

EL RITUAL DEL SACRIFICIO EN EL MUNDO IBÉRICO CATALÁN

Orlando Barrial i Jové

Esta comunicación forma parte de un trabajo más amplio que estamos realizando sobre ciertos tipos de rituales religiosos que se dan en Catalunya durante la época ibérica. Lo que pretendemos es construir una hipótesis de trabajo que intente dar una explicación racional al fenómeno del sacrificio, y que al menos sea válida para el área en estudio.

Queremos agradecer a las siguientes personas su ayuda desinteresada, sin la cual esta comunicación no habría podido realizarse: Josep Barberá, Albert Freixa, Eliseo Gil, Joan Sanmartí y Joan Santacana.

1. La constatación arqueológica

En el área catalana se han localizado diversos poblados pertenecientes a la cultura ibérica, de los cuales muy pocos han sido excavados, en su totalidad. Ello ha contribuido a que actualmente nuestros conocimientos sobre los pueblos prerromanos en esta zona se hallen aún en una fase precaria, aunque parece ser que en estos últimos años se haya despertado el interés por el iberismo.

En el «Simposi Internacional sobre els Orígens del Món Ibèric», celebrado en 1977, J. Barberà y E. Sanmartí darían a conocer los primeros resultados de las excavaciones en el poblado de la Peña del Moro de Sant Just Desvern (BARBERA Y SANMARTÍ 1976-78). En sus trabajos constataron un rito por aquel entonces sin paralelos en Catalunya, que consistía en el sacrificio de un ovicáprido depositado bajo el pavimento de algunas casas y que ellos interpretaron como «sacrificio de fundación». Actualmente en dicho poblado se han localizado once casos de este tipo (BALLBE ET ALII, 1986) que aunque presentan dife-

rencias entre ellos, pertenecen a un mismo tipo de ritual. La especie presentada es siempre la misma, pero hay diferencias en cuanto a la sub-especie, la parte del esqueleto depositada y su situación dentro de las habitaciones. Se trata de cinco «*ovis aries*», dos «*cappra hircus*» y cuatro individuos no diferenciados. En el primer caso las ofrendas suelen pertenecer al cráneo y los pies, tanto los anteriores como los posteriores y se trata de adultos entre dos y cuatro años. En el caso de la «*cappra hircus*» son principalmente individuos jóvenes de uno a dos años que contienen la mayor parte del esqueleto excepto el cráneo y los pies. Una de las ofrendas consistía en una oveja hembra adulta en su totalidad junto al esqueleto de un ovicáprido recién nacido. En tres de los individuos no diferenciados la ofrenda consistía en el cráneo y los pies anteriores, y el cuarto estaba prácticamente entero. La situación de estas ofrendas dentro de la casa no sigue, a priori (habría que esperar a tener cierto número de ejemplos individualizados para poder aplicar métodos cuantitativos), ninguna disposición determinada, aunque suelen aparecer debajo de los muros o próximas a ellos (siempre bajo el nivel de pavimento). La preparación para depositar el sacrificio también es variada, a veces se recorta un hueco en la roca o en el suelo, de forma circular o rectangular, y en un caso este hueco excavado en el suelo se hallaba delimitado por piedras colocadas a su alrededor y adosado al muro W de la habitación. Generalmente aparece un sólo individuo por habitación, y no en todas, aunque en un caso se hallaron hasta tres.

En la campaña de excavaciones realizadas en el poblado también layetano del Turó de Ca n'Olivé de Cerdanyola del Vallès (cercano al anterior) entre los

pasados meses de septiembre y octubre, se localizó un caso de este tipo (BARRIAL i CORTADELLA, en prensa). Los restos de fauna están todavía en estudio pero podemos avanzar que se trata de la totalidad o casi la totalidad del individuo. Este animal se localizó en el ángulo NE, bajo los escalones de acceso al «Ambito II». Protegiendo este sacrificio estaba la parte inferior de un molino giratorio clavado en el pavimento con dos losas de pizarra rodeándolo. Sobre el sacrificio se había depositado un huevo de gallina. Aunque esta habitación no fué excavada totalmente y los materiales se hallan todavía en estudio, podemos avanzar su cronología entre los ss. IV-III a. C.

Fuera del ámbito layetano, tenemos los hallazgos del yacimiento de Alorda Park (Calafell, Baix Penedés). En el pasado Coloquio sobre el Microespacio celebrado en Teruel, sus excavadores hablan de «ofrendas rituales» en un posible recinto cultural (SANMARTI i SANTACANA, 1986), pero en una conferencia dada el pasado 12 de noviembre de 1986 ampliarían más esta información. En el interior de un muro correspondiente al primer momento del poblado (Bronce Final IIIb-mediados del S. V a. C.) apareció un cuerno. En una segunda fase comprendida entre mediados del S. V a. C. hasta inicios del S. IV. a. C, se localizaron dos sacrificios correspondientes a la cabeza y dos patas de cabras jóvenes, una de ellas asociada a un hogar y la otra a una mancha de cal. En un edificio datado en el S. IV. a. C. posterior a los dos casos anteriores, se halló una estructura circular de 80 cm. de altura al lado de un hogar, y a su alrededor cuatro sacrificios más (tres cabras y un posible mamífero roedor) que corresponden a dos momentos consecutivos. Sus excavadores creen que la función de este edificio estaría relacionada con la estructura religiosa del poblado, ya que nada apunta la posibilidad de que se trate de una casa.

Aparte de los casos que hemos citado de Catalunya, tenemos noticia de ofrendas rituales de este tipo en Cortes de Navarra (cabeza y patas delanteras de un cabritillo al pie de una pared relacionado con un enterramiento infantil), concretamente en la casa 83/1, en el estrato situado entre los momentos Corte IIa i II b (MALUQUER, 1984).

En el poblado de Atxa (Vitoria-Gasteiz), también en el ámbito celtibérico, tenemos constancia de la existencia de lo que sus excavadores denominan «depósitos rituales» (GIL ZUBILLANA, en prensa), concretamente tres. Dos de ellos son tipológicamente idénticos, se trata de un cráneo de ovicáprido sin maxilar inferior rodeado de pequeñas piedras for-

mando un círculo. En tercer caso es más complejo; sobre el suelo rocoso se depositó una capa de grava, sobre ella cuatro omoplatos que correspondían a dos équidos junto a una hoja de gubia de hierro, y sobre el conjunto otra capa de grava. En los tres casos con una significativa ausencia de restos materiales alrededor de las ofrendas.

Por otro lado, Artur Oliver nos ha comunicado la existencia de este tipo de rito en el poblado del Puig de Benicarló (Castelló), entre varios restos de animales se ha constatado el ovicáprido.

También conocemos los ejemplos citados por M. Beltrán, hallados en Azaila (BELTRÁN, 1976). Se trata de restos de carnero o macho cabrío que aparecieron en lo que Cabré había supuesto un templo ibérico. En la parte inferior de algunas casas de la acrópolis había perros enterrados en cistas, y debajo de las losas de determinados sectores se habían colocado intencionalmente restos de cabra, Beltrán cree en la posibilidad de sacrificios rituales respecto a los primeros casos, mientras que no se atreve a interpretar los segundos. También cree posible que la presencia de figuras de gallos junto a un thymiaterion pintados en un kalathos puede indicar la simbología del sacrificio.

Hasta aquí hemos pasado revista a un fenómeno que se repite en una zona muy concreta del mundo ibérico, a partir de ahora vamos a plantear el problema para ofrecer después una hipótesis explicativa que posteriores trabajos deberán falsar o corroborar, que es en definitiva el propósito de este trabajo.

2. La teoría del sacrificio

El sacrificio ha sido un tema muy tratado por los especialistas, que se han esforzado en dar una explicación teórica a este fenómeno. Nosotros no podemos pasar por alto, aunque sea de forma breve, algunos de estos trabajos.

Una interpretación muy común nos habla del deseo humano de participar en lo divino. Robertson Smith (DAVIES, 1983) vió en el sacrificio la manera de reforzar los lazos entre el hombre y el dios a través de la muerte del animal totémico. Frazer (FRAZER, 1944) creía que el ser muerto (hombre o animal) era divinizado, es decir, que era inmolado el propio dios de forma ritual. Gusdorf (MASSUH, 1966) da al sacrificio un carácter mágico: el hombre puede intervenir en el poder de las fuerzas cósmicas.

Según Hubert y Mauss (HUBERT Y MAUSS, 1929), sería más que una simple ofrenda, sería un acto de comunión con el dios, en el cual la víctima sería el intermediario entre él y los hombres. El rito que acompaña el sacrificio servía para divinizar la víctima por el acto transfigurador de la muerte, convirtiéndose aquella en parte de la divinidad junto con el sacrificador, Westermarck seguiría una línea parecida (DAVIES, 1983), se trataría de un acto de explicación en el cual una víctima moriría en beneficio de la comunidad y estaría motivado por el temor a los poderes ocultos y destinado a frenar estos poderes. Todo ello llevaría a los hombres a una estrecha unión con los dioses y a participar de su protección, a fortalecer la alianza entre lo sagrado y lo profano.

Massuh (MASSUH, 1966) considera que para que haya un sacrificio es necesaria la destrucción de algo que se ofrece a la divinidad. La víctima es siempre un objeto sagrado y valioso que sirve de puente para llegar a dios. La muerte sería un acto de transformación; los dioses, y en esto sigue a Hubert y Mauss, nacen del sacrificio, se alimentan y viven de él y buscan que la muerte tenga carácter de autosacrificio. Con la muerte del dios, su sangre vertida, se asegura la fertilidad, nace la vida.

Cazeneuve (CAZENEUVE, 1971) destaca la relación existente entre el rito del sacrificio y el de la oblación. Según él el sacrificio religioso presenta dos formas esenciales: el sacrificio-don y el sacrificio-comunión, según si la víctima es destruida o consumida por los fieles. La muerte sería el nexo que uniría los dos mundos: el humano y el divino, y por tanto la mejor manera de entablar contacto con la divinidad, de pasar del dominio humano al dominio sagrado. El sacrificio, al igual que la oblación, mostraría «el estado de dependencia del hombre y su sentido de culpa» (CAZENEUVE, 1971:250), el hombre ratifica su dependencia de un mundo superior que garantiza su condición, al recurrir a un mundo supremo reconoce su disconformidad con lo que le ha sido dado y exige más.

Una visión más moderna sería la de Girard (GIRARD, 1983), quien, juntamente con Gusdorf, insiste en ver en el sacrificio algo más que un simple regalo o un acto de comunión. Según él toda sociedad que carece de un sistema judicial (la institucionalización de la violencia) está expuesta a un círculo cerrado de violencia que exige más violencia por parte de los hombres de grupos distintos (la venganza), el sacrificio sería la manera de canalizarla, sería una medida preventiva a través de la cual se evitaría el caos (el de-

ramamiento de sangre cósmico vs. el derramamiento de sangre caótico). Si escarbamos más allá de su interpretación teológica, Girard insiste en que hallamos una explicación del sacrificio respecto a su función social. El ritual purifica la impureza que sobreviene del acto violento, canalizando la violencia hacia víctimas que no necesitan ser vengadas; el rito ayuda a los hombres a distinguir entre «violencia mala» y «violencia buena» sacralizándola. La idea del crimen primigenio que es repetido por la comunidad será también compartida por Eliade (ELIADE, 1967), para el cual se trataría de un fenómeno de *imitatio dei* que hallaría su razón de ser en la mitología y que implica una gran responsabilidad por parte de los hombres. Repitiendo este acto de violencia original se restablecería el orden social perdido.

También es interesante destacar algunas ideas de Schwimmer (SCHWIMMER, 1982) al respecto. Para él es imposible distinguir si un rito es una práctica religiosa sin penetrar en el estudio de la ideología de la sociedad en cuestión. Tanto la magia como el sacrificio serían prácticas *transformativas*, porque con ellas se intenta transformar situaciones a través de ciertos procesos simbólicos. El sacrificio sería un proceso para entablar contacto con los seres supremos, cuyas relaciones con los hombres serían de dos tipos, ya mencionados por Evans-Pritchard: la comunión y el piaculum. Según la primera, el dios es atraído hasta el fiel, de manera que este último pueda participar de ese poder. De acuerdo con el segundo, se trataría de alejarse de los dioses, los cuales son considerados seres peligrosos y su proximidad sólo puede traer males al hombre. En los dos se usan ciertos bienes como intermediarios, en la comunión son compartidos, cuando la finalidad del sacrificio es la propiciación son ofrendadas ritualmente al dios, el cual los consume de forma simbólica.

Hasta aquí hemos pasado revista a las diversas interpretaciones sobre el sacrificio planteadas por algunos especialistas. Personalmente creemos que el fenómeno del sacrificio no puede escaparse a dos premisas, por un lado la función social que indiscutiblemente posee y, por otro lado, la función que podemos llamar aparente o imaginaria (la que las personas que lo llevan a cabo creen que cumple). La finalidad del sacrificio puede situarse dentro de lo que consideramos el marco de lo religioso puesto que lo que se pretende con él es comunicarse con la divinidad o divinidades da través de una víctima que se destruye. El sacrificio no es un acto individual, de él participa la comunidad; no es un hecho cotidiano

sino un acto solemne que a veces forma parte de celebraciones concretas. Con él el hombre espera modificar actitudes divinas, participar él mismo de lo divino a través de una ofrenda. Una ofrenda cuyo valor dependerá de cada acto y de la tradición propia de cada pueblo, y si buscamos datos etnográficos se puede hallar de los más variados y curiosos, desde un pepino a un ser humano.

3. Ensayo de interpretación

Pero como aquí no se trata de hacer un estudio teórico del sacrificio, intentaremos formular una hipótesis de trabajo que se pueda ajustar a todo lo dicho anteriormente. De hecho lo que pretendemos plantear ahora es el problema del sacrificio humano.

Si en algo están de acuerdo los diferentes investigadores es que el fenómeno del sacrificio es siempre el mismo, sea la víctima ofrendada. Ello nos lleva a relacionar los sacrificios cuya víctima es un animal con los sacrificios humanos, y no podemos pasar por alto la importancia de las víctimas humanas en el momento de estudiar este fenómeno. En el ámbito sacrificial siempre han existido categorías de víctimas, siendo ofrecidas unas u otras según el caso, donde la de mayor importancia sería la humana, ofreciendo desde un miembro ajeno a la comunidad (un prisionero de guerra, un extranjero), un hijo o el mismo rey (FRAZER, 1944). Hemos visto como en distintos puntos del mundo ibérico se practicaba el sacrificio, especialmente el de los ovicaprinos. Cabría preguntarnos el por qué de la elección de esta especie animal y la respuesta podría hallarse en su abundancia e importancia económica, demostradas ambas por estudios faunísticos que afortunadamente empiezan a proliferar y a considerarse fundamentales para el estudio de la economía de cualquier cultura. La presencia de algunos esqueletos incompletos nos sugiere una selección de las partes del animal ofrecidas, el resto podría ser consumido por la comunidad o grupo (comunió) o entregado al especialista religioso para consumo personal, situaciones frecuentes y normales en sociedades donde se practica el sacrificio pero imposible de corroborar empíricamente en el ámbito del mundo prerromano peninsular. Por ello nos movemos en el terreno de la especulación y simplemente podemos formular hipótesis explicativas sugeridas por los hallazgos arqueológicos de forma inductiva.

Refiriéndonos concretamente al mundo ibérico catalán, hasta ahora se había explicado este fenomé-

no como sacrificios de fundación, dado que todos los casos individualizados se hallan bajo muros de habitaciones o en zonas cercanas a ellos y siempre debajo del nivel de pavimento (algunos casos con una preparación previa del suelo). Nosotros no descartamos del todo esta hipótesis, puesto que se trata de un hecho común en muchas sociedades (ELIADE, 1967) y hay ciertos aspectos que apuntan a ello, pero también hay elementos en contra

Un aspecto muy importante a tratar es la relación de estas ofrendas con las inhumaciones infantiles, puesto que su localización en las habitaciones es la misma. Pero podemos hablar de sacrificios humanos en el mundo ibérico? Concretamente para el caso de la Layetania pensamos que sí¹, y a continuación razonaremos las causas que nos llevan a formular esta hipótesis de trabajo. Parece ser que los investigadores que han intentado interpretar este fenómeno temen hablar de sacrificios humanos, cuando profundizando en la bibliografía sobre el tema descubrimos que ha sido una práctica muy usual en multitud de culturas y con un alto sentido funcional y práctico, en unas ocasiones relacionado con prácticas mágicas y en otras con la propia religión (la diferencia entre ambas no está clara, pero este no es un tema que nos corresponda tratar aquí); podemos citar los casos de fenicios, lusitanos y cántabros (BLÁZQUEZ, 1975), por nombrar casos cercanos al que aquí nos ocupa y la misma biblia está llena de ejemplos de sacrificios tanto de niños como de ovicápridos (un ejemplo de víctima sustitutoria lo tenemos en el sacrificio de Isaac). La dualidad de ritual funerario adultos/niños en el mundo ibérico y celtibérico se ha interpretado como resultado de que estos últimos no se consideran miembros de la sociedad debido a su corta vida que no ha permitido someterles a un rito iniciático. Esta podría ser una hipótesis válida para muchos casos como los de Atxa, La Hoya, Cortes de Navarra, etc... donde las inhumaciones son muy numerosas pero nosotros pensamos que los ejemplos catalanes puedan formar parte de otro ritual distinto: el sacri-

¹ Hasta ahora han sido localizadas 9 inhumaciones infantiles en poblados ibéricos catalanes: 4 en Ca n'Olivé (250-100 a. C.), 2 en La Peña del Moro (425-350 a. C.) y 3 en Darró (175-75 a. C.). En los dos primeros, como ya hemos citado anteriormente, han sido hallados también sacrificios de ovicápridos, hecho que no se constata en el tercero.

² Numerosos ejemplos los podemos encontrar en «Sacrificios Humanos» de N. DAVIES y en *La rama dorada* de J. G. FRAZER, entre otros.

ficio. Pero ¿qué diferencia hay entre ellos? En principio el escaso número de hallazgos localizados en proporción de las habitaciones excavadas; partiendo del presupuesto de una alta mortalidad infantil en el momento que estudiamos es cuando menos extraño que sólo aparezca un caso por habitación (excepto en la habitación 7 de Ca n'Olivé donde excepcionalmente aparecieron dos) y no en todas. Por otro lado tenemos la inexistencia de ajuares que nos indiquen que las inhumaciones formen parte de un mero ritual de enterramiento. También la tan corta y concreta edad de los individuos localizados que oscilan entre no-natos y poco más de un año (teniendo en cuenta la imposibilidad de distinguir entre un feto de ocho meses y un recién nacido a través de los restos óseos), si se trata de un ritual de enterramiento por muerte natural aparecerían con seguridad también niños de mayor edad. La posibilidad de sacrificios infantiles ibéricos ha sido apuntada por Gusi (GUSI, 1971) refiriéndose al País Valencià. No obstante, también hay aspectos que ponen dificultades para corroborar esta hipótesis como los pocos casos hallados y la imposibilidad de distinguir signos de violencia en seres cuyo esqueleto está todavía principalmente formado por cartílagos no osificados que no dejarán vestigios para la arqueología moderna (aunque el sacrificio puede ser practicado por procedimientos como la esfixia que no dejarían ninguna huella, y no hay que descartar la posibilidad de que el niño fuera enterrado vivo, caso frecuente en los sacrificios de fundación³).

Dando por supuesta la existencia de tales sacrificios, cabría preguntarnos sobre su origen. En momentos anteriores no se ha localizado tal rito, aunque el número de poblados excavados es relativamente escaso. Por ello hemos de buscar su procedencia a través de las relaciones con los pueblos colonizadores, griegos y fenicios, que como ya hemos apuntado más arriba practicaron el rito del sacrificio. Especialmente caba considerar la especial importancia que pudieron tener los segundos en este sentido por la práctica del infanticidio ritual en el ámbito religioso (MONTERO, 1981). El mismo Moscati nos habla del uso de víctimas substitutorias entre los cartagineses (MOSCATI, 1983:257).

El rito del sacrificio necesita una explicación que los practicantes asuman mentalmente, generalmente esta explicación la ofrecen los mitos que nos hablan de un sacrificio primigenio, pero dado nuestro desconocimiento de la mitología ibérica sería muy peligroso penetrar en este aspecto, en cuyo caso formaría parte de otro estudio en mayor profundidad.

Pero no podemos cerrar este apartado sin hablar del contexto sacrificial, del lugar donde se deposita el sacrificio (ignoramos donde fué realizado): la casa. La casa para el íbero podría ejercer las funciones de «templo», al menos para ciertas prácticas, a modo de la «etxe» vasca (BARANDIARÁN, 1966 y 1979), aunque la existencia de una «casa-templo» no implica necesariamente la inexistencia de edificios especializados en estas prácticas⁴ ya que la casa podría estar relacionada perfectamente con cultos de tipo doméstico que no influirían necesariamente en el resto de los habitantes o de los miembros grupo de filiación.

En resumen, hemos pasado revista a un fenómeno, el sacrificio, que forma parte del mundo espiritual ibérico. Esta práctica afectaría, en la Layetania, tanto a animales (generalmente ovicápridos y en esto se relacionaría con otras zonas ibéricas) como niños, su función sería la misma en todos los casos y estaría en relación con el grupo o núcleo familiar que formarían los habitantes de la casa donde el sacrificio es ofrendado. No sería un ritual periódico sino que se efectuaría en determinadas circunstancias, ya que en ese caso su aparición no sería tan inconstante. Los principales problemas con que nos encontramos son nuestro desconocimiento del mundo espiritual ibérico y los pocos hallazgos con que contamos. Es difícil hallar una explicación a las causas concretas que motivaban el sacrificio en el mundo ibérico catalán, lo que sí podemos afirmar es su relación con el deseo de los oferentes de participar en una voluntad superior y de cambiar el curso normal de los acontecimientos.

³ Sobre los ritos fundacionales son interesantes los trabajos de D. FLETCHER «Un posible sacrificio fundacional en la ciudad ibérica de Archena» en *Cuadernos de Historia Primitiva* II 1947, y de M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, págs. 52-55.

⁴ En Catalunya sólo se han localizado «edificios públicos» o «religiosos» en los poblados de Ullastret, Burriac, Tornabous y recientemente en Alorda Park.

Bibliografía

- BALLBE ET ALII, X. (1986): «Distribución del espacio en el poblado ibérico de la Peña del Moro de Sant Just Desvern (Baix Llobregat)», *Arqueologia Espacial* vol. 9. Coloquio sobre el Microespacio-3, Teruel, págs. 303-320.
- BARANDIARÁN, J. M. DE (1966): «Los diversos aspectos históricos de la cultura vasca», en *IV Simposio de Prehistoria Peninsular*, Pamplona, págs. 306-309
- BARANDIARÁN, J. M. DE (1979): *Mitología vasca*, Ed. Txertoa, San Sebastián, págs. 55 y ss.
- BARBERÀ, J. Y SANMARTÍ, E. (1976-78): «El poblado ibérico de la Peña del Moro (Sant Just Desvern, Barcelona)» en *Simposi Internacional Els Orígens del Món Ibèric*, Barcelona-Empúries, págs. 295-305.
- BARRIAL, O. i CORTADELLA, J.: «Trobada d'un sacrifici al poblat ibèric laietà del Turó de Ca n'Olivé de Montflorit (Cerdanyola del Vallès, Vallès Occidental)» en *Estudios de la Antigüedad* 3, Bellaterra (en prensa).
- BELTRÁN, M. (1976): «Arqueología e historia de las ciudades antiguas del Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)», *Monografías Arqueológicas* XIX Zaragoza, págs. 427-428.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1975): *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Ediciones Istmo. Madrid, págs. 144-146.
- CAZENEUVE, J. (1971): *Sociología del rito*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires (1ª edición en francés 1971).
- DAVIES, N. (1983): *Sacrificios humanos*, Ed. Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México (1ª edición en inglés 1981).
- ELIADE, M. (1967): *Lo sagrado y lo profano*, Labor/Punto Omega, Barcelona (1ª edición en alemán 1957)
- FRAZER, J. G. (1944): *La rama dorada*, F.C.E., México (1ª edición en inglés 1922).
- GIL ZUBILLAGA, E.: El poblado de Atxa (Vitoria-Gasteiz), Un ejemplo de asentamiento de la IIª Edad del Hierro con aculturación celibérica en el valle del Zadorra, *Actas de los II Encuentros de Prehistoria Aragonesa (Zaragoza-Caspe)* 1986 (En prensa).
- GIRARD, R. (1983): *La violencia y lo sagrado*, Ed. Anagrama, Barcelona (1ª edición en francés 1972).
- GUSI, F. (1971): «Informe sobre la campaña de excavaciones en la región del alto valle del Mijares», *Not. Arq. Hisp.* XVI, págs. 205-241.
- HUBERT ET MAUSS, M. (1929): *Melanges d'histoire des religions*, Alcan. Paris.
- MALUQUER, J. (1984): «Cortes de Navarra, Exploraciones de 1983», en *Trabajos de Arqueología Navarra* 4, pág. 47.
- MASSUH, V. (1966): *El rito y lo sagrado*, Ed. Columba.
- MONTERO, S. (1981): El sacrificio en la religión fenopúnica, en *Revista de Arqueología* 3. Madrid. págs. 36-43.
- MOSCATI, S. (1983): *Cartagineses*, Ediciones Encuentro. Madrid.
- SANMARTÍ, J. Y SANTACANA, J. (1986): «Análisis funcional de los recintos domésticos del poblado de Alorda Park (Calafell, Baix Penedés, Tarragona)», en *Arqueologia Espacial* vol 9, Coloquio sobre el Microespacio-3 Teruel, pág. 262.
- SCHWIMMER, E. (1982): *Religión y cultura*, Ed, Anagrama, Barcelona (1ª edición en inglés 1980).