

Santuarios y elites ibéricas

Teresa Moneo

Martín Almagro-Gorbea

Depto de Prehistoria. Universidad Complutense, Madrid

Resumen

Esta comunicación analiza las estructuras sacras localizadas en oppida o poblados ibéricos. El estudio de estas construcciones pone de manifiesto su diversidad, permitiendo establecer una primera aproximación tipológica. Posteriormente se lleva a cabo su interpretación dentro del contexto que ofrece la estructura social e ideológica del mundo ibérico. Como resultado se deduce una evolución general, aunque no uniforme, de dichas estructuras sacras en ámbito ibérico, perfectamente contrastable con otras culturas no sólo del Mediterráneo, sino del mundo antiguo y que ofrece una de las claves más significativas para interpretar la evolución socio-ideológica de las elites ibéricas.

Resum

Aquesta comunicació analitza les estructures sacres localitzades en oppida o poblats ibèrics. L'estudi d'aquestes construccions n'evidencia la diversitat i permet poder establir-ne una primera aproximació tipològica. Posteriorment se'n fa la interpretació dins del context que ofereix l'estructura social i ideològica del món ibèric. Com a resultat, es dedueix una evolució general, tot i que no uniforme, d'aquestes estructures sacres en l'àmbit ibèric, perfectament contrastable amb altres cultures no sols del Mediterrani, sinó també del món antic, i que ofereix una de les claus més significatives per interpretar l'evolució socioideològica de les elits ibèriques.

Summary

This communication analyses the sacred structures found in oppida, or Iberian settlements. The study of these constructions shows their diversity and allows us to establish an initial typological approximation. Subsequently, interpretation is made within the context presented by the social and ideological structure of the Iberian world. As a result, a general, if not uniform, evolution of these sacred structures in the Iberian world can be deduced, perfectly comparable to other cultures not only in the Mediterranean but also from the ancient world, and which offers one of the most important keys to interpreting the socio-ideological evolution of the Iberian elites.

El interés creciente hacia la cultura ibérica y, en especial, hacia la religión y sus implicaciones sociales (Almagro-Gorbea, 1992; id. 1996; Lucas, 1992), ha puesto de manifiesto la existencia de una sociedad jerarquizada de tipo regio y/o principesco, con variaciones geográficas y diacrónicas. Junto a estas investigaciones, nuevos estudios, en particular de los santuarios urbanos (Gracia, 1994; Moneo, 1995), han permitido una mejor comprensión de los fundamentos sociales e ideológicos de los reyes y príncipes que constituían las elites rectoras del mundo ibérico constituyendo este marco, en último extremo, la base de su explicación (Almagro-Gorbea, 1996).

El análisis de estas estructuras sacras "urbanas", denominación que hace referencia a su localización en los oppida o poblados ibéricos, pone de manifiesto su diversidad pudiéndose diferenciar varios grupos.

El primero, lo constituirían los "santuarios domésticos gentilicios" y, el segundo, los *templa*. Al margen de estos dos, cabe distinguir un tercer grupo formado por los "santuarios de entrada," situados próximos a uno de los accesos a la población, tanto en su interior como al exterior. Este tipo de estructuras estaría, en algunos casos, vinculado a

actividades de tipo comercial y de asilo mientras que, en otros, cabría relacionarlos con rituales de paso e iniciación. Finalmente, hay que tener en cuenta otros santuarios de tipo incierto, además de estructuras en las que su atribución como santuario es discutible.

LA EVOLUCIÓN SOCIO-IDEOLÓGICA DE LA CULTURA IBÉRICA Y LOS SANTUARIOS URBANOS

El marco socio-ideológico del mundo ibérico ofrece un proceso evolutivo en el que es posible diferenciar diversas fases a las que correspondería un tipo determinado de estructura y elementos sacros, como exvotos, asociados a ella.

"SANTUARIOS DOMÉSTICOS GENTILICIOS"

La fase inicial, en el mundo meridional, correspondería a una monarquía sacra procedente de la monarquía tartésica, que participaba de las características difundidas por todo



Figura 1. Santuarios urbanos en el mundo ibérico: 1, Medellín (Badajoz); 2, Carmona (Sevilla); 3, Montemolín (Marchena, Sevilla); 4, Alhonor (Herrera-Écija, Sevilla); 5, Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba); 6, Los Alcores (Porcuna, Jaén); 7, La Muela (Cástulo, Jaén); 8, Villaricos (Almería); 9, Castillico (Caravaca, Murcia); 10, La Escuera (San Fulgencio, Alicante); 11, El Oral (San Fulgencio, Alicante); 12, La Alcudia (Elche, Alicante); 13, Illeta del Banyets (Campello, Alicante); 14, La Serreta (Alcoy, Alicante); 15, El Amarejo (Bonete, Albacete); 16, La Quéjola (San Pedro, Albacete); 17, El Cerro de las Cabezas (Valdepeñas, Ciudad Real); 18, Alarcos (Ciudad Real); 19, El Cerrón (Illescas, Toledo); 20, Alto Chacón (La Muela, Teruel); 21, Azaila (Teruel); 22, Tossal de Redó (Calaceite, Teruel); 23, Meca (Ayora, Valencia); 24, San Miguel de Liria (Liria, Valencia); 25, Castellet de Bernabé (Liria, Valencia); 26, Puntal dels Llops (Olcou, Valencia); 27, Sagunto (Valencia); 28, La Moleta del Remei (Alcanar-Montsià, Tarragona); 29, Castellet de Banyoles (Tivissa, Tarragona); 30, Alorda Park (Calafell, Tarragona);

31, Burriac (Cabrera del Mar, Barcelona); 32, Castell de la Fosca (Palamós, Gerona); 33, Ullastret (Gerona); 34, Corte i de Ullastret (Gerona); 35, Illa d'en Reixac (Ullastret, Gerona); 36, Mas Castellar de Pontós (Pontós, Gerona).

el mundo orientalizador del Mediterráneo. Por su parte, en el mundo septentrional, donde no llegaron a desarrollarse estas monarquías sacras orientalistas, la clase dirigente estaría formada por élites guerreras originarias de la tradición de los Campos de Urnas que parecen representar un posible substrato que cabría denominar como "celto-ligur".

Este doble concepto ideológico queda plasmado en la configuración de los santuarios de esta fase, en la que no se puede hablar de "templos urbanos" sino de santuarios domésticos gentilicios, pues las estructuras sacras se integran en el palacio sacro o en las residencias principescas.

Pero el doble substrato ideológico permite diferenciar en los santuarios domésticos gentilicios dos tipos principales que se han denominado "santuarios dinásticos" y "santuarios gentilicios".

Los **santuarios dinásticos** se extienden por la Alta Andalucía y Levante, principalmente, siendo el ejemplo más antiguo el de Carmona fechado en el s. VII a.C.. Este tipo de santuario se caracteriza por presentar una planta irregular, apareciendo articulados en varias partes, al menos con un patio situado a la entrada o en el interior, en el que suele aparecer un altar sacrificial (Sanmartí, Santacana, 1987, 162) y, uno o más compartimentos cubiertos que constituirían la *cella* o *adyton* del santuario ya que en uno de ellos se recoge la mayor parte del material arqueológico, como exvotos.

Estos santuarios parecen estar integrados en construcciones palaciales que deben tener su origen en el periodo orientalizador (Almagro-Gorbea, Domínguez, 1988-9). Ello explicaría el complejo carácter económico-político-

religioso de estas residencias palaciales en las que es evidente una distribución funcional cuatripartita de sus departamentos, bien definida en Cancho Roano (Almagro *et al.* 1990), que incluiría una zona de vivienda del dinasta y de su familia; otra de almacenes y otra pública, además del santuario, sede de las divinidades dinásticas y de los antepasados protectores del dinasta, de su familia y de toda la sociedad, siendo el lugar donde se celebrarían las ceremonias religiosas. Esta concepción es de origen oriental, documentándose en el periodo orientalizador desde Fenicia y Chipre hasta el Mediterráneo occidental, pues llegó también al Lacio (Torelli, 1983) y a Etruria (Torelli, 1985), así como a Tartessos, donde parece haber tenido particular desarrollo (Almagro-Gorbea, 1996, 70 ss.). Este hecho supone una asociación entre el culto divino y el regio ya que el rey estaba revestido de carácter sacro y era el intermediario de la divinidad, siendo esencial para la perduración del grupo humano, la fertilidad de la tierra, la conservación de las cosechas y el alimento de la comunidad.

La dispersión de esta ideología por el Mediterráneo explica que este tipo de santuario, relacionado con el contexto ideológico orientalizador, no sea exclusivo del mundo ibérico, pues ofrece paralelos con otras áreas. En efecto, estructuras similares se documentan desde Palestina, Chipre, Creta y Micenas en el Egeo hasta algunos santuarios púnicos del norte de África. Este tipo de santuarios constaba, esencialmente, de un vestíbulo, una *cella* y una o varias habitaciones para las funciones de culto y/o para almacenar los restos de sacrificios que, a veces, se depositaban en un pozo, *favissa* o *bothros* (Mazar, 1980,

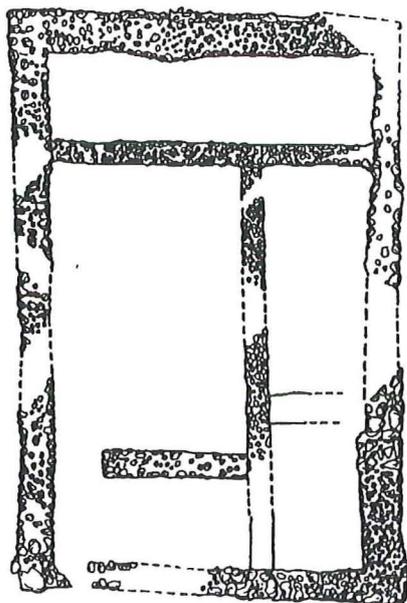


Figura 2. Planta del santuario de Montemolín (Marchena, Sevilla) (De la Bandera *et alii* 1995, fig. 4 sin escala, retocada).

73). Este complejo se podía completar con un patio con altar, a veces asociado a un hogar y a restos de animales, planteándose la existencia de ritos sacrificiales (Margueron, 1991, 239 s.).

Pero también entre algunos pueblos itálicos aparecen ejemplos de santuarios dinásticos. En el s. VI a.C., se documenta cómo algunos grupos indígenas de Apulia y Lucania adoptan una organización social de carácter “monocrático” (Russo, 1992, 90) que, arqueológicamente, se plasma en la realización de construcciones palaciales (Russo, 1992, 90), correspondientes a personajes “político-religioso” eminentes (Russo, 1992, 89 s.), que cabe identificar con *reges sacros*.

La práctica de esta ideología explica que uno de los más antiguos testimonios de culto doméstico provenga de Braida di Vaglio, en Lucania, donde se ha documentado un “palacio” al que se ha asociado un depósito votivo relacionado con el culto al grupo gentilicio dominante (Bottini, 1988, 56 s.).

Estos ejemplos confirman cómo la evolución socio-económica e ideológica de algunas culturas de la península Itálica dió lugar en los ss. VII-VI a.C., a construcciones palaciales (Torelli, 1985, 21), que evidenciarían no sólo influjos arquitectónicos, sino la existencia de una organización socio-ideológica semejante que explicaría la aparición de estos monumentos en el mundo ibérico (Almagro-Gorbea *et al.* 1990, 281).

Los **santuarios gentilicios** corresponden a las áreas septentrionales de la cultura ibérica, fechándose el ejemplo más antiguo conocido en el s. VI a.C. Se caracterizan por su estructura de habitación rectangular con hogar central, elemento que se ha interpretado como un altar o mesa de sacrificios para el culto de las divinidades domésticas (Jannoray, 1954, 423). La importancia que el hogar tiene en este tipo de santuario hace suponer una base

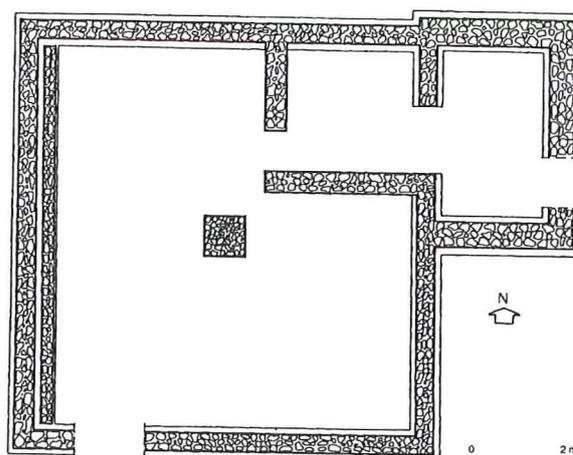


Figura 3. Templo de La Alcudia (Elche, Alicante) (Ramos, 1991-2, pág. 93).

ideológica diferente a la del grupo meridional, que cabría relacionar con tradiciones de tipo indoeuropeo originarias de los grupos gentilicios de la cultura de los Campos de Urnas que explicarían la aparición de estas estructuras en las viviendas de elite, según la creencia de que el hogar era el aglutinante de la familia gentilicia (Haudry, 1981, 96).

Estos hogares constituían el centro de la vida doméstica pues servían para la preparación del alimento, pero también evidencian un culto al hogar que hace pensar en el altar-hogar de Hestia en Grecia, divinidad comparable a la Agni védica (Dumézil 1977: 277 s.) y a la Vesta romana, culto, a su vez, vinculado a los Lares y Penates.

Los santuarios domésticos gentilicios, a partir del s.IV a.C., a pesar de que la sociedad ibérica evolucionó hacia aristocracias más isónomas, adquirieron, en ocasiones, un carácter más explícitamente dinástico ya que irían adquiriendo funciones de un grupo social cada vez más amplio, aunque inicialmente siempre dentro de la esfera gentilicia. En este contexto funcional, se comprende mejor la aparición del patio como elemento necesario para facilitar la creciente participación en el ritual de un grupo humano cada vez más amplio que caracteriza el sistema clientelar que se debió ir desarrollando paralelamente.

Este proceso también explicaría la existencia en algunas poblaciones de más de un santuario gentilicio, como en el caso de Puntal dels Llops (Bonet *et alii*, 1990). Incluso, en un plano ritual, es posible que algunos santuarios pasasen a desarrollar funciones complementarias de las que tradicionalmente estarían vinculadas a los santuarios extraurbanos, como pudo ser el caso de San Miguel de Liria, cuyas representaciones vasculares aludirían a los ritos iniciáticos de la *iuventus*.

En consecuencia, los santuarios urbanos ibéricos, a pesar de tener un doble origen, evidencian su estrecha relación con las elites sociales y con sus cultos a los antepasados, lo que ayuda a explicar su desarrollo paralelo y los influjos mútuos que se pudieron producir a lo largo del tiempo en la cultura ibérica hasta su progresiva integración y sustitución por los *templa* urbanos que caracterizan la última fase de la cultura ibérica.

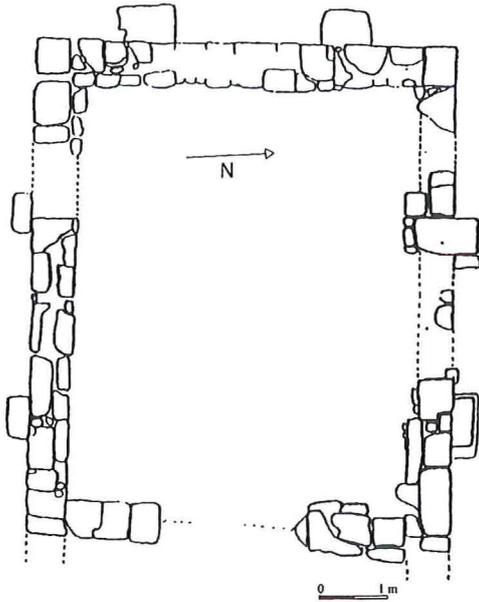


Figura 4. Templo "clásico" de Ullastret (Gerona) (Oliva 1955, fig. 48).

■ TEMPLA URBANOS

La evolución de las monarquías heroicas del s. V a.C. hacia las monarquías aristocráticas guerreras o aristocracias a lo largo del s. IV a.C. culminará, a fines del s. III a.C., con una nueva etapa en la evolución del mundo ibérico que se caracteriza por la presencia directa en la península Ibérica de púnicos y romanos. Este proceso llevó aparejado una concepción ideológica diferente ya que, el anterior carácter sacro del rey sería sustituido por el de guerrero heroico de tal forma que el monarca habría pasado de ser sacro a ser descendiente de un héroe emparentado con la divinidad, en ocasiones con carácter de héroe-fundador constituyendo el final de un largo proceso que acabaría desembocando en el culto imperial.

Este proceso socio-ideológico explica el cambio religioso que se produciría paralelamente y que daría lugar a la correspondiente evolución de los santuarios, pues éstos, antes incluidos en el palacio, pasaron a ser una construcción independiente, tal como se ha observado en otros lugares del Mediterráneo (Torelli, 1985, 32; Almagro-Gorbea, 1992, 43; Almagro-Gorbea *et al.* 1990: 288). En consecuencia, el antiguo culto tendería a convertirse en público y la divinidad pasaría a tener su propia sede, el templo, diferenciado del palacio o vivienda del monarca (Almagro-Gorbea, 1992, 43). Este proceso está bien documentado en la *regia* del Foro romano donde el santuario de las divinidades familiares de los reyes de Roma con el advenimiento de la República se transformó (Brown, 1985; Torelli, 1985, 32), de modo que el patio porticado con el altar del antiguo culto gentilicio se sitúa frente al ambiente tripartito en el que antes se integraba.

Los *templa* se caracterizan por ser edificios aislados que presentan una forma regular relacionada con una orientación astronómica. En este tipo de construcciones sacras del mundo ibérico cabe diferenciar dos tipos. El

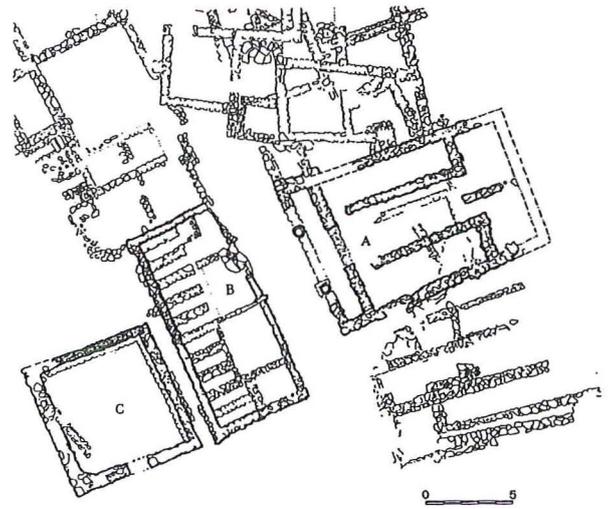


Figura 5. Croquis de La Illeta del Banyets (Campello, Alicante): A, palacio; B, almacén; C, templo (Almagro-Gorbea y Domínguez 1988-9, fig. 17.1).

primero, lo constituyen los denominados recintos sacros, de origen orientalizante, con prototipos en el mundo fenopúnico. El segundo tipo lo forman los templos de origen clásico, que suponen la introducción de nuevas fórmulas arquitectónicas greco-romanas.

Los **recintos sacros** se documentan en el sureste a partir del s. VI a.C. Son edificios a cielo abierto a modo de témenos con una planta cuadrangular. En su interior, en situación céntrica, presentan una mesa de ofrendas (Ramos, 1995) o un altar (Llobregat, 1988), junto a restos de columnas de claro significado religioso (Blázquez, 1954), así como objetos sacros, como pebeteros en forma de cabeza femenina.

Estas construcciones han sido consideradas de tipo "semítico" por sus semejanzas con construcciones sacras de Oriente (Llobregat, 1988; Ramos, 1995) y, más concretamente, del mundo fenicio. Consisten en simples recintos, no muy grandes, a veces al aire libre. En su centro suele aparecer un betilo, a veces situado en la capilla o naos, el altar de los sacrificios y, en ocasiones, dos columnas, símbolo de la divinidad (Blázquez, 1954, 311).

Es interesante destacar que los dos casos conocidos se pueden relacionar con elementos funerarios aparecidos en sus inmediaciones, un *heroon* en el caso de La Alcudia y una sepultura en el de Campello B. Este hecho confirmaría la relación de estos recintos con cultos funerarios (Llobregat, 1988, 141) que serían de tipo dinástico. Además, el recinto de Campello B se relaciona con otra construcción próxima, Campello A, interpretada como un templo (Llobregat, 1988) o, más bien, como una posible *regia* (Almagro-Gorbea y Domínguez, 1988-9, 368).

Este proceso y la relación de estos recintos con los cultos gentilicios a los antepasados (Gross, Torelli, 1988, 23) parece documentarse también en otras zonas del Mediterráneo como el mundo itálico. En Lavello, Daunia,

próximo a un pequeño ambiente cuadrangular del s. IV a.C. interpretado como un *templum* (Bottini, 1988, 69), aparece un grupo de tumbas aristocráticas, lo que evidencia su mútua relación con cultos funerarios (Bottini, 1988, 65 s.), completándose este conjunto con la residencia del grupo familiar (Russo, 1992, 109).

También un proceso similar parece atestiguar en los santuarios de los *oppida* celto-ligures tardíos del sur de la Galia, ya que en su interior o en sus proximidades aparecen restos funerarios que evidenciarían un culto a los difuntos heroizados (Benoit, 1946, 400).

Sin embargo, la interpretación de estas estructuras exige conocer también su contexto socio-ideológico. Dicho contexto es, en general, el de las “monarquías sacras”, de carácter hereditario, características de las civilizaciones orientales y, más concretamente, del área fenicia (Elayi, 1986). En ellas, el rey era de origen divino, siendo sus divinidades protectoras las de la ciudad, como, por ejemplo, Melkart, divinidad poliádica de Tiro, pues ostentaba el título de “Baal de Tiro” o “rey de la ciudad” y de *archegétes* o “fundador” de la dinastía y de la ciudad, por lo que la divinidad era una hipóstasis mitificada del modelo ideal del soberano fenicio, caracterizado como fundador, protector y señor de la ciudad (Ribichini, 1988, 110). En conclusión, el poder radicaría en la divinidad que lo administraba a través de su sumo sacerdote, el rey, *basileús kai hierós*.

También es interesante señalar que Melkart, en Occidente identificado con Herakles, tenía como fiesta anual la de la resurrección, lo que evidencia su estrecha relación con cultos funerarios seguramente de origen dinástico. Además, Melkart-Herakles pasó a ser el protector de la dinastía de los Bárquidas y, seguramente, de numerosos dinastías ibéricas, como parece evidenciarse por los tipos monetarios (Almagro-Gorbea, 1995). Por ello, aunque el contexto ideológico fenicio no puede considerarse idéntico al del mundo orientalizador de la península Ibérica, debió servirle de modelo.

Dentro de este contexto, se puede valorar mejor la estrecha relación que parecen tener los “recintos sacros” ibéricos con cultos funerarios, permitiendo suponer un doble vínculo con sus prototipos orientales, ya que a su paralelismo arquitectónico se añade el de reflejar rituales comparables, que parecen estar vinculados al culto a los antepasados.

Un segundo tipo de *templa* son los llamados **templos de tipo “clásico”**. Estos edificios se sitúan en la parte alta de la población o *arx*, lo que revela ya su carácter marcadamente urbano. Entre sus características deben señalarse que todos se alzan sobre un basamento a modo de *podium*, pudiendo presentar una planta *in antis*, además de molduras clásicas y pavimentos de mosaico en su interior, elementos todos que reflejan un “influjo” de los templos clásicos greco-romanos. En su interior o proximidades han aparecido en algunos casos exvotos, como en el de Ullastret, donde se han hallado mascarillas de terracota cuyos paralelos se encuentran en santuarios griegos como el de Artemis *Orthía*, en Esparta (Miró, 1990, 306).

Estos templos se han localizado en la zona noreste de la Península Ibérica, siendo el más meridional el de Sa-

gunto, lo que parece corresponder al área de influjo greco-focense, de lo que se hacen eco las fuentes clásicas (Estr. III,4,8; IV,1,5).

La cronología de estos templos es compleja, atribuyéndose el templo de Sagunto al s. IV a.C. mientras que el resto de los edificios corresponden a inicios del s. III a.C., momento de gran incidencia de los influjos helenísticos. Por su parte, el templo de Azaila-2, situado frente a la entrada a la ciudadela, se fecha hacia mediados del s. I a.C. (Beltrán, 1976), cuando ya se adapta en el mundo indígena la arquitectura helenístico-romana (Almagro-Gorbea, 1991).

Este tipo de estructura se debió introducir paralelamente a las creencias ideológicas que las hacían necesarias, por lo que la aparición de este tipo de templos en el mundo ibérico representaría la fase final del proceso evolutivo de la religión ibérica y, al tiempo, la asimilación de influjos ideológicos del mundo colonial.

Estos factores permiten explicar también, en esta última fase, la generalización de los cultos poliádicos y, quizás con ellos, la transformación de los antiguos cultos gentilicios en cultos al héroe fundador, recogiendo seguramente la tradición helenística de divinización de ciertos personajes, proceso que acabaría desembocando en el culto imperial (Étienne, 1958).

CONCLUSIÓN

En el largo periodo que abarca la cultura ibérica se evidencia una lógica evolución socio-ideológica, fruto del creciente desarrollo hacia estructuras de tipo urbano, que influirá en la configuración de los santuarios y en las formas de culto, pasándose de santuarios integrados en construcciones palaciales a santuarios independientes y de un culto privado a un culto público.

En este largo proceso se produciría una evolución paralela de las divinidades de tal forma que la Diosa Madre indígena ancestral pasaría a ser identificada en el periodo orientalizador como la divinidad dinástica, evolucionando ulteriormente hasta transformarse en las últimas fases en una divinidad poliádica protectora de la población. Esta divinidad, en las regiones del mediodía y sureste ibéricos se tendió a identificar con *Tanit-Juno Caelestis*, como consecuencia de la influencia púnica sobre el precedente substrato orientalizador, mientras que, por el contrario, el culto a la Artemis griega fue adoptado por la costa de levante y noreste peninsular, zonas más influidas por el mundo focense (Estr. III,4,8; IV,1,5).

En lo que respecta a las divinidades masculinas, resulta lógico identificar con divinidades dinásticas los *smiting-gods* orientalizantes, como el de Medina de las Torres, que cabe suponer acabaron pasando al mundo ibérico siguiendo una evolución paralela que explicaría la difusión del culto de Melkart-Herakles, seguramente con su característica originaria de dios protector del monarca, hecho que parece atestiguar por páteras argéneas rituales como las de Perotitos y Tivissa (Olmos y Griño 1982), cuyas alusiones a Herakles deben relacionarse con cultos funerarios a antepasados míticos heroizados (Almagro-Gorbea 1991: 41), sin embargo, también debe tenerse presente que este pro-

ceso socio-religioso de la cultura ibérica puede considerarse de carácter general, aunque no uniforme, pues dicha evolución representa parte de un proceso general, característico de las culturas mediterráneas de la antigüedad, pues se documenta igualmente en Grecia e Italia, por lo que la cultura ibérica, desde este punto de vista, resulta perfectamente enmarcable entre las restantes culturas circunmediterráneas de la antigüedad.

📖 BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO-GORBEA, M. (1991): Palacio y organización social en la Península Ibérica, *Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica* (Colonia, 25-27 de Noviembre de 1989): 21-48.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1992): las necrópolis en su contexto Mediterráneo, *Congreso de Arqueología Ibérica: Las necrópolis*, Madrid, 1991, 37-75.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1995): Iconografía numismática hispana: jinete y cabeza varonil, *La moneda hispánica ciudad y territorio. Anejos de A.E.A. XIV*, 53-64.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996): *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; DOMÍNGUEZ DE LA CONCHA, A. (1988-9): El palacio de Cancho Roano y sus paralelos arquitectónicos y funcionales, *Zephyrus* XLI-XLII, 339-382.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; DOMÍNGUEZ DE LA CONCHA, A.; LÓPEZ-AMBITE, F. (1990): Cancho Roano. Un palacio orientalizante en la Península Ibérica, *MMAI(M)* 31, 251-309.
- BELTRÁN, M. (1976): *Arqueología e historia de las ciudades antiguas del Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)*, *Monografías Arqueológicas IX*, Zaragoza.
- BENOIT, F. (1946): Les fouilles d'Entremont. Recherches nouvelles, *C.R.A. I*, 395-408.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1954): El Herakleion gaditano, un templo semita en Occidente, *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español*, Tetuán, 22-26 Junio 1953, 309-318.
- BONET, H., MATA, C., GUERIN, P. (1990): Cabezas votivas y lugares de culto edetanos, *Verdolay* 2: 185-199.
- BOTTINI, A. (1988): La religione delle genti indigene. *Magna Grecia, III, Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*. Electa, Milano, 55-90.
- BROWN F.E. (1985): La Regia nel Foro romano, *Case e palazzi d'Etruria*. (S. Stopponi, ed.), Milano, 186-191.
- BRUNAU, J.L. (1986): *Les gaulois: sanctuaires et rites*, Paris.
- DE LA BANDERA, M^a L.; CHAVES, F.; FERRER, E.; BERNÁLDEZ, E. (1995): El yacimiento tartésico de Montemolin. *Tartessos 25 años después, 1968-1993. Actas del Congreso Conmemorativo del V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular*. Jerez de la Frontera: 315-332.
- DUMÉZIL, G. (1977): *La religione romana arcaica*, Roma.
- ELAYI, J. (1986): Le roi et la religion dans les cités phéniciennes à l'époque perse, *Studia Phoenicia* 4, 249-261.
- GRACIA, F., MUNILLA, G., GARCÍA, E. (1994): Models d'anàlisi de l'arquitectura ibèrica. Espai públic i construccions religioses en medis urbans, *Cota Zero* 10: 90-101.
- GROS, P.; TORELLI, M. (1988): *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*. Laterza, Roma-Bari.
- LLOBREGAT, E. (1988): Un conjunto de templos ibéricos del siglo V a.C. hallado en las excavaciones de la isla de Campello (Alicante), *Homenaje a Samuel de los Santos*: 137-143.
- LUCAS PELLICER, R. (1992): Religión y sociedad en la Cultura Ibérica a través de las necrópolis, *Congreso de Arqueología Ibérica: Las necrópolis*. Madrid, 1991, 189-205.
- MARGUERON, J.G. (1991): L'espace sacrificiel dans le Proche Orient Ancien, *L'Espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité*, (Étienne, R., Le Dinahet, M.T., eds.), Paris, 235-242.
- MAZAR, A. (1980): Excavations at Tell Qasile. I. The Philistine sanctuary: architecture and cult objects, *QEDM* 12.
- MIRÓ, M^a T. (1990): Les màscares del temple d'Ullastret, *Zephyrus* 43, 305-309.
- MONEO, M^a T. (1995): Santuarios urbanos en el mundo ibérico, *Complutum* 6, 245-255.
- OLIVA, M. (1955): *Excavaciones arqueológicas en la ciudad ibérica de Ullastret*, 6^a Campaña. Instituto de Estudios Gerundenses.
- OLMOS, R.; GRIÑÓ, B. de (1982): La pátera ibérica de Santiesteban del Puerto, *Estudios de Iconografía I*, 9-111.
- RAMOS, R. (1991-2): Los templos ibéricos de La Alcudia de Elche. *Archivo de Prehistoria y Arqueología* 7-8: 87-95.
- RAMOS, R. (1995): *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*, Elche.
- RIBICHINI, S. (1988): Le credenze e la vita religiosa, *I Fenici*, Venezia, 104-125.
- RUSSO, A. (1992): *Edilizia domestica in Apulia e Lucania. Ellenizzazione e società nella tipologia abitativa indigena tra VIII e III secolo a.C.* Congedo Editore, Lavello.
- SANMARTÍ, E.; SANTACANA, E. (1987): Un recinte cultual al poblat ibèric d'Alorda Park (Calafell, Baix Penedès), *Fonaments* 6, 157-169.
- TORELLI, M. (1983): Polis e "Palazzo". Architettura, ideologia e artigianato greco in Etruria tra VIII e VI sec. a.C., *Architettura e Società de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine*, Paris-Rome, 471-493.
- TORELLI, M. (1985): Introduzione, *Case e palazzi d'Etruria*. (S. Stopponi, ed.), Milano, 21-40.