

LA OFRENDA SAGRADA DEL VASO EN LA CULTURA IBÉRICA¹

The sacred offering of the vase in the iberian culture

Isabel IZQUIERDO PERAILE²
Subdirección General de Museos Estatales, MEC y D

Fecha de aceptación de la versión definitiva: 08-02-02

BIBLID [0514-7336 (2003) 56; 117-135]

RESUMEN: Presentamos en este trabajo una reflexión sobre el conocido gesto de ofrecimiento del vaso a la divinidad en la cultura ibérica, en el marco del Mediterráneo antiguo. Analizamos las imágenes de los exvotos que muestran esta actitud a través de los principales soportes –piedra, bronce y terracota–, así como una valoración de otros elementos del registro implicado en la arqueología ibérica del culto.

Palabras clave: Cultura ibérica. Santuario. Exvoto femenino. Ofrenda. Vaso.

ABSTRACT: We present in this work a reflection about the known gesture of offering the vase to the deity in the Iberian culture, in the context of the Ancient Mediterranean. We analyse the images of the exvoto that show this attitude through the most important materials –stone, bronze and pottery–; we study too other elements of the material culture involved in the Iberian archaeology of the cult.

Key words: Iberian culture. Sanctuary. Feminine exvoto. Offering. Vase.

1. Introducción

El Mediterráneo en la antigüedad se concibe como un espacio cerrado en el centro del mundo (Gras, 1995), donde se manifiesta toda una compleja red de relaciones, en lo que atañe a la econo-

mía, la sociedad, la religión o el arte, que se refleja en la cultura material. En este contexto, amplio, plural y heterogéneo, lo sagrado, la religión, lo sobrenatural debió representar experiencias extremadamente significativas, con un peso elevado en las sociedades indígenas, como se ha demostrado para distintas culturas antiguas (Bottini, 1988). Desde esta perspectiva, los santuarios, los lugares sagrados, representan la manifestación de los dioses en el territorio. Pueden ser definidos como puntos de encuentro entre la comunidad con una fuerza o ser sobrenatural. Ésta es la actividad esencial de un lugar sagrado, el establecimiento del contacto con la divinidad para el beneficio del fiel, que debe agradecer el favor divino (Schachter, 1990: 56).

Uno de los problemas recurrentes de la arqueología y la historia de los cultos (De Polignac, 1997) es el análisis de la relación entre las

¹ E-mail: Isabel.Izquierdo@dgba.muv.es

Este trabajo se enmarcó en nuestro proyecto denominado: *El exvoto femenino ibérico en las colecciones del Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Sociedad y género a través de la imagen*, financiado por la Comunidad de Madrid (1998-2001). Asimismo, se integró en el proyecto de investigación: *Imágenes de época ibérica en las colecciones de Madrid. I-Exvotos y joyería* (06/0102/99), dirigido también por Ricardo Olmos, financiado por la Comunidad de Madrid.

² Agradecemos las orientaciones de Ricardo Olmos (IH, CSIC, Madrid) a este trabajo.

atribuciones o los modos de intervención de una divinidad en la sociedad y las formas que adopta su culto, con la doble cuestión de la localización de sus santuarios y la elección de los objetos depositados en calidad de instrumentos de culto (usados o consagrados) o de ofrendas propiamente dichas. Efectivamente, en este complejo universo de relaciones que se establece entre el ser humano y la divinidad, las ofrendas votivas, testimonio de rituales llevados a cabo en el lugar sagrado, constituyen un fenómeno destacado, que ha centrado la atención de numerosos estudios (AA.VV., 1989-1990; Comella, 1986; Creux, 1979; Linders y Nordquist, 1987; Reverdin y Grange, 1990, entre otros).

Una vez son depositadas en el recinto del santuario, las ofrendas pasan a ser “propiedad de la divinidad”; son una suerte de lazo permanente entre el oferente y su dios (Van Straten, 1990). La ofrenda es polisémica; tiene múltiples formas y significados, en relación con la propia categoría y definición del santuario en su territorio, el tipo de fieles que acoge y la naturaleza de los rituales llevados a cabo. Los exvotos de carácter figurativo constituyen una de las categorías de ofrendas más valoradas y significativas. Se ha considerado que se trata predominantemente de dedicaciones privadas, tal y como han demostrado diversos trabajos del ámbito mediterráneo (De Polignac, 1997). No parecen mostrarse, salvo excepciones, representaciones colectivas.

El arqueólogo recupera las ofrendas materiales pero, generalmente, no accede al contexto en el que se inscribe el gesto del fiel. Lo esencial de las celebraciones, procesiones, invocaciones, cantos, plegarias, concepciones y sentimientos religiosos que están en el origen del comportamiento no deja huella arqueológica apreciable (Rey-Vodoz, 1991). A pesar de su importancia e interés en el análisis de la práctica religiosa del hombre antiguo, los depósitos de ofrendas constituyen tan sólo un aspecto dentro de un complejo proceso y su significación varía según cultos, religiones y épocas. Su estudio en los contextos sacros de la antigüedad se ha planteado igualmente desde la reflexión sobre los gestos. Hablamos ahora, concretamente, de los exvotos antropomorfos, masculinos y femeninos. El análisis de la

gestualidad de la ofrenda puede aportar datos significativos, partiendo en su consideración (Schmitt, 1984) de la asociación del alma y el cuerpo, así como su noción de especificidad o universalidad.

El estudio del fenómeno religioso, en general, en la cultura ibérica, cuenta con una gran tradición en los estudios ibéricos (cfr. en las últimas décadas, Tarradell, 1974; Gil-Mascarell, 1975; Blázquez, 1977, 1983; Lucas, 1982; Olmos, 1992a y b; Aranegui, 1994, entre otros). Los santuarios ibéricos más destacados —especialmente, El Collado de los Jardines y Castellar de Santisteban de Jaén (Nicolini, 1969; Prados, 1992) o el Cerro de los Santos de Montealegre del Castillo (Albacete) (Ruiz Bremón, 1989; Noguera, 1989)— documentan actividades rituales, una de cuyas manifestaciones más evidentes es la disposición de exvotos elaborados en diversas materias primas —bronce, caliza y arcilla—. Los exvotos antropomorfos constituyen un conjunto destacado, documentando una serie de gestos reiterados interpretados como actitudes de presentación, salutación, oración, pudor/recogimiento, propiciación de fertilidad o fecundidad, ofrenda de armas, frutos, pasteles o aves, entre otros (Olmos, 1992b: 114-116; Nicolini, 1969; Prados, 1992; Olmos *et al.*, 1999). La gestualidad de los exvotos figurados nos aproxima a los ritos desarrollados por los fieles en el santuario.

El presente trabajo tiene por objeto la valoración de uno de los gestos de ofrenda a la divinidad en la cultura ibérica que documentan los exvotos: el de la ofrenda del vaso. Esta actitud religiosa, posible testimonio de prácticas llevadas a cabo por los propios fieles en el área del lugar sagrado y bien conocida en el contexto del Mediterráneo antiguo, aparece representada en la gran plástica en piedra de los santuarios —y rara vez en pequeñas terracotas—, no siendo frecuente tampoco en las abundantes series ibéricas de exvotos en bronce.

Valoraremos inicialmente los ejemplos conocidos del imaginario religioso ibérico, para, a continuación, analizar hipotéticos referentes de la cultura material en relación con este gesto sagrado y el propio rito de la libación en la cultura ibérica.

2. Una serie iconográfica ibérica: el gesto de la ofrenda del vaso

Como precedente iconográfico en la Península y a propósito de vasos y libaciones, aunque el gesto y el ritual son evidentemente distintos, podríamos recordar una pieza excepcional, la llamada “Dama de Galera” (Granada), una estatuilla fenicia en alabastro que apareció en la tumba n.º 20 de la necrópolis de Tútugi, del tercer cuarto o las últimas décadas del siglo V a.C. (Cabré, 1920-1921: 13, Fig. 5; Olmos *et al.*, 1999: 29.1). Se trata de una fuente antropomorfa femenina (Fig. 1). Sostiene con sus manos una bandeja de ofrendas. La imagen, que ilustra el ritual oriental de la libación, se dispone sobre un trono flanqueado por esfinges. Su lectura, además de como pieza de prestigio³, ha de complementarse con la aparición de frasquitos de perfume y una *phiale* mesónfala o pátera dotada de anilla, que formaban parte del ajuar de la tumba. Sin embargo, esta imagen proyecta un modelo distinto a la de la serie de oferentes que estamos presentando aquí. Una imagen, pero también, un rito claramente diferenciados. Una figura que mana y que liba al mismo tiempo ¿leche, perfumes o ambrosía? (Olmos, en prensa) en la tumba de un personaje de alto rango aristocrático y sacerdotal, tal vez una mujer.

Sin embargo, el esquema solemne de presentación con las manos unidas y el vaso ritual queda documentado en la iconografía ibérica a través de distintas representaciones, principalmente en piedra, procedentes, en la mayor parte de los casos con contexto conocido, de santuarios y, más raramente, también de necrópolis. El santuario del Cerro de los Santos constituye uno de los ejemplos más significativos de la religiosidad ibérica. En general, la calidad –y variedad– de los exvotos indica que estamos ante uno de los más importantes lugares sagrados de los iberos. Tal vez la divinidad del Cerro tuvo atribuciones más amplias que los de la latina, *Pales*. Esta *interpretatio* romana se realizó muy pronto sobre este santuario bordeando la ruta más frecuentada en los primeros tiempos de la presen-

³ Se ha de tener en cuenta además que en Galera se documentan las importaciones mediterráneas más antiguas de Andalucía oriental (Olmos, 1991: 301).



FIG. 1. *Dama de Galera* (Granada). Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Foto: R. Olmos.

cia romana (Sillières, 1999: 245). De la importante colección de ofrendas recuperada, centrándonos en los exvotos oferentes, sin duda, la pieza más emblemática y representativa es la Gran Dama oferente del Cerro (Figs. 2 y 3).

El gesto de la ofrenda a la divinidad es, sin duda, capital –cuantitativa y cualitativamente– dentro de la serie femenina de exvotos del Cerro de los Santos (Ruiz Bremón, 1989: 96). La propia ofrenda –el vaso– es el punto principal de atención en estas figuras. El conjunto de esculturas de este destacado santuario sufrió un proceso de dispersión por colecciones públicas y privadas de España y del extranjero desde su mismo descubrimiento y, sobre todo, en el último cuarto del siglo XIX. Fruto de un estudio



FIG. 2. *Gran Dama oferente del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Foto: cortesía de J. Blánquez, Proyecto Escultura Ibérica, UAM.*



FIG. 3. *Detalle de la ofrenda de la pieza anterior. Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Foto: cortesía de J. Blánquez, Proyecto Escultura Ibérica, UAM.*

actualmente en curso que se está desarrollando sobre la estatuaria femenina ibérica del Cerro de los Santos en el MAN⁴, se han analizado siete figuras estantes (Figs. 4, 5 y 6), de formato grande⁵ (piezas de dimensiones inferiores, casi naturales o naturales), así como cinco piezas de formato pequeño⁶, además del ejemplo de la

⁴ Las referencias indicadas son fruto de la revisión de piezas del Cerro de los Santos conservadas en el MAN, en el marco de nuestro proyecto de investigación. Cfr. n.p.p. n.º 1.

⁵ MAN n.ºs 3500, 7632, 3513, 7703, 64-13 y 64-15.

⁶ MAN n.ºs 7625, 7624, 3508, 7596 y 7599.

conocida pareja⁷, que ofrendan vasos rituales. En su mayor parte se representa el vaso característico del Cerro (siete piezas), de borde más o menos exvasado o saliente, cuerpo alargado de perfil en ese y base. Sólo excepcionalmente algunas esculturas presentan piezas de menor altura, como boles o cuencos⁸. Dentro de la serie femenina del Cerro, los caliciformes ofrendados son en su mayor parte de pie anular, cuerpo globular, borde ligeramente exvasado⁹ y galbo recto¹⁰.

⁷ MAN n.º 3508.

⁸ MAN n.º 7619 ó 7596 y 64-13, 64-15.

⁹ MAN n.ºs 3500, 7625 y 7599.

¹⁰ MAN n.ºs 3513, 7024, 7604, 7611 y la pareja 3508.



FIG. 4. *Figura femenina oferente del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Foto: R. Olmos.*

La convención del gesto exige la disposición de los brazos extendidos a lo largo del cuerpo; a veces ocultos bajo el manto; las manos se labran con dedos paralelos, rígidos, sujetando y rodeando la ofrenda; los pies separados o levemente separados y las piernas ocultas bajo los vestidos. También el grupo de bustos documenta esta actitud de ofrenda¹¹. Con respecto a las figuras masculinas (Ruiz Bremón, 1989: 97), el gesto más característico consiste en llevar un cuenco –no

¹¹ MAN n.ºs 7619, 7604, 7611 y 7639?



FIG. 5. *Figura femenina oferente del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Museo Arqueológico Nacional, n.º 7024. Vista frontal. Foto: Proyecto Imágenes de época ibérica en las colecciones de Madrid (IH, CSIC), R. Olmos/I. Izquierdo.*

un caliciforme— con la mano derecha, semiapoyado en la cadera, mientras que con la izquierda se sostiene el borde del manto, una actitud desconocida en las series femeninas. Se muestra, por tanto, una diferencia significativa –en cuanto al gesto y el atributo ofrendado— entre unos y otros exvotos. Únicamente en el caso de la pareja oferente del Cerro (Olmos *et al.*, 1999: 57.1.2.) el varón y la mujer aparecen unidos a través de la ofrenda conjunta del vaso.

En soportes pétreos la serie de exvotos femeninos del Cerro es sin duda la más conocida, pero además, contamos con otros paralelos como

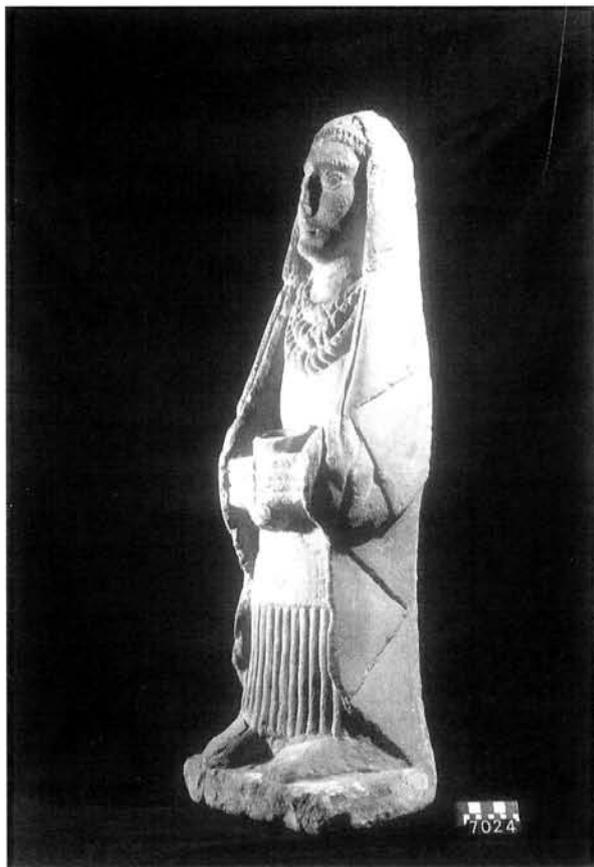


FIG. 6. *Figura anterior. Vista en tres cuartos. Foto: Proyecto Imágenes de época ibérica en las colecciones de Madrid (IH, CSIC), R. Olmos/I. Izquierdo.*

el relieve de Torreparedones (Córdoba), alguna escultura del santuario de El Cigarralejo (Mula, Murcia), el ejemplo de Osuna (Sevilla) con relieve de oferentes o, con un esquema y estilo mucho más tosco, la pieza de El Tollo (Cehegín, Murcia). En el caso del yacimiento de El Cigarralejo (Ruano, 1987: III, 77-78), se trata de una escultura acéfala procedente del santuario (Mula, Murcia) que muestra objetos singulares en sus manos, interpretados como bastones, antorchas o cirios (Blázquez, 1957: 22; Prada: 1979). De este santuario murciano proceden además distintas damas en actitud oferente, cuyo gesto aparece abstraído, con las manos sobre el pecho, sin la copa de libación. Por otra parte, en el relieve del santuario de Torreparedones (Córdoba) se

muestran dos oferentes femeninas en el interior de un lugar sagrado (Morena López, 1989: Lám. LVIII; *Les Ibères*, 1997: 306-307; Olmos *et al.*, 1999: 71.3.), que convergen en la donación de una ofrenda (Fig. 7). El vaso, globular, es cuidadosamente portado por ambas figuras; parece incluso envuelto o protegido con sus vestidos. Este gesto de la ofrenda conjunta recuerda la pareja oferente del Cerro de los Santos (Ruano, 1987: I, 261; Ruiz Bremón, 1989: n.º 155; Olmos *et al.*, 1999: 57.1.2. = 74.5.).

Procedentes, hipotéticamente, de contextos funerarios son conocidas otras imágenes de oferentes. En uno de los relieves del conjunto monumental de Osuna (Sevilla) (García y Bellido, 1943: Lám. 15; Rouillard, 1997: 31; Olmos *et al.*, 1999: 75.3. = 57.1.9.), de época tardía, dos mujeres vestidas confluyen en la esquina del sillar (Fig. 8). Presenta una de ellas en su mano derecha un vaso carenado de alto labio, que contendría, tal vez, como se ha interpretado, libaciones funerarias. Estas oferentes van vestidas –como en los bronce– ritualmente, con túnica, manto y/o velo y se adornan con pendientes y collar. Cabe citar finalmente, el hallazgo del yacimiento de El Tollo, la llamada “Dama de Cehegín” (Murcia) (Lillo y Melgarés, 1983; Izquierdo y Arasa, 1998; Olmos *et al.*, 1999: 57.1.4. = 64.2.9.), sin contexto arqueológico preciso, que muestra una imagen esquemática y poco elaborada, de época ibérica avanzada, de una mujer que porta en su mano izquierda, un espejo y en su derecha, un hipotético vaso, o mejor cuenco de ofrendas o libaciones. La disposición de su brazo derecho rompe con la norma de la serie de oferentes del Cerro, al permanecer extendido sobre el cuerpo. Tampoco se indican collar, ni adorno alguno, como en la mayoría de las damas ibéricas.

Además de la plástica en piedra, una terracota de pequeño tamaño, aunque de autenticidad dudosa¹², procedente de Almodóvar del Río (Córdoba) (Fernández, 1982: 173; Ruano, 1987: III, 194), en depósito desconocido en el Museo Arqueológico de Córdoba y procedente del interior

¹² Agradecemos a la directora del Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba, M.^a Dolores Baena su amabilidad ante nuestro interés por revisar la pieza.

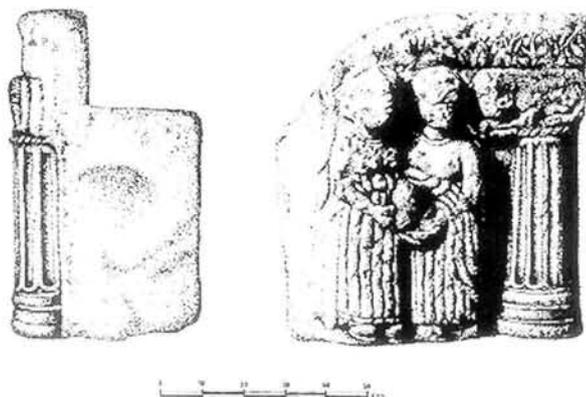


FIG. 7. *Relieve con oferentes de Torreparedones (Córdoba), según Morena López, 1989.*

de una tumba dotada de un ajuar con armamento, evoca el tipo representado en piedra en la conocida serie del Cerro de los Santos y concretamente la figura de la Gran Dama. Se trata de una pieza sumamente interesante, en el caso de ser ibérica, ya que reproduce la disposición, tocado, indumentaria, joyería y gesto de la gran plástica del Cerro en una escala miniaturística —presenta 12,7 cm de altura—, reservada en este caso al ajuar de una tumba. Finalmente, cabe citar, dentro del catálogo de terracotas púnicas ebusitanas, la documentación de la imagen femenina del gesto de la ofrenda (finales del siglo VI al III a.C.) en figuras estantes y bustos, con frutos y animales básicamente (San Nicolás, 1987: 6-7, tipos 3,4,11 y 4,3,1), aunque en ningún caso se representa la ofrenda del vaso.

Por otra parte, los exvotos en bronce de figuras oferentes no son muy abundantes. Según Nicolini (1968: 34-35, Láms. I-IV), en general, el grupo de los dedicantes —u oferentes— de los exvotos ibéricos en bronce presenta actitudes diversas, derivadas de la disposición, fundamentalmente, de brazos, manos, así como de las propias ofrendas que muestran. Se han reconocido distintas variantes en función de la presentación de brazos y manos hacia delante con ofrenda de frutos o panes; la posición horizontal de los brazos con ofrenda, esencialmente, de armas; la elevación hacia arriba de los brazos y ofrenda de aves o frutos; la proximidad de la ofrenda —un ave— al pecho de la figura con brazos flexionados



FIG. 8. *Relieve con oferentes de Osuna (Sevilla). Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Foto: Ministerio de Educación y Cultura.*

o, finalmente, la libación a través de la presentación del vaso ritual. Si bien, en la mayor parte de estas actitudes, se observan gestos propiamente indígenas, la ofrenda del vaso es considerada de origen oriental o, más genéricamente, mediterránea y propia de épocas tardías, al menos en lo relativo a los bronce.

Destacaremos un exvoto femenino (Figs. 9 y 10) del MAN (Nicolini, 1969: 53, n.p.p. 3 y 8; Prados, 1992: 256, n.º 1021; *Les Ibères*, 1997: 331, n.º 305; Olmos *et al.*, 1999: n.ºs 63.3. = 57.1.7.)



FIGS. 9 y 10. *Exvoto de bronce femenino ibérico en actitud oferente. Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Foto: Proyecto Imágenes de época ibérica en las colecciones de Madrid (IH, CSIC), R. Olmos/I. Izquierdo.*

y sus diversas copias (Izquierdo, en prensa), que reproduce el conocido esquema de la dama oferente reproducida en piedra. G. Nicolini (1977: 184) habla incluso de una “imitación consciente o inconsciente de la Gran dama oferente del Cerro [...]”, en referencia a este conjunto, aunque es evidente una simplificación con respecto al modelo en piedra. La pieza del MAN¹³ muestra una figura femenina “[...] de muy buen arte” según Álvarez-Ossorio (1941) en posición estante y actitud oferente, que viste larga túnica y aparece cubierta con velo o manto que le cae desde la toca llegando hasta los pies, cubriéndole la

mayor parte del cuerpo. Por encima de la túnica, de escote de pico, se observa otro vestido sesgado sobre el pecho, que desde el hombro izquierdo al costado derecho forma un pliegue diagonal bien marcado. La figura aparece cubierta por velo y un tocado bajo y estrecho, una cofia de perfil redondeado sobre el peinado. La adornan una diadema, que cubre el nacimiento de su cabello, grandes pendientes o arracadas de tipo discoidal y un collar con pronunciado colgante, tal vez un portaamuletos exagerado, de forma romboidal de extremos redondeados. Ambas manos sobresalen por debajo del manto y/o velo y se juntan en el conocido gesto de sostener una ofrenda. Es difícil distinguir si sus manos portan un objeto —seguramente un vaso—

¹³ MAN, n.º 3500 (AO, 1741, Lám. CXXVII).

realmente o si simplemente se representan unidas, siguiendo el esquema del oferente. Paris (1903-1904: 191-192) calificó la pieza como “chef-d’oeuvre”. Por su parte, García y Bellido (1954: 463-464) destacó la actitud hiératica y la natural severidad de esta representación, “simple y solemne”, “de arte bueno”.

Conocemos otros exvotos en bronce cuya tipología varía sensiblemente con respecto a las piezas anteriores, y entre ellas se destaca una depositada en el MAN¹⁴, procedente de la colección de Antonio Vives y Escudero, quien señaló su adquisición en Barcelona, procedente de la provincia de Valencia (Paris, 1903-1904: 192, pl. II, 4a y b; AO n.º 1573, Lám. CXIII; Prados, 1992: 259, n.º 1040; De Griñó y Olmos, 1982: 69; Olmos *et al.*, 1999: 57.1.10.). En este caso, la figura aparece con alto tocado cubierto con velo y larga túnica, adornada de nuevo con arracadas y collar, ofrendando un vaso de grandes dimensiones, de forma globular y alto cuello. Otro exvoto, procedente de la misma colección, depositado en el MAN¹⁵ reproduce este mismo esquema de dama con alta mitra y manto que ofrece un vaso ritual. Pero también hay ofrendas de vasos más singulares, en su disposición, como la del exvoto femenino del MAN¹⁶ que ofrece con su mano derecha un cuenco o pátera.

Asimismo, dentro del lote de exvotos procedentes del santuario de La Luz (Murcia), cerca de la ermita de San Antonio el Pobre, depositado en el Museo de Barcelona (Bosch Gimpera, 1924, 1931; Ruiz Bremón, 1988) destaca un exvoto femenino, con tocado, manto y joyas, ofreciendo un vaso globular de tamaño destacado (Ruiz Bremón, 1988: Fig. 8) que ya presentó en una lámina Carpenter (1925: Lám. VIII). A partir de algunos de estos bronce y en consideración especial al tipo femenino de oferente, Bosch Gimpera (1924) reconoció coincidencias en modelos y técnica con la gran escultura del Cerro de los Santos y dedujo, a través del análisis de los bronce, la existencia de “escuelas regionales”, como en otras manifestaciones del arte ibérico.

¹⁴ N.º 22.684 (AO 1573, Lám. CXIII).

¹⁵ N.º 22.685 (AO 1570, Lám. CXIII).

¹⁶ N.º 22.647 (AO 152, Lám. XXIII).

No podemos olvidar citar el conjunto de exvotos iberorromanos en bronce hallado en la acrópolis de Sagunto (Valencia) (Blech, 1989; Olmos *et al.*, 1999: 93.1.1.) que aúnan el estilo de presentación del exvoto ibérico con las nuevas corrientes del gusto itálico. Una de las figuritas continúa en la tradición del oferente ibérico que se presenta frontalmente ante la divinidad, desnudo. Con su mano derecha vierte el contenido de una pátera y con su izquierda sostiene tal vez un pequeño pan o pastel sacrificial. El esquema se repite, con ligeras variantes, en otro bronce de este grupo saguntino.

En un intento de ordenación de los ejemplos comentados, el gesto de la ofrenda sagrada del vaso aparece documentado en los exvotos del Ibérico pleno y, sobre todo, tardío en la plástica en piedra, a través de las series, básicamente, del Cerro de los Santos. Los ejemplos de Osuna y Torreparedones aportan nuevos esquemas y composiciones visuales evolucionadas respecto a la frontalidad y el hieratismo de las primeras esculturas. Por su parte, la terracota cordobesa, de carácter dudoso, pero sobre todo, los bronce estudiados siguen los modelos que encontramos en el santuario del Cerro, reproduciendo el tipo –básicamente femenino– y el gesto en una escala inferior. En el caso de algún bronce, como el citado del MAN (cfr. *supra*), no obstante, hay una exageración del tamaño (más de 15 cm de altura) en relación al formato medio de este tipo de exvotos¹⁷. Una evidencia, pues, de emulación de la gran plástica. Finalmente, las piezas iberorromanas de Sagunto representan ya el esquema y el estilo itálico.

3. La libación en el marco del Mediterráneo antiguo

La libación constituye en la antigüedad, en general, un acto complejo y crucial en el mundo

¹⁷ Tal y como señaló Nicolini (1969: 108, n.p.p. 1) su altura media se sitúa, en general, entre los 4 y 12 cm y la mayor parte entre los 6 y 8 cm. Son tallas muy excepcionales, por encima de la media, ejemplos como el varón armado de Despeñaperros (AO 194) de 26 cm de altura; el de Castellar o el de Luz de 24 cm (Nicolini, 1969: 81-83, pl. XVII). Por debajo de dimensiones medias se sitúan las pequeñas figuritas esquematizadas cuya altura se sitúa entre 1-1,5 cm.

antiguo, identificado con el gesto esencial de verter y asociado generalmente a la plegaria (Rudhardt, 1958: 240-248). Señala la pertenencia al lugar sagrado, permanente, en el caso de la divinidad, o provisional, en el del fiel (Veyne, 1989: 26). En Egipto y el Próximo Oriente antiguo la realización de libaciones en honor a la divinidad es conocida, como narran los textos, por ejemplo, de la antigua Babilonia (Burkert, 1983: 10-11; Hartog, 1990: 255) o de la cultura hitita (Burkert, 1979: 42). La documentación más abundante, no obstante, procede de Grecia y, posteriormente, de Roma, donde la libación constituye uno de los gestos litúrgicos más sencillos y frecuentes, con abundantísimos testimonios iconográficos.

La ritualización¹⁸ es parte esencial de la religión griega y las libaciones sagradas (del gr. *spondai, spondai*) (Rudhardt, 1958: 240-248; Burkert, 1972: 41-43, 1983: 54, n.p.p. 26; Mitropoulou, 1975; Lissarrague, 1985, 1990: 25-26, n.p.p. 12; Laurens, 1985; Veyne, 1989, entre otros) constituyen una parte fundamental de los ritos sacrificiales. Se realizan en muy diversos contextos, pudiendo ser incluidas como elementos autónomos dentro de un complejo conjunto de ritos, marcando el principio o el final de una acción, iniciando y clausurando ceremonias.

Ya en el mundo minoico, en contextos votivos y funerarios, se documentan vasos antropomorfos femeninos para la realización de libaciones (Fowden, 1989-1990). Así, vasos zoomorfos de la Edad del Bronce en el Egeo han sido interpretados también en esta línea (Miller, 1984). En la Grecia clásica, según los textos y la iconografía, una parte del líquido, la destinada a los dioses, se vertía normalmente sobre altares o directamente sobre el suelo. Otra parte era consumida y compartida por los participantes en el acto. Salvo algunos casos en que se utilizaba vino puro, era habitual el uso de vino mezclado con agua, a veces endulzado con miel; asimismo se

¹⁸ "Un rituel est un ensemble de gestes accomplis par ou au nom d'un individu ou d'une communauté, qui servent à organiser l'espace et le temps, à définir les rapports entre les hommes et les dieux, à mettre en place les catégories humaines et les liens qui les unissent" (Bruit Zaidman y Schmitt Pantel, 1991: 19).

empleaba agua o una mezcla de miel y leche. Crateras y copas, en ocasiones eran reservadas a tal uso de manera exclusiva, aunque es la *phiale* el vaso más representado, con su característico *omphalos* central que permitía introducir los dedos para ejecutar el gesto. El ritual homérico¹⁹ describe ya solemnes ejemplos de su realización. Además de aparecer asociado a ritos orales —oraciones, cantos—, se acompaña a veces de combustión de perfumes o inciensos u ofrendas vegetales, ocupando un lugar preponderante en la ceremonia de sacrificio.

La mayoría de las libaciones en época clásica parecen dirigirse de una manera general al conjunto de los dioses. Según los textos (Rudhardt, 1958: 242, n.p.p. 8-13) éstos agradecen este tipo de actos como un signo de honor y testimonio de deferencia; pueden definirse como un medio para captar la atención de la divinidad; incluso como modo de petición de su favor y apoyo. Se ha destacado el sentido estrictamente religioso de este rito, vía de contacto —y de petición de favor y perdón— con los dioses; pero también, las libaciones forman parte de la vida cotidiana, del mismo modo en las narraciones mitológicas. Acompañan los ritos, marcando una llegada o una partida²⁰; son inherentes al banquete o *symposion* (Lissarrague, 1990); señalan el fin de una comida; culminan una victoria; sancionan una solemne despedida; celebran un reencuentro; o consagran la conclusión de un acuerdo, una alianza, un pacto²¹ o el nacimiento de una comunidad. El rito aparece, así, ligado a un acto político. Presenta, además, una vertiente compensatoria en el sentido de restituir al mundo, a los dioses, una parte de la fuerza que se va a adquirir: la renuncia de una parte simbólica de los bienes del hombre, necesaria en el sacrificio.

¹⁹ Homero, *Iliada*, XVI, pp. 231-232; XI, pp. 774-775; VI, pp. 265 y ss.; XXIV, pp. 285 y ss. *Odisea*, III, p. 341. Recordemos en el funeral de Patroclo narrado en la *Iliada*, los gestos rituales de Aquiles en honor de su compañero (*Iliada*, XXIII, pp. 218-220).

²⁰ Cfr. el tema de la partida del hoplita, sancionada por la libación que representa la ofrenda y los lazos que unen los miembros del grupo con los dioses (Lissarrague, 1984: 41).

²¹ El término *spondè* que designa en griego la libación se encuentra en la palabra *spondai*, alianza.

Por otra parte, desde el análisis de la estructura del mito y el ritual en Grecia (Burkert, 1979), se ha insistido en el valor catártico de la libación, dentro de la liturgia inicial que precede a los sacrificios. Según esta visión, el gesto de libar no representaría una ofrenda a los dioses, sino una suerte de pasaje al territorio sagrado, de entrada y de salida. El verter el líquido sagrado representaría, así, un rito de paso. En este sentido, un tipo de libaciones –de agua, leche, vino o miel, en general– se consagra exclusivamente al mundo funerario (Rudhardt, 1958: 249 y ss.; Briquel, 1982; Bruit Zaidman y Schmitt Pantel, 1991: 19). Son las *choai* o libaciones que se vierten sobre el monumento o espacio funerario, estableciendo un lazo de unión entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Aparecen asociadas en ocasiones a los *enagismata* u ofrendas de alimento depositadas en la tumba. De nuevo, aquí la libación actúa como rito liminal, mediador entre la esfera de los muertos y la de los vivos (Himmelman, 1997).

Las divinidades en el panteón griego también pueden ofrecer libaciones. La iconografía de los vasos áticos ofrece numerosos testimonios en este sentido (Simon, 1953); así como los relieves votivos (Mitropoulou, 1975). Distintos autores, desde ópticas diversas, han planteado hipótesis de interpretación de estas imágenes, que acercan al mundo de los hombres el espacio divino. Se han observado, así, ciertas diferencias entre los gestos realizados por hombres y dioses; pero sobre todo, similitudes en sus actitudes y los instrumentos empleados, expresando la idea de armonía o acuerdo reglado mediante el ritual, de acuerdo con la propia etimología de la palabra libación (Laurens, 1985). Una interpretación complementaria, sugerente, en la línea de Burkert (1979: 27), es la que ofrece Veyne (1989) para quien la *phiále* de la mano de los dioses representa, más que una ofrenda, un epíteto de la naturaleza sagrada de la propia divinidad.

Cambiando de ámbito geográfico, en cuanto a la cultura etrusca, constituye un lugar común en las obras de los autores antiguos destacar su profundo sentido religioso (Pallotino, 1955: 200), avalado por los numerosos hallazgos de textos, objetos e imágenes que iluminan este

aspecto. Dentro de la *religión del rito*, como ha sido definida en alguna ocasión (Hus, 1980: 176), el sacrificio a los dioses aparece como la máxima ofrenda (Pallotino, 1940: 222), destinada a conocer y obedecer la voluntad divina. Los textos rituales etruscos hacen hincapié en el estricto desarrollo de los ritos sacrificiales que en ocasiones pueden simplificarse por una sencilla libación, especialmente de vino²² o de leche (Jannot, 1998: 56). La libación en Etruria (Pfiffig, 1975: 64, 78, 100, 105) se realiza sobre un altar o una mesa móvil en contextos sacros y funerarios, públicos y privados. Las ofrendas votivas de estatuillas en bronce de los siglos V y, sobre todo, IV a.C. muestran la iconografía del oferente en actitud ritual, estante, con la mano izquierda abierta y la derecha lista para realizar una libación, con una *phiále* o un pequeño vaso (Hus, 1975: pl. 57; Richardson, 1983: Figs. 481-483, entre otros).

Roma, posteriormente, continuará esta tradición y, del mismo modo, en el ritual del *sacrificium*²³, la libación²⁴ designaba las ofrendas no sangrientas ofrecidas en santuarios públicos o, sobre todo, ante el larario doméstico, de diversas categorías, con vino, y al contrario que en Grecia, especialmente puro –*merum*–, o leche –*lac*–. Ante el altar²⁵ o el hogar, el sacrificante vertía

²² El término *vinum* es citado en diversas ocasiones en el calendario litúrgico, *liber linteus*, lo que permite suponer que muchos gestos sacrificiales no eran más que sencillas ofrendas líquidas, no siempre de vino, en lugar de la inmolación de un animal (Jannot, 1998: 56).

²³ En la antigüedad clásica en general, el término *sacrificium* designaba, dentro de la esfera de propiedad exclusiva de la divinidad, *sacer* o *sacrum*, los actos rituales por los que un ser u objeto era matado, quemado o destruido de alguna manera –sacrificado– en honor de la divinidad (Daremberg y Saglio, 1897: IV, 2.^a parte, s.v. *sacrificium*).

²⁴ *Libatio* de *libare*, *liba*, *libamina*, *libationes*, término relacionado con la raíz indoeuropea *lib-* que parece significar verter, en el sentido de repartir abundancia o riqueza (Varron, *De Ling. Lat.* V, p. 106 y VII, p. 44).

²⁵ Se empleaban, complementariamente, plantas como el romero, el laurel, ramas de pino; perfumes de origen oriental como incienso, mirra, *crocus* o *costum*; distintos productos agrícolas como frutos, miel, sal; alimentos como pasteles, en ocasiones especialmente preparados para las ceremonias religiosas según prescripciones rituales, *mola salsa* o *liba*.

las libaciones, a veces, complementariamente, a la inmolación de algún animal. Según diversos autores²⁶, estos ritos de libación parecen situarse en el origen del culto romano, considerándose *Liber*²⁷ el dios creador de estos sacrificios.

Podríamos considerar la libación en la antigüedad, en definitiva, como un gesto sagrado universal, de amplia difusión, que cuenta con abundante documentación en el Mediterráneo desde la Edad del Bronce, con particulares evoluciones locales, e interpretable, con matices diversos, como ofrenda o reverencia a los dioses y, al mismo tiempo, rito de paso, de entrada y salida de la esfera divina.

4. El registro arqueológico ibérico

Desde el marco del Mediterráneo en la antigüedad nos centramos a continuación en el contexto de la protohistoria peninsular, donde el ritual de la libación se halla documentado desde época tartésica a través de las jarras y *braserillos* o páteras de manos de tradición oriental, en ocasiones ligadas al mundo de la muerte. Los conjuntos de La Joya (Huelva), Aliseda (Cáceres), Carmona (Sevilla) o Niebla (Huelva) (Olmos *et al.*, 1999: 22.1.-6., 27.2.1. y 29.3.; Aranegui, 2000), entre otros, constituyen ejemplos excepcionales. En estos casos, la jarra asociada a la bandeja, evoca el gesto de la ofrenda sagrada, unida al prestigio aristocrático de las propias piezas. Una propuesta de interpretación novedosa la ofrece Ruiz de Arbulo (1996) al considerar la asociación de jarras y bandejas de bronce, halladas en tumbas y recintos palaciales tartésicos y del Ibérico antiguo como evidencias de un ritual de lustración con fines de prestigio; una función, según este autor, de lavado de manos o pies en el mundo de los vivos o instrumento de abluciones o banquetes funerarios en el caso de las necrópolis.

La Dama de Galera (Cabré, 1920-1921: 13, Fig. 5; Olmos, en prensa), en su consideración

como diosa (Fig. 1), ofrece esta fusión de la esfera religiosa y funeraria, a través del rito oriental de la libación (cfr. *supra*). La imagen de la divinidad que está libando con su bandeja y de la que mana líquido sagrado a través de su cuerpo enriquece su significado al ser depositada en el interior de una tumba.

Sin embargo, en las representaciones de la ofrenda del vaso en exvotos del Ibérico pleno y tardío, en caliza o bronce, como hemos visto, rara vez se representan jarras, bandejas o páteras, elementos esenciales en el rito según la tradición oriental o griega, sino vasos generalmente globulares, abiertos, del tipo caliciforme, en el caso de las representaciones femeninas. Los varones se presentan diferencialmente con cuencos o pateritas. El santuario del Cerro de los Santos ofrece, como hemos visto, los mejores y más abundantes ejemplos, en las manos de mujeres y varones (Ruano, 1987; Ruiz Bremón, 1989). Ya se establecieron (Ruano, 1987: I, 195-196) paralelos con vasos ibéricos como los de Liria (Ballester *et al.*, 1954: Lám. X, Fig. 17) o La Bastida de les Alcusses (Aranegui y Pla, 1981: 81 y 97), aunque la lista de yacimientos –poblados, santuarios y necrópolis– con la documentación de este tipo sería interminable.

Algunos yacimientos evidencian, no obstante, testimonios interesantes. Así, el estudio de las cerámicas grises halladas en el propio santuario del Cerro de los Santos durante las campañas de 1962 y 1963 (Hornero, 1990) ha puesto de relieve algunos aspectos relevantes de estos materiales de época plena y tardía, como la poca importancia de las formas con asas –un aspecto general de la cerámica gris andaluza y de la Submeseta sur–, primando los galbos rectos, convexos y carenados, los pies indicados, en forma de anillo y forma cóncava y los labios sobre todo redondeados. Sus acabados fundamentalmente son de buena y cuidada calidad. El tratamiento de sus superficies externas es, en general, un alisado fino y homogéneo, aunque también se han documentado engobes y bruñidos. Apenas se han encontrado fragmentos decorados.

Parece, pues, que priman en este yacimiento las formas lisas de pequeño tamaño, de vasos caliciformes o tulipiformes (Formas 2, 3, 4 y 7 de Hornero), platos o cuencos (Formas 1 y 2) y

²⁶ Ovidio, *Fastos*, I, pp. 347 y ss.; Plinio, *Nat. Hist.*, XVIII, p. 7; Plutarco, *Numa*, p. 8.

²⁷ Ovidio, *Fastos*, III, pp. 733 y ss.

vasijas más grandes panzudas (Formas 5 y 6). Es interesante constatar que estas cerámicas no tuvieron un uso cotidiano (*idem*, 189), pudiéndose afirmar que se trata de vajilla fina, cuidada y valorada, con funciones concretas en este yacimiento, según el estudio realizado. Predominan en esta serie justamente los vasos caliciformes, para el uso cultural como vaso de libaciones. Las campañas de excavación desarrolladas posteriormente durante 1977 y 1981 proporcionaron numerosos ejemplos de cerámica gris y, de nuevo, de caliciformes (Chapa, 1982). El reciente trabajo de Sánchez Gómez (2002) ofrece un análisis actualizado del registro cerámico de este santuario, reiterando la riqueza y abundancia de los vasos caliciformes²⁸. Nos encontramos, por tanto, con el apoyo del contexto arqueológico con la valoración y el interés del vaso caliciforme que se representa en las esculturas en piedra del mismo santuario.

En cuanto al origen de este tipo cerámico, en el Mediterráneo se han distinguido dos grandes grupos de vasos caliciformes, según Aranegui y Pla (1981: 81-82). En primer lugar, el que da lugar al vaso de barniz negro ático, procedente de una imitación de vasos metálicos asiáticos y propio del siglo IV a.C., siguiendo a Seffton²⁹; y, en segundo lugar, otro tipo más antiguo, fenicio, representado por los vasos “à chardon”. Es esta segunda vía la que parece más convincente para la transmisión de la forma al repertorio ibérico. En general, los caliciformes ibéricos se caracterizan por una profundidad media, cuello destacado separado del cuerpo de tendencia globular, labio saliente generalmente y pie diferenciado o sin pie (Mata y Bonet, 1992: 132-133). Se han distinguido los subtipos de cuerpo globular cuya cronología es amplia –aparecen en el Ibérico antiguo y perduran hasta época iberorromana–; de perfil en “s” y carenado.

El caliciforme y su papel relacionado con la libación en las cuevas-santuario ibéricas, especial-

mente del área valenciana, ha sido un tema valorado en la literatura especializada (Tarradell, 1974, 1976; Gil-Mascarell, 1975; Lucas, 1982: 262; Vega, 1987; entre otros). A modo de ejemplo reciente, en las dos cuevas del Puntal del Horno Ciego (Valencia), se depositó un lote de fusayolas, algunas decoradas, junto con un numeroso conjunto de caliciformes (Fig. 11), en algunos casos con orificios en el borde; en estos lugares sacros se documentaron además, en inferior cantidad, otras formas cerámicas como vasitos, copitas, platos y páteras (Martí Bonafé, 1990). El registro arqueológico de las cuevas-santuario muestra, pues, la deposición ritual de caliciformes; incluso el interés de mostrarlos destacadamente en el interior del lugar sagrado.

Son vasos, en general, para beber que aparecen en diversos contextos –de hábitat y de necrópolis–, aunque su asociación con pateritas y otros vasos de pequeño tamaño, así como fusayolas y otros elementos en las cuevas-santuario los convierte en recipientes que pueden formar parte de la esfera sagrada. Se trata de un elemento común en estos contextos –vasos o vasitos caliciformes de tamaños y color de superficies variables– que suelen depositarse, fragmentados en ocasiones, en el interior de las cuevas, incluso en hornacinas naturales (González Alcalde, 1993: 72-73). Y en este sentido han sido interpretados como vasos para ofrendar líquidos, como leche, vino, hidromiel o agua³⁰ (Blázquez, 1977: 327), siguiendo la tradición del Mediterráneo –es la hipótesis más seguida–; pero también alimentos –como frutos– u ofrendas sólidas (Blázquez, 1983: 206) o incluso, como funcionalidad más novedosa, para portar luz, al modo de lamparillas votivas en el interior de las cuevas-santuario (Martínez Perona, 1992: 273-275). Junto con los vasos caliciformes suelen aparecer otras formas cerámicas de formato generalmente miniaturístico, así como restos óseos quemados de fauna diversa, además de cenizas y carbones, indicio de comidas o actos rituales en este tipo de lugares sagrados naturales, sin estructuras arquitectónicas apreciables.

²⁸ Agradecemos a Marisa Sánchez sus informaciones al respecto.

²⁹ Shefton, B. B. (1971): “Persian gold and attic black-glaze achaemenid influences on attic pottery of the 5th and 4th centuries B.C.” En *IX Congrès International d’Archéologie Classique* (Damas, 1969). *Annales Archéologiques Arabes Syriennes*, XXI, pp. 109-111.

³⁰ Para la relación del agua con los santuarios ibéricos, cfr. Blázquez, 1977: 326-327, con referencias bibliográficas.

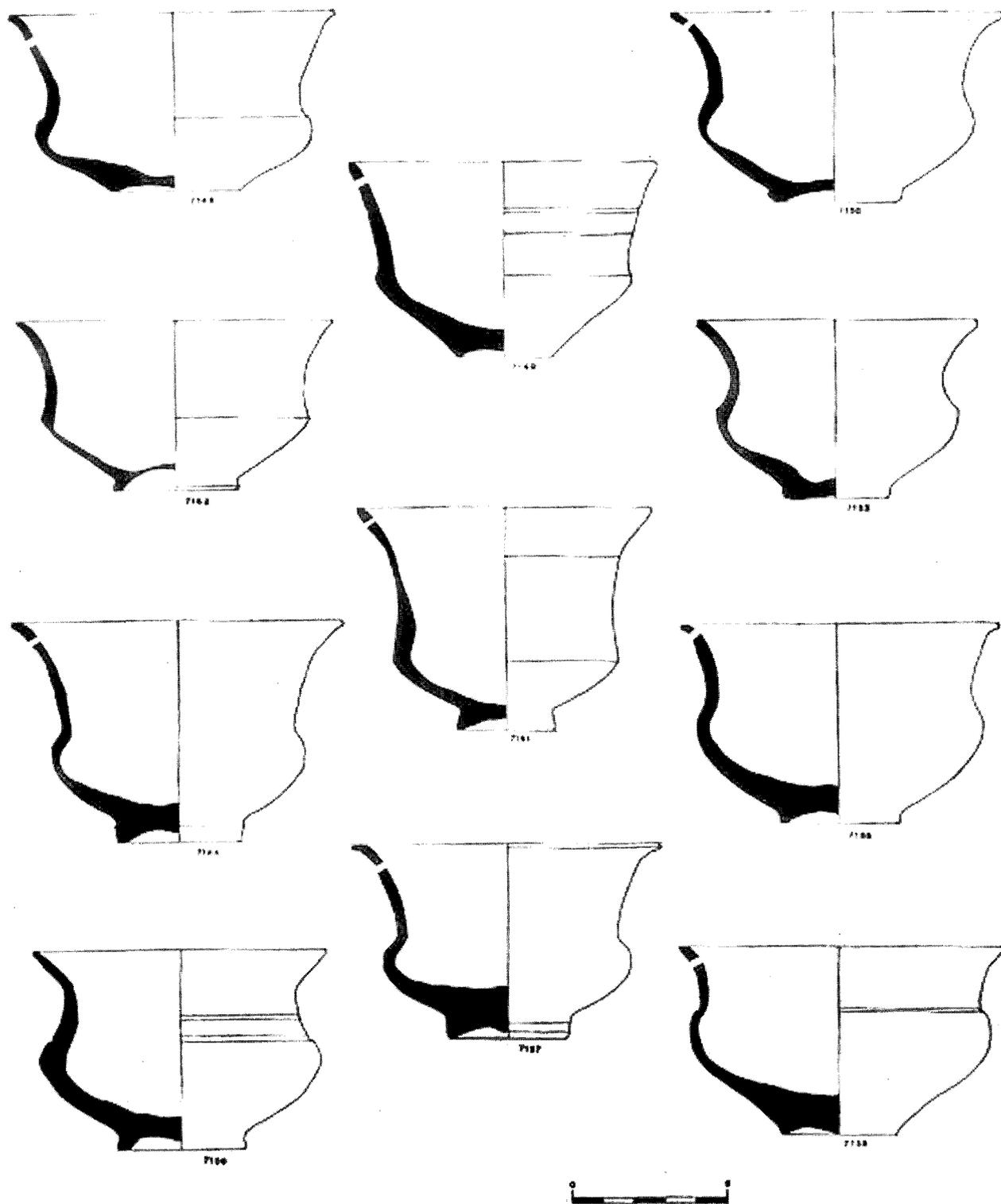


FIG. 11. Vasos caliciformes hallados en las cuevas del Puntal del Horno Ciego (Valencia), según Martí Bonafé (1990, Fig. 18).

Otra cuestión a valorar es una hipotética referencia material de las imágenes. El metal y concretamente la plata como referente del soporte original de las representaciones iconográficas del vaso caliciforme —como las del Cerro de los Santos— constituye una posibilidad sugerente valorada por distintos autores. Ya se apuntaron (Blázquez, 1977: 327) ciertos ejemplos procedentes del repertorio en oro y plata de la vajilla griega y romana como paralelos (Strong, 1966: 100, Fig. 23; 163, Fig. 34b), señalando concretamente caliciformes aqueménidas del helenismo temprano (siglo IV a.C.) o los ejemplos, más escasos y tardíos, del mundo romano. En el catálogo de Raddatz (1969), que muestra distintos vasos procedentes de tesoros peninsulares diversos (Álvarez-Ossorio, 1954), se observan fundamentalmente cuencos y, en menor medida, vasos globulares, caliciformes, jarros y copas que acompañan a joyas y otros objetos valiosos. Los ejemplos de Castillo de las Guardas (Sevilla), Mengíbar, Santisteban del Puerto, Cazlona, Los Villares o Fuensanta de Martos (Jaén), El Alcornocal, Pozoblanco (Córdoba) o Torre de Juan Abad (Ciudad Real) ilustran la existencia de cuencos argénteos, a veces decorados, de profundidad y altura variable, en ocasiones con inscripciones, como en el caso de El Alcornocal, Fuensanta de Martos, Cazlona, Santisteban del Puerto (Raddatz, 1969: taf. 31,1; 80,2). Pero también son conocidos otro tipo de vasos, globulares, como el de Mengíbar (*idem*, taf. 24,1) o Pozoblanco (Córdoba), Salvacañete (Cuenca) (Fig. 12), Santiago de la Espada (Jaén) y Tivissa (Tarragona).

Las copas, mucho más escasas, aparecen representadas, a modo de ejemplo, en los tesoros de Santisteban del Puerto (*idem*, taf. 60, 1a), Tivissa (*idem*, taf. 72.5) o Mairena del Alcor (Sevilla). Esta última (*Les Ibères*, 1997: n.º 256) reproduce la imagen de una copa ligeramente carenada, con el labio vuelto hacia fuera, dotada de dos asas soldadas al cuerpo por la base y pie moldurado. Por su parte, el ejemplar de copa de Tivissa (*Les Ibères*, 1997: n.º 248) es completamente hemisférico, con un leve rodete en el interior del labio, también dotado de asas y pie decorado. Por último, la copa de Santisteban del Puerto (Raddatz, 1969: abb. 21), hemisférica, con pie destacado y decorado. Como representación iconográfica, en el mismo conjunto de Santisteban, uno

de los centauros que aparecen labrados en la pátera (De Griño y Olmos, 1992: Lám. 7.2., 68) porta un vaso de cuerpo agallonado y moldura en el hombro.

En alguna ocasión, las páteras relacionadas con rituales sagrados podían estar dedicadas a la divinidad, como en el caso de Tivissa (Tarragona) (Olmos, 1992b: 151, 1997: 91-102), donde la inscripción tal vez contendría el nombre de algún dedicante y el nombre de quien la recibe (Untermann, 1990: III, 1, 128). Se trata de una posibilidad evocadora, la dedicación de vasos lujosos en depósitos o lugares sacros, no únicamente de plata, con el nombre del oferente grabado, o pintado en algún caso, en relación con rituales de libación. A modo de ejemplo destacado podemos mencionar los vasos de plata del tesoro de Salvacañete (Cuenca) (Raddatz, 1969: 244 y ss.; Olmos *et al.*, 1999: 57.1.10.) que constituyen un depósito votivo excepcional (AO 48, Láms. XXX y XXXI), con cuatro vasos en forma de tulipa con repujado. Esta forma continúa una vieja tradición artesanal indígena, ejemplificada en el vaso cerámico del tipo “à chardon” de Mengíbar (Jaén) (Olmos *et al.*, 1999), mostrando la transmisión de los tipos en soportes diversos.

¿Evocan, por tanto, algunas representaciones iconográficas en piedra vasos de plata, como los que se ocultan en los tesoros? Sea la riqueza de los cuencos argénteos o la modestia de las cerámicas, lo que interesa destacar es que no sólo el contenido, sino también el continente parece constituir el don sagrado a la divinidad. Además de verter leche, miel, vino o ambrosía en el inicio o la conclusión de una ceremonia ritual, que exige instrumentos y gestos precisos, en el caso de los exvotos ibéricos parece ofrendarse el vaso y/o su hipotético contenido. Como paralelos extrapeninsulares, son conocidos ejemplos de ofrendas de vasos cerámicos en santuarios rupes- tres en Grecia, Italia y el norte de África (Blázquez, 1983: II, 206 y 438). Las cuevas-santuario ibéricas (cfr. *supra*) son indicio de una tradición que se documenta en los exvotos en piedra, fundamentalmente, y en bronce, en menor medida. En esta línea, Ruiz Bremón (1989: 145-146) insistió en la manera en que las figuras del Cerro de los Santos sostenían estos vasos con sus manos, recordando tal vez la forma de depositar dichas ofrendas en las cuevas.



FIG. 12. Vaso de plata del tesoro de Salvacañete (Cuenca). Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Foto: G. Kurtz.

5. Consideraciones finales

En el universo religioso, el fiel trata de acercarse a la divinidad mediante ritos que implican reverencia, adoración o agradecimiento y propician la intercesión divina (Renfrew, 1985: 16). La práctica del culto exige sacrificios de diversa índole, que se insertan en rituales más o menos complejos. Estos ritos hacen posible el diálogo entre hombres y dioses. Constituyen actos de mediación, por tanto, pero también de intercambio.

La relación del gesto de la ofrenda del vaso con el ritual de la libación en el Mediterráneo antiguo ha puesto en evidencia similitudes, pero sobre todo matices diferenciales derivados de la actitud del oferente y el instrumento empleado, en el caso ibérico, fundamentalmente el vaso de tipo caliciforme —esencialmente en las oferentes femeninas—, como elemento mediador entre el fiel y el dios. Aquél se presenta ante éste a través de la ofrenda. Consideramos para el caso de Iberia que la ofrenda de vasos en las imágenes de

los exvotos presenta significados múltiples, donde el contenido —agua, leche, miel, vino, etc.— y el continente —caliciformes, cuencos, páteras...— se complementan. Se observa básicamente en las piezas femeninas la presentación del vaso ante la divinidad con ambas manos, siendo el punto central del exvoto y no el gesto de verter el líquido, según el conocido esquema clásico mediterráneo de la libación. La doble ofrenda, pues, del recipiente y el líquido sagrado, podría formar parte del rito en los lugares sagrados de los iberos.

Las ofrendas de líquidos están atestiguadas en la cultura ibérica, sean de agua, vino, leche o perfume, tal vez con propósitos o dentro de rituales distintos y según grupos de edad y género, como en otros ámbitos del Mediterráneo. Así, por ejemplo, en su análisis de los materiales votivos del santuario ibérico de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia), bajo el pavimento del templo romano B (Ramallo y Brotons, 1997: 265), se ha constatado la presencia de materiales metálicos —fibulas de plata y bronce, anillos, láminas, aros de plata y oro—, cuentas de collar de pasta vítrea, fusayolas, fragmentos escultóricos en piedra arenisca, cerámicas ibéricas, además de libaciones realizadas con leche y miel. Efectivamente, en el interior de un pozo votivo, bajo el umbral de la celda del templo B de La Encarnación, se determinó —mediante análisis químicos— la presencia de restos de leche y de cera de abeja, componentes de la libación mediterránea conocida como *melukraton*. Este contenido fue detectado también en el interior de una paterita cerámica dentro del paquete votivo del santuario.

Además del líquido, el oferente presenta a la divinidad vasos cerámicos, que el registro arqueológico documenta en abundancia, tanto en santuarios, como en cuevas con actividad ritual. El recipiente mejor representado en los espacios sacros naturales —aunque no es el único— es un vaso sencillo, de forma más o menos globular. Así, en el ejemplo comentado de las cuevas-santuario del territorio valenciano, con abundante documentación arqueológica, estas formas aparecen en muchos casos completas y con orificios en el borde, indicando una voluntad de ser colgados y mostrados. La iconografía religiosa

corroborar la importancia de estos vasos rituales. Además de las series femeninas de exvotos del Cerro de los Santos, otras imágenes en piedra de ambiente sagrado, como hemos visto, destacan la representación del vaso de ofrendas, que parece ser portado y protegido cuidadosamente (cfr. el ejemplo de Torreparedones). Contorno y contenido pueden, de esta forma, aparecer fundidos en el gesto sagrado de la ofrenda ibérica.

Abreviaturas

AO = Álvarez-Ossorio, F. (1941): *Catálogo de los Exvotos de bronce, ibéricos*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional.

6. Bibliografía

- ÁLVAREZ-OSSORIO, F. (1954): *Tesoros españoles antiguos en el Museo Arqueológico Nacional*. Madrid. AA.VV., (1989-1990): *Anathema, Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*. Atti del Convegno Internazionale (1989). Scienze dell'Antichità, 3/4.
- ARANEGUI, C. (1994): "Iberia sacra loca. Entre el Cabo de la Nao, Cartagena y el Cerro de los Santos", *REIb.*, 1, La escultura ibérica, pp. 115-138. U.A.M.
- (2000): *Argantonio, rey de Tartessos*. Catálogo de la Exposición. Sevilla-Madrid-Alicante.
- ARANEGUI, C. y PLA, E. (1981): "La cerámica ibérica". En *La Baja época de la Cultura Ibérica*. Mesa Redonda (Madrid, 1979), Madrid, pp. 73-114.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1957): "Aportación al estudio de las religiones primitivas de España", *AEspA.*, XXX, pp. 15-86.
- (1977): *Imagen y mito. Estudio sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid.
- (1983): *Religiones prerromanas. Primitivas religiones ibéricas II*. Madrid, Ed. Cristiandad.
- BLECH, M. (1989): "Republikanische Bronzestatuetten aus Sagunt". En *Homenaje a A. Chabret 1888-1988*. Valencia, pp. 43-91.
- BOSCH GIMPERA, P. (1924): "Bronzes ibèrics de La Luz (Múrcia) al Museu de Barcelona", *Gasetta de les Arts*, año I, n.º 10, junio, pp. 4-5.
- (1931): "Troballes del posible santuari ibèric de Sant Antoni el Pobre (El Palmar, Múrcia) ingresades al Museu de Barcelona", *Anuari de l'Istitut d'Estudis Catalans*, VII, pp. 162-171.
- BOTTINI, A. (1988): "La religione delle genti indigene". En AA.VV.: *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano: Electa, pp. 55-90.
- BRIQUEL, D. (1982): "Trois recherches sur des traces d'ideologie tripartite en Grèce", *Études Indo-Européennes*, 4, pp. 37-64.
- BRUIT ZAIDMAN, L. y SCHMITT PANTEL, P. (1991): *La religion grecque*. Paris: Armand Colin.
- BURKERT, W. (1972, ed. alemana-ed. inglesa 1983): *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berlín (traducción en University of California, Berkeley-Los Angeles-Londres).
- (1983): *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. University of California.
- CABRÉ AGUILO, J. y MOTOS, F. de (1920-1921): *La necrópolis ibérica de Tútuqi (Galera), provincia de Granada*. Memoria de las excavaciones practicadas en 1918. Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 25. Madrid.
- CARPENTER, R. (1925): *The Greeks in Spain*. Bryn Mawr Notes and Monographs, VI. Pennsylvania.
- CATALINA GARCÍA Y LÓPEZ, J. (1903): "Inventario de las Antigüedades y Objetos de Arte que posee la Real Academia de la Historia", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 42. Madrid, pp. 321-368.
- COMELLA, A. (1986): *I materiali votivi di Faleri. Corpus delle stipi votive in Italia*, I. Roma: Ed. G. Bretschneider.
- CREUX, R. (1979): *Les Ex-voto racontent*. Paudex: Fontainemore-Flammation.
- CHAPA, T. (1983): "Primeros resultados de las excavaciones en el Cerro de los Santos. Campañas 1977-1981". En *XVI C.N.A.* (Murcia-Cartagena, 1982), Zaragoza, pp. 643-654.
- (1984): "El Cerro de los Santos (Albacete). Excavaciones de 1977 a 1981", *Al Basit*, 15, pp. 109-126.
- FERNÁNDEZ, F. (1982): "Una réplica en barro de la Dama del Cerro de los Santos". En *Homenaje a Conchita Fernández Chicarro*, Madrid, pp. 173-177.
- FOWDEN, E. (1989-1990): "The early Minoan Goddess: Images of provision", *Journal of Prehistoric Religion*, III-IV, pp. 15-19.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1943): *La Dama de Elche y el conjunto de piezas reingresadas en España en 1941*. Madrid, CSIC.
- (1954): "Escultura ibérica", *HERMP*, t. I, vol. III. Madrid.
- (1980): *Arte ibérico en España* (Ed. A. Blanco Freijeiro). Madrid.

- GIL-MASCARELL, M. (1975): "Sobre las cuevas ibéricas del País Valenciano. Materiales y Problemas", *Saguntum-PLAV*, 11, pp. 281-332.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. (1993): "Las cuevas santuario ibéricas en el País Valenciano", *Verdolay*, 3, pp. 67-78.
- GRAS, M. (1995): *La Méditerranée archaïque*. Paris: Éd. A. Colin.
- GRINO, B. de y OLMOS, R. (1982): "La pátera de Santisteban del Puerto (Jaén)". En *Estudios de Iconografía*, I. Madrid, pp. 11-111.
- HARTOG, F. (1979): "Le boeuf 'autocuiseur' et les boissons d'Arès". En VERNANT, J.-P. y DETIENNE, M. (eds.): *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, pp. 251-269.
- HEUZEY, L. (1890): "Statues espagnoles de style gréco-phénicien". En *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 125.
- HIMMELMANN, N. (1997): *Tieropfer in der griechischen Kunst*. Opladen.
- HUS, A. (1975): *Les bronzes étrusques*. Bruselas: Latomus.
- (1980): *Les étrusques et leur destin*. Paris.
- IZQUIERDO, I. (en prensa): Exvotos ibéricos, copias y moldes. A propósito de un conjunto de oferentes femeninas en bronce, *Boletín del MAN*. Madrid.
- IZQUIERDO, I. y ARASA, F. (1998): "La estela ibérica de La Serrada (Ares del Maestre, Castellón)", *Saguntum-PLAV*, 31, pp. 181-194.
- JANNOT, J.-R. (1998): *Devins, Dieux et Démons. Regards sur la religion de l'Etrurie antique*. Paris.
- JUAN I MOLTÓ, J. (1987-1988): "El conjunt de terracotes votives del Santuari ibèric de la Serrera (Alcoi, Cocentaina, Penàguila)", *Saguntum-PLAV*, 21, pp. 295-329.
- LANTIER, R. (1917): *El santuario ibérico de Castellar de Santisteban*. Memoria de la Comisión de Investigaciones Paleontológicas Prehistóricas. Madrid.
- LAURENS, A.-M. (1985): "Intégration des dieux dans le rituel humain? L'exemple de la libation en Grèce ancienne", *Recherches et Documents du Centre Thomas More*, 48, pp. 35-59.
- LES IBÈRES (1997): Catálogo de exposición (París, Barcelona, Bonn, 1997-1998). Paris, Barcelona, Bonn: AFAA. Ministerio de Cultura. La Caixa. Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland.
- LILLO, P. y MELGARÉS, J. A. (1983): "La Dama de Cehegín (Murcia). Escultura exenta procedente de 'El Tollo'", *Papeles del Museo de Murcia, Arqueología*. Murcia.
- LINDERS, T. y NORDQUIST, G. (1987) (eds.): *Gifts to the Gods*. Proceedings of the Uppsala Symposium. (Stockholm, 1985). Boreas, 15.
- LISARRAGUE, F. (1990): *The Aesthetics of the Greek Banquet. Images of wine and ritual (Un flot d'images)*. Princentown.
- (1985): "La Libation: essai de mise au point", *Recherches et Documents du Centre Thomas More*, 48, pp. 3-16.
- LOS IBEROS (1985): Europalia 85. Bruselas-Madrid: Musées Royaux d'art et d'histoire.
- LUCAS, M.^a R. (1982): "Santuarios y dioses en la Baja Epoca Ibérica". En *La Baja época de la Cultura Ibérica*. (Madrid, 1979). Madrid, pp. 233-293.
- MARTÍ BONAFÉ, M.^a A. (1990): "Las cuevas del Puntal del Horno Ciego. Villagordo del Cabriel. Valencia", *Saguntum-PLAV*, 23, pp. 141-182.
- MARTÍNEZ PERONA, J. V. (1992): "El santuario ibérico de la Cueva Merinel (Bugarra). En torno a la función del vaso caliciforme", *Trabajos Varios del SIP*, 89, pp. 261-282.
- MÉLIDA, J. R. (1905-1906): "Las esculturas del Cerro de los Santos", *RABM*, VIII-XIII.
- MILLER, E. B. (1984): *Zoomorphic Vases in the Bronze Age Aegean*. Michigan: Ann Arbor.
- MITROPOULOU, E. (1975): *Libation scenes with oinoche in votive reliefs*. Atenas.
- MORENA, J. (1989): *El Santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba)*. Estudios Cordobeses, 46.
- MULLER, A. (1996): *Les terres cuites votives du Thesmophorion. De l'atelier au sanctuaire*. École Française d'Athènes.
- NICOLINI, G. (1969): *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*. Paris.
- (1976-1978): "Quelques aspects du problème des origines de la toreutique ibérique". *Ampurias*, 38-40. Barcelona, pp. 463-486.
- NOGUERA, J. M. (1994): *La escultura romana de la provincia de Albacete (Hispania Citerior-Conventus Carthaginensis)*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- OLMOS, R. (1991): "Apuntes ibéricos", *Trabajos de Prehistoria*, 48, pp. 299-308.
- (1992a): "Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo". En VAQUERIZO, D. (coord.): *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica* (Seminarios Fons Mellaria, 1991). Córdoba, pp. 11-45.
- (dir.) (1992b): *La sociedad ibérica a través de la imagen. Catálogo de exposición* (1992). Madrid: Ministerio de Cultura.
- OLMOS, R. et al. (1999): *Los Iberos y sus imágenes*. Edición en Cd-Rom. Madrid: Micronet S.A./CSIC.
- PALLOTINO, M. (1940): *Gli Etruschi*. Milan.
- (1955): *Etruscologia*. Milan.

- PARIS, P. (1903-1904): *Essai sur l'Art et l'Industrie de l'Espagne Primitive*, vols. I y II. Paris.
- (1936): *Le Musée Archéologique National de Madrid*. Paris: Les Éditions d'Art et d'Histoire.
- PIFFIG, A. J. (1975): *Religio etrusca*. Graz.
- POLIGNAC, F. de (1997): "Héra, le navire et la demeure: Offrandes, divinité et société en Grèce archaïque". En DE LA GENIÈRE, J. (ed.): *Héra. Images, espaces, cultes*. Actes du colloque (Lille, 1993), Nápoles: Centre Jean Bérard, pp. 113-122.
- PRADA, M. (1979): "El vestido y los adornos en el mundo ibérico. La indumentaria en los exvotos ibéricos del Cigarralejo", *EAAA*, 11-12, pp. 27-37.
- (1981): "El vestido y los adornos en el mundo ibérico. La indumentaria en los exvotos ibéricos del Cigarralejo", *EAAA*, 13, pp. 31-42.
- PRADOS, L. (1992): *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- RADDATZ, K. (1969): *Die Schatzfunde der Iberischen Halbinsel vom ende des Dritten bis zur mitte des Ersten Jahrhunderts vor Chr. Geb. Untersuchungen zur Hispanischen Toreutik*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- RAMALLO, S. F. y BROTONS, F. (1997): "El santuario de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)", *Quaderns d'Arqueologia i Prehistòria Castellonense*, 18, *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico*, pp. 257-268.
- RENFREW, C. (1985): *The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi*. London.
- REVERDIN, O. y GRANGE, B. (1990): *Le sanctuaire grec. Entretiens sur l'antiquité classique*, XXXVII. Genève.
- REY-VODOZ, V. (1991): "Les offrandes dans les sanctuaires gallo-romains". En BRUNAU, J. L. (dir.): *Les sanctuaires celtiques et leur rapports avec le monde méditerranéen*. Actes du colloque (Saint Riquier, 1990). Paris: Ed. Errance, pp. 215-220.
- RICHARDSON, E. (1983): *Etruscan Votive Bronzes. Geometric, Orientalizing, Archaic*. Mainz am Rhein.
- ROUILLARD, P. (1997): *Antiquités de l'Espagne, Louvre et Saint Germain-en-Laye*. Paris: Musée du Louvre. Éd. RMN.
- RUANO, E. (1987): *La escultura humana de piedra en el mundo ibérico*. Madrid: Ed. Encarnación Ruano Ruiz.
- RUDHARDT, J. (1958): *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Thèse n.º 162. Genève.
- RUIZ ARBULO, J. (1996): "La asociación de jarras y palanganas de bronce tartesias e ibéricas. Una propuesta de interpretación", *REIb.*, 2, pp. 173-199.
- RUIZ BREMÓN, M. (1988): "Aproximación al estudio del santuario ibérico de La Luz", *AEspA.*, 61, pp. 230-244.
- (1989): *Los exvotos del Santuario ibérico del Cerro de los Santos*. IEA, Serie I-Ensayos históricos y científicos, n.º 40. Albacete.
- SAN NICOLÁS PEDRAZ, M.ª P. (1987): *Las terracotas figuradas de la Ibiza Púnica*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, M.ª L. (2002): *El santuario de El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Nuevas aportaciones arqueológicas*. Instituto de Estudios Albacetenses. Serie I, n.º 136. Albacete.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J. (1942): "Exvoto de bronce ibérico del Cerro de los Santos", *AMSEA*, XVII, pp. 197-202.
- SCHACHTER, A. (1990): "Policy, cult and the placing of Greek Sanctuaries". En REVERDIN, O. y GRANGE, B. (eds.): *Le sanctuaire grec. Entretiens sur l'antiquité classique*, XXXVII. Genève, pp. 1-64.
- SCHMITH, J. (1985): *Gestures*. Londres.
- SILLIÈRES, P. (1990): *Les voies de communication de L'Hispanie meridionale*. Publications du Centre Pierre Paris, UA. 991.
- SIMON, E. (1953): *Opfernde Götter*. Berlin.
- STRONG, D. E. (1966): *Greek and Roman Gold and Silver Plata*. London.
- TARRADELL, M. (1974): "Cuevas sagradas o cuevas santuario: un aspecto poco valorado de la Religión ibérica". En *Memoria de 1973 del Instituto de Arqueología y Prehistoria*. Universidad de Barcelona.
- UNTERMANN, J. (1990): *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, Band III, 2. Wiesbaden.
- VAN STRATTEN, F. T. (1981): "Gifts for the Gods". En VERSNEL, H. S. (ed.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the Ancient world*. Studies in Greek and Roman Religion, 2. Leiden, 1981, pp. 65-151.
- VEGA, J. de la (1987): "Contribució catalana a l'inventari de les probables coves-santuari ibèriques", *Fonaments*, 6, pp. 171-190.
- VERSNEL, H. S. (ed.) (1981): *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the Ancient world*. Studies in Greek and Roman Religion, 2. Leiden, 1981.
- VEYNE, P. (1989): "Images de divinités tenant un phiale ou patère: la libation comme rite de passage et non pas offrande". En *Metis, Revue d'anthropologie du monde grec ancien, Autour de l'image*, pp. 9-29.