

SANTUARIOS Y TERRITORIOS IBEROS EN EL ALTO GUADALQUIVIR (Siglo IV a.n.e. – siglo I d.n.e.)

POR

ARTURO RUIZ RODRÍGUEZ
CARMEN RUEDA GALÁN
MANUEL MOLINOS MOLINOS*

RESUMEN

Los espacios de culto ibéricos en el Alto Guadalquivir comienzan, fundamentalmente a partir de inicios del siglo IV a.n.e., a jugar un papel esencial como vías de legitimación en la construcción de los distintos modelos político-territoriales como el pago del valle del río Jandulilla, con el santuario de El Pajarillo, o el pago de Cástulo, en el que los santuarios de Collado de los Jardines y Los Altos del Sotillo funcionarían como cabeceras al mismo tiempo que como fronteras ideológicas. La romanización de los territorios supondrá la implantación de sistemas ideológicos dentro de un proceso heterogéneo, en ocasiones de claro carácter continuista, como se observa en los santuarios tardíos de la campiña de Córdoba y Jaén, mientras que en otras más rupturista con los modelos religiosos anteriores, tal y como se ha documentado en los santuarios del pago de Cástulo.

SUMMARY

The Iberian cult spaces in the Upper Guadalquivir begin started to play rol at the beginnings of the IV ct. B.C. Those spaces were the way of legitimation in the construction of the different political and territorial models. Examples of those models were the territory of the valley of the river Jandulilla (with the sanctuary of El Pajarillo) and the territory of Cástulo. This last one included the sanctuaries of Collado de los Jardines and Altos del Sotillo, being both the ideological borders of the territory. The romanization of the territories suppose the birth of an ideological systems following a double process: 1) Having a continuator character, as is shown in the sanctuaries located in the countryside of Córdoba y Jaén. 2) Breaking with the earlier religious models, like it has been documented in the sanctuaries of the territory of Cástulo.

PALABRAS CLAVE: santuarios, cultura ibérica, Alto Guadalquivir, El Pajarillo, Collado de los Jardines, Los Altos del Sotillo, Las Atalayuelas.

KEY WORDS: sanctuaries, Iberian culture, Guadalquivir river, El Pajarillo, Collado de los Jardines, Los Altos del Sotillo, Las Atalayuelas.

EL MODELO TERRITORIAL DEL SANTUARIO DE EL PAJARILLO

Hasta que se realizó la investigación en el Santuario Heroico de El Pajarillo de Huelma en 1994 (Molinos *et al.* 1998), apenas se había valorado el papel de los santuarios en el territorio de los iberos y, con ello, la función que estos centros de culto habían jugado en el desarrollo de su proceso histórico en el Alto Guadalquivir. El análisis del santuario de Huelma ha permitido realizar algunas aproximaciones a esta compleja relación:

1. *El santuario en el Territorio Político.* *La construcción del pago gentilicio*

La disposición del santuario de El Pajarillo en el nacimiento de un río, el Jandulilla, que una treintena de kilómetros mas al norte desemboca en el Guadalquivir frente al *oppidum* de Úbeda la Vieja, ha definido un auténtico paradigma para la construcción del territorio político del *oppidum* en el Alto Guadalquivir (Ruiz *et al.* 2001). La definición del pago gentilicio se produjo cuando el *oppidum* matriz, Úbeda la Vieja, se apropió del valle del Jandulilla con la disposición, en su nacimiento, de un lugar de culto dedicado a un antepasado divinizado por una acción heroica en la que, para salvar a un joven símbolo de la comunidad (como los jóvenes atenienses de la acción heroica de Teseo ante el Minotauro), mató un gigantesco lobo. A los elementos citados en esta lectura, es decir al *oppidum* matriz (organizador de la estructura territorial), al santuario (dedicado al héroe mítico del grupo gentilicio) y al río (como expresión de la memoria aldeana para describir la naturaleza apropiada por el *oppidum*), ha de añadirse además la

* Centro Andaluz de Arqueología Ibérica (Universidad de Jaén- Junta de Andalucía).

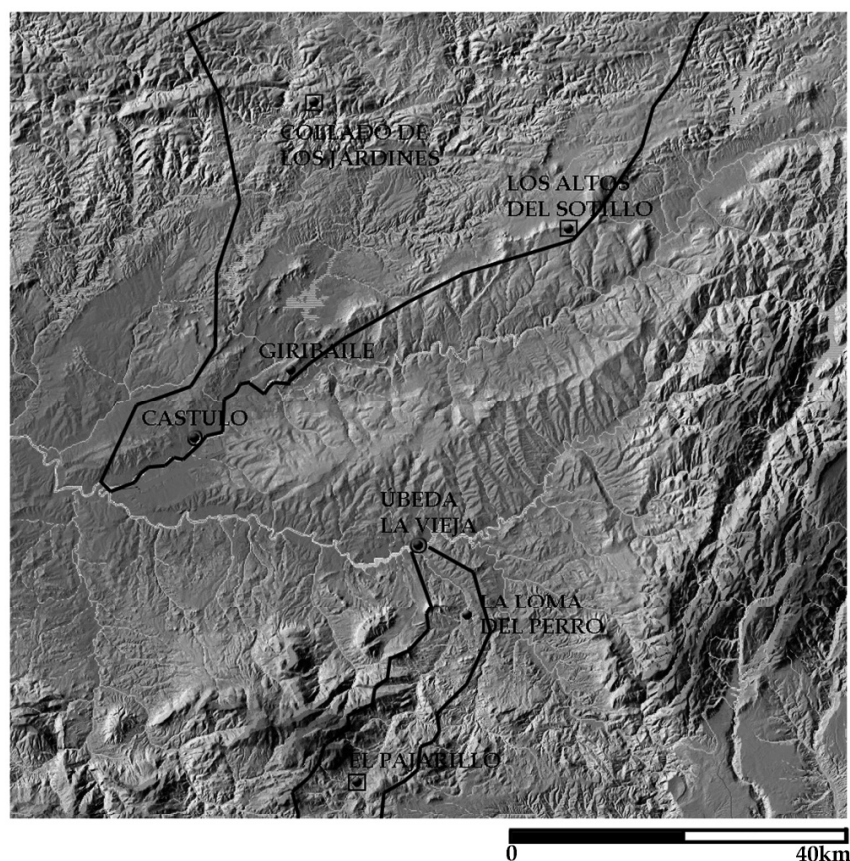


Fig. 1. Esquema territorial de los pagos gentilicios del Alto Guadalquivir.

colonización de nuevas tierras con la creación de *oppida* secundarios en el valle del río y localizados entre el *oppidum* matriz y el santuario. El *oppidum* de la Loma del Perro, en término de Úbeda y muy próximo a Jódar, fundado en el siglo IV a.n.e., es buena prueba de ello. Con la fundación de estos nuevos *oppida* se ampliaban las bases demográficas tan necesarias para el afianzamiento del poder de los príncipes sobre sus iguales en una competencia que en poco tiempo, a fines del siglo III a.n.e., posibilitaría la construcción de amplios territorios sometidos a un *oppidum* dominante.¹ De hecho, la gran diferencia de estas nuevas fundaciones del IV a.n.e. con las que se produjeron antes de esta fecha es que los *oppida*, de este modelo territorial basado en los santuarios, son dependientes del *oppidum* organizador del pago gentilicio. El cómo se produce la ocupación de los nuevos *oppida*, es decir con que contingente demográfico

¹ Es el caso del príncipe Culchas de Tito Livio, llamado Cólidas por Polibio, que gobernó sobre 28 *oppida* (Libro XXVIII, 13, 3).

se llevó a cabo la fundación, es una cuestión que aún esta por determinar, pero no habría que dejar en el olvido prácticas del tipo *Vers Sacrum*, dado el carácter ritualizado con que el santuario sanciona la fundación del nuevo territorio gentilicio.

Otro factor que se asocia a este nuevo modelo, que inspira la expansión del *oppidum*, es la apertura de una nueva vía de comunicación, en este caso la que facilita el río Jandulilla en su avance hacia el centro del valle del Guadalquivir desde las altiplanicies granadinas. No conviene olvidar que, coincidiendo con la fundación del santuario, se hizo frecuente la llegada de productos cerámicos griegos al valle, lo que también ocurría a través de otras vías asociadas a los valles de los ríos Guadiana Menor y Guadalbullón, paralelos al del río Jandulilla y siempre al sur del Guadalquivir. A través de estas vía se alimentaba el fondo de riqueza que constituía la base del don agnóstico y, por lo tanto, asimétrico, lo que favorecía la implantación del tributo como base de las relaciones sociales de las aristocracias gentilicias (Fig. 1).

El conocimiento de este modelo de ocupación del territorio ha permitido volver a mirar de otro modo el papel de los santuarios de Sierra Morena y con ello apuntar algunas semejanzas significativas con el caso de Huelma. En este modelo existiría una primera fase, si se valora la diferencia fundacional, que coincide con inicios del IV a.n.e. para santuario de Despeñaperros, respecto al de Castellar, fundado a mediados del mismo siglo (Nicolini *et al.* 2004). El curso de agua sería el río Guarrizas, cuyo nacimiento lo tiene próximo a Despeñaperros (paso de Sierra Morena en el que se ubica el santuario el Collado de los Jardines) y a Cástulo que jugaría el papel del *oppidum* matriz, localizado en el curso del río Guadalimar, aguas abajo de la desembocadura del Guarrizas, primero en el río Guadalén y de este, después, en el Guadalimar. El *oppidum* de nueva fundación correspondería a Giribaile, tradicionalmente vinculado al siglo III a.n.e. pero que, como ha confirmado Gutiérrez (2002), podría elevar su cronología a inicios del siglo IV a.n.e.

Como no podía ser menos, pues se trata del *oppidum* de Cástulo y, por tanto, uno de los grandes centros políticos de Alto Guadalquivir y, debido a que el proceso se desarrolló durante el siglo III a.n.e., la destrucción del santuario de El Pajarillo coincidió con la fundación del segundo santuario del pago de Cástulo: Los Altos del Sotillo en Castellar. Con este santuario se delimitaba los dos extremos de la cuenca del río Guadalén.

Los dos santuarios de Sierra Morena sostienen una tipología semejante, pues se trata de abrigos asociados a fuentes de agua y en ellos no hay ningún conjunto escultórico que narre una acción heroica (Fig. 2). Además, a ello hay que añadir también, como diferencia con El Pajarillo, que existe un tipo de ofrendas, los exvotos de bronce, que no están presentes allí. Sin embargo, aún a pesar de las diferencias citadas, los datos documentados no cuestionan que se trata de una nueva construcción del un pago gentilicio con el mismo modelo reconocido en Huelma, pues esta presente el asentamiento sacro como punta de lanza de la ‘colonización’ de un territorio no ocupado con anterioridad, mediante la nueva fundación de *oppida*, un río como eje del pago y el control de las vías de comunicación de un valle. Precisamente la vía abierta por el santuario de los Altos del Sotillo corresponde a un punto de bifurcación de la que después sería llamada «*Vía Augusta*», que unía Cástulo con Mentesa Oretana y del tramo que, desde Cástulo, se abría hacia Tugia, por lo que la fundación de este nuevo asentamiento daba al *oppidum* de Cástulo un control sobre un amplio territorio, el Valle del Guadalén, y sobre todas las vías que atravesaban el

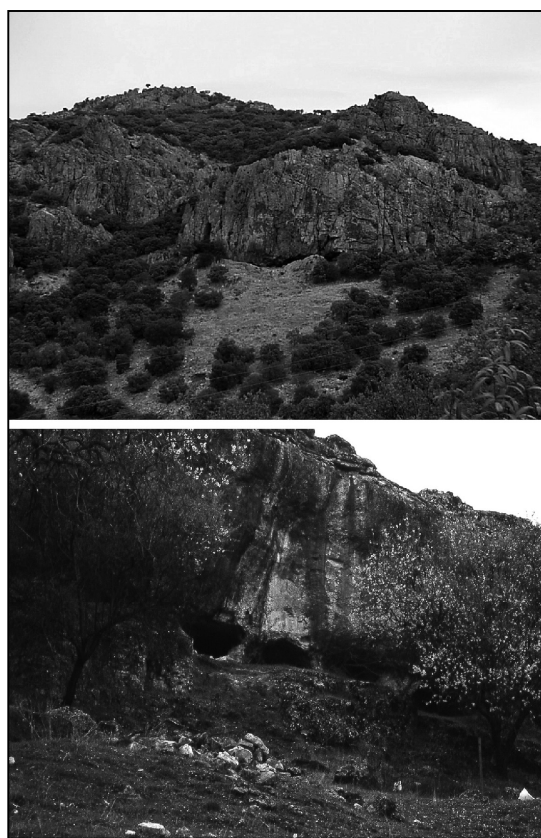


Fig. 2. Vista general de los santuarios del pago de Cástulo: Collado de los Jardines (arriba) y Los Altos del Sotillo (abajo).

norte del valle del Guadalquivir (no conviene olvidar que la Loma de Úbeda hasta el siglo II a.n.e. no fue colonizada y seguramente constituía un área boscosa cerrada).

El pago gentilicio definido por el triángulo conceptual *oppidum*-santuario-curso de agua es, por ello, la primera expresión de la fase expansiva de los *oppida* y, en ella, los santuarios constituyen un elemento clave de su definición.

2. Paisajes en el santuario. Los animales en el imaginario de la cultura de los iberos

De algún modo Porcuna había planteado con su extraordinario conjunto escultórico la importancia y variedad de los animales en el imaginario ibero del Alto Guadalquivir (Olmos 2004). El santuario de El Pajarillo ha permitido, al reconocer la posición contextualizada de las esculturas, valorar, además, el

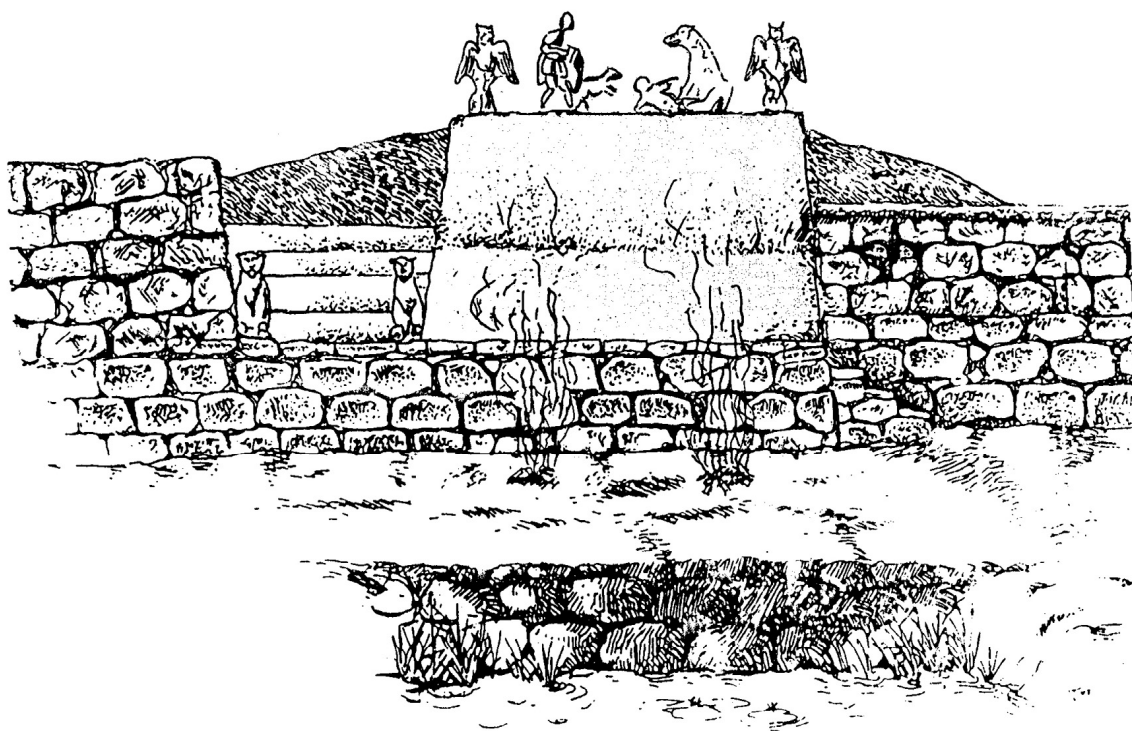


Fig. 3. Reconstrucción del monumento del santuario de El Pajarillo, con indicación de la disposición del conjunto escultórico (Molinos *et al.*, 1998).

papel de los animales con garra en la arquitectura del monumento (Fig. 3). Son éstos los únicos representados, por el momento, en el conjunto escultórico del santuario; animales agresivos, que encajan bien con el carácter expansivo que plantea este espacio de culto como punta de lanza del pago gentilicio.

Existen, al menos, tres especies reconocibles en el contexto espacial del santuario: el león, el grifo y el lobo. Los leones son dos y se disponían al comienzo del paso a la torre, a uno y otro lado del inicio de las escaleras que acceden al otro lado del monumento (seguramente el espacio privado del santuario). Los grifos, igualmente una pareja, debieron situarse en la cúspide de la torre, pues sus restos aparecen mezclados con los del lobo. Uno de ellos, muy deteriorado, apareció junto a uno de los leones en 1933, en una zona en la que posteriormente, en 1993, se encontraron el segundo león y el héroe protagonista. Esta posición de los dos leones que, como se ha propuesto, se debieron disponer en el acceso a la torre no lejos del lugar del hallazgo, confirma que el grifo y el príncipe héroe debieron estar a la izquierda de la torre. El segundo grifo apareció junto al lobo y al joven desnudo y su disposición confirma que los tres se situaron a la derecha de la torre. Según lo

expuesto, los grifos pudieron enmarcar la escena localizada en la parte superior de la torre. El lobo, por último, dispuesto a la izquierda de esta estructura, era un solo ejemplar y se constituía, como es sabido, en el antagonista del héroe.

Los espacios definidos por las tres especies son diferentes y su distinción no es, ni mucho menos, inocente. Los tres animales protegen y defienden tres conceptos de paisaje. Los leones con su disposición en el primer escalón del acceso a la torre están protegiendo el espacio construido: la dimensión urbana del santuario. El caso se repite en la tumba de los fundadores del linaje de Pozo Moro (Almagro 1978). Allí los leones sostienen una torre en dos cuerpos dispuesta sobre la tumba y en cuyo alzado se representan en relieve las hazañas de un héroe. Aunque fechado un siglo antes y portador de una iconografía orientalizante muy diferente en su lenguaje formal al del grupo de El Pajarillo, sin embargo, el monumento de Pozo Moro representa un modelo estructural muy semejante al que se ha descrito en el santuario de Huelma pues comparten la torre, las escenas heroicas y los leones que protegen el espacio construido que, además, en Pozo Moro esta salvaguardado de los mortales por la creación de un

límite con la forma de un lingote chipriota.

Los grifos, en su posición junto al personaje masculino, definen, como protectores del héroe, la dimensión heroico-mítica que ofrece la torre en el paisaje. Como el león que protege las espaldas de Teseo en su lucha contra el minotauro en la tablita de Chiusi, estos grifos se disponen a los lados del héroe del Pajarillo para testificar el triunfo de su acción contra el lobo y demarcar la excepcionalidad de la escena y el marco sacro que la envuelve. En una tablita de marfil de Carmona (Blanco 1960), varios siglos antes, se representa, con lenguaje orientalizante, una escena en la que un príncipe tocado con casco, con una rodilla en tierra y lanza en su mano se enfrenta a un león, en tanto un grifo protege su espalda posando su zarpa sobre el personaje humano para crear ese canal de transferencia de la fuerza que caracteriza a los animales con garra: el poder.

El lobo, por último, con su presencia individual resalta su pretensión de no jugar el papel colectivo que juegan las otras dos especies, es un animal que tiene seguramente nombre, es individualizable: es el antagonista del héroe (Fig. 4). Su presencia en la escena de la torre resalta una falsa contradicción que contrapone dos dimensiones del paisaje pues, de un lado, el príncipe invade con sigilo y premeditación su espacio (la naturaleza salvaje) y, sin embargo, de otro lado se incorpora, con la presencia de los grifos en la misma escena, a un paisaje divinizado. La estructura de la acción denota la existencia de un paisaje lejano, en el espacio y en el tiempo, una dimensión paisajística representada por el animal que protege al héroe. Esta dimensión mítica sanciona la acción heroica, no solamente por la existencia de otra dimensión (la salvaje que representa el lobo y se opone a la dimensión urbana del héroe), sino su función finalista, vencedora, domesticadora y civilizadora.

Tres especies animales, tres dimensiones de un paisaje: la urbana, la mítica y la salvaje que se entrelazan para dibujar en la estructura del santuario la función expansiva del *oppidum*, el carácter divino y mítico del héroe, su misión y la oposición de dos modos de vida: el salvaje y el urbano.

3. *Las anacronías. Los tiempos del oppidum en los espacios del santuario*

El escenario del santuario de El Pajarillo viene a destacar, con la presencia de los grifos, la existencia de un tiempo mítico que conviene retomar aquí, porque no solamente está expresado a través de la escena que describe la escultura, sino que la torre, que



Fig. 4. Detalle del enfrentamiento heroico de El Pajarillo (Museo Provincial de Jaén).

sostiene el conjunto escultórico, forma parte de la narrativa que define el espacio mítico y ello se expresa a través de su arquitectura, pues está construida con la técnica habitual del siglo VII y VI a.n.e. en el valle del Guadalquivir.

En el *oppidum* de Puente Tablas la torre o bastión n.º 3 de la antigua muralla fue restaurada en el siglo IV a.n.e. (Ruiz y Molinos 1993). Se envolvió con un encamisado constituido por sillares de mayor tamaño de los que conformaban la estructura del lienzo del siglo VII a.n.e. Estaban mejor careados y casi se podría intuir una técnica muy tosca de soga y tizón, evitándose en el alzado, el perfil en talud de la antigua fortificación. Cuando la camisa arquitectónica contacta con el lienzo de la muralla que corre en dirección oeste-este se aprecia realmente la distinta técnica empleada, pues además, la fortificación hasta entonces había estado revocada primero de blanco y, seguramente a partir del siglo VI a.n.e., de rojo.

En el santuario del Pajarillo la torre muestra la vieja técnica constructiva de perfil en talud, mampostería con abundante mortero para rellenar los huecos que los pequeños sillares, mal encarados y peor ajustados entre sí y, muy probablemente, contó con un revoco del que no se ha conservado resto alguno. Cuando de la torre pasa sin línea de discontinuidad al lienzo del monumento, que resguarda los almacenes, la técnica constructiva cambia y pasa a ser una mampostería construida con escaso mortero, con sillares de mayor tamaño, bien careados y ripios que salvan los huecos existentes. Las fotografías de ambos casos (Puente Tablas y El Pajarillo) muestran

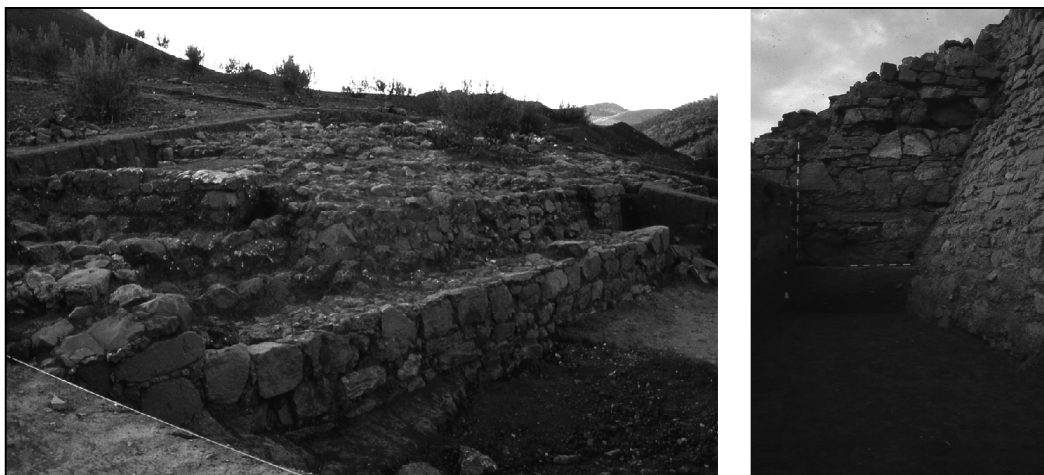


Fig. 5. Técnicas constructivas del *podium* del santuario de El Pajarillo (izquierda) y de la fortificación del *oppidum* de Puente Tablas.

imágenes semejantes, aunque existe entre ellos una diferencia esencial porque, mientras que en el *oppidum* responde a la lógica del tiempo de la arquitectura, en el santuario, en cambio, de todo el conjunto se realizó, como confirma la estratigrafía, en una sola fase constructiva (Fig. 5). La razón de la doble técnica constructiva hay que explicarla desde la propia función sacra de la construcción y de los contextos que recrea. Lo interesante es que la solución que proponen los constructores del santuario se fundamenta en oponer arquitectónicamente tiempos distintos en un mismo momento, el tiempo mítico de la acción del héroe supera la narrativa de la escultura para proyectarse sobre el contexto arquitectónico. De este modo en el marco del santuario la función mítica no solamente se narra recogiendo un tiempo distinto imaginado con los grifos, sino que, además, se desarrolla en un espacio arquitectónico que rememora, con su manera de construir, ese otro tiempo antiguo.

El caso puede seguirse también en el marco de los exvotos de los santuarios de Sierra Morena. Cuando Nicolini (Nicolini 1969/1977) realizó su primera tipología de exvotos, con acertado criterio estilístico caracterizó un grupo de estilo arcaico, reconocibles preferentemente en el santuario del Collado de los Jardines, aunque también presentes en los Altos del Sotillo, que fechó en el siglo VI a.n.e. Las sucesivas intervenciones de excavación arqueológica habidas durante los años ochenta en el segundo de los santuarios, sin embargo, no han constatado nunca una secuencia estratigráfica que implique más allá de una fase de ocupación del asentamiento (Nicolini *et al.* 2004). Esta etapa ha sido confirmada por cronología

absoluta en la primera mitad del siglo III a.n.e. y por cronología relativa entre la segunda mitad del siglo IV a.n.e. y fines del siglo III a.n.e. Bien es verdad que estas referencias son aplicables a la ladera del santuario donde se ubicaban las estructuras de servicios del mismo, ya que el espacio de la cueva, propiamente de culto, había sido barrido de restos estratigráficos desde inicios de siglo XX. Fruto del debate habido entre los miembros del equipo de Castellar ha sido concluir, en un intento de encajar la propuesta estilística y la estratigráfica, que los exvotos antiguos habían sido amortizados en el periodo de vigencia estratigráfica del asentamiento. El caso se conocía bien en algunos enterramientos con materiales antiguos en contextos de cronología más avanzada caso de la esfinge o el timaterio de los leones y la cierva de los Higueros de Cástulo (Blázquez 1975) o de la conocida Damita de Galera que formaba parte del ajuar de una tumba de fines del siglo V a.n.e. (Olmos 2000-2001). Sin embargo, también cabe otra propuesta: descartada la de que existiese una fase de ocupación no documentada en estratigrafía, pues no existe ningún material cerámico o de otro tipo en la superficie de la ladera del asentamiento que confirme esta hipótesis,² se trata de la lectura anacrónica proyectada esta vez sobre los exvotos y no sobre la arquitectura del santuario.

² Es interesante señalar que se han documentado, asimismo, materiales posteriores al siglo III a.n.e. (Blech 1993/1999) aun cuando no existe documentada en estratigrafía esta etapa. No obstante, la prospección superficial desarrollada al sur del cortado de la cueva muestra una ocupación coincidente con este período. Se trata, en este caso, de un ejemplo claro de estratigrafía horizontal que, sin embargo, no existe para la etapa del siglo VI a.n.e.



Fig. 6. Emisiones de *Iltiraka*, mediados del siglo II a.n.e. (CNH 356.1 y CNH 356.2) en García-Bellido, M.P. y Blázquez, C., 2001: 186.

El siglo III a.n.e hace visibles, por primera vez en la historia de la imagen ibera, a personajes de clases sociales no necesariamente aristocráticas, seguramente las clientelas, cuestión que se hace cotidiano en las etapas posteriores. Este proceso, que puede interpretarse como un grado de ‘ciudadanización’, denota que un modo de vida urbano ya asentado ha desarrollado transformaciones encaminadas a ajustarse con un modo de producción ciudadano que, seguramente, todavía no ha alcanzado un grado de desarrollo capaz de permitir el acceso de estas nuevas clases al poder, tal y como ocurrió en el mundo griego. Seguramente, todavía no se hace evidente su presencia social sino mixtificada a través de la figura del cliente. En todo caso, no cabe duda que la imagen social se abre significativamente a su visualización a partir de exvotos como los de Sierra Morena. La hipótesis alternativa a la de las amortizaciones y que cabría definir como «la teoría anacrónica», se conceptualiza en que las diferentes formas desarrolladas en los tiempos estilísticos sostienen y justifican el estatus social de los personajes representados, aunque pueden tener un mismo tiempo de producción. De este modo un antepasado podría haber sido representado con un estilo arcaico del mismo modo que un cliente se mostraría con las formas estilísticas propias del tiempo en que se produjo su imagen. En todo caso no se trata de un mecanismo reglado por la oferta y la demanda de un mercado, sino sostenido en el marco ritualizado que proyecta el santuario. Recuérdese como la anacronía de la arquitectura no se proyecta en el *oppidum* y si lo hace en cambio en el santuario.

4. *La memoria. Los tiempos del santuario en el oppidum*

En el siglo segundo *Iltiraca* o *Ildicira* emitió moneda. Mozas (en prensa) ha mostrado que la mayor concentración de monedas de esta ceca ibérica se produjo en torno a Úbeda la Vieja. Tanto el *as* como el *semis* en bronce de *Iltiraca* portaban en su

anverso una cabeza de perfil y en el reverso un fiero lobo a cuatro patas con la boca abierta y la lengua marcada. En el *semis* la representación del reverso era un prótomo de lobo saliendo desde detrás de una palmera, que en la boca llevaba un objeto no identificado (Fig. 6). *Iltiraca* es identificado por Mozas con Úbeda la Vieja, que hoy conocemos por la epigrafía como la Colonia Salaria, topónimo que le vino dado en época romana y que seguramente borro para siempre su nombre ibérico. Habían trascurrido dos siglos desde el momento en que se abandonó el santuario de El Pajarillo y el lobo, el animal vencido por el héroe gentilicio, había quedado como el emblema de la ciudad.

LA ROMANIZACIÓN DE LOS TERRITORIOS Y DE LAS CREENCIAS

1. *Los territorios*

Los años finales del siglo III a.n.e., con el traslado de los enfrentamientos bélicos entre Cartago y Roma a la Península Ibérica, marcan el comienzo de una etapa de fuertes transformaciones políticas, económicas, sociales, al igual, que religiosas. En este marco La Alta Andalucía y, en especial, la actual provincia de Jaén se convierte en un escenario principal donde se desarrollaron trascendentales acciones militares en el marco de la II Guerra Púnica, como las batallas de Cástulo e Ilorci (212-211 a.n.e.) o Baécula (208 a.n.e.) (Bellón *et al.* 2005). Todas estas transformaciones, desde una temprana ocupación romana de carácter eminentemente militar (siglo II a.n.e.), se dejan sentir en los lugares de culto iberos, manifestándose en procesos heterogéneos y en distintas formas de interacción entre el componente indígena y Roma. Los distintos intereses político-territoriales y económicos se canalizaron de diferente forma en territorios estratégicamente heterogéneos, lo cual tendría consecuencias en la aplicación de desiguales modelos de apropiación e interacción, derivados de un proceso de romanización que nada

tiene de homogéneo y lineal y que, en ocasiones, llega a ser contradictorio, propio de un contexto altamente cambiante (Castro 1989).

Roma ejercerá una ‘romanización’ intensa y efectiva de los aspectos que aseguren la obtención de sus objetivos políticos y económicos, generando procesos de mayor control ideológico en santuarios estratégicamente más valiosos, como es el caso de los santuarios del Pago de Cástulo. El pragmatismo del sistema ideológico romano no debe entenderse como una variable fija, ya que en ocasiones es sustituido por actuaciones represivas ante formas religiosas que conllevaran peligro para los intereses oficiales, ejemplo de esto son las acciones contra el druidismo en Britania (Marco 1996).

Desde el punto de vista de la apropiación del territorio y de las transformaciones desarrolladas en relación a los patrones de asentamiento, existen dos territorios —el del Giribaile (Gutiérrez 2002) y el de Las Atalayuelas (Castro 1998)— ejemplos de transformaciones disímiles e, incluso, contradictorias derivadas de una temprana política de ocupación romana (Castro y Gutiérrez 2001). Estas áreas engloban los santuarios que son objeto de este trabajo, en los que, igualmente, se ha observado formas distintas de cambios en las estructuras ideológicas iberas bajo la órbita de la romanización.

Giribaile, un *oppidum* estratégico en la organización del Pago de Cástulo, sufre transformaciones «traumáticas» derivadas de la conquista romana (Gutiérrez 2002). A partir del siglo II a.n.e., se ha documentado el establecimiento permanente de población fuera del *oppidum*, que ha sido interpretado como «la respuesta de una comunidad indígena a la nueva situación creada con la implantación del poder romano en Cástulo» después del pacto hecho con Cerdubebes en el que se establece la entrega de la guarnición púnica instalada en esta ciudad (Castro y Gutiérrez 2001). Además, su destrucción violenta a finales del siglo II a.n.e., se considera un acontecimiento remarcado consecuencia de la conquista romana (Gutiérrez 2002). Este hecho, marca de forma decisiva la desconfiguración del modelo territorial que Cástulo define desde, fundamentalmente, mediados del siglo IV a.n.e. (Ruiz *et al.* 2001) y en el que los santuarios de Collado de los Jardines y Los Altos del Sotillo jugaron un papel principal de legitimación política a la vez que de configuración como dos hitos simbólicos demarcadores del territorio, coincidentes con dos importantes vías de comunicación con el Alto Guadalquivir, como se ha señalado anteriormente. Estos santuarios sufren una pronta romanización, caracterizada por la temprana implantación de mo-

delos de culto romanos que tiene como consecuencia inicial la ‘ruptura’ con algunas de las prácticas culturales indígenas, así como fuertes transformaciones a nivel ideológico en la propia concepción simbólica de los mismos.

El *oppidum* de Las Atalayuelas, por el contrario, es un claro ejemplo de continuidad desde una temprana ocupación de tipo militar, que aseguraría una tributación regular, hasta su posible configuración como municipio en época flavia (Castro 1998). Este asentamiento es un ejemplo más inserto en un proceso generalizado de pervivencia de centros iberos en las campiñas de Jaén y Córdoba. En este contexto espacial se han documentado evidencias del surgimiento y desarrollo de santuarios locales asociados a algunos de estos *oppida* de tipo medio que perviven al primer impacto romanizador. En estos espacios de culto se advierten procesos de asimilación y sincretismo de las prácticas indígenas con modelos culturales exógenos, como el púnico y, posteriormente, el romano (Rueda *et al.* 2005).

Partimos de esta hipótesis de la implantación de diferentes modelos en los que la estructura ideológica ibera interactúa de forma diferente con la nueva propuesta político-religiosa romana, produciendo situaciones de continuidad o «ruptura» de los modelos precedentes. Evidencias de estas transformaciones heterogéneas, por ejemplo, es la existencia de distintas vías de asimilación por parte de la religiosidad indígena de las deidades del panteón romano, fruto de la confluencia de una religión estratificada y funcionalista con un sistema de creencias poco uniforme.

2. *La romanización de un territorio estratégico: la desarticulación del Pago de Cástulo*

El siglo II a.n.e. marca una época de fuertes cambios que se dejan sentir de forma evidente en los santuarios de Despeñaperros y Castellar, transformaciones que, fundamentalmente, pueden ser leídas desde la información que nos brinda la iconografía de los materiales votivos, así como el análisis de la desestructuración de territorio de Cástulo desde finales del siglo II a.n.e., tal y como se ha apuntado anteriormente.

Todos estos cambios de orden político-territorial, económico y, por supuesto, social, afectaron de forma sustancial a la ideología. Conocemos efectivamente, bien por intervenciones (Calvo y Cabré 1917/1918/1919; Casañas y Del Nido 1959; Rueda 2002; Gutiérrez *et al.* 2004 —para Despeñaperros— San

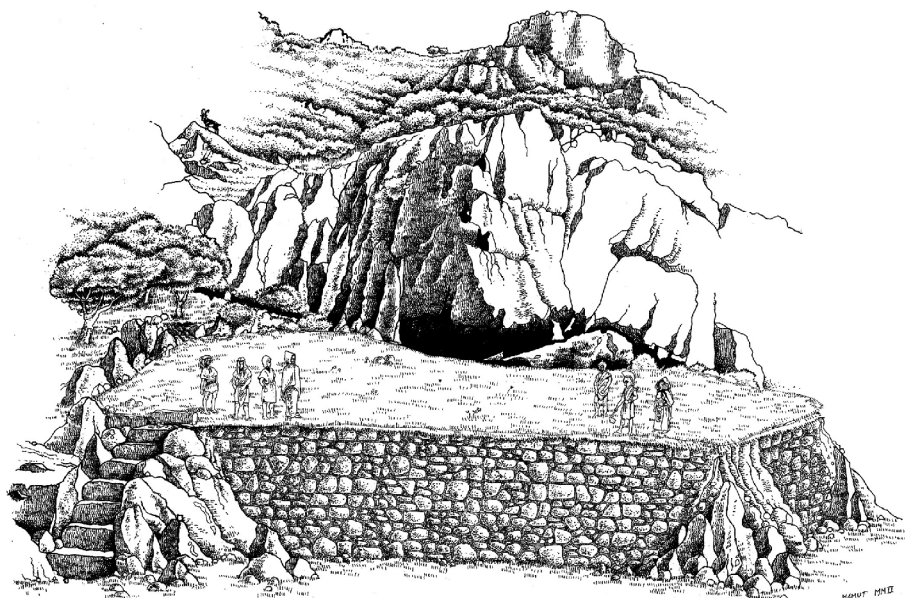


Fig. 7. Idealización del santuario de Collado de los Jardines (Rueda 2002).

Juan Moreno y Jiménez de Cisneros 1916; Nicolini *et al.* 2004 —en el caso de Castellar—), bien por el análisis de los materiales, centrados fundamentalmente en los exvotos de bronce (estudios entre los que podemos destacar: Lantier 1917; Lantier 1935; Álvarez-Ossorio 1941; Nicolini 1969; Nicolini 1977; Prados 1992) la importancia que ideológicamente adquirieron estos espacios de culto desde mediados del siglo IV a.n.e. y, fundamentalmente, durante todo el siglo III a.n.e., a diferencia de qué procesos se suceden en los mismos con la romanización, aspecto hasta el momento muy desconocido. Para entender las transformaciones, el porqué de las mismas e intentar aproximarnos al proceso mediante el cual estos santuarios acaban por configurarse como dos centros de culto en época romana es necesario partir, muy sucintamente, del momento ibero, de su configuración como dos de los grandes santuarios del Alto Guadalquivir, fundamentalmente centrándonos en sus ofrendas y, sobre todo, en los exvotos de bronce ibéricos.

Como se ha señalado en párrafos anteriores, los exvotos ibéricos en bronce, el tipo de ofrenda por excelencia en estos santuarios de Cástulo, deben entenderse como elementos de representación ideológica que en su propio valor intrínseco pudo jugar un papel fundamental de cohesión y reconocimiento de un grupo concreto o de la pertenencia a un territorio definido y delimitado, con fronteras físicas e ideológicas claras. La dispersión de estos materiales,

exclusiva de estos santuarios, y los parámetros de representación comunes en ambos espacios de culto así lo evidencian. La homogeneidad de los patrones representativos del amplísimo conjunto de los santuarios jienenses, en los que se desarrollan modelos prefijados, hacen plantear la hipótesis de una fuerte relación ideológica y cultural, a la vez que física entre ambos santuarios (Nicolini 1969; Rueda 2002).

La romanización de estos espacios de culto se advierte de forma más contundente con el análisis de los materiales votivos, mientras que, por el contrario, más complicada es la aproximación a los procesos de cambio de tipo estructural en los mismos, debido sobre todo a lo antiguo de las intervenciones y a los fuertes expolios de los que han sido objeto, que han dificultado de forma clara la definición de las fases estratigráficas. No obstante, por un lado, las revisiones de las intervenciones antiguas, fundamentalmente desarrolladas en Collado de los Jardines (Rueda 2002) han derivado en la propuesta de procesos de continuidad, materializados en la «monumentalización» de la estructura de este santuario (Ramalla 1993) (Fig. 7). De otro lado, las recientes intervenciones en el santuario de Castellar permiten una aproximación a su configuración, con la presencia de estructuras de hábitat localizadas en la ladera que, sin duda, jugaron un papel fundamental en la ordenación del recorrido del ascenso a la cueva (Nicolini *et al.* 2004). Asimismo estas intervenciones han evidenciado que las estructuras no fueron reutiliza-

das en la fase romana del santuario, no existiendo secuencias estratigráficas posteriores a finales del siglo III a.n.e., lo que hace hipotetizar que el núcleo fundamental de culto para este momento se localizase en la cueva y primera terraza, hipótesis que deberá ser constatada en futuras intervenciones.

Algo más se puede profundizar en la aproximación a los procesos de cambio en estos santuarios si atendemos a determinado tipo de materiales, más presentes en Castellar que en Despeñaperros, como son la terracotas votivas de modelo itálico, unido a otros elementos cerámicos como lucernas, cerámica campaniense, etc. Antes de entrar de lleno en valoraciones derivadas de la lectura iconográfica de estos materiales, sería interesante analizar un proceso precedente, sin duda antesala de todos los cambios ideológicos que se desarrollaron fundamentalmente desde finales del siglo II a.n.e. Nos referimos a la desestimación de los exvotos de bronce como ofrenda característica de estos espacios de culto. Es interesante percibir como el bronce, como material de elaboración de ofrendas, se desecha para la plasmación de los modelos representativos itálicos que sí vemos realizados en otro material como la terracota, difiriere de esta forma de los procesos de continuidad en la utilización del material desarrollados en otros espacios de culto ibéricos como en los santuarios de la Campiña de Jaén y Córdoba (Rueda *et al.* 2005) o el santuario de El Cerro de los Santos (Ruano 1987; Ruiz Bremón 1989), en los que se sigue modelando la piedra caliza y arenisca, respectivamente, para plasmar los exvotos bajo modelos romanos.

La ruptura evidenciada en los santuarios de Jaén probablemente no deba entenderse exclusivamente como fruto de cambios de tipo tecnológico, donde el interés por la fabricación en serie de los modelos iconográficos promoviera la introducción del molde bivalvo y de otro tipo de material (el barro cocido), lo que indica un interés no tanto por el preciosismo sino por la cohesión simbólica del conjunto (Vera y Navarro 1991). De otra forma, en un momento anterior y utilizando técnicas distintas como 'la cera perdida' o el forjado, con los exvotos de bronce ibéricos se había llegado a cierta generalización sistemática de determinados tipos iconográficos que ha servido para hacer pensar a algunos autores en la existencia de producciones casi en serie, fundamentalmente en el caso de los exvotos de bronce esquemáticos. Independientemente del factor técnico, habría que pensar en razones de tipo político-ideológico que conllevan la implantación de modelos nuevos y, sobre todo, la desestimación del bronce como mate-

rial de representación votiva bajo parámetros romanos, si utilizado en otros ejemplos como en Sagunto (Blech 1989). ¿Existe un interés por la eliminación de los principales elementos de legitimación ideológica y de cohesión social y territorial en estos santuarios?, podría ser una hipótesis válida, más aún si atendemos a que se intuyen pequeñas pinceladas de este proceso de cambio como son la presencia de algunas terracotas elaboradas a mano que recogen modelos de representación que, claramente, beben de la iconografía de los exvotos de bronce ibéricos.

Nos referimos fundamentalmente a un pequeño conjunto documentado, exclusivamente en Castellar (Lantier 1917; Blech 1993/1999), formado por unas once piezas elaboradas a mano y sujetas a unos códigos de representación muy sencillos que, en algún caso, rozan el más puro esquematismo característico de los exvotos en bronce (Fig. 8). El principal problema se encuentra en la datación de estas piezas, ya que todos los casos son hallazgos aislados y, por lo tanto, carentes de contexto definido. No obstante, su comprensión general dentro del conjunto de la plástica ibérica en barro puede ser un indicador válido de acercamiento a la definición e interpretación de las mismas, así como de aproximación al establecimiento de una cronología general.



Fig. 8. Exvotos iberos en terracota (1) (Lantier 1917: lám. XXIX) y bronce (2) (Rueda 2007: Fig. 6) procedentes de Los Altos del Sotillo y Collado de los Jardines, respectivamente.

El conjunto en barro de Castellar sigue parámetros de representación presente en amplios grupos iconográficos como en la Alcudía de Elche (Ramos 1950: fig. 9), La Albufereta (Rubio 1986), La Serreta de Alcoi (Juan i Moltó 1987-88; Grau 2002) dentro del grupo definido como «figuras de carácter primitivo» (Juan i Moltó 1987-88: 301), a lo que habría que unir el *pinákion* de terracota del Departamento F1 de La Serreta (Olmos 1992/2000-2001; Grau 2002), muy próxima, junto a varios ejemplos de la tumba 144 del Cabecico del Tesoro (García Cano y Page del Pozo 2004, n.º cat. 44, 45 y 46) al grupo en barro del santuario de Castellar (Blech 1993), una de las escasas representaciones en grupo de la plástica ibérica.

Merecería hacer una breve referencia a esta pieza (Fig. 9). Representa a tres personajes, dos acéfalos de mayores dimensiones (una mujer dispuesta en el lado derecho y un hombre en el izquierdo) y un niño que ocupa el lugar central. La figura femenina, en la que se aprecia el pecho derecho, parece vestir túnica larga, mientras que la masculina viste una probable túnica corta marcada por la separación de las piernas. El personaje de menores dimensiones se dispone en el centro de la imagen, representado de pie, frontal, con las manos dispuestas sobre el vientre.³ La mujer dispone su mano derecha sobre el hombro del niño, en un gesto de presentación del mismo ante la divinidad.

Este tipo de materiales han sido considerados como productos de una *coroplastia popular* (Juan i Moltó 1987-88: 316) o fruto de un proceso de *popularización del exvoto* (Aranegui y Prados 1998: 142), posiblemente perteneciente a una etapa ibérica tardía, si atendemos, por ejemplo, a las similitudes establecidas con el conjunto de La Serreta. Exvotos de elaboración espontánea y ligera, aunque cargados de elementos que revelan un fuerte carácter religioso, acentuado en atributos y recursos que también están presentes en los exvotos de bronce ibéricos, relacionándose de esta misma forma con prácticas comunes con este tipo de materiales. En suma, al igual que los exvotos en bronce, materializan la petición de una solicitud o el agradecimiento por la concesión de la misma.

¿Qué significado tiene la presencia de las escasas ofrendas en terracota? La exigua iconografía de estas figurillas no evidencia rasgos definitorios que permi-



Fig. 9. Conjunto en terracota procedente del santuario de Los Altos del Sotillo (Blech 1993, lám. 56b).

tan hablar de «ofrendas de pobres». El material y la sencillez de su elaboración contrasta con una iconografía de damas, de túnicas largas, de collares y rode-las, muy alejada de la concepción en la representación del *status* social más bajo. Si es más probable que la utilización del barro cocido modelado haya sido una elección técnica en el caso de la representación en grupo, para lo que el bronce resultaría un material menos adecuado y de más complicada ejecución. Sin embargo, para las figurillas individuales la explicación debe ser otra, probablemente cronológica. A modo de hipótesis, estas ofrendas podrían pertenecer a un momento de cambio o, quizás, tránsito hacia un nuevo concepto ideológico del santuario y, por consiguiente, hacia nuevas fórmulas de representación, insertas en unos parámetros culturales distintos, que derivarían en la coroplastia de época romana.

Este conjunto, igualmente mayoritario en Castellar, está integrado por un variado muestrario en el que se pueden destacar paliados, cabecitas y bustos femeninos, personajes masculinos acéfalos, cabecitas masculinas, y, sobre todo la representación de varias divinidades del panteón romano como Minerva, Venus y Mercurio.⁴ Todas ellas producciones locales

³ Una de las posibles interpretaciones es que este joven se acompañara de un *aulós* o flauta de doble tubo (Blech 1999), aunque el estado de conservación de la pieza no permite asegurar esta propuesta de interpretación.

⁴ En Castellar se han documentado estas tres divinidades, mientras que en Despeñaperros no se conoce evidencia de la presencia de la deidad masculina, lo que puede ser fruto de su propio proceso histórico-arqueológico o de la conservación del registro material.

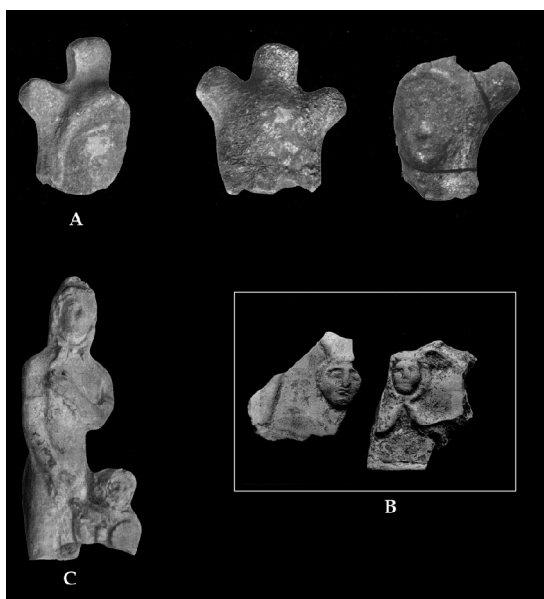


Fig. 10. Terracotas votivas procedentes del santuario de Los Altos del Sotillo. A y B: Bustos de Minerva (Lantier 1917: lám. XXIX; Blech 1993, lám. 55f). C: Venus Púdica (Lantier 1917: lám. XXX).

restringidas a un espacio geográfico acotado, correspondiente al curso alto y medio del Valle del Guadalquivir (Blech 1999; Marín Ceballos *et al.* 1984), son evidencias de la introducción de un modelo cultural basado en la diferenciación y asociación de tres divinidades del panteón romano con funcionalidades muy concretas. Existe un orden prefijado y establecido, unos papeles concedidos que no pueden ser intercambiados, funciones individualizadas, aunque complementarias en el contexto político-religioso, característico de la religión romana y rupturista en relación a la religiosidad ibérica en estos santuarios. La divinidad que más se asemeja iconográficamente con la antigua deidad indígena⁵ podría ser la diosa Venus-Afrodita, deidad de la fecundidad, del amor y de la belleza, materializada de diversa forma y, en ocasiones, acompañada de personajes como Príapo (Blech 1999).

⁵ El conjunto iconográfico de estos santuarios para época ibérica no comprende la imagen de la deidad o deidades veneradas en los mismos, con excepción de una figurilla perteneciente a la colección Gómez-Moreno de la Fundación Rodríguez Acosta de Granada (n.º Cat. 97BO). Esta figurilla en bronce representan a una mujer velada que amamanta a un niño, enmarcada entre dos ánades simétricos. Las recientes interpretaciones conducen a interpretarla como la representación de una deidad curótrofa de tipo mediterráneo, vinculada a peticiones de propiciación de fecundidad (Olmos 2000-20001; Rueda, en prensa).

Para este conjunto material contamos con las mismas dificultades que en elementos anteriores, derivadas de la descontextualización de las mismas. Este hecho, sin duda, limita nuestra aproximación al proceso de introducción de esta iconografía y de las prácticas derivadas de la misma. La deidad Minerva, bajo estos parámetros de representación es una imagen común en el curso alto del Valle del Guadalquivir, con una cronología bastante amplia que va desde el siglo I a.n.e. (posiblemente los prototipos más antiguos se fechen a finales del II a.n.e. (Marín Ceballos *et al.* 1984) hasta mitad del siglo II d.n.e., para el que contamos con un ejemplo bien contextualizado procedente de las excavaciones en Cabeza Baja de Encina Hermosa (Castro *et al.* 1993) (Fig. 10). Más próximo es conjunto votivo de Castrejón de Capote (Badajoz), donde se ha documentado la asociación de estas tres deidades romanas y que ha sido fechado con un amplio margen que comprende desde principios del siglo I a.n.e hasta finales del I d.n.e. (Berrocal y Ruiz 2003).

3. *Un modelo alternativo: los santuarios de la campiña de Córdoba y Jaén*

Un modelo de interacción y sincretismo religioso muy homogéneo desde el punto de vista de su definición territorial, de su esquema estructural, así como de sus materiales votivos es el que se constata desde la primera mitad del siglo II a.n.e. en la campiña de Jaén y Córdoba. En este marco geográfico se documentan una serie de santuarios, dos de los cuales han sido intervenidos mediante excavación arqueológica; Torreparedones (Fernández Castro y Cunliffe 2002) y Las Atalayuelas (Rueda *et al.* 2005), a los que hay que unir un conjunto de hallazgos puntuales de pequeños exvotos tallados en piedra caliza como en Cerro Maquiz, Torrebenzalá, La Bobadilla (todos en la provincia de Jaén), y el Cerro de la Alcoba, Torremorana, Ategua, Cerro de los Molinillos y, probablemente, Espejo (en Córdoba). Todos estos espacios de culto se asocian a núcleos que perviven al primer impacto romanizador, distribuyéndose de forma bastante homogénea con una distancia comprendida entre los 12 y 18 km (Fig. 11).

Los exvotos en piedra son los principales «fósiles guía» de estos espacios de culto, un tipo de exvotos de pequeñas dimensiones, elaborados en piedra caliza, con facciones muy sencillas, espontáneas y volúmenes geométricos que le otorgan un aspecto de «primitivismo» que ha derivado en su concepción como fruto de una religiosidad de tipo popular, acep-

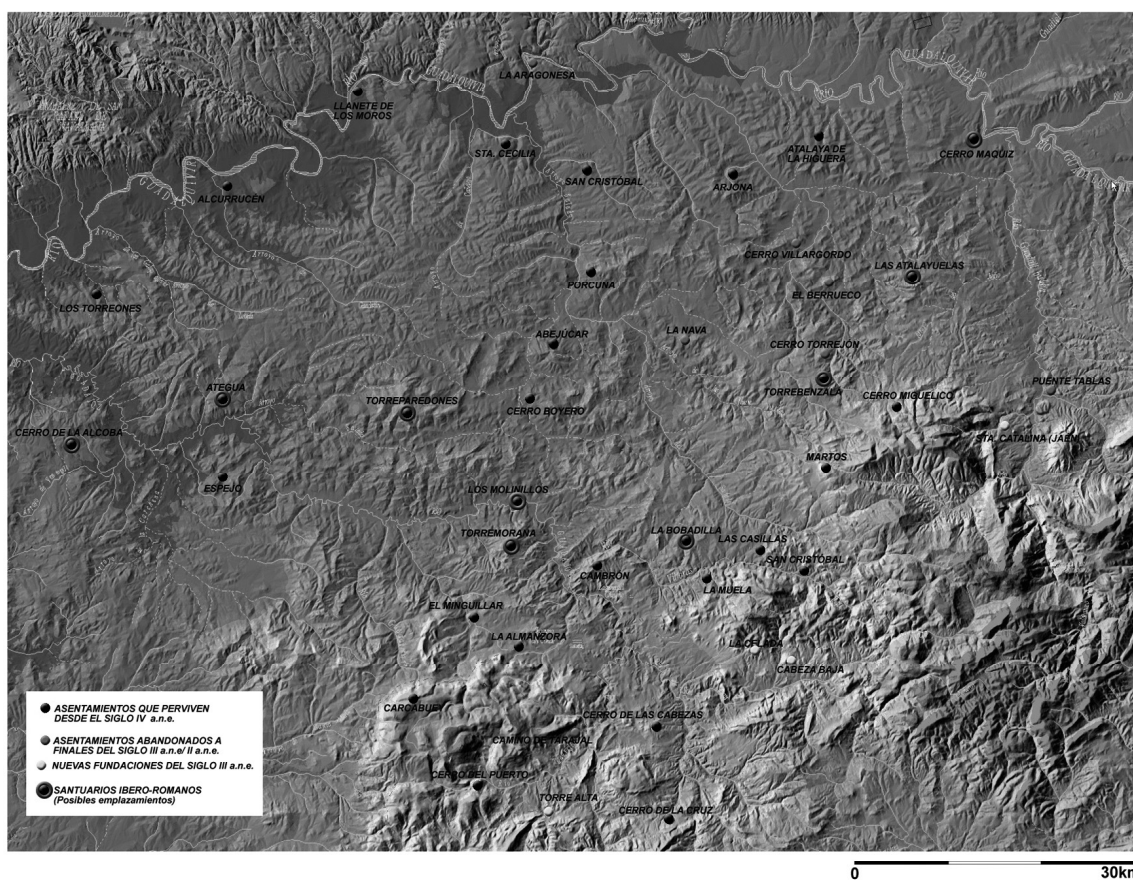


Fig. 11. Distribución territorial de los santuarios tardíos de la campiña de Jaén y Córdoba.

ción que habría que matizar, ya que las formas de elaboración, no incluyen, apriorísticamente, exclusivamente al estamento más bajo. En algunas ocasiones se documentan determinados atributos simbólicos como la tira cruzada, acompañada de brazaletes, en una escultura procedente de La Bobadilla, que se interpretan como signos de rango alusivos de una clase social o religiosa concreta (Aranegui 1996).

El factor cronológico y, por supuesto, las transformaciones derivadas de los procesos paulatinos de romanización del culto, son dos variables imprescindibles en la comprensión del conjunto votivo, aunque antes de entrar a fijar las propuestas de evolución de la plástica iconográfica en piedra en estos santuarios y, por consiguiente, de las prácticas culturales, sería conveniente analizar las informaciones que nos aportan las intervenciones arqueológicas en dos de ellos: Torreparedones y Las Atalayuelas.

Efectivamente, sólo se cuenta con dos excavaciones que, aunque parciales, aproximan a la definición de aspectos de tipo estructural, organizativo, mate-

rial, etc. y, por tanto, a la comprensión de la evolución de las prácticas religiosas en estos espacios. Proponemos un proceso homogéneo de desarrollo de este tipo de santuarios no sólo atendiendo a aspectos de tipo material, sino también a semejanzas de tipo topográfico y estructural.

Centrándonos en los dos ejemplos de Córdoba y Jaén, ambos santuarios de localizan en la ladera sur del *oppidum*, posteriormente romanizado, de Torreparedones y Las Atalayuelas, con una orientación similar, noreste-suroeste, en una zona accesible, a la vez que controlable desde la ciudad, lo que ha llevado a definirlos como santuarios periurbanos (Rueda *et al.* 2005). Ambos, además, se localizan delante de la fortificación, en el caso cordobés reutilizándola, en Atalayuelas, aún no se ha definido claramente una relación física entre la terraza más alta del santuario y el lienzo de muralla, aunque si es muy interesante resaltar que el santuario se ubica delante de una fortificación en desuso, fechada en época antigua, sin duda un hito destacable en el terreno, a la vez que un

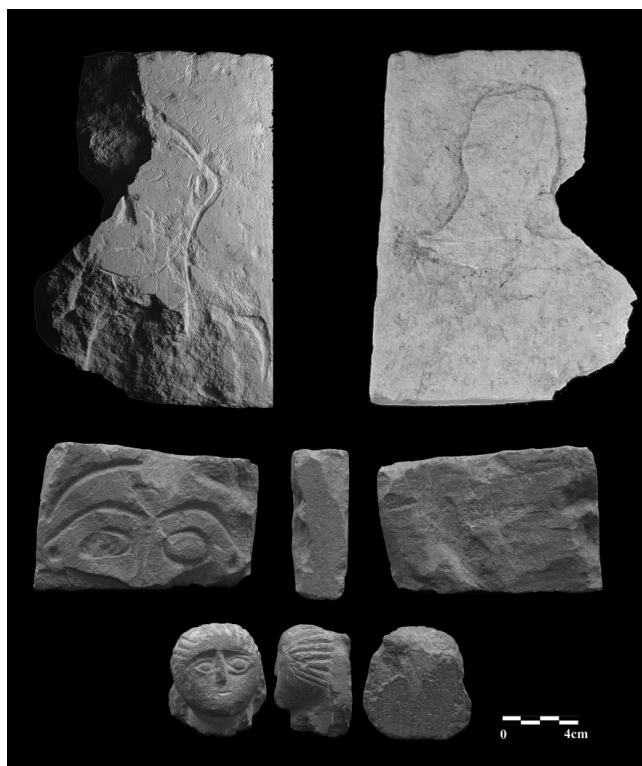


Fig. 12. Esculturas en piedra caliza procedentes del santuario de Las Atalayuelas (Rueda *et al.* 2005).

elemento simbólico con una fuerte carga ideológica que, sino legítima, al menos influiría en la elección del lugar donde definitivamente se erigió el santuario.

Cronológicamente en ambos santuarios se han documentado dos fases de uso coincidentes de forma genérica, aunque con leves matizaciones. El inicio en Las Atalayuelas se establecería a mediados del siglo II a.n.e., mientras que Torreparedones se remontaría a finales del siglo III a.n.e., principios del II a.n.e. La mitad del siglo I a.n.e. marca un momento de importantes transformaciones estructurales en ambos santuarios, prolongándose su uso hasta inicios del I d.n.e. en el caso cordobés y mediados del mismo siglo para el ejemplo jienense. El final de estos santuarios, por consiguiente, se fecha en un momento de fuertes reestructuraciones de la ciudad romana, caracterizadas en el aspecto religioso con el desarrollo del culto ciudadano bajo el control de la oligarquía romana (Rueda *et al.* 2005).

La estructuración de los mismos en terrazas artificiales salva el problema del desnivel natural de la ladera, a la vez que contribuye a la organización y jerarquización funcional de los espacios. En ambos santuarios se han documentado, al menos, tres estan-

cias, siendo la central el lugar principal de deposición votiva. Esto queda constatado en las excavaciones del santuario de Las Atalayuelas, donde la segunda terraza se erigiría como lugar de depósito del conjunto votivo. Esta sala, configurada como un patio semicubierto por tégulas, daría acceso a un espacio cerrado y carente de materiales asociables a prácticas religiosas, espacio que coincide con la denominada *cella* de Torreparedones (Fernández Castro y Cunliffe 2002).

A modo de propuesta de interpretación, estas dos fases de utilización del santuario pueden ser leídas desde el análisis de la escultura en piedra caliza (Fig. 12). Es cierto que la mayor parte de estos elementos está descontextualizados, desprovistos de la necesaria información cronológica y espacial, no obstante, desde el análisis iconográfico se muestra una variación no tanto técnica o morfológica como iconográfica. En una primera fase, que podría definirse de *emulatio* ibérica, se mantiene una iconografía en la que dominan los atributos simbólicos y actitudes gestuales propios de un momento de inicios o mitad del siglo II a.n.e., en el que las transformaciones emergentes empiezan a incidir de forma decisiva en

la manifestación del culto, incidencia que debió ser de mas complejo calado en el sistema de creencias (Alvar 1996). A esta fase pertenecerían piezas procedentes de prácticamente todos los santuarios como Torrebenzalá, Las Atalayuelas, Torreparedones o La Bobadilla. En un momento avanzado del siglo II a.n.e., más probablemente iniciado el siglo I a.n.e. la iconografía de estos santuarios comienza a introducir elementos representativos de otro tipo de expresividad cultural y social: los togados, el peinado radial o la presencia de la pátera *mesonphalos*, indican que el sistema de prácticas ha variado sustancialmente, a lo que hay que unir la presencia de elementos materiales plenamente romanos como cerámica de paredes finas, muy presentes en el santuario de Las Atalayuelas, o los dos pequeños altares romanos de Torreparedones que, además, indican la celebración de ritos plenamente romanos (Fernández Castro y Cunliffe 2002). No obstante, en el depósito de Las Atalayuelas, en esta última fase, que podríamos definir de totalmente romanizada, junto a materiales de época de Tiberio se mantienen elementos, con un fuerte carácter simbólico, que aluden al momento de culto precedente y a una tradición de tipo local que hunde sus raíces desde época ibérica plena. Nos referimos a la presencia de material cerámico ibérico, concretamente de un tipo de fuente que se ha identificado como una producción local (Castro 1998) y que en este contexto aparece con decoración a bandas y círculos concéntricos.

En esta línea de definición sería interesante analizar algunos elementos materiales que hacen referencia a una posible influencia de la religión púnica que sería ratificada por la presencia de una cabecita votiva con la inscripción *Dea Caelestis*. Nos referimos a determinados exvotos en piedra como un relieve con dos orejas o el conjunto, predominantemente de Torrebenzalá, de aspecto troncocónico que se ha interpretado como fruto de una fuerte influencia de la religión oriental en estos santuarios antes de la plena romanización de los cultos. Sin duda es una propuesta válida y muy acorde con los procesos de sincretismo presentes en estos espacios de culto, y teoría que avalaría la presencia de la *Dea Caelestis*, la diosa romana configurada como la hipóstasis de la púnica Tanit, una divinidad directamente relacionada con la fecundidad y que, se asimila con Juno. La divinidad femenina del tipo mediterráneo como es la diosa madre-diosa de la fertilidad, está presente en numerosos espacios de culto iberos y, posteriormente, ibero-romanos del Sureste Peninsular. Probablemente estemos ante divinidades locales, posteriormente sincretizadas y asimiladas a divinidades púnicas, en

principio, y *a posteriori*, con modelos itálicos, directamente relacionadas con la fertilidad (Lara 2005). Por otra parte la presencia del determinativo *Dea* muestra una clara integración en la religión oficial, hecho que se reafirma con la utilización del latín como lengua institucional en el culto (Marco 1996).

Algo más complejo sería la afirmación de la planta del santuario de Torreparedones como de influencia oriental, debido a que lo parcial de las intervenciones nos permite una aproximación que no una plena definición de la misma (Uroz 2004-2005). Por otro lado, en el santuario jienense queda suficientemente constatado que las transformaciones que sufre la planta del edificio en su último momento de uso responde a necesidades nuevas, entre las que se pueden señalar la cubrición de parte del mismo por una cubierta de tégulas.

4. *Emulatio ibérica* versus *interpretatio romana*

El análisis de los procesos de cambio y la plena romanización de los espacios de culto en el Alto Guadalquivir indica, por tanto, que estamos ante soluciones distintas dependiendo de valor estratégico de los territorios de ocupación. Desde el punto de vista ideológico, el desmontar todo un sistema de creencias legitimado políticamente y adaptarlo a nuevos modelos, pudo pasar por una primera fase de adaptación, en la que las aristocracias locales ibéricas juegan un papel importante.

Emulatio iberica frente a *interpretatio romana*, el interés por ser canalizados, mediante pactos, alianzas y privilegios por parte de la aristocracia local, frente al interés oficial por encauzar el sistema ideológico indígena. Procesos heterogéneos de diferente formas de interacción contribuyen a la expansión del modelo político-administrativo, del latín, etc. y que, por tanto, las autoridades romanas potenciaron. La religión se convierte, de este modo, en una vía que facilita la canalización de los intereses políticos de Roma como *elemento que da coherencia, estabilidad y continuidad a las prácticas sociales* (Marco 1996: 229).

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO-GORBEA, M. (1978): «Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro (Albacete, España)». *Trabajos de Prehistoria*, 35: 251-278.
- ALVAR, J. (1996): «Religiosidad y religiones en Hispania». En J. M.^a Blázquez y J. Alvar (eds.): *La Romanización en Occidente*. Madrid: 239-297.

- ÁLVAREZ-OSSORIO, F. (1941): *Catálogo de los exvotos ibéricos del Museo Arqueológico Nacional*. Madrid.
- ARANEGUI, C., (1996): «Signos de rango en la sociedad ibérica. distintivos de carácter civil o religioso». *Revista de Estudios Ibéricos*, 2: 91-121.
- ARANEGUI, C. y PRADOS, L. (1998): «Santuaries. La trobada amb la divinitat». *Catàleg de l'exposició: Els ibers pronceps d'Occident*. Fundació La Caixa. Barcelona: 135-145.
- BELLÓN, J. P.; GÓMEZ, F.; GUTIÉRREZ, L. M.^a; RUEDA, C.; RUIZ, A.; SÁNCHEZ, A.; MOLINOS, M.; WIÑA, L.; GARCÍA, M^a A. y LOZANO, G. (2005): «Bæcula. Arqueología de una batalla». *Proyectos de Investigación (2002-2003)*. Universidad de Jaén. 11-67.
- BERROCAL, L. y RUIZ, C. (2003): *El depósito Alto-Imperial del Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz)*. Memorias de Arqueología Extremeña. Mérida.
- BLANCO, A. (1960): «Orientalia II». *Archivo Español de Arqueología* 60, 33: 3-43.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1975): *Tartessos y el origen de la colonización fenicia en Occidente*. Salamanca.
- BLECH, M., (1989): «Republikanische Bronzestatuetten aus Sagunt». *Homenaje a A. Chabret 1888-1998*. Valencia: 45-91.
- (1993): «Die terrakotten, Mulva III». *Mulva III: Das Grabgebäude in der Nekropole ost die Skulpturen die terrakotten*. (Blech, M.; Hauschild, T.; Hertel, D.). *Madridrer Beiträge*, XXI: 109-219.
- (1999): «Exvotos figurativos de santuarios de tradición ibérica en la época romana en la Alta Andalucía». *De las sociedades agrícolas a la Hispania Romana. Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir: Quesada 1992-199*. (Salvatierra, V. y Rísquez, C. (eds.)). Jaén: 143-174.
- CALVO, C. y CABRÉ, J. (1917): *Excavaciones de 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. Madrid.
- (1918): *Excavaciones de 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. Madrid.
- (1919): *Excavaciones de 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. Madrid.
- CASAÑAS, P. y DEL NIDO, R. (1959): «Prospecciones arqueológicas en el Collado de los Jardines de Despeñaperros». *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 21. Jaén: 103-117.
- CASTRO, M. (1989): «De César a Teodosio (49 a.C.-395 d.C.)». En *Jaén*, Tomo II. Editorial Andalucía. Granada: 423-441.
- (1998): *La Campiña de Jaén (ss. I-II dne)*. *Construcción de un paisaje agrario*. Tesis Doctoral inédita. Universidad de Jaén. Jaén.
- CASTRO, M.; HORNOS, F. y CHOCLÁN, C., (1993): «Cabeza Baja de Encina Hermosa (Castillo de Locubín-Jaén). Una reflexión sobre el desarrollo del territorio ciudadano en la Campiña». *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (Córdoba, 1988)*, Tomo II. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Córdoba: 451-467.
- CASTRO, M. y GUTIERREZ, L. M.^a (2001): «Conquest and Romanization of the upper Guadalquivir valley». En S. KEAY & N. TERRENATO (eds.): *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Exeter, Oxbow Books: 145-160.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M. C. y CUNLIFFE, B. W. (2002): *El yacimiento y el santuario de Torreparedones. Un lugar arqueológico preferente en la Campiña de Córdoba*. BAR Internacional Series 1030. Oxford.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. y BLÁZQUEZ, C. (2001): *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos*, (2 vol.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- GARCÍA CANO, J. M. y PAGE DEL POZO, V. (2004): *Terracotas y vasos plásticos de la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia)*. Monografías del Museo de Arte Ibérico de El Cigarralejo. Murcia.
- 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 Giribaile*. Servicios de Publicaciones de la Universidad de Jaén. Jaén.
- GUTIÉRREZ, L. M.^a; RUEDA, C. y BELLÓN, J.P. (2004): «Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén). Revisión de la Zona Arqueológica asociada a la cueva-santuario». En L. Benítez de Lugo, G. Esteban Borrajo y P. Hevia Gómez: *Protohistoria y Antigüedad en la provincia de Ciudad Real (800 a.C. - 500 d.C.)*. Biblioteca Oretana, I. Colección Historia. I Concurso «Oretania» de Investigación Histórica. Ciudad Real. 239-251.
- 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 Caste-*

- llar de Santisteban*. Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas. 15. Madrid.
- (1935): *Bronzes Votifs Ibériques*. Ed. Albert Lévy. Paris.
- LARA, S. (2005): *El culto a Juno en Ilici y sus evidencias*. Premio de Investigación 2005 de la Fundación municipal «José María Soler» de Villena. Villena.
- MARCO, F., (1996): «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio». En J. M^a. BLÁZQUEZ y J. ALVAR (eds.): *La Romanización en Occidente*. Madrid: 217-238.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C.; CHAVES, F. y DE LA BANDERA, M.L. (1984): «Los bustos de Atenea-Minerva en la Bética». *Actas del II Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*. Málaga, 1984. Málaga: 305-320.
- 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.
- MOZAS, S. (en prensa): «Consideraciones sobre las emisiones de Iltiraka: procedencia y tipología». *Actas del XII Congreso Nacional de Numismática*. Madrid-Segovia octubre 2004.
- NICOLINI, G., (1969): *Les Bronzes Figurés des Sanctuaires Ibériques*. Presses Universitaires de France, Paris.
- (1977): *Bronces Ibéricos*. Ed. Gustavo Gili, S.A. Barcelona.
- OLMOS, R., (2000-2001): «Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica» *Zephyrus LIII-LIV*. Madrid: 353-378.
- (2004): «Los príncipes esculpidos de Porcuna (Jaén): una aproximación de la naturaleza y de la Historia». *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, Julio/Diciembre 2004. N^o. 189. Jaén.
- PRADOS, L. (1992): *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*. Madrid.
- RAMALLO S. (1993): «La monumentalización de los santuarios ibéricos de época tardo-republicana». *Ostraka*. Rivista di Antichità II, Junio, 117-144.
- RAMOS, A. (1950): «Hallazgos escultóricos en «La Alcudia» de Elche». *AespA*. XXIII. Madrid: 353-359.
- RUANO, E. (1987): *La escultura humana en piedra en el mundo ibérico*. 3 Vol. Madrid.
- RUBIO GOMIS, F. (1986): *La necrópolis ibérica de La Albufereta de Alicante (Valencia, España)*. Academia de Cultura Valenciana. Serie Arqueológica, II. Valencia.
- RUEDA, C. (2002): *Microprospección e historiografía para una nueva propuesta del proceso histórico de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)*. Memoria de Licenciatura inédita. Universidad de Jaén. Jaén. 2002.
- (2007): «La mujer sacralizada. La presencia de las mujeres en los santuarios (lectura desde los exvotos ibéricos en bronce)». *Complutum*, 18: 227-236.
- RUEDA, C.; MOLINOS, M.; RUIZ, A.; WIÑA, L. (2005): «Romanización y sincretismo religioso en el santuario de las Atalayuelas (Fuertedelrey-Torredelcampo, Jaén)». *Archivo Español de Arqueología*. 78. N^o. 191-192: 79-96.
- RUIZ BREMÓN, M., (1989): *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*. Instituto de Estudios Albacetenses de la Excma. Diputación de Albacete. Albacete.
- RUIZ, A. y MOLINOS, M. (1993): *Los iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*. Crítica. Barcelona.
- RUIZ, A. y MOLINOS, M.; GUTIÉRREZ, L. M.^a y 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.
- SAN JUAN, M. y JIMÉNEZ DE CISNEROS, D. (1916): «Descubrimientos arqueológicos realizados en las cuevas existentes en las proximidades de Castellar de Santisteban». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXVIII: 170-209.
- TITO LIVIO (trad. VILLAR, J. A.) (1993): *Historia de Roma desde su fundación*. Libros XXVI-XXX. Biblioteca Clásica Gredos 177. Editorial Gredos. Madrid.
- UROZ, H., (2004-2005): «Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y *Caelestis* en Hispania», *Lucentum XXIII-XXIV*: 165-180.
- VERA, F. y NAVARRO, F. J. (1991): «El Mercurio de bronce del Museo Arqueológico de Murcia». *Verdoly*, 3. Murcia: 37-43.