

APROXIMACIÓN AL ESPACIO RELIGIOSO DEL IBÉRICO PLENO Y TARDÍO EN EL ALTO GUADALQUIVIR

APPROACH TO THE RELIGIOUS SPACE OF IBERIAN AND LATE IBERIAN CULTURE IN THE ALTO GUADALQUIVIR AREA

Álvaro LUQUE LOMAS*

Resumen

Este estudio pretende una aproximación a la religiosidad ibérica en el Alto Guadalquivir y su campiña, durante el Ibérico Pleno y Tardío, a través de la investigación de cuatro santuarios: El Pajarillo (Huelma, Jaén), La Cueva de La Lobera (Castellar, Jaén), Las Atalayuelas (Fuerte del Rey, Jaén) y Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba). Con este fin se han empleado diferentes escalas de aproximación arqueológica, mediante las cuales observar aspectos del carácter religioso de sus comunidades y su evolución en el territorio.

Palabras clave

Religiosidad ibérica, santuarios, divinidad, mitos, ritualidad.

Abstract

This study aims at an approach to Iberian religiosity in the Alto Guadalquivir region and its countryside, during the Iberian and Late Iberian periods, through the study of four sanctuaries: El Pajarillo (Huelma, Jaén), The Cave of La Lobera (Castellar, Jaén), Las Atalayuelas (Fuerte del Rey, Jaén) and Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba). Several archaeological approaches have been used in this analysis to observe different aspects of the religion of those communities and their evolution in the territory.

Key words

Iberian religiosity, sanctuaries, divinity, myths, rituality.

INTRODUCCIÓN

A través de una revisión bibliográfica e historiográfica de los santuarios, materiales arqueológicos y teorías interpretativas (artículos, monográficos, tesis, documentación arqueológica, etc.) se ha llevado a cabo una lectura conjunta que permite a escalas diversas, obtener una aproximación panorámica a la religiosidad ibérica, mediante el estudio de cuatro espacios de culto. Estos espacios pertenecen al Ibérico Pleno y Tardío, comprendido entre los siglos V al I a.n.e., y ubicados dentro de un marco geográfico, que comprende el área del Alto Guadalquivir, centrándonos de forma particular en la campiña occidental de Jaén y oriental de Córdoba, equivalente a la Oretania y parte de la Bastetania (Fig. 1) (ARANEGUI GASCÓ 2015: 8-9). Esta comparativa permite lecturas de contraste y analizar dinámicas de territorios próximos entre sí. Estos santuarios son El Pajarillo (Huelma, Jaén), La Cueva de La Lobera (Castellar, Jaén), Las Atalayuelas (Fuerte del Rey, Jaén) y Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba).

El grado de complejidad que entraña la arqueología del culto y el rito ibérico, por su propia naturaleza y la escasez de fuentes antiguas sobre el tema, ha dificultado la definición de esta religiosidad o religiosidades (MONEO RODRÍGUEZ 2013). En las últimas décadas se ha comprobado la necesidad de analizar las expresiones religiosas desde su propio territorio, ciudad o santuario. Las investigaciones actuales están aportando valiosos resultados que amplían progresivamente su conocimiento en esta línea.

* alvaroluquelomas@gmail.com



Fig. 1. Mapa del sur y sureste peninsular del mundo ibérico entre los siglos IV-III a.n.e., con las ubicaciones de los santuarios estudiados: 1 (Cueva de La Lobera, Castellar, Jaén), 2 (Torreparedones, Castro del Río-Baena, Córdoba), 3 (Las Atalayuelas, Fuerte del Rey, Jaén) y 4 (El Pajarillo, Huelma, Jaén) (Según A. Ruíz en ARANEGUI GASCÓ 2015: 8-9).

Metodología

Para la interpretación de los datos arqueológicos en cada santuario, se analiza la documentación arqueológica partiendo de una aproximación a distintas escalas que permite la interrelación de aspectos y variables complementarias. La escala macroespacial, que muestra la dinámica territorial, proyección político-ideológica, localización del espacio de culto e implicación en su territorio de desarrollo (definición de la función del mismo), la escala semi-microespacial, con el análisis espacial, organizativo y arquitectónico de los santuarios y la escala microespacial, que supone la unidad mínima de análisis microdeposicional, contextual y relacional de objetos en un espacio determinado, y la relación de los diversos ítems dentro del conjunto.

El análisis de estas variables nos lleva a conclusiones e hipótesis de funcionalidad y sentido de los espacios, culto e identificación de rituales y aproximación a las divinidades del grupo, que supondrá, en una primera instancia, un acercamiento a la religiosidad ibérica.

A MODO DE CONTEXTUALIZACIÓN

El concepto de “cultura ibérica” acoge una diversidad de pueblos que ocuparon por el sur peninsular toda la parte mediterránea, así como el centro de la Península Ibérica, el Levante y el Languedoc francés, durante los siglos VI-I a.n.e. (RUIZ y MOLINOS 1993). Estas sociedades conforman un mosaico heterogéneo de entidades políticas con particularidades regionales y locales, componiendo las distintas áreas culturales que hoy reconocemos como ámbito ibérico. Éstas se caracterizan por su complejidad cultural, fruto del contexto histórico. Entre los aspectos más relevantes podemos señalar la estructura social, lengua y escritura, estructura productiva, comercio o tradiciones funerarias (DOMÍNGUEZ MONEDERO 1997: 382; ARANEGUI GASCÓ 2012: 24-25).

En una contextualización de las comunidades ibéricas del Alto Guadalquivir y su campiña, podemos señalar algunas características principales que definirían su desarrollo sociocultural entre los siglos VII-I a.n.e. (RUIZ y MOLINOS 1993). Algunos de estos rasgos más importantes surgen entre los siglos VII y V a.n.e., debido a los contactos del mundo colonial y a la aparición de nuevos modelos de poder. Estas sociedades se organizaban sobre una ostentación discriminante de poder económico, político y militar (ARANEGUI 2015: 7).

El siglo IV a.n.e. es el momento de mayor esplendor cultural, en el que se consolida su universo ideológico reflejando sus singularidades en santuarios y necrópolis (DOMÍNGUEZ 2015: 3-4). En el ámbito político, se desarrolla en el área que estudiamos un modelo de control territorial supranuclear vinculado al *pagus*, como se ha documentado en el caso de Cástulo o *Iltiraka* (RUÍZ *et al.* 2001: 12-21). El último momento de grandes transformaciones en el Alto Guadalquivir tiene lugar entre los siglos III y II a.n.e., cuando se convierte en uno de los escenarios más importantes de la Segunda Guerra Púnica, y posteriormente, experimenta un proceso de romanización hasta el final de la cultura ibérica (RUÍZ y MOLINOS 2007).

Sobre la historiografía del espacio religioso ibérico

Este campo de estudio estuvo condicionado por aspectos de su singularidad arqueológica, que propició clasificaciones parciales e interpretaciones genéricas. Los principales *hándicap* se explican desde el expolio arqueológico, las excavaciones antiguas con intervenciones no científicas y otros motivos que dificultaron el avance de su estudio, en momentos donde primaban aspectos ‘de monumentalidad’, lo que condiciona su interpretación.

El gran desarrollo de las investigaciones sobre el espacio religioso ibérico tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XX, momento en que reciben un fuerte impulso los estudios en esta materia. En el contexto de renovación teórica y metodológica marcada por la incorporación de la *New Archaeology*, las investigaciones en torno a los santuarios derivaron en una serie de clasificaciones que pretendían establecer una sistematización tipológica de los espacios sacros y hacer comprensibles las ubicaciones, estructuras y comportamientos religiosos (MONEO RODRÍGUEZ 2003). Estos estudios se fueron sucediendo desde la década de 1980. Si bien, en estos intentos de clasificación no se conseguía establecer una tipología aplicable a los diferentes casos de espacios sacros ibéricos. Por tratarse, en su mayoría, de intentos de abarcar realidades dispares de gran complejidad, ninguna de estas clasificaciones funcionaría por completo. En la actualidad, las investigaciones analizan los santuarios en otro orden, en el que se tiende a integrar los espacios de culto en su contexto territorial, donde se evidencian funciones ideológicas, políticas y económicas (GRAU y RUEDA 2017: 7-8).

Sobre la religiosidad y cosmovisión de las sociedades ibéricas

La religión o religiones ibéricas se han constatado como un amplio abanico de manifestaciones, con rasgos comunes identificables en áreas territoriales diferentes, existiendo a su vez, otras particularidades regidas por pautas propias del territorio, grupo o incluso del santuario (RUEDA GALÁN 2015: 42). Su carácter refleja la heterogeneidad de los grupos que los componen, y recoge un conjunto de pautas, comportamientos y normativas propias, vinculadas a conceptos básicos de la vida en la Antigüedad, como muerte, fertilidad, salud, iniciación, etc. que las define como un fenómeno cultural conjunto (ARANEGUI GASCÓ 2015), sustentado mediante un discurso que legitima las diferencias sociales y la estructura el poder (Moneo, 2003). La ritualidad es otra parte fundamental del esquema religioso ibérico, que se define como un conjunto de acciones y expresiones formalizadas y ordenadas, de forma secuencial, que integran la tradición y el cambio, aspectos de la cultura y elementos de la naturaleza, y a su vez, combina el ideal real e imaginario (BELL 1992: 16; VEGA-

CENTENO 2006: 172). En cuanto a la cosmovisión ibérica, debido a la ausencia de fuentes escritas, se ha trabajado desde fuentes iconográficas y los datos obtenidos en la arqueología del paisaje.

La principal finalidad de la religión y cosmovisión ibérica es dar respuestas, solventar miedos o necesidades vitales, y ayudar a establecer el orden social y territorial necesario para el funcionamiento de su estructura cultural. Además, cumplen un importante papel sancionador sobre los modos de vida y su relación con el entorno, estableciendo la percepción de lo sobrenatural y lo cotidiano, entremezclado y participando de cada aspecto de su vida (territorio, naturaleza, divinidad, más allá) (GONZÁLEZ ALCALDE 2013: 43-44).

El territorio y el paisaje de los santuarios

La Arqueología Espacial se ocupa de investigar esta perspectiva de la historia. Su escala de trabajo hace posible detectar los fuertes vínculos entre la religiosidad ibérica y la naturaleza, interpretados desde la relación de los santuarios con su entorno físico, aproximándonos al papel que estos espacios de culto desempeñaron en su área territorial, la organización santuario-poblamiento, la vinculación con la explotación de los recursos de su área o la influencia ideológica del santuario sobre el territorio (ADROHER AUROUX 2013: 145-146).

Nuevos retos para la investigación del registro religioso

A lo largo de las últimas décadas se han ido incorporando a la arqueología otras áreas de investigación como la arqueometría, la arqueoastronomía o la arqueología de los sentidos. En el ámbito arqueométrico convergen arqueólogos, geólogos, conservadores, físicos, químicos, biólogos, ingenieros, etc. (FERNANDES y DIAS 2011: 107), generando una información indispensable en el trabajo arqueológico actual. Por su parte, la arqueoastronomía tiene como objetivo la obtención de información sobre cómo las sociedades del pasado se relacionaron con el cosmos (CERDEÑO *et al.* 2006). Y finalmente, la conocida como arqueología de los sentidos trabaja con nuevos parámetros de información para la disciplina, introduciendo factores humanos como la subjetividad y las emociones humanas a través del fundamento empírico (HAMILAKIS 2015).

LOS SANTUARIOS OBJETO DE ESTUDIO

El Pajarillo (Huelma, Jaén)

El santuario de El Pajarillo está enclavado en un valle en las Cordilleras Béticas, en el término municipal de Huelma (Fig. 2). El edificio se ubica en pendiente y guarda una configuración arquitectónica longitudinal que exhibe en la zona más alta, a modo de pódium, un monumental conjunto escultórico donde se exhibe el mito heroico, que narra el momento culmen del enfrentamiento de un héroe y un lobo (Fig. 3). Este santuario tiene una limitada secuencia que se inicia en el siglo IV a.n.e. y no va más allá de la mitad de ese mismo siglo (MOLINOS *et al.* 1998; MOLINOS *et al.* 2015: 161; RUIZ y MOLINOS, 2015: 10; MOLINOS *et al.* 2017: 45).

La práctica ritual se concentra en el área frontal del pódium, bajo la sanción del conjunto escultórico. Se documentaron restos de hogares, fragmentos de cerámica, mayormente ática, y fragmentos óseos carbonizados. Estos datos apuntan a libaciones, sacrificios animales y depósito de ofrendas, atribuidos posiblemente a ritos de paso (RUIZ y MOLINOS 2007: 119; RUEDA GALÁN 2011: 32). Su sentido ritual se vincula a la posición del santuario en el hinterland del *oppidum* al que sirve, ya que representa los límites territoriales del espacio

controlado, en la zona de acceso al valle, y un punto estratégico en las vías de comunicación y transporte de mercancías (MOLINOS *et al.* 2017: 45).



Fig. 2. Fotografía aérea de la ubicación del santuario (Fuente: <http://www.europeana.eu> Última consulta el 12/9/2017).



Fig. 3. (1) Leones acéfalos 1 y 2, (2) cabeza y (3) base del lobo, (4) individuo con túnica corta «Héroe» y (5) joven masculina desnudo (Base de datos museísticos Domus).

La Cueva de La Lobera (Castellar, Jaén)

Enclavado entre los valles de Guadalén y Guadalimar, el santuario de la Cueva de La Lobera se ubica en el paraje conocido como Altos del Sotillo, en el término municipal de Castellar, en un farallón rocoso de 300 metros de longitud, donde se abren una serie de cavidades de origen natural. Entre ellas destacan la denominada Cueva de la Lobera que da nombre al espacio religioso por ser su núcleo central (Fig. 4). Para este santuario cuya cronología abarca desde el siglo IV a.n.e. hasta el final del siglo III a.n.e., las distintas campañas arqueológicas documentaron su proceso de transformación y su articulación en el territorio que llega entre los siglos III y II a.n.e., con la Segunda Guerra Púnica y la fase de romanización. Se trata de un santuario perteneciente al territorio de Cástulo (NICOLINI *et al.* 2004), que complementaría sus límites territoriales junto a Collado de los Jardines (Santa Elena), al menos desde mediados del siglo IV a.n.e., momento en que se convirtieron en santuarios del confín territorial, configurando parte de un esquema articulador entre *oppidum*, santuario y red hídrica (RUIZ *et al.* 2001).



Fig. 4. (1) Fotografía con panorámica del santuario desde la parte Noroeste del enclave (RÍSQUEZ y RUEDA 2013: 12, fig. 2) y (2) Plano del santuario y las estructuras excavadas en las terrazas, donde se reflejan los hallazgos efectuados en estratigrafía (Campañas de excavación 1966, 1968, 1981, 1985, 1987, 1989) (NICOLINI *et al.* 2004:154, fig.8).

En el ámbito ritual destaca por la ingente cantidad de exvotos en bronce documentados (RUEDA GALÁN 2011) que serán sustituidos a partir del control romano del territorio, por la terracota, incorporando nuevos modelos iconográficos itálicos y reduciendo su espacio de culto a la primera terraza (RUEDA *et al.* 2008: 23). En este momento se documenta la sustitución de la divinidad ibérica por otras de origen itálico, como Minerva, Venus o Mercurio (ESTEBAN *et al.* 2014: 105).

La divinidad indígena del santuario parece presentar un claro vínculo con la cueva y estar definida por un perfil femenino (RUEDA GALÁN 2008; RÍSQUEZ *et al.* 2013: 46), además poseería un carácter cíclico y connotaciones territoriales (RUEDA y BELLÓN 2017: 11). En el ámbito ritual, las investigaciones documentaron un fenómeno arqueoastronómico en el santuario, fechado desde el siglo IV a.n.e., registrado a través de la orientación del ventanuco artificial abierto en su sala principal. Este fenómeno se ha interpretado como una hierofanía de la divinidad ibérica, ligada al culto estacional y a la ritualidad practicada durante los equinoccios de primavera y otoño (Fig. 5) (NICOLINI 2004: 146; ESTEBAN *et al.* 2014: 91-105).

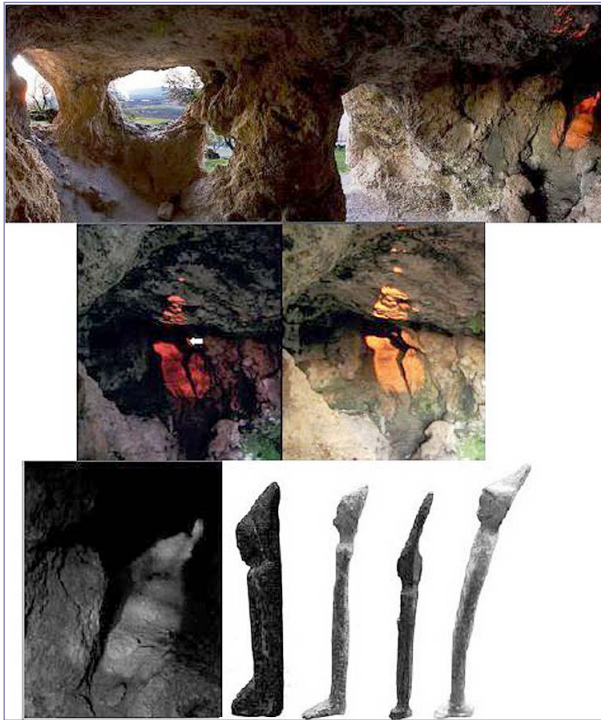


Fig. 5. (1) Fotografía del interior de la Cueva de La Lobera en el momento del fenómeno astronómico (Fuente: <http://www.viatorimperio.com/castellar> Última consulta el 10/10/2017), (2) siluetas proyectadas antes del anochecer durante el equinoccio de primavera, 20 y 21 de Marzo, y (3) esquema comparativo de la proyección solar y algunos exvotos en perfil procedentes del santuario de Castellar (ESTEBAN 2013:479, fig.5; ESTEBAN et al. 2014:103, fig.13).

Las Atalayuelas (Fuerte del Rey, Jaén)

El santuario de Las Atalayuelas se localiza en el límite entre los municipios de Torredelcampo y Fuerte del Rey (Jaén). Se ubica en la ladera sur del Cerro de Las Norias, delante de una fortificación Ibérica en desuso y próximo a una de las puertas principales. Se trata de un santuario compuesto por 3 espacios religiosos ubicado en pendiente y compartimentado en 3 niveles de terrazas (Fig. 6). Su cronología está comprendida entre los siglos II y I a.n.e., manteniéndose activo en época romana, para el municipio que se configuraría en el lugar (MOLINOS *et al.*, 2005: 629).



Fig. 6. Fotografía de la excavación del santuario de Las Atalayuelas, donde se aprecia la pendiente y sus terrazas (Fuente: <http://www.europeana.eu> Última consulta el 12/5/2017).

Se documentaron aspectos interesantes en el registro cerámico, con una vajilla ritual bastante completa, donde se reproducen formas conocidas en escala reducida (Fig. 7), un conjunto de exvotos antropomorfos en piedra caliza, que reflejan su ritualidad (CORZO *et al.* 2007: 259), y un elemento clave para la investigación de este espacio de culto, el ara votiva con inscripción latina de una devota a la divinidad indígena del santuario, *Betatun*, fechada entre el I a.n.e. y el I d.n.e. (RUEDA GALAN 2011b: 125). En este santuario se establece una lectura interpretativa que refleja la adaptación a nuevas realidades socio-políticas e ideológicas del territorio.



Fig. 7. Fotografía del grupo de vasos del depósito votivo (RUEDA 2017:76, fig.38).

Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba)

El santuario de Torreparedones se localiza al sureste de la actual provincia de Córdoba, en el municipio de Castro del Río-Baena. Ubicado en la campiña, entre los ríos Guadalquivir y Guadajoz, ocupando un lugar estratégico del valle (MORENA LOPEZ 1989: 29). El edificio se sitúa extramuros, adosado a la parte exterior de un bastión, en la ladera suroeste del *oppidum* de *Ituci*, configurándose mediante 3 estancias aterrazadas en sentido ascendente, divididas en vestíbulo, patio y *cella* (Fig. 8). Las excavaciones en el santuario revelan dos momentos de uso diferenciados, además de una fase anterior, la más antigua, en la que se documentó un foso de fundación fechado en el siglo IV a.n.e. Los investigadores han definido los momentos de uso del santuario como “Templo A”, con una cronología entre los siglos II-I a.n.e. y “Templo B”, con una cronología del siglo I al II d.n.e. Se trata de un espacio de culto que habría jugado un papel importante como centro de control político-económico, con gran influencia sobre su entorno y posiblemente, como punto de culto territorial (MORENA LOPEZ, 2017).

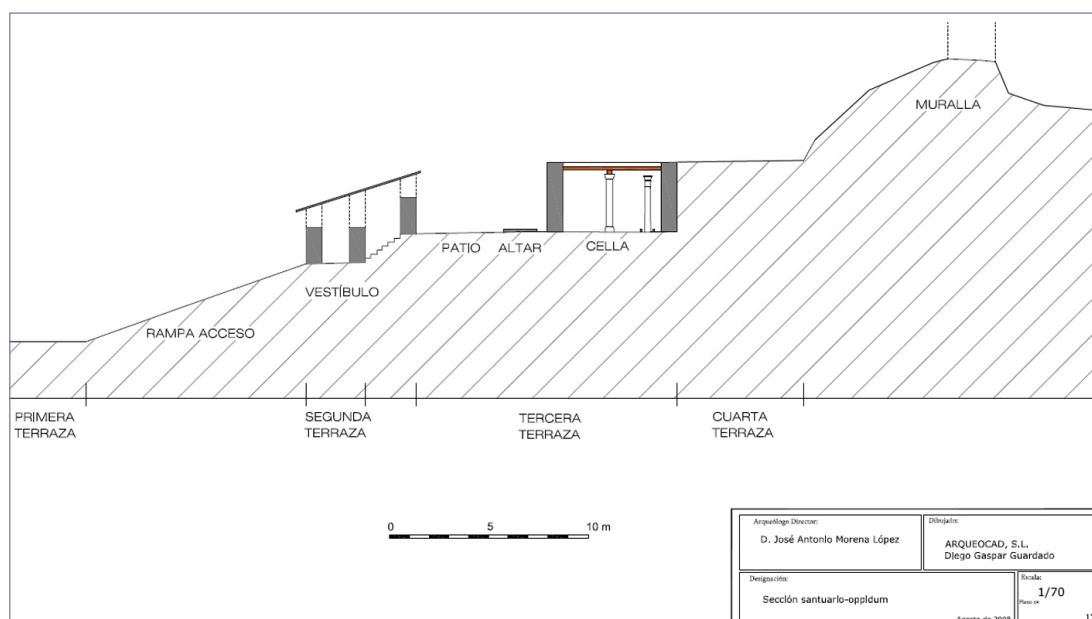


Fig. 8. Sección de la ladera del santuario de Torreparedones (Morena 2017: T. IV, Lám. 12).

Uno de los aspectos más destacables es el conjunto de exvotos pétreos del santuario, cuya cronología se extiende entre los siglos II-I a.n.e., con un gran número de piezas registradas, que constata la popularidad que llegó a alcanzar en su época de mayor auge. A este momento pertenece la columna de betilo registrada en la cella del santuario, asociada a ritos arqueoastronómicos (Fig. 9). Las investigaciones muestran un proceso de transformación religiosa complejo, pudiendo haber experimentado hasta 3 tradiciones religiosas diferentes: ibérica, púnica y romana, hipótesis que los investigadores apoyan en aspectos de su registro arqueológico, como la columna de betilo y la pequeña cabeza pétrea con la inscripción *DEA CAELIVS* (RUEDA GALAN, 2011b: 118). La ritualidad del santuario está ligada a la sanación y guarda un carácter arqueoastronómico.

Fig. 9. Fotografía de la cella del santuario de Torreparedones
(Fuente: <http://www.juanalfonsodebaena.org/baena/torreparedones> Última consulta el 7/9/2017)



ANÁLISIS CONJUNTO DE LOS SANTUARIOS

A partir de este apartado se reflexiona sobre ciertos aspectos de interés, a través de las escalas de aproximación. El análisis a escala macroespacial ha hecho posible valorar la relación entre el santuario y su territorio, ofreciendo la información sobre el sentido de comunidad y su relación con el paisaje social.

La elección de las ubicaciones de algunos de los espacios religiosos, en el caso de los santuarios de confín como Cueva de la Lobera y el Pajarillo, alejados del entorno cotidiano, tienen un profundo significado y forman parte imprescindible de la configuración de su territorio (GONZÁLEZ ALCALDE 2013: 422).

La Cueva de La Lobera, en Castellar, aunque emplazada dentro del *pagus*, se aleja del principal núcleo poblacional de Cástulo unos 60 km (RUIZ *et al.* 2001), de igual modo, que el santuario heroico de El Pajarillo construido a 45 km aproximadamente del núcleo principal. Las características naturales y geográficas de éstos y otros santuarios liminales muestran aspectos coincidentes, como la acentuada orografía con relieves destacados en el paisaje, y posiciones que pueden funcionar como hitos territoriales y paisajísticos, a menudo asociados a zonas abruptas y de acceso más o menos complicado. Su distancia con respecto al asentamiento principal funciona como frontera entre territorios, como punto de control territorial y cruce de caminos (GONZÁLEZ ALCALDE 2013: 422), convirtiéndose en centro con respecto a las comunidades limítrofes que favorecería dichos espacios como puntos de referencia, adquiriendo estos santuarios cierto carácter neutral o tierra de nadie, como lugares de cohesión y de representación entre los distintos grupos. Observamos cómo cobra especial sentido la peregrinación hasta el espacio liminal. En la configuración de estos espacios, elementos como el paisaje, su geografía sagrada o el empleo de la memoria del territorio, enriquecerían el

recorrido (GRAU MIRA 2017: 199). Así, el paisaje se percibe como elemento esencial, capaz de acentuar los estadios emocionales debido a las connotaciones codificadas en ellos, introduciendo al individuo en una experiencia que favorece la ejecución de ciertos ritos y el contacto con la divinidad del santuario. Estos desplazamientos religiosos se asocian también a ritos estacionales, muy vinculados a mecanismos integradores para las comunidades, como serían los registrados en los fenómenos arqueoastronómicos de Cueva de La Lobera y Torreparedones. Para el primer santuario, se identifica un tipo de ritualidad que conjuga elementos míticos, astronómicos y religiosos (ESTEBAN *et al.* 2014). Dicha ritualidad estaría íntimamente ligada a creencias con significados cosmológicos (RUEDA y BELLÓN 2017: 1-8). En Torreparedones, al menos en su fase B de uso, se registró otro fenómeno astronómico relacionado con el lucernario y la columna de betilo en su *cella*, basándose en esa serie de factores paisajísticos y arquitectónicos que reflejan un complejo sistema, donde el ciclo solar y la elección del emplazamiento del santuario, tiene una clara vinculación. Este fenómeno evidencia la existencia de un calendario ritual y una élite que gestiona su conocimiento astronómico (GRAU y AMORÓS 2017: 59-60).

La escala macroespacial ha permitido analizar la memoria del mito en el caso de El Pajarillo, como elemento religioso de carácter territorial. Resulta interesante remarcar como la dimensión del mito trasciende el tiempo, convirtiéndose en un símbolo en el que se reconoce la comunidad. En el santuario heroico de El Pajarillo encontramos el testimonio de rememoración mítica, en este caso, por parte de la población del *oppidum* de *Ittiraka*, cuando se esculpe un conjunto escultórico monumental exhibido en dicho santuario, donde el programa iconográfico muestra un enfrentamiento entre el héroe y la bestia, que se representa mediante la figura de un lobo (MOLINOS *et al.* 1998). La memoria de este mito sobrevive en el territorio, ya que tras la desaparición de este santuario del siglo IV a.n.e., poco tiempo después de su construcción, un testimonio iconográfico perteneciente al siglo II a.n.e., ha sido interpretado como pervivencia del mismo mito a través de los siglos. La emisión monetaria, de ases y semis, del *oppidum* del territorio (*Ittiraka*) exhibe la iconografía de una cabeza masculina de perfil en su anverso y en el reverso la figura del lobo a cuatro patas mostrando expresión agresiva. En el semis aparece el prótome del mismo animal surgiendo de la maleza con boca abierta portando algo entre las fauces (MOLINOS *et al.* 1998; RUIZ *et al.* 2010: 71). Estas observaciones revelan la pervivencia y la identificación de una comunidad con el mito heroico, asimilado como emblema del núcleo poblacional, durante al menos 200 años, donde el factor religioso refleja su vínculo e identificación con la imagen del mito y su simbolismo sagrado.

La transformación religiosa de la comunidad a través de los santuarios de Las Atalayuelas y Torreparedones

Desde las diferentes escalas de estudio en los santuarios tardíos (siglo II a.n.e.) de la campiña, Atalayuelas y Torreparedones, la documentación arqueológica ha permitido el reconocimiento de un modelo religioso con aspectos comunes, que parecen resultado de un proceso religioso similar, aunque con importantes matizaciones. Ambos casos comparten un contexto histórico de transformación que los condicionaría desde finales del siglo III a.n.e., con los enfrentamientos bélicos entre Cartago y Roma, siendo uno de los escenarios principales de la II Guerra Púnica, y más tarde, la consecuente romanización que experimentó el territorio (RUÍZ *et al.* 2010: 65-71). En ellos se advierte una tendencia definida por un carácter continuista, preservando aspectos de tradición.

En Las Atalayuelas, santuario que ha sido definido dentro del modelo local asociado a un *oppidum* de tipo medio, se ha constatado para las primeras fases de romanización, la continuidad de aspectos religiosos y simbólicos indígenas, con arraigo territorial desde el Ibérico Pleno. Entre los documentos arqueológicos más destacados, debemos señalar el depósito votivo de su última fase de uso, principalmente con material cerá-

mico ibérico, donde destacan formas de tradición local con otras de influencia romana (RUEDA GALÁN 2011: 239). Pero sin duda, el documento arqueológico de mayor interés para la investigación es el ara votiva (siglo I a.n.e. y el I d.n.e.), con inscripción latina donde figura una dedicante, *Aelia Belesi*, de *nomen* romano y *cognomen* indígena, que gratifica a una divinidad, *Betatun*, identificado por su raíz indígena como divinidad ibérica de tradición. Así, esta inscripción refleja no solo la pervivencia del teónimo ibérico en el santuario y su territorio, sino el culto a una divinidad indígena en un contexto tardío de romanización (CORZO *et al.* 2007: 257-260). Estos datos señalan que se trata de uno de los primeros santuarios en los que se pretende el acercamiento del culto a la ciudad, como punto de transición, que posteriormente concluirían en modelos ciudadanos, basados en la legitimación de su comunidad. Se puede definir como un espacio de culto popular y de continuidad, reflejo de un momento de interacción en el que confluyen elementos de tradición y nuevos modos religiosos, reflejados en la iconografía votiva y en el material cerámico, donde se veneraría al menos, una divinidad ibérica, identificada como deidad local de carácter generalista, en un escenario de culto renovado, conviviendo con una influencia cada vez mayor de la religiosidad romana.

El santuario de Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba) se define dentro de un modelo local asociado al *oppidum* de tipo medio (RUÍZ *et al.* 2010: 72), en el que se observan rasgos religiosos que son testimonio de los cambios que experimenta la comunidad. Principalmente, a través de los elementos arqueológicos, los investigadores establecieron una hipótesis sobre las tres fases de transformación religiosa, indígena, púnica y romana (RUEDA 2011). Las teorías sobre la asimilación de la divinidad ibérica se plantean en santuarios vinculados a la romanización temprana, donde el sistema de creencias ibérico habría tomado aspectos religiosos externos, en una dinámica que se adaptaría a las necesidades de transformación cultural, y suele vincularse a divinidades importadas. Así, se trata de un espacio de culto donde convivirían diferentes modelos religiosos cuya función esencial es la cohesión comunitaria.

Por otro lado, si analizamos en una comparativa conjunta ambos santuarios, observamos que son espacios sacros vinculados a un *oppidum*, pero ubicados extramuros junto al núcleo poblacional. Su carácter periurbano los posiciona dentro del control de la ciudad aunque se enfocan al territorio local, pudiendo formar parte de una red de espacios de culto, que desarticula unidades ideológicas más amplias, asociándose progresivamente al culto de la ciudad. Los dos santuarios muestran un esquema espacial similar, caracterizado por dividirse en 3 niveles aterrazados en ladera, configurados en 3 terrazas en forma tripartita, con estancias dispuestas de forma enfilada, cuyo sentido funcional parece coincidente, estando la *cella* en el nivel más alto, patio con bancos para deposición de ofrendas en la terraza intermedia y vestíbulo en el nivel más bajo (RUEDA GALÁN 2011; AMORÓS y GRAU 2017: 178). Y finalmente, los exvotos pétreos, como modelo de ofrenda del santuario, son punto indispensable en la interpretación de su sentido y funcionalidad, con una cronología que estriba en la mayoría de los casos entre los siglos II-I a.n.e. Estos datos dejan en evidencia un modelo de santuarios tardío en el territorio, pero con procesos de transformación distintos, resultado de sus diferencias locales.

El ámbito ritual de los santuarios

Los parámetros de estudio han permitido la aproximación a una gran variedad de prácticas rituales en los santuarios. La iconografía ha ofrecido un amplio registro documental: actitud, edad, clase social, género, etc. (RUEDA *et al.* 2008: 43). Las principales motivaciones de la ritualidad de estos santuarios están vinculadas a aspectos diferentes: necesidades básicas como protección, fecundidad, salud, etc., otros que se explican desde el plano mítico, reviviendo creencias con la ejecución del rito, y prácticas rituales de cohesión a través de la aceptación de los códigos religiosos y sociales preestablecidos por la colectividad hasta el final de su cultura (RUEDA y BELLÓN 2017: 2-16; IZQUIERDO *et al.* 2004: 87).

Desde la escala microespacial, podemos destacar el caso del santuario de Las Atalayuelas y los ritos comen-sales documentados a partir de su registro cerámico, que permite la valoración de una batería de cocina y vajilla de mesa, compuesta por centenares de recipientes usados en la práctica de estas celebraciones rituales. El hallazgo de casi la totalidad del registro se produjo en la estancia del *thesaurus*, donde habrían sido depositados tras su uso ritual. En él predomina la cerámica ibérica común, gris y de paredes finas (RUEDA GALÁN 2011: 200; RUEDA *et al.* 2005: 92). Entre las tipologías más representadas encontramos los cuencos o vasos de tradición indígena en cerámica gris y común (RUEDA *et al.* 2015: 430-431). Aquí, la selección de ciertas tipologías cerámicas marca un lenguaje ritual relacionado con pautas de alimentación selectiva, que se interpreta como objetos para la preparación y consumo de alimentos, y a su vez, elementos litúrgicos del rito (RUEDA GALÁN 2011: 238).

CONCLUSIONES

En una reflexión final y de forma sintética, tras exponer los datos arqueológicos y los análisis realizados a partir de éstos, podemos definir los santuarios estudiados, como centros religiosos aglutinadores de carácter polivalente, usados por comunidades locales y próximas para la interacción y agregación social, pero también como agentes articuladores del poblamiento. En ellos se distinguen un conjunto de rasgos religiosos que reflejan aspectos semejantes, aunque con un amplio grupo de variables.

La práctica ritual es el elemento definidor de los espacios del santuario y de su localización en el territorio. En este estudio hemos observado cómo la ritualidad en el marco espaciotemporal se mantiene en el tiempo, aunque en ciertos momentos se transforma a causa de los nuevos contextos sociales para adaptarse a las necesidades del momento, tratándose de mecanismos sociales de solventación de miedos o cohesión comunitaria.

Así, podemos destacar algunas de las observaciones más relevantes del estudio, como la práctica de ritos de hierofanía en Cueva de La Lobera y Torreparedones, el modelo de santuario tardío de campiña, con ofrendas de exvotos pétreos y esquema arquitectónico tripartito en los santuarios de Las Atalayuelas y Torreparedones, la importante carga simbólica de los espacios de frontera y su significado mítico en santuarios como El Pajarillo o Cueva de La Lobera, y la pervivencia de la memoria religiosa y la tradición indígena en la comunidad, constatada iconográficamente en El Pajarillo con la pervivencia de un mito heroico y epigráficamente en Las Atalayuelas mediante la veneración a una divinidad ibérica en un contexto romanizado.

Este estudio debe servir como una aproximación, desde los datos arqueológicos publicados, a un complejo tema de estudio como es la religiosidad ibérica, sirviendo como punto de inicio a investigaciones más amplias y profundas en este campo, con el fin de generar cuestiones y proponer algunas respuestas.

AGRADECIMIENTOS

Agradecer la orientación prestada durante la realización de este estudio a mis tutores, Carmen Rueda Galán y Andrés María Adroher Auroux

BIBLIOGRAFÍA

- ADROHER AUROUX, A. M. (2013): El territorio ideológico en el área bastetana, *Actas del Congreso: Santuarios Iberos. Territorio, ritualidad y memoria. El Santuario de la Cueva de La Lobera de Castellar, 1912-2012*, (C. Rísquez y C. Rueda), Universidad de Jaén, Torredonjimeno, 2013, pp. 145-181.
- ARANEGUI GASCÓ, C. (2012): *Los iberos ayer y hoy: arqueologías y culturas*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2012.
- ARANEGUI GASCÓ, C. (2015): La afirmación de la cultura ibérica, *Arqueología e Historia* 1, Madrid, 2015, pp. 6-11.
- BELL, C. (1992): *Ritual Theory. Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- CERDEÑO, M. L., RODRÍGUEZ-CADEROT, P. R., G., IBARRA, A., HERRERO, S., (2006): Los estudios de arqueoastronomía en España: Estado de la cuestión, *Trabajos de Prehistoria*, 63, Madrid, 2006, pp. 13-34.
- CORZO, S., PASTOR, M., STYLOW, A. U., UNTERMANN, J. (2007): Betatun, la primera divinidad ibérica identificada. *Palaeohispanica* 7, Zaragoza, 2007, pp. 251-262.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (1997): Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad, *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18, Castellón, 1997, pp. 391-404.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (2015): El mundo ibérico en el contexto mediterráneo, *Arqueología e Historia* 0, Madrid, 2015, pp. 4-10.
- ESTEBAN LÓPEZ, C., ESCACENA CARRASCO, J. L. (2013): Arqueología del cielo. Orientaciones astronómicas en edificios protohistóricos del sur de la Península Ibérica, *Trabajos de prehistoria*, 70, nº1, Madrid, 2013, pp. 114-139.
- ESTEBAN, C., RÍSQUEZ, C., RUEDA, C. (2014): Una hierofanía solar en el santuario ibérico de Castellar (Jaén), *Archivo español de arqueología* 87, Madrid, 2014, pp. 91-107.
- FERNANDES, G., DIAS, L. (2011): Arqueometría: Mirada histórica de una ciencia en desarrollo, *Revista CPC* 13, São Paulo, 2011, pp. 107-133.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. (2013): *Las cuevas santuario y su incidencia en el contexto social del mundo ibérico*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2013.
- GRAU, I., AMORÓS, I. (2017): Los primeros tiempos del santuario Ibérico: Identidad y poder en la ciudad del s. III a.C., *El santuario ibérico y romano de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila): prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania*, (I. Grau Mira, J. Amorós López y J. M. Segura Martí), Museu Arqueològic Municipal d'Alcoi, Alicante, 2017, pp. 131-161.
- GRAU MIRA, I., RUEDA GALÁN, C. (2017): La religión en las sociedades ibéricas: una visión panorámica, *Revista Historia* 28, Madrid, 2018, pp. 47-72.
- HAMILAKIS, Y. (2015): *Arqueología y los sentidos. Experiencia, memoria y afecto*, JAS Arqueología Editorial, Madrid, 2015.
- IZQUIERDO PERAILE, I. (2004): *Diálogos en el país de los iberos*, Ministerio de Cultura, Madrid, 2004.
- MOLINOS, M., RUIZ, A., PEREIRA, J., CHAPA, M. (1998): *El santuario heroico de El Pajarillo, Huelma, Jaén*, Universidad de Jaén, Torredonjimeno, 1998.
- MOLINOS, M., RUIZ, A., RUEDA, C., LOZANO G., WIÑA, L. (2005): Intervención arqueológica en el santuario de las Atayuelas. Primeras aportaciones, *Anuario arqueológico de Andalucía* 2002, vol. 3, nº1, Sevilla, 2005, pp. 628-633.
- MOLINOS, M., CHAPA, T., RUIZ, A., PEREIRA, J. (2015): El santuario de El Pajarillo, Huelma, Jaén, *tierra ibera 40 años de investigación y transferencia*, (M. Molinos y A. Ruiz), Universidad de Jaén, Torredonjimeno, 2015, pp. 161-176.
- MOLINOS, M., CHAPA, T., RUIZ, A. (2017): El heroon de "El Pajarillo" (Huelma), *Exposición Temporal Museo Íbero Jaén "La Dama, el Príncipe, el Héroe y la Diosa"*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla, 2017, pp. 41-46.

- MONEO RODRÍGUEZ T. (2003): *Religio iberica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I A.C.)*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2003.
- MORENA LÓPEZ, J. A. (1989): *El santuario ibérico de Torreparedones: (Castro del Río-Baena, Córdoba)*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1989.
- MORENA LÓPEZ, J. A. (2017): *Arquitectura, iconografía y culto en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2017.
- RÍSQUEZ CUENCA, C., RUEDA GALÁN, C., GARCÍA LUQUE, A. (2013): *Plan Director Santuario Ibero Cueva de La Lobera (Castellar, Jaén)*, Universidad de Jaén, Torredonjimeno, 2013.
- NICOLINI, G., RÍSQUEZ, C., RUIZ, A., ZAFRA, N. (2004): *El santuario ibérico de Castellar, Jaén: investigaciones arqueológicas 1966-1991*, Junta de Andalucía Consejería de Cultura, Sevilla, 2004.
- RUEDA GALÁN, C. (2008): Las imágenes de los santuarios de Cástulo: los exvotos ibéricos en bronce de Collado de los Jardines (Santa Elena) y los Altos del Sotillo (Castellar), *Palaeohispánica: Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua*, 8, Zaragoza, 2008, pp. 55-88.
- RUEDA GALÁN, C. (2011): *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*, Universidad de Jaén, Torredonjimeno, 2011.
- RUEDA GALÁN, C. (2011b): Modelos de interacción: la divinidad como instrumento de análisis en los procesos de transformación de la sociedad ibera (Siglos III a.C.-I d.C.), *Epigrafia e Antichità: Indentità e autonomie nel mondo romano occidentale Iberia- Italia, III Convegno Internazionale di Epigrafia e Storia Antica (a cura di A. Sartori e A. Valvo)* 29, Bologna, 2011, pp. 170-140.
- RUEDA GALÁN, C. (2015): La religiosidad en las sociedades iberas de los siglos IV-III a.C., *Arqueología e Historia* 1, Madrid, 2015, pp. 42-47.
- RUEDA, C., BELLÓN, J. P. (2017): Culto y rito en cuevas: modelos territoriales de vivencia y experimentación de lo sagrado, más allá de la materialidad (ss. V-II a.n.e.), *Revista Arys, Monográfico Verenda numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*, Madrid, 2017.
- RUÍZ RODRÍGUEZ, A., MOLINOS MOLINOS, M. (1993): *Los iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*, Editorial Crítica, Barcelona, 1993.
- RUÍZ, A., MOLINOS, M., GUTIÉRREZ, L. M., BELLON, 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 Mediterrànea Occidental. Actes de la Taula Rodon celebrada a Ullastret*, Monografies d'Ullastret, Girona, 2001, pp. 11-22.
- RUÍZ RODRÍGUEZ, A., MOLINOS, M. (2007): *Iberos en Jaén*, Universidad de Jaén, Torredonjimeno, 2007.
- RUÍZ, A., RUEDA, C., MOLINOS, M. (2010): Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir (siglo IV a.n.e.- siglo I d.n.e.), *Anejos de AEspa* 55, Madrid, 2010, pp. 65-81.
- RUÍZ, A., MOLINOS, M. (2015): El tiempo y el espacio de los iberos, *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, (M. Molinos y A. Ruiz), Universidad de Jaén, 2015, pp. 7-25.
- VEGA-CENTENO, R. (2006): El estudio arqueológico del ritual, *Revista Investigaciones Sociales* 16, Lima, 2006, pp. 171-192.