

**Intent d'estudi del
culte, la
religiositat i el
paisatge ritual de
la prehistòria
mallorquina**

Magdalena Salas
Burguera

Mayurqa
(1999), 25:
83-93

INTENT D'ESTUDI DEL CULTE, LA RELIGIOSITAT I EL PAISATGE RITUAL DE LA PREHISTÒRIA MALLORQUINA

Magdalena Salas Burguera

INTRODUCCIÓ

Fa un parell d'anys em vaig començar a interessar per l'àmbit de la religiositat durant la protohistòria peninsular. Arran de la lectura de diversos estudis realitzats principalment en santuaris i habitacions de culte ibèric em vaig adonar que la religiositat peninsular havia estat estudiada estrictament des d'un marc materialista, sense un intent d'anar més enllà del que l'estructura i les dades arqueològiques oferien. Afortunadament, el panorama actual ha canviat i es comença a donar més importància a tots aquells aspectes relacionats amb el culte, intentant explicar el que suposen els contextos arqueològics trobats dins aquests llocs.

Molts d'aquests canvis han estat influenciats per l'estudi que Renfrew va realitzar del culte del santuari de Phylakopi a Melos (Renfrew 1985) i pels estudis de Hodder (1991) i Shanks i Tilley (1987), on es va fer un estudi acurat de la cultura material dins el seu context arqueològic, combinant-lo amb un ús apropiat de l'analogia etnogràfica. Es varen adonar que l'estudi del context és molt important ja que és la societat la que crea el seu propi ritual i el ritual, a la vegada, ens ajuda a definir la societat.

A la nostra illa aquest camp d'estudi ha estat molt poc estudiat, els únics estudis seriosos que s'han fet relacionats amb aquests aspectes són els de Guerrero (1991), que fa una primera aproximació als santuaris talaiòtics, definint-los i intentant explicar la seva funcionalitat i els seus paral·lels. Els d'Aramburu (1998), que introdueix el concepte nou de centres cerimonials, definint-los com a «*conjuntos de arquitectura social situados fuera de los poblados [...] hace referencia a los grupos no amurallados formados por dos o más construcciones de arquitectura social separadas entre sí un máximo de 100 mts.*» (Aramburu 1998, 167). I els de Fornés i Garcia (1999a, 1999b) que des de l'arqueologia espacial fan un estudi macroespacial molt detallat dels santuaris i una classificació dels llocs de culte talaiòtic.

Aquests estudis han estat molt importants perquè han obert la porta cap al món religiós i de culte que sembla que romanía tancat als nostres ulls, però només ho han fet des d'un punt de vista materialista, és a dir, sense donar una explicació total a la funcionalitat dels santuaris, als rituals que se celebraven, als objectes relacionats amb aquests rituals, al caràcter social del culte, la importància o no del monument..., etc. En

aquest article no penso aprofundir en totes aquestes qüestions perquè aquest és l'objecte de la meua tesi doctoral, però sí que explicaré com crec que s'ha de dur a terme l'estudi del ritual i els aspectes sagrats relacionats amb els santuaris.

EL CONTROVERTIT TERME DE RITUAL

La paraula ritual ve del llatí «*rite*» i significa «d'acord a les regles o formes, segons l'ús o el costum». Han estat molts els autors que, en els darrers anys, han donat una definició d'aquest terme, aquí en veurem alguns dels que han tingut més ressonància, per veure les similituds i diferències entre ells.

Un dels primers estudiosos que va tractar aquests temes des del camp de l'antropologia va ser Turner, que juntament amb Malinowski, Radcliffe Brown, Evans-Pritchard i altres varen estar molt influenciats pel treball de Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1915), on va oferir una interpretació sociològica de la religió. La definició que Turner ens dona és: «*A ritual is a stereotyped sequence of activities involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and interests*» (Turner 1977, 183). Segons ell, els rituals poden ser de diverses categories, diferenciant:

— Els rituals estacionals: relacionats amb canvis climàtics o la inauguració d'una activitat relacionada amb l'agricultura o la ramaderia.

— Els rituals contingents: responen a una crisi individual o col·lectiva. Són dividits en dues categories: a) del pas d'una fase de la vida a l'altra (naixement, pubertat, matrimoni, mort); b) rituals d'afflicció per aplacar o exorcitzar éssers que afligeixen la comunitat.

— Rituals endevinatoris: són actes realitzats per assegurar la salut o fertilitat de la gent, dels animals, cereals i territoris.

— Rituals d'iniciació al sacerdoci: per introduir els elegits en les pràctiques de comunicació i intercessió davant els déus o esperits.

— Rituals relacionats amb les pràctiques diàries, com són les ofrenes o libacions als déus o esperits. Vindria a ser un tipus de ritual més domèstic.

Renfrew, en el seu famós estudi del santuari de Phylakopi (1985), va entendre el ritual com la representació d'accions expressives d'adoració i propiciació cap a una divinitat. Però fa notar, com ja havia fet Rappaport (1971), que aquest terme no està tan sols restringit al fenomen religiós sinó que hi ha rituals socials d'una marcada natura secular. En el capítol inicial dona una sèrie de punts que ell creu bàsics per a l'estudi del ritual i elabora una llista de les qüestions que qualsevol estudi de religiositat i ritual hauria de contestar. Aquests punts són realment molt útils i han servit als investigadors dels anys noranta per realitzar el seu marc d'estudi.

Barret ens diu que «*the meaning of a ritual is not to be found simply in the code employed, but in the way that code "spoke" to the participants, with reference to the various of expectation employed in the construction and interpretative "reading" of the ritual event. For archaeologists to understand something of the ritual practices they study they must therefore move beyond the material residue of the code (a pattern of artefacts) to consider the cultural conditions which that code once addressed*» (Barret 1991, 1). Emfatitza molt la idea que ritual és el producte d'una societat i, per tant, haurem d'estudiar primer aquesta societat per poder conèixer com estructuraven el seu sistema de creences. D'aquesta manera ens parla de dues formes d'estudiar el fenomen social del ritual:

— Primer, amb la definició del fenomen, agrupant-lo com una forma particular d'acció i situant aquestes accions i conseqüències dins un ampli context de reproducció social.

— Segon, veient els modus particulars d'acció i concixement que operen a través de les estratègies de reproducció social.

Aquesta idea de pensament és compartida per Shanks i Tylley (1987), que pensen que el ritual serveix per legitimar l'interès particular de grups socials dominants, i, d'aquesta manera la tasca dels estudiosos del ritual és demostrar com una forma dominant d'ideologia fou reproduïda a través de pràctiques religioses i no simplement demostrar-ne l'existència.

Bradley (1991) ens parla del ritual relacionat amb les pràctiques de cada dia, per a ell té a veure amb la quotidianitat, i s'identifica en el registre arqueològic d'acord amb una lògica estrictament funcionalista. El seu aproximament al ritual es fa des de l'òptica fenomenològica que després desenvoluparem amb més cura, però que té a veure amb l'experiència diària que la gent fa del paisatge i com aquesta percepció li dóna el seu vertader sentit.

Ritual, segons Skeates (1991), suposa una representació, però una classe especial de representació, que es manifesta d'acord amb unes regles de comportament que són perfectament reconegudes, que són artificials i que a més requereixen ensenyament i aprenentatge. Així doncs, un ritual arriba a ser un marc per a una acció rígidament prescrita i altament formalitzada. En aquestes representacions és molt important l'ús de color, olor, gust i gesticulació per atreure l'atenció dels participants i estimular els seus sentits.

Segons ell, els rituals són normalment representats en situacions socials de trastorn, transició i tensió, situacions que han de ser resoltes en referència a particulars esquemes religiosos i a través de la representació de particulars pràctiques religioses.

Un estudi a camí entre l'antropologia i l'arqueologia és el que va fer Sanz Gallego sobre l'arquitectura nuràgica com a ritual social. Així defineix ritualitat com *«un acto organizativo de la vida social, que puede manifestarse como un orden establecido, así como por la articulación repetitiva de las relaciones que incardinan acciones e interpretaciones con la información y sus redes»* (Sanz 1995, 92). El ritu, doncs, és recórrer a un conjunt preestablert d'activitats, de tal manera que amb la pràctica d'aquest ritu es reafirma la cohesió social i es va creant la memòria col·lectiva del grup, al mateix temps que és confirma la dependència de l'home en la realitat en la qual participa.

Whitehouse (1996) entén el ritual com una representació simbòlica ben dirigida i la religió com la creença en un món sobrenatural. Segons ella, els ritus religiosos són els mitjans pels quals les persones intenten obtenir la intercessió i captar l'atenció d'aquests éssers sobrenaturals.

Un estudi dels santuaris extraurbans del nord d'Etrúria, realitzat per Herring (1996) des del punt de vista espacial, ha posat de manifest la relació de la religiositat mediterrània amb el seu entorn, com ja havia anunciat Bradley (1991) per al megalitisme atlàntic. Herring dóna tres línies a seguir per a l'estudi del ritual:

1. Tot l'estudi del ritual té un grau d'especulació, però és important que l'especulació es basi en una rigorosa metodologia i un marc teòric segur.

2. Per fer tals especulacions es necessita tota l'evidència disponible.

3. És important veure el ritual dins el context de la societat que el va crear.

Per a Cox «*a ritual is a repeated and symbolic dramatization directing attention to a place where the sacred enters life thereby granting identity to participants in the drama, transforming them, communicating social meaning verbally and non-verbally, and offering a paradigm for how the world ought to be*» (Cox 1998, 10). Diu que els rituals poden ser subdividits d'acord a la funció que representen per a la comunitat i d'aquesta manera fa una subdivisió en tres tipus:

— Els rituals de cicle de la vida («*life cycle rituals*»): que es relacionen amb els ritus de pas d'una etapa de la vida a l'altra.

— Els rituals de crisi: que es poden equiparar als rituals contingents de Turner (1977), que tracten d'esbrinar i posar remei als mals que afligeixen tant l'individu com la comunitat.

— Els rituals estacionals: igual que a Turner (1977) es relacionen amb el calendari estacional o litúrgic.

Aquestes són les principals definicions que han fet els estudiosos en aquests darrers anys del terme de ritual. Som conscients que no podem abraçar-les totes, però pensem que amb aquestes queden representades diferents corrents metodològiques i de pensament que estan actualment funcionant tant a nivell arqueològic nacional com internacional.

De totes aquestes definicions, els trets que convindria ressaltar són:

— És important diferenciar entre ritual religiós i ritual secular. Aquests formen part d'accions socials molt diferenciades.

— El ritual s'emmarca dins accions prèviament ja establertes i dins regles conegudes per tots els participants en la cerimònia.

— El ritual està destinat a influir en els desigs d'una divinitat que regeix la vida dels humans.

— No es pot fer un estudi seriós del ritual sense conèixer el context social que l'ha generat, ja que normalment el ritual és conseqüència d'una ideologia.

— Es diferencien unes categories de rituals, però els autors semblen no posar-se d'acord en les classes de rituals que podem trobar.

El projecte d'estudi a desenvolupar se centra en els santuaris talaiòtics i en l'activitat ritual que hi tenia lloc. Per dur a terme aquest projecte hem dividit la nostra recerca en les línies d'investigació següents, que veurem a continuació.

1. El nivell microespacial

Aquest nivell es pot dividir en l'estudi del contingent i del contingut ja que, segons el nivell, ens proporcionarà una informació diferent.

Dins l'estudi del contingent s'emmarca l'estudi de l'estructura arquitectònica per si mateixa. D'aquesta manera els aspectes a tractar són:

— La forma de l'estructura.

— La grandària del recinte.

— Els elements integrants de l'estructura.

— Els materials emprats en la construcció.

— La inversió de treball que suposa aquesta construcció.

Els tres primers punts, pensem que ja han estat suficientment tractats per altres autors (Guerrero 1991) i no entrarem a descriure'ls, però els altres dos són aspectes que fins ara no s'havien tingut en compte. Dins els materials emprats en la construcció del santuari és necessari fer un estudi del tipus de pedra i de la tècnica utilitzada per veure si a l'hora de dur a terme aquesta tasca ja es fa una diferenciació significativa respecte a la resta d'estructures talaiòtiques. En el cas de Sardenya, un estudi recent (Webster 1996) ha

mostrat que en els santuaris de pou de les regions de Nuorese i Barbagia s'han utilitzat pedres portades d'entre 3 i 30 km lluny del jaciment. Es tracta de pedra volcànica amb unes característiques mecàniques superiors que, juntament amb l'esforç que suposa el seu transport, representa una manera de ressaltar la importància d'aquestes estructures. Això no significa que en el cas dels santuaris talaiòtics passi el mateix però val la pena realitzar aquests estudis geològics per així tenir una comprensió major de tot el fenomen ritual.

Pel que fa al punt de la inversió de treball, la idea és realitzar un estudi similar al que es va fer per al talaiot de Son Fornés (Gasull, Lull, Sanahuja 1984). Intentar esbrinar el temps de construcció que era necessari per construir un santuari tipus i quanta gent es veia implicada en la construcció. Sabem que això es troba dins el marc de la hipòtesi però serveix per tenir una idea més aproximativa de l'esforç que implicava dur a terme una empresa d'aquest tipus.

Per a l'estudi del contingut, creiem que és necessari estudiar tots els elements que apareixen dins els santuaris. En aquest sentit, seguim un poc l'estudi realitzat per Whitehouse (1996) quan parla dels objectes rituals. Segons ella, l'errada que fem els arqueòlegs és considerar l'objecte ritual com un objecte no pràctic i que no té cap explicació lògica perquè tendim a guiar-nos per la mateixa lògica que seguiríem per a l'anàlisi de la vida domèstica, quan normalment tots els objectes canvien de significat segons l'espai i el temps on s'ubiquen. Així doncs, una vaixel·la que s'utilitzaria normalment dins un context domèstic, depenent del seu grau de decoració, el context de deposició i els materials amb què està relacionada pot passar a tenir una funció ritual.

Aquesta autora fa un estudi dels objectes rituals i enumera els principals objectes que ens podem trobar. A efectes de l'estudi dels santuaris, els que a nosaltres ens interessen de la seva llista són els següents:

— Els «*sacra*»: són objectes d'adoració o culte que representarien la divinitat. Aquests objectes normalment ocupen un lloc prominent dins la ubicació del santuari i es caracteritzen per estar fets de materials de més bona qualitat o raresa que la resta.

— Els exvots: són representacions de devots de forma individual o en parelles que representen alguna part del ritual. Dins aquesta categoria també hi hauria les diferents parts del cos que es relacionen amb rituals de curació.

— Les ofrenes. En descriu quatre grups principals:

1. Els sacrificis, tant humans com animals.
2. Les figures de forma humana o animal.
3. El menjar, distingint entre el que es consumeix dins el santuari, relacionat amb el ritu que s'hi celebra, i el que es presenta com a ofrena a la divinitat.
4. Altres tipus d'objectes.

— Els objectes usats pels ritus: dins aquesta categoria s'inclourien vaixel·les de libació, ganivets de sacrifici, copes... Aquests a vegades es podrien confondre amb el que són les ofrenes al déu, però les distingiríem d'aquestes perquè encara que ambdues estarien fetes amb uns materials més especials, les segones no tenen per què tenir una utilitat explícita com els objectes que s'han d'usar en els ritus.

Per cada un d'aquest tipus d'objectes hi ha una sèrie d'indicadors que s'hauran de tenir en compte. Primer, les característiques pròpies de l'objecte (forma, grandària, matèria prima i temps invertit a produir-la), segon, el context on es troba l'objecte (el tipus de lloc, la localització dins el mateix lloc i l'associació amb els altres objectes), i tercer, el context més ampli dels objectes (mirar la relació que tenen amb les troballes que s'han produït en altres llocs per veure si podem esbrinar el codi de significat simbòlic que tenen) (Whitehouse 1996).

Amb un estudi acurat d'aquestes dues variables es podria donar molta informació sobre els santuaris ja que si es pogués identificar la utilització d'un tipus de pedra o una tècnica constructiva determinada, podríem diferenciar millor el que són santuaris del que són simplement plantes absidals sense cap tipus de funció ritual. I amb l'estudi dels objectes de culte es podria saber quina era la pauta que se seguia en aquests llocs de culte si és que realment existia o si hi havia diferència segons les zones geogràfiques.

2. Els nivells semimicro i macroespacial

Som conscients que aquests dos nivells mereixen un estudi diferenciat, ja que responen a una concepció distinta del monument amb el seu medi ambient i les estructures que l'envolten, però a l'estadi d'investigació que ens trobem no podem encara desenvolupar-los independentment.

En el nivell semimicro és interessant relacionar els santuaris amb les estructures que l'envolten, ja siguin estructures individuals o conjunts. Els autors que han estudiat aquest fenomen espacial (Aramburu 1999; Fornés, Garcia 1999) han arribat a la conclusió de l'existència de centres cerimonials o conjunts de culte, ja que sembla que, de cada vegada més, el santuari no es presenta com una estructura aïllada. En aquest sentit, basta veure les conclusions a què varen arribar Fornés i Garcia en el seu estudi de la relació entre santuaris i conjunts, diferenciant:

- Santuaris dins recintes emmurallats.
- Santuaris en conjunts organitzats al voltant d'un túmul.
- Santuaris que formen part d'un conjunt d'estructures en línia recta.
- Santuaris aïllats.

Si això és cert, hem de començar a pensar en el significat que té. Si com diu Aramburu (1999), la construcció d'edificis rituals serà conseqüència de la competència pel territori dels grups talaiòtics o si estem davant un sistema cultural molt complex que representa una ideologia de poder que se'ns escapa. En aquest aspecte, val la pena mencionar la tendència que tenen les illes per exagerar els seus trets culturals, ja sigui amb la construcció de grans centres cerimonials i complexos religiosos com amb la creació d'una imageria de culte a gran escala, com és el cas de Malta i el seus famosos temples Tarxien (Stoddart et alii 1993).

Dins el nivell macroespacial és necessari veure la relació dels santuaris amb el paisatge que els envolta i només la visita al lloc ens permet percebre'l, ja que sobre un mapa perdem tot el significat que podia tenir. Així i tot hem de ser capaços, quan anem al jaciment, no tan sols de fixar-nos en l'estructura sinó de mirar al voltant i intentar veure el que el paisatge vol transmetre. Dels estudis realitzats fins ara hi ha algunes dades interessants per comentar.

1. Com ja ha demostrat Aramburu (1999), els monuments talaiòtics estan orientats a l'espai cap a altres monuments, havent-hi quasi sempre una organització predeterminada del territori (Salas 1997). En el cas dels santuaris això es compleix ja que la major part dels santuaris estudiats (Fornés, Garcia 1999) es troben mirant cap al sud, sense encara estar molt clara la relació astronòmica que tenen. També s'ha vist que, en algunes zones, l'orientació es dirigeix cap a accidents geogràfics dels voltants, com Son Mas cap al puig de sa Comuna o dos dels santuaris d'Almallutx cap al Morro d'Almallutx. En aquest punt, s'hauria de veure la relació dels santuaris amb l'espai. Sabem que, des del punt de vista de la Fenomenologia, arribar a l'enteniment i la descripció de les coses com foren experimentades per les persones que les crearen és una tasca impossible, però si som conscients que la ideologia, les llegendes i els mites són creats i recreats a través de

l'afinitat que la gent té amb l'espai on viu, la terra, l'aigua, els camins, les roques..., coneixent l'espai, podrem comprendre millor el ritual que ens transmet el context arqueològic.

Per altra banda, els estudis etnogràfics dels aborígens australians (Bru 1992) han demostrat que l'espai és concebut d'una manera simbòlica, estant sempre les fronteres marcades per trets naturals. És el cas també dels monuments megalítics del sud-oest de Gal·les on aquests no foren situats en els llocs de màxima visibilitat en el paisatge sinó que adquirien significat només en ser vistos des de diferents direccions.

Així doncs, el paisatge adquireix de cada vegada més importància ja que no es tracta tan sols d'un espai natural sinó d'un medi on es desenvolupa l'acció quotidiana, un medi totalment socialitzat.

2. Quant a la ubicació dels santuaris dins l'illa, Fornés i Garcia diuen: «*La mayoría de los santuarios se sitúan en la periferia de Mallorca. Tan sólo 12 están situados en zonas del interior. A menos de dos o tres kilómetros de la costa hemos localizado 19 santuarios. En lugares llanos cercanos a la costa y desde los que se divisa ésta han aparecido 10 recintos. En el llano interior 7 y en zonas montañosas interiores 5*» (Fornés, Garcia 1999, 2). És interessant aquesta situació en un monument com el santuari on s'han trobat sempre objectes de prestigi que no apareixen en altres monuments talaiòtics i que són clarament importats.

El comerç tindria un paper fonamental en la història dels santuaris, que actuarien ja no tant com a centre redistribuïdor sinó com a lloc neutral per a l'intercanvi de mercaderies i fins i tot, com ha apuntat Snodgrass (1980) per als santuaris grecs, com a llocs de competició entre comunitats amb la tesaurització dels botins de guerra amb finalitat propagandística. Mallorca es troba en un punt clau dins les rutes comercials mediterrànies, en aquest sentit, cal tenir en compte l'anàlisi feta per Chapman sobre la centralitat jeràrquica de nou punts de la Mediterrània occidental a l'oest de Sardenya, calculant en qm les distàncies que existeixen entre aquests llocs, així com la distància que separa cada punt de la resta; el resultat que va obtenir és el següent: «*El lugar más céntrico será aquel que esté más cerca de todos los demás, dichos lugares son, por orden de mayor a menor grado de centralidad, Mallorca, Ibiza, Cabo de la Nao y Menorca [...] La jerarquía resultante de estos cálculos permite explicar la elección de las islas Baleares como una pieza clave del comercio fenicio durante el I milenio a.C. De hecho los resultados de este sencillo análisis también repercuten en el estudio de los materiales campaniformes y del comercio del cobre que suministró metal al archipiélago desde los inicios del II milenio a.C.*» (Chapman 1991, 354). Així veiem que Mallorca era important com a punt on recalcar, no com a punt d'inici o de destí dels viatges, estem doncs davant una importància indirecta de l'illa, però de la qual, sense cap dubte, es va beneficiar, com ens mostren els objectes de metall trobats durant el primer mil·lenni que significaven un cert prestigi per al posseïdor i que poden representar un regal dels mercaders a canvi d'una platja on passar la nit i un lloc on agafar provisions.

Com a conclusió, val la pena recalcar que fins ara només hem tingut en compte el santuari com a monument arquitectònic singular o per relacionar-lo amb el paisatge que l'envolta, però no hem pensat en la idea que tal vegada no és el monument el que dona la importància al lloc sinó que és el lloc mateix l'excusa per construir un monument com el santuari. És a dir, que, tal vegada, el santuari no suposa una pràctica ritual nova sinó la seva monumentalització, així es pot explicar la continuïtat dels llocs de culte, com Son Mas o la punta des Patró, on sota el santuari sembla haver-hi nivells d'ocupació. De la mateixa manera s'explicaria la troballa de materials pretalaiòtics a les excavacions de les taules menorquines.

Arribats en aquest punt creiem que val la pena parlar de «paisatges rituals» per referir-se a aquestes zones (per exemple, Son Real i la punta des Patró) on hi ha una continuïtat d'ús amb una finalitat ritual o de culte. Són zones amb entitat pròpia que són elegides per monumentalitzar els signes que relacionen la gent que hi viu amb el seu passat ancestral i la seva experiència diària.

Per acabar, dir que aquest article ha intentat donar resposta de forma molt sintètica a algunes de les qüestions que estan encara sense resoldre sobre els santuaris talaiòtics. Som conscients que aquesta és una tasca difícil, però seguim treballant en aquests temes per poder desenvolupar en un futur un cos de treball sobre el ritual i els paisatges rituals de la protohistòria mallorquina.

BIBLIOGRAFIA

- ARAMBURU, J. (1999) *El patrón de asentamiento de la cultura talayótica de Mallorca*. Ed. El Tall, Mallorca.
- BARRET, J. (1991) «Towards an Archaeology of Ritual», a *Sacred and Profane. Proceeding of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Garwood P., Jennings D., Skates R., Toms J. (eds.), Oxford University for Archaeology 32, pàg. 1-9.
- BRADLEY, R. (1991) «Monuments and Places», a *Sacred and Profane. Proceeding of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Garwood P., Jennings D., Skates R., Toms J. (eds.), Oxford University for Archaeology 32, pàg. 135-140.
- BRU, M. (1992) «Pintura rupestre de Australia. Manifestaciones culturales de ensueño». *Revista de Arqueología*, 135, 28-37.
- COX, J. L. (1998) «Ritual, rites of Passage and the interaction between Christian and traditional Religious». A *Rites of Passage in contemporary Africa*, Cardiff Academic Press, pàg. VIII-XX.
- CHAPMAN, R. (1991) *La formación de las sociedades complejas*. Ed. Crítica, Barcelona.
- FORNÉS, J.; GARCIA, J. (1999) «Análisis espacial del santuario talayótico mallorquín». A *XXV Congreso Nacional de Arqueología*, València.
- (en premsa) «Arquitectura y espacio: un análisis de los lugares de culto durante el talayótico en la isla de Mallorca». A *Pyrenae*.
- GASULL, P.; LULL, V.; SANAHUJA, M. E. (1984) *Son Fornés I: la fase talayótica. Ensayo de reconstrucción socio-económica de una comunidad prehistórica de la isla de Mallorca*. BAR International Series 209.
- GUAL, J. ; PLANTALAMOR, L. (1995) «La taula de Binissafullet». A *Ritual, rites and religion in Prehistory*. IIIrd Deya International Conference of Prehistory, Waldren W., Ensenyat J., Kennard, R. (eds.), BAR International Series 611, Oxford, pàg. 200-204.
- GUERRERO, V. (1990) «Un intento de análisis etnoarqueológico del santuario talayótico mallorquín». A *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses* 15, pàg. 375-400.
- (1991) «Observaciones sobre los santuarios talayóticos mallorquines». A *II Deia Conference of Prehistory*, vol. II, BAR Int. Series 574, pàg. 189-215.
- HERRING, E. (1996) «Using your religion. Native ritual and belief in suthern Italy in the 5th and 4th centuries BC». A *Approaches to the study of ritual. Italia and the ancient Mediterranean*, Wilkins, J. B. (ed.), Accordia Research Centre University of London, pàg. 143-182.

- HODDER, I. (1991) *Reading the Past*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PLANTALAMOR, L. (1995) «Ubicació topogràfica de les taules i santuaris menorquins. El seu significat econòmic i social». A *Ritual, rites and religion in Prehistory*. IIIrd Deya International Conference of Prehistory, Waldren W., Ensenyat J., Kennard, R. (eds.). BAR International Series 611, Oxford, pàg. 281-294.
- RAPPAPORT, A. (1971) «The sacred in human evolution». A *Annual Review of Ecology and Systematics* 2, pàg. 23-44.
- RENFREW, C. (1985) *The archaeology of Cult. The sanctuary at Phylakopi*. Publicat per la British School of Archaeology at Athens, Ed. Thames and Hudson.
- SALAS, M. (1997) *Anàlisi espacial d'algunes comunitats talaiòtiques del nord-est de Mallorca*. Tesi de Llicenciatura. Universitat Pompeu Fabra.
- (1997) «Anàlisi espacial, un estudi de encuentro cultural: el caso de la zona noreste de Mallorca». A *Cuadernos de Arqueología Mediterránea* 3, pàg. 69-82.
- SANZ GALLEGO N. (1995) «La arquitectura como ritual social: el caso de las Nuragas Sargas». A *Ritual, rites and religion in Prehistory*, IIIrd Deya International Conference of Prehistory, Waldren W., Ensenyat J., Kennard, R. (eds.), BAR International Series 611, Oxford, pàg. 92-110.
- SHANKS, M.; TILLEY, C. (1987) *Re-Constructing Archaeology: theory and practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SKEATES, R. (1991) «Caves, cult and children in Neolithic Abruzzo, central Italy», in *Sacred and Profane. Proceeding of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*, Garwood P., Jennings D., Skeates R., Toms J. (eds.), Oxford University for Archaeology 32, pàg. 122-134.
- SNODGRASS, A. (1980) *Archaic Greece: the Age of Experiment*. London.
- STODDART S.; BONANNO, A.; GOUDER, T.; MALONE, C.; TRUMP, D. (1993) «Cult and island society: prehistoric Malta in the Tarxien period». A *Cambridge Archaeological Journal* vol. 3 n. 1 April, pàg. 3-19. Cambridge.
- TURNER, W. (1977) «Symbols in African ritual», a *Symbolic Anthropology. A reader in the study of symbols and meanings*. J. L. Dolgin, D. S. Kennitzer and D. M. Schneider (eds.) Columbia Univeristy Press, New York, pàg.. 183-194.
- WALDREN, W. (1993) *Prehistoric Sanctuary of Son Mas a D.A.M.A.R.C.* 24, Deià, Mallorca.
- WEBSTER, G. S. (1996) *A prehistory of Sardinia, 2300-500 B.C.* Monographs in Mediterranean Archaeology, Knapp (Ed.), Sheffield Academic Press.
- WHITEHOUSE, R. D. (1996) «Ritual objects. Archaeological joke or neglected evidence». A *Approaches to the study of ritual. Italia and the ancient Mediterranean*, Wilkins, J. B. (ed.). Accordia Research Centre University of London, pàg. 9-30.

