

APORTACIÓN DESDE LOS PROCESOS TERRITORIALES A LAS LECTURAS ICONOGRÁFICAS DE LOS SANTUARIOS DEL ALTO GUADALQUIVIR

ANALES
DE ARQUEOLOGÍA
CORDOBESA
NÚMERO 19 (2008)

PÁGS. 23 - 48

CARMEN RUEDA, LUIS M.ª GUTIÉRREZ Y JUAN PEDRO BELLÓN
CENTRO ANDALUZ DE ARQUEOLOGÍA IBÉRICA, UNIVERSIDAD DE JAÉN / JUNTA DE
ANDALUCÍA

✉: caruegal@ujaen.es / lmsoler@ujaen.es / jbellon@ujaen.es

RESUMEN

En el siglo IV a.n.e. se desarrolla una nueva experiencia de expansión territorial promovida por Cástulo, en la que los santuarios de Collado de los Jardines (Santa Elena) y Los Altos del Sotillo (Castellar) tuvieron un papel fundamental como fronteras físicas y simbólicas. Los exvotos de bronce ibéricos de estos santuarios se convierten en su principal expresión iconográfica. La romanización de estos santuarios conllevará sustanciales transformaciones, evidentes a partir del siglo II a.n.e. Una consecuencia es la introducción de modelos iconográficos importados que supusieron una ruptura del anterior sistema de ritos, desestimándose el bronce como base de representación en pro de la incorporación de un soporte nuevo: la terracota.

Palabras clave: santuarios, Cástulo, Collado de los Jardines, Los Altos del Sotillo, exvotos de bronce, exvotos en terracota.

ABSTRACT

A new stage of territorial expansion was fostered by Castulo in the 4th century b.C. The sanctuaries of Collado de los Jardines (Santa Elena) and Los Altos del Sotillo (Castellar) were crucial in that expansion as physical and symbolic borderlines. The Iberian bronze votive offerings of these sanctuaries became their major iconographic expressions. The romanization of these sanctuaries brought about major changes which became apparent from the 2nd century b.C. onwards. As a result, iconographic models were imported which meant a break with the former ritual system: bronze was replaced by terracota as the representation material.

Keywords: sanctuaries, Cástulo, Collado de los Jardines, Los Altos del Sotillo, bronze exvotos, terra-cotta exvotos.

1. EL ESTUDIO DE LOS SANTUARIOS DESDE LAS NUEVAS LECTURAS DE ANÁLISIS TERRITORIAL

La investigación arqueológica centrada en muchos enclaves de la provincia de Jaén ha adolecido durante décadas de un formalismo excesivo y un respeto acrítico por interpretaciones clásicas basadas, en ocasiones, en la consideración de los aspectos más llamativos y/o monumentales de la propia cultura material, careciendo, de modo frecuente, de un marco interpretativo seguro que tuviera en cuenta las aportaciones de la arqueología a lo largo de las últimas décadas en las que, además de realizarse nuevos descubrimientos, se ha tenido una especial consideración en integrar en la lectura del proceso histórico el papel determinante jugado por el territorio. Este hecho se hace especialmente patente al tratar los aspectos relacionados con la ideología y las creencias. En este sentido, el tratamiento aislado del culto en la Cultura Ibérica como una subcultura ideológica formada por un conjunto de piezas, en este caso los miles de exvotos de bronce procedentes de los santuarios de Sierra Morena, que conforman uno de los signos de identidad y una de las imágenes más repetidas que permiten identificar esta sociedad protohistórica, representa un caso especialmente significativo, señalándose como un valor en sí misma, estudiándose en ocasiones de forma separada. Desde el Centro Andaluz de Arqueología Ibérica ha sido un objetivo esencial la integración de los estudios formales y estilísticos como un referente más que da sentido a la interpretación del proceso histórico que conforma la sociedad ibérica en el territorio del alto Guadalquivir.

Así, el paisaje, constituye el nuevo paradigma, configurando un nuevo marco conceptual que se viene generalizando en los trabajos de arqueología española, al menos, desde finales de los noventa, si tomamos como punto de partida el congreso sobre la Arqueología del Paisaje que tuvo lugar en Teruel en 1998, y permite una nueva aproximación a la lectura de sitios arqueológicos conocidos y excavados desde antiguo, que hasta el momento no habían recibido una interpretación renovada, que se alejara de los planteamientos e hipótesis clásicas y que abriera nuevas posibilidades de análisis. Este contexto de investigación académica se hace especialmente visible en el caso del tratamiento de los santuarios ibéricos de Sierra Morena que, durante décadas, han vivido de espaldas a la interpretación de su función territorial y al interés por mostrar sus aportaciones al proceso de romanización, perpetuando una imagen inamovible, al socaire de las grandes colecciones de exvotos que han proporcionado y que han condenado a un papel secundario cualquier otro aspecto de interés que no fuera la consideración de la lectura iconográfica, basada en los aspectos formales de los propios exvotos.

Esta forma de aproximarse a los santuarios y a las creencias religiosas de la sociedad ibérica ha desestimado aspectos de gran relevancia para la interpretación que se vinculan al estudio del proceso de nacimiento y de transformación de dichos santuarios y que, ineludiblemente, deben de ir ligados al estudio e interpretación de los aspectos asociados al análisis del territorio, planteándose nuevos interrogantes, tales como ¿por qué los santuarios se localizan en estos parajes de Sierra Morena?, ¿cuáles fueron los elementos del paisaje recurrentes que marcaron la elec-

ción de dichos lugares?, ¿cómo se relacionan con la naturaleza y cómo ésta forma parte de las propias creencias religiosas desde época ibérica?, ¿cómo se relacionan estos santuarios con las ciudades ibéricas más próximas y cuál es el papel que desempeñan en la cohesión del territorio?, ¿cuál es su función con relación a las redes de comunicación y comercio?, ¿cómo se identifican como demarcadores de posibles límites territoriales y culturales? Estos son sólo algunos de los interrogantes que suscita la investigación arqueológica contemporánea, basada en la lectura de los registros culturales identificables en el paisaje, a los que intentamos aproximarnos, desde una perspectiva ligada a la arqueología del paisaje y a la interpretación del territorio.

Este nuevo marco interpretativo ha sido el que viene desarrollando el Centro Andaluz de Arqueología Ibérica en los últimos años, definiendo conceptos que se van sustituyendo con el paso del tiempo, a medida que se renuevan las hipótesis como consecuencia de los avances efectuados en el conocimiento del proceso histórico, así podríamos hablar del paso de la consideración de estos enclaves como *santuarios étnicos* a la valoración de su papel en la construcción del control ideológico de los nuevos *pagus* que comienzan a definirse a partir del siglo IV a.n.e., proceso que se percibe especialmente al norte del Guadalquivir y que, sobre todo, se extiende por el sector más oriental de la provincia de Jaén (Ruiz *et alii*, 2001). Sin embargo, en la Campiña, pese a ser el territorio mejor investigado y más conocido para el estudio de la Cultura Ibérica en la provincia de Jaén, todavía no se había creado una interpretación global acerca de los santuarios periurbanos asociados a los *oppida*, aunque eran multitud

los exvotos de piedra que se acumulaban en los fondos y las vitrinas del Museo Provincial de Jaén, y de ellos apenas se conocía su posible procedencia y su cercanía formal con los procedentes de la excavación del santuario de Torreparedones (Fernández Castro y Cunliffe, 2002). Una reciente campaña de excavación llevada a cabo en el santuario de Atalayuelas, pese a no cumplir los objetivos iniciales propuestos de excavarlo completamente, ha sido determinante para definir la evolución del culto para la etapa de la romanización más temprana (Rueda *et alii*, 2005). Del mismo modo, comienza a definirse la presencia de santuarios con características similares asociados a *oppida* localizados en otros ámbitos de la provincia de Jaén, por ejemplo, en Gribaile o Cástulo, a cuyas posibles noticias habrá que estar atentos en los próximos años.

Todos estos avances en la renovación de los estudios de interpretación de las creencias en la Cultura Ibérica han permitido ampliar el concepto de santuario, como lugar donde se registra una actividad religiosa concreta, para trascender los estrictos límites culturales y las fronteras espacio-temporales, de modo que a los exvotos de bronce, se viene a sumar ahora el estudio de los realizados en piedra, hierro e, incluso, aquellos que utilizan materiales más fáciles de reproducir como la terracota. Así, también a los ya clásicos santuarios rurales de Collado de los Jardines y Los Altos del Sotillo se añaden ahora los santuarios periurbanos de la Campiña de Jaén y Córdoba, provocando, al mismo tiempo, el alargamiento del tiempo histórico que rebasa los estrictos límites de la Cultura Ibérica, para adentrarse y colaborar, al mismo tiempo, en proporcionar las claves de la romanización de este territorio del interior peninsular. Toda esta renovación de los

estudios sobre las creencias y la religiosidad ibérica viene de la mano, como no podría ser de otra manera, de una búsqueda de nuevos recursos metodológicos, interesados en obtener ventaja de los cambios y cruces de escala, a saber, la consideración de cuencas fluviales, unidades de valle, etc., teniendo un especial interés el desarrollo de estudios muy precisos, vinculados al microespacio desarrollado dentro del asentamiento, llevado a cabo a menudo a partir de trabajos de prospección, dando lugar a lo que se ha venido en llamar en los últimos años como técnicas de microespacio de superficie.

Así, la revisión de zonas arqueológicas concretas, como la que se define en torno al santuario de Collado de los Jardines, nos permite acercarnos con una nueva mirada a lugares, teóricamente, bien conocidos y luchar contra una buena parte de los prejuicios arqueológicos, tal y como en otro ámbito de actuación ha demostrado el proyecto Bae-cula. En el caso de Collado de los Jardines, la interpretación del entorno del santuario de Calvo y Cabré sobre un bosque sagrado se perpetua en la literatura arqueológica, transformándose en un *oppidum* de gran tamaño hasta que se ha realizado una revisión arqueológica de campo moderna que intenta contrastar qué hay de real en dicha interpretación (Rueda *et alii*, 2003; Gutiérrez *et alii*, 2004). Por otra parte, el estudio sobre Collado de los Jardines complementa las investigaciones realizadas sobre la minería en Sierra Morena y podría contener en sí mismo algunas de las claves de interpretación sobre la primera presencia militar romana en el territorio (Gutiérrez *et alii*, en prensa). En el futuro será necesario continuar profundizando en esta línea de trabajo, mostrando las posibilidades de avanzar en el conocimiento de

los santuarios rurales que se asocian a otros antiguos territorios ibéricos que se extienden a lo largo y ancho de la provincia de Jaén.

2. LA INCLUSIÓN DE LOS ANÁLISIS ICONOGRÁFICOS EN LAS LECTURAS TERRITORIALES

De forma más específica, para este trabajo planteamos el estudio de dos santuarios fundamentales para la comprensión de las dinámicas socio-políticas y su manifestación territorial en un ámbito específico del Alto Guadalquivir: el territorio de Cástulo. Nos referimos a los santuarios de Collado de los Jardines (Santa Elena) y Los Altos del Sotillo (Castellar), dos espacios fundamentales para la consolidación de sistemas de referencia identitaria plenamente establecidos desde mitad del siglo IV a.n.e. como se abordará a lo largo de estas líneas.

El trabajo desarrollado en estos espacios de culto ha contado con la aplicación de planteamientos metodológicos que han articulado distintas escalas de análisis que parten del nivel más básico, el estudio de la ofrenda como reflejo directo del hecho religioso, pasando por la aproximación a la articulación espacial del santuario y al culto desarrollado, hasta la comprensión del mismo y de sus materiales dentro del sistema general de creencias. Dentro de este amplísimo marco de análisis nuestro interés, en este trabajo, se va a centrar en el estudio de las principales categorías de materiales votivos de estos contextos de culto, estos son, en primer lugar, los exvotos en bronce, como indicadores necesarios para el análisis de las

prácticas rituales desarrolladas en la fase ibérica del santuario, así como base de investigación de los procesos ideológicos asociados a la construcción territorial de Cástulo. En segundo lugar, se ha incluido el estudio de los exvotos en terracota ibéricos, como elementos aislados, muy escasos dentro de los sistemas iconográficos implantados para ambos santuarios, cuya importancia reside en la posibilidad de constituirse en antesala de las fuertes transformaciones ideológicas y, consecuentemente, materiales desarrollados con la romanización temprana de estos espacios. En este contexto entran en juego los exvotos en terracota romanos, muestra irrefutable de un proceso de inclusión de nuevos modelos iconográficos.

La integración de todas estas fuentes materiales dentro de la configuración del proceso histórico es una novedad importante debido a que, como se ha comentado, la concepción del registro votivo de estos santuarios como pequeñas piezas inconexas en el marco espacial y temporal ha derivado en su estudio de forma aislada, sin que se desarrolle, hasta el momento, un discurso dentro de la propia diacronía de las prácticas desarrolladas en dos santuarios que permanecieron en funcionamiento, de forma continuada, desde la primera mitad del siglo IV a.n.e. hasta, como mínimo, el siglo II d.n.e. El análisis secuencial de los diferentes modelos culturales e ideológicos nos introduce a cuestiones diversas sobre las distintas fórmulas de integración socio-ideológica, vinculadas a construcciones territoriales específicas, únicamente entendidas dentro del proceso histórico.

En esta dirección, al mismo tiempo como una expresa declaración de intenciones, nos

alejamos, en este análisis, de la concepción exclusivamente estilística de la investigación de estos materiales. El estudio iconográfico nos ha servido de base analítica a partir de la cual desarrollar propuestas integradas en el discurso del proceso histórico. Partimos de la lectura iconográfica de la configuración de la imagen ibérica desde mediados del siglo IV a.n.e. y, sobre todo, del siglo III a.n.e. para, posteriormente, realizar un análisis de la imagen de la romanización, intentando inferir en los procesos de cambios y/o continuidad, aproximándonos a los cauces de introducción de determinados modelos, así como las transformaciones que, desde esta lectura, se desprende con relación a las prácticas y el culto. Este análisis se va a encuadrar en el conocimiento de los espacios de culto donde se insertan estos materiales y estas prácticas, en un intento de contextualizarlos, de forma general, dentro de un ambiente morfoestructural, espacial y territorial concreto. Esta labor contribuye de una forma coordinada al conocimiento y relación de las transformaciones materiales, estructurales e, incluso, topográficas.

3. LOS SANTUARIOS DEL *PAGUS* DE CÁSTULO: LA EXPRESIÓN ESPACIAL DE UN MODELO RELIGIOSO COMPARTIDO

El desarrollo de la arqueología espacial ha ejercido una influencia fundamental para el replanteamiento del papel de los espacios de culto vinculados a procesos de construcción territorial, de carácter expansionista, derivados de procesos socio-políticos concretos. El descubrimiento y excavación del santuario heroico de El Pajarillo (Huelma, Jaén) puso

de manifiesto la importancia del factor ideológico y su manifestación espacial, como variables que rigen los procesos de legitimación, cohesión y significación social (Molinos *et alii*, 1998). La lectura completa de este santuario, así como el mensaje político proyectado desde su discurso mitológico, se comprende desde la integración del mismo dentro de un proyecto orientado a la consolidación de un territorio coincidente con el valle del río Jandulilla y organizado en base a su divisoria de aguas, siguiendo una delimitación espacial dependiente de condiciones territoriales, formas geográficas o hitos topográficos. Es una de las primeras experiencias de expansión territorial documentadas en el Alto Guadalquivir, fechada a inicios del siglo IV a.n.e., y en ella intervienen variables territoriales que se ajustan al esquema teórico definido como *pagus*, *grosso modo*, entendido como la articulación en base a la asociación de *oppidum*-red hídrica-santuario (Ruiz *et alii*, 2001). Este esquema se sirve de estrategias de servidumbre y dependencia territorial materializadas en la construcción de una pirámide territorial estratificada en la que, al menos, se generan dos escalas diferentes: el *oppidum matriz*, en este caso, Úbeda la Vieja, y una unidad secundaria u *oppidum secundario*, la Loma del Perro (Bellón *et alii*, 1998). La tercera variable territorial, el santuario de El Pajarillo, ejerce un papel determinante en esta articulación territorial. Su ubicación, en el extremo sur del territorio, coincidente con el nacimiento del río, define su carácter como santuario de frontera, centro de control ideológico y de consolidación de los lazos identitarios, como sistema sustentado en el antepasado común proyectado en la figura del héroe como agente civilizador y en la aristocracia, que se presenta como

clase social vencedora y emprendedora de este proyecto de colonización.

El abandono del santuario de El Pajarillo debió coincidir con la desarticulación de este territorio, al mismo tiempo que convergió con la consolidación del *oppidum* de Cástulo como uno de las principales unidades territoriales del Alto Guadalquivir desde, fundamentalmente, mitad del siglo IV a.n.e. Unido al auge de esta ciudad ibérica se desarrolló un proyecto de expansión territorial que siguió algunos de los patrones espaciales definidos para el pago del valle del río Jandulilla. En este caso, Cástulo ejerció una proyección efectiva hacia la zona nororiental de la actual provincia de Jaén, coincidente con la cuenca del río Guadalén, que se convierte en la unidad básica de organización espacial. En la confluencia de este río con el Guadalimar se ubicó el *oppidum* de Giribaile, como *unidad dependiente* que ocupa un lugar estratégico en este organigrama territorial (Gutiérrez, 2002). Los límites norte y noreste se definieron por dos santuarios, Collado de los Jardines (Santa Elena) y Los Altos del Sotillo (Castellar), asociados a dos de los principales accesos al Alto Guadalquivir. Ambos ejercerían como delimitación simbólica, entendiéndose como fronteras físicas e ideológicas, al mismo tiempo que como centros de legitimación e identificación social (**Fig. 1**).

La pertenencia a un modelo territorial común condicionó, como se ha apuntado, su ubicación, pero también su organización interna, sus prácticas rituales y, consecuentemente, sus materiales. Con relación a este último aspecto, los exvotos en bronce se han convertido en el referente votivo principal, contabilizándose por miles en ambos santuarios, dentro de un proceso ideológico único en



FIG. 1. Provincia de Jaén: indicación del esquema territorial del pago de Cástulo.

la Cultura Ibérica, pues si en otros espacios de culto se hallaron este tipo de ofrendas, nunca se documentaron con esta profusión y en la mayoría de los casos no se convierten en la categoría material predominante. A pesar de esta evidencia incuestionable que relaciona, directamente, a ambos espacios de culto, la investigaciones han tendido a analizarlos como santuarios independientes, hecho provocado, fundamentalmente, por el desarrollo de las actuaciones que desde antiguo se practicaron, las cuales vinieron a definirlos como espacios de culto con un organigrama sustancialmente diferente (Lantier, 1917; Calvo y Cabré, 1917/1918/1919). Únicamente, desde la

inclusión de estos santuarios en el análisis territorial, fue cuando se planteó la revisión de muchos de los esquemas establecidos.

Ante esta breve justificación, este trabajo no persigue desarrollar una revisión historiográfica, que sí hemos tratado en otros trabajos (Rueda *et alii*, 2003; Gutiérrez *et alii*, 2004), sino que el objetivo ha sido sintetizar el esquema general, desde el punto de vista de la organización interna, que siguen ambos espacios de culto, como vía de contextualización general, al mismo tiempo que como información importante en el análisis de los materiales votivos y para la definición del rito.

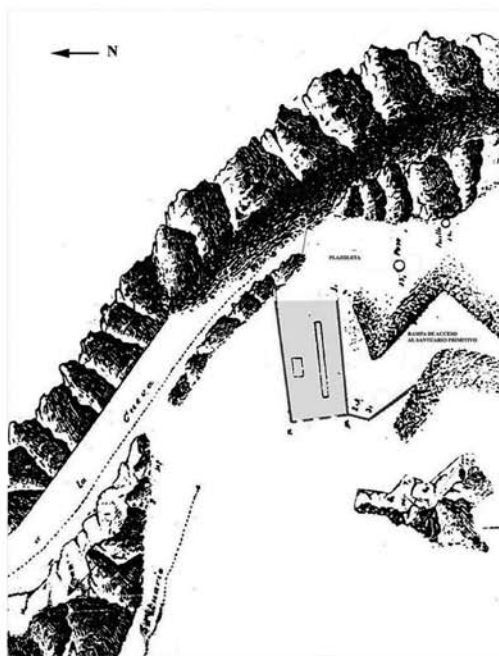
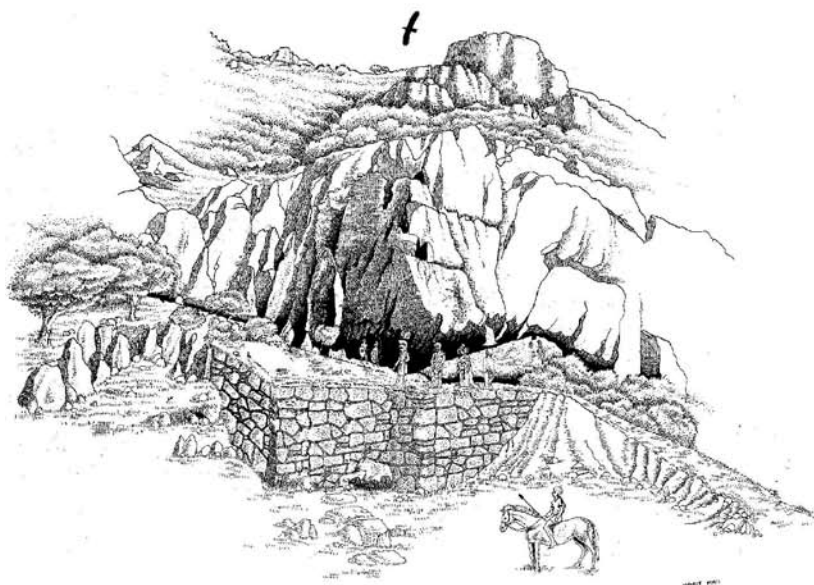


FIG. 2. Plano del santuario ibérico de Collado de los Jardines, original a escala 1:400 (Calvo y Cabré, 1918: Lám. IV) e idealización de sus estructuras.

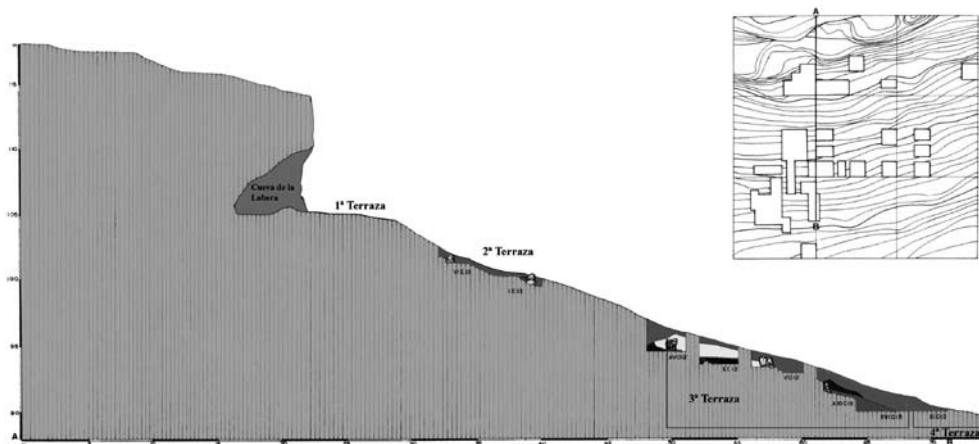


FIG. 3. Perfil N-S del santuario de Los Altos del Sotillo (Plano base: Nicolini et alii, 2004).

3.1 COLLADO DE LOS JARDINES (SANTA ELENA, JAÉN)

Collado de los Jardines se localiza en pleno parque natural de Despeñaperros, ocupando un lugar destacado como hito clave en el entorno. Su abrigo se abre imponente, generando un marco natural monumental, en el que se erige un santuario en época ibérica. Posiblemente, desde inicios del siglo IV a.n.e., este espacio se convierte en un centro de encuentro, siendo a mediados de este mismo siglo cuando se constata su participación, junto al santuario de Los Altos del Sotillo, como espacio de legitimación y cohesión identitaria (Rueda, en prensa). Este santuario funcionaría de forma continuada hasta, al menos, el siglo II d.n.e., siendo objeto de una romanización temprana del espacio y del culto (Ramallo, 1993), siguiendo un esquema homogéneo con relación a su paralelo santuario de Castellar, tal y como se verá a continuación.

En ambos momentos el abrigo se convierte en el lugar central de culto (**Fig. 2**). Para

época ibérica a los pies del mismo se erigió una plataforma artificial que se abría a un espacio, definido por Calvo y Cabré como una plazoleta (Calvo y Cabré, 1918), lugar central del culto. A esta zona se accedería mediante una rampa de tierra batida que articularía el acceso a la zona de deposición desde el lado sur. Con la romanización este santuario sufre un proceso de fuertes reestructuraciones materializadas en el sellado, posiblemente ritual, de las estructuras anteriores y el levantamiento de una plataforma dispuesta unos 3 m por encima de los niveles del antiguo santuario. A esta plataforma se accedería por el lado oeste mediante una escalinata. Asociado a esta fase del santuario, cuyo momento inicial puede fecharse desde inicios del siglo II a.n.e., se ha documentado un establecimiento, localizado en la unidad topográfica más destacada del entorno: el Cerro del Castillo. De no más de 1 hectárea, se configuraría como un espacio clave para el control territorial del entorno inmediato, vinculado a la vía de comunicación que pasaría por el mismo collado. Del registro material de superficie destaca la presen-

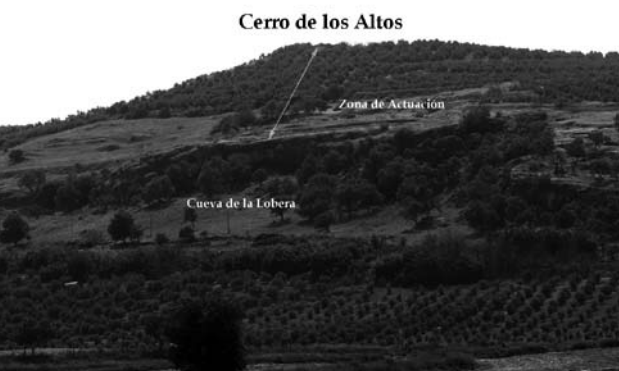


FIG. 4. *Disposición topográfica del Cerro del Castillo (Despeñaperros) y del Cerro de los Altos (Castellar). Análisis comparativo*

cia de campaniense A, asociada a algunos fragmentos de ánforas itálicas. A este mismo momento podría pertenecer un recinto, tradicionalmente interpretado como la muralla del *oppidum* ibérico (Calvo y Cabré, 1918) y que, posiblemente, podría responder a restos de un establecimiento campamental de época tardo-republicana (Gutiérrez *et alii*, en prensa).

3.2. LOS ALTOS DEL SOTILLO (CASTELLAR, JAÉN)

El santuario de Los Altos del Sotillo de Castellar responde a un modelo muy similar al documentado para Despeñaperros. Bien es cierto que las intervenciones desarrolladas desde los años 60 (Nicolini *et alii*, 2004) han permitido una aproximación mayor a las estructuras documentadas en la ladera del santuario, pudiéndose definir con claridad un sistema de, al menos, cuatro terrazas que, desde la cueva, se abrirían hacia el norte (Fig. 3). La tercera terraza es la mejor documentada, en la que se ha constatado una serie de unidades habitacionales asociadas al funcionamiento del santuario. Son unidades con un único espacio que se relacionan con las funciones, que le son propias, sin que hasta el momento se pueda especificar si en ellas se realizaba algún tipo de ritual.

Más se puede concretar respecto a la secuencia crono-cultural. Estratigráficamente el inicio de este santuario se establece a mediados del siglo IV a.n.e., funcionando hasta su romanización. El proceso de romanización es muy similar al planteado en Collado de los Jardines, con la salvedad de que no se ha documentado ningún nivel estratigráfico vinculado al uso del espacio en época romana. No obstante, como se verá a lo largo de este trabajo, la continuidad de uso del santuario en época romana está claramente constatada por la presencia de materiales votivos, entre los que destacan los exvotos en terracota, lo que ha derivado en plantear, como hipótesis, que para este momento el culto se restringiría a la primera terraza, lugar donde se hallaron gran cantidad de estos materiales en las visitas que, desde inicios del siglo XX, se realizaban a este sitio (Lantier, 1917). Esta

hipótesis se refuerza con la presencia, al igual que en Despeñaperros, de un pequeño establecimiento fechado desde inicios del siglo II a.n.e., de nuevo localizado en la unidad topográfica más destacada del entorno del santuario, situada al sur del mismo, en la que se ha documentado, junto a numeroso material ibérico, la presencia de cerámica campaniense A asociada a cerámica de barniz negro del taller de Rosas (**Fig. 4**).

El análisis del territorio de los santuarios de Cástulo se debe completar con la alusión a algunos hallazgos estructurales y materiales, concretamente exvotos de bronce, asociados al *oppidum* de Giribaile. La primera referencia a la aparición de este tipo de ofrendas se vincula a la visita de Góngora a este sitio arqueológico (Góngora, 1960 [edición facsímil de 1982, año 1916]). Se trata de una referencia muy general que, años más tarde, es concretada por el Profesor C. Domergue cuando señala que: “*Por último, sobre el mismo oppidum de Giribaile nosotros hemos recogido en superficie una muestra de galena; hacia el extremo noreste del sitio, dentro de una depresión próxima a la torre árabe, son abundantes las escorias de cobre: en los alrededores se han encontrado pequeños bronceos figurado ibéricos*” (Domergue, 1987: 292). Con el paso de los años se han mantenido estas noticias, aunque, hasta el momento, no hemos podido certificarlas con la constancia material de los mismos. No obstante, resulta muy interesante centrarse en el lugar al que se ha vinculado el hallazgo de estos materiales, concretamente un área localizada en la ladera sureste del farallón de Giribaile, muy próxima al castillo medieval. Interesa sumamente esta alusión porque esta zona coincide, a su vez, con una imponente cueva y con una pequeña plataforma locali-



FIG. 5. Vista del propuesto como santuario de Giribaile.

zada al frente de la misma, construída por medio de bloques que enmarcan un espacio nivelado que da acceso a la entrada de la cavidad natural. Encuadrada en las recientes intervenciones arqueológicas desarrolladas en la meseta del *oppidum* de Giribaile se llevó a cabo una revisión detallada de esta nueva zona (**Fig. 5**). Se realizó un muestreo en superficie con el objetivo de delimitar su área de funcionamiento e intentar discriminar qué tipo de registro material se asociaba a la misma, partiendo de la hipótesis de su posible utilización como espacio ritual. El problema fundamental con el que se ha contado es que la ladera donde se localizan estas estructuras coincide con una zona de salida del material procedente de la meseta, por lo que el muestreo superficial no ha sido suficiente para ahondar en aspectos básicos de definición arqueológica. Únicamente una intervención de excavación arqueológica podría consolidar o desechar las hipótesis apuntadas, aunque, con la esperanza de su posible realización futura, hemos creído necesario introducir esta nueva variable en el análisis general.



FIG. 6. Exvotos ibéricos en bronce de los santuarios de Collado de los Jardines y Los Altos del Sotillo.

4. LA IMAGEN DE LOS SANTUARIOS DE CÁSTULO

A la hora de abordar el análisis iconográfico y material de los santuarios de Collado de los Jardines y Los Altos del Sotillo, se debería partir de la idea inicial de que sus contextos votivos se forman a partir de numerosas y variadas categorías materiales que conviven espacial, temporal y ritualmente. Es un planteamiento que debe ponerse sobre la mesa, debido a que la presencia de los exvotos de bronce, como categoría material o votiva principal (desde el punto de vista cuantitativo), ha derivado en la exclusión, dentro de los análisis del contexto de culto, de categorías materiales que, sin duda, no sólo contribuyen, sino que fundamentan la aproximación

que pueda realizarse al contexto cultural y, en definitiva, a la comprensión del funcionamiento de ambos espacios de culto.

No obstante, bien es cierto que la amplísima muestra que configura los exvotos de bronce ibéricos, ha permitido y permite la mejor vía de análisis iconográfico de estos santuarios. La imagen de los mismos, en definitiva, se presenta fundida en bronce y se debe ser consciente de la riqueza analítica de los mismos, aunque siempre reivindicando su relación con un amplio espectro material que, por otro lado, permite una lectura más completa y compleja de los mismos (Fig. 6).

En este trabajo nos interesa ahondar en el papel de los exvotos de bronce ibéricos en estos santuarios, integrados en su construcción político-ideológica, como los principales elementos de cohesión y significación social; materiales que, por su propia naturaleza, permiten articular en perfecta armonía el carácter individual-privado con la vertiente colectiva-pública. En efecto, este tipo de ofrendas se insertan en un tipo de prácticas rituales marcadas por la relación personal con la divinidad, por medio de la solicitud de un favor, relacionado con peticiones de orden primario (Ruiz, 1983) que ha derivado en su definición como ritos *populares* o *populistas*, un término que debe ser utilizado en su medida, sin que suponga la disgregación de este tipo de religiosidad de la *oficialidad* de la creencia propia de este tipo de contextos ideológicos. En este punto entra en juego la importancia del carácter público del exvoto como elemento simbólico integrante de prácticas colectivas. En esta dirección y en el contexto de los santuarios de Cástulo, los exvotos en bronce se convierten en elementos con un significado colectivo, en la medida

que forman parte de un sistema ideológico regido por códigos proyectados a través de la imagen simbólica. La donación del exvoto, dentro de este sistema, contribuye al fortalecimiento de los vínculos identitarios, así como la participación en los ritos colectivos supone el reconocimiento de la pertenencia a un grupo (Rueda, en prensa).

La técnica de fabricación, la mayor parte elaborados mediante la cera perdida, contribuye a la individualización de exvoto, mientras que la utilización de un sistema repetitivo de modelos homologados establece las bases necesarias para su aceptación dentro de las normativas sociales. Desde el punto de vista político y desde la inclusión de estos materiales en su contexto territorial, éstos definen un proceso caracterizado por la ampliación de la base de representación en los espacios de culto, teniendo como consecuencia, a nivel material, la multiplicación de la imagen del devoto. Este es un rasgo no carente de importancia para el análisis de los procesos ideológicos en el Alto Guadalquivir, puesto que con él se está documentando un momento clave de transformaciones socio-políticas, a partir del cual se define un *modo de vida urbano*, aunque sin llegar a alcanzar el grado de desarrollo ciudadano que permita el acceso de todas las clases sociales al control de poder político y, consecuentemente, ideológico. Realmente, estamos ante la constatación de un nuevo modelo que rompe con las estructuras ideológicas de tipo heroico, basadas en los lazos parentales y en el antepasado común. Desde mediados del siglo IV a.n.e. y, sobre todo, en el desarrollo del siglo III a.n.e., se está documentando un sistema sustentado en el reconocimiento social mediante fórmulas activas de representación y participación en el engranaje ideológico que

tiene a estos dos santuarios como centros de referencia colectiva y a los exvotos de bronce ibéricos como principales muestras figurativas de lo expuesto.

El exvoto, por tanto, recoge la imagen reglada de un más amplio grupo de representación social, también de figuración de un mayor marco de grupos de edad, aunque con ciertas limitaciones. La representación de jóvenes siempre se relacionan con rituales coherentes con la agregación y aceptación pública dentro del grupo como práctica que reinvierte en la consolidación de los lazos identitarios, mientras que la imágenes de niños, bastante excepcionales, se entienden por su pertenencia al linaje familiar y vinculados, sobre todo, al ámbito femenino. No en vano, en estos contextos la imagen de la mujer eclosiona como la materialización del incremento de su participación activa en el culto, al mismo tiempo que como muestra de la consolidación de su papel socio-ideológico.

La multiplicación de la imagen ibérica en estos santuarios ha supuesto, desde el punto de vista de la investigación, la aplicación de métodos adaptados a la aproximación a un conjunto tan amplio, lo que ha conducido al planteamiento de numerosos ensayos tipológicos-formales (Álvarez-Ossorio, 1941; Nicolini, 1969/1977; Prados 1992). Estos trabajos suponen una base fundamental para la aplicación de nuevas variables de análisis, que contribuyan al conocimiento del significado simbólico de estos materiales dentro de las prácticas en las que se inscriben. Los nuevos planteamientos insisten en la importancia del gesto como variable fundamental para la decodificación de actitudes rituales (Nicolini, 1969; Prados, 1992; Prados, 1997; Olmos, 1992), en la medida que per-

mite la definición, junto al análisis atributivo-simbólico, de prácticas rituales concretas y a la definición de los *tipos rituales*, para lo cual es imprescindible la introducción de variables nuevas como el *estatus social*, la *edad* o el *género* que, en este contexto, se convierten en aspectos esenciales de clasificación (Rueda, 2007 a: 228; Rueda, 2007 b: 41). La actitud de demostración, ostentación, ofrecimiento, súplica, se convierte en el hilo conductor de diálogo privado con la divinidad y colectivo a nivel social. La lectura de todos estos códigos simbólicos ha conducido al establecimiento de propuestas interpretativas no sólo relacionadas con el significado de la pieza, sino, también, referente a su asociación con determinados ritos, aspecto fundamental para la comprensión general del sistema de creencias en época ibérica, así como para analizar los cambios asociados a la romanización.

5. LA ROMANIZACIÓN DEL CULTO Y DE LOS RITOS: TRANSFORMACIONES IDEOLÓGICAS

El significado de los exvotos de bronce ibéricos en el contexto socio-ideológico del territorio de Cástulo y en las prácticas religiosas cobra importancia también con relación al proceso de romanización del culto en ambos santuarios. Como ya se ha señalado en el análisis estructural, estos santuarios sufrieron una romanización temprana que, además de las transformaciones a nivel espacial, conllevará cambios a muchos otros niveles. La forma de interacción entre Roma y el componente indígena debe explicarse por

el interés de Roma por controlar un territorio estratégico desde el punto de vista económico y político, pero también debe exponerse desde la importancia de ambos santuarios como espacios de reafirmación identitaria. La desarticulación del territorio de Cástulo incluye medidas estratégicas como la destrucción y abandono de ciudades tan importantes en la organización territorial, en el ámbito de la Segunda Guerra Púnica, como Giribaile (Gutiérrez, 2002), pero también transformaciones a nivel ideológico, llevando a cabo un importante proyecto de cambios en los santuarios, sobre los que, desde inicios del siglo II a.n.e., se ejerce un *control* efectivo del rito, al mismo tiempo que del territorio y, sobre todo, incidiendo en dos de las principales vías de acceso al Alto Guadalquivir. La implantación de dos centros estratégicos, con una funcionalidad claramente orientada al control de estos dos pasos, es buena muestra de la importancia generada en torno a estos dos santuarios, en el caso de Collado de los Jardines acrecentada por su localización en una zona con ricos yacimientos de mineral. El proceso de monumentalización de sus estructuras (Ramallo, 1993) y la posibilidad del establecimiento de un campamento romano pudieron estar relacionados con este rasgo de carácter, sin duda, estratégico.

Pero, centrémonos, de nuevo, en los aspectos meramente iconográficos y, de forma más específica, en los exvotos de bronce ibéricos. ¿Qué papel juegan estos materiales en este proceso de transformaciones?, esta no es una pregunta carente de importancia si tenemos en cuenta el significado simbólico de estas ofrendas en su contexto socio-ideológico. En esta dirección, no sorprende que la consecuencia inmediata de la romanización del culto fuera la desestimación de los mismos



FIG. 7. Terracotas ibéricas del santuario de Los Altos del Sotillo (Lantier, 1917: Lám. XXIX y XXXI).

como formas de representación ideológica. En efecto, se produce un cambio importante en las formas y significados de la imagen de la religiosidad en estos santuarios desde la primera mitad del siglo II a.n.e., en los que el bronce deja de ser el material principal para la elaboración votiva, introduciéndose el barro cocido. En este proceso se sustituirá también la elaboración única, como una pequeña obra de arte, que conllevaba la cera perdida, por la reproducción sistemática de iconos a partir de un molde matriz.

Estos procesos tienen una lectura precisa. De un lado, la sustitución de los exvotos de bronce supone la ruptura definitiva con la formulación iconográfica principal del territorio de Cástulo, así como con el elemento base de identificación y reconocimiento colectivo. De otro lado, y como consecuencia de lo anterior, se rompe radicalmente con el sentido de la ofrenda votiva ibérica, puesto que, mientras que los exvotos de bronce se constituían en la proyección del oferente y

su actitud de súplica, reflejo, dentro de los códigos establecidos, de la persona con la que es identificado y, por consiguiente, con un carácter eminentemente personal y único, la implantación de los modelos hispano-romanos supuso, no sólo un cambio en cuanto a la elaboración, sino también respecto a la temática. También cambia el concepto y sentido de estos exvotos en las prácticas rituales. Si los exvotos de bronce son materiales realizados *ex profeso* para su deposición en los santuarios, no sucede igual con los exvotos romanos en terracota. Estos se documentan en contextos heterogéneos; contextos de hábitat, funerarios, sacros, etc., como elementos que no son elaborados con un carácter predeterminado y cuyo significado se lo proporciona el lugar último de deposición (Vaquerizo, 2004: 195). En este sentido, son variadas las categorías representativas, entre las que encontramos la representación de hombres y mujeres paliados, siendo la transformación más evidente la introducción

de la iconografía de distintas divinidades romanas. Por otro lado, la elaboración a partir de un molde matriz supone la erradicación de lo irreplicable que conlleva la fabricación a partir de un prototipo que es destruido al final del proceso, además de indicar la mayor importancia dada al significado general del conjunto y, no tanto, un interés por el detalle. Este es un rasgo general, aunque se documentan algunas piezas, sobre todo bustos femeninos, caracterizadas por el preciosismo de determinados rasgos, como los barrocos tocados de algunas piezas femeninas de Castellar (Blech, 1999: 168-171).

Realmente, la introducción de la sistematización de la imagen votiva a través del molde bivalvo es, en los santuarios de Cástulo, una innovación romana. Tanto es así que, aunque de forma muy escasa, casi excepcional, se tiene la presencia de exvotos en terracota de época ibérica, aunque con la salvedad de que estos están realizados a mano. Interesan, por constituirse en una reducida muestra de la originalidad de la coroplastia ibérica, elementos que conviven con los exvotos de bronce ibéricos, tal y como muestra la utilización de modelos compartidos (**Fig. 7**). Muestran un fuerte carácter religioso, junto con atributos formales, gestuales y simbólicos presentes, igualmente, en la principal categoría figurativa. El significado es el mismo, aunque, posiblemente, puedan encuadrarse en un momento avanzado del siglo III a.n.e.

Los paralelos iconográficos son numerosos, pudiendo destacar el conjunto procedente del santuario de La Serreta (Visedo, 1920-22; Visedo, 1922 a/ 1922 b/ 1923; Llobregat, 1984; Juan i Moltó, 1987-88; Grau, 2002), concretamente dentro del amplio grupo definido como *figuras de carácter*

primitivo (Juan i Moltó, 1987-88: 301), o alguna muestra a mano procedente de la necrópolis de Cabecico del Tesoro (García Cano y Page del Pozo, 2004, n.º cat. 44, 45 y 46). De otro contexto funerario, concretamente de la necrópolis de La Albufereta, procede un conjunto de terracotas a mano, aunque de iconografía sustancialmente diferente: divinidades curatóforas (Verdú, 2005: 64). Por supuesto, un referente fundamental se encuentra en el santuario de la Cueva de Valle de Zalamea de la Serena (Celestino, 1997: 373-374), muestra a la que habría que unir algunas terracotas documentada en el Juncal y en el Cerro del Castillo de Montilla (Morena, 1997: 274, fig. 4 y 5), todas estas muestras de la simplicidad en la ejecución simbólica propia también de los santuarios de Cástulo.

La cronología avanzada la determina, sin duda, una excepcional pieza procedente de Los Altos del Sotillo (Lantier, 1917: lám. XXXI, n.1 2; Blech, 1992: 28; Blech, 1999: 152). Se trata de un imagen colectiva, interpretada como la representación de un grupo familiar, muestra de un momento avanzado de consolidación de la familia como unidad social básica, fruto de fuertes reestructuraciones en el sistema clientelar. Una pieza de gran interés, está formada por tres personajes: una mujer dispuesta en el lado derecho, un hombre en el izquierdo y un niño en el centro. Todos se representan frontales, aunque el niño dispone ambas manos en el vientre, mientras que la madre posa su mano en el hombro derecho del infante. Para época romana este mismo icono se documentará en distintos contextos, como el funerario, tal y como se puede observar en el conjunto de Almuñécar (Ruiz Fernández y Molina Fajardo, 1982: lám. 52, fig. 12).

Los exvotos romanos en terracota suponen la manifestación de nuevas necesidades de representación ritual insertas en modelos culturales sustancialmente distintos a los desarrollados en un momento previo. Se trata de un conjunto bastante amplio de piezas, presentes en ambos santuarios, aunque son predominantes en Castellar, y se encuentran diseminadas en diferentes museos, como el Museo Provincial de Jaén, el Museo Arqueológico Nacional o el Museo Arqueológico de Úbeda. Como se ha apuntado, en su totalidad son piezas elaboradas con molde bivalvo y con una iconografía claramente itálica (Blech, 1999: 153), que recoge un variado espectro de imágenes de hombres y mujeres paliados (Lantier, 1917: 97, Lám. XXIX, n.º 5, 6 y 7; Bech, 1993: Lám. 56 a; Blech, 1999: fig. 22), cabecitas y bustos femeninos que responden a un esquema bien definido para la Andalucía oriental desde época flavia hasta finales del siglo II d.n.e. (Blech, 1999: 157), cabezas masculinas (Lantier, 1917: 99) o personajes masculinos acéfalos, sobre todo procedentes de Castellar (Blech, 1993: Lám. 56 c y Lám. 56 d), y con claros paralelos en contextos funerarios como en Almuñécar (Ruiz Fernández y Molina Fajardo, 1982: fig. 5). No obstante, el conjunto más homogéneo lo conforma los exvotos representativos de tres deidades romanas: Minerva, cuyo grupo más completo y homogéneo procede del santuario de Los Altos del Sotillo, Venus, documentada en ambos espacios de culto, y Mercurio, del que se ha documentado una única imagen procedente de Despeñaperros.

No obstante, antes de entrar de lleno en el análisis de estos modelos iconográficos, sería conveniente centrarnos en una imagen de Collado de los Jardines que representa a una divinidad *kourotróphos* (Fig. 8). Se trata



FIG. 8. Terracota a molde de Collado de los Jardines (Museo Provincial de Jaén, n.º inv. 2796, Colección Cazabán).

de una pieza muy en la línea de representaciones femeninas definidas como la divinidad madre-protectora que sostiene a un niño. Se representa como una mujer de pie, frontal, paliada con un velo que sostiene con la mano derecha, mientras que con el brazo izquierdo sostiene a un pequeño niño. Esta pieza, que tiene un precedente fundamental en un exvoto de bronce, posiblemente procedente de este mismo santuario (Olmos, 2000-2001; Rueda, 2007 b: 48, fig. 8 y 9), responde al esquema evolucionado de un modelo muy común en el Mediterráneo central, que se introducen en la iconografía ibérica a partir del siglo IV a.n.e. (Aranegui, 1995) y que en época romana continúa bajo parámetros formales similares. En el mundo ibérico son muchos los ejemplos de

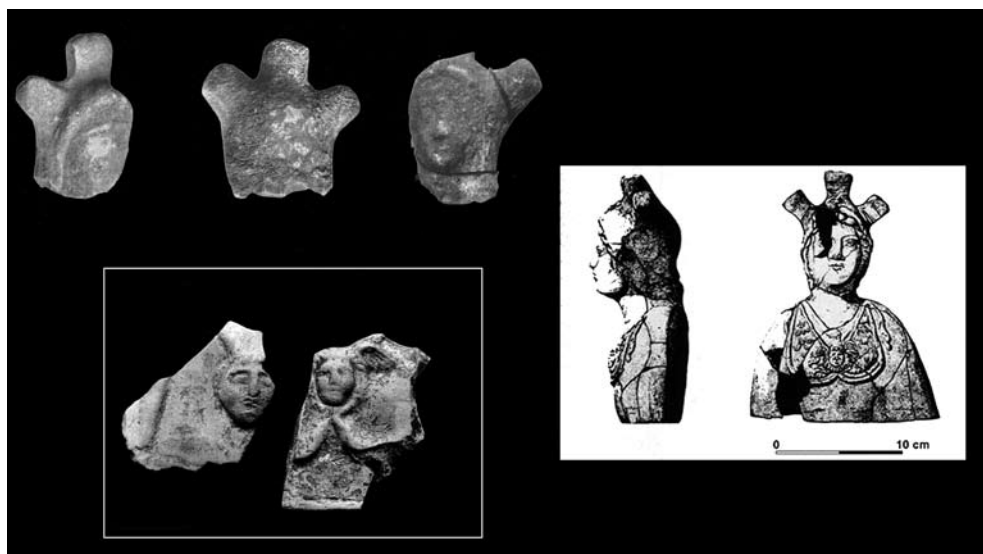


FIG. 9. Terracotas votivas procedentes del santuario de Los Altos del Sotillo: Bustos de Minerva (Lantier, 1917: lám. XXIX; Blech, 1993, lám. 55f).

esta iconografía, así se encuentra ampliamente reproducida en la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Olmos, 1999: 59.8), en La Albufeleta (Blech, 1997: 172; Olmos, 1999: 59.8), La Algaida (Corzo, 2000) o en La Serreta (Olmos *et alii*, 1992: 127), mientras que en época ibero-romana el paralelo más próximo se documenta en el Valle de Abdalix (García y Bellido, 1958: fig. 6; Blech, 1993: lám. 53 a). En época romana encontramos paralelos en una tumba romana de Almuñécar (Molina Fajardo, 2000) o en un ejemplar, descontextualizado, depositado en el Museo Arqueológico Nacional (Laumonier, 1921, n.º cat 778, Lám. LXXIV, n.º 2). Cronológicamente, estas producciones hispanorromanas se pueden encuadrar en un marco temporal general que engloba los siglos I-II d.n.e.

Una de las divinidades romanas más representadas en estos santuarios es la deidad Atenea-Minerva (**Fig. 9**). Se trata de represen-

taciones de la artesanía provincial hispanorromana que se ajustan a un marco de difusión restringido a la margen izquierda del Valle del Guadalquivir y que siguen esquemas formales que beben de modelos suritalicos (Marín Ceballos *et alii*, 1984). Se representa a la deidad romana con el casco de tres cimera y la égida adornada con la cabeza de la Gorgona Medusa (Blech, 1999: fig. 2 y 3).

Son muchos y muy homogéneos los paralelos, procedentes de contextos diferentes, todos circunscritos a las provincias de Sevilla (Corzo, 1979: n.º 1, 2, 3, 7 y 8; Marín Ceballos *et alii*, 1984: 312), Córdoba (Marín Ceballos *et alii*, 1984: fig. 1, 2 y 3; Balil, 1974: Lám. XIII; Laumonier, 1921: Lám. CXXV, n.º 936 y 937; Blanco, 1970: Lám. IX; 1 y 2), Jaén (García y Bellido, 1958: 192-195; Barba, 2001: 113; Castro *et alii*, 1993: fig. 4) y, más residualmente, en Málaga (Perdiguero, 1987). Cronológicamente, estas piezas se



FIG. 10. Venus de los santuarios de Jaén: a) Venus púdica de Castellar, Museo Provincial de Jaén (Lantier, 1917: Lám. XXX; b) Venus semidesnuda de Castellar, Museo Provincial de Jaén (Blech, 1999); c) Venus vestida de Castellar, Museo Provincial de Jaén; d) Venus de Santa Elena, Museo de Úbeda.

encuadran en un marco que arranca desde el siglo II a.n.e., momento el que se pueden fechar algunos de los primeros prototipos, hasta el siglo I d.n.e. (Marín Ceballos *et alii*, 1984), aunque algún ejemplar contextualizado, como el procedente de las intervenciones en Cabeza Baja de Encina Hermosa (Castillo de Locubín, Jaén) puede fecharse de forma más precisa a mediados del siglo II d.n.e. (Castro *et alii*, 1993: 458).

La siguiente divinidad documentada en los santuarios de Cástulo es la deidad Venus-Afrodita, representada bajo distintas formulaciones (Fig. 10). La primera es la definida como *Venus Púdica* (Lantier, 1917: Lám. XXX, n.º 1; Blech, 1999: fig. 5), aludiendo a la actitud del gesto divino, un gesto que, por otro lado, recuerda a algunas divinidades orientales relacionadas con la fecundidad. La variante procedente de Castellar introduce la presencia de un pequeño personaje dis-

puesto a izquierda, identificado con Amor y que tiene una difusión exclusiva en las provincias occidentales (Blech, 1999), teniendo claros paralelos en zonas como la *Gallaecia* (Rouvier-Jeanlin, 1972: n.º 123). Otro tipo de Venus, de proyección exclusivamente hispana, concretamente adscrita a la Alta Andalucía (Blech, 1999), es la variante de la deidad semidesnuda acompañada por un pequeño paliado, identificado con Príapo, sobre el que apoya su mano izquierda. Esta variante se documenta en ambos santuarios y tiene uno de los más cercanos paralelos en una figurilla descontextualizada procedente de Cañete de las Torres (Blech, 1999: 154, fig. 7).

La última deidad representada, procedente exclusivamente de Despeñaperros, se trata del dios Mercurio (Fig. 11). Se representa en su configuración sedente, desnudo y con sus atributos como el caduceo, el *kerykeion* y el *manupium*. Es el único ejemplar conocido



FIG. 11. *Terracota a molde de Mercurio procedente de Collado de los Jardines, Museo Provincial de Jaén, n.º inv. 2802, Colección Cazabán.*

para el ámbito de los santuarios de Sierra Morena, incluso para la Alta Andalucía, teniendo el paralelo más próximo en el conjunto votivo de Castrejón de Capote (Berrocal y Ruiz, 2003). Este prototipo podría beber de influencias itálicas, de las representaciones de este dios en bronce, modelos que se convierten en estereotipos en las provincias occidentales, aunque muy poco presente en la Bética (Vera y Navarro, 1991). Las imágenes en terracota pueden fecharse, de forma general, hacia el siglo I d.n.e.

La valoración general de este conjunto material viene a completar el corpus de datos histórico-arqueológico que indican que estos santuarios compartieron un proceso de romanización similar, con la introducción de nuevos modelos ideológicos. Sería necesario apuntar que estas tres divinidades podrían estar presentes en el santuario de Collado de los Jardines, mientras que en el santuario de Castellar hay que excluir a Mercurio, debido a que no existen, hasta el momento, datos materiales para adscribirlo al mismo. La posible asociación de estas tres divinidades nos

conduce a un análisis mayor y a abrir el marco de referencia a otros ámbitos geográficos, con el objetivo de poder inferir la conceptualización del sistema ideológico implantado en estos santuarios. En esta dirección, estas tres divinidades itálicas están presentes en las matrices de numerosos talleres galo-romanos, como Lezoux (Puy-de-Dôme), Saint-Leger-sur-Vouzance (Allier), Yzeure/Saint-Bonnet (Allier), taller de La Rue des Pierres en Autun (Saône-et-Loire) y Brive (Corrèze) (Bémont *et alii*, 1993). Más complejo, por la escasez de este particular registro material, es la vinculación de la presencia de estas tres divinidades a contextos de culto, teniendo como ejemplo más próximo al depósito votivo de Castrejón de Capote en San Pedro en Badajoz, un depósito localizado en una de las puertas del asentamiento protohistórico 150 años después del abandono del mismo (Berrocal y Ruiz, 2003). Este conjunto votivo ha sido fechado con un amplio margen cronológico que comprende desde principios del siglo I a.n.e. hasta finales del I d.n.e. Lo que parece claro es que no se trata de una importación itálica, como estructura ideológica con la combinación de estas

deidades; como Blech afirma en su análisis de Castrejón de Capote, su asociación pudo alejarse de un proyecto oficial, aunque el contexto de los santuarios de Jaén sea sustancialmente diferente (Blech, 2003: 67).

El análisis de estos materiales votivos en terracota ofrece, en definitiva, una valiosa información arqueológica para la definición de los procesos de asimilación y transformación del sistema ideológico de estos santuarios. Se parte del declive y desaparición de los exvotos ibéricos en bronce, en cuya iconografía no existen muestras de interpretación de elementos formales relacionados con la romanización. No obstante, hasta el momento, es muy difícil ahondar en los procesos de transición hasta el pleno establecimiento de los tipos iconográficos romanos, además de aproximarnos de forma precisa a los cauces de introducción de los modelos ideológicos y de formas propias de elaboración y plasmación.

Por otro lado, la introducción de este nuevo modelo cultural lleva consigo una consecuencia clave, basada en la diferenciación de distintas divinidades del panteón romano que supone una ruptura con el sistema ideológico anterior, fundamentalmente anicónico, con excepción de las figuras de una divinidad curótrofa, posiblemente procedente de Despeñaperros. Con el proceso de romanización este esquema ideológico se rompe, instaurándose un sistema iconográfico basado en tres divinidades, dos femeninas y una masculina, con atributos y paradigmas de representación propios del mundo itálico. En este esquema las funcionalidades se individualizan y personalizan.

La divinidad que más se asemeja iconográficamente con la antigua deidad indígena, sin duda, se trata de la diosa Venus-Afrodita.

El análisis de los exvotos de bronce ibéricos ha permitido un acercamiento preciso a multitud de prácticas rituales, ritos de paso, ofrenda de armas, pero, fundamentalmente, peticiones relacionadas con algún aspecto de la fertilidad. Venus, como diosa de la fecundidad, parece entroncar en una tradición común en todo el Mediterráneo de la asunción de una deidad propiciatoria de estos beneficios, a lo que hay que unir su papel como divinidad fuertemente relacionada con el carácter expansionista de Roma, por lo que suele estar presente, en mayor o menor medida y bajo parámetros de representación distintos, en todas las provincias occidentales. Mayor novedad iconográfica supone la introducción de las deidades Mercurio y Minerva, aunque funcionalmente están bien concretadas con algunas de las acepciones de estos santuarios. Habría que recordar que son santuarios territoriales, centros de peregrinaciones y, desde el punto de vista político, la entrada al territorio de Cástulo y sus minas. Estas matizaciones son fundamentales para comprender el porqué de conjunción de estas tres deidades específicamente. Mercurio, dios del comercio y protector del viajero, una deidad fácilmente asimilable en un santuario de paso de peregrinos y, probablemente, de mercancías. Minerva, diosa de la guerra y de la agricultura, muy difundida por todo el Alto Guadalquivir y fundamental en la legitimación del control político de este territorio, y Venus-Afrodita, la diosa de la fertilidad.

En definitiva, en este caso estos exvotos son la materialización directa de la desestructuración territorial indígena, aunque manteniendo la ritualidad de los espacios de culto, unidos a una estrategia de control de las vías de paso y de la zona minera de Sierra Morena Oriental.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ-OSSORIO, F. (1941): *Catálogo de los exvotos ibéricos del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.
- ARANEGUI, C. (1995): "Sacra Loca Iberica", En *Sur les pas des Grecs en Occident. Hommages à André Nickels. Études Massaliètes*, 4, Ed. Errance-Adam, Paris-Lattes, 17-29.
- BARBA, V. (2001): *Sistemas hidráulicos de época romana en la zona arqueológica de Marroquíes Bajos. Jaén*, Memoria de Iniciación a la investigación inédita, Universidad de Jaén, Jaén.
- BELLÓN, J. P.; SERRANO, J. L.; BARBA, V. & ZAFRA, J. (1998): "La prospección de superficie, el poblamiento y el territorio", En *El santuario heroico de El Pajarillo, Huelma (Jaén)*, Jaén, 243-260.
- BÉMONT, C.; JEANLIN, M. & LAHANIER, C. (1993): *Les figurines en terre cuite gallo-romaines*, Documents d'Archéologie Française, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- BERROCAL-RANGEL, L. & RUIZ, C. (2003): *El depósito Alto-Imperial del Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz)*, Memorias de Arqueología Extremeña, Mérida.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1970): "Vestigios de la Córdoba romana", *Habis* I, 109-123.
- BLECH, M. (1993): "Die terrakotten", in M. Blech, T. Hauschild & D. Hertel, *Mulva III: das Grabgebäude in der Nekropole Ost, die Skulpturen, die Terrakotten*, Madrider Beiträge, XXI, Mainz am Rhein, 109-219.
- BLECH, M. (1999): "Exvotos figurativos de santuarios de tradición ibérica en la época romana en la Alta Andalucía". En V. Salvatierra y C. Risquez (Eds.): *De las sociedades agrícolas a la Hispania Romana. Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir, Quesada 1992-199*, Jaén, 143-174.
- BLECH, M. (2003): "Las terracotas", En L. Berrocal-Ranger y C. Ruiz (Eds.): *El depósito Alto-Imperial del Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz)*, *Memorias de Arqueología Extremeña*, Mérida, 53-68.
- CALVO, C & CABRÉ, J. (1917): *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena-Jaén)*. Memoria de los trabajos realizados en el año 1916, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 1, Madrid.
- CALVO, C. & CABRÉ, J. (1918): *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)*. Memoria de los trabajos realizados en el año 1917, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 2, Madrid.
- CALVO, C. & CABRÉ, J. (1919): *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)*. Memoria de los trabajos realizados en el año 1918, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 3, Madrid.
- CASTRO, M.; HORNOS, F. & CHOCLÁN, C. (1993): "Cabeza Baja de Encina Hermosa (Castillo de Locubín-Jaén). Una reflexión sobre el desarrollo del territorio ciudadano en la Campiña", in J.F. Rodríguez Neila (coord.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (Córdoba, 1988)*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Cajasur, Córdoba, 451-467.
- CELESTINO, S. (1997): "Santuarios, centros comerciales y paisajes sacros", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló 18: "Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico"*, Castellón, 359-389.
- CORZO, R. (1979): "Dioses clásicos en la antigua imaginería andaluza", *Gades* 3, 110-112.
- CORZO, R. (2000): "El santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz) y la formación de sus talleres artesanales", En B. Costa y J. H. Fernández (Eds.): *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1999), Eivissa: 147-184.

- DOMERGUE, C. (1987): *Catalogue des mines et des fonderies antiques de la Péninsule Ibérique*, Publications de la Casa de Velázquez, Serie Arqueologie, VIII, Madrid.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M.^a C. & CUNLIFFE, B. (2002): *El yacimiento y el santuario de Torreparedones. Un lugar arqueológico preferente en la Campiña de Córdoba*, BAR International, Series 1030, Oxford.
- GARCÍA y BELLIDO, A. (1958): "Imágenes de una deidad metroaca hispanoromana desconocida", *Archivo Español de Arqueología* XXXI, Madrid, 192-195.
- GARCÍA CANO, J. M. & PAGE DEL POZO, V. (2004): *Terracotas y vasos plásticos de la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Verdoly, Murcia)*, Monografías del Museo de Arte Ibérico de El Cigarralejo, Murcia.
- GÓNGORA, M. (1986 edición facsímil de 1916): "Viaje literario por las provincias de Granada y Jaén", *Don Lope de Sosa*, 1915-1916, Jaén.
- GRAU, I. (2002): *La organización del territorio en el área central de la Contestania Ibérica*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante.
- GUTIÉRREZ, L. M.^a (2002): *El oppidum de Gribaile*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Jaén, Jaén.
- GUTIÉRREZ, L. M.^a & BELLÓN, J. P. (2001): "Les mines de Sierra Morena Orientale", en Orejas, A. (ed.), *Atlas historique des zones minières d'Europe*, Office des Publications Officielles des Communautés européennes, 1-12.
- GUTIÉRREZ, L. M.^a; RUEDA, C. & BELLÓN, J. P. (2004): "Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén). Revisión de la Zona Arqueológica asociada a la cueva-santuario", in L. Benítez de Lugo, G. Esteban Borrajo & P. Hevia Gómez (eds.), *Protohistoria y Antigüedad en la provincia de Ciudad Real (800 a.C.-500 d.C.)*, Biblioteca Oretana, I, Colección Historia I, Ciudad Real, 239-251.
- GUTIÉRREZ, L.M.^a; TORRES, C. & BELLÓN, J.P. (2003): "Les castilletes (habitats miners fortifiés) de Sierra Morena (Espagne)", in A. Orejas (ed.), *Atlas historique des zones minières d'Europe II*, Office des Publications Officielles des Communautés Européennes, Bélgica, 1-12.
- JUAN MOLTÓ, J. (1987-88): "El conjunt de terracotes votives del santuari ibèric de La Serreta (Alcoi, Cocetania, Penàguila)", *Saguntum PLAV*, 21, 295-329.
- LANTIER, R. (1917): *El Santuario ibérico de Castellar de Santisteban*, Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, 15, Madrid.
- LAUMONIER, A. (1921): *Catalogue de terres cuites du Musée Archéologique de Madrid*, Bibliothèque de l'École de Hautes Études Hispaniques. Fascicule II, Bordeaux-Paris.
- LLOBREGAT, E. (1984): "Iberización". En: *Alcoy. Prehistoria y Arqueología. Cien años de investigación*, Excmo. Ayuntamiento de Alcoy-Instituto de Estudios Juan Gil-Albert. Alcoy, 231-258.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C.; CHAVES, F. & BANDERA, M.^a L. DE LA (1984): "Los bustos de Atenea-Minerva en la Bética", *Actas del II Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Málaga, 305-320.
- MOLINA FAJARDO, F. (2000): *Almuñécar romana*, Granada.
- MOLINOS, M.; CHAPA, T.; RUIZ, A.; PEREIRA, J.; RISQUEZ, C.; MADRIGAL, A; ESTEBAN, A.; MAYORAL, V. & LLORENTE, M. (1998): *El santuario heroico de 'El Pajarillo', Huelma, Jaén*, Universidad de Jaén, Jaén
- MORENA, J. A. (1997): "Los santuarios ibéricos en la provincia de Córdoba", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló 18: "Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico"*, Castellón, 269-298.
- NICOLINI, G. (1969): *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, XLI, Presses Universitaires de France, Paris.
- NICOLINI, G. (1977): *Bronces Ibéricos*, Ed. Gustavo Gili, S.A., Barcelona.

- NICOLINI, G.; RISQUEZ, C.; RUIZ, A. & ZAFRA, N. (2004): *El santuario ibérico de Castellar, Jaén. Intervenciones arqueológicas 1966-1991*, Arqueología Monografías, Junta de Andalucía, Sevilla.
- OLMOS, R. (1992): "Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo. Notas preliminares sobre la antropomorfización de la imagen ibérica", En D. Vaquerizo (Coord.): *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica*, Seminarios Fons Mellaria, 1991, 11-45.
- OLMOS, R. (coord.) (1999): *Los Iberos y sus imágenes. CD-Rom*, Micronet S.A., Madrid.
- OLMOS, R. (2000-2001): "Diosas y animales que amantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica", *Zephyrus* LIII-LIV, Madrid, 353-378.
- PERDIGUERO, M. (1987): "Excavaciones arqueológicas efectuadas en Cauche el Viejo (Antequera, Málaga)", *Anuario Arqueológico de Andalucía de 1986, II-Actividades Sistemáticas*, Sevilla, 408-421.
- PRADOS, L. (1992): *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.
- PRADOS, L. (1997): "Los ritos de paso y su reflejo en la tourética ibérica", En Olmos y Santos Eds.): *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*, Congreso Internacional, Roma 11-13 noviembre 1993, Serie Varia 3, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 273-282.
- RAMALLO, S. (1993): "La monumentalización de los santuarios ibéricos de época tardorrepública", *Ostraka, Rivista di Antichità*, II, 117-144.
- ROUVIER-JEANLIN, M. (1972): "Les figurines gallo-romaines en terre cuite au Musée des Antiquités Nationales", *XXIVe supplément à GALLIA*, Paris.
- RUEDA, C. (2007 a): "La mujer sacralizada. La presencia de las mujeres en los santuarios (lectura desde los exvotos ibéricos en bronce)". *Complutum*, vol 18: 227-235.
- RUEDA, C. (2007 b): "Los exvotos de bronce como expresión de la religiosidad ibérica del Alto Guadalquivir: la Colección Gómez-Moreno". En L. Abad y J. A. Soler (Eds): *Actas del Congreso de Arte Ibérico en la España Mediterránea*. Alicante de 24 al 27 de octubre de 2005. Alicante: 39-50.
- RUEDA, C. (en prensa): "Los lenguajes iconográficos como sistemas identitarios en la Cultura Ibérica: el Alto Guadalquivir", *Actas del Congreso: Identidades, culturas y territorios en la Andalucía Prerromana (Málaga, 20-21 de octubre de 2006)*.
- RUEDA, C.; GUTIÉRREZ, L.M.ª & BELLÓN, J.P. (2003): "Collado de los Jardines. Nuevas propuestas para la caracterización de su proceso histórico", *Arqueología y Territorio Medieval*, 10.1, 9-29.
- RUEDA, C.; MOLINOS, M.; RUIZ, A. & WIÑA, L. (2005): "Romanización y sincretismo religioso en el santuario de las Atalayuelas (Fuerte del rey-Torredelcampo, Jaén)", *Archivo Español de Arqueología*, 78. N.º 191-192, 79-96.
- RUIZ FERNÁNDEZ, A. & MOLINA FAJARDO, F. (1982): "El conjunto de terracotas de una tumba romana en Almuñécar (Granada)", *Madrid Mitteilungen*, 23, 318-346.
- RUIZ RODRÍGUEZ, A. (1983): "La ideología religiosa como aparato ideológico del Estado en el sur de la Península Ibérica durante la Protohistoria", *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 209-216.
- RUIZ RODRÍGUEZ, A.; MOLINOS, M.; GUTIÉRREZ, L.M.ª & BELLÓN, J.P. (2001): "El modelo político del pago en el Alto Guadalquivir (s. IV-III a.n.e.)", *Territori polític i territori rural durant l'edat del Ferro a la Mediterrània Occidental, Actes de la Taula Rodona celebrada a Ullastret, Monografies d'Ullastret 2*, Girona, 11-22.
- VAQUERIZO, D. (2004): *Inmaturi et innupti. Terracotas figuradas en ambiente funerario de Corduba, Colonia Patricia*, Instrumenta, vol. 15, Barcelona.
- VERA, F. & NAVARRO, F. J. (1991): "El Mercurio de bronce del Museo Arqueológico de Murcia", *Verdolay*, 3, Murcia, 37-43.

VERDÚ, E. (2005): *Francisco Figueras Pacheco y las excavaciones en la necrópolis ibérica de La Albufereta de Alicante (1934-1936)*, Serie Mayor 4, Museo Arqueológico de Alicante, Alicante.

VISEDO, C. (1922a): *Excavaciones en el monte «La Serreta» próximo a Alcoy (Alicante)*, Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 41, Madrid.

VISEDO, C. (1922b): *Excavaciones en el monte «La Serreta» próximo a Alcoy (Alicante)*, Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 45, Madrid.

VISEDO, C. (1923): *Excavaciones en el monte «La Serreta» próximo a Alcoy (Alicante), Memorias de los trabajos y resultados obtenidos en dichas excavaciones*, Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades 56, Madrid.