

Culto y sacrificio animal en Tarteso

COLECCIÓN SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Ferrer Albelda, Eduardo

CONSEJO DE REDACIÓN

Álvarez Martí-Aguilar, Manuel. Universidad de Málaga

Álvarez-Ossorio Rivas, Alfonso. Universidad de Sevilla

Belén Deamos, María. Universidad de Sevilla

Beltrán Fortes, José. Universidad de Sevilla

Ferrer Albelda, Eduardo. Universidad de Sevilla

Garriguet Mata, José Antonio. Universidad de Córdoba

Gavilán Ceballos, Beatriz. Universidad de Huelva

Oria Segura, Mercedes. Universidad de Sevilla

Pereira Delgado, Álvaro. Facultad de Teología San Isidoro. Archidiócesis de Sevilla

Vaquerizo Gil, Desiderio. Universidad de Córdoba

COMITÉ CIENTÍFICO

Arruda, Ana Margarida. Universidade de Lisboa

Bonnet, Corinne. Universidad de Toulouse

Cardete del Olmo, M.^a Cruz. Universidad Complutense de Madrid

Celestino Pérez, Sebastián. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

Chapa Brunet, Teresa. Universidad Complutense de Madrid

Díez de Velasco Abellán, Francisco. Universidad de la Laguna

Domínguez Monedero, Adolfo J. Universidad Autónoma de Madrid

Garbati, Giuseppe. CNR, Italia

Marco Simón, Francisco. Universidad de Zaragoza

Montero Herrero, Santiago C. Universidad Complutense de Madrid

Mora Rodríguez, Gloria. Universidad Autónoma de Madrid

Tortosa Rocamora, Trinidad. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

JOSÉ LUIS RAMOS SOLDADO

Culto y sacrificio animal en Tarteso

SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA

Nº LI

 EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla 2023

Colección: Spal Monografías Arqueología
Núm.: LI

Comité editorial de
la Editorial Universidad de Sevilla:

Araceli López Serena
(Directora)

Elena Leal Abad
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez

Rafael Fernández Chacón

María Gracia García Martín

María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado

Manuel Padilla Cruz

Marta Palenque

María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda

Marina Ramos Serrano

José-Leonardo Ruiz Sánchez

Antonio Tejedor Cabrera

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

Motivo de cubierta: Figura zoomorfa representada en el “Cuenco de los grifos” de Montemolín (Marchena, Sevilla). Autor, después de Mancebo Dávalos, J. (1998): «La cerámica pintada figurativa orientalizante de la Cuenca Baja del Guadalquivir», *ANTIQUITAS*, 9, 13-24.

© Editorial Universidad de Sevilla 2023

c/ Porvenir, 27-41013 Sevilla.

Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443

Correo electrónico: info-eus@us.es

Web: <https://editorial.us.es>

© José Luis Ramos Soldado, 2023

Impreso en papel ecológico

Impreso en España-Printed in Spain

ISBN 978-84-472-2542-2

Depósito Legal: SE 2485-2023

Diseño de cubierta y maquetación: Intergraf

Impresión: Masquelibros

Índice

Prólogo: animales religiosos, religión animada. Alfa y Omega de un historiador animalista ELOÍSA BERNÁLDEZ SÁNCHEZ	9
Presentación EDUARDO FERRER ALBELDA	13
Introducción	17
1. Arqueología de la religión.....	23
2. Los Paradigmas de Tarteso: Interpretación, interacción e identidad. Estado de la cuestión	35
3. El sacrificio ritual animal en el mundo semita a través de sus fuentes documentales	55
4. El análisis zooarqueológico: metodología y problemáticas.....	83
5. Los santuarios protohistóricos del bajo Guadalquivir	99
6. Estudio paleobiológico de la tafocenosis procedente del yacimiento de Montemolín (Marchena, Sevilla).....	145
7. El mundo funerario de Tarteso.....	221
8. Discusión.....	259
9. Conclusiones.....	321
Conclusions (English)	327
Bibliografía.....	333

Anexo I. Biometría.....	359
Anexo II. Fichas zoológicas.....	415
Anexo III. Especies consultadas en la Estación Biológica de Doñana (CSIC, Área de Recursos Naturales)	427
Anexo IV. Bibliografía de los anexos	429

Prólogo: animales religiosos, religión animada. Alfa y Omega de un historiador animalista

¡Qué bien escribe el autor de este libro! La obra parte de la tesis doctoral de José Luis Ramos Soldado; ha sido una, entre las que he tenido que corregir a lo largo de mi carrera, que me ha llevado directamente a disfrutarla, como posiblemente ustedes harán cuando la lean. Un hecho que ya está marcando la madurez académica del Dr. Ramos, al que solo hubo que hacerle una llamada ortográfica, en la que coincidimos ambos directores de esa tesis de la que surge este libro. Tanto el profesor Eduardo Ferrer Albelda, su director y especialista en las religiones y culturas mediterráneas del pasado que ejerce de arqueólogo e historiador de la Universidad de Sevilla, como yo, especialista en animales muertos y sacrificados por las culturas del Holoceno en el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, llegamos a reconocer que tenía una contaminación anglosajona sobre cómo enlazar las comas y las subsiguientes ies griegas, algo que quedará como una broma entre nosotros, algo muy superfluo en comparación con todo lo que nos ha enseñado.

Como en todo prólogo, debo crear interés por la lectura escribiendo una sinopsis del autor y de su obra, por eso seguiré exponiendo el recorrido de este libro. El autor se ha formado en diversas materias necesarias para abordar una temática escasamente desarrollada, como reconoce en la introducción. Nos ha llevado por un camino histórico a identificar unas pautas rituales en la práctica de la religión, su marca académica, sin dejar de lado la naturaleza de lo sacrificado por las distintas culturas mediterráneas en su encuentro cara a cara en la Cuenca del Guadalquivir y en un momento concreto, el primer milenio a. C. Este cara a cara no solo se ha dado entre culturas en un mismo territorio y en el tiempo, sino que se ha tenido que dar entre disciplinas históricas y científicas en la actualidad.

Afortunadamente, cada vez más arqueólogos y biólogos nos miramos de frente y menos en escorzo, colaboramos desde la elaboración del proyecto hasta su ejecución, entendiéndonos y aprendiendo unos de otros, lo que hace que aumente la información y el conocimiento de nuestro patrimonio cultural, en este caso del patrimonio arqueológico. Por una parte, desde la arqueología se tiene clara la importancia de reconstruir las costumbres tróficas de los pobladores, pero también de conocer el ecosistema en el que vivían; por otra parte, desde las ciencias experimentales tenemos clara la valiosa información sobre los antiguos

ecosistemas que encierra un depósito paleoorgánico y cómo podemos responder a las cuestiones que nos plantean los arqueólogos. En nuestro caso, desde la biología o paleobiología hemos aprendido que un animal es parte del engranaje natural pero también que su papel ecológico va a trascender a un papel religioso distinto en cada cultura y en cada religión practicada por los distintos pueblos. En el caso del autor, el aprendizaje ha estado en añadir a su visión ritual y cultural sobre el sacrificio animal la visión natural de toda especie animal.

De este modo, cada día hemos trabajado en este laboratorio para resaltar y demostrar que el registro arqueológico orgánico o paleoorgánico (los nombres no cambian el objetivo) es una caja negra que nos lleva a entender el modo de vida de la cultura que estamos estudiando y también que es una fuente muy valiosa para entender los cambios de la naturaleza hasta llegar a la actualidad. Al final en este libro se muestra el verdadero carácter de la zooarqueología, se expone tal como una moneda que contiene un haz y un envés inseparables, pues el autor estuvo en esta fase de entender al animal sacrificado por los pobladores y colonizadores del primer milenio a.C. habiendo antes comprendido que la naturaleza manda. Y manda a través de los ciclos climatológicos, los ciclos vitales de las plantas y la autoecología de cada especie domesticada y silvestre que determinamos en esos registros arqueológicos, y entre estas especies estamos los humanos. En concreto, nos abre una ventana al mundo del pasado donde cada especialista toma las riendas de los métodos y técnicas que sabe utilizar y donde todos debemos contribuir al conocimiento, la conservación y el fomento de la zooarqueología (paleobiología o arqueozoolo-gía, como ustedes gusten denominar al estudio de la fauna conservada en un yacimiento arqueológico), una ciencia que integra al humano en la naturaleza por modificada que esté por nuestra especie.

En el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, en concreto en el laboratorio de Paleobiología, el Dr. Ramos ha aprendido a identificar las especies y sus características biológicas y ecológicas no solo recopilando la información faunística de templos y necrópolis de ese período cultural, sino modelizando la paleobasura del yacimiento arqueológico de Montemolín mediante el análisis tafonómico y estadístico, otros conocimientos que tuvo que adquirir. Montemolín, un yacimiento emplazado en Marchena (Sevilla) y excavado bajo la dirección de las Dras. Chaves y La Bandera, conserva restos del sacrificio y el consumo de animales desde el comienzo de la Edad del Hierro I, la etapa de encuentro entre

la población indígena y las «especies colonizadoras» (pueblos mediterráneos), hasta varios siglos después, en la Edad del Hierro II. En este yacimiento se observa el pragmatismo de la religión practicada en un templo donde se sacrifican vacas, cerdos, ovejas y cabras, un edificio que hace de matadero. Y esta función no solo conlleva ser el lugar de sacrificio, sino que consigue el control administrativo de lo sacrificado. Estos pobladores dan tanta importancia a la carne de ganado que la controlan desde la religión, uno de los dos lazos más fuerte que se puede dar en una civilización entre la élite y el resto de la sociedad, sobre todo en el pasado, la otra fuerza es la naturaleza.

Desde este texto se llega a entender la relación entre humanos religiosos y naturaleza. Comer no es ninguna broma y aún menos en los momentos más duros cuando se producen cambios de estación, acontecimientos naturales adversos o la llegada de «especies invasoras y exóticas» (de humanos de otras culturas) como los denominaríamos los biólogos a los nuevos incursores, dependiendo de si los que llegan lo hacen en son de paz (especies exóticas) o a explotar los recursos del sitio sea como sea (especies invasoras).

El siguiente paso de la formación zooarqueológica del Dr. Ramos ha estado en entender que la información, el conocimiento y la sabiduría son tres niveles que hay que alcanzar antes de escribir un libro, sobre todo porque es un hecho reflexivo que parte de una base de datos que proporciona conocimientos suficientes para que le leamos, pero no solo para conocernos mejor a través del pasado, sino para entender por qué cambian las pautas religiosas, las preferencias alimentarias o se produce el final de una cultura. De esta manera, ya tenemos algo más que contar del cara a cara de las civilizaciones que se encuentran en un mismo espacio con unos mismos recursos para sobrevivir: la adaptación. Y para hablar de esa adaptación hay que llegar a saber quiénes eran, y para llegar a esto tenemos que conocer sus costumbres, así se convierte este conocimiento en sabiduría, en «saber ser».

Para abordar este cara a cara entre culturas y entre disciplinas, José Luis ha pasado los últimos ocho años en el laboratorio de Paleobiología (IAPH) analizando el rol de cada especie manejada por los humanos y de las silvestres y teniendo muy en cuenta las condiciones ambientales de cada paleoecosistema en los que vivieron. Ha sido un placer para los componentes de este laboratorio tener un arqueólogo con tanto interés y respeto por la biología y la ecología, heredados del Dr. Eduardo Ferrer, además

de aprender la importancia de un buen uso de la estadística, de este modo ha transformado las palabras en números.

Unir religión y animales sería casi un sacrilegio si no fuese porque las grandes religiones del pasado y actuales tienen al cordero como animal de sacrificio preferente y esta ofrenda viene de largo y muy bien acompañada por el sacrificio de otras especies, casi siempre domesticadas o muy relacionadas con la domesticación. Pero no es esta la que podría marcar diferencias entre culturas, más bien las une. Una de ellas, quizás la más polémica porque levanta ampollas en el tema religioso, el cerdo, que ha merecido en este libro todo un subapartado. En este texto se repasa el sacrificio de animales por los pueblos mediterráneos y centro de Asia y nos muestra con datos cuál fue el uso y la consideración que tuvieron en los textos sagrados de varias culturas. Quizás el tabú sobre ciertas especies pueda tener argumentos biológicos que deberíamos considerar, como es el caso del cerdo, el único de los ungulados domesticados que no es trashumante. La trashumancia es un mecanismo de adaptación de los recursos animales que manejamos los humanos respondiendo a los cambios estacionales y a los efectos que se producen sobre la vegetación. Esquivar los cambios desfavorables requiere cambios de emplazamientos bien de toda la población o de parte de ella, y el cerdo no es una especie trashumante. Quizás haya otras razones para suprimir al cerdo del menú en algunas culturas, pero la que he expuesto parece bastante coherente. Llevar consigo ovejas, cabras y vacas no tuvo que ser problemático, pero una piara de cerdos sí que lo es; es más, no conozco ningún caso de trashumancia porcina.

El resto del ganado viene a ser la paleta de especies sacrificadas que no parece ser discriminatoria entre las ofrendas de las poblaciones indígenas y los pueblos cananeos; todos sacrifican y ofrendan las mismas especies ganaderas en templos (para los vivos) y en necrópolis (para los muertos): vacas y toros, porque suponen la revolución ganadera, équidos, que llevaron a la revolución del transporte, caprinos, que constituyen el grupo animal más asequible para el consumo, y cerdo, que es el seguro cárnico en salazón para el año.

Entre todos estos ungulados domesticados se cuela uno silvestre, el ciervo, y con cierta frecuencia. Algunos autores asocian su presencia a la práctica de la cinegética, pero también se explicaría por su etología, aún hoy se considera una especie plaga, junto con el conejo, ambos presentan una gran avidez por los cereales y las hortalizas.

Si bien en este libro comprobamos que las especies sacrificadas no llegan a ser un bioindicador de las diferencias culturales entre indígenas y cananeos, sí lo es la parte anatómica consumida u ofrendada. El autor recopila la información de las ofrendas en cuatro necrópolis y llega a observar ciertas pautas. En el caso de la necrópolis de la Cruz del Negro (Carmona, Sevilla), las tumbas excavadas contienen diferentes tipos de ofrendas animales, todas ellas en conexión con los ritos mediterráneos. Uno de ellos es el de ofrendar ciertos cortes de huesos una vez finalizado el banquete funerario; la presencia de huesos de las rodillas y de los codos deja en pésima posición a la familia del difunto, ya que son partes sin apenas carne. Otra de las pautas que conecta con las costumbres mediterráneas es la de ofrendar una oveja entera, que, si se une a la riqueza del ajuar, certificaría la importancia social del difunto. Y el hallazgo más significativo en identificar la influencia de los pueblos mediterráneos en Carmona ha sido la ofrenda de cientos de tabas (huesos del talón) de ovejas (también se hallaron uno de vaca y otro de ciervo) en tumbas de niños y mujeres jóvenes, una costumbre vista en templos y necrópolis de las culturas del Creciente Fértil, el foco de los pueblos del otro lado del Mediterráneo llegado a la península; una costumbre que conexiona a ambos territorios y confirma la influencia de las culturas mediterráneas en la península ibérica.

Todo esto que les narro tiene un soporte documental y científico, el más significativo es que el autor utiliza los modelos estadísticos que solemos usar en el laboratorio de Paleobiología para garantizar la interpretación económica de los paleobasureros. Algo que nos ha llevado muchos años de trabajo, pero que es muy fácil de entender. En los templos y necrópolis analizados en el texto, más del 90% de los huesos conservados son de ungulados domesticados (vacas, toros, cerdos, ovejas y cabras), cuando la acumulación de ovejas y cabras es superior a la de los ungulados más pesados (vacas, caballos, ciervos y jabalíes) se garantiza la interpretación económica del poblado, si no es así se trata de encontrar respuestas en la intencionalidad del poblador o en la pérdida de información por ciertas causas. Si realmente hay una pérdida de información, no existen garantías suficientes para interpretar la economía del poblado. Si en la fosa o cualquier otro tipo de depósito con residuos del consumo se conservan más huesos de vacas que de otras especies menos pesadas suele ser porque hay una mayor pérdida de estas últimas (las causas suelen estar relacionadas con la fragilidad de los

huesos frene a los carroñeros y perros del poblado), a menos que el historiador encuentre información histórica textual que nos indique el carácter excepcional de dicho depósito. Este modelo lo que hace es poner en número la lógica del consumo, «comer más de lo que más hay, siempre que lo pueda digerir», lo que implicaría un mayor número de huesos en la fosa de los residuos.

Todo este texto es un simple recorrido por el libro y por las cualidades del autor que ha ofrecido un compendio de información, conocimiento y sabiduría sobre los aspectos transcendentales de lo que comieron los habitantes, foráneos o no, del primer milenio a.C. de la Cuenca del Guadalquivir, un cara a cara entre indígenas y cananeos y de la historia y las ciencias experimentales que José Luis ha

sabido hilvanar, no siendo una tarea fácil. Algunas técnicas e ideas se las hemos enseñado en el laboratorio de Paleobiología, otras en el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla, pero de manera particular, él me ha enseñado a reconocer el poder de la religión a través de la carne sacrificada, una religión animada por unos animales desde la que controlar los recursos del poblado.

En este libro tenemos el alfa de un historiador que mira la paleobiología cara a cara y del que espero que llegue a la omega de su vida como investigador con el mismo entusiasmo con el que comenzó esta trayectoria.

Eloísa Bernáldez Sánchez
Sevilla, julio de 2023

Presentación

Con la presentación de la tesis doctoral de José Luis Ramos Soldado y la publicación de esta monografía se cumplen varios de los objetivos planteados en el proyecto de investigación *Tarteso olvidado (en los Museos)* (PGC2018-09 7131-B-I00), para el período 2018-2022, un proyecto que en la actualidad goza de continuidad en *Tarteso olvidado (en los Museos) 2. Redes urbanas vs paisajes rurales* (PID2022-13 9879NB-I00). Sintetizando mucho, por un lado, se trataba de revisar, estudiar y publicar una selección de yacimientos arqueológicos excavados con metodología arqueológica sistemática que, por diversos motivos y a pesar de su importancia, se habían quedado sin publicar, o lo habían hecho solo en una mínima parte. Con ello pretendíamos cumplimentar un objetivo general que sigue tan vigente ahora como entonces: contribuir al estudio del fenómeno histórico de Tarteso a partir de esta documentación depositada básicamente en el Museo Arqueológico de Sevilla.

Otros dos objetivos del proyecto que se han visto satisfechos con este libro han sido, por un lado, definir los contextos materiales y sus implicaciones tecnológicas, económicas, sociales y culturales, en relación con el marco de referencia local y regional, y, por otro, avanzar en el conocimiento de los rasgos ambientales (paleoecología) y las formas de vida (paleoeconomía) en los marcos geográfico (Tarteso) y cronológico (siglos VIII-II a. C.) previamente definidos. En este último cometido, la experiencia obtenida durante años en el Instituto Andaluz del Patrimonio bajo la tutela de la Dra. Eloísa Bernáldez Sánchez ha sido fundamental para adquirir una doble competencia, como arqueólogo y paleobiólogo, aunando ambas metodologías, sin las cuales hubiera sido imposible un acercamiento al tema con un mínimo de fiabilidad. No es comparable exponer asépticamente un listado de especies, número de individuos, tamaños, edades y porcentajes de representación anatómica, que proponer una interpretación tafonómica y paleobiológica del registro, esto es, escribir sobre la historia anónima de las comunidades representadas en sus lugares de culto o en sus necrópolis.

En este sentido, una parte importante del trabajo de Ramos Soldado ha consistido en la revisión de publicaciones e informes de aquellos yacimientos que han sido considerados santuarios (como c/ Méndez Núñez de Huelva, El Carambolo o El Saltillo en Carmona) y necrópolis (como La Joya,

Cruz del Negro y La Angorrilla), pero también en el análisis propio de un registro en su mayor parte inédito, como era el de Montemolín, en dos períodos concretos de la vida del asentamiento. El primero de ellos se data en el Hierro I (fines del siglo VIII a principios del VI a. C.), cuando el sitio experimentó un gran desarrollo visible en la actividad constructiva y en el volumen de animales sacrificados, aspectos que no se pueden desvincular del proceso de colonización fenicia en el Bajo Guadalquivir (El Carambolo, **Ispal*), ni de la integración de la campiña sevillana en la economía colonial. El segundo momento documentado se puede datar a fines de siglo III a. C., cuando la cima del cerro se volvió a habitar después de un largo período de abandono (el asentamiento continuó su vida en el vecino cerro de Vico de manera ininterrumpida), en el marco histórico de la segunda Guerra Púnica, un contexto muy diferente que ha permitido al autor hacer una comparación muy significativa entre un contexto ritual, entendido como un sistema de distribución de carne sacrificada altamente ritualizado, y otro de consumo en relación con las actividades cotidianas realizadas en un campamento cartaginés o en un poblado vinculado a este.

Culto y sacrificio animal en Tarteso trata, por tanto, de analizar las pautas de sacrificio y consumo de animales en contextos que se consideran *a priori* altamente ritualizados: los santuarios y las necrópolis; los primeros informarían sobre las pautas alimenticias de los vivos en espacios de culto y las segundas sobre las costumbres de los vivos en relación con sus difuntos, es decir, sobre los banquetes funerarios y las ofrendas depositadas en las tumbas, siempre directamente relacionadas con las creencias escatológicas de la comunidad.

La complejidad del asunto no se puede soslayar dada la actual carga semántica de la palabra Tarteso que figura en el título de la monografía. Evidentemente, el autor no pretende rentabilizar el término con las dosis de mercadotecnia con la que se utiliza indiscriminadamente en la actualidad, como un reclamo a la atención de los lectores. Con mejor criterio, Ramos Soldado ha empleado Tarteso en el mismo sentido que tuvo para los griegos desde época arcaica hasta el período helenístico, como un corónimo, esto es, el nombre de un territorio que comprendía el litoral atlántico de la actual Andalucía, desde el estrecho de Gibraltar hasta la desembocadura del río Guadiana. Desoye, pues, aquellas otras versiones contemporáneas sobre Tarteso, ya sea como una «cultura arqueológica» o, en una versión más pedestre, como una civilización perdida.

Y la elección de este significado le permite, por un lado, alejarse del esencialismo y del indigenismo, dos lacras permanentes en la historiografía española, y, por otro, optar por un concepto histórico más flexible, como es el de un escenario en el que convivieron (o mal convivieron, según se mire) comunidades de origen étnico y cultural diverso. No se trata de establecer dicotomías entre indígenas y fenicios, como si estos fueran entidades étnicas y culturales homogéneas y monolíticas, ajenas a la evolución, sino de analizar los mecanismos de integración entre estas comunidades.

Los santuarios en Tarteso y en otros territorios de la diáspora fenicia no procedían de una tradición local, ni en la forma (arquitectura) ni en el fondo (ritualidad), sino que fueron creados por la iniciativa fenicia y el beneplácito local como una estrategia de contacto, de relación y de integración con las poblaciones vernáculas, con un singular éxito en el Bajo Guadalquivir. Unos cien años después de la inauguración del santuario fenicio de El Carambolo se fundaron otros lugares de culto en los principales asentamientos indígenas del entorno: Cerro de San Juan en Coria del Río, Saltillo en Carmona y Montemolín (Marchena). Otro tanto se puede decir del santuario empórico de *Onoba* y de los lugares de culto de Castro Marim y Abul, con sus respectivas peculiaridades.

Con toda seguridad hubo más experiencias, sobre todo en aquellas regiones que ofrecían recursos atractivos a los fenicios, pero las respuestas de las poblaciones vernáculas pudieron ser (y fueron de hecho) diversas. Conocemos los casos de relativo éxito (en el Bajo Guadalquivir y la desembocadura del Guadiana estas empresas sobrevivieron unos cien o ciento cincuenta años), e, incluso, hubo experiencias más efímeras (Castro do Ratinhos, Castillejos de Alcorrín), pero desconocemos los intentos fallidos que, sin duda, debieron existir, bien por rechazo de la población, o bien por falta de rentabilidad u operatividad de estas estrategias. Estos santuarios tenían como objetivo fundamental ofrecer a la población local y a los nuevos habitantes un marco legal, basado en los acuerdos por ambas partes y santificados por juramentos, ceremonias, banquetes y ofrendas hechas ante las divinidades de los respectivos comitentes. Por la ubicación de estos edificios, en las acrópolis y junto a centros de poder (Castro do Ratinhos, Montemolín, quizás Castillejos de Alcorrín), la fundación de estos edificios se debió hacer en connivencia con las élites locales, y cuando el sistema colonial dio muestras de agotamiento, todos los santuarios desaparecieron casi en sincronía.

La monografía de José Luis Ramos Soldado analiza una parte importante de estos rituales, el sacrificio de reses según unas pautas cuyos orígenes el autor busca en el Próximo Oriente a través de la mediación de los fenicios. Como es sabido, el reparto y consumo de carne en determinadas festividades y ceremonias es un asunto de especial significación para la comunidad; no son actos aleatorios ni casuales, sino que están regidos por normas consuetudinarias que definen culturalmente a la sociedad. Estas comunidades de Tarteso habían abandonado la economía de subsistencia de tiempos inmediatamente anteriores, de manera que podían destinar una parte de su ganado (en la mayoría de los casos en edad juvenil) al sacrificio, reparto y consumo en determinadas festividades. El cómo y el cuándo se sacrificaban y consumían las reses es, por tanto, significativo, y el autor ha sabido «leer» el registro e interpretarlo desde una perspectiva histórica; ha historiado los restos paleobiológicos hallados en sus contextos.

Queda por comentar brevemente la trayectoria del autor del libro. Licenciado en Historia por la Universidad de Sevilla, su pasión por las culturas antiguas le llevó a realizar un máster en Arqueología del Próximo Oriente Antiguo en la Universidad de Durham (Reino Unido), donde culminó la adquisición de conocimientos imprescindibles para una buena formación en historia de las religiones antiguas y en metodología arqueológica. Su paso por el IAPH le ha supuesto obtener las competencias y destrezas propias de la Paleobiología al integrarse en el equipo liderado por la Dra. Eloísa Bernáldez Sánchez y, una vez obtenido el doctorado, empezar una nueva etapa con nuevos proyectos y mucho trabajo en su agenda. Confío en que el complejo sistema español de investigación, si es que se puede llamar así, pueda integrarlo y le permita seguir historiando los restos paleobiológicos.

Eduardo Ferrer Albelda
Julio de 2023

Introducción

Los modelos interpretativos tradicionales al respecto de la identidad étnica y cultural de Tarteso han concebido la «cultura tartésica» como autóctona y heredera de tradiciones del Bronce Final, estructurada en torno a centros de poder desarrollados. Dicha cultura habría experimentado un profundo proceso de aculturación a raíz de los intercambios comerciales acontecidos durante la colonización fenicia, fenómeno catalizado eminentemente a través de las élites locales (Ruiz Zapatero, 1989; Almagro Gorbea, 1996; Aubet Semmler, 2009). No obstante, estos modelos tradicionales se han visto cuestionados en los últimos años ante los nuevos descubrimientos arqueológicos. A raíz de estos, amén de la revisión de varios estudios previamente existentes, muchos de los hasta ahora considerados centros de poder autóctonos han resultado ser fundaciones coloniales –tales como El Carambolo u *Onoba*–, y en otros como *Carmo*, la connivencia y convivencia entre las comunidades indígenas y orientales parece resultar considerablemente más compleja y profunda que una mera aculturación superficial como resultado del comercio (Belén Deamos y Escacena Carrasco, 1997; Belén Deamos, 2009). Siendo así, el debate sobre la interpretación acerca de la realidad étnica y cultural de las «comunidades tartésicas» no ha hecho más que intensificarse en las últimas décadas. De este modo, y de acuerdo con las propuestas críticas más recientes, Tarteso, lejos de ser concebido como una cultura autóctona, relativamente homogénea y heredera de tradiciones anteriores, podría definirse, de acuerdo con las evidencias arqueológicas existentes, así como las fuentes clásicas, como una región en la cual habrían coexistido durante varios siglos comunidades y poblaciones de distinta procedencia y costumbres, cuya constante interacción y cohabitación habría resultado en un mestizaje cultural y en el surgimiento en nuevas formas de expresión cuyo reflejo podría percibirse a través del registro arqueológico (Fernández Flores y Rodríguez Azogue, 2007; Ferrer Albelda, 2017a).

En el contexto de estas cuestiones, y ante la compleja tarea de definir en la medida de lo posible los rasgos culturales y étnicos de los tartesios, la religión habría ostentado un papel fundamental. No obstante, la religión de las comunidades autóctonas del suroeste peninsular nos es desconocida (Belén Deamos y Escacena Carrasco, 1995a: 75), por lo que resulta muy complejo evaluar

a ciencia cierta el impacto de la colonización fenicia al respecto de los sistemas de creencias (Rivera, 1975: 75). Por otro lado, si la población «tartésica» puede definirse por la cohabitación y mestizaje de diferentes comunidades étnica y culturalmente diferenciadas, esta heterogeneidad habría quedado proyectada igualmente en la religión, haciendo aún más ardua y compleja la tarea de definirla, por lo que es inevitable que las interpretaciones al respecto resulten hipotéticas y subjetivas (Marín Ceballos y Belén Deamos, 2005: 449-450). No debemos olvidar, a su vez, el carácter parcial y desigual de las excavaciones acontecidas en santuarios y necrópolis, así como la limitación generalizada de las fuentes de información existentes al respecto de los yacimientos tartésicos.

En cualquier caso, santuarios y necrópolis constituyen habitualmente los ámbitos que mayor información ofrecen sobre las prácticas y las creencias religiosas, al mismo tiempo que ilustran numerosas cuestiones de índole socioeconómica. En el caso de los santuarios, su fundación constituía por lo general uno de los primeros actos en la colonización de nuevos territorios entre fenicios y griegos, ejerciendo como centros administrativos en torno a los cuales se estructuraban tanto las redes comerciales como la explotación de los recursos del entorno (Gras, 2000; Marín Ceballos y Belén Deamos, 2005). De acuerdo con evidencias tanto arqueológicas como documentales, estos templos constituían de este modo lugares de reunión entre diferentes comunidades para la realización de pactos y acuerdos auspiciados por la divinidad (Grotanelli, 1981; Baslez, 1986; 2003). Por otro lado, a través de las costumbres funerarias podrían identificarse pautas rituales que pudieran reflejar un trasfondo cultural o étnico concreto, así como la integración de formas de expresión diferentes y/o el surgimiento de nuevos rasgos culturales.

En este contexto, las ofrendas animales constituyen un elemento de gran relevancia. A través de los rituales sacrificiales, los cuales culminaban habitualmente en banquetes ceremoniales comunitarios, se gestionaban y redistribuían los recursos cárnicos entre la comunidad. De este modo, estos rituales ejercían de complejos mecanismos de cohesión y estructuración social, en los que la población tenía un papel activo como oferentes, facilitando cabezas de ganado para estos actos litúrgicos mientras que el santuario las administraba (Milano, 1988; Grotanelli *et al.*, 1984; Reed, 2014). Estos rituales se estructuraban a su vez en torno a un elaborado sistema de creencias, considerado del mismo modo un elemento de reafirmación cultural y étnica.

En el caso de los santuarios documentados en el área tartésica, estos presentan características arquitectónicas, espaciales y a menudo funcionales de clara tradición oriental, mientras que en las necrópolis del territorio se aprecia igualmente una heterogeneidad de rituales donde los elementos y prácticas orientales son en no pocos casos más que evidentes. Siendo así, una de las cuestiones sobre las cuales se fundamenta este trabajo es comprobar si a través de las ofrendas animales y el manejo de estos en los centros de culto pueden identificarse pautas culturales y étnicas diferenciadas –en este caso, en el contexto de la religión–, las cuales podrían permitirnos comprender mejor las complejas realidades socioeconómicas subyacentes a la colonización fenicia en el suroeste peninsular. Al fin y al cabo, resultaría plausible, dada la existencia de santuarios orientales en ubicaciones estratégicas a lo largo del territorio, que la explotación y el sacrificio de las principales especies de animales se hubiese contextualizado por lo tanto en la religiosidad semita. No obstante, los registros faunísticos procedentes de contextos no domésticos resultan por lo general difíciles de interpretar debido a la distinción de restos procedentes de sacrificios rituales y/u ofrendas en una acumulación arbitraria de desechos constituye una labor cuanto menos adversa. A pesar de ello, se trata de una tarea de especial relevancia, ya que puede aportar información no solo sobre aspectos rituales, sino también sobre pautas y cuestiones socioeconómicas (Horwitz, 1987: 251), tal y como se ha descrito, y como queda evidenciado en este trabajo.

Por otro lado, la gran problemática a este respecto reside en la falta de homogeneidad en el método zooarqueológico, y la necesidad de una profunda revisión en gran parte de los estudios existentes. La zooarqueología ha experimentado un desarrollo desigual a lo largo de su evolución como disciplina, sin olvidar que ha sido discriminada respecto a otros métodos y elementos de la cultura material hasta hace relativamente pocos años, y en muchos aspectos aún continúa siéndolo. Esto se ha traducido en que los análisis faunísticos no han seguido un procedimiento definido y sistemático, limitando el acceso y la calidad de la información existente, cuestión que se ha ido subsanando progresivamente en los últimos años en cierto modo. A su vez, ningún estudio recopila de forma detallada todos los hallazgos sobre rituales animales en la Tartésida de forma completa, ni tampoco existen estudios comparativos específicos sobre dicha cuestión. A este respecto, ha de tenerse en cuenta que, tradicionalmente, la zooarqueología se ha centrado en

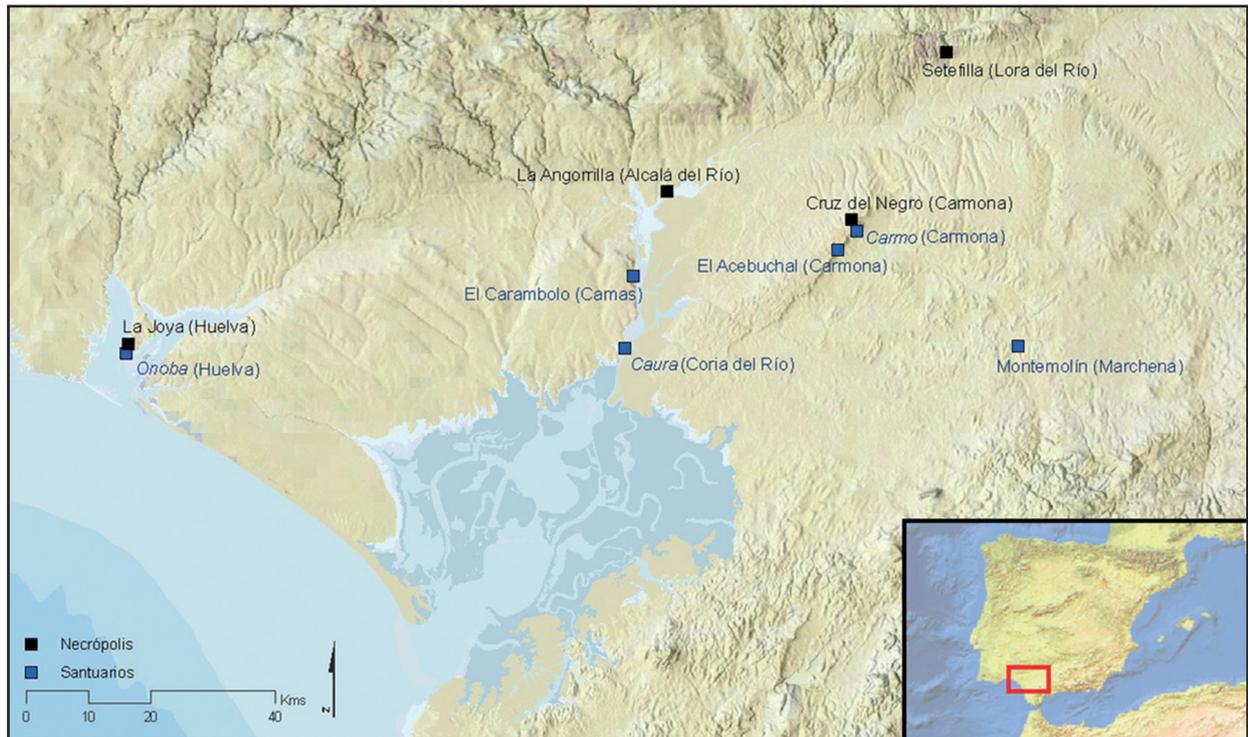


Figura 1. Mapa de los santuarios y necrópolis del bajo Guadalquivir analizados en este trabajo. Ilustra una hipótesis del entorno del *Lacus Ligustinus* en época protohistórica (David Villalón Torres)

aspectos relacionados con economía y subsistencia, ecología, identificación de especies y debates sobre domesticación animal, pero las líneas de investigación centradas en aspectos rituales e ideológicos resultan escasas. Por lo tanto, la utilidad y contribución de este método al ámbito ideológico y ritual no ha sido correctamente valorada, omitiendo las posibilidades que ofrece.

Todas las cuestiones enumeradas serán abordadas en reiteradas ocasiones a lo largo de este estudio, y en función a las mismas, podríamos definir una serie de **objetivos** generales en los cuales se fundamenta este trabajo:

- Desarrollar una revisión sobre la religiosidad en Tarteso al respecto de los sacrificios y ofrendas animales, elaborando una recopilación comparada y monográfica de los diferentes yacimientos y registros documentados, tanto culturales como funerarios, de los cuales se han recuperado depósitos de restos óseos faunísticos.
- Identificación de posibles pautas culturales y económicas en cuanto al manejo, sacrificio y consumo de especies animales en el contexto de la religión, en pos de dilucidar si tales pautas quedan reflejadas de modo alguno en el registro material y pueden ser por lo tanto identificables a través del método arqueológico, permitiendo

valorar el impacto económico y cultural de la colonización fenicia en cuanto a tales cuestiones.

- Definir las características arqueológicas y paleobiológicas de los registros faunísticos asociados a contextos religiosos, al menos y principalmente en el área tartésica durante la Edad del Hierro.
- Dilucidar si los registros faunísticos procedentes de contextos religiosos tanto culturales como funerarios documentados en Tarteso constituyen por dichas características un bioindicador étnico cultural que permita alguna posible diferenciación o identificación de la presencia y/o interacción con poblaciones orientales. En este contexto, el consumo de cerdo, considerado tradicionalmente un tabú entre los fenicios, ha constituido una cuestión de especial relevancia.

Los yacimientos analizados corresponden a los principales santuarios y necrópolis del área tartésica de los que se han recuperado registros de fauna (figs. 1 y 2). En el caso de los santuarios, a pesar de sus características comunes, estos se integraron en el territorio del bajo Guadalquivir atendiendo a diversas estrategias. De este modo, se han documentado santuarios asociados a *emporía*: *Onoba* (Huelva), El Carambolo (Sevilla); santuarios erigidos en el interior de asentamientos indígenas: *Carmo* / Marqués

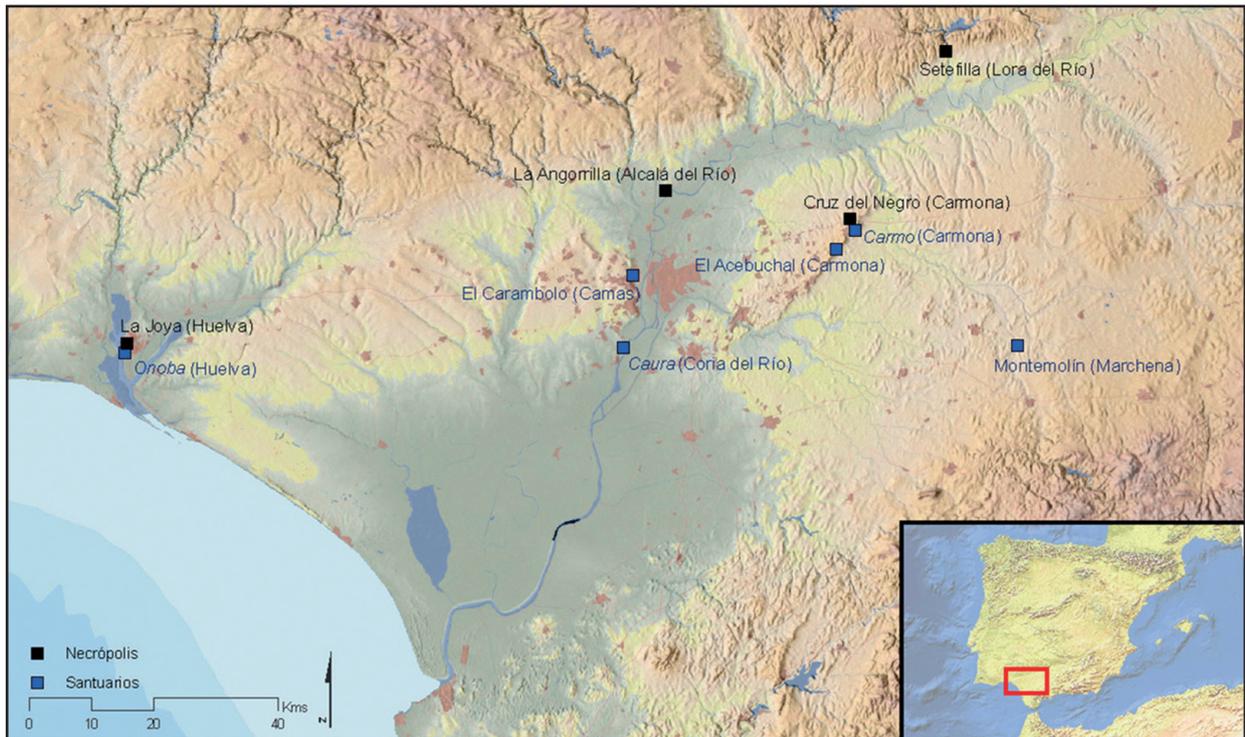


Figura 2. Mapa de los citados yacimientos en el entorno de la desembocadura del río Guadalquivir en época actual (David Villalón Torres)

de Saltillo (Carmona, Sevilla), *Caura* (Coria del Río, Sevilla) y Montemolín (Marchena, Sevilla); y fundaciones coloniales *ex novo*: *Gadir* (Cádiz), cuya ubicación de su santuario advocado al dios Melqart aún continúa en proceso de estudio. También se ha incluido una breve revisión del yacimiento de El Acebuchal (Carmona, Sevilla), caracterizado por una posible piedra sacrificial de importantes dimensiones. Por otro lado, las necrópolis sujeto de estudio quedan comprendidas por La Joya (Huelva), Cruz del Negro (Carmona, Sevilla), La Angorrilla (Alcalá del Río, Sevilla) y Setefilla (Lora del Río, Sevilla).

En el contexto de la línea de investigación planteada, se ha desarrollado un estudio de carácter específico que ha constituido uno de los pilares de este estudio, esto es, el análisis paleobiológico del registro faunístico recuperado del yacimiento de Montemolín (Marchena, Sevilla), excavado entre los años 1980 y 1987. Se trata de un yacimiento caracterizado por dos etapas cronoculturales, una datada en el Hierro I (siglos VIII-VI a. C.), y otra en el Hierro II (siglo III a. C.). En la primera etapa, este yacimiento queda definido por un complejo cultural comprendido por una serie de edificios considerados de carácter sacro, y que habría ejercido, entre otras funciones, como un centro sacrificial en el que se perciben las primeras influencias derivadas de la colonización.

Por otro lado, durante el Hierro II se han documentado espacios de hábitat que amortizan las estructuras de la etapa anterior. Por sus características, Montemolín habría constituido uno de los principales santuarios de la región, similar a otros santuarios del entorno como El Carambolo o Marqués de Saltillo (*Carmo*) (Chaves Tristán *et al.*, 1993). A pesar de las particularidades y relevancia de este yacimiento, la mayoría del material recuperado durante las excavaciones en el mismo ha permanecido inédito hasta el desarrollo de proyectos específicos centrados en su estudio y revisión en tiempos actuales.

Siendo así, se ha llevado a cabo el estudio del registro recuperado de Montemolín, haciendo posible su contextualización en la revisión propuesta de los depósitos de los santuarios y necrópolis «tartésicos». Del mismo modo, a través de este estudio se plantea un método homogéneo y sistemático para el análisis zooarqueológico, tomando como referente el sistema de trabajo del Laboratorio de Paleobiología del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, el cual abarca todos los aspectos principales de la paleobiología –esto es, representación de especies, acumulación y conservación del depósito, tafonomía y ecología, entre otros–, y que hemos planteado como una posible referencia para el desarrollo de este tipo de estudios tanto para arqueólogos como para

paleobiólogos especializados. Al fin y al cabo, los restos óseos de animales constituyen un elemento más de la cultura material, y deberían ser estudiados de un modo más extendido, al menos *grosso modo*, por arqueólogos no necesariamente especialistas, de la misma manera que otros elementos habituales del registro arqueológico.

En definitiva, este trabajo se propone abordar la religiosidad animal en el contexto de las complejas realidades sociales y culturales que habrían definido el área tartésica durante la colonización fenicia. Se ha empleado un enfoque multidisciplinar tanto a nivel interpretativo como metodológico, aunando el estudio de la cultura material, el registro paleobiológico, las fuentes documentales y la aplicación de ciencias y técnicas experimentales –destacando análisis estadísticos–, no solo orientado a los objetivos planteados, sino sobre todo, a una mejor comprensión de las ideas y costumbres de la denominada «cultura tartésica» en sus diferentes vertientes. De este modo, este libro constituye una monografía de síntesis sobre la religión en Tarteso y, en el contexto de la misma, se aborda de manera especializada el culto y el sacrificio animal.

Siendo así, los primeros capítulos de este libro están orientados a los aspectos eminentemente teóricos al respecto de las cuestiones expuestas. En ellos se abordan apartados metodológicos considerados necesarios para la línea de investigación propuesta, centrados por un lado en el estudio de la religión a través de la arqueología (capítulo 1) y por el otro en la metodología de la zooarqueología (capítulo 4),

exponiendo a su vez las problemáticas y limitaciones de tales métodos y enfoques. A su vez, se describe en detalle la cuestión sobre la interpretación de Tarteso a través del registro arqueológico (capítulo 2), brevemente aludida en anteriores líneas, así como una revisión de la información al respecto del sacrificio ritual animal en las culturas semitas, basada en la documentación de Ugarit, el Antiguo Testamento y el mundo fenicio-púnico (capítulo 3), estimada un posible referente para el conocimiento de las pautas sacrificiales y el simbolismo animal en Tarteso ante la ausencia de fuentes documentales autóctonas.

Por otro lado, en los capítulos 5 y 7 se describen los diferentes santuarios y necrópolis revisados, recopilando la información de los registros faunísticos de un modo homogéneo y sistemático. Dado el volumen de información que el análisis de la tafocenosis de Montemolín presenta respecto a los otros yacimientos descritos, y a que se trata de un estudio inédito, los resultados del mismo se exponen íntegramente en el capítulo 6. Por último, la discusión de este trabajo se desarrolla en el capítulo 8, basada en una síntesis comparativa de los yacimientos analizados, contrastados a continuación con otros yacimientos afines de la diáspora fenicia desde el sur del Levante próximo oriental hasta el litoral mediterráneo de la península ibérica. Esta discusión se centra, por lo tanto, no solo en la descripción de los registros analizados, sino también en su interpretación económica, ecológica y cultural en el contexto de la colonización fenicia y la convivencia de diferentes tradiciones en un contexto de gran complejidad.

Capítulo 1.

Arqueología de la religión

En los inicios del desarrollo de la arqueología como metodología y disciplina científica, la religión quedaba prácticamente excluida frente a aspectos de índole económica o tecnológica, y no sería hasta finales del siglo XIX, a raíz del crecimiento de la antropología, que la misma sería abordada con mayor detalle, desde un planteamiento evolucionista acorde con dicho momento (Cabrera Díez, 2010: 37). En este capítulo, abordaremos el desarrollo del estudio de la religión y las creencias a lo largo de diferentes corrientes de la arqueología y la antropología, ahondando en aquellas que han desarrollado metodologías detalladas para el estudio de la religión, algunas de las cuales consideramos afines para los objetivos y temas de estudio planteados en este trabajo.

1.1. LOS ORÍGENES DEL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN A TRAVÉS DE LA ARQUEOLOGÍA

Tradicionalmente, la cultura ha sido definida desde un punto de vista funcionalista como un medio de adaptación somático adicional para el ser humano, otorgando un mayor énfasis a aspectos económicos y sociales, y desplazando así otros como el lenguaje o las creencias religiosas (Renfrew, 1996a: 3). Las primeras corrientes funcionalistas surgieron a mediados del siglo XX, de la mano de autores como B. Malinowski o G. Clarke, que concebían el comportamiento humano como una conjunción de sistemas sociales comprendidos por una serie de elementos funcionalmente interdependientes, siendo la religión uno de ellos (Trigger, 1989: 245). No obstante, el estudio de la religión resultaba de carácter marginal, ya que estas corrientes consideraban plausible para la arqueología la obtención de evidencias concretas de aspectos de la vida y el comportamiento plasmados en el registro material, tales como la organización social o la economía, pero no la religión (Clark, 1947: 1; Cabrera Díez, 2010: 38). Siendo así, esta era concebida como un elemento arbitrario desconectado de otros componentes culturales y por lo tanto, no identificable según criterios científicos (Binford, 1972: 213). Sin embargo, ha de ser tenido en cuenta que las estructuras socioculturales modelan el comportamiento, pero al mismo tiempo es el comportamiento quien crea dichas estructuras. Siendo así, el aparato ideológico, estructurado como un sistema culturalmente codificado en

torno a significados simbólicos, no puede disociarse de las experiencias de los miembros de la sociedad en cuestión (Bourdieu, 1990: 71-72).

A diferencia de estas corrientes, las posteriores corrientes marxistas otorgarían una mayor relevancia a la religión, pero considerándola como un elemento cultural inherentemente negativo, y definiéndola meramente como una herramienta de la élite para el control de la sociedad y la regulación de la economía, así como la legitimación y perpetuación de su situación como clase dominante (Childe, 1942: 14-19; Insoll, 2004: 51-53; Cabrera Díez, 2010: 39-40).

Sin bien las aproximaciones procesuales de la *New Archaeology* no compartían este enfoque negativo de la religión, tampoco planteaban su estudio con una mayor relevancia que las corrientes funcionalistas de las décadas inmediatamente anteriores (Insoll, 2004: 47). De acuerdo con esta perspectiva, la cultura se entendía como un sistema de adaptación tanto al medio ambiente como a otros sistemas sociales, siendo la religión, y la ideología en general, una parte integrante más de dicho sistema (Binford, 1965: 205). Este planteamiento también constituía un enfoque colectivista que intentaron superar las corrientes posprocesuales, dando un mayor énfasis al punto de vista del individuo (Insoll, 2004: 93).

En este contexto, surgirían corrientes como la arqueología cognitiva, como contrapartida a estos enfoques funcionalistas, con el objetivo de reconstruir formas de pensamiento humano en el pasado a partir de los restos materiales, y considerando que la importancia de la religión en el contexto de lo cognitivo reside en que, como se ha enunciado (Renfrew y Bahn, 2011: 420), buena parte del pensamiento filosófico y especulativo de muchas sociedades del pasado adoptan la forma del mito, el cual tiene su propia lógica, generalmente producto de un sincretismo de milenios de sabiduría. No por ello esta corriente se encuentra exenta de críticas, siendo la principal que sus conclusiones suelen ser especulativas e incontrastables.

1.2. UNA APROXIMACIÓN A LA «ARQUEOLOGÍA COGNITIVA»: PLANTEAMIENTOS Y PROBLEMÁTICAS

La arqueología cognitiva, o procesualismo cognitivo, es un término amplio y complejo que abarca diferentes aproximaciones epistemológicas a la cognición prehistórica, y que designa una corriente teórica arqueológica cuyo objeto de estudio es la mente humana en el pasado atendiendo a criterios científicos (Díaz de Liaño del Valle, 2017: 10). Constituye,

como ha sido expuesto, una de las corrientes postprocesuales desarrolladas como contrapartida a la *New Archaeology*.

Esta corriente dispone de un concepto de la mente basado en el dualismo cartesiano, considerando que no es la mente la que puede ser estudiada –en tanto que es intangible–, sino el cerebro y los productos de los procesos mentales, reflejados en la cultura material (Díaz de Liaño del Valle, 2017: 10-11). A su vez, el procesualismo cognitivo se basa en el paradigma computacional, el cual concibe la mente como una entidad diferente al cuerpo físico que opera de forma lógica y abstracta (Putnam, 1982). Apoyada en ambos paradigmas, esta corriente se atiene a que su objeto de estudio es el producto de la mente humana, la cual opera de acuerdo a modelos racionales, lo que permitiría la correcta aplicación del método científico (Díaz de Liaño del Valle, 2017: 11). Se trata, por lo tanto, de un área definida de forma poco precisa que aborda la evolución del sistema de capacidades mentales del ser humano y su reflejo en la cultura material, centrándose en lo que podemos aprender sobre la percepción, atención, memoria, razonamiento y aprendizaje de las sociedades del pasado, abarcando por lo tanto aspectos como el comportamiento, el lenguaje y la iconografía. Este planteamiento parte de la base de que, como ha sido expuesto, los patrones de comportamiento y cognición humanos quedan reflejados en la cultura material. De este modo, este método considera que la mejor perspectiva que podemos obtener del mapa cognitivo de un individuo o comunidad puede derivarse de la representación material del mismo, o al menos parte de él (Zubrow, 1996: 187; Renfrew y Bahn, 2011: 418), y ahí es donde entra el papel de la arqueología en el estudio de la mente humana en los términos de esta corriente.

Siendo así, la arqueología cognitiva fundamenta su estudio en la relación entre la mente y la cultura material, y por tanto, en lo simbólico. La labor del arqueólogo cognitivo es, por lo tanto, desarrollar métodos de estudio y líneas deductivas que permitan el uso práctico de la evidencia material para su posterior contribución al debate interpretativo más allá de la especulación genérica. Con tal planteamiento se pretende comprender cómo operan los diferentes procesos cognitivos según contextos específicos, así como estudiar la interrelación entre tales procesos y los contextos sociales donde residen y son fomentados. Resulta fundamental, por lo tanto, centrarnos en la habilidad del ser humano de concebir y usar símbolos (Renfrew, 1996a: 5). Entendiendo «símbolo» como todo signo visible de una idea, cualidad

u objeto, la arqueología cognitiva concibe los símbolos como la cualidad intrínseca del ser humano que lo define y diferencia. Como defendió Cassier en su momento (1944: 24-26), «[...] todo comportamiento humano es simbólico, todo comportamiento simbólico es humano. El símbolo es el universo de la humanidad. [...] En comparación con otros animales, el ser humano no vive solamente en una realidad ampliada, sino en una nueva dimensión de la realidad. [...]». Por lo tanto, la arqueología cognitiva debe pretender examinar los diferentes modos en que los símbolos eran usados en las sociedades del pasado, lo que permitirá una mayor profundidad a la hora de comprender cuál era la mentalidad de la cultura en cuestión, y como la misma determinaba las acciones de sus integrantes. En el contexto específico de la religión y las creencias, el uso de símbolos en relación con lo sobrenatural es habitualmente claro, pero es el análisis de su funcionamiento lo que supone un problema complejo, ya que el ser humano recurre frecuentemente al uso de objetos y artefactos que, ajenos a su contexto, pueden –y suelen– definirse erróneamente como elementos de uso ritual (Renfrew, 1996a: 6-9).

Al respecto de los símbolos, se ha llegado a enunciar que las ventajas de sistemas de comunicación simbólicos respecto de los no simbólicos son tan ingentes que algunos antropólogos han asegurado que el surgimiento de lo simbólico puede compararse en cuanto a importancia e innovación al surgimiento de la vida propia. La principal ventaja de la comunicación simbólica es que puede transmitir una variedad ilimitada de mensajes a través de la combinación de un número muy reducido de unidades básicas. Sin embargo, su principal problemática reside en que el mensaje es intrínseco a su referente, por lo que es imposible de transmitir sin el mismo (Rappaport, 1971: 67), lo cual constituiría una problemática adicional para este método.

De este modo, la percepción más coherente, o al menos una de ellas, de los sistemas de creencias de las sociedades del pasado, ha de venir del análisis de los sistemas simbólicos. En tales sistemas se recurre al uso de un lenguaje lógico y no verbal de tal modo que alguien familiarizado con sus convenciones pueda entender el significado de dichos símbolos. Estos símbolos, a su vez, son directamente figurativos, por lo que la interpretación de esquemas metafóricos y complejos depende significativamente de la correcta identificación de representaciones sucesivas y redundantes del objeto en cuestión. Una cuestión fundamental para la arqueología en el contexto de tales paradigmas subyace en plantear hasta

qué punto la evidencia de diversos yacimientos puede compararse de forma simultánea para la elaboración de un *corpus* lo suficiente eficaz como para permitir análisis sistemáticos. Dicho de un modo más sencillo, ha de plantearse hasta qué punto un mismo sistema de símbolos o creencias es aplicable en varios yacimientos (Renfrew, 1996b: 53-54).

Esta corriente defiende, por lo tanto, que es la capacidad de hacer símbolos lo que distingue al ser humano, y que a su vez, todo discurso y pensamiento humano se basa en símbolos (como las letras o los sonidos, que representan un aspecto del mundo real). El problema que ofrecen los símbolos es que su significado puede interpretarse de manera arbitraria, y además depende de la cultura que lo haya atribuido. Por lo general es imposible descifrar el significado de un símbolo dentro de una cultura dada a partir de su forma o imagen, por lo que es necesario analizar su forma de uso y sobretodo su contexto. De igual modo, los restos materiales no revelan directamente su significado, es el investigador quien debe interpretarlo y quien debe tener en cuenta que puede haber varias interpretaciones que contrastar y evaluar (Renfrew y Bahn, 2011: 409-410).

Aunque tales métodos y problemáticas residan habitualmente en el ámbito de la simbología, la iconografía y/o el lenguaje, es igualmente aplicable al objeto de estudio de este trabajo. ¿Hasta qué punto se puede definir un ritual con base en sus restos materiales? ¿Es posible establecer una clasificación fidedigna de tales rituales hasta el punto de poder realizar análisis sistemáticos de los mismos con base en ella? Esto requiere una labor de simplificación inevitable pero necesaria a la hora de procesar los datos, aunque puede llevar a errores o confusiones a nivel interpretativo. Se trata la adversidad recurrente de cualquier aproximación subjetiva, independientemente de la cantidad y solidez de los datos objetivos que la respalden, y que aquí será igualmente presente. Como se ha mencionado, la frecuencia y redundancia de las pautas rituales a lo largo del espacio y del tiempo dentro de horizontes culturales determinados resultará clave para su interpretación, constituyendo uno de los pilares de este ensayo.

Dado su carácter amplio, esta corriente de corrientes ha encontrado de este modo tanto críticas externas como divergencias y debates en sí misma desde su concepción. Algunos autores han criticado su visión internalista de la mente humana, que provoca que su objeto de estudio no sea el pensamiento, sino sus productos, obstaculizando así el análisis de la relación entre el ser humano y su entorno, a la vez que simplifica el funcionamiento de la

mente como receptor de información (Lowe, 1998; Thomas, 1998; Díaz de Liaño del Valle, 2017: 12-13). Del mismo modo, el individualismo metodológico en el que se basan algunos de sus preceptos ha suscitado debate, ya que prioriza la razón a la emoción y otorga un carácter individual a los factores de cambio socioculturales, sesgos de un planteamiento característico de la sociedad occidental posindustrial (Díaz de Liaño del Valle, 2017: 13). Al respecto de su atención a los símbolos, algunas críticas se han centrado, ineludiblemente, en la imposibilidad de la interpretación simbólica de la cultura material (Scarre, 1994). Por otro lado, el empleo de fuentes etnográficas para el estudio de la cognición en el pasado, uno de los principales métodos de esta corriente (Marcus y Flannery, 1994), también se ha visto cuestionado por ser considerado problemático al derivar en comparaciones de carácter local de difícil aplicación a otros casos (Díaz de Liaño del Valle, 2017: 17).

Siendo así, aunque esta corriente constituya un método sin duda relevante, no es difícil deducir sus principales problemas. Al fin y al cabo, la interpretación arqueológica puede resultar una creación personal, alterada por las experiencias, ideales, medio y opiniones del investigador, como ocurre y ha ocurrido con la práctica totalidad del resto de ciencias y disciplinas. Históricamente, algunas corrientes han atribuido motivaciones propias a conceptos y sistemas de creencias de pueblos separados por el espacio y el tiempo, justificando tal mecánica con la «unidad psíquica» del ser humano, realizándose asunciones cuestionables. Tal es el caso del estructuralismo¹, el cual considera que el comportamiento humano responde a sistemas de creencias basados en pautas de pensamiento universales, teniendo como objetivo definir estas estructuras de pensamiento y comprender como quedan reflejadas en la cultura material (Lévi-Strauss, 1962). Si bien es cierto que parecen existir ciertos procesos cognitivos universales, independientemente de experiencias personales y paradigmas culturales, hemos de ser críticos respecto a la variación de los mismos y su aplicación a lo largo del espacio y el tiempo. Hemos de considerar que el ser humano procesa una serie de estímulos sensoriales y ambientales muy diversos (Zubrow, 1996: 187-188).

La memoria sensorial es relativamente no selectiva en su contenido y posee una gran capacidad, y se ha sugerido desde disciplinas como la antropología o la misma arqueología que las culturas se centran

en dicha memoria y clasifican sus contenidos de diversos modos, dependiendo tales clasificaciones de la relevancia e importancia de los elementos de la cultura en cuestión. Los arqueólogos han de ser capaces, por tanto, de reconstruir estos procesos para así determinar cuándo y cómo diferentes principios de organización y clasificación aparecen en la evolución cultural del ser humano y cómo cambian a lo largo del tiempo, resultando la etnología una disciplina crítica en este ámbito (Zubrow, 1996: *ibid.*).

Es necesario, por lo tanto, estudiar los mecanismos de refuerzo de la memoria para determinar el origen y formación de una cultura, además de por qué esta es olvidada, y no solo su reconstrucción a través de las evidencias de su ocaso (Zubrow, 1996: 189-190). En dicho sentido, la «arqueología de la mente» se plantea pues en el contexto de una serie de símbolos, y cómo estos se usan, cuáles son sus funciones, y de qué manera están vinculados a una creencia o divinidad.

No obstante, nuestra visión estereotipada y culturalmente subjetiva de lo que es la religión en sí supone un problema a la hora de abordar tales cuestiones, por lo que primero es preciso comprender los principales aspectos de la misma (Renfrew, 1996b: 47).

Si bien es cierto que esta corriente ha sido igualmente acusada de plantear más bien lo que podría denominarse como una «arqueología de culto» (In-soll, 2004: 97), no podemos negar su valor y relevancia al desarrollar una metodología específica para el estudio de la religión a través de la arqueología (Cabrera Díez, 2010: 44-45).

1.3. DEFINICIÓN Y ASPECTOS GENERALES DE LA RELIGIÓN: CREENCIAS, RITUAL Y COHESIÓN SOCIAL

Toda religión implica un marco de creencias asociadas a fuerzas o entidades que trascienden lo mundano, sin que ello conlleve necesariamente a una separación entre la comunidad y dichas entidades (Renfrew, 1996b: 47-48). A su vez, todo sistema de creencias plantea respuestas a las principales cuestiones existenciales del ser humano, tales como el origen del cosmos, el destino de la humanidad, la vida y la muerte, etc. Estas respuestas se proporcionan a través del mito y en forma de narrativa histórica. Del mismo modo, la mayor parte de las religiones constituyen una guía para convivir en armonía y de forma sostenible con el mundo y el medio, lo que implica preocupaciones éticas que en última instancia llevan a sanciones sociales en pos de mantener dicha armonía. Siendo así, la religión se manifiesta a través

1. Oxford Reference: Structural Archaeology-<https://www.oxfordreference.com/view/101093/oi/authority.20110803100538724>

de un sistema de creencias compartido por una comunidad de creyentes, constituyendo un fenómeno tanto cultural como social, un sistema de creencias que se vincula inevitablemente a las características sociales de la población (Renfrew, 1996b: 48-49). Al fin y al cabo, la religión y el mito son un reflejo codificado de las realidades sociales y económicas de la cultura o pueblo al que se asocian.

Las creencias religiosas y el ritual ayudan, a su vez, a regular diferentes aspectos del sistema social, asegurando el funcionamiento y la aceptación del mismo a través de la creencia y el sentido de comunidad, y generando generosidad entre sus miembros (Rappaport, 1971). Del mismo modo, la religión resulta el método más efectivo de conservación y transmisión del conocimiento de la comunidad, utilizando la reiteración en el ritual como herramienta para ello. Siendo así, desde un punto de vista evolucionista, la existencia de un sistema religioso coherente constituye una ventaja selectiva para la comunidad que lo posee (Lachmann, 1983: 22-26). Del mismo modo, las prácticas rituales, y por extensión los lugares de culto, ejercen conceptualmente como mecanismos de protección y delimitación frente a fuerzas peligrosas tanto naturales como sobrenaturales. De este modo, el conocimiento y acceso a estas fuerzas cósmicas ejercen como fuente de poder social, político y económico, un poder ejercido a través del ritual. Siendo así, a través de la práctica reiterada del ritual se crean y definen en última instancia diferentes categorías culturales (Whitehouse, 2010: 101).

No obstante, a pesar de las funciones y consecuencias de la religión en el ámbito sociocultural, esta no puede considerarse meramente un mecanismo para promover eficiencia ni prolongar la memoria de la comunidad dentro de un contexto evolucionista, es decir, no podemos centrarnos exclusivamente en la religión desde un enfoque funcionalista, desatendiendo la importancia y rol de la ideología y la espiritualidad, y la influencia de las mismas en cualquier población humana. Como se ha expuesto (Renfrew, 1996b: 50-51), por lo general, no comprendemos bien las causas de los cambios en los sistemas y creencias religiosos ni su evolución, y no podemos ni mucho menos considerarlos un factor secundario a la hora de comprender el cambio y desarrollo de una cultura, sobretodo en su etapa formativa. En el contexto de tal cuestión, es relevante el fenómeno del ritual. Este constituye un acto del culto que permite al ser humano interactuar con la divinidad y enmarcar la obra mundana del mismo en el plano divino, ensalzando así su relevancia.

Las connotaciones ideológicas y espirituales del ritual serán abordadas en el capítulo 3, por lo que hemos de centrarnos ahora, al menos brevemente, en los aspectos prácticos del mismo, ya que se trata al mismo tiempo de un sistema de regulación y cohesión de la sociedad y la cultura.

A este respecto, resultan sumamente interesantes los planteamientos de autores como Rappaport, a pesar de su índole materialista, los cuales conciben la religión como una herramienta de regulación y gestión de procesos económicos y sociales, así como de adaptabilidad al medio ambiente (fig. 3). De acuerdo con este discurso, el ritual ejerce como un sistema de regulación, ya que detecta cambios o alteraciones en cualquier variable regulada –como por ejemplo, la demografía o la cosecha–, la cual es comparada con un referente establecido, ya sea ideal o real, y en caso de darse cualquier discrepancia entre dicha variable y su referencia se procede a su rectificación. Por lo tanto, el ritual lleva a cabo diferentes operaciones de control, además de representar el estado de cualquier variable importante a través de la exhibición (Rappaport, 1971: 65; 1999: 411-414). Del mismo modo, a través de variaciones en el número de variables distribuidas en el ritual se ofrece información específica acerca de cuestiones como el estatus social o la influencia política, por lo que el ritual actúa igualmente como un instrumento de gestión y representación política y social (Rappaport, 1971: 63).

El contenido del ritual puede transmitir a su vez información cuantitativa, de gran significación dentro de un mismo sistema, mientras que el propio hecho del acto ritual ofrece información cualitativa, de gran importancia en la transmisión de información entre diferentes sistemas o subsistemas (Rappaport, 1971: 64-65). Un ejemplo aplicado, por ejemplo, a la labor de la religión como organismo de gestión ecológica, podría ser la indicación o aviso a través del ritual de que el ecosistema local ha alcanzado un estado cuantitativo complejo, una información que solo estará disponible para quienes estén involucrados o presentes en el ritual. De este modo, puede advertirse acerca de valores en constante fluctuación tales como el número de cabezas de ganado, la extensión del territorio, la cosecha obtenida, el número de la población, diferentes modelos de patrón de asentamiento, etc., además de los cambios continuos en la relación entre tales factores (Rappaport, 1971: 64).

Por lo tanto, la existencia de herramientas o dinámicas como el ritual y el culto para la gestión de la sociedad y la economía constituye un reflejo de cómo la supervivencia de cualquier población

depende de interacciones sociales definidas por un orden mínimo, el cual depende a su vez de la comunicación; esta es solo efectiva si el receptor del mensaje está dispuesto a aceptarlo, lo cual ocurre según el grado de fiabilidad del mismo (Rappaport, 1971: 68; 1999: 415-416). En definitiva, las estructuras administrativas religiosas constituyen aparatos jerarquizados donde la autoridad y lo sagrado actúan, desde las creencias y las autoridades sacralizadas, directamente sobre las instituciones y agentes directivos de la comunidad gobernada. No obstante, para que la élite pueda mantener su legitimidad, fundamentada en las creencias y lo sagrado, debe mantener a su vez la sacralidad de las estructuras e instituciones que preside, asegurándose constantemente de su correcto equilibrio y funcionamiento. El ritual constituye un verdadero eje vertebrador en todo este sistema (Rappaport, 1999: 439-432).

1.4. ECOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Es bien conocido que en la Antigüedad, y en general antes de la industrialización, la religión ha operado como un mecanismo ideológico de regulación de las relaciones entre la población y su medio; y que los sistemas simbólico-rituales de sociedades de pequeña escala se desarrollan para el mantenimiento no solo de la solidaridad social, sino también del equilibrio entre la población humana y el ecosistema que habita, existiendo por lo tanto una relación directa entre las prácticas religiosas y dicho equilibrio (Benavides, 2008: 548-549, 551). Siendo así, y en relación con los planteamientos hasta ahora expuestos, la ecología de las religiones es un método de análisis orientado al rol de la religión como reguladora de las relaciones entre las comunidades humanas y el medio natural que habita, aplicado tanto a sociedades preagrícolas como a sociedades agrícolas a pequeña escala para las cuales las variables ambientales son de gran importancia. Este método se basa en dos principios básicos, esto es, que un medio ecológico similar puede generar un proceso de adaptación cultural concomitante, reflejado en formas religiosas comparables, en poblaciones diferentes; y que la religión resulta uno de los medios culturales más potentes de adaptación al ecosistema (Díez de Velasco Abellán, 2002: 78). El punto de partida de tal planteamiento es que, del mismo modo que hay tipos reconocidos de cultura, los hay de religión, íntimamente relacionados con el tipo de cultura al que se circunscriben. El tipo de religión es, en esencia, intemporal, y puede darse ante cualquier condición ecológica y tecnológica de similares niveles

de integración. Por lo tanto, el rasgo más importante para la identificación y comparación de tipos de religión transculturales es el medio de subsistencia de su pueblo. Cabe destacar que esta interpretación ecológica se dirige hacia la organización de modelos y sistemas completos de creencias y comportamientos, no a detalles específicos (Hultkrantz, 1966: 131, 147-148; 1974: 2-5). Por lo tanto, la ecología desempeña un papel generativo con respecto a la cultura y a la religión, siendo los rasgos ecológicos los que moldean una cultura y a su vez una religión.

En definitiva, los intereses cotidianos del ser humano son indisociables de sus intereses religiosos, por lo que su estilo de vida tiene una considerable influencia directa en sus formas de percibir e interactuar con lo sagrado (Lincoln, 1991: 200-201, 205). En definitiva, sociedad y religión son siempre interdependientes e indisociables, siendo la religión la que explica y sustenta el mundo social y sus estructuras, así como las acciones del ser humano en dicho mundo (Lincoln, 1991: 28-29).

Dado que en este tipo de sociedades –es decir, preagrícolas o agrícolas a pequeña escala– no existen mecanismos coercitivos a gran escala, la religión resulta casi el único método eficaz para impedir actitudes nocivas para el grupo y su entorno, configurándose así diferentes creencias, mitologías, rituales y tabúes que actúan como mecanismos de adaptación y equilibrio entre la población y su medio ambiente. Siendo así, y dado su tamaño reducido, estas sociedades basan su subsistencia en establecer una serie de mecanismos de explotación del ecosistema para prevenir su agotamiento y controlar las diferentes estrategias de reproducción, dando pie a una escala de valores donde la naturaleza, ante la protección que ofrece y la importancia que obtiene a nivel ideológico, tiene preferencia frente a cualquier otro agente (Díez de Velasco Abellán, 2002: 78-80). En estas circunstancias socioculturales, es el trabajo el que actúa como mediador entre la comunidad y su ecosistema, ya que la población afronta su medio natural a través de este, en un proceso que incluye la transformación y acomodación del entorno. Esta, a su vez, conlleva al desarrollo de los sistemas de creencias citados que hacen inteligible dicha interacción entre el ser humano y el medio ambiente. Por lo tanto, las capacidades cognitivas por las que el ser humano transforma el ecosistema que habita para satisfacer sus necesidades son las mismas que constituyen la base de la personalización y antropización de los procesos naturales, surgiendo así entidades mitológicas intermediarias entre el ser humano y la naturaleza, y la figura del chamán o

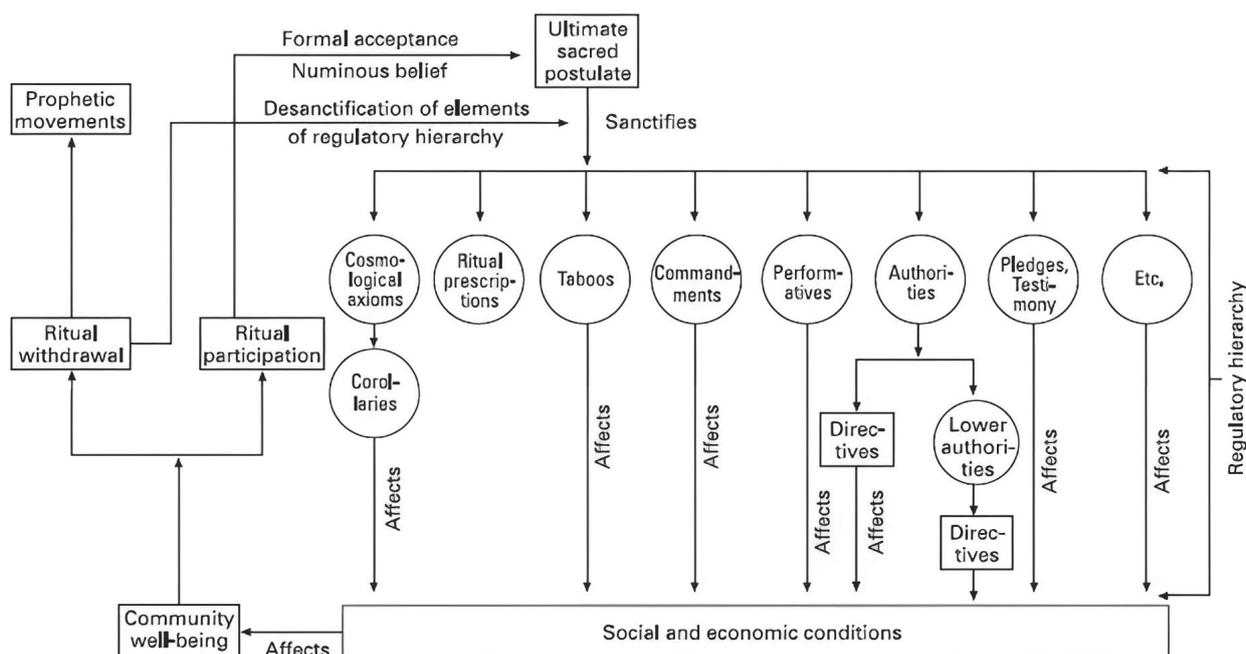


Figura 3. De acuerdo con los planteamientos de Rappaport, las creencias religiosas rigen el ritual, que induce a su vez a la experiencia religiosa base de dichas creencias. Del mismo modo, a través del ritual se regulan los procesos socioeconómicos de la comunidad (Rappaport, 1999: 429-432)

sacerdote que establece una conexión entre lo político y lo religioso (Benavides, 2008: 552).

No obstante, lejos de idealizar la relación entre el ser humano y el medio en este tipo de sociedades, ha de tenerse en cuenta que, dado que tanto la estratificación social como la gestión del medio ambiente responden a criterios religiosos, existe una conexión directa entre ambos y por la cual se afectan mutuamente. Siendo así, pueden producirse casos de mala adaptabilidad, tales como la deforestación o en general la sobreexplotación de los recursos naturales, y que pueden atestigüarse ampliamente en el espacio y el tiempo. Por ello, las prácticas por las cuales una comunidad busque mantener un equilibrio ecológico habrán de estar adecuadamente ajustadas, ya que si se tornan fines en sí mismas constituirán eventualmente un riesgo para la supervivencia, especialmente en casos de crecimiento demográfico o cuando sea necesario cualquier cambio en los mecanismos de adaptación ante factores medioambientales. Por lo tanto, cualquier enfoque ecológico de la religión ha de prestar especial atención a las dinámicas climáticas, y sobre todo a los efectos de cambios abruptos en las actitudes de la población. De hecho, es frecuente que el éxito de estrategias adaptativas de base religiosa lleve a un crecimiento poblacional que pueda ocasionar la degradación ecológica. Del mismo modo, la consolidación de un clero especializado puede tener efectos negativos en

cuanto al mantenimiento del citado equilibrio ecológico, ya que este cuerpo de especialistas tiende a centrarse ante todo en su propia legitimación y perpetuación (Benavides, 2008: 550-551). Es decir, que la adaptación ecológica puede conllevar a una complejización social que pueda derivar en una mala adaptación eventual, siendo el trabajo necesario para la supervivencia ante circunstancias y adversidades ecológicas determinadas lo que provoca el surgimiento de conceptos como agencia, regencia y jerarquía, tanto a nivel humano como divino. Del mismo modo, las peculiaridades del ser humano dan lugar a lo contrario, al deseo de oposición al gobernante y a la distinción individual (Benavides, 2008: 552-553).

Por lo tanto, hemos de considerar que aunque lo sagrado ha jugado un papel relevante en la adaptación de comunidades tecnológicamente poco complejas a sus medios físicos, bióticos y sociales, este también cambia según las circunstancias políticas. A fin y al cabo, la autoridad es mantenida a través de la santificación, la cual a su vez es sustentada por la experiencia religiosa, que responde a la efectividad del control de la jerarquía en mantener variables que definan la adaptación de varios modos (Rappaport, 1971: 72; 1999: 425-427).

Ha de tenerse en cuenta, como ha sido expuesto, que a pesar de que este es un método de análisis relevante, no está exento de problemáticas, ya que

puede derivar en actitudes en exceso reduccionistas que puedan menospreciar la creatividad de las sociedades objeto de estudio en otras áreas más allá de la cultural. Este mecanicismo excesivo puede igualmente falsear la perspectiva etnográfica aplicada al ámbito histórico, y ha de tenerse en cuenta además la amplia variabilidad regional y temporal que ha resultado en la diversidad de culturas adaptadas a períodos de mayor o menor abundancia de recursos naturales (Díez de Velasco Abellán, 2002: 80-81).

Este enfoque resulta de gran utilidad para los objetos de estudio de este trabajo por varios motivos. Si bien es cierto que resulta principalmente aplicable a sociedades agrícolas de escasa complejidad social, debido a que, como ha sido expuesto, la complejización de la sociedad deriva en el deterioro progresivo del equilibrio entre la misma y su medio, ello no lo excluye de aplicarse a sociedades complejas, ya que aunque las circunstancias ideológicas y económicas sean diferentes, la religión sigue actuando como un mecanismo de gestión y redistribución de los recursos naturales. En los capítulos 3 y 5 se abordará en extensión cómo los rituales sacrificiales y los banquetes ceremoniales constituyen sistemas de interacción y cohesión social donde se distribuyen los recursos alimenticios, sin olvidar que los santuarios actúan como centros administrativos tanto a nivel político como económico. Por lo que, aunque el equilibrio respecto al medio natural sea menor o se haya visto alterado, la religión en las sociedades complejas sigue gestionando la relación del ser humano con el mismo, y sigue existiendo una estructura ideológica en torno a ello, por lo que encuentro este enfoque igualmente válido en dichos casos, aunque sean necesarios ciertos cambios en algunos planteamientos. Precisamente, la importancia simbólica de los animales procede de su significación ecológica y económica, dándose en ellos los mismos procesos de divinización y sacralización que otros aspectos de la naturaleza en las sociedades preagrícolas.

Del mismo modo, el enfoque comparativo que ofrece este método es igualmente relevante dadas las circunstancias de las comunidades objetos de estudio. Como se expondrá detalladamente en el capítulo 2, las comunidades tartésicas podrían definirse como étnica y culturalmente heterogéneas, fruto de la convivencia y mestizaje de poblaciones orientales y autóctonas. Siendo así, estaríamos hablando de grupos de comunidades diversas que compartirían ciertas características culturales similares, asentadas en ecosistemas de igual semejanza ecológica y geográfica. No en vano la colonización fenicia

probablemente constituyó un fenómeno meticulosamente articulado y gestionado en busca de territorios afines en todos los niveles y adecuados para tal empresa. Dado que la misma duró varios siglos, estas semejanzas culturales y ecológicas podrían atestiguar por lo tanto no solo por una influencia cultural directa, sino también por las concomitancias que las colonias fenicias y el territorio tartésico conservaron con el paso del tiempo. Es decir, poco podrían tener en común comunidades de colonos asentadas hace varias generaciones en territorios distantes con los habitantes de Tiro siglos atrás, habiendo desarrollado rasgos culturales propios. Sin embargo, sus estructuras político sociales y sus ecosistemas permanecían relativamente similares, algo que termina por plasmarse en su ideología y modos de vida, por lo que, además de la herencia cultural y la influencia por el contacto comercial con el horizonte cultural fenicio, el estudio comparativo planteado por la ecología de las religiones podría aplicarse en el contexto de la colonización fenicia comparando sus regiones y territorios entre sí como si se tratase de diferentes pueblos o culturas.

1.5. IDENTIFICACIÓN E INTERPRETACIÓN DE LA RELIGIÓN A TRAVÉS DE LA INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA: ¿ES POSIBLE?

En recapitulación con lo expuesto, el estudio de la religión a través de la arqueología requiere de dos planteamientos fundamentales: por un lado, la religión no puede considerarse una realidad aislada de otros aspectos socioeconómicos en la Antigüedad (Pongratz-Leisten, 2012: 291); por el otro, aunque resulte imposible conocer los procesos cognitivos que llevaron a las poblaciones de la Antigüedad a desarrollar pautas rituales concretas, podemos presuponer que tales procesos existieron y que quedan reflejados en muchos aspectos de la cultura material. De este modo, determinados estados psicológicos y mentales pueden derivar en comportamientos específicos que serían identificables en el registro arqueológico (Harding, 2003: 303).

No obstante, la identificación de prácticas de culto a través de la arqueología puede resultar sumamente difícil y complejo, más aún el análisis de los sistemas de creencias que pudieran encontrarse tras las mismas (O'Day *et al.*, 2004: xii). La experiencia religiosa puede justificar la construcción de ciertos espacios y símbolos, pero acceder a ella en el presente es complicado y problemático. La iconografía puede resultar una de las rutas más viables

para acercarnos a estos sistemas de creencias, pero su interpretación es igualmente compleja (Renfrew, 1996b: 48-49, 51), así como inevitablemente subjetiva en gran parte de los casos. Por lo general, la principal evidencia de ritualidad a través del registro arqueológico suele consistir en el hallazgo reiterado de objetos de valor dispuestos sin criterios funcionales aparentes o de actividades económicamente contraproducentes. No obstante, para diferenciar una posible actividad ritual de un depósito accidental es fundamental el constatar una repetición deliberada en dicho tipo de hallazgos (Merrifield, 1988: 22, 30; O'Day *et al.*, 2004: xii).

Esta cuestión se torna aun más problemática si tenemos en cuenta que gran parte de los espacios y artefactos dedicados al culto tenía otras funciones y usos seculares, por lo que la unión de la actividad de culto con las actividades del día a día supone otro agravante interpretativo, así como la diferenciación de actuaciones seculares de rituales religiosos. Del mismo modo, la actividad ritual no ha de ser necesariamente supeditada al ámbito religioso, ya que existen igualmente rituales de naturaleza secular (Luff, 1996: 1). En este contexto, nuestra concepción general de la esfera religiosa como un subsistema a parte de la sociedad y de la actividad humana resulta confusa e imprecisa (Renfrew, 1996b: 47, 52). Esto ocurre frecuentemente en el ámbito de la investigación e interpretación dentro de la antropología y la arqueología, donde generalmente vemos como se abordan la religión y las creencias por separado sin enmarcarse dentro de una perspectiva más holística y en relación con otros aspectos socioculturales, como quedó expuesto al inicio de este capítulo. Lo mismo ocurre con la zooarqueología, como se ha expuesto en la introducción de este ensayo. Del mismo modo, el uso de la categoría «ritual» para todo aquello que no resulta sólidamente adecuado enmarcar en cualquier otro ámbito es otra problemática común que debe ser abordada críticamente.

Por lo general, la arqueología se ha centrado en mayor medida en el reconocimiento del culto y menos en el del sistema de creencias subyacente al mismo, buscando la identificación de espacios y objetos vinculados a prácticas rituales. Al fin y al cabo, y dadas las limitaciones del registro arqueológico a este respecto, los «indicadores del ritual» constituyen la evidencia más plausible a la hora de analizar e interpretar las creencias religiosas de un pueblo o cultura a través de la arqueología, por lo que el reconocimiento del ritual, y por tanto de la religión, se basa en última instancia en dichos indicadores, además de otras fuentes como la iconografía y/o la

documentación textual (Renfrew, 1996b: 51). Del mismo modo, para diferenciar el culto de otras actividades seculares es de vital importancia la identificación del objeto del mismo, existiendo en él, por lo general, cuatro componentes principales, según plantean Renfrew y Bahn (2011: 412):

- Mecanismos de captación de la atención, principalmente a través de la arquitectura y el propio ritual.
- Insistencia en la purificación y el aseo –es decir, la limpieza tanto física como espiritual– frente a los peligros derivados de la cercanía con el mundo de lo sobrenatural.
- Presencia de la divinidad a través de la iconografía y/o la simbología.
- Ofrenda a la divinidad durante la liturgia.

La problemática de estos componentes destacados del culto subyace sobre todo en que son relativamente fáciles de interpretar una vez que el ritual o la actividad de culto se ha celebrado, por lo que resultan más útiles a la hora de definir el ritual que de identificarlo. Dadas además las limitaciones usuales del registro arqueológico y la relativa representatividad que el mismo tiene en dichos elementos, estos componentes resultan a menudo más viables en otras disciplinas como la antropología o la sociología. No obstante, constituyen un punto de partida para la enumeración de indicadores arqueológicos del ritual.

A este respecto, considero conveniente citar de nuevo a C. Renfrew, autor pionero en intentar determinar qué patrones de la cultura material podrían ser de naturaleza religiosa, pretendiendo la identificación de conjuntos de artefactos con expresiones simbólicas y religiosas planteando una serie de indicadores para ello (Renfrew, 1996b: 51-53; Renfrew y Bahn, 2011: 413-415), los cuales quedan a continuación resumidos y agrupados. Obviamente, cuanto mayor sea el número de estos indicadores, más firme será la interpretación del acto religioso, considerando a su vez que, por lo general, solo algunos de estos criterios podrán ser identificables en un yacimiento. Cabe igualmente mencionar que estos indicadores están orientados a percibir la existencia de una ritualidad o experiencia religiosa sin entrar en su descripción detallada (Díaz de Liaño del Valle, 2017: 16).

- El ritual puede localizarse en una zona de características naturales especiales, y/o en un edificio apartado construido exclusivamente con fines religiosos. Este lugar sagrado posiblemente sea rico en símbolos que se repiten –«redundancia»–, y la estructura, arquitectura, mobiliario y

- equipo del mismo pueden emplear elementos de captación de atención.
- Los misterios del ritual pueden exhibirse de forma tanto pública como privada, y pueden quedar restos del uso y mantenimiento del espacio donde se lleve a cabo.
 - La asociación con la divinidad puede manifestarse a través de su representación iconográfica, abstracta o no. A su vez, los símbolos religiosos a menudo se asocian a ella, y a su mito, gráficamente, así como a aquellos presentes en el ritual funerario y/o en otros ritos de paso.
 - El culto implicará numerosos elementos identificables en la iconografía (rezos, procesiones, bailes, música, flagelaciones, uso de estupefacientes, etc.), así como en la liturgia, como lo son los banquetes, ofrendas y sacrificios. La inversión de la riqueza en los mismos, así como en la arquitectura, constituye igualmente un indicador fácilmente reconocible.

A pesar de estos indicadores, la presencia o ausencia de criterios específicos para el diagnóstico de los mismos u otras evidencias no es tan significativa como la documentación de acciones repetitivas de naturaleza simbólica, que estarían dirigidas a entidades sobrenaturales (Renfrew, 1996b: 52). Del mismo modo, para la identificación de poderes sobrenaturales vinculados al culto, la existencia de iconografía bien desarrollada juega un papel clave, al igual que ocurre con la escritura, la cual puede permitir la interpretación de dichas imágenes (Renfrew y Bahn, 2011: 415-416).

El principal problema al respecto de estos indicadores es que, en la práctica, solo algunos de ellos serán identificables, por lo que es de vital importancia comparar yacimientos concomitantes en pos de definir patrones –de haberlos– que nos ayuden a comprender mejor la naturaleza de los hallazgos. Además, la variedad de las prácticas de culto es tal que no es fiable asumir la frecuencia ni de los componentes de culto ni de los indicadores del ritual, aún en yacimientos de un mismo horizonte cultural. Aún a pesar de tales problemáticas, considero que estos criterios suponen un significativo y necesario punto de partida para el estudio arqueológico y antropológico de las creencias y el culto.

Los enterramientos suponen otra problemática añadida, ya que a veces suelen ser abordados por los arqueólogos como una dimensión apartada la religión, o incluso un fenómeno sin connotaciones rituales. Ello dependerá de las características del enterramiento en sí, pero por lo general, estos

constituyen un acto de culto simbólico (Renfrew, 1996b: 52). Cabría mencionar en este contexto la necesidad de diferenciar entre «enterramiento» y «depósito», ya que un enterramiento presenta una serie de pautas rituales identificables y una significación ideológica respecto al resto de depósitos, generalmente de carácter casual o accidental.

A este respecto, y en relación a cuestiones expuestas en el siguiente apartado, es necesario abordar la problemática específica inherente a la identificación de pautas rituales en depósitos desarticulados de huesos en fosas o pozos, la cual constituye una de las cuestiones más relevantes que atañe a la aplicación de la zooarqueología en estudios centrados en aspectos religiosos. Por lo general, los hallazgos de fauna a los que se atribuye un carácter ritual suelen corresponder a esqueletos relativamente completos y articulados conservados *in situ*, en ocasiones asociados a otros artefactos, y no así a depósitos de huesos fragmentados y desarticulados, ya se encuentren dispersos o no (Grant, 1984a). En estos casos, el buen estado de conservación de los huesos suele estar relacionado a su vez con un tratamiento ritual específico de los animales en vida, el cual conllevaba a una deposición especial que no implicaba necesariamente su consumo (Ramos Soldado, 2016: 50-51). No obstante, el hallazgo de esqueletos completos puede deberse a otros factores, como la muerte natural del animal o su enterramiento íntegro por motivos de saneamiento al tratarse de un ejemplar enfermo, entre otros (Merrifield, 1988: 30; Wilson, 1992: 345). Un caso de debate a este respecto lo encontraríamos en la denominada necrópolis de perros de Ascalón (Wapnish y Hesse, 2008), descrita en el capítulo 8.

La determinación de la posible naturaleza ritual de depósitos desarticulados es por tanto adversa, pero pueden ser definidos una serie de criterios o aspectos que la permitan. La presencia de cráneos y/o mandíbulas completos, así como de huesos articulados o conservados prácticamente enteros es por lo general atípica en basureros y/o depósitos en fosas, y estos pueden diferenciarse del resto de fragmentos por no haber sido sometidos a los mismos procesos tafonómicos. No obstante, y dependiendo del hueso, esto puede deberse igualmente a sus características físicas, que los hacen menos vulnerables a dichos procesos (Wilson, 1992: 342). Resulta por lo tanto fundamental analizar con detenimiento la tafonomía en relación al contexto arqueológico. Por ejemplo, la acumulación de un depósito óseo, tanto articulado como desarticulado, en el fondo de un pozo o fosa puede haber constituido un ritual de clausura ante el

cese del uso funcional de dicho pozo (Walker, 1984), aunque también puede evidenciar una fase de uso de dicha estructura diferente a otros depósitos posteriores acumulados en la misma (Merrifield, 1988: 32; Wilson, 1992: 342-343). Ambas apreciaciones no son mutuamente excluyentes, ya que puede darse una ofrenda de clausura de la fosa o pozo previa a su relleno y sellado, tanto total como parcial (Grant, 1984b: 533-536; Merrifield, 1988: 38-40, 47).

En líneas generales, los restos animales, ya se trate de fragmentos de huesos desarticulados o esqueletos enteros, son frecuentes en depósitos en fosas, por lo que diferenciar depósitos rituales de basureros domésticos puede –y suele– resultar imposible. En estos casos, el principal indicio de una posible naturaleza ritual en estos depósitos yace en la documentación de varios de ellos de similares características y deposición, sucedidos de forma continua o alterna a lo largo de una misma fosa, y donde los hallazgos se suelen repetir en número, características y asociación, sin olvidar el hallazgo de este tipo de depósitos en otras fosas asociadas a los mismos contextos cronoculturales (Merrifield, 1988: 38-48).

Por otro lado, las pautas de sacrificio son generalmente uno de los principales criterios empleados para la identificación de aspectos religiosos, aunque como se describe en la discusión (capítulo 8), una alta tasa de ejemplares subadultos no implica necesariamente una ritualidad. Del mismo modo, los huesos de individuos adultos tienden a conservarse mejor al ser más robustos (Wilson, 1992: 344), por lo que una vez más los aspectos tafonómicos han de analizarse con atención. A colación de estas cuestiones, la ausencia de marcas de corte no implica necesariamente ritualidad o la ausencia de consumo, pues son numerosos los huesos susceptibles de no ser troceados durante la preparación de la víctima –tales como vértebras, carpos, tarsos y falanges, entre otros–, o pueden haberse cocido huesos enteros, lo cual no deja generalmente termoalteraciones observables (Cardoso *et al.*, 2016: 320-321).

1.6. «ZOOARQUEOLOGÍA DE LA RELIGIÓN»

Los animales están presentes, de un modo u otro, en casi todos los aspectos de la vida humana, y nuestra interacción con ellos es constante. Esto conlleva una significación inevitable de los mismos en la esfera de lo simbólico y religioso, originando vínculos con el más allá de la mayor importancia (Morales Pérez, 2008: 13-14). Una de las principales conclusiones que he podido desarrollar ha sido durante mi investigación ha sido, precisamente, que en la

Antigüedad los animales domésticos eran potentes componentes del paisaje cultural, no solo simples recursos, y dada su relevancia socioeconómica y su proximidad a la esfera humana, ostentaban una gran importancia y significación ideológica y religiosa, un planteamiento ampliamente abordado hoy en día desde numerosos enfoques y disciplinas.

En contextos religiosos, los animales pueden desempeñar diferentes roles que no han de ser necesariamente excluyentes. Es frecuente, por ejemplo, el consumo de un animal previamente ofrendado. Siendo así, el estudio zooarqueológico, entre otras aplicaciones, puede aportarnos información sobre prácticas rituales y aspectos de la relación entre el animal y el ser humano que trascienden lo meramente económico, para lo cual resulta imperativo un enfoque multidisciplinar en estos estudios, así como análisis comparativos (Chaix y Méniel, 2005: 237-240; Chenal-Velarde y Studer, 2003; Vand Andringa y Lepetz, 2003: 85).

Por ello, esta disciplina, junto a otras como la Arqueobotánica, cobra cada vez mayor relevancia en los estudios de ámbito religioso, donde ha preponderado tradicionalmente un enfoque más historiográfico o artístico. Ha de tenerse en cuenta que el sacrificio animal es una de las más destacadas y extendidas prácticas rituales de toda la Antigüedad, por lo que el análisis zooarqueológico en líneas de investigación centradas en este ámbito resulta de un valor incalculable hasta hace poco ignorado. Siendo así, el sacrificio constituye el vínculo principal de los animales con las prácticas religiosas, donde el primer paso del mismo es la selección de la víctima, lo cual responde a unos criterios específicos respecto a la especie, el número, el sexo y la edad que dependen por completo del contexto cultural en cuestión. A su vez, es posible a veces, y por lo general en el caso de animales de gran tamaño, determinar la causas y/o el proceso de fallecimiento del animal, así como su despiece y procesado (Van Andringa y Lepetz, 2003: 93; Morales Pérez, 2008: 15-19).

Dada la relevancia de tales cuestiones, el capítulo 3 está por ello dedicado ampliamente al sacrificio animal en Próximo Oriente, en pos de trazar un marco teórico sobre el que apoyar los estudios zooarqueológicos detallados en este trabajo. Del mismo modo, ante los innumerables factores que pueden intervenir en el estado de conservación de los huesos, anteriores o posteriores a la formación del registro, ya sean antrópicos o no, el capítulo 4 aborda en detalle aspectos teóricos y prácticos de la metodología zooarqueológica, indispensable para este estudio.

Sea como fuere, resulta innegable que la zooarqueología es una herramienta indispensable en el estudio de la religión y el culto, sobre todo en lo que concierne a los rituales animales. No solo nos va a permitir describir sus aspectos, sino también conocer el procesado y gestión de las víctimas, sus criterios de selección y sacrificio, y en definitiva, una reconstrucción más completa del ritual que en no pocos casos no sería posible ateniéndonos solo a las fuentes escritas, como veremos ampliamente durante este trabajo. Del mismo modo, permite la identificación de ciertos procedimientos o elementos atípicos que puedan arrojar luz sobre cuestiones no económicas, tales como la identificación del culto o del conjunto (Méniel *et al.*, 2005; Morales Pérez, 2008: 19-20).

1.7. RECAPITULACIÓN

Los diversos enfoques posprocesualistas desarrollados en las últimas décadas, a pesar de aspirar a subsanar varios problemas interpretativos derivados de aproximaciones más tradicionales, no se encuentran exentos a su vez de limitaciones y problemáticas. Las principales residen en la subjetividad con la que pueden aplicarse dichos enfoques, o el posible carácter hipotético o especulativo de sus propuestas. No obstante, a través de estos planteamientos se ha revalorizado el papel de la religión y de los sistemas de creencias en las estructuras sociales y culturales de los pueblos en la Antigüedad, considerándolos una parte indisoluble de los mismos que requiere igualmente de la atención de la arqueología, y que puede aportar una muy valiosa información al respecto de pautas socioeconómicas más allá de lo ideológico. Del mismo modo, debido a las limitaciones del registro arqueológico, estos planteamientos han conllevado al desarrollo de enfoques multidisciplinares con los que intentar subsanar mínimamente dichas limitaciones, incorporando al método arqueológico técnicas y líneas de investigación de otras disciplinas como la

antropología, la sociología, o la fenomenología, así como métodos y técnicas procedentes de las ciencias tecnológicas.

Siendo así, estos enfoques, a pesar de sus problemáticas, han permitido un estudio más detallado y profundo de la psique humana en la Antigüedad, buscando la definición y comprensión de las estructuras de pensamiento y creencias, las cuales creemos quedan reflejadas de algún modo en el registro material. A pesar de que se trata de modelos epistemológicos habitualmente criticados en la actualidad, el impacto en el abordaje del pensamiento y comportamiento humano que estos han provocado en la arqueología es innegable, especialmente en las escuelas anglosajonas y próximo orientales, donde los criterios de C. Renfrew son habitualmente empleados como referencia a la hora de definir un contexto o espacio como cultural y/o religioso (p. ej. Greer, 2019: 11).

En este trabajo no se pretende infravalorar las limitaciones de estos métodos, ni sobrevalorar las aportaciones de los mismos. No obstante, estos constituyen un marco teórico ineludiblemente afín a los objetivos de este trabajo, donde se pretende definir, a ser posible, algunas de las pautas culturales –y culturales– interrelacionadas con la gestión de los recursos agropecuarios, así como las creencias religiosas desarrolladas en torno a los mismos, en los cuales el ritual constituye una herramienta clave en cuanto a la organización y cohesión social de las comunidades del área de estudio. En este contexto, los planteamientos de la ecología de la religión resultan especialmente relevantes, dada su atención al rol de la religión como entidad principal en cuanto a la explotación y gestión del medio y sus recursos, que puede aplicarse a numerosos horizontes culturales más allá de la Prehistoria. Por otro lado, la aplicación de un enfoque antropológico resulta del mismo modo eficaz en cuanto a los debates interpretativos respecto a identidad étnica y cultural, ya que nos permite elaborar propuestas más allá de lo eminentemente observable en la cultura material.