencia, sino también se modifican las prácticas rituales a juzgar por el tipo de objetos empleados.

En definitiva, se trata de una frecuentación muy dilatada en el tiempo, pero con escaso número de objetos. Habida cuenta del desconocimiento total de las particularidades de la formación del registro, debemos mantener las cautelas para valorar cuantitativamente estos datos. Probablemente únicamente se depositaba un pequeño testimonio de la visita al santuario y no es descartable que los devotos retornaran a sus casas con aquellos objetos litúrgicos que tendrían una especial significación por haber sido empleados en la celebración. Quizá los testimonios de vajilla son únicamente la voluntad de dejar un recuerdo de la presencia en el santuario, no la totalidad de la vajilla ritual. Por todo ello, más que valorar las cantidades nos parece interesante la valoración de una cadencia en las frecuencias, especialmente en la clara diferenciación de dos momentos con intensidad distinta.

La valoración de los elementos que ofrecen una datación precisa permitiría poner en entredicho los supuestos hiatos que se han planteado para la actividad del santuario (Poveda, 2005: 119). La contigüidad cronológica de la mayor parte de los materiales son, a nuestro parecer, un testimonio de una frecuentación continua que por otra parte sería lo más coherente y fácil de explicar. En caso contrario se hace difícil interpretar porqué se mantuvo la memoria del lugar pero no acogió prácticas rituales.



Figura 8.3. Lucernas del santuario de La Serreta.

La estandarización de ofrendas sencillas

La totalidad de objetos recuperados en el depósito ritual de La Serreta se compone de piezas de uso corriente y ordinario, sin ningún ítem que destaque por sus características o elevado coste. De nuevo debemos señalar el carácter selectivo de la recolección de materiales arqueológicos en la década de los 1920 y asumimos el hecho de que algunas piezas debieron desestimarse en el campo, como los restos fragmentarios de ánforas y cerámicas de cocina, que en todo caso vendrían a incrementar el número de piezas de carácter ordinario. Lo que a todas luces parece claro es que no hubo piezas suntuosas que remitan a devotos de gran capacidad económica, más bien las ofrendas propias de un colectivo campesino. En definitiva, nos situamos ante un conjunto muy homogéneo en su composición, con los tres tipos de objetos predominantes: vajilla, lucernas (Fig. 8.3) y monedas, a los que habría que añadir algunas piezas de categorías diferentes, como cerámica común, vidrio o adornos, citados en las memorias (Visedo, 1922a; 1922b) y de presencia mucho más escasa.

La homogeneidad del depósito señala claramente la existencia de una pauta ritual de alta recurrencia y de estricto cumplimiento, es decir, una prescripción ritual vinculada a la actividad desarrollada en el lugar de culto. Los objetos que encontramos son el testimonio y la voluntad de dejar un recordatorio permanente, o casi, de la acción y dedicación votiva siguiendo una ortodoxia ritual que dejaba poco margen a la improvisación.

En realidad no estamos diciendo nada nuevo, pues esa es la norma de los santuarios en la antigüedad, pero suele ocurrir que en el marco de las pautas rituales se puede observar una mayor

variabilidad en las ofrendas y objetos litúrgicos. Por ejemplo, en los santuarios ibéricos recientemente excavados, como La Encarnación, se conocen ofrendas muy diversas que van desde las esculturas de piedra, los exvotos de terracota, las láminas de metal, las ofrendas de animales y las ofrendas orgánicas de *melikraton* (Ramallo y Brotons, 1997: 265). Posiblemente estos productos naturales serían las ofrendas más frecuentes, aunque mucho más difíciles de incorporar a nuestros estudios, pues sólo las analíticas modernas han logrado atestiguar.

Frente a esta mayor variabilidad, el ejemplo de La Serreta nos sitúa ante un tipo de práctica ritual mucho más estandarizada y restringida, para la que se empleaban platos y cuencos de *terra sigillata* durante el Alto Imperio. Estas ofrendas recuerdan las prácticas en las cuevas santuario de época plena ibérica, donde mayoritariamente aparecían vasos caliciformes, posiblemente relacionados con libaciones, y ollas de cocina, que podemos asociar con ofrendas de productos del campo o consumo de alimentos (Grau y Amorós, 2013), aunque la distancia de cuatro siglos nos previenen de una asociación directa. De todos modos, esas ofrendas de elementos de vajillas de mesa y relacionadas con el consumo son extraordinariamente habituales en otros santuarios del Alto Imperio donde encontramos paralelos del registro de La Serreta. En el santuario de Las Atalayuelas, en cuyo patio central se depositaron las ofrendas, se ha localizado un conjunto cerámico formado por 547 piezas, mayoritariamente ollas y cuencos (Rueda, 2011) datadas en un periodo entre el s. I a.C. y I d.C. Ollas y cuencos son también los materiales propios de otros santuarios bastetanos como el Cerro del Real y Torreparedones (Rodríguez-Ariza *et al.*, 2008; Morena, 1989).

En las altiplanicies granadinas encontramos las ofrendas extremadamente uniformes de los lugares de culto al aire libre como El Cerro del Castillo en las proximidades de *Tutugi* (Rodríguez-Ariza *et al.*, 2008) o Salazar y El Perchel en los alrededores de *Basti* (Adroher y Caballero, 2008), aunque en este caso se trata de lugares algo anteriores y datados en el ibérico tardío. Aquí las ofrendas están formadas exclusivamente por cuencos y ollas, es decir, se depositaron estas cerámicas o bien los productos que pudieron contener los recipientes. Es interesante señalar que los dos tipos cerámicos aparecieron en dos lugares distintos, y así las ollas se localizaron formando una concentración a cierta distancia de donde se habían vertido los platos, señalando una liturgia específica de la que no conocemos mayor detalle.

Algunos de estos santuarios andaluces coincidirían cronológicamente con La Serreta en el s. I d.C., aunque otros muestran una actividad ligeramente anterior. Con todo, nos llevaría a reconocer una cierta pauta común de predominio de estas vajillas cerámicas, en especial cuencos, durante el s. I d.C. Posteriormente en La Serreta se daría paso a una nueva pauta a mediados del s. II d.C. en la que primero se incorporan las lucernas y posteriormente las monedas. Es decir, las ofrendas y/o consumo de productos del campo que podemos relacionar con la vajilla y recipientes cerámicos son sustituidas por otros tipos de dádivas.

Lucernas y monedas son materiales depositados como ofrendas en un importante número de lugares de culto de época romana. Señalando únicamente los más cercanos podemos aludir a las ofrendas en espacios rurales como La Cova de les Meravelles (Gandia), en la cercana comarca de La Safor, que ha proporcionado una interesante colección de 22 monedas imperiales (García Espinosa, 2004: 361) y también numerosas lucernas (Pla, 1946; Gil-Masarell, 1975: 310-311), de las que desgraciadamente no contamos con el número aproximado al tratarse de hallazgos antiguos en un lugar muy alterado. Otro de los lugares que se reconocen por este tipo de exvotos es L'Alt de Pipa, en Castellón, con un depósito votivo compuesto principalmente de 228 lucernas (García Fuertes y Morano, 1992; Járrega, 2010: 273-274). Volveremos a todos ellos más tarde.

La estandarización de las ofrendas es un claro reflejo de despersonalización y ausencia de competición social a través de las ofrendas a las divinidades. Que no haya objetos de cierto valor significa que no tuvo ningún sentido tratar de mostrar el estatus y capacidad económica a través del depósito de objetos en el santuario, como las ofrendas suntuosas depositadas en algunos santuarios. Ello no quiere decir que las diferencias de

estatus y posición no pudiesen expresarse a partir de elementos no visibles en el registro arqueológico, como productos perecederos ofrendados o consumidos. Tampoco asumimos que todo el mundo tuviera acceso fluido a las vajillas de importación *terra sigillata*, que en un entorno comarcal caracterizado por las dificultades para el tránsito de mercancías no sería fácil. Y en esa disponibilidad de vajillas finas ya pudo haber una diferencia sutil. Pero sin duda la homogeneidad de los objetos es un significativo indicador material de equidad en los depósitos votivos. No cabe duda que en estos objetos sencillos se inhibe la ostentación de riqueza y la demostración personal, frente a aquellos contextos en las que donaciones suponen un enorme empleo de recursos económicos.

Ni siquiera está atestiguada la notoria costumbre romana de inscribir el nombre del dedicante en las ofrendas realizadas. Valga como ejemplo comparativo el caso del santuario rural de La Muntanya Frontera, en el territorio de *Saguntum*. Este lugar de culto se caracteriza por la localización de un buen número de pedestales relacionados con las figurillas de bronce depositadas en el santuario (Corell, 1993; Nicolau, 1998). Aunque de nuevo la pauta ritual impone el tipo de objeto estándar para la ofrenda en el sitio de culto, aquí se personalizan mediante las inscripciones de los devotos que ofrecen los objetos, por otra parte mucho más costosos que las vajillas cerámicas de nuestro caso de estudio. En el santuario saguntino tenemos un importante elenco de dedicantes, en nombres ibéricos y romanizados, que figuran en estos pedestales (Simon, 2012; Civera, 2014-15). También llevan grabado el nombre del propietario algunos recipientes encontrados en este santuario, como algunos *dolia* relacionados con el consumo de vino (Nicolau, 1998: 31; Corell, 1993: 126). Se trata pues de una necesidad de personalizarse ante la divinidad, perpetuando la presencia del donante con la fosilización de su nombre. Estas prácticas están completamente ausentes en La Serreta, excepto en un pequeño e incompleto grafito sobre *sigillata* (Poveda, 2005, lám. IV) (Fig. 8.4), por lo que debe entenderse que nos situamos ante un contexto social que inhibe la competición en las ofrendas.

El consumo ritual

La presencia de las vajillas cerámicas a las que hemos hecho alusión en el epígrafe anterior, nos remite a las prácticas de consumo en el espacio de culto. No podemos saber si platos o cuencos fueron empleados efectivamente en ágapes o contuvieron ofrendas alimenticias, pero el propio uso de vajilla de mesa implica una selección de los objetos ofrendados que de forma real o metafórica señala el consumo como lenguaje ritual.



Figura 8.4. Fragmento de terra sigillata con grafito.

Como ya hemos mencionado en referencia a periodos anteriores, la ofrenda y/o consumo de alimentos es un aspecto que no ha sido valorado convenientemente hasta tiempos recientes, debido fundamentalmente a los avances metodológicos y teóricos. Por una parte los sistemas de registro arqueológico prestan atención en la actualidad a porciones del registro material que fueron desatendidas en las investigaciones realizadas hace años. Por ejemplo, las cerámicas de cocina o las ánforas son prácticamente inexistentes en los repertorios de las antiguas excavaciones de La Serreta, pues no se creyó pertinente recogerlas y guardarlas en un costoso traslado desde la cumbre de la montaña hasta los museos. Tampoco la fauna parece que fuese un elemento que se recogiese con especial cuidado, habida cuenta de lo escaso y destacado de los restos procedentes de La Serreta que se ingresaron en el museo, únicamente algunos huesos, cornamentas de ciervos y colmillos de jabalí, por citar algunos restos. Y qué decir de los sedimentos, que únicamente recientemente se han empezado a analizar, como en La Encarnación, y que ha permitido la constatación de la importancia de las ofrendas de productos del campo, como leche y miel, que no dejan pruebas a través de objetos específicos (Ramallo y Brotons, 2014: 26). De todo ello se desprende la necesidad de

analizar cuidadosamente aquellos contextos rituales en los que las piezas más anodinas y poco destacadas como utensilios de cocina y restos alimenticios, están permitiendo reconstruir las pautas rituales relacionadas con el consumo de alimentos.

En segundo lugar, debemos hacer mención a la importancia que actualmente se presta al consumo connotado simbólicamente, con importantes planteamientos teóricos que han configurado la línea que se conoce como comensalidad ritual (Dietler, 1990, 2001; Dietler y Hayden, 2001) y cuyos planteamientos adaptados al contexto protohistórico peninsular están dando destacados resultados (Sardà, 2010).

En el santuario de La Serreta carecemos de elementos de referencia para describir las prácticas de comensalidad excepto el considerable conjunto de platos y cuencos y algunas referencias a cerámica de cocina y fauna. Al respecto, únicamente podemos señalar que la selección formal de las vajillas es muy restringida y solamente encontramos unos pocos tipos de platos hondos y cuencos representados. En concreto predominan las formas Drag. 15/17, 18, 18/31, 24/25 o 35 de *terra sigillata gálica* y las formas 15/17, 18, 24/25 y 27 de *terra sigillata hispánica* (Poveda, 2005: 105-113) (Fig. 8.5). Contextos mejor conocidos de materiales relacionados con el consumo ritual en santuarios cercanos nos ayudan a otorgar significado a este conjunto.

En primer lugar, cuencos y platos, en distintas formas y de distintos tipos se han identificado y relacionado con consumos, o libaciones, en la mayor parte de los lugares de culto. Algo más detallados son los resultados de los análisis en algunos sitios como Las Atalayuelas, ya citado, donde los varios centenares de recipientes, ollas y cuencos, se relacionan con pautas de alimentación selectiva, pues no hay restos carpológicos y en cambio sí se localizan restos fragmentarios de fauna y también de grasas animales en las ollas más grandes. Este conjunto se ha interpretado como los restos de una práctica de sacrificio de animales y preparación en otras zonas del santuario y que serían ofrendados posteriormente en este edificio de culto (Rueda, 2011: 221-231).

El consumo ritual está bien atestiguado en el santuario de La Muntanya Frontera, donde se han localizado fragmentos de ánforas vinarias de varias épocas. Se localiza un fragmento de boca PE-16 que lleva la cronología hasta los siglos III-II a.C. A continuación un grupo de dos bocas Dr. 1A y un galbo y un asa Dr. 1B y un asa de una Lamb. 2 (Nicolau, 1998: 30). Estos hallazgos sitúan el consumo del vino en los años anteriores de la era y a continuación se intensifican los testimonios con la aparición de *dolia* imperiales, algunos de ellos con marcas.

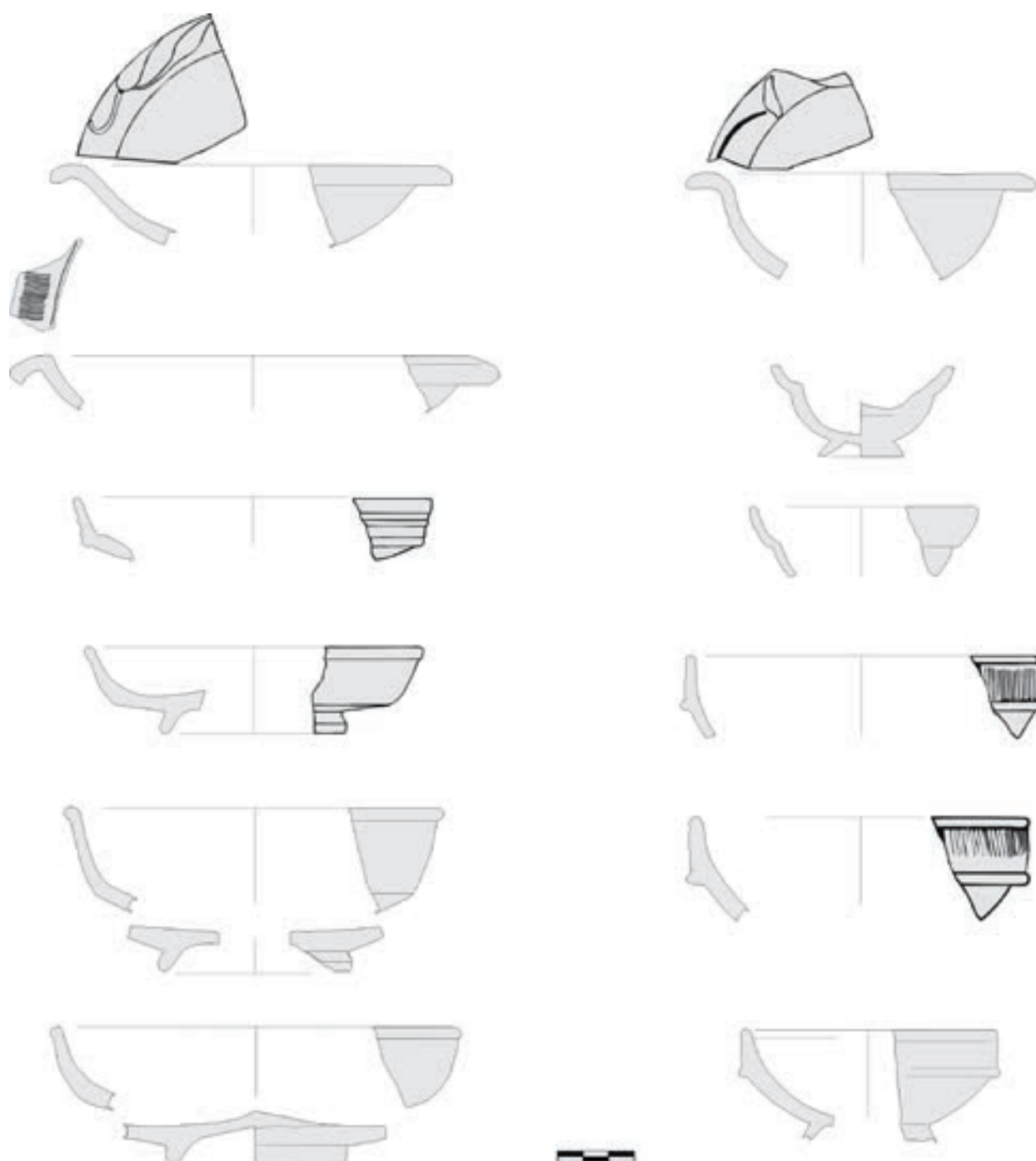


Figura 8.5. Platos y copas de terra sigillata procedentes de La Serreta (Elaboración propia a partir de Poveda, 2005).

El conjunto lo conforman ocho fragmentos, dos de ellos conservan las marcas del propietario (Nicolau, 1998: 31). Que estos grandes recipientes se trasladasen hasta el santuario sobre la cima de la montaña nos indica la importancia del consumo copioso patrocinado por algunos de los personajes más importantes de la sociedad saguntina, como el *Quintus Fabius* de uno de los ejemplares (Fig. 8.6 a) (Corell, 1993: 126). Sin duda estos personajes quisieron hacerse recordar mediante el patrocinio del consumo de vino en las celebraciones religiosas celebradas en el lugar de culto. Cabe decir que estos abundantes testimonios de consumo de vino han sido vinculados con *Liber Pater*, la divinidad tutelar del santuario saguntino y que se relaciona con la protección de la agricultura y en concreto de la viña (Nicolau, 1998; Corell, 1993; Aranegui, 2004: 226; Ledo, 2009).

También podemos relacionar con estas prácticas de consumo el hallazgo de ánforas, cerámica de cocina y vajilla romanas en el santuario de Santa Bàrbara (Fig. 8.6 b) (La Vilavella, Castelló), otro de los santuarios rurales valencianos. Respecto a la vajilla se ha localizado *terra sigillata* itálica, un fragmento de la forma Drag. IX decorada, *terra sigillata* gálica (fragmentos de las formas Drag. 36, Ritterling 5 y Ritterling 8), *terra sigillata* hispánica (fragmentos de las formas Drag.15/17, 27 y 37 y Mezquíriz 8), formas coincidentes con las halladas en La Serreta. Se completa el repertorio con fragmentos de forma indeterminada con el sello *of. Sep.*, cerámica de paredes finas (fragmentos del tipo de «cáscara de huevo»), africana A (formas Hayes 7 y 88) y fragmentos informes de *terra sigillata* lucente y africana D (Járrega, 2010: 266-267). También relacionados con las prácticas de preparación y consumo encontramos cerámica africana de cocina (diversos fragmentos, correspondientes a las formas Hayes 23, Hayes 196 y 197) y un considerable conjunto de huesos, muchos de ellos ennegrecidos por el fuego, lo que permite suponer que fueron preparados y consumidos. Se documentan huesos de bueyes, cerdos, ovejas, cabras (*pyrenai-ca* e *hircus*), gallos y conejos. En menor proporción aparecen también pájaros como perdices, garzas, tordos, pinzones, etc. (Sarrión, 1979). Como vemos un completo repertorio de fauna ofrecida y posiblemente consumida en el lugar.

También en l'Alt de Pipa se han recuperado algunas evidencias que podemos relacionar con estas prácticas de consumo. En concreto se han localizado huesos de ovicápridos y 31 fragmentos de cerámica de paredes finas, que pueden sugerir prácticas de consumo de líquidos (Járrega, 2010: 274).

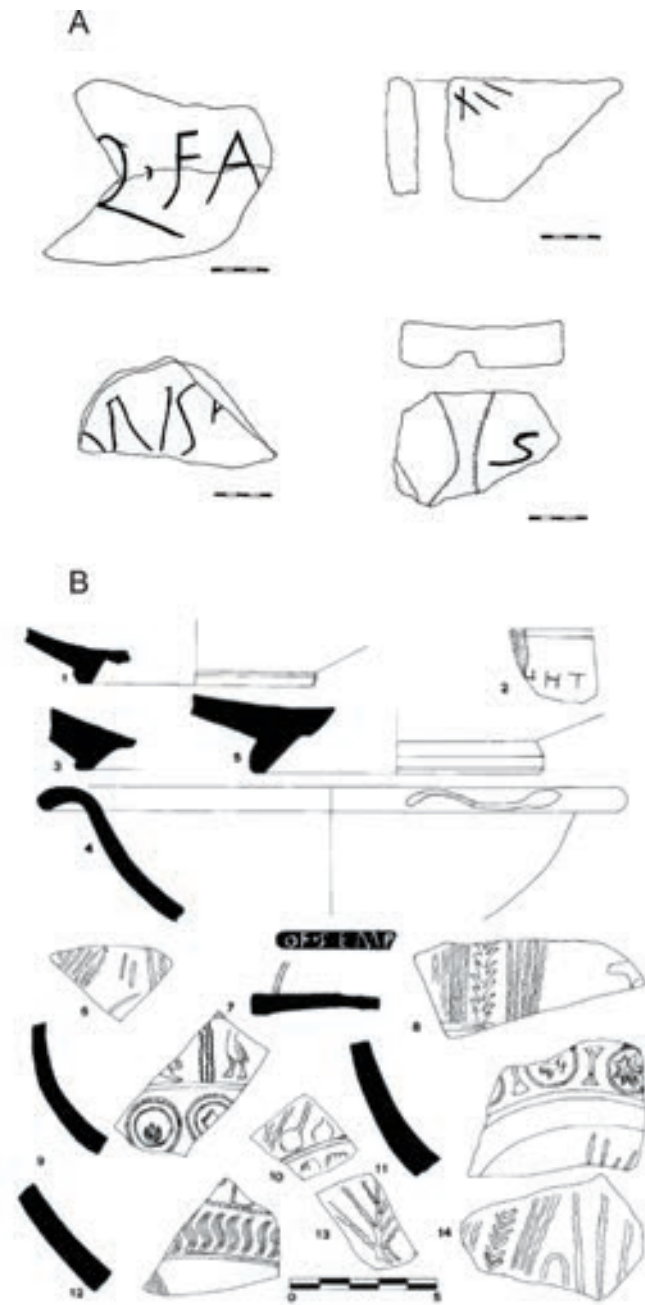


Figura 8.6. A: Contenedores cerámicos con grafitos de La Muntanya Frontera, Sagunt (según Nicolau, 1998). B: Platos y copas de *terra sigillata* procedentes de La Muntanyeta de Santa Bàrbara (según Vicent, 1979).

La moneda: la incorporación del intercambio divino

La moneda es un objeto de frecuente uso ritual en todo el marco del Imperio, y de modo recurrente aparece en multitud de santuarios. Las monedas de La Serreta han sido catalogadas y estudiadas en detalle (Garrigós y Mellado, 2004) por lo que poco más podríamos aportar a su caracterización. Únicamente vamos a realizar unos comentarios de este tipo de ofrendas y a proceder a su valoración en los contextos rituales cercanos.

En el conjunto de monedas de La Serreta encontramos 2 antoninianos de Valeriano I, 5 de Galieno y 5 de Claudio I, 1 *nummus* de Maximiano y 2 de Constancio I datados en el s. III. Del s. IV encontramos 1 *nummus* de Constancio I, otro de Licinio I, 3 de Constancio II y otros dos de las series urbanas del primer periodo, 1 *nummus* póstumo de Constantino I y 5 de Constante, 1 de Magencio, 10 de Constancio II y 2 de Constancio II o Juliano. Otros tres *nummus* corresponden a piezas de Graciano, Valentiniano y Valentiniano II, junto con otros dos indeterminados (Garrigós y Mellado, 2004). En total conforman un lote perfectamente enmarcado en un intervalo de tiempo de aproximadamente 150 años, entre 254 y 392 d.C. aproximadamente, en el que se depositaron 46 ejemplares. Ese volumen, aunque no muy abundante, muestra una circulación monetaria

semejante a las de otras zonas del País Valenciano (Garrigós y Mellado, 2004: 211-213) y que se asemeja en número y cronología a otros conjuntos monetales de espacios sacros (Fig. 8.7).

En la Cova de les Meravelles se recuperó una colección de 39 monedas, algunas en muy mal estado, datadas entre los siglos II a.C. y IV d.C., e incluye hasta un ejemplar del s. XVII (García Espinosa, 2004: 360). El conjunto lo componen tres monedas ibéricas del siglo II a.C. (7'7%), pertenecientes a las cecas de *Bilbilis*, *Kelse* y *Konterbia Belaisca*. A continuación encontramos piezas correspondientes al período de cambio del siglo I a.C. al siglo I d.C., con dos monedas provinciales pertenecientes a las colonias de *Lépida* y *Carthago Nova* (5'1%). El conjunto más numeroso es el que se data en época imperial abarcando desde el s. I d.C. hasta s. III d.C., con un total de veintidós monedas, desde Claudio I hasta Maximiano incluyendo una imitación datada en el siglo IV d.C. (56'7 %). A estas monedas clasificadas debemos sumar un total de once monedas sin identificar por su elevado deterioro (28'2 %), y una sola pieza perteneciente a Felipe IV (2'6 %) (García Espinosa, 2004: 361-363).

En Santa Bàrbara encontramos un interesante conjunto monetario compuesto de 86 ejemplares. El lote está formado por un shekel hispanocartaginés, un victoriato y un sextante de la ceca de Roma, tres cuadrantes de Arse, y monedas de Claudio, Nerón, Tito, Domiciano, Nerva, Trajano (9 monedas), Adriano (19 ejemplares), Antonino Pío, Faustina, Marco Aurelio, Alejandro Severo, Galieno, Claudio II, Quintilo, Aureliano, Tétrico, Severina, Probo, Diocleciano, Maximiano, Constancio Cloro, Constantino I, Constantino II, Delmacio, Constancio II, Valentiniano II, Magno Máximo y Teodosio (Járrega, 2010: 267-269). Se ha señalado que las monedas bajoimperiales quizá no pertenezcan al santuario (Járrega, 2010: 269), pero este supuesto no se ha argumentado convincentemente y nada impide vincularlas al depósito votivo.

P.P. Ripollés (1979) en su estudio de las monedas de este santuario señalaba dos momentos de utilización bien definidos a partir de los hallazgos monetarios. Uno centrado entre la segunda mitad del s. I y la primera mitad del II, que sería el momento de apogeo, y otro que cubre el periodo entre mediados del s. III y el final del s. IV (260-395 d.C.), coincidente con el depósito de La Serreta.

También en el santuario de l'Alt de Pipa se hace referencia al probable hallazgo de algunas monedas que acabaron en manos de excavadores furtivos (Járrega, 2010: 274), lo que impide cualquier valoración del significado e incidencia en este lugar.



Figura 8.7. Monedas del santuario de La Serreta.

Un último ejemplo del ámbito geográfico cercano nos lleva al santuario de la Cueva Negra de Fortuna, Murcia, enmarcado en un extraordinario complejo termal en uso desde comienzos del s. I d. C. hasta el XVII y que se acompaña de las dedicatorias pintadas en la cueva próxima. En ese marco encontramos un conjunto de monedas que fueron arrojadas como exvotos a las divinidades tutelares del santuario, en las inmediaciones de la piscina central del santuario de las aguas en la última fase de utilización a gran escala del Balneario (Arias y Matilla, 2011).

Se trata de un conjunto compuesto por tres ejemplares romano-republicanos, cuyo estado de conservación impide afinar su cronología. Emitidos en el siglo I d.C., han sido identificados sendos ases adscritos a los gobiernos de Tiberio y Calígula, procedentes de las cecas de *Ilici* y *Carthago Nova* respectivamente. A ellos se suman un total de cuatro ases y un cuadrante de época de Claudio. De la dinastía Flavia han sido constatados cinco ases emitidos entre los años 69 y 96 d.C., cuyo alto grado de desgaste únicamente permite su adscripción general, pudiendo tratarse de un as de Vespasiano o Tito, tres posibles emisiones de Domiciano y un último as de difícil concreción. Esta nutrida representación continúa durante los gobiernos de Nerva y Trajano, con ocho ejemplares: tres ases de Nerva y cuatro ases y un dupondio de Trajano. Estas piezas, excepto un as de Trajano, conformaban, junto a trece bronceos altoimperiales, un único conjunto monetaral, identificado como una ofrenda a la divinidad que fue arrojada al interior del manantial en honor de las divinidades tutelares del lugar (Arias y Matilla, 2011: 718-719).

Las evidencias descritas muestran cómo las monedas se incorporan con cierta frecuencia e intensidad a los depósitos rituales, aunque a diversos ritmos e intensidades. Por lo general, el estudio de las monedas se ha abordado principalmente desde un punto de vista formalista, en el que se han analizado los ritmos y regularidades en la circulación monetaria en relación con los hallazgos a escala regional. Pero ese enfoque solo hace referencia a los usos de las monedas como instrumento económico orientado al intercambio. Sin embargo, creemos que es posible ampliar las posibilidades interpretativas del conjunto monetaral, pues en su contexto final y sobre todo el carácter de su deposición en espacios sacros permite atribuirle otros significados amén de los económicos.

Desde el campo de la antropología se ha reconocido tradicionalmente el papel complejo y los múltiples significados de la moneda en las distintas culturas. Incluso en aquellas sociedades como la nuestra que la utiliza básicamente como instrumento de intercambio, la moneda puede adquirir significa-

dos conmemorativos con las emisiones especiales vinculadas a eventos, o un sentido identitario vinculando emisiones a un determinado estado-nación. En ese mismo sentido, ha podido comprobarse que en un buen número de sociedades precapitalistas en las que está presente la moneda, en absoluto es usada únicamente para el intercambio comercial, sino que tienen otras funciones primarias (Wigg-Wolf, 2011: 303). Convendría explorar algunas de estas interpretaciones.

a) El uso de monedas de metal vulgar descarta el valor intrínseco material como regalo ofrendado a los dioses, más bien sugiere que el lenguaje simbólico del mercado había entrado en las comunicaciones/relaciones entre las divinidades y las personas (Aarts, 2005: 27). Pudo producirse una sustitución de los elementos ofrecidos en especie por su coste regulado en el mercado. Además, las transacciones habituales del mercado servirían para regular también la interacción entre la sociedad y sus dioses, que de forma metafórica emplearía los instrumentos de intercambio habituales.

El análisis del volumen monetario ha permitido relacionar la circulación en términos económicos y funcionales, llegando a la conclusión de que se encontraba a niveles semejantes a los de otros territorios romanos de su entorno (Garrigós y Mellado, 2004: 211-213). La presencia en el lugar de culto, también certificaría la normalidad del intercambio económico mediante instrumentos reguladores que se transfieren a la esfera simbólica.

b) El lenguaje del intercambio no sólo se transfiere como emulación de las pequeñas transacciones, sino que alcanza al mantenimiento del orden social. La utilización de moneda adquiere el sentido de pertenencia a un orden económico y político superior al ámbito local. Los devotos que emplean para su interacción con las divinidades estos instrumentos lo que hacen es establecer un doble circuito de uso de las monedas. De ese modo se amplía el ámbito cotidiano del intercambio de corto alcance, relacionado con el uso de monedas para la adquisición de bienes y transacción entre individuos y agentes, hasta una esfera caracterizada por el intercambio largo, en el que se busca la reproducción del orden social establecido. En otras palabras, desde el ámbito de la adquisición económica se transfiere a partir del proceso de ritualización a un ciclo de largo alcance, caracterizado por el mantenimiento de las estructuras sociales representadas en la moneda y a través de una práctica moralmente aceptable (Parry y Bloch, 1989). Esta práctica tiene unos referentes suprarregionales, compartidos por diversos santuarios en un marco de referencia que ocupa todo el orbe romano, donde estas ofrendas monetarias están atestiguadas como instrumento ritual.

c) Lejos de aparecer de forma esporádica o con ritmos irregulares, la moneda de La Serreta muestra una repentina, aunque tímida aparición en el s. III d.C. y muestra una curva ascendente, para caer de forma abrupta a fines del s. IV d.C. La única excepción a este patrón lo constituye una moneda de época imperial, en concreto un ejemplar de época de Augusto de emisión hispano-latina acuñada en la ceca de Carthago Nova hacia el año 4 a.C. y con los nombres de los duoviros quinquenales de la ciudad (Garrigós y Mellado, 2004: 204) (Fig. 8.8). Quizá no sea casual que aparezcan los símbolos sacerdotales: *simpulum*, *aspergillum*, *securis* y *ápex*, que se relacionan con los cargos sacerdotales de los magistrados de *Carthago Nova* (Llorens, 2002: 52). Podría llevarnos a pensar que esta moneda se depositó con ocasión de un evento ocasional, quizá una visita de oficiales romanos, más que una ofrenda corriente de moneda que no se produjo hasta doscientos años después. La datación del ejemplar es además coincidente con el momento en que el santuario adquiere un mayor ritmo de frecuentación, a juzgar por el número de ofrendas correspondientes a este periodo.

Que la moneda se concentre en un periodo concreto de la vida del santuario nos debe hacer interrogarnos sobre la razón de su uso ritual sólo en esos precisos momentos. Este uso temporal en un lapso restringido no se adapta al uso comercial que muestra una dinámica obviamente distinta. También muestra un patrón distinto al de los otros lugares de culto de la región que presentan un uso anterior y mucho más dilatado en el tiempo. Posiblemente la respuesta deba relacionarse con los cambios observables en el patrón de asentamiento coincidente con este periodo (Grau y Garrigós, 2007), tanto a nivel comarcal, como en los entornos de las ciudades (Frías, 2010). Esas mutaciones en la dinámica de ocupación, que traslucen



Figura 8.8. Moneda de la época de Augusto, datada hacia el año 4 a.C., del santuario de La Serreta.

cambios en las estructuras socioeconómicas, sin duda afectaron también las esferas rituales y simbólicas.

d) La presencia de un depósito de monedas nos advierte de una porción de monedas que fueron eliminadas de la circulación, pero no todas las monedas de los santuarios necesariamente tuvieron el destino de permanecer definitivamente en el lugar de culto. Otras pudieron volver a emplearse para servir a las necesidades del ritual y tras su ofrecimiento en los santuarios volverían a la circulación para la adquisición de bienes con los que mantener el lugar de culto. Este uso particular quedó claramente reflejado en las leyes de *Urso* (CIL II²/5, 1022) y como posibilidad debemos tenerla en cuenta.

También las monedas pudieron tener una función contable en la administración censal y el registro de pobladores en un territorio. Como veremos más adelante, algunas menciones literarias, como las de Dionisio de Halicarnaso, atestiguan la práctica de depósito de monedas en los santuarios como forma de registro del número de vecinos-familias con fines prácticos de la administración de los territorios rurales (Stek, 2009: 180-184).

Un santuario sin imágenes

Un rasgo que merece la pena destacar del santuario de La Serreta es la completa ausencia de imágenes entre los objetos depositados, con la única salvedad de la iconografía de la moneda que, no obstante, había perdido la capacidad de transmisión de información iconográfica dado el elevado grado de desgaste por el continuado uso.

A nuestro parecer existe un claro contraste, que no creemos casual, entre un lugar de culto en el que la tradición ibérica empleó la imagen como principal instrumento de comunicación con los dioses y el nuevo santuario romano que prescindía de ella. Las terracotas de oferentes y las representaciones de la divinidad femenina en los pebeteros acaban con la nueva práctica ritual de tiempos romanos que inhibe el uso de las imágenes. Una prueba de esa cesura es la ausencia casi total de vajillas decoradas. Otros autores han señalado que apenas se han hallado cerámicas *terra sigillata* decoradas, pues únicamente se conoce un pequeño fragmento decorado de hispánica de la forma 29 o 37 (Abad, 1984: 267), pero ni uno sólo itálico ni gálico (Poveda, 2005: 119). Tampoco la colección de lucernas, con los *rostra* muy desgastados, se caracteriza por presentar decoraciones destacadas.

Resulta especialmente significativa la ausencia de figurillas de terracota, el principal rasgo del santuario ibérico, cuando el uso de estas figurillas se mantenía en la zona en otros contex-

tos domésticos y funerarios (Fernández Díaz, 1998). Si bien es cierto que las características formales y técnicas alejan las terracotas romanas de sus precedentes ibéricas, que haría siglos que se dejaron de producir, su ausencia en el santuario es otra prueba de que decididamente se evitan las imágenes en este lugar de culto.

Este rasgo contrasta con las evidencias que presentan los otros santuarios rurales romanos del País Valenciano que venimos comentando. En buena parte de ellos se identifican elementos iconográficos sobre distintos soportes y materiales que se asocian a las divinidades y las ofrendas.

La Cova de les Meravelles ha proporcionado un interesante conjunto de figurillas de terracota que a nuestro parecer deben corresponder al uso ritual de época romana. La apariencia de estas figurillas muy esquemáticas, hacen difícil la atribución y aunque recientemente se han relacionado con rituales de época ibérica (Cardona *et al.*, 2017), se apartan de los rasgos propios de la coroplastia ibérica de la región, además de tratarse de un tipo de ofrendas sin paralelos en las cuevas de esta zona. El conjunto está compuesto por un torso antropomorfo que pertenece a un varón, dos cabezas del tipo llamado ornitomorfo y dos piernas humanas (Gil-Mascarell, 1975: 310-311), a las que recientemente se añaden nuevos ejemplares entre los que destaca un individuo bisexuado (Cardona *et al.*, 2017).

En el santuario de La Muntanyeta de Santa Bàrbara se han recogido 78 fragmentos escultóricos de mármol blanco, aunque en su mayoría no aportan información iconográfica de relevancia al encontrarse muy erosionado o no presentar formas que se puedan describir. Un pequeño grupo de piezas reconocibles permite identificar algunas de las figuras (Járrega, 2010: 266) (Fig. 8.9). En el detallado estudio de F. Arasa (1998: 327-328) se identifica un mínimo de ocho imágenes diferentes. Tres figuras son humanas y representan un guerrero, otra figura posiblemente también armada y una tercera de características indeterminadas, pero que podría ser una representación de Baco a juzgar por la posible presencia de un tirso. Las restantes cinco figuras son animales: un conejo o una liebre, un caballito y posiblemente dos más, así como un posible león, identificado por parte de su melena (Járrega, 2010: 266). F. Arasa interpreta estas figuras, que tienen un tamaño inferior al natural, como ofrendas y efigies de los donantes, entre los que pudieron encontrarse dos soldados. Únicamente la figura interpretada como Baco podría relacionarse con la imagen de la divinidad a la que se rendiría culto (Arasa, 1998: 128). Además de estos restos escultóricos, en este santuario se hallaron dos entalles, uno de jaspe con la representación de *Mars Ultor*, que

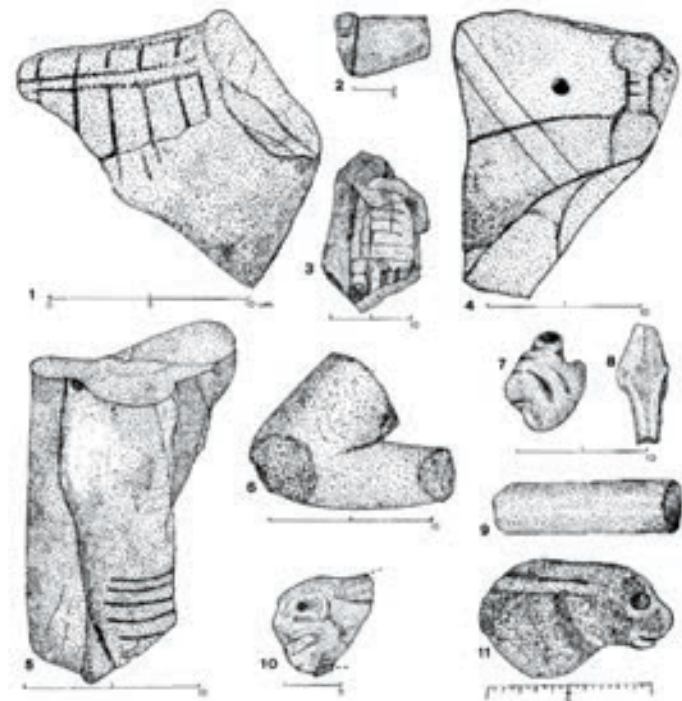


Figura 8.9. Restos escultóricos procedentes de La Muntanyeta de Santa Bàrbara (según Vicent, 1979).

data del siglo II d.C., y otro de cornalina con la representación de *Apolo Citaredo* que posiblemente deba datarse en el siglo I d.C. (Járrega, 2010: 266).

En el museo de Historia de Sagunto se encuentran expuestas una colección de una docena de esculturas de bronce procedentes del santuario de Muntanya Frontera. Se trata de figurillas de entre 8 y 10 cm, en las que algunas preservan el soporte de la base para engarzarse presumiblemente en la colección de pedestales de esta misma procedencia (Civera, 2014-15: 137). Las figurillas repiten la imagen de un varón erguido en posición hierática y con los pies juntos. Va vestido con una toga ceñida al cuerpo que le cubre completamente el brazo derecho y que desaparece en el hombro izquierdo, mostrando el brazo izquierdo desnudo y semiflexionado con la palma extendida como mostrando receptividad. El brazo derecho, que se encuentra cubierto con la toga, se flexiona hacia delante y acaba con la mano derecha portando una pátera con una esfera en su centro, posiblemente la representación de un fruto o semilla. Por último, la cabeza va cubierta por una cofia con puntas o una corona flamígera. Estas imágenes, que repiten el

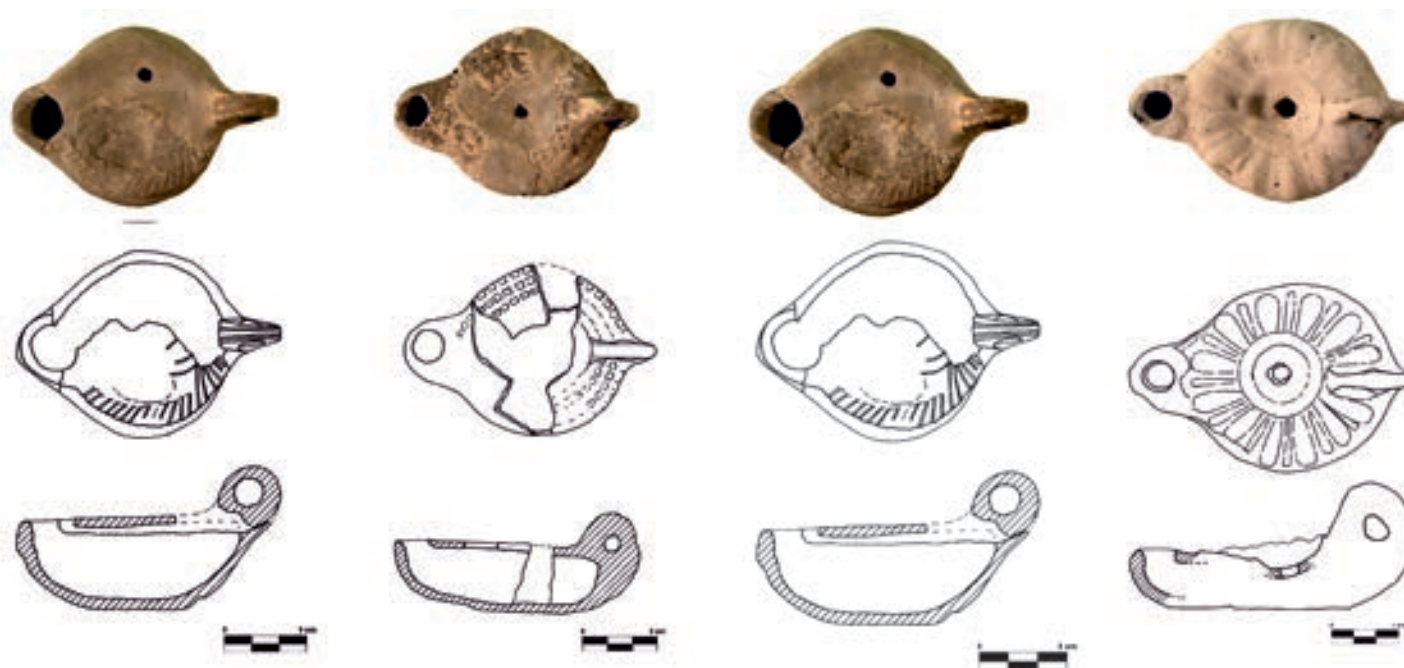


Figura 8.10. Lucernas del santuario de La Serreta.

mismo modelo, se han interpretado como la divinidad solar y propiciadora de la fecundidad, a juzgar por la corona de rayos y la pátera con frutos, a la que se rendiría culto en La Muntanya Frontera (Civera, 2014-15: 167-169). Los vestigios de imágenes de este lugar se completan con un fragmento de mármol blanco que representa parte de una mano y una muñeca y una terracota de forma indeterminada (Chiner, 1990: 16-81).

Como puede observarse, la aparición de imágenes relacionadas con los oferentes o la divinidad a la que se rendiría culto en los santuarios citados contrasta vivamente con la absoluta ausencia en La Serreta que interrumpió su tradición ancestral de uso iconográfico.

Las lucernas y la actividad nocturna (*ritus noctu*)

La presencia de la luz debió ser un elemento relevante en la actividad ritual de La Serreta, como por otra parte es común a buena parte de los lugares de culto de la antigüedad y hasta nuestros días. Prender luces ha quedado atestiguado en la colección de 63 lucernas identificadas y analizadas (Lara, 2005) que fueron empleadas durante todo el periodo de actividad del santuario (Fig. 8. 10).

La presencia de luminarias está bien atestiguada en los lugares de culto que venimos describiendo en estas páginas, aunque con una presencia desigual en los distintos contextos. En La Cova de les Meravelles se señala la aparición de numerosas lucernas (Pla, 1946; Gil-Masarell, 1975: 310-311). Desgraciadamente, los testimonios de esta cueva fueron localizados muy fragmentados en niveles profundamente alterados de la boca de la cueva, que había sido vaciada para emplear los sedimentos orgánicos, y fruto de múltiples expolios, por lo que desconocemos el número de ítems, aunque debieron ser muy cuantiosos a juzgar por las descripciones publicadas. La presencia de lucernas se condice bien con la naturaleza cavernaria del lugar de culto, donde la iluminación debió ser esencial para la actividad ritual.

El hallazgo de lámparas en el santuario de Santa Bàrbara es escaso y del lugar únicamente se han referido un fragmento de lucerna de la forma Dressel 28, con el sello Q. Hel. y otro con una representación de Minerva (Járrega, 2010: 267). La parquedad de estos testimonios contrasta con el valor de contar con la imagen de una divinidad, quizá asociada con el lugar de culto.

Las lucernas son las ofrendas más abundantes de L'Alt de Pipa, en Castellón, donde contamos con un depósito votivo compuesto principalmente de estas piezas, contabilizándose 228 ejemplares (García Fuertes y Morano, 1992; Járrega, 2010: 273-274). Los fragmentos más completos permiten identificar dos lámparas del tipo Dressel 9 B, uno de ellos decorado con la representación de una cabeza de elefante y con un sello *in planta pedis*; el otro ejemplar presenta una decoración con la representación de la cabeza de Selene. Una tercera lucerna corresponde al tipo Deneauve V C. Otros ejemplares fragmentarios pertenecen a los tipos Dressel 9, 11, 17 y 28, Deneauve VII A y L. Munthre-Munthrept. Por último, tres fragmentos de disco permiten observar parte de la decoración, consistente en las representaciones de una figura humana, un rostro posiblemente femenino asociado con Selene y un caballo. La cronología que aportan estos ejemplares se sitúa entre fines del s. I y el s. III d.C.

La aparición de una representación de Selene permitiría relacionar las lucernas y la iluminación que conllevan con la realización de ritos nocturnos, *ritus noctu*, que pudo acoger este santuario castellonense. En contra de esta opinión, algunos autores señalan que en apariencia estas piezas no fueron utilizadas, sino que serían ofrendas en sí mismas (García Fuertes y Morano, 1992: 57). Si las lucernas no fueron prendidas se plantea la necesidad de señalar porque esos objetos y no otros fueron utilizados como ofrendas, especialmente en aquellos casos en los que carecen de toda decoración y ni siquiera podemos suponer que fueron soporte de imágenes.

Las lámparas y la iluminación de lugares sacros es una práctica que ya está atestiguada en La Serreta en el s. III a.C. En la habitación sagrada de la ciudad se localizó un importante conjunto de elementos rituales, entre los que destaca la célebre plaqueta de terracota de la diosa madre y otros, como los vasos figurados, una matriz de bronce y un plomo escrito (Grau *et al.*, 2008). En ese espacio se encontró una de las pocas lucernas aparecidas en la ciudad ibérica. En contextos rituales semejantes de fines del s. III e inicios del s. II a.C., como los lugares de culto edetanos, se han localizado también lucernas que acompañaban a otros elementos votivos y litúrgicos (Bonet y Mata, 1997). De todo ello se deduce la larga tradición ibérica de iluminación de las estancias sagradas.

El testimonio de iluminación de La Serreta hace concurrente dos aspectos que pueden ser complementarios. El primero es la existencia de un lugar cerrado en el que prender las lámparas; el segundo es la posibilidad de desarrollo de rituales nocturnos, en los que la iluminación artificial se hacía necesaria.

Esta estructuración temporal de la actividad ritual, con parte de los cultos celebrados durante la noche o el crepúsculo se condice bien con dos rasgos que se han señalado en el santuario de La Serreta: la existencia de un marcador astronómico vinculado al orto solar y la necesidad de desplazamientos de medio recorrido.

El primer rasgo que reforzaría la idea de rituales nocturnos sería la existencia de un claro marcador solar debido a la localización del santuario que señala el orto solar en momentos equinocciales (Esteban y Cortell, 1997). Como ya hemos descrito, los estudios arqueoastronómicos han señalado que desde la cima de La Serreta, y más concretamente desde el lugar del edificio romano del sector A, se identifica la salida del sol por un marcador en el horizonte visual señalado por la Serra de l'Aixortà. Si ese fenómeno astronómico tuvo algún tipo de importancia en el ritual debió congregarse a los participantes al amanecer. Ello obligaba a un desplazamiento nocturno, o lo que es más probable ante la dificultad de ascender el escarpado camino en plena oscuridad, la pernoctación en el lugar del santuario desde la víspera. Esta presencia nocturna puede relacionarse con rituales en los que se emplearían las lucernas recuperadas.

El segundo de los rasgos es la necesidad de vincular la actividad del santuario precisamente con el desarrollo de desplazamientos rituales, peregrinaciones y procesiones a La Serreta. Estos desplazamientos hacen plausible la necesidad de alargar la estancia en la cima de la montaña al menos durante una noche a aquellos pobladores de las zonas de la comarca más alejadas del santuario. De lo que no cabe duda es que todos los devotos que acudieron al santuario debieron desplazarse en viajes más o menos largos, los que nos lleva a uno de los aspectos del ritual más interesantes, pero a la vez menos atendido en la interpretación del santuario. Dedicaremos a este particular nuestro último apartado.

La peregrinación desde los asentamientos rurales

La importancia del movimiento ritual en las prácticas religiosas desarrolladas en el santuario de La Serreta ya ha sido señalada en capítulos precedentes, por lo que resultaría redundante volver a señalar la relación de movilidad entre el lugar de culto y los asentamientos de donde procederían los devotos. No obstante, en lo que respecta a la época que ahora nos ocupa, queremos relacionar estas prácticas de movilidad con las peregrinaciones conocidas en el marco de la religiosidad romana. A diferencia de los tiempos ibéricos, la aproximación a estos rituales cinéticos se puede abordar tomando en con-

sideración dos fuentes de documentación de gran interés. La primera es el registro grabado en dedicatorias epigráficas que mencionan el origen de los devotos que se acercaron a los santuarios, la segunda son las menciones literarias grecorromanas asociadas a las formas de movimiento ritual. Con todo ello podemos componer un marco interpretativo en el que analizar las peregrinaciones al santuario romano de La Serreta.

a. El esfuerzo físico como ofrenda

La materialidad del objeto de ofrenda sean figurillas, inscripciones o monedas enmascara otras posibilidades interpretativas del gesto ritual de la ofrenda. Recientes estudios tratan de incorporar otros aspectos menos tangibles de las ceremonias religiosas, como pueden ser el gesto de escribir (Beard, 2004), los cantos (Bierl, 2009), la danza (Smith, 2004), y en general todas aquellas acciones altamente subjetivas donde las emociones ayudan a sedimentar la memoria de la experiencia ritual (Chaniotis, 2006). El fundamento es que los aspectos cognitivos y sensoriales estuvieron implicados en la construcción de la memoria y por ello jugaron un destacado papel en las dinámicas rituales.

Uno de los ámbitos en el que intersectan la memoria, el paisaje y la celebración ritual es el movimiento del cuerpo humano a través del espacio (Chaniotis, 2006: 211-238). Los aspectos concretos de aplicación de esta aproximación se pueden abordar a partir del análisis del esfuerzo físico como acción ritual. Esta actividad la encontramos en numerosas ceremonias y acciones que se pueden analizar desde la perspectiva arqueológica, como las danzas y desfiles religiosos tan frecuentes en la iconografía, o en las peregrinaciones a las que venimos aludiendo. Incluso tenemos evidencias directas para el mundo romano que señalan como el esfuerzo físico se empleaba para satisfacer a los dioses. Un buen ejemplo del gasto de energía como una ofrenda al dios lo ofrece Chaniotis (2007: 52) quien presenta el caso de la inscripción encontrada en Chalcis y datada en el s. III d.C. que menciona que el joven *M. Ulpius Kallineikos* dio cincuenta y cinco vueltas alrededor de la orquesta del teatro portando un *phallus* “para un buen resultado” (ἐπ’ ἀγαθῷ), es decir, como una ofrenda al dios.

El esfuerzo físico sin duda estuvo implícito en los costosos trayectos que debieron realizarse desde los lugares habituales de residencia hasta las elevadas cimas donde se ubican los santuarios de altura. En el caso de La Serreta nos estamos refiriendo a un ascenso que se prolonga aproximadamente una hora únicamente desde la base del cerro hasta su cima, a lo que habría que añadir el coste de desplazamiento hasta los pies de la montaña.

Algo semejante se puede argumentar para las elevadas cimas en las que se encuentran La Muntanya Frontera, La Muntanyeta de Santa Bàrbara y L’Alt de Pipa. Todos ellos están emplazados en elevaciones sobre la llanura costera y el valle donde residirían sus devotos y con cotas de desnivel sobre el nivel de base en torno a 300 metros.

b. Distancias cortas y largas

Es comúnmente asumido que un lugar de culto en el campo es el espacio propio de la comunidad rural de sus alrededores. Y en general suele ser así, pero no debemos descartar visitas esporádicas desde lugares alejados, como prueban algunos testimonios recabados en lugares de culto. Por ejemplo, un letrado de la Cueva Negra de Fortuna (nº 14 (II/4)) presenta a dos legados, *L. Oculatius Rusticus* y *Annius Crescens*, procedentes de la ciudad de *Ebusus* y que habrían peregrinado en misión oficial para asistir a una festividad religiosa celebrada en el santuario relacionada con la *lavatio* de Cibeles, y a realizar prácticas rituales en nombre de su comunidad (Stylow y Mayer, 1996: 374-379, 398). Un epígrafe de La Muntanyeta de Santa Bàrbara menciona una dedicante procedente de *Tarraco* (Corell, 1994: 176), a una distancia de más de doscientos kilómetros del lugar. Estos testimonios, a los que podríamos añadir más ejemplos, nos advierten de la capacidad de atracción de visitantes desde lugares muy lejanos a santuarios que no presentan una relevancia especial en sus rasgos materiales.

Sin desestimar esas posibles visitas lejanas, nuestra atención debe centrarse en el espacio geográfico cercano, habida cuenta de que la mayor parte de las formas de peregrinaje en la antigüedad no comportaron grandes distancias, según se deduce de las fuentes textuales, epigráficas y arqueológicas. Así la mayor parte de los desplazamientos rituales se realizarían a lugares de culto situados dentro de un radio que oscilaría entre los 3 y los 40 km aproximadamente, distancia que podía recorrerse entre uno y tres días de marcha (Alfayé, 2010: 178).

En ese marco de desplazamientos se inserta el santuario de La Serreta que desde un punto de vista espacial integraría el ámbito comarcal y los asentamientos emplazados a una distancia extrema de 18 km en el interior de la comarca. El análisis de costes de desplazamiento con SIG muestra una duración del recorrido en un rango de 1 a 4 horas, con sólo unos pocos puntos algo más alejados (Fig. 8. 11). Se trata de una forma de circulación concéntrica en la que, desde las periferias, se produce el desplazamiento al centro del territorio.

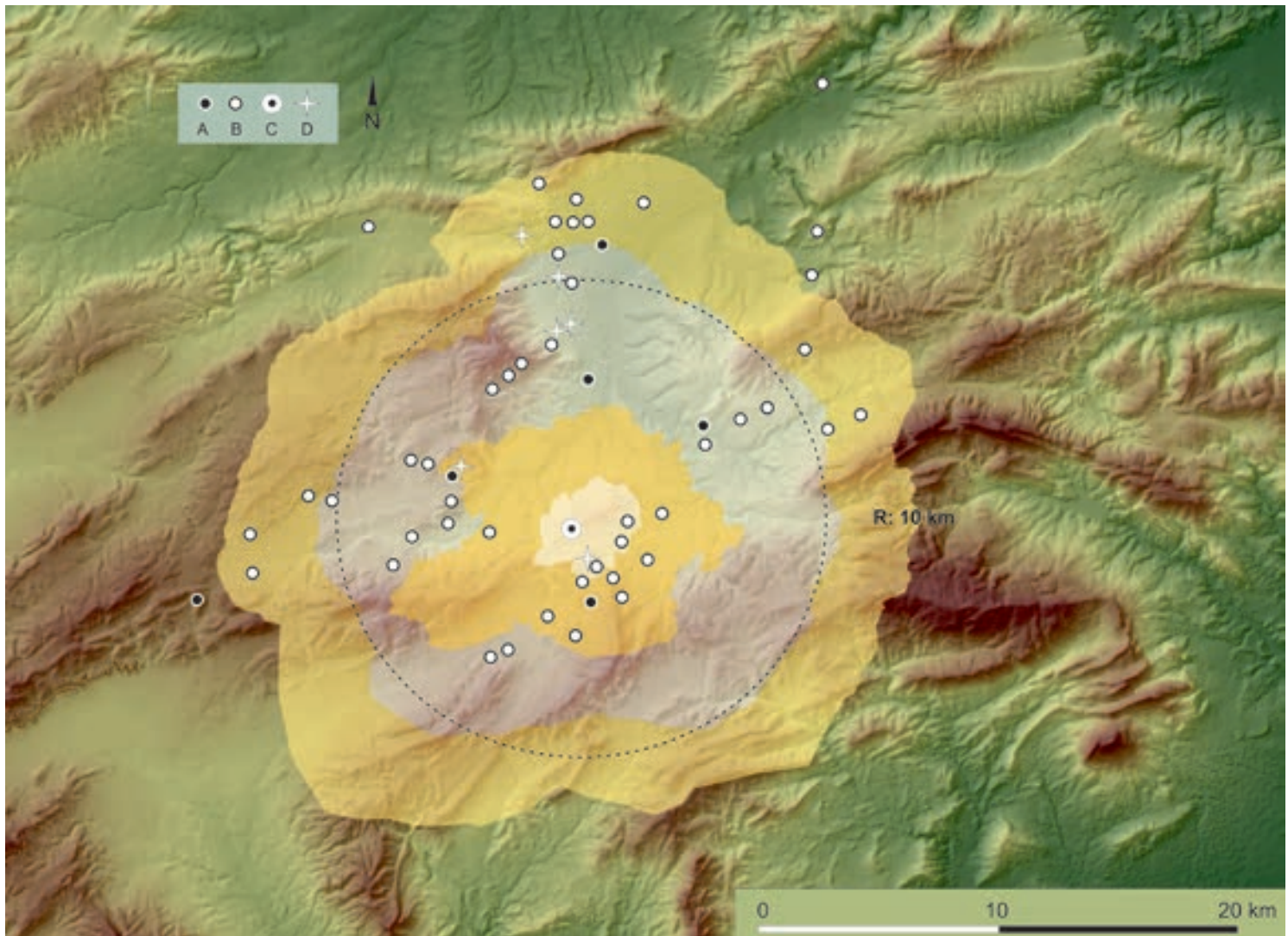


Figura 8.11. Mapa de isócronas mostrando el desplazamiento en horas entre el Santuario de La Serreta y el entorno inmediato con el poblamiento romano: A: villas; B: granjas; C: Santuario; D: necrópolis. Cada banda cromática representa una hora de desplazamiento. Obsérvese que la mayoría de los asentamientos se ubica en el marco de hasta cuatro horas.

c. Un ritual romano: *deambulatio* y *lustratio pagi*

Podemos reconocer la peregrinación o movimiento ritual en múltiples contextos del Mediterráneo antiguo (Alfayé, 2010; López-Bertran, 2011) y en ese marco se pueden establecer los referentes genéricos de esta práctica. No obstante, también podemos enmarcarla en las coordenadas concretas de la cultura romana, donde conocemos ceremonias específicas que nos pueden valer de referente para nuestro estudio.

Una forma que pudo adquirir este tipo de peregrinaciones es en el marco de los rituales conocidos como *lustratio pagi*. Roma tuvo diferentes tipos de *lustrationes*, como partes conformantes de las ceremonias dedicadas a la ciudad, los campos, el ejército, etc... y también como una ceremonia en sí misma, aunque no hay gran consenso en la etimología de la palabra y sus significados (Marco Simón, 2006). Por ejemplo, en referencia a estas ceremonias orientadas a purificar el espacio

urbano se deben incluir las *amburbia* (Graf, 2006). Este ritual purificador de la ciudad se menciona en las *Tabulas Iguvinas* (VI A 20), señalando que este tipo de ceremonias estaba extendido por Italia Central. Vinculadas a ellas, para purificar al pueblo de Roma se celebraba la procesión de la *lustratio populi* en la que se bendecía a la gente en una ceremonia celebrada cada cinco años y que solía marcar el fin del *census* (Schullard, 1981: 82-84).

Sin duda las ceremonias que mayor importancia tuvieron fueron las celebradas en los campos para purificar el espacio agrícola. Catón (*De agricultura*, cap. 141), y Virgilio (*Georgicas*, I 338) describen la *lustratio* de las granjas como una procesión en torno a los campos cuando los cultivos estaban maduros, a los que seguían la realización de sacrificios (Warde Fowler, 1921: 151-152). Por lo general, los estudios han puesto el acento en el ritual de sacrificio que frecuentemente, pero no siempre, consistía en una *suovetaurilia* o sacrificio de tres animales, pero en realidad contemplaba el ofrecimiento de forma extensiva del producto de la granja, como forma de comunicación con los dioses (Versnel, 1993: 319). Sin embargo, no fue el sacrificio, sino la *circumbalatio* en la que se recorría el área a purificar la parte principal ritual de la ceremonia de *lustratio*.

Esta ceremonia puede relacionarse tanto con las propiedades privadas, como con la totalidad del pago rural. Sículo Flaco en el s. II d.C. señalaba la importancia de la *lustratio pagi* en su obra *Condicionibus Agrorum* (9-10). Afirmaba este autor que la extensión del territorio del *pagus* podía deducirse del área que se cubría durante la realización de este ritual (Stek, 2009: 178-180). Se inscribiría este ritual en las fiestas de la *Ambarvalia* una de las *feriae conceptivae* o celebraciones rurales a las que haremos mención más adelante.

8.3. UN SANTUARIO PARA UN TERRITORIO: ESPACIO RURAL Y PRÁCTICAS RITUALES

Tradicionalmente, los estudios sobre la implantación romana en los territorios conquistados han asignado un papel absolutamente predominante al mundo urbano como eje principal de articulación territorial. Se asumía un fenómeno de irradiación de la cultura y el sistema socio-ideológico desde las colonias y ciudades romanas. Este esquema ha creado un binomio excesivamente marcado entre las zonas focales, articuladas por redes de comunicación y ciudades, y las áreas periféricas, sin polos principales de poblamiento.

Lo que subyace en esta visión es una excesiva polarización y priorización de determinadas áreas donde se asume el desarrollo cultural romano que como contrapartida deja de lado las zonas

“periféricas”, cuando esa misma realidad no necesariamente debió ser contemplada por los romanos. Posiblemente la forma de actuación e integración romana debió ser diferente en aquellas áreas sin importantes ciudades, aunque no por ello inexistente. De hecho, el énfasis que se ha otorgado a la acción de Roma a través de unas formas de actuación fundamentalmente urbanas ha dejado sin explicaciones, o simplemente como formas de actuación fallida, a aquellas zonas que no encajan en el modelo prevalente. A nuestro parecer, sólo reivindicando las modalidades con las que Roma actuó en esas zonas rurales podremos entender la amplia variabilidad de acción en aquellas regiones con modelos disímiles.

Un segundo aspecto al que debemos aludir es que la atención en ese entramado urbano y de polos de poblamiento puede estar trasladando una imagen demasiado estática de la estructuración romana. De ese modo, los modelos canónicos y perfectamente completados en época altoimperial, con las ciudades y los espacios de producción mercantil que duraron unos siglos, se trasladan a toda la época romana. Tal esquema organizativo en el que existe claramente una dialéctica ciudad/campo se transforma con el paso de los siglos. Y no se han considerado convenientemente las posibles alternativas a una estructuración romana cuando las ciudades dejan de ser los focos de poblamiento y muestran claras muestras de crisis poblacional y cultural a fines del Alto Imperio.

Tales asunciones influyen en la obstrucción de vías alternativas para la comprensión de las dinámicas territoriales y los modelos explicativos. Frente a esta visión tradicional, la investigación reciente en otros ámbitos del Mediterráneo como Grecia e Italia están sometiendo a revisión crítica los postulados de existencia de claras dicotomías entre las modelos urbanos y rurales que hasta recientemente han dominado el campo de la investigación. Hoy tiende a valorarse ciudad y mundo no-urbano como los polos extremos del espectro entre los que se inscriben formas organizativas mixtas que adoptan aspectos de ambos.

En el mundo griego se ha quebrado la visión convencional de categorías mutuamente excluyentes entre mundo urbano y no-urbano. Por ejemplo, el estudio arqueológico de Morgan sobre la configuración étnica de corintios y arcadios muestra como las relaciones entre la identidad del *ethnos* y de la polis son más complejas de lo que la visión polarizada asumía (Morgan, 2003: 56-57 y 155-160). Asimismo, Vlassopoulos (2007: 3-8) ha señalado la diversidad que adquirieron las comunidades políticas en la antigua Grecia, más allá del esquema convencional de la polis.

Refiriéndonos al mundo itálico, los trabajos en Umbria o en la Italia Tirrénica, entornos montañosos considerados marginales por la investigación tradicional, muestran un gran parecido con las formas territoriales de Etruria o el Lacio, áreas generalmente reconocidas como más urbanizadas. En ellas se reconoce que no sólo las ciudades fueron el centro de actividades sociales, políticas y económicas, también los santuarios extraurbanos y territoriales pudieron focalizar estas funciones de agregación territorial (Bradley, 2000: 53-63; Scopacasa, 2015; Isayev, 2007: 55-58).

Volviendo al caso del paisaje romano que nos ocupa, es más que obvio señalar que la expansión romana fue mucho más profunda y tangible en las ciudades que en el mundo rural, y los modelos económicos prevalentes fueron sensiblemente distintos. Pero esta premisa únicamente nos advierte del error de tratar de analizar el mundo rural con los esquemas propios de los polos urbanos, más bien debemos aproximarnos desde los esquemas vigentes del campo en tiempos romanos.

Un buen modo de aproximarnos a los centros de referencia en un paisaje rural es precisamente a partir de la identificación de los puntos conspicuos en el entorno físico, es decir aquellos puntos más visibles desde las áreas donde la gente hace su vida cotidiana. Ante la ausencia de espacios construidos que emergen como referentes en el paisaje esos puntos se convierten en los más connotados metafóricamente y los que anclan la experiencia cotidiana a través de significados simbólicos (Tuan, 1977). A esos puntos nos podemos aproximar a partir de los análisis de visibilidad acumulada que nos muestran cuales son los referentes visibles de un determinado paisaje. En el caso concreto que nos ocupa, un análisis de visibilidad acumulada con SIG (Wheatley, 1995), nos muestra que los espacios visualmente más prominentes desde los poblados de época Alto y bajoimperial son algunos relieves periféricos y la montaña de La Serreta, lo que significa que el sitio mantuvo su elevado potencial de referencia en el paisaje (Fig. 8.12).

La organización del campo

Los estudios de la organización del mundo rural han experimentado un considerable avance en tiempos recientes, debido al desarrollo de un buen número de programas de prospecciones y análisis territoriales. Como resultado, contamos con trabajos de síntesis que señalan las principales tendencias que se observan tanto en la península Itálica (Terrenato, 2007; Luanaro, 2011), como en otras regiones del occidente del Imperio (Fiches *et al.*, 2013). Estos estudios muestran de forma recurrente la sustancial continuidad de los paisajes prerromanos

durante la expansión y consolidación del poder romano. En todo el ámbito romano, y especialmente en Italia, se observa claramente la diferencia entre un campo que se mantiene relativamente estable si se compara con los sensibles cambios que se orquestan en las ciudades y entornos periurbanos (Terrenato, 2008).

Algunos de los postulados que sostenían las visiones clásicas han sido sometidos a una mirada crítica en los últimos años. Por ejemplo, hoy en día no se sostiene la sustitución de la agricultura a pequeña escala por la asignación de las propiedades de los veteranos del ejército y, más tarde, el desarrollo de grandes fincas de propietarios ausentes dedicado a la agricultura de inversión basada en la mano de obra de esclavos. Las nuevas lecturas del proceso sugieren que más que una imposición de los modelos de explotación en paisajes colonizados, se produjo la incorporación de las comunidades rurales locales sin que se produjera una drástica interrupción de las formas de vida (Terrenato, 2008: 260-262).

Es un fenómeno global que no se origina en Roma ni en el centro de Italia, sino que es común a una amplia gama de contextos de las provincias occidentales del Imperio, desde el valle del Ródano a las costas del norte de África. Al igual que la “helenización” contemporánea de los gustos de la elite, se produjo la expansión de campesinos en granjas aisladas del campo ya en tiempos anteriores a la conquista y parece que fue un fenómeno que allanó el camino para la expansión romana. La difusión del modelo basado en la villa a menudo no cambiaría los patrones de tenencia de la tierra, ni afectaría a la supervivencia de las pequeñas fincas, al contrario, la persistencia a largo plazo de los pequeños campesinos se debió a su relación simbiótica con los señores a quienes debían su lealtad (Terrenato, 2008: 260-262). Según estos planteamientos, debemos analizar con visión crítica la relación de los modelos de asentamiento basados en villas con la presumida romanidad que emana de las fuentes y que sin duda se refiere a una parte de la realidad del campo y no a un único modelo existente (Molina, 2009; Grau y Molina, 2013).

Villas y granjas. ¿Romanos *versus* nativos o cuestiones de organización territorial?

Aunque el modo de poblamiento rural romano se suele asociar casi exclusivamente con las villas, como se viene señalando en la reciente investigación del paisaje distintos tipos de asentamientos pueden asociarse a tradiciones vernáculas en los conceptos de hábitat que al mismo tiempo se integran sin grandes dificultades en la estructura administrativa del impe-

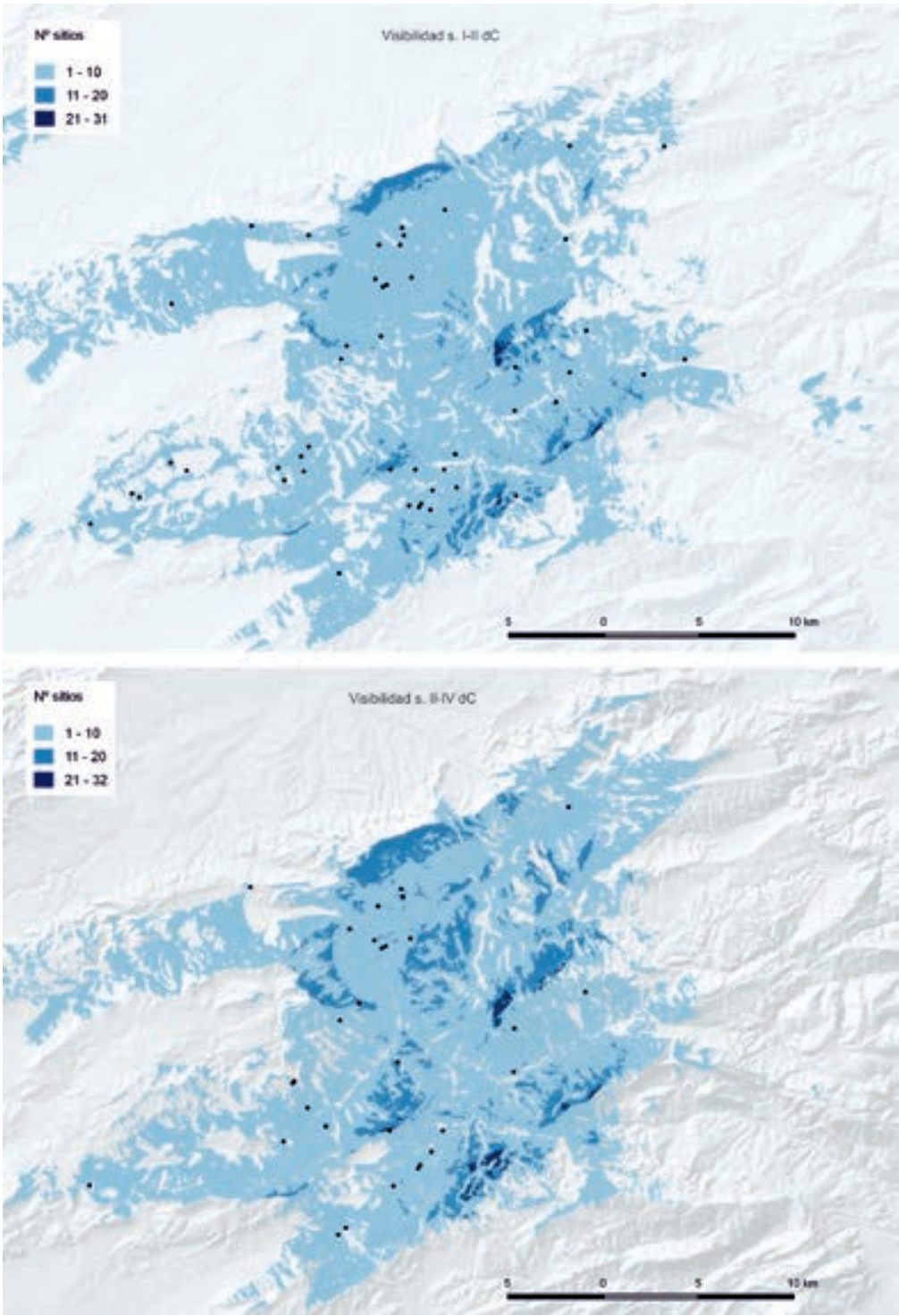


Figura 8.12. Mapa de visibilidad acumulada mostrando las áreas del paisaje de La Serreta más visibles desde el poblamiento romano. Mapa superior: Alto Imperio; Mapa inferior: Bajo Imperio. Los colores señalan el número de asentamientos que perciben cada parcela del terreno. Obsérvese que las áreas más prominentes desde el punto de vista visual son la propia Serreta y otros relieves periféricos.

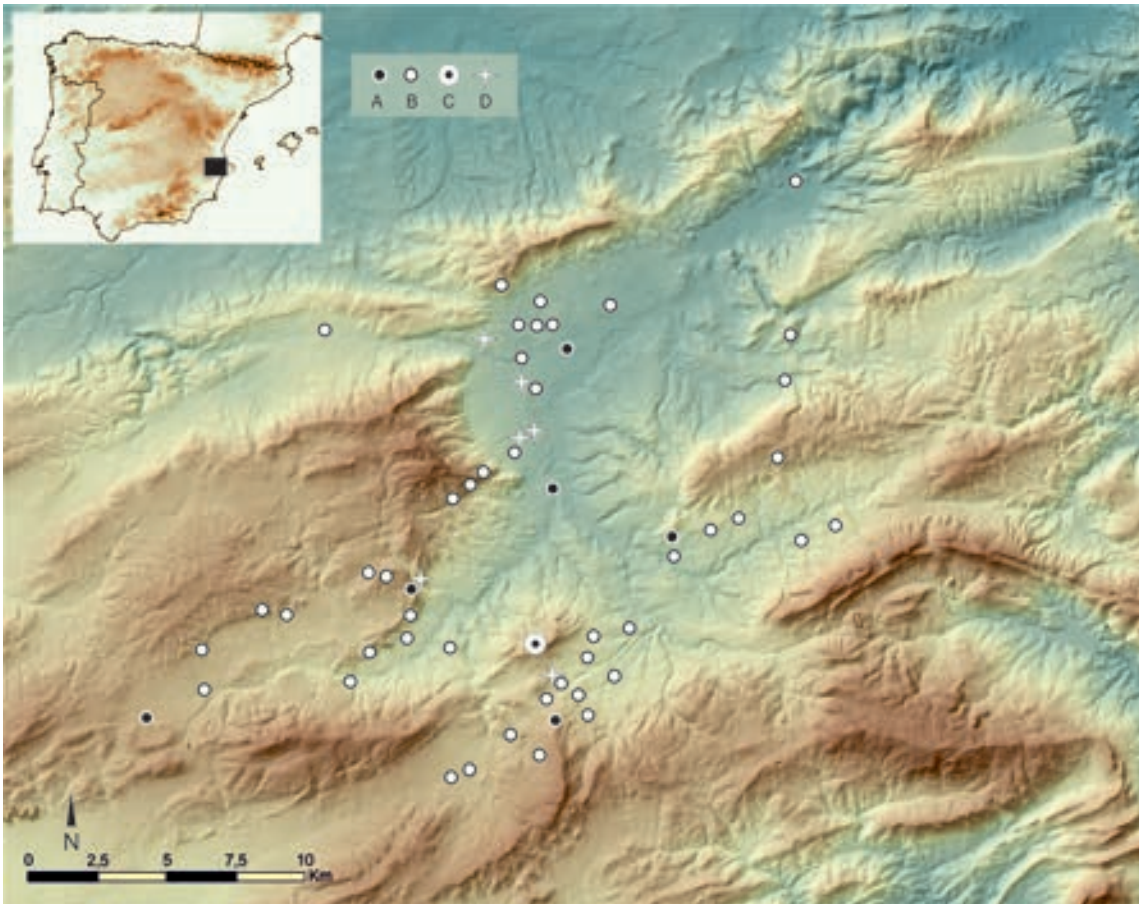


Figura 8.13. Mapa del poblamiento romano comarcal: A: villas; B: granjas; C: Santuario; D: necrópolis.

rio (Millet, 1990; Smith, 1997; Terrenato, 2007). Por ello, la proliferación de villas no está directamente relacionada con el desarrollo y administración romana, sino con las pautas de autorepresentación e imagen de los grupos propietarios de la tierra (Bodel, 1997).

En ese sentido, las villas, en cuanto residencias de grupos dominantes se convierten en la forma material que adopta el poder en las zonas rurales y la mayoría de las élites las despliegan en las áreas bajo su control (Terrenato, 2007: 154). Esto seguirá siendo siempre una función clave de este tipo de asentamientos a lo largo de su dilatada historia (Pearce *et al.*, 2001). De ese modo, si hablamos de villas debemos hablar de formas de poder, no necesariamente de desarrollo económico y cultural. Y, por el contrario, cuando las formas de poblamiento son distintas nos encontraremos ante otras formas de dialéctica de poder y ante formas de dominio y explotación de la tierra que fueron sensiblemente diferentes.

Estos planteamientos generales dotan de sentido a las evidencias arqueológicas de nuestra zona de estudio, donde el poblamiento rural romano estuvo marcado por una estructura organizativa en buena parte deudora de un poblamiento ibérico precedente (Fig. 8.13). El resultado fue la configuración de una densa red de núcleos campesinos de tamaños reducidos o medianos y una serie de asentamientos de mayores dimensiones, algunos de ellos posiblemente correspondientes a asentamientos del tipo *villa*, cuya duración y prestancia constructiva indica que fueron los nodos superiores del sistema (Grau y Garrigós, 2007).

Esta configuración ha sido interpretada tradicionalmente como una pervivencia indígena de un espacio geográfico marginal y periférico donde Roma no tuvo demasiada presencia (Olcina y Ximénez, 2012). Visión que en nuestra opinión debe ser matizada a tenor de las investigaciones recientes y enfoques teóricos que permiten plantear una realidad diferente. Bien es

cierto que no se puede encontrar en esta comarca un paisaje romano semejante al de las proximidades de las ciudades y los principales ejes de poblamiento romano de la región. Y también es cierto que no está poblado mayoritariamente por villas lujosas que sostengan una mínima comparación con las de otros lugares (Olcina, 2015: 134). Pero, como hemos señalado no es nuestro objetivo comparar la estructura organizativa de áreas rurales y urbanas, cuya base geográfica y composición no permite sostener los términos de comparación. Tampoco pretendemos cotejar el grado de riqueza de los asentamientos entre los distintos territorios. Nuestro propósito es la comprensión de un proceso histórico en el que intervienen todos los grupos sociales y no únicamente sus élites, representadas en las villas. Es absolutamente necesario integrar en la arqueología de los paisajes romanos la materialidad y espacios de los grupos campesinos, cuya evidencia en el registro arqueológico es algo más que un epifenómeno temporal, una reminiscencia de otras épocas en un espacio marginal. Una vez más, se trata de que la arqueología integre en el discurso histórico a la “gente sin Historia”, a la que aludía E. Wolf (1982) en su célebre ensayo.

Nuestro planteamiento parte de la base de que una estructura territorial no se define por sus asentamientos más importantes sino por la integración de todos sus componentes. Frente a los modelos de poblamiento tradicionales en que sólo se tenían en cuenta los asentamientos romanos principales, las villas, las recientes investigaciones se reorientan hacia un registro escasamente atendido en el análisis de las estructuras rurales. Así las cosas, estudios de ordenación de paisaje en las provincias romanas occidentales han establecido con claridad la gradación y variabilidad de lugares de hábitat y explotación del territorio, donde son numéricamente predominantes las granjas y asentamientos campesinos (Fiches *et al.*, 2013). Estas líneas de investigación pretenden equilibrar una tendencia de la investigación del mundo rural romano que únicamente ha centrado sus esfuerzos en el reconocimiento del modelo señorial ejemplificado por las villas. En este proceder ha pesado la influencia de la documentación textual del momento, los tratados de agricultura, que mencionan casi exclusivamente este tipo de asentamientos. El absoluto protagonismo de las villas en las fuentes clásicas referidas al campo viene marcado por su carácter elitista y no reflejan la compleja, variada y múltiple realidad del campo (Molina, 2009). Posiblemente también influye el hecho de que los asentamientos de mayores dimensiones y contruidos con materiales destacados ofrecen una mayor visibilidad arqueológica y, por ende, mayores facilidades de identificación y análisis.

A partir de estas premisas, nos situamos en un territorio que debió ordenarse según pautas romanas adaptadas a sus propias tradiciones. En la comarca se reconoce una densa aparición de sitios rurales en los momentos del Alto Imperio y que suma un total de cuarenta y cuatro asentamientos. La mayor parte de ellos tienen su origen en el periodo tardo-ibérico, o romano republicano si se quiere, cuando la paulatina descomposición del sistema ibérico de los *oppida* produjo un incremento de la ocupación rural dispersa (Grau Mira, 2002). Entre la pléyade de pequeños núcleos, algunos debieron transformarse con el paso del tiempo para cobrar importancia y convertirse en las escasas y muy poco destacadas residencias del tipo *villa*. Este tipo de asentamientos no destaca por su arquitectura conspicua o tamaño, pero la lógica espacial, el ordenamiento jerárquico y la redistribución de bienes y mercancías permiten atribuirles un papel especial en la articulación del territorio (Grau y Garrigós, 2007: 142-143). Esta propuesta se ha visto corroborada en las actuaciones recientes en El Carrascalet y La Torre Redona (Grau *et al.*, 2012; 2015), que permiten precisar las características de los sitios y reconocer los procesos que modelaron el nuevo paisaje romano.

Estos trabajos recientes muestran claramente una profunda transformación del poblamiento y la organización del territorio que tuvo lugar en el segundo tercio del s. I d.C. (Grau *et al.*, 2012; 2015; Grau, 2014), precisamente en los momentos coincidentes, o poco después, de las transformaciones que se observan en el santuario de La Serreta. Aunque ya hemos indicado que esta dinámica histórica está enlazada con las mutaciones que se producen a nivel regional, el resultado de estos cambios no configuró una realidad mimética a la de otras zonas, pero tampoco provocó una desconexión de los procesos regionales. Más bien sugerimos un proceso en el que las iniciativas de los grupos campesinos y las comunidades locales se entrelazan con las decisiones políticas regionales. Conviene señalar algunas de las características de este modelo de poblamiento.

Continuidad en la ocupación del lugar, no de los poblados

En primer lugar, parece certificada la continuidad de la ocupación de los poblados romano-imperiales en los mismos emplazamientos que se venían ocupando desde siglos anteriores, al menos desde la época ibérica tardía o romano-republicana. Ahora bien, en los casos analizados no se constata continuidad en las zonas edificadas, ni el aprovechamiento de las estructuras habitativas tardoibéricas. Las prospecciones y excavaciones muestran desplazamientos de las áreas residenciales y la construcción de nuevas casas en una misma cronología en torno al segundo tercio o mediados del s. I d.C.

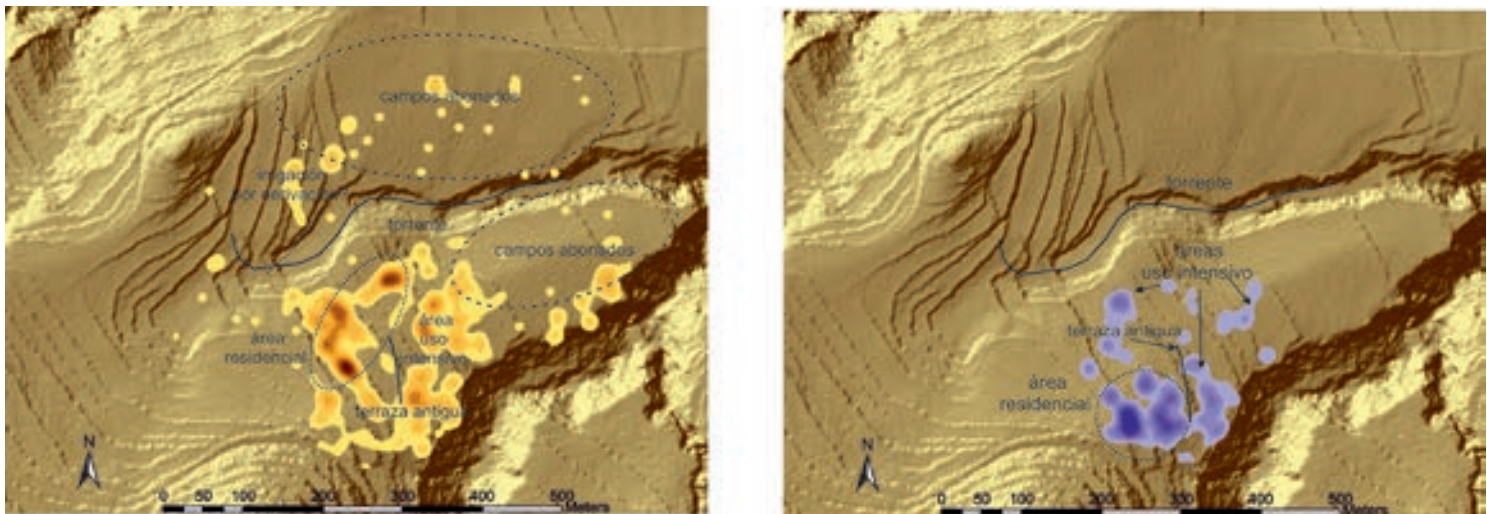


Figura 8.14. Mapa de densidad de restos e interpretación del asentamiento romano de El Carrascalet (Benifallim).

En el caso de El Carrascalet no tenemos constatación de sus formas y fases constructivas. Los restos han sido desmantelados completamente por labores agrícolas de tiempos recientes, por lo que no conocemos la morfología del asentamiento rural ni en la época tardoibérica ni en la romana imperial. Sin embargo, la prospección intensiva con geolocalización de evidencias, permite reconocer una concentración del asentamiento romano, que a juzgar por los materiales cerámicos iniciaría su existencia hacia inicios del s. I d.C., en un lugar alejado unos centenares de metros de su predecesor ibérico (Grau *et al.*, 2012). La existencia de algunos materiales constructivos destacados, como fragmentos de mármol o sillares tallados, nos permite asociar este asentamiento a las formas edilicias romanas con elementos distinguidos, y alejarlo de los modos de construcción típicas de los núcleos ibéricos (Fig. 8.14).

En La Torre Redona se ha identificado una ocupación ibérica en forma de núcleos dispersos de escasa entidad, posiblemente contruidos de materiales perecederos, que en el s. I d.C., en tiempos de Nerón, se concentra en un área residencial sólidamente construida a unos 150 metros de los anteriores núcleos (Grau *et al.*, 2015). El asentamiento romano consta de al menos dos edificios, con potentes muros de más de 50 cm, cubierta tejada, habitaciones enlosadas y posibles instalaciones termas que permiten suponer que se trata de un asentamiento del tipo *villa*. Aunque no se quiera asignar esta categoría, lo cierto es que nos encontramos ante un destacado asentamiento rural formado por varios edificios, sólidamente construido con

técnicas que se alejan del patrón edilicio ibérico e inserto en redes comerciales que suministraron materiales constructivos de calidad, como la teja documentada con el sello de *Tonneis de Vicianis*, realmente escasa en el entorno regional (Grau *et al.*, 2015) (Fig. 8.15).

El tercer ejemplo es el del Mas d'Alfàfar, donde también las evidencias muestran una ocupación de los siglos II-I a.C., con un repertorio material en que están presentes ánforas y vajillas de importación, pero del que no se preservan restos constructivos, al menos reconocibles en superficie y en los sondeos practicados. En época altoimperial se construye una sólida casa, de la que se ha reconocido al menos 20 metros de fachada y compartimentada en tres habitaciones en el flanco excavado. De nuevo, la construcción de esta casa se produce hacia mediados del s. I d.C. según se deduce de las cerámicas del tipo *terra sigillata* gálica aparecida en las fosas de cimentación del edificio. Lo reducido de los sondeos arqueológicos nos impide precisar el tipo de asentamiento, si se trata de una villa rústica o es una granja de considerable tamaño. De cualquier modo, se trata de una sólida construcción rural con potentes muros de mampostería de 60 cm de ancho y con cubierta de tejas. De nuevo, este edificio se aparta de los modelos ibéricos de ocupación del campo y su construcción viene a coincidir con los dos casos anteriormente citados (Fig. 8.16).

A nuestro parecer, la razón de la continuidad de las ocupaciones de los mismos lugares, aunque con zonas residenciales que cambian su emplazamiento y aspecto en época imperial, se debe a que se explota el mismo parcelario agrícola, rotura-

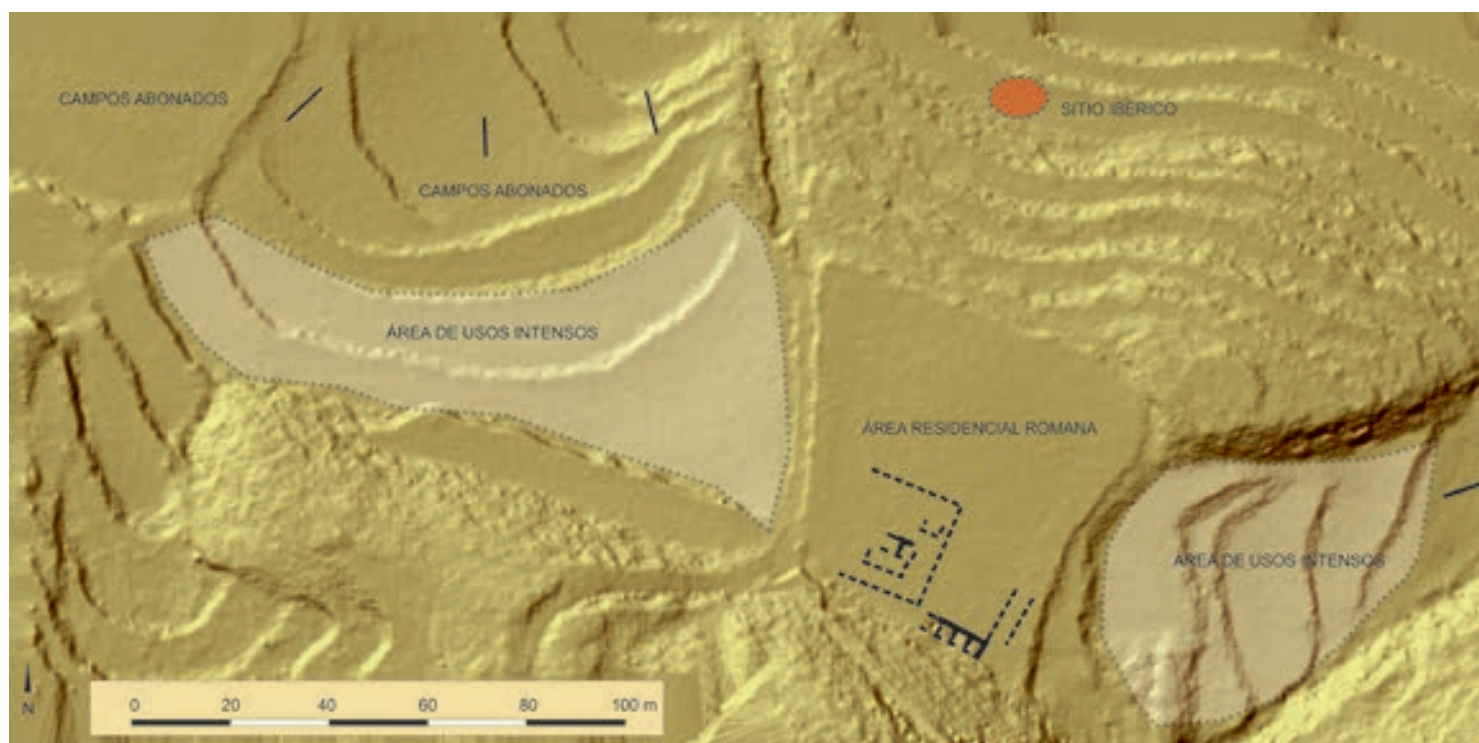


Figura 8.15. Plano de interpretación del asentamiento romano de La Torre Redona (Alcoi) a partir de los datos de la intervención arqueológica.

do y acondicionado ya en siglos anteriores. Sin embargo, las áreas residenciales y de trabajo se desplazan y se transforman acordes a los nuevos requerimientos del sistema de poblamiento y producción romano. Además, la construcción de sólidos edificios plausiblemente delata el cambio en los regímenes de posesión y/o propiedad de la tierra hacia modelos más duraderos y que garantizan la posesión del fundo. Sin duda se trata de un proceso en que se entrelazan aspectos de continuidad y cambio.

Episodios constructivos contemporáneos a mediados del s. I d.C.

Los inicios de las nuevas ocupaciones romanas, reconocidos tanto por la datación de las construcciones en las excavaciones de la Torre Redonda y El Mas d'Alfagar, como por las vajillas romanas de alta precisión cronológica, en el caso de las prospecciones del Carrascalet, nos permite reconocer un importante episodio de edificación de asentamientos rurales hacia mediados del s. I d.C.

Estos casos que presentan una gran precisión cronológica, fruto de las intervenciones arqueológicas recientes, vienen a

sumarse a las otras ocupaciones conocidas por información de prospecciones superficiales que ofrecen datos equiparables, aunque menos precisos. En efecto, el poblamiento romano altoimperial en la comarca está compuesto por cuarenta y cuatro núcleos, y aunque buena parte tienen antecedentes ibéricos, como en los tres casos anteriores, con seguridad once iniciaron su existencia en este siglo I d.C. (Grau Mira y Garrigós, 2007, cuadro 1). Entre todos ellos cabe destacar la *villa* de l'Horta Major en Alcoi, quizá el núcleo romano más importante de cuantos se conocen en la comarca. Su identificación y excavación se produjo a inicios del s. XX, por lo que tenemos muchas lagunas de documentación que limitan las posibilidades de conocer las características concretas de este sitio arqueológico. Sin embargo, los datos hasta hoy disponibles nos mostrarían de nuevo una ocupación de tradición tardoibérica, en el asentamiento conocido como Caseta Català (Vicens Petit, 1988; Grau Mira, 2002) que se transformaría en la villa romana d'Horta Major hacia el s. I d.C.

A tenor de las evidencias disponibles, y como hipótesis de trabajo que pueda guiar futuros trabajos, se identifica una pauta recurrente de transformación del hábitat hacia mediados del s.



Figura 8.16. Mapa de densidad de cerámicas en superficie y muros del sondeo del asentamiento romano de El Mas d'Alfagar (Muro de l'Alcoi).

I d.C. reconocida en varios asentamientos. Tal pauta mostraría el alejamiento de modelos espontáneos de desarrollo territorial y su vinculación a formas de organización estructuradas.

Transformaciones en el espacio regional

La documentación disponible parece probar la transformación del sistema habitativo y la mutación del sistema de poblamiento hacia modelos que incorporan elementos constructivos romanos y una reestructuración del territorio que conlleva la nueva ordenación del poblamiento. Un factor que ayuda a la comprensión de estos procesos se encuentra en los cambios orquestados en el sistema de poblamiento de los *territoria* en que debe integrarse esta comarca. En efecto, en los territorios próximos de las ciudades romanas de *Dianium* (Dénia), a cuyo territorio adscribiríamos nuestra comarca de estudio, y *Alon* (La Vila Joiosa), se observan cambios semejantes que llevan a pensar en una modificación a escala suprarregional del modelo territorial.

En el territorio de *Alon* se constata la creación de un cinturón residencial en los alrededores de la ciudad que transformó los asentamientos preexistentes en villas durante el s. I d.C. Entre ellas cabe mencionar las villas del Xarquet, con origen datado en época augustea, la de La Jovada y Barberes Sur con una primera fase edilicia en el s. I d.C., o la de Xauxelles y Les Planes con materiales iniciales del s. I d.C. y un posterior incremento de la actividad (Espinosa *et al.*, 2011). En este caso la dinámica territorial se relaciona con las modificaciones vinculadas a la adquisición del rango municipal de la ciudad en época Flavia (Espinosa, 2006; Espinosa *et al.*, 2011; Frías, 2010).

Especialmente relevante nos parece referirnos al territorio de la ciudad de Denia, pues como hemos argumentado en otros lugares (Grau y Garrigós, 2007: 146), creemos que las comarcas de L'Alcoià-El Comtat debieron integrarse en los dominios de *Dianium* cuando se configuran los *territoria* romanos del sur valenciano, principalmente en la época de Augusto (Alföldy, 2003).

La red de asentamientos rurales de la comarca de la Marina Alta, que constituyó el *Ager Dianensis*, muestra una distribución y localización en buena parte deudora de los asentamientos ibéricos de época tardo-republicana, como sucede en nuestra comarca interior. Al menos la mitad de las villas romanas se construyeron en las mismas localizaciones que los anteriores núcleos tardoibéricos, pero modificando su emplazamiento concreto para buscar topografías más llanas y adecuadas para las nuevas instalaciones. La transformación del modelo de poblamiento tuvo un fuerte impulso a lo largo de la primera mitad del s. I d.C., y especialmente en su segundo cuarto (Gisbert, 1999: 136). En esas mismas coordenadas cronológicas hay que situar la actividad de las instalaciones alfareras, cuya lógica productiva está íntimamente ligada a la actividad económica generada por las villas. Así, el primer gran momento constatado en la secuencia de los alfares se sitúa entre Claudio (41-51 d.C.) y el fin de los Flavios hacia el año 100 d.C. (Gisbert, 1999: 137).

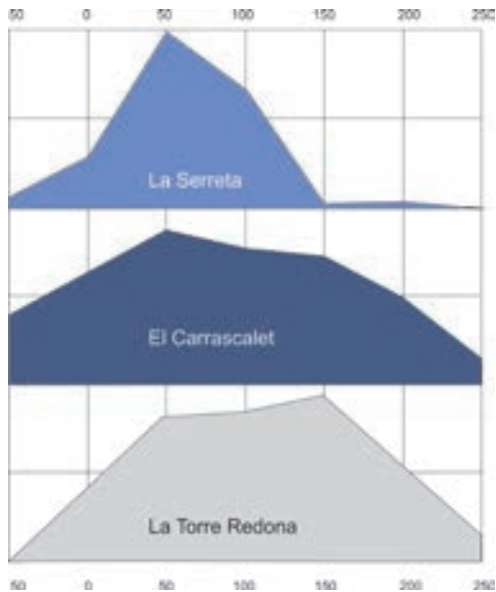
En resumidas cuentas, en el territorio de las proximidades de la ciudad de *Dianium*, o su periferia más alejada como nuestra área de estudio, se identifican dos pautas que definen la dinámica del poblamiento: la continuidad del poblamiento romano respecto a antecedentes ibéricos emplazados en los mismos lugares, aunque no necesariamente superpuestos a éstos, y el impulso de la actividad constructiva y productiva a mediados del siglo I d.C.

De esa manera, empezamos a conocer las pulsiones coordinadas del poblamiento en dos zonas distantes pero posiblemente integradas en un mismo *territorium* romano, el del *Ager Dianensis*, en las comarcas costeras próximas a la ciudad y en su periferia más alejada de L'Alcoià-El Comtat. A nuestro entender, no son mundos inconexos y autocentrados sino que con particularidades propias y según modalidades diferentes de producción y asentamiento, se integrarían de forma complementaria en la administración romana (Grau y Molina, 2013). No creemos que sea viable ni tratar de entenderlos como un espacio unitario y con similares patrones de asentamiento, ni plantear una desconexión de ambos espacios territoriales. Asumimos un elevado grado de autonomía de las comarcas interiores que se encontraban menos integradas en el intercambio comercial debido a las dificultades de comunicación en un entorno intrincado y con unas pautas culturales arraigadas en tradiciones ancestrales, pero no por ello desligadas de las estructuras administrativas y socioeconómicas regionales.

Cambios acompasados en el territorio y el santuario

Como el lector habrá tenido oportunidad de comprobar, las evidencias descritas señalan una coincidencia cronológica entre los cambios que se produjeron en el sistema de poblamiento y la reactivación de la actividad ritual del santuario, todo enmarcado en las profundas transformaciones acaecidas a partir del reinado de Augusto.

Las secuencias cronológicas que podemos establecer entre los asentamientos rurales analizados y el santuario son muy coincidentes y admiten pocas dudas de un acompasamiento en sus ritmos. Para probar esta correspondencia vamos a emplear la información cronológica proporcionada por un buen número de piezas de vajilla de *terra sigillata* que permiten este tipo de comparación. Para ello presentamos una gráfica en la que se registran las oscilaciones temporales del registro material según las propuestas de cronología automatizada de L. Abad (2001-02) descritas con anterioridad. De ese modo, las 73 piezas de vajilla fina del Carrascalet, las 99 piezas de La Torre Redona y las 246 de La Serreta nos han servido para establecer una gráfica en la que figuran el número de ejemplares por generación, normalizada en valores relativos que igualan la altura de las gráficas cuyo propósito es mostrar frecuencias y no cantidades totales (Gráfica. 8.2)



Gráfica 8.2. Oscilación cronológica de la *terra sigillata* de los contextos de La Serreta, El Carrascalet y La Torre Redona. Las cantidades totales se han igualado en porcentajes de cada contexto.

El resultado de la gráfica muestra que desde los inicios de época imperial se produjo una recepción y uso ascendente de estas vajillas que encontró su momento culminante en torno al año 50 d.C., justo en la fecha en que se produjeron los episodios constructivos atestiguados en los asentamientos rurales. Todo ello es lo suficientemente significativo para situar en ese momento de mediados del s. I d.C. un hito claramente destacado en la estructuración del territorio romano en nuestro ámbito de estudio y que contempló las facetas funcionales y simbólicas inherentes e indivisibles en toda realidad paisajística.

Con posterioridad a ese momento se observan dinámicas distintas, pues mientras que en el santuario se reconoce un declive del uso de las vajillas, posiblemente debido a la sustitución de estas piezas por otros elementos empleados en el lugar de culto como las lucernas, en los sitios rurales se mantienen los niveles de uso, e incluso se incrementan en el caso del Carrascalet. Valgan estas valoraciones para tratar de entender la coherencia en la articulación temporal de algunos aspectos que podemos entresacar de la documentación arqueológica disponible y que deberán ser comprobados o refutados en futuros trabajos de investigación.

8.4. LOS SANTUARIOS RURALES ROMANOS EN TIERRAS VALENCIANAS

La paulatina implantación romana en el territorio del actual País Valenciano dejó un escaso número de ciudades y una densa ocupación rural. La realidad urbana ha sido con frecuencia estudiada desde diferentes parcelas y así hoy contamos con un satisfactorio conocimiento de los principales rasgos de la ocupación, la evolución histórica y sus principales monumentos (Bonet *et al.*, 2003; Olcina, 2014). El ámbito rural, alejado de las ciudades, no ha sido objeto de la misma atención, lo que ha afectado a los estudios de poblamiento y también a los lugares de referencia para las comunidades rurales.

Buena prueba de esta desatención es que los santuarios rurales romanos en tierras valencianas no han sido objeto de un estudio de conjunto hasta la fecha. Ni tan siquiera una aproximación a nivel territorial que pusiera en relación los lugares de culto con el poblamiento de sus entornos. Una aproximación de tipo comparativo podría poner de manifiesto la existencia de elementos reiterados que adquieren relevancia al reconocer características comunes a algunos de ellos.

El propósito de las páginas que siguen es precisamente realizar una aproximación preliminar y de conjunto de los paisajes sacros de época romana en estos territorios valencianos. No pretendemos un detallado estudio, que sobrepasaría los



Figura 8.17. Mapa del área oriental de la Península Ibérica con las principales ciudades y los santuarios romanos descritos.



Figura 8.18. La Cova de les Meravelles (Gandia) según Cardona et al., 2017.

objetivos de esta obra, sino resumir los principales aspectos que en buena parte hemos desgranado de forma puntual anteriormente. Con ello ensayamos una lectura comparativa que pueda aportar luz sobre las relaciones significativas entre este grupo de santuarios (Fig. 8.17).

Iniciaremos nuestro recorrido con La Cova de les Meravelles, una cavidad de considerables dimensiones, con una superficie de 35 metros de longitud y 18 metros de anchura (Fig. 8.18), que se encuentra emplazada en la Serra de la Falconera, en la partida de la Marxuquera Alta del término municipal de Gandía. Este espacio geográfico tuvo un denso poblamiento rural romano, sin duda relacionado con las posibilidades agrícolas y la proximidad de la vía romana que conectaba las ciudades de *Saetabis* y *Dianium* (Fig. 8.19). Conocida por sus evidencias arqueológicas desde principios del s. XIX, fue objeto de distintas exploraciones y remociones que recuperaron algunos materiales de forma imprecisa hasta que la intervención de I. Ballester y el SIP (La labor del SIP, 1932: 2) permitió recuperar parte de la colección que fue dada a conocer por E. Pla Ballester (1945: 191). Con posterioridad ha sido objeto de diferentes trabajos que han permitido reconocer un conjunto compuesto por útiles líticos, cerámica hecha a mano y a torno, figuras humanas y fragmentos de extremidades en terracota, lucernas y monedas romanas (Gil Mascarell, 1975; Cardona et al., 2017; García Espinosa 2004).



Figura 8.19. Mapa con el poblamiento romano en el entorno de La Cova de les Meravelles (Gandia). Elaboración propia partir de Gisbert, 1998.

Por lo que se refiere al uso ritual de la cavidad en época romana, parece atestiguado durante época republicana o tar-doibérica como probaría la presencia fragmentos de cerámica campaniense, tres monedas ibéricas del s. II a.C. y otras dos que podrían datarse en el cambio de era. Con esa época ibérica final, e incluso con el s. III a.C., se ha relacionado la aparición de un conjunto de terracotas con representaciones humanas y fragmentos de extremidades (Cardona *et al.*, 2017), aunque a nuestro parecer se apartan de los ejemplos de coroplastia conocidos de esta época y de los materiales votivos ibéricos en cavidad que raramente incorporan terracotas.

El uso ritual se intensificaría durante los tres primeros siglos de nuestra era con la presencia de otras 22 monedas (García Espinosa 2004: 361) y numerosas lucernas (Gil-Mascarell, 1975: 310-311), amén de las cerámicas de uso variado y de menor elocuencia cronológica. Con todo ello compondríamos la imagen de un lugar de culto en cueva al que acudirían los devotos del espacio comarcal y que ha quedado atestiguado por las ofrendas depositadas.

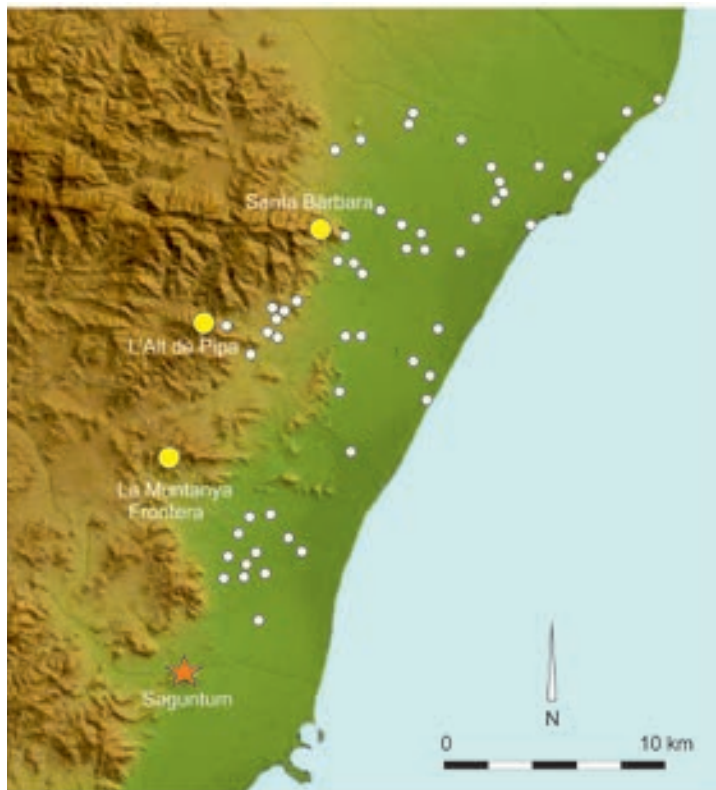


Figura 8.20. Mapa con el poblamiento romano en el entorno de los santuarios del territorio norte de Saguntum. Elaboración propia partir de Járrega, 2010.

El santuario de La Muntanya Frontera se encuentra a unos diez kilómetros al norte de la ciudad de *Saguntum*, emplazado sobre una altitud de 378 m sobre el nivel del mar en uno de los contrafuertes orientales de la Serra d'Espadà. Domina todo el llano costero de las proximidades de la ciudad saguntina, donde se establece un denso poblamiento rural (Fig. 8. 20). El santuario es conocido desde principios del s. XIX, pero no fue hasta fines del s. XX cuando se empieza a publicar y estudiar sus evidencias, especialmente su colección epigráfica (Corell, 1993).

Los materiales cerámicos aportan una cronología dilatada que abarcaría desde época ibérica hasta el Bajo Imperio. Aparecen campanienses A y B y *terra sigillata* itálica, gálica e hispánica. Entre las ánforas encontramos ejemplares de PE-16, Dressel 1, Lamb. 2 y Dr. 2-4 saguntinas, recipientes que remiten a un periodo entre el s. III a.C. y el II d.C. Además de algunos *dolia* con testimonios epigráficos (Nicolau, 1998: 31-32).

Los materiales constructivos están presentes en forma de tambores de columna, un capitel jónico, restos de frisos con decoración moldurada sencilla y estucos (Nicolau, 1998: 35). Estas evidencias han planteado la existencia de un *aediculum* en la cumbre de la montaña, alrededor del cual se localizaron los restos muebles. El estado fragmentario de sus restos hace suponer que el lugar fue destruido (Corell, 1993: 140-141).

Los materiales a los que mayor atención ha prestado la investigación son los pedestales de estatuas y *arulae* en los que se inscriben el nombre de la divinidad y también de los oferentes. Este conjunto de epígrafes está compuesto de 19 dedificaciones a *Líber*, 8 anepigráficas y otras 18 ibéricas (Fig. 8. 21), lo que convierte el conjunto de La Muntanya Frontera en el más numeroso dedicado al dios *Líber*. Se trata de una antigua divinidad itálica que con el tiempo se identificó con Dionisos-Baco. Aunque la relación de este dios con la viticultura no es aceptada por todos los investigadores que más bien proponen un carácter genérico agrícola para esta divinidad. *Líber* se vincula a una divinidad indígena anterior, de denominación discutida, a la que se asimilaría (Corell, 1993; Nicolau, 1998).

Precisamente como imágenes de esta divinidad se interpretan un conjunto de figurillas de bronce que remiten al mismo modelo. Como ya hemos descrito, se trata de una figurilla de varón joven que se ha interpretado como la divinidad solar y propiciadora de la fecundidad, a juzgar por la corona de rayos que adorna su cabeza y la pátera con frutos que porta en su brazo, a la que se rendiría culto en el santuario (Civera, 2014-15).

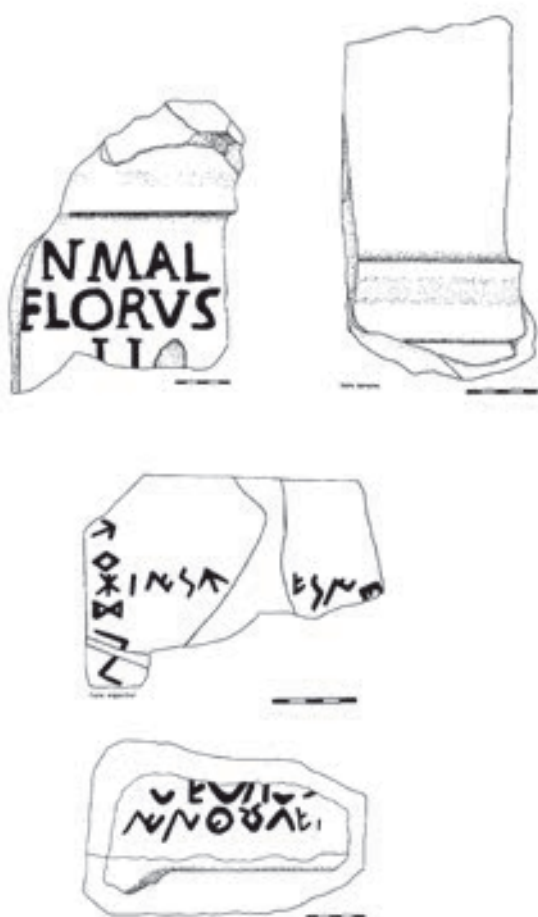


Figura 8.21. Evidencias epigráficas de La Muntanya Frontera, Sagunt (según Nicolau, 1998).

El estudio de los dedicantes hace suponer que se trata de un grupo de pobladores de Sagunto muy romanizados, como indicaría que todos los nombres que aparecen en las inscripciones latinas son latinos y un par de ellos griegos. Serían, pues, gentes indígenas profundamente romanizadas de escaso nivel económico y cultural, a juzgar por la poca calidad de la factura y soportes de las inscripciones. En definitiva, un colectivo campesino erigió un lugar de culto en lo alto de la montaña al que acudir y celebrar sus rituales agrarios, en el que las ofrendas y la comensalidad ritual serían las prácticas principales.

L'Alt de Pipa es el segundo de los santuarios rurales de altura emplazados sobre la llanura costera de la comarca de la

Plana Baixa, en el término de Vall d'Uixó. Se localiza a 450 m de altura en la vertiente meridional del L'Alt de Pipa y de nuevo relacionado con el poblamiento rural próximo que encontrarían en la prominencia topográfica una clara referencia paisajística adecuada para el lugar de culto (Fig. 8. 20).

El santuario se emplaza concretamente en un desnivel de la ladera oriental del cerro, en un rellano donde se sitúa una grieta vertical de unos 15 m de altura, en cuya base se ha formado un espacio de unos 270 x 40 cm causado por la fractura de un bloque (Járrega, 2010: 273). En relación con esta grieta se documentan dos estructuras talladas en la roca que pueden tener vínculo con el depósito arqueológico.

Los materiales que permiten situar un espacio de culto en este lugar son fragmentos de lucernas (228 ejemplares, entre fragmentos y piezas semi-completas), así como algunos de cerámica de paredes finas (31 fragmentos), y huesos de ovicaprinos, que sitúan el uso del lugar entre los s. I y III d.C. (García Fuertes y Morano, 1992; Járrega, 2010: 273-174). A estos materiales debemos añadir las monedas que se conoce que aparecieron en el lugar y fueron expoliadas por excavadores furtivos. Un exíguo, pero significativo elenco de materiales, que genera pocas dudas de la actividad ritual en este punto elevado del paisaje.

La Muntanyeta de Santa Bàrbara se encuentra ubicada en el término de Vilavella, a unos 22 km al norte de *Saguntum*. Al igual que el anterior, se trata de otra de las cimas que conforman las últimas estribaciones de la Serra d'Espadà, dominando desde una altura de 221 metros la plana de Castelló (Fig. 8. 20).

El hallazgo en 1924 de cerámicas y fragmentos escultóricos de mármol por parte de F. Esteve hizo pensar en la existencia de un templo romano en el lugar que motivaron las excavaciones sistemáticas que en 1979, realizó J. Vicent y que permitieron precisar las características y cronología del lugar. Aunque el lugar está muy arrasado, el excavador identificó algunas estructuras y materiales constructivos, como tégulas, que le llevaron a interpretar la existencia de una pequeña estructura adaptada al terreno y de unos 50 m² de superficie, de carácter muy rústico, sin mortero ni ladrillos, pero que no obstante contaba con una cubierta tejada (Vicent, 1979: 185-186) (Fig. 8. 22).

La vida del santuario se extendería desde el s. I a.C. hasta el IV d.C., con una etapa de mayor intensidad en la frecuentación entre la segunda mitad del s. I y la primera del s. II d.C. (Vicent, 1979: 190 y 200-201; Ripollés, 1979: 241-244). Tras una interrupción de la actividad entre los años 180 y 260, el santuario continuaría hasta su destrucción a fines del s. IV d.C., a juzgar por el destrozo y dispersión de los materiales votivos.

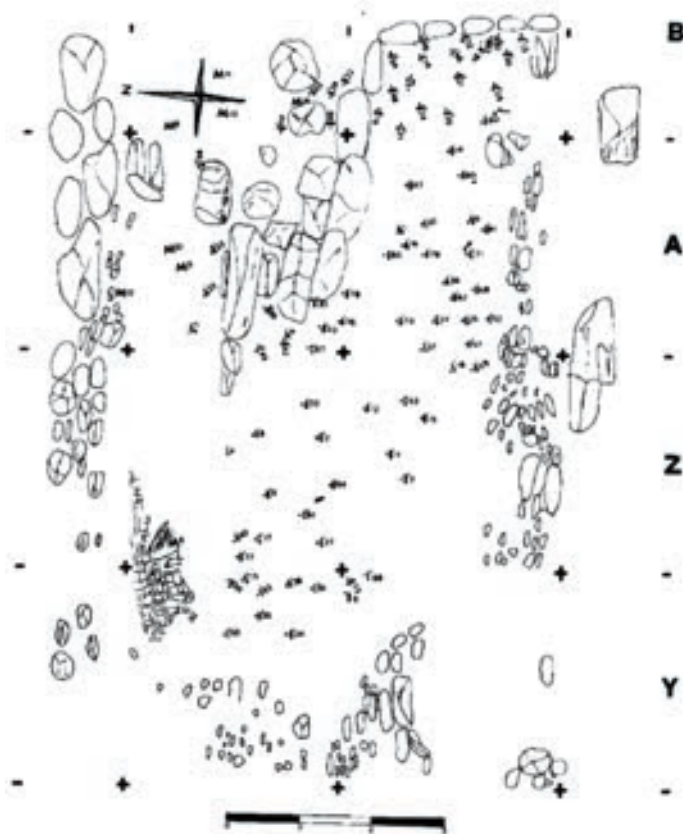


Figura 8.22. Restos constructivos del santuario de La Muntanyeta de Santa Bàrbara (según Vicent, 1979).

Los principales materiales que delatan el culto en el lugar son los restos escultóricos pertenecientes a varias figuras ya descritas, la colección formada por 86 monedas (Ripollés, 1979) y un conjunto de vajilla cerámica y otros materiales variados. Entre las piezas de época ibérica, encontramos caliciformes de cerámica gris y otros vasos pintados; también hay piezas republicanas como vasos de paredes finas Mayet II y principalmente cerámicas romanas del tipo *terra sigillata gálica* con las formas, Drg. 36, Ritt, 5 y 8 y *terra sigillata hispánica* con formas Drag. 27, 27/29 y especialmente Drag. 37. Por último, se documentan cerámicas comunes de cocina, *dolia* y algunas ánforas romanas del tipo Dr. 2-4, que junto con los restos de fauna atestiguarían la celebración de comidas y ofrendas de alimentos (Vicent, 1979).

Las inscripciones mencionan en su mayoría a los dedicantes y no a la divinidad a la que se rindió culto en el lugar, pero el estado fragmentario y erosionado de la mayoría de los epígrafes dificulta las lecturas. Se trata de un importante conjunto epigráfico compuesto de 13 inscripciones y al menos seis lápidas anepigráficas. Entre ellas hay una placa, dos pedestales y nueve aras. La mayoría son de caliza local y únicamente dos de ellas están realizadas en mármol blanco (Arasa y Vicent, 1990-91; Corell, 1994).

De la información que desprenden los epígrafes sabemos que fue frecuentado por gentes del territorio saguntino y al menos una devota que procedía de Tarragona. Entre este conjunto de fieles se ha podido identificar a tres mujeres y dos hombres, todos ellos de condición libre, aunque algún cognomen en griego puede indicar su categoría servil. Tres epígrafes se datan a principios del s. I, tres entre fines del s. I y principios del II, cinco del s. II y uno de fecha desconocida.

Una de las primeras propuestas de advocación de este santuario lo relacionaba con una divinidad guerrera, posiblemente Marte, a partir de la aparición de restos escultóricos relacionados con guerreros (Vicent, 1979: 199). A partir de la restitución y lectura de cuatro epígrafes, Corell (1994) propuso que se trataba de un lugar de culto a Apolo, y en función del número de inscripciones, el más importante de la península Ibérica dedicado a esta divinidad. Además, este autor apoya la advocación con indicadores indirectos como un posible culto a las aguas que se fundamentaría en la existencia de una fuente termal próxima a Santa Bàrbara y que tendría refrendo en la representación de una corriente de aguas sobre un fragmento de mármol del lugar. A ello se sumaría la aparición de un entalle con la representación de Apolo, junto a otro con la representación de Marte. No parece tratarse de testimonios muy concluyentes, pero más allá de las dificultades de interpretar la divinidad a la que se dedicó el lugar de culto, todo parece señalar que se trataría de una advocación plenamente romana a la que se ofrecían epígrafes y esculturas.

La relación de este santuario con el poblamiento de su entorno nos remite directamente a las proximidades del casco urbano de La Vilavella, a menos de un kilómetro del lugar de culto, donde se produjeron hallazgos de monedas de Claudio y Trajano. También durante unas obras urbanas se localizó un pavimento de mortero y algunas tégulas, asociadas a fragmentos de *dolia*, cerámica de cocina y *t. sigillata hispánica*, entre ellos un fragmento con el sello *Acovanus* (Arasa y Vicent, 1990-91: 465). Sin embargo, el carácter prominente de La Muntanyeta de Santa Bàrbara más bien nos indicaría la relación de este

santuario elevado con el amplio territorio de la llanura costera que se extiende hacia el Este. Se trataría pues de un lugar de culto relacionado con el poblamiento rural cercano.

Los lugares de culto revisados no debieron ser los únicos existentes en los campos romanos de las comarcas valencianas, pues algunos debieron pasar desapercibidos al carecer de vestigios prominentes que los delataran. Sin embargo, con ellos podemos componer un panorama que presenta rasgos coincidentes con los que identificar un esquema organizativo, más allá de las propias particularidades locales, en el que inscribir también las evidencias de La Serreta.

En primer lugar cabe señalar la existencia de prácticas rituales basadas en los consumos ritualizados, atestiguados por las vajillas, ánforas y restos de fauna, y las ofrendas de determinados objetos muy connotados: imágenes, monedas y lucernas. Por lo general carecen de elementos excepcionales que indiquen la presencia de grupos socialmente destacados que frecuentaran estos espacios de culto.

En segundo lugar, se trata de lugares destacados del paisaje, normalmente en lugares elevados y relacionados con el poblamiento rural de sus proximidades y alejados de las principales ciudades. Con ello se compone un panorama de sitios referenciales para los pobladores del campo y que encontrarían en estos espacios los ámbitos propicios para satisfacer sus necesidades espirituales a través del culto a sus dioses.

Son espacios de culto que se asocian a diversos asentamientos y lugares de hábitat, cuyos pobladores reconocerían en sus paisajes de referencia cotidianos la localización del santuario. Se desplazarían en romerías y traslados rituales que son una práctica ritual en sí misma, y que se completaría con liturgias y cultos establecidos a través de materiales prescriptivos. Experiencia espacial y prácticas reiteradas contribuirían a crear sentimientos de pertenencia en colectividades rurales campesinas en ausencia de otros espacios de referencia propios de entornos urbanos y de otros grupos sociales, como los templos urbanos o los foros. Se trata de espacios que se integrarían, con distintos grados de importancia, en el complejo universo ritual que caracteriza el mundo religioso romano.

8.5. LA PAGANALIA Y LAS FESTIVIDADES RURALES

No cabe duda de que el espacio territorial sobre el que ejerció su influencia ritual La Serreta fue un ámbito rural en época romana, pues como hemos visto no existe una ciudad en las proximidades que articulara el territorio. La lejanía de los municipios romanos sugiere que las influencias urbanas de tipo económico y social estaban muy atenuadas debido a la

fricción que impone la distancia. Como consecuencia, su organización debió responder al modelo de *pagus-vicus* del sistema territorial romano, es decir, nos encontraríamos ante un distrito rural, *pagus*, en el que se ubicarían los *vicus* o núcleos concentrados de carácter rural, en caso de que existieran esas aglomeraciones secundarias de las que no tenemos testimonios claros. Nuestra caracterización parte de la realidad arqueológica y del estudio de los patrones de asentamiento pues carecemos de toda evidencia epigráfica que avale la articulación administrativa bajo este esquema.

Este sistema de organización rural ha sido escasamente estudiado más allá de las generalidades que reconocemos por los tratadistas romanos, y aunque existe algún estudio (Curchin, 1985) aún no ha sido objeto detallado de atención en las provincias hispanas. La discusión sobre el verdadero sentido de los significados de estas entidades rurales se sitúa más allá de las pretensiones de este trabajo y en este momento únicamente queremos señalar algunos de los puntos que han puesto de manifiesto estudios recientes en otros ámbitos geográficos (Capogrossi-Colognesi, 2002: 117-122, Tarpin, 2002; Scopacasa, 2015: 169-170; Stek, 2009: 108-130) que sirvan para encuadrar la cuestión.

Los estudios han puesto de manifiesto que la pretendida permanencia de estas estructuras territoriales rurales desde tiempos prerromanos no se sostiene. La mayoría, sino todas las menciones epigráficas referidas a *vici* y *pagi* se refieren a estructuras administrativas romanas que fueron desarrolladas tras los procesos de conquista e implantación. Esta documentación pone en serias dudas su uso para describir las situaciones territoriales previas a la llegada de Roma. Aunque existieran pervivencias de poblaciones e incluso sentimientos de identidad de grupos que estuvieron vinculados a un territorio durante generaciones, nada de eso puede entenderse en términos de organización del territorio (Tarpin, 2002: 144).

También la evidencia itálica ha mostrado que los *pagus* desarrollaron funciones especializadas en la administración territorial y entre estas cabría señalar las funciones religiosas. En efecto, los *pagi* tuvieron sus propios lugares de culto como señalan las fuentes antiguas. Por ejemplo, Sículo Flaco en *de Condicionibus Agrorum* 14-15 menciona *sacra diversa*, posiblemente refiriéndose a la diversidad de cultos practicados en los *pagi* (Delatte 1937: 106). Precisamente la dimensión religiosa ha sido interpretada como un aspecto fundamental para la definición y creación de nuevas comunidades y la reorganización del territorio y las poblaciones rurales (Stek, 2009: 171).

Un último aspecto que merece ser destacado es el que se refiere a la función económica para favorecer el intercambio comercial que puede atribuirse a un santuario. La asociación entre lugares de culto y actividades comerciales está ampliamente atestiguada en la antigüedad (De Ligt y De Neeve, 1988; García Morcillo, 2013), fundamentalmente favorecida por dos aspectos inherentes a estos espacios sacros: ser lugar de reunión y encontrarse bajo la protección divina que garantizaría las transacciones. Las series de objetos depositadas en el santuario, como vajillas, lucernas y monedas, es una buena muestra de disponibilidad de bienes importados relacionados directamente con la actividad comercial.

En nuestra opinión, los rasgos descritos están presentes en el caso de La Serreta y la organización del territorio de L'Alcoià-El Comtat y proponemos que las tradiciones ibéricas fueron integradas en las dinámicas territoriales romanas. De esta forma flexible, las comarcas de estudio se organizarían según un patrón distinto al de las zonas urbanas pero integrado en la realidad administrativa romana. Esta propuesta se aleja de la consideración de la historia y el territorio romano como la mera forma de pervivencia del poblamiento indígena y frecuentación del lugar de culto tradicional. Nuestros argumentos se resumen en los puntos que hemos desarrollado anteriormente y que resumimos a continuación:

- La re-creación de un lugar de culto tradicional que anclaba la nueva realidad en su espacio y su tiempo aseguraba la afección de las gentes del lugar.

- En esa continuidad, que defendemos, se produce una renovación, posiblemente en época de Augusto, como prueban la intensificación de su uso a juzgar por los materiales recuperados. Es muy probable que la revitalización coincida con la construcción de nuevos edificios para el culto. Los ajuares recuperados son sensiblemente distintos a los objetos rituales ibéricos previamente empleados en el lugar.

- El impulso se produce en un momento en que se está transformando el paisaje romano comarcal con la reconstrucción de los asentamientos rurales. Estos se erigen según pautas romanas, con potentes muros trabados con argamasa, cubiertas tejadas e instalaciones como los *balnea*, ajenos a la tradición indígena. Son asentamientos rurales mucho más sólidos que sus antecedentes ibéricos y que prueban la voluntad de durar en la tierra, quizá una vez garantizada la propiedad o uso a largo plazo.

- La transformación del poblamiento rural y de los usos del campo coincide con el proceso de municipalización de las ciudades cercanas y la consiguiente transformación urbanística y reorganización de los espacios periurbanos. Debe entenderse

que estas dinámicas forman parte de un mismo proceso de reestructuración territorial que afecta a los espacios urbanos y a las periferias alejadas de las ciudades.

- Los cultos rurales aunque anclados en tradiciones ancestrales adquieren nuevas formas que se adhieren a los estándares romanos, como el uso de lucernas y monedas, ajenos a la tradición indígena, y que en cambio sí se registran en otros lugares de culto romano de la región. En el caso de La Serreta ciertamente faltan otros elementos, en especial el hábito epigráfico y el uso de las imágenes. Posiblemente nos encontramos con un lugar de culto modelado por la agencia local que seleccionó para su expresión aquellas formas rituales entre las existentes en el contexto histórico en el que se desarrolló.

Como resultado, encontramos un espacio anclado en sus propias tradiciones y modelado por sus propios criterios pero que también se configura a partir de patrones y normas romanas. La cuestión relevante no es la definición de si se trata de un lugar de componente mayoritariamente ibérico tradicional o si se define como una construcción romana, aspecto que difícilmente encontrará consenso en un análisis desde posiciones teóricas diversas. El verdadero interés es desentrañar los procesos que dieron forma a este lugar de culto y en el que se reconocen aspectos de naturaleza diversa. Se concitan por una parte la voluntad de reafirmación de una comunidad local que se reconocía en un espacio y en un tiempo ancestral y por otra parte se reconoce la necesidad de administrar y dotar de elementos referenciales a un territorio en el que la distancia de las ciudades impide regular mediante estrategias propias de las ordenaciones urbanas. El resultado es la creación de un distrito rural, anclado en sus tradiciones, pero reorganizado en sus estructuras territoriales e ideológicas según algunas pautas del sistema administrativo romano presentes en otros territorios, como las festividades y celebraciones religiosas.

Las fiestas del *pagus*

En páginas precedentes hemos hecho alusión a la relación de las peregrinaciones o romerías con el ritual romano de la *circumbalatio*, propia de las *lustratio pagi*, el rito de purificación de los campos. En estas líneas conviene profundizar en las ceremonias y festivales propios de los espacios rurales, las *Paganalia*, y rastrear su posible relación con las prácticas rituales atestiguadas en nuestro caso de estudio.

La literatura referente a las celebraciones religiosas del ámbito rural suele presentar un conjunto de rituales y festividades cuyos significados aparecen enmarañados. De ese modo encontramos referencias a la *Paganalia*, *Sementivae* o *Lustrati Pagi*

como cultos conformantes de una estructura semejante de base rural y con rituales que en ocasiones se confunden (Stek, 2009: 173-17) y que conviene aclarar.

La relación entre *Sementivae* y *Paganalia* suele establecerse en términos de definición de la primera como celebración oficial del estado romano, mientras que la segunda pudiera tratarse de un equivalente rural independiente para señalar el festival de la siembra romana (Baudy, 1998: 186-187). Sin embargo, autores como Varrón (*Ling.* 6.26.), señalan que ambas celebraciones no son idénticas pero tienen algunos aspectos comunes como su conexión con la agricultura y su estatus de *feriae conceptivae*, es decir, festividades móviles no fijadas en el calendario público. Por su parte la *lustratio pagi*, como hemos mencionado, era la ceremonia que contemplaba la procesión en torno a los campos y los posteriores sacrificios.

La principal descripción de la *Paganalia* la proporciona Dionisio de Halicarnaso en su obra *Antigüedades Romanas* (4.14-15) y su detallado análisis ha servido de base para la formulación del rol administrativo que subyace bajo este festival religioso (Stek, 2009: 174). Dionisio señala claramente la conexión de la *Paganalia* con la división administrativa de la ciudad de Roma y su área periurbana y como las festividades de la *Paganalia* y la *Compitalia* fueron creadas con la finalidad de facilitar el procedimiento contable de la población. La *Compitalia* cumpliría estas funciones administrativas con las tribus urbanas, mientras que el festival de la *Paganalia* lo haría en los distritos rurales fuera de la ciudad, donde se erigían altares en los que anualmente se realizarán los sacrificios. Dionisio (4.15) señala que en esta celebración se desarrollaban mediante tres tipos de acciones que conviene analizar en sus pormenores para interpretar el significado social de la ceremonia.

1. Reunión de gentes (σύννοδος; 4.15.4)

La mención de reunión de la comunidad está señalando claramente dos aspectos del ritual. El primero es que se celebraba en un lugar común para varios asentamientos y no que cada pueblo disponía de espacio de culto propio, lo que favorecería la construcción de comunidad mediante la agregación ritual en el espacio compartido.

La reunión suponía un desplazamiento desde los lugares de hábitat hasta el espacio de culto, por lo que los habitantes del *pagus* desarrollaron la circunvalación alrededor de su territorio señalada en las ceremonias de la *lustratio pagi*. A través de este acción se definían ritualmente los límites del territorio, al tiempo que se definía el espacio pagánico *per se* y la comunidad rural que lo habitaba.

2. Pago de monedas (νόμισμα; 4.15.4)

Más allá de la forma de ofrenda de bienes sencillos de circulación corriente, Dionisio explica que las monedas se emplean para recuento de la población que acude al festival y que tiene efectos censitarios. Cada participante fuera hombre, mujer o niño ofrecía una moneda distinta. De ese modo, el encargado de presidir los festejos establecía el censo por grupos de edad y género. Tarpin sugiere que el censo rural organizado en *pagi*, al menos según lo que se desprende de la descripción de Dionisio, parece principalmente orientado a la tasación (Tarpin, 2002: 187-188 y 193-211).

3. Sacrificio comunal (θυσίαις κοιναίς; 4.15.3).

La ofrenda de productos de campo es lo que define la celebración de carácter rural, como quedaba expresado en la *lustratio pagi*. Como ya hemos ido describiendo en estas páginas, la comensalidad ritual es la forma habitual de celebración religiosa según la mentalidad antigua y específicamente romana.

Como tenemos ocasión de comprobar, la evidencia arqueológica disponible para La Serreta ofrece testimonios claramente relacionados con las acciones rituales propias de los festivales de la *Paganalia*, por lo que las prácticas reconocidas perfectamente pudieran emparentarse con estas festividades. Más allá de lo plausible de la propuesta, nos parece relevante que en la estructura reconocible a través de las prácticas rituales analizadas es equivalente a otras festividades religiosas romanas que tenían como finalidad dotar de un armazón social y administrativo a los distritos rurales. Las formas de agregación social inherentes a las festividades religiosas pueden fácilmente reconocerse en el lugar de culto analizado.

8.6. LOS SANTUARIOS DE “LOS OTROS ROMANOS”. VALORACIONES CONCLUSIVAS

La visión tradicional de la expansión de la civilización romana atribuía el devenir del proceso a la superioridad ideal de sus patrones culturales, de la organización política y legal, la implantación de una economía de mercado basada en la agricultura comercial, hasta su invencible capacidad militar, pasando por la superioridad de las artes e ingeniería (Hingley, 2005). Desde esta perspectiva, la cultura material era la piedra de toque para evaluar el grado de romanidad de las diferentes comunidades y regiones. Esta visión idealista, basada en la Historia Cultural contrasta con otras aproximaciones de marcado carácter socioeconómico que se plantean desde parámetros teóricos y metodológicos ciertamente diferentes. El objetivo de nuestra investigación se enmarca precisamente desde esta pers-

pectiva que entiende el papel de la cultura material como un medio activo de transformación social y no únicamente como el vector gradual que permita evaluar el cambio. Desde la perspectiva de este estudio se entiende que “la cultura material fue usada activamente para construir, definir, redefinir y mantener las identidades sociales y las relaciones” (Metzler *et al.*, 1995: 2) como las del mundo rural romano.

En el caso de estudio que nos ocupa, la adopción de técnicas y patrones de la cultura romana, incompleta y selectiva, no fue únicamente una romanización fallida, explicación que se basaría en la comparación de las evidencias con un pretendido modelo de romanización ideal que raramente se observa en los contextos arqueológicos concretos. Más bien planteamos que la implantación romana en la comarca de estudio se basó en una modalidad en la que junto con los patrones culturales romanos se intercalaron las pautas culturales indígenas, de forma que la iniciativa de las comunidades locales contribuyó activamente al proceso histórico.

Frente a una visión dualista que afronta los términos nativo *versus* romano como realidades opuestas, nuestro planteamiento pivota en torno a una realidad mucho más intrincada, en la que se interrelacionan aspectos propios de la cultura material ibérica y la romana, para configurar un proceso histórico propio y distinto al de otras regiones próximas. La intención de este ejercicio interpretativo no es reivindicar ninguna pauta cultural romana específica, ni reclamar un pasado romano semejante al de otras zonas. El propósito es entender una trayectoria histórica más allá de remitirnos al epifenómeno de la pervivencia indígena, que nos aboca a un tiempo sin historia. La integración de las tradiciones locales, que reconocemos como un elemento activo fundamental, se produce en el marco de una nueva realidad sociopolítica romana, lo que produjo su resignificación. Se trata de evaluar la variabilidad de las distintas respuestas locales a la implantación de la romanidad e investigar como los diferentes grupos reaccionaron a esta expansión, más allá de una pretendida exclusión por motivos de rechazo cultural o determinismo geográfico.

Nuestro propósito ha sido entender los comportamientos religiosos en las circunstancias socioeconómicas y políticas de un espacio rural. Es decir, aproximarnos a la posibilidad inmejorable de asomarnos al mundo frecuentemente esquivo de los campesinos romanos, o poco romanizados culturalmente, pero insertos en el plano de dominación romana que extrajo sus recursos y sometió mediante sistemas de dependencia.

En este marco, los grupos que habitaron esta comarca compartieron, a través del espacio de culto, una visión del mundo que se reforzó con sus valores culturales tradicionales y con creencias religiosas que anidaron en la identidad del grupo. Es en esa línea donde debemos señalar el significado de un santuario rural romano: es la forma en que las clases subalternas y grupos campesinos pudieron construir un entorno religioso en el que reconocer su lugar en el mundo. De forma que, aunque los grupos dominantes trazaron las líneas básicas de los mapas religiosos romanos, también los grupos subalternos tuvieron la oportunidad de construir un paisaje religioso adecuado a sus necesidades y sus percepciones del espacio y lugar. Solo incluyendo todos los actores en una composición inclusiva del paisaje romano podremos entender como los grupos sociales trataron de construir sus espacios sagrados en sus propias porciones de paisaje.

La existencia del lugar de culto en La Serreta debe entenderse como algo más que una pervivencia ibérica. Casos similares son comunes en las provincias del Imperio, donde los santuarios prerromanos sirvieron a una variedad de nuevos propósitos en el nuevo orden, desde el fomento de las agregaciones de comunidades rurales y la asimilación, hasta la expresión de la resistencia (Van Dommelen, 1998; Millett, 1995). Aunque anclado en la tradición, el santuario de La Serreta se resemantizó y adquirió un significado cultural específico de conexión con un mundo ancestral, que había mutado en el nuevo contexto histórico. A través de la memoria del lugar, los grupos campesinos tuvieron un mecanismo de afirmación de sus estructuras ideológicas y sociales tradicionales, insertas en un nuevo orden en el que seguían siendo funcionales.





BIBLIOGRAFÍA

- AARTS, J. (2005): "Coins, money and exchange in the Roman world. A cultural-economic perspective", *Archaeological Dialogues*, 12 (1): 1-28.
- ABAD, L. (1983): "Un conjunto de materiales de La Serreta de Alcoy", *Lucentum*, II: 173-197.
- ABAD, L. (1984): "Romanización", *Alcoi. Prehistoria y Arqueología. Cien años de investigación*, Alcoi: 259-276.
- ABAD, L. (1992): "Terracotas ibéricas del Castillo de Guardamar", *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana: Homenaje a Enrique Pla Ballester*, Serie Trabajos Varios del SIP, 89, Diputación de Valencia: 225-238.
- ABAD, L. (2001-2002): "Un ensayo de cronología automatizada", *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 16-17: 523-532.
- ABAD, L. (2010): "Terracotas ibéricas del Castillo de Guardamar", *Guardamar del Segura, arqueología y museo*, Museo Arqueológico de Alicante-Marq: 122-133.
- ABASCAL, J. M. (2006): "Los tres viajes de Augusto a Hispania y su relación con la promoción jurídica de ciudades", *Iberia*, 9: 63-78.
- ADROHER, A. (2013): "El territorio ideológico del área bastetana", en C. Rísquez, Cuenca y C. Rueda Galán (eds.): *Santuarios Iberos: Territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El Santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén: 145-182.
- ADROHER, A. M. y CABALLERO, A. (2008): "Los santuarios al aire libre en el entorno de Basti (Baza, Granada)", en A. M. Adroher y J. Blánquez (eds.): *1er Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana*, 2, Serie Varia 9, Madrid: 215-227.
- ALFAYÉ, S. (2010): "Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea", en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.): *Viajeros, peregrinos y aventureros en el Mundo Antiguo*, Universitat de Barcelona: 177-218.
- ALFÖLDY, G. (2003): "Administración, urbanización, instituciones, vida pública y orden social", *Canelobre*, 48: 35-57.
- ALMAGRO GORBEA, M. J. (1980): *Corpus de las terracotas de Ibiza*, Bibliotheca Praehistorica Hispana, vol. XVIII, CSIC, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1986): "La religión Ibérica", en J. Mas (dir.): *Historia de Cartagena*, vol. III, Murcia: 471-488.
- ALMAGRO-GORBEA, y MONEO, T. (2000): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Bibliotheca Archaeologica Hispana, 4, Real Academia de la Historia, Madrid.
- ALMARCHE, F. (1918): *La antigua Civilización Ibérica en el Reino de Valencia*, València.
- AMORÓS, I. (2012): "La Cova de l'Agüela (Vall d'Alcalà, Alicante). Una cueva-santuario en el corazón de la Contestania Ibérica", *Alberri. Quaderns d'Investigació del Centre d'Estudis Contestans*, 22: 51-93.
- AMORÓS, I. (2015): "Secuencia de ocupación del poblado ibérico de El Pitxòcol (Balones, Alicante) a partir de su repertorio material", *Alberri. Quaderns d'Investigació del Centre d'Estudis Contestans*, 25: 133-169.
- ARANEGUI, C. (1969): "Cerámica gris de los poblados ibéricos valencianos", *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, 6: 113-131.
- ARANEGUI, C. (1970): "Cerámica ibérica de La Serreta (Alcoy): Los platos", *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, 10: 107-121.
- ARANEGUI, C. (1975): "La cerámica gris monocroma. Puntualizaciones sobre su estudio", *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, 11: 333-379.
- ARANEGUI, C. (1978): "Hallazgo de una cabeza escultórica en la ciudad de Játiva (Valencia)", *Archivo de Prehistoria Levantina*, XV: 217-221.
- ARANEGUI, C. (1997): "La favissa del santuario urbano de Edeta-Liria (Valencia)", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18: 103-114.
- ARANEGUI, C. (2000): "La Serreta y el Laboratorio de Arqueología de la Universitat de València. Apuntes de un proyecto interrumpido", en J.E. Aura y J.M. Segura (coords.): *Museu Arqueològic Municipal Camil Visedo Moltó. Catálogo*, Ayuntamiento de Alcoi-Caja de Ahorros del Mediterráneo, Alcoi: 17-19.
- ARANEGUI, C. (2004): *Sagunto: oppidum, emporio y municipio romano*, Edicions Bellaterra, Barcelona.