

Una hierofanía solar en el santuario ibérico de Castellar (Jaén)*

A solar hierophany at the Iberian sanctuary of Castellar (Jaén)

César Esteban **
 Universidad de La Laguna
 Carmen Rísquez
 Carmen Rueda
 Universidad de Jaén

RESUMEN

Presentamos el estudio de lo que interpretamos como una posible hierofanía en la Cueva de la Lobera, en el santuario ibérico de Castellar (Jaén). El fenómeno consiste en que la luz solar, que se introduce a través de una abertura situada en el extremo occidental de la cueva, ilumina el área más interna de la cavidad durante breves instantes en el ocaso del sol alrededor de los equinoccios. Un aspecto muy sugerente de este acontecimiento es la forma que adquiere la mancha de luz proyectada por la abertura, que recuerda ciertas representaciones muy comunes en los exvotos en bronce y que podría haber sido recreada artificialmente. Este descubrimiento aporta información crucial acerca del calendario ibero y las características del ritual celebrado en el santuario.

SUMMARY

Herein we report the discovery of a possible solar hierophany at the Cueva de la Lobera, in the Iberian sanctuary of Castellar (Jaén). The phenomenon consists of the brief illumination of the innermost area of the cave at the sunset around the equinoxes. Sunlight enters through an opening located on the western end of the cave. A very suggestive characteristic of the phenomenon is the shape taken by the spot of light projected through the opening. It is reminiscent of certain common representations in votive offerings and could have been artificially recreated. This discovery provides essential information about the Iberian calendar and some characteristics of the ritual held in the sanctuary.

PALABRAS CLAVES: Arqueoastronomía, Cultura ibérica, Religión, Santuarios, Equinoccio.

KEY WORDS: Archaeoastronomy, Iberian culture, Religion, Sanctuaries, Equinox.

1. INTRODUCCIÓN

Recientes trabajos de investigación centrados en el análisis de los santuarios iberos han incidido en la importancia de analizarlos como espacios fundamentales en los procesos de expansión territorial y legitimación política e ideológica, sobre todo a partir de inicios del siglo IV a.C. (Grau 2002; Ruiz *et alii* 2010; Rueda 2011a).

En el Alto Guadalquivir, la fundación de los santuarios de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén) y de La Cueva de la Lobera (Castellar, Jaén) contribuyó al fortalecimiento de un proyecto de apropiación territorial encabezado por Cástulo (Ruiz *et alii* 2001), en el que ambos espacios de culto se erigen como cabeceras y fronteras territoriales e ideológicas, referentes principales de la religiosidad de esta zona de la Oretania. Su localización y su vinculación a políticas territoriales condicionaron la ritualidad desarrollada en los mismos. La estructura litúrgica se sustenta, en ambos santuarios, en ritos fundamentales para las comunidades pertenecientes al pago de Cástulo, como son los ritos de agregación o los ritos de paso, estos últimos con un papel vital en estos espacios de culto de gran importancia estratégica (Rueda 2011a: 154; 2013). Una ritualidad que está marcada y condicionada, como se verá en el desarrollo de este artículo, por la presencia de rasgos característicos, como es la cueva o abrigo, como lugar central a partir del cual se organiza el espacio del santuario a través de terrazas que articulan el recorrido litúrgico.

Centrándonos en el santuario de Castellar, cabe señalar que se trata de un espacio de culto con una

* Agradecemos a Narciso Zafra, Juan Pedro Bellón, Francisco Gómez Cabeza, Lucas Rubio y Lourdes Prados su colaboración en distintos aspectos de este estudio.

** Parte del trabajo de campo fue financiado por el proyecto *Arqueoastronomía* (código 7/93) del Instituto de Astrofísica de Canarias. Asimismo, este trabajo se ha realizado dentro del proyecto *Espacios rituales y modelos territoriales en el Alto Guadalquivir desde el siglo IV a.C. hasta el siglo I a.C.: los paisajes de la iconografía ibérica* dentro del Subprograma Juan de la Cierva (MINECO, Plan nacional de I+D).

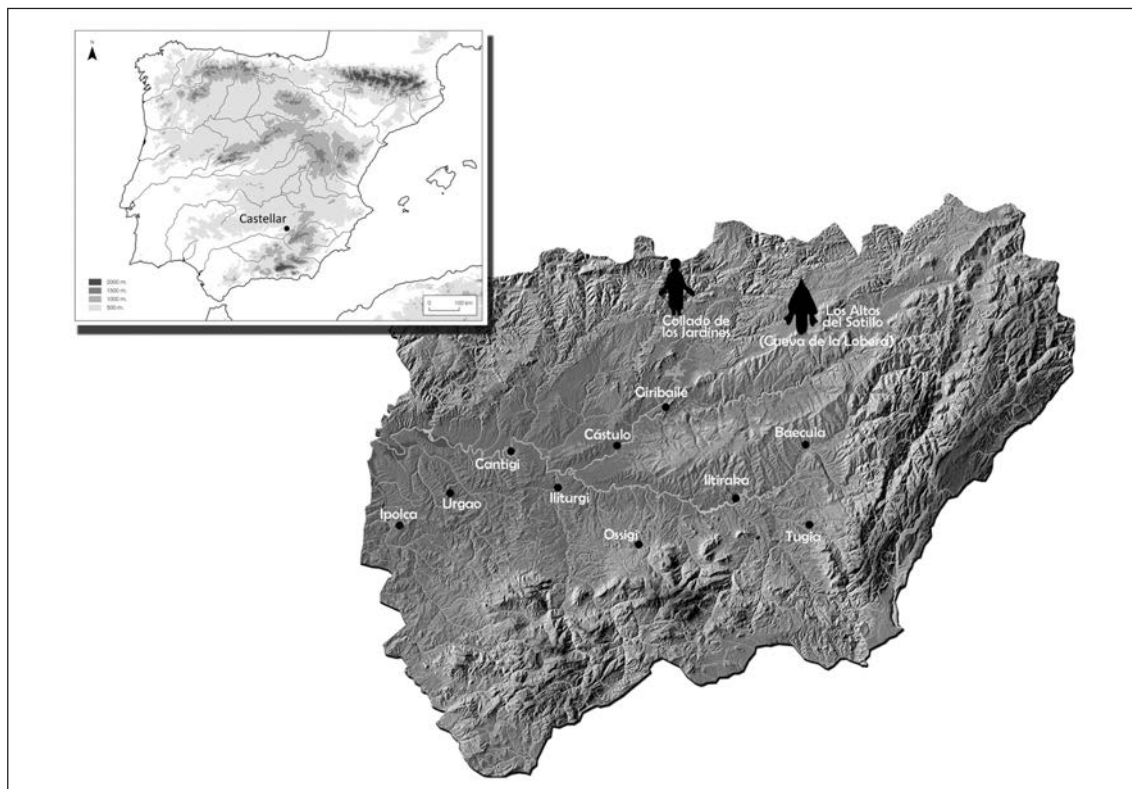


Figura 1. Arriba. Localización general del municipio de Castellar. B: Los santuarios del pago de Cástulo en el contexto territorial del Alto Guadalquivir.

larga trayectoria de investigación. Sus exvotos, conocidos desde el siglo XVIII, momento en que empezaron a formar parte de colecciones privadas, serán el detonante del interés que mostrará la Real Academia de la Historia a partir de 1912, y que conllevará el inicio de los estudios científicos en este lugar. La intervención de Conchita Fernández Chicarro en 1957, y las posteriores campañas, que se iniciaran ya a finales de la década de 1960, dirigidas por Gerard Nicolini y que continuaran (con ciertos paréntesis y la creación de un equipo hispano-francés en los años 80¹) hasta la actualidad, han generado un número importante de publicaciones².

Este santuario se localiza en el extremo suroccidental del pago de Cástulo, vinculado a un paso

estratégico para el Alto Guadalquivir, pues próximo al mismo se ha documentado la denominada como *Via Heraklea*, posteriormente; *Via Augustea*, que discurriría en dirección a *Mentesa Oretana* y *Libisosa* (Sillières 1990) (Fig.1). Cronológicamente nos encontramos ante un espacio fundado hacia mitad del siglo IV a.C., que continuaría, al menos, hasta el siglo I d.C., tal y como indican los hallazgos de materiales votivos de época romana, o la documentación del establecimiento del Cerro de los Altos, fechado a comienzos del siglo II a.C. y que estaría relacionado no solo con el control del santuario, sino también del paso natural que es el curso alto del río Guadalquivir (Rueda 2011a: 97-98).

El santuario de Castellar es un espacio complejo en el que intervienen distintas áreas y abrigos, aunque el registro arqueológico indica que la zona central del mismo se adscribe a la Cueva de la Lobera y sus terrazas inmediatas (Fig. 2), convirtiéndose la primera en un hito fundamental. Su localización en altura fuerza a un recorrido prefijado y articulado a través de la ladera. Se trata de una oquedad que presenta dos espacios naturales, aunque modificados de forma artificial, adaptados —como se verá— a requerimientos

¹ La incorporación de personal investigador, en esos momentos del Colegio Universitario de Jaén, ha propiciado la continuidad de las investigaciones que hasta el día de hoy de vienen realizando desde el Instituto Universitario de investigación en Arqueología Ibérica de la Universidad de Jaén.

² Cf. Lantier (1917); Nicolini (1983, 1987); Nicolini *et alii* (1987); Nicolini *et alii* (1990); Nicolini *et alii* (2004); Rueda y Bellón (2006); Rueda *et alii* (2010); Rueda (2011a); Rísquez y Rueda (2013); Rísquez *et alii* (2013).

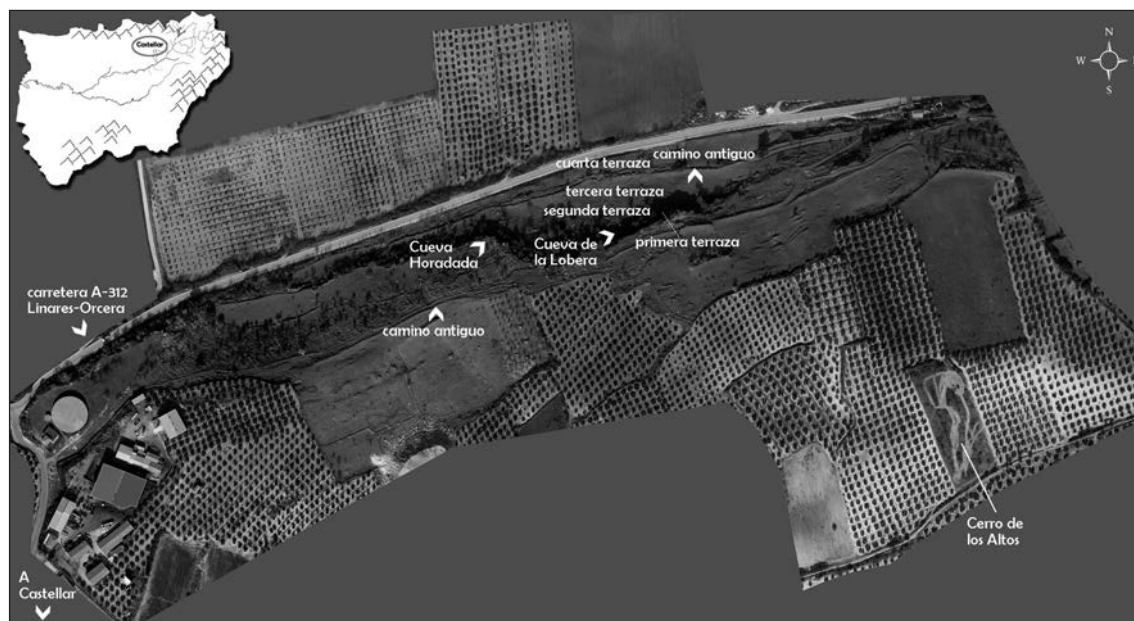


Figura 2. Ortofotografía del santuario ibérico de Castellar. Se indica la localización de sus principales elementos (escala base: 1:1.000).

relacionados con el culto y con la liturgia. Ocupa un saliente calcáreo, definido como “primera terraza”, la única configurada de forma natural, mientras que las tres terrazas restantes se edifican de forma artificial,

construyéndose por medio de grandes bloques de piedras que modifican la pendiente natural de la ladera y proporcionan facilidad en el acceso y organización del ascenso a la cueva (Fig. 3).

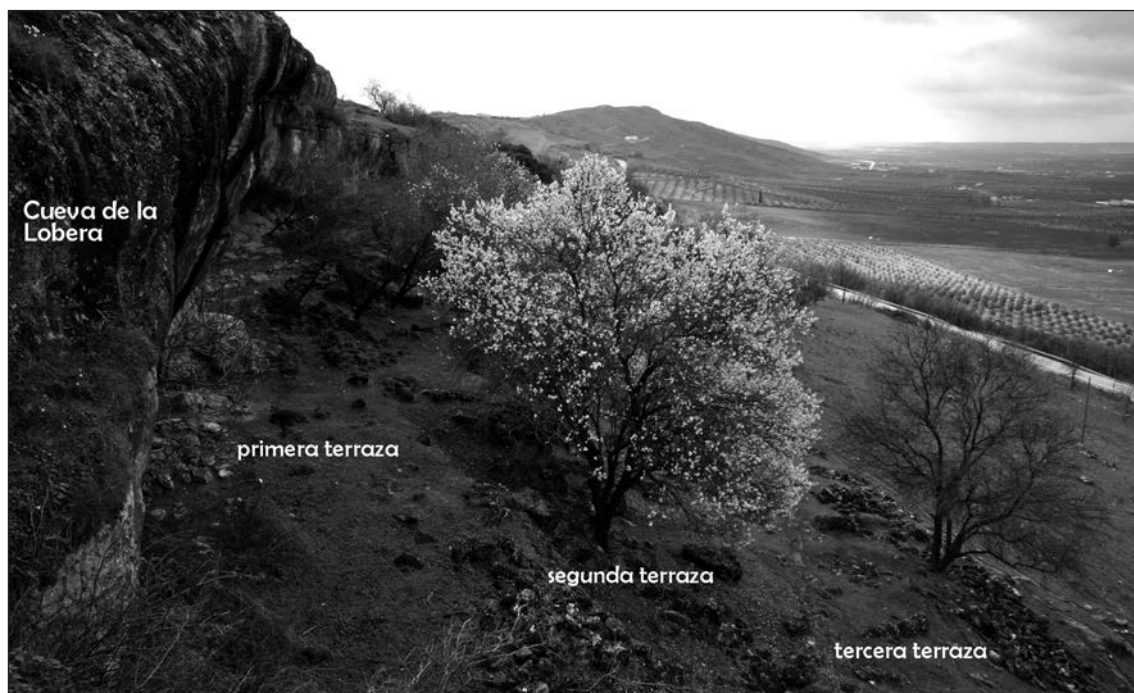


Figura 3. Vista del santuario desde el este. Se aprecia la organización en terrazas de la ladera frente a la Cueva de la Lobera.

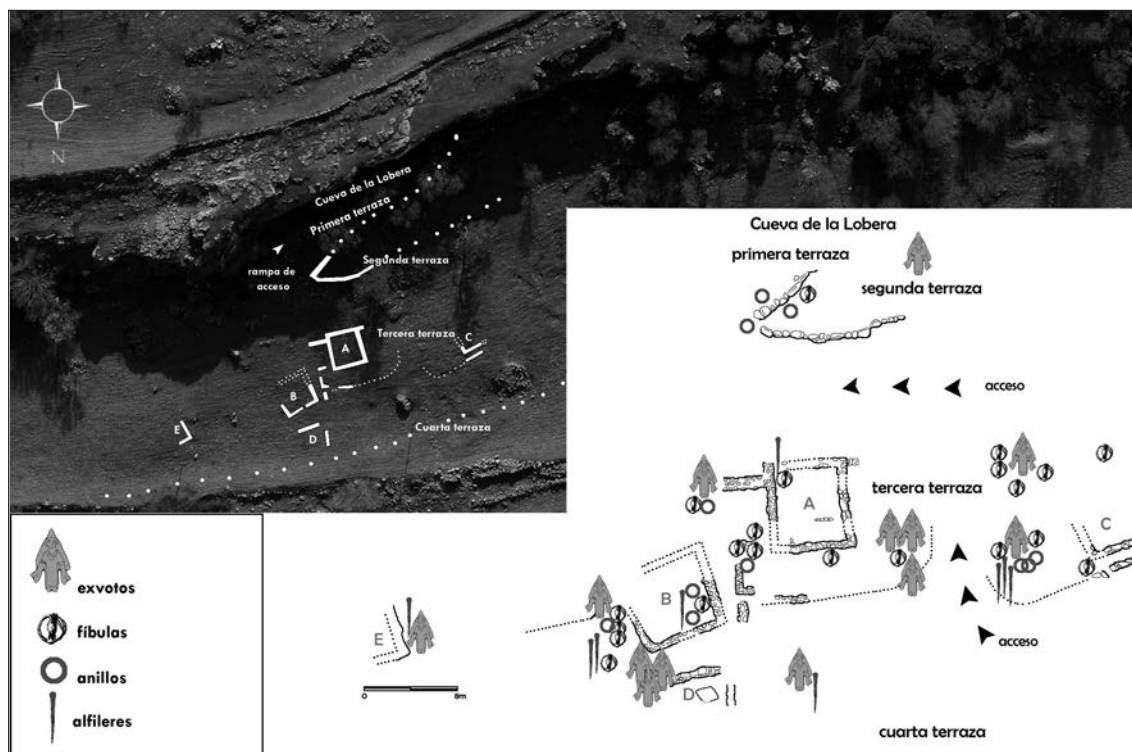


Figura 4. La ladera norte del santuario: organigrama general del espacio y distribución de los principales materiales (Otofotografía, escala base 1: 1.000. Fuente: Nicolini *et al.* 2004: fig. 8).

De todas ellas destaca, por su complejidad organizativa, la denominada “tercera terraza”, área donde se han documentado la mayor parte de los restos estructurales del santuario (Fig. 4). Se trata de unidades habitacionales no compartimentadas, realizadas en mampostería de mediano y pequeño tamaño, que han sido denominadas “casas”. Se ha intervenido en tres de estas unidades, de las cuales se han definido correctamente dos, a las que se asocian escasos restos materiales de distinta naturaleza (anillos, fibulas, exvotos, etc.), normalmente concentrados al exterior de las mismas (Nicolini *et alii* 1990; Nicolini *et alii* 2004). Recientemente se han interpretado como espacios temporales de encuentro, posiblemente vinculados a la realización de actividades rituales (Rueda 2011a: 99).

En esta misma terraza, al exterior, se han documentado restos de las calles que desembocarían en uno de los accesos principales a la Cueva de la Lobera: una rampa de tierra batida que serpentea por los distintos niveles de la terraza hasta desembocar, por el lado oeste, en la primera terraza. A esta arteria principal habría que sumar un posible segundo acceso a este complejo que, desde el este, permitiría a su vez llegar a otras áreas del santuario, como a la Cueva Horadada,

siguiendo la dirección natural del farallón (Rísquez *et alii* 2013), lo que nos da una idea de la existencia de recorridos prefijados y organizados para el desarrollo de las celebraciones (Rueda 2011a: 99-100) (Fig. 5).

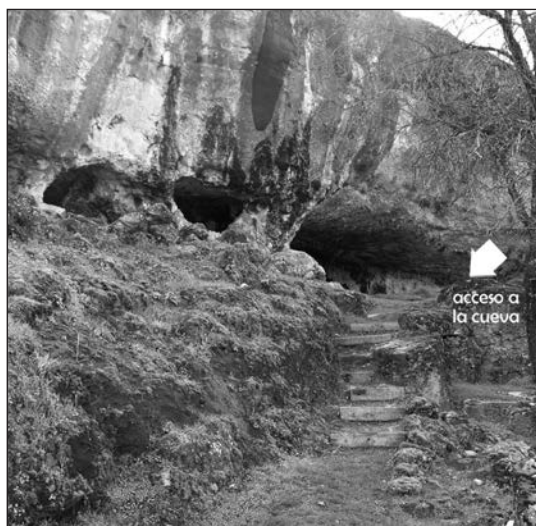


Figura 5. Detalle de la rampa de acceso a la Cueva de la Lobera, ascenso de la segunda a la primera terraza.

2. OCASOS SOLARES EN LA CUEVA DE LA LOBERA

La constatación en los últimos años de relaciones astronómicas relevantes vinculadas con el orto u ocaso solar en los equinoccios, en un número significativo de espacios relacionados con el culto en la cultura ibérica (Esteban 2002; Esteban & Moret 2006; Esteban 2013), generó nuestro interés sobre una posible relación arqueoastronómica en la Cueva de la Lobera, por su situación y la orientación de las oquedades que parecían modificadas de forma artificial. En este sentido, el 4 de febrero de 2010 se iniciaron trabajos de campo que se centraron, tanto en este santuario, como en sus alrededores inmediatos. Centrándonos en la Cueva de la Lobera, algunos rasgos organizativos destacaban en el conjunto, como la llamada sala secundaria de la cueva, situada al este, que dispone de una puerta de acceso y dos aberturas a modo de ventanas (Fig. 6). La puerta y una de las aberturas están orientadas hacia el norte, mientras que la otra lo hace hacia el oeste. En nuestra visita comprobamos que el eje longitudinal de la cueva, que conecta la zona más profunda de la cavidad (correspondiendo a una especie de hornacina situada en el extremo oriental de la sala y a una cierta altura del suelo, ver Fig. 7) con la ventana oeste, coincide prácticamente con la línea este-oeste (definiendo un acimut³ de 272°) y, por lo tanto, que la luz solar del ocaso, cerca de los equinoccios, podría iluminar la “hornacina”⁴.

A escasos metros hacia el oeste de la citada sala secundaria y a lo largo del farallón rocoso, bajo el cual se extiende el santuario, encontramos la sala principal de la Cueva de La Lobera. Esta cavidad, en realidad un simple abrigo, dispone de una única abertura de casi 10 m de ancho que contiene una especie de banco inclinado hacia la entrada y una *loggia* al fondo (Nicolini *et alii* 2004: 69-70). Su orientación general hacia el norte y la distribución



Figura 6. Exterior de la sala secundaria de la Cueva de la Lobera. Imagen tomada desde el norte. La abertura situada más a la derecha (oeste) es la que produce el fenómeno solar analizado en este trabajo.



Figura 7. Pared oriental de la sala secundaria de la Cueva de la Lobera donde se produce el fenómeno solar. Imagen tomada en la tarde del 20 de marzo de 2011, aproximadamente 1h 20m antes del ocaso. La mancha de luz solar proyectada por la abertura occidental se encuentra abajo a la izquierda, todavía cerca de la abertura de acceso. La zona más interna y oriental de la cueva corresponde a la cavidad que denominamos ‘hornacina’, situada justo arriba del centro de la imagen. La altura total de la cueva es de unos 3 metros aproximadamente, la anchura de la ‘hornacina’ es de algo más de 50 centímetros.

espacial de sus elementos parecen descartar que se produzcan fenómenos llamativos de iluminación solar en esta parte de la cueva.

Debido al mal tiempo no se pudo observar el fenómeno de iluminación predicho en la sala secundaria de la Cueva de La Lobera durante el equinoccio de primavera de 2010, aunque pudimos confirmarlo en el de otoño de ese mismo año⁵. Ya con mejores condi-

³ Ángulo horizontal definido por la posición de un punto con respecto al norte geográfico. En nuestro caso, lo medimos en sentido norte-este.

⁴ Las medidas tomadas con la brújula de precisión fueron corregidas de declinación magnética, ángulo formado entre el norte geográfico y el magnético (hacia donde apunta la brújula) y que varía con el tiempo y la posición del observador. Dicha cantidad se calculó a partir de comparar el ángulo horizontal medido con la brújula para varias cotas topográficas (campanarios de poblaciones cercanas, cumbres de montañas y antenas de telecomunicaciones) con los acimutes medidos sobre mapas de la zona obtenidos con el visor Iberpix, sistema cartográfico digital del Instituto Geográfico Nacional: <http://www2.ign.es/iberpix/visoriberpix/visorigin.html>. Finalmente, la declinación magnética debe sumarse a las lecturas de la brújula para obtener el acimut, parámetro que determina la orientación geográfica o real.

⁵ Agradecemos en este sentido el registro fotográfico obtenido por Lucas Rubio, Museo del Exvoto, Castellar.

ciones meteorológicas que en las anteriores ocasiones pudimos obtener buenas secuencias fotográficas del fenómeno solar en dos días consecutivos alrededor del equinoccio de primavera de 2011 (20 y 21 de marzo)⁶. Con estas imágenes pudimos analizar la evolución del patrón de iluminación por luz solar en el interior de la cueva durante el ocaso y su variación dependiendo de la posición del Sol.

La Figura 8 muestra el interior de la cueva y las áreas exteriores visibles a través de las diferentes aberturas desde la “hornacina” donde se produce el fenómeno solar. La Figura 9 muestra con mayor detalle la zona de cielo y horizonte que se observa a través de la abertura oeste⁷.



Figura 8. Vista general del interior de la sala secundaria de la Cueva de la Lobera desde la ‘hornacina’. La abertura situada en el centro de la imagen es la que proyecta la mancha de luz del fenómeno solar. Foto de Juan Pedro Bellón Ruiz.

El equinoccio de primavera de 2011 se produjo a las 0h 21m de hora oficial del 21 de marzo, por lo que el ocaso más cercano a dicho evento astronómico ocurrió el 20 de marzo (previsto para las 19h 27m aproximadamente). El día ofrecía unas condiciones atmosféricas inmejorables que nos permitió realizar un buen seguimiento fotográfico del fenómeno. En la Figura 10 podemos ver, desde el exterior y alrededor de una hora antes del crepúsculo, como los rayos del sol iluminan el interior de la cueva a través de la ventana. Según el Sol desciende sobre la bóveda celeste y se acerca el momento del ocaso, el extremo

⁶ Asimismo, agradecemos a Francisco Gómez Cabeza, del Instituto Universitario de Investigación en Arqueología Ibérica, una última secuencia, que incluimos en este trabajo, obtenida el día 21 de marzo de 2012.

⁷ Cabe señalar, que aunque en la actualidad hay arboleda, fundamentalmente almendros, que en cierta manera obstaculiza la visión del ocaso equinoccial, el fenómeno pudo observarse sin ninguna dificultad porque las ramas todavía estaban poco cubiertas de hojas al comienzo de la primavera.



Figura 9. Detalle del horizonte visible a través de la abertura oeste de la sala secundaria de la Cueva de la Lobera desde la ‘hornacina’. Sobre esta zona se produce el ocaso solar alrededor de los equinoccios.

superior de la mancha de luz solar proyectada por la ventana va ascendiendo lentamente sobre la pared oriental de la cueva y acercándose cada vez más a la “hornacina” (ver secuencia en Figura 11). Al final del ocaso, que se produjo a las 19h 23m hora local (con un valor de la declinación del centro del disco solar de $\delta = -0^{\circ}05'$), la zona superior de la mancha de luz iluminaba la “hornacina” de parte a parte. En estos últimos instantes, la mancha se volvió cada vez más rojiza, disminuyendo poco a poco su brillo según el astro rey se iba ocultando hasta desvanecerse completamente. Repetimos la observación del fenómeno al día siguiente (21 de marzo). En esta ocasión el cielo estuvo cubierto de nubes excepto una pequeña franja sobre el horizonte poniente que permitió ver el sol desde poco antes del ocaso iluminando de nuevo la “hornacina”. En dicho momento el centro del disco solar presentaba una declinación de $\delta = +0^{\circ}19'$, unos $24'$ al norte de la posición del día 20, aproximadamente $\frac{3}{4}$ de diámetro solar. Un año más tarde, el 21 de marzo de 2012, confirmamos de nuevo el fenómeno obteniendo excelentes imágenes del ocaso⁸. En ese

⁸ Registro fotográfico realizado por Francisco Gómez.



Figura 10. Imagen de la abertura oeste de la sala secundaria de la Cueva de la Lobera tomada desde el exterior en la tarde del 20 de marzo de 2011, minutos antes del ocaso. Se puede observar parte de la mancha de luz solar que proyecta dicha abertura sobre la pared oriental de la cueva.

momento el Sol se encontraba ligeramente desplazado hacia el norte respecto a la posición del año anterior: $\delta = +0^{\circ}37'$. En la Figura 12 podemos apreciar los leves, pero apreciables, cambios del patrón de iluminación en el interior de la cueva en los días citados. Debemos tener en cuenta que la variación de la posición del Sol sobre el horizonte en el momento de su orto u ocaso es máxima alrededor de los equinoccios, en cualquier otro momento de año la variación diaria de un patrón de iluminación de este tipo sería menos evidente, especialmente alrededor de los solsticios, donde la posición del Sol se mantiene casi constante.

Como ya se ha dicho, el día 20 de marzo de 2011 coincidió con el equinoccio de primavera. Esteban (2002) y Esteban y Moret (2006) discuten lo inverosímil que un concepto tan abstracto como el equinoccio astronómico pudiera ser de importancia e incluso de alguna utilidad práctica para una sociedad como la ibérica prerromana. El concepto de equinoccio astronómico que utilizamos en la actualidad tiene su origen en la astronomía geométrica desarrollada en Grecia entre los siglos IV y III a.C., y se define como el momento en que el centro del disco solar atraviesa cada uno de los dos nodos del plano de la eclíptica, un fenómeno sin ninguna característica especial observable (ver Ruggles 1999: 150-151). Por el contrario, los solsticios son puntos singulares claramente distinguibles en la trayectoria anual del Sol, pues corresponden a sus posiciones extremas sobre la bóveda celeste. Una vez determinadas las fechas en que se producen dos solsticios consecutivos (que distan 182 ó 183 días) entre sí, y contando los días transcurridos, podemos definir el punto medio temporal entre ambos (entre 91 y 92 días antes o después de cada solsticio), es decir, el “punto medio temporal entre ambos solsticios”. Según proponen Esteban (2002) y Esteban y Moret (2006), resulta más razonable que el fenómeno de interés cercano al equinoccio correspondiera con dicho “punto medio temporal entre solsticios” que abreviaremos simplemente como “día mitad”. Este concepto nos permite dividir el año solar o trópico en cuatro periodos de la misma duración (con una precisión de ± 1 día) y que coincidirían con las cuatro estaciones astronómicas.



Figura 11. Secuencia de la evolución de la mancha de luz solar proyectada sobre la pared oriental de la sala secundaria de la Cueva de la Lobera durante los 20 minutos previos al ocaso del 20 de marzo de 2011. Podemos ver como la parte superior de la mancha se introduce en la ‘hornacina’ justo en los últimos minutos del día. Hay una clara variación de la coloración e intensidad de la mancha según se acerca el ocaso, que se torna más rojiza según el Sol se encuentra a menor altura debido al efecto del polvo atmosférico.

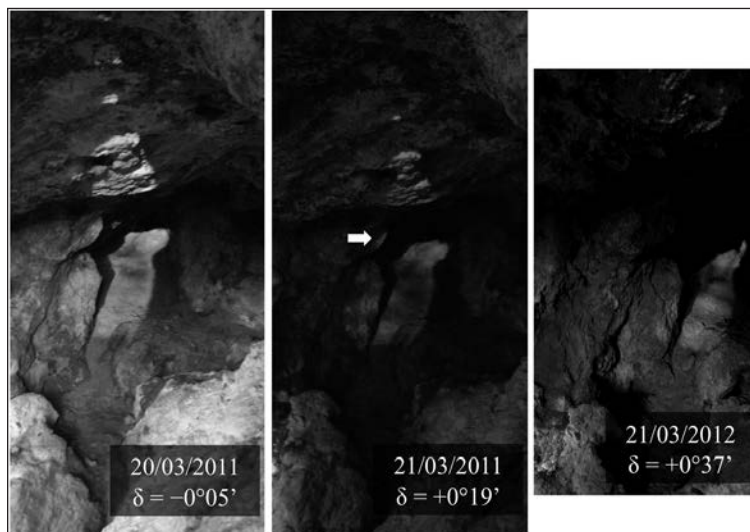


Figura 12. Comparación de la mancha de luz solar proyectada por la la abertura occidental de la sala secundaria de la Cueva de la Lobera en tres fechas diferentes con posiciones del disco solar ligeramente distintas (parametrizadas por su declinación, δ) y segundos antes del ocaso. Podemos comprobar pequeñas variaciones de la forma de la mancha de luz debido al desplazamiento de la posición del Sol, especialmente en la zona señalada con la flecha. Los cambios de tonalidad e intensidad de la mancha en ambas imágenes son accidentales y dependen de las condiciones locales de la atmósfera y del momento exacto de observación. La imagen de la izquierda (20 de marzo 2011) es representativa del equinoccio astronómico y la de la derecha (21 de marzo de 2012, tomada por Francisco Gómez Cabeza) representativa del día mitad entre solsticios.

Divisiones del año solar en cuatro o más partes es algo que parece estar atestiguado en otras culturas europeas contemporáneas, como por ejemplo la celta. La posición del Sol en este día mitad se encuentra ligeramente al norte de la que ocupa en los equinoccios astronómicos y depende de la forma particular en que lo definamos⁹. Estimamos que la declinación del Sol en ese día mitad estaba contenida dentro del rango de $\delta = 0,7^{\circ} \pm 0,3^{\circ}$ en tiempos ibéricos, entre una y casi dos veces el diámetro solar y se producía alrededor de 1,8 días después del equinoccio de primavera o antes del equinoccio de otoño. En la actualidad la situación es prácticamente la misma. Los resultados obtenidos en los distintos santuarios ibéricos que muestran relación con el orto u ocaso solar alrededor de los equinoccios no parecen suficientes para determinar cuál de los dos eventos, equinoccio astronómico o día mitad, sería el de interés para los iberos, aunque el marcador encontrado en el Tossal de San Miquel de Lliria (Esteban y Moret 2006) y, especialmente, el del santuario de La Malladeta (ver resultados preliminares en Esteban 2013) nos sugieren que el día mitad podría ser el momento importante

⁹ Ver discusión en Esteban y Delgado Cabrera (2005).

para el ritual ibérico. En el caso del fenómeno solar constatado en la Cueva de La Lobera, sus características no nos permiten concluir de forma precisa, pero hay un hecho que quizás podría indicar algo en este sentido. Como ya comentamos anteriormente, la Figura 12 muestra cierta variación en la mancha de luz observada en tres días en que la posición del Sol es diferente, especialmente en el tamaño de la zona iluminada sobre un saliente de la pared situado justo delante y a la izquierda de la “hornacina” y señalado por una flecha blanca en la Figura 12. Podemos ver que la superficie iluminada de este saliente es bastante menor el día 21 de marzo de 2011 y prácticamente desaparece el 21 de marzo de 2012, lo que indica una mayor coincidencia entre las formas y los tamaños de la “hornacina” y de la mancha de luz en esta última fecha. La posición del Sol el 21 de marzo de 2012 fue más cercano a la representativa del día mitad (dónde la declinación del centro del disco solar es $\delta = +0^{\circ}42'$). Desde luego estas son consideraciones estéticas y, por lo tanto, subjetivas, sobre este punto volveremos más adelante.

Debido al tamaño, geometría y disposición de los distintos elementos de la cueva involucrados en el fenómeno solar, la coincidencia de la mancha de luz

producida por el Sol del ocaso y la “hornacina” se produce únicamente en las cercanías de los equinoccios y solo durante un periodo de alrededor de una semana. El que este fenómeno se produzca justamente en un momento singular del movimiento anual solar nos sugiere que pudo haber sido utilizado deliberadamente como elemento en el ritual del santuario. En apoyo a esta posibilidad contamos con la evidencia de que los ortos u ocasos equinociales fueron elementos importantes en la elección del emplazamiento y/o la orientación de los edificios de culto en una fracción nada desdeñable de santuarios ibéricos del este y sureste peninsular como, por ejemplo, el pozo votivo de El Amarejo (Esteban 2002), el templo del poblado de Tossal de Sant Miquel de Lliria (Esteban y Moret 2006), el santuario de La Carraposa (Pérez Ballester y Borredá Mejías 2004), el de la Malladeta (Esteban *et alii* en preparación) y también, como se ha descubierto recientemente, en el santuario de entrada del *oppidum* de Puente Tablas (Ruiz, Molinos y Pérez-Gutiérrez, comunicación personal), así como otros lugares de culto ibéricos (ver Esteban y Cortell Pérez 1997; Esteban 2002).

Finalmente, el análisis del horizonte visible desde la Cueva de La Lobera¹⁰ no proporcionó ninguna relación astronómica de interés indicando que, a diferencia de lo que ocurre en otros lugares de culto ibéricos del este y sureste peninsular, en este santuario no se producen ortos u ocasos solares o lunares sobre elementos singulares del horizonte.

3. LA HIEROFANÍA SOLAR E IMPLICACIONES SOBRE EL RITO CELEBRADO EN EL SANTUARIO

Creemos que el fenómeno solar que hemos descubierto en el interior de la sala secundaria de la Cueva de la Lobera presenta la suficiente espectacularidad como para haber sido interpretado como una hierofanía por los iberos e incluso haber determinado la elección de la cueva como lugar de culto. Por otro lado, Nicolini *et alii* (2004: 151) indican que las aberturas de la cavidad donde se produce la hierofanía equinoccial fueron producidas o retocadas por la mano humana, abriendo la posibilidad de que pudiera haber sido recreada de forma artificial, una vez se eligió el lugar sagrado por cualquier otra razón no astronómica (presencia de fuentes, morfología de la gruta, localización geográfica, vinculación a vías de comunicación de primer orden, etc.). Está claro que

la acción humana y la erosión natural han alterado la forma de la abertura a lo largo de los siglos, por lo que la mancha de luz que vemos actualmente proyectada sobre el interior de la cueva no debe ser exactamente igual a la que se observaba en época ibérica. Desgraciadamente la magnitud de esa variación es un imponderable, aunque parece razonable suponer que las alteraciones debieron producirse principalmente en la zona inferior de la abertura, la más expuesta a las escorrentías y a la acción mecánica del paso de personas y animales. Es, sin embargo, la zona superior de la abertura la que determina las características de la hierofanía (coincidencia entre anchura de la mancha de luz y “hornacina”), especialmente la parte superior izquierda, que tiene una forma redondeada y que viene determinada por una zona ahuecada del interior de la cueva (no de la abertura en sí) y relativamente protegida de la erosión (ver figuras 8 y 9). Parece por lo tanto razonable suponer que la hierofanía que observamos en la actualidad no es muy diferente a la que se producía en los tiempos de uso del santuario. Finalmente, también hay que hacer notar que la posición del sol en los equinoccios y el día mitad sobre la esfera celeste no han variado apreciablemente, por lo que el fenómeno actual es igual a como ocurría en tiempos ibéricos.

La posibilidad de demarcar una manifestación religiosa como la documentada en este santuario nos permite aproximarnos de forma puntual a un calendario de celebraciones, en el que existirían fechas importantes asociadas al cambio de estaciones que indican los equinoccios. En esta dirección, planteamos que estos días pudieron ser claves temporales para el desarrollo de determinados rituales específicos que debieron ser demarcados en este santuario, como espacio de frontera y sancionados por la divinidad. Este es un elemento más para valorar una regularidad ceremonial, asociada a los límites del territorio del pago de Cástulo, en la que se implican prácticas especiales (posiblemente vinculadas al espectro de los ritos de paso en su más amplio sentido), alejadas de lo cotidiano y de rituales genéricos, que se documentan en otros contextos más próximos a los núcleos urbanos (Rueda 2011a).

Esta argumentación puede apoyarse desde el análisis de otros aspectos del culto, como es la iconografía ritual. A partir del análisis territorial de materiales hitos, como son los exvotos en bronce, se puede remarcar la importancia de los mismos en el contexto social y político del pago de Cástulo. Recientemente hemos elaborado un ensayo sobre la localización espacial de los mismos¹¹, a través del que hemos

¹⁰ Realizado de la forma descrita en Esteban y Delgado Cabrera (2005) o Esteban y Moret (2006).

¹¹ Este estudio se ha desarrollado teniendo como amplia

podido definir un mapa distributivo de modelos y tipos rituales y su asociación a los santuarios y a los principales *oppida* de este territorio político (Ruiz y Rueda, e.p.). Una de las propuestas que resaltamos es que en los espacios urbanos, como Cástulo, Giribaile o Turruñuelos¹², los tipos documentados se asocian a ritos de fertilidad y curación, así como a ritos de agregación, que tan importantes han resultado ser a nivel identitario (Rueda 2008). En ninguno de los casos expuestos se han documentado modelos relacionados con ritos como los relacionados con el paso de edad o con el matrimonio, que únicamente se documentan en los santuarios territoriales de Collado de los Jardines y La Cueva de la Lobera. En este sentido, se puede indicar que ese grupo de ritos genéricos pueden vincularse a espacios de culto menores, asociados espacialmente a las ciudades, mientras que hay un conjunto de prácticas rituales que pudieron tener a estos santuarios como únicos espacios de desarrollo y materialización simbólica (Ruiz y Rueda, e.p.). De esta forma, los santuarios de frontera se convierten en espacios necesarios para la realización de rituales específicos, determinantes para las comunidades que forman parte de este territorio político.

Al mismo tiempo el propio santuario demarca el espacio específico de la divinidad. En el caso del santuario de Castellar quedaría constatada la asociación espacial de la deidad a La Cueva de la Lobera y, de forma específica, a una de las salas de esta cavidad. En este caso la expresión de lo "sagrado" se muestra a través de una experiencia visual colectiva demarcada espacialmente, pues existe una localización específica, y temporalmente, ya que es posible medirla a través de un calendario de celebraciones.

Otro aspecto digno de destacar de la hierofanía que se produce en nuestra cueva, y que también comentan Nicolini *et alii* (2004: 151), es que el tamaño de la cavidad no admite un número elevado de devotos en su interior. Además, también debemos considerar la necesidad de no ocupar las zonas centrales con el fin de evitar obstaculizar los rayos solares, lo que hace todavía más reducido el número de testigos susceptibles de observar el fenómeno. Estas limitaciones le dan un carácter restringido a la hierofanía que quizás estuviera dedicada a la élite política y a sus clientelas más próximas, al personal encargado del santuario o, desde una perspectiva de selección ritual, a grupos

específicos, como los/las jóvenes implicados en ritos de paso o iniciación que están bien documentados en este santuario (Rueda 2013). Estimamos que el fenómeno podría haber sido presenciado de forma desahogada por no más de una decena de personas.

El uso apropiado de la hierofanía astronómica en el ritual requeriría de alguien con cierto conocimiento de los movimientos y ciclos celestes encargado de realizar el seguimiento de la evolución de la mancha de luz para establecer con cierta antelación la fecha precisa de la celebración y llevar a cabo los preparativos. Estos encargados podrían ser los propios sacerdotes o sacerdotisas del santuario, cuya existencia proponen algunos autores (Chapa y Madrigal 1997; Nicolini *et alii* 2004: 158-9), y quizás entre sus funciones se encontraba la elaboración del calendario ritual. De hecho, la propia construcción de la estructura litúrgica analizada en este espacio de culto indica la necesidad de la existencia de un cuerpo sacerdotal dedicado no solo a la planificación del calendario de las celebraciones, sino también a la práctica de los rituales, como el sacrificio, y a las tareas del culto, en las que están incluidos el control de los canales de subordinación y jerarquización ideológica relacionada con la clase social aristocrática (Rueda 2011a: 158-159). La existencia de un sacerdocio debió de ser fundamental, además, en la ordenación y el mantenimiento de los espacios del santuario. En el caso de Castellar, como se ha visto, se han definido distintos núcleos, posiblemente asociados a actividades prefijadas en las que la participación podría ser más o menos abierta, dependiendo de la naturaleza del rito. Existen algunos datos al respecto. Por ejemplo, desde el punto de vista contextual ha sido posible determinar espacios de depósito caracterizados por la presencia de ofrendas excepcionales, como los exvotos realizados en lámina de oro, que se documentan únicamente en la segunda terraza (Nicolini *et alii* 2004: fig. 67), lo que de nuevo podría indicar aspectos de jerarquización del espacio sagrado y de la práctica litúrgica, que conllevaría cierta ordenación espacial y temporal de las celebraciones.

Se ha discutido sobre la celebración de procesiones o romerías de una cierta periodicidad como base del culto relacionado con el santuario y en general con la religión ibérica (Aranegui 1997: 88-105; Nicolini *et alii* 2004: 164). Los santuarios del pago de Cástulo serían puntos de encuentro colectivos, espacios extraurbanos a los que se acudiría en peregrinación en fechas determinadas. En estos casos, el carácter individual del culto ibero se complementaría con las prácticas sociales de tipo colectivo, incluso comunal, que contribuyen a cohesión y al fortalecimiento identitario. En el caso concreto de la Cueva de la

fente documental a la colección Marsal, corpus de referencia que nos ha brindado la posibilidad de profundizar en la imagen identitaria analizada a escala territorial (Ruiz y Rueda, e.p.).

¹² Tres de las principales ciudades del pago de Cástulo. A estos *oppida* se asocian un conjunto amplio de exvotos (144) que permiten establecer propuestas de distribución y asociación de tipos rituales y espacios.

Lobera, el disponer de un marcador alrededor de los equinoccios nos permite establecer posibles fechas para dichas celebraciones (equinoccios astronómicos o días mitad). Este carácter cíclico se adecua perfectamente a un conjunto de celebraciones fundamentales y representativas en este santuario y en el de Despeñaperros, como son los ritos de paso. Estas prácticas están vinculadas al ciclo vital y al aprendizaje social, y simbolizan el tránsito de unas circunstancias a otras, “todo ello dentro de un marco simbólico propio y, probablemente, sujeto a una estructuración temporal (relacionada con los ciclos agrarios) y espacial (el santuario)” (Rueda 2011a: 154). De esta forma, es posible aproximarnos a una secuencia o estructura general de la práctica litúrgica asociada a los ritos de paso que pudieron estar demarcados por la estacionalidad que marca fenómenos anuales, como el de los equinoccios, aunque el estado actual de la investigación no permita la asociación directa del tipo de prácticas, al espacio del santuario y a la fecha específica del calendario (Rueda 2013).

Sin embargo, la periodicidad y estacionalidad de los ritos celebrados en santuarios ibéricos está bien atestiguada en el caso del pozo votivo del santuario de El Amarejo, dedicado a una deidad de las actividades femeninas y que, además, muestra un espectacular marcador del orto equinoccial sobre la cumbre de la montaña más llamativa de su horizonte (Esteban 2002). En dicho pozo se encontraron ofrendas incineradas distribuidas en capas aparentemente periódicas indicando que el ritual se llevaba a cabo en determinados momentos del año (Broncano 1989: 33). Una de las ofrendas más abundantes del pozo eran las bellotas, que muestran un grado de maduración propio del comienzo de otoño (Broncano 1989: 33). Esta evidencia independiente nos informa sobre dos aspectos del ritual, primero su estacionalidad y, segundo, su posible celebración en el equinoccio de otoño o en una fecha muy cercana a este, consistentemente con lo que sugiere el marcador equinoccial.

El análisis exhaustivo de los depósitos votivos de La Cueva de la Lobera y del santuario paralelo de Collado de los Jardines y su lectura espacial y territorial, nos ha permitido aproximarnos a la identificación de algunas de las prácticas rituales desarrolladas, así como de los agentes sociales partícipes de las mismas. Sin duda, uno de los materiales que más información nos brinda al respecto son los exvotos iberos en bronce que, cuantificados por miles, nos aportan datos fundamentales para la comprensión de la imagen ritualizada (Rueda 2008). Estos materiales, entendidos en su contexto e interaccionando con otro tipo de categorías votivas, son reflejo de un aparato simbólico articulado, codificado en base a unas prescripciones que fijan

cómo se materializa la práctica social. Para ambos santuarios se ha fijado una estructura litúrgica común, reflejo de un culto similar, aunque existan especificidades propias en relación con la presencia de tipos iconográficos o materiales votivos concretos de cada santuario. Un culto semejante que podría indicar la presencia de una misma divinidad o divinidades. Para este territorio político se ha propuesto la existencia de, al menos, una deidad femenina con connotaciones territoriales, que se asocia a la tradicional presencia de símbolos de la divinidad femenina en Cástulo y se formula como *kourotrophos* (Rueda 2011b: 129). Esta propuesta nace de la existencia de un bronce excepcional¹³, depositado en la colección Gómez-Moreno de Granada que podría proceder de Collado de los Jardines (Rueda 2012: n. 1). Se representa como una madre que amamanta a un niño desnudo, que sostiene en sus brazos. Esta representación se enmarca entre dos *prótopes* de ánades simétricos, y recoge el ideal de fecundidad femenina, como modelo presente en todo el Mediterráneo Antiguo (Olmos 2000-2001).

La dedicación a una divinidad femenina es algo común a los santuarios en los que se han encontrado relaciones equinocciales. Por ejemplo, el anteriormente mencionado pozo votivo de El Amarejo presenta una proporción muy alta de objetos típicos de las labores cotidianas de las mujeres entre las ofrendas depositadas en el pozo, lo que llevó a sus excavadores a proponer la dedicación del santuario a una diosa protectora de dichas actividades (Broncano y Blázquez 1985). Según los hallazgos encontrados en los santuarios de Sant Miquel de Lliria, La Serreta y La Carraposa, todo parece indicar que también estaban dedicados a divinidades femeninas relacionadas con la fertilidad. Según Bonet y Mata (1997) el templo de Sant Miquel de Lliria estaba dedicado a una diosa de la fecundidad con carácter agrícola. Por otra parte, en La Serreta, Visado (1959: 65) y Llobregat (1972: 57) hablan de una diosa de la tierra y de la agricultura, mientras que en La Carraposa, Pérez Ballester y Borredá Mejías (2004) proponen un culto dedicado a una diosa protectora de los animales y de la fertilidad de la tierra. Otro ejemplo muy cercano al santuario de Castellar y posiblemente contemporáneo es el reciente descubrimiento de una estela de gran tamaño que parece representar una deidad femenina en el *oppidum* ibérico de Puente Tablas (Jaén). Esta estela se encuentra alineada con el eje de una de las puertas de acceso de la muralla orientado, precisamente, hacia el orto solar en los equinoccios (Ruiz, Molinos y Pérez-Gutiérrez comunicación personal). Según discuten Esteban y Moret (2006) esta deidad

¹³ 14,13 cm x 3,9 cm x 2,81 cm.

o deidades femeninas ibéricas tendrían un importante componente solar y sus ritos celebrados en el equinoccio o día mitad demostrarían su relación con los ciclos vegetativos anuales de las plantas y los animales y, por lo tanto, con la fertilidad de la naturaleza.

Desde el pasado lejano y para múltiples culturas de la Antigüedad, las cuevas han sido interpretadas como lugares mágicos y relacionados con las entrañas de la tierra o la entrada al inframundo. En el mundo indoeuropeo del norte y noroeste de la Península Ibérica y en los casos mejor constados de los territorios iberos, parece que las cuevas estaban relacionadas con ritos iniciáticos (Almagro-Gorbea y Álvarez 1993; Alfayé 2010; Grau y Amorós 2013). El fenómeno solar del santuario de Castellar se basa en la iluminación de la zona más interna de la cueva en el ocaso alrededor de los equinoccios, momentos que señalan los cambios estacionales. Esta simbología resulta perfecta aplicada a un lugar de culto dedicado a una divinidad femenina de la fertilidad y de la curación, sancionadora asimismo de rituales iniciáticos o de paso que debieron enmarcarse en una estructuración temporal establecida. Los rayos solares, portadores esenciales de vida en la naturaleza, aparecerían aquí como elementos fecundantes de la zona más interna y posiblemente sagrada de la cueva (¿útero figurado?). Un acto simbólico de fecundación periódica y estacional que pondría en relación íntima a la divinidad con el mundo celeste y el ciclo vegetativo de la naturaleza.

4. CONCLUSIONES: UNA NUEVA EXPERIENCIA VISUAL DE LO DIVINO EN ÉPOCA IBÉRICA

Llegados a este punto, quisiéramos exponer un detalle de la hierofanía que consideramos importante y es la forma curiosa de la mancha de luz en el momento del ocaso. Este aspecto debe entenderse como una hipótesis aventurada debido a que la forma de la mancha va cambiando de un día a otro y además, como ya dijimos, la misma fisonomía de la abertura puede haber variado con el tiempo. Desde el mismo día de la primera observación del fenómeno, nos llamó la atención el gran parecido de la mancha de luz con el perfil de algunos de los exvotos de Castellar y de otros santuarios ibéricos que representan a la típica figura femenina esquemática (Fig. 13). La zona del rostro, la protuberancia superior de la tiara y la forma del arranque del talle son sugerentemente similares ¿Estamos ante representación visual de lo sagrado? ¿la aparición de la propia divinidad? No es descabellado plantear que la forma de la abertura hubiera sido manipulada para recrear artificialmente

esta similitud potenciando aún más el simbolismo de la hierofanía, eligiendo la formulación de la imagen femenina ibera. En caso de que esta interpretación fuese correcta, estaríamos frente a la dramatización de una experiencia perceptiva de lo divino entre los iberos, un elemento que potenciaría enormemente el carácter sagrado y simbólico del lugar. Esta es una opción¹⁴ de manifestación que conecta perfectamente con el universo mental del devoto, que persigue la antropomorfización de la imagen de la divinidad como recurso que la eleva a un plano más activo y la coloca en un plano más humanizado o, si cabe, más físico (Van Straten 1981: 80-81), un proceso (el de la antropomorfización divina), por otra parte, documentado ampliamente en numerosos sistemas de creencias en el mundo antiguo y, cómo no, en la cultura ibera. Para ello y en este último caso se fijan pautas de representación esquemática o abstracta que hay que relacionar directamente con la imagen de la devoción. La construcción iconográfica que se percibe en el reflejo solar de la hierofanía podría recoger un modelo que es reproducido sistemáticamente a través de las ofrendas documentadas en el santuario, tanto en bronce como en otros materiales más excepcionales, como el oro o la terracota. No es una contradicción que se utilice un modelo reiterado y relacionado con la imagen del ritual, es un recurso religioso de aproximación y acercamiento a la imagen humana, en este caso femenina. Sin embargo, no se produce un reflejo directo, más bien se trata de una insinuación que requiere una implicación activa de los sentidos y de la percepción de quien lo observa. Como modelo conocido no requiere de artificios que contribuyan a explicar lo que es visualizado. Basta una forma, como mero esquema que recoge amplias connotaciones del universo divino en este santuario.

En este sentido nos remitimos brevemente a lo que en los últimos años se ha trabajado como “Arqueología del cuerpo” desde la perspectiva fenomenológica, donde son importantes aportaciones como las de Merleau-Ponty, Bordieu, o Csordas. En el primer caso, se refiere a la corporización (*embodiment*) desde la problemática de la percepción, poniendo el énfasis en el proceso de percepción más que en objeto percibido (Merleau-Ponty 1945: 235-239), mientras que Bordieu sitúa la corporización en el discurso antropológico de la práctica, en la que el cuerpo se convierte en medio para comprender lo social, donde resulta fundamental su concepto de *habitus* (Bordieu 2000). Csordas, sin embargo, abre otra línea de reflexión al interrelacionar la perspectiva fenomenológica y el estudio de la

¹⁴ Una opción, pues las hierofanías se revisten de formas variadas y utilizan recursos diversos (Eliade 2000: 44).

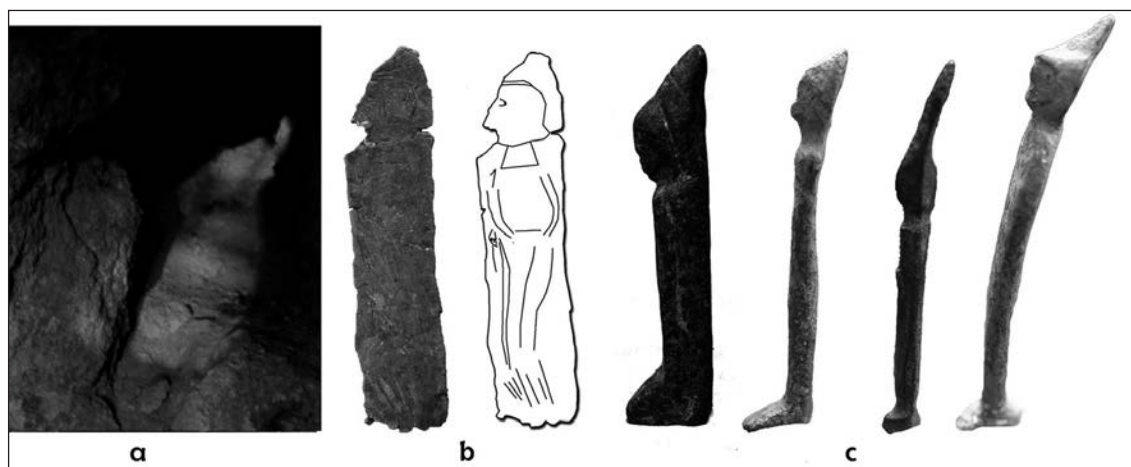


Figura 13. Comparación entre la forma de la mancha de luz en el día mitad entre solsticios (a, foto de Francisco Gómez Cabeza) y el perfil de varios exvotos. Las dos figuras del centro corresponden a un exvoto sobre lámina de plata del santuario de Collado de Los Jardines (b), las otras cuatro situadas a la derecha (c) corresponden a exvotos de bronce del santuario de Castellar.

práctica de Bordieu en su elaboración del concepto de *embodiment*, potenciando el concepto de corporalidad (Csordas 1994).

Lo que quisiéramos resaltar es que las diferentes propiedades corporales que conforman la imagen visual, van a ser aprehendidas por los sujetos “a través de categorías de percepción y de sistemas sociales de clasificación”, esquemas que se incluyen desde el principio definiendo la propia representación del cuerpo y su experiencia práctica (Citro 1997). Estos procesos rituales, como el que estamos analizando en este trabajo, pueden actuar de catalizadores, para hacernos reflexionar sobre el papel de la corporalidad en la construcción de identidades. Aquí la imagen corporal, que parece proyectarse con la luz solar, contiene como hemos señalado toda una serie de rasgos, de símbolos que, entendemos, intentan reconstruir un modelo o arquetipo de lo femenino, que están en el imaginario colectivo, una imagen percibida que tiene un importante papel como elemento de cohesión social, y que podría corresponderse como hemos señalado con la propia divinidad. En el caso que proponemos, la experiencia sensorial es producto del propio momento histórico y, por lo tanto, se buscan canales o herramientas de empatía sensorial (de lo material), a partir de las cuales se construyen las subjetividades, las identidades colectivas, se crean sus historias, sus mitologías... (Hamilakis 2011: 208-209). Esta es una línea de análisis compleja en la que merecería la pena profundizar en relación al culto ibero.

Lo relatado en los párrafos anteriores nos introduce en un complejo debate que tiene que ver con la “necesidad” de la representación iconográfica o visual de la divinidad. Es un hecho analizado el carácter prefe-

rentemente anicónico de las divinidades iberas, hasta el punto que muchas veces es su función, plasmada a través del ritual, la única vía de análisis de su carácter o configuración (Olmos 1992). En el complejo lenguaje visual relacionado con la imagen divina hay que introducir el factor de abstracción, como recurso que viene a reducir a “formas” el lenguaje figurativo, en el que media un proceso de selección de los rasgos prioritarios (Santos 2010: 150). Así, en la iconografía divina de época ibérica, en ocasiones, no es necesario incidir sobre el rostro, como imagen figurativa y detallista que nos induzca al carácter de la deidad, sino que una idea genérica resume el concepto de la misma. La posible abstracción de la imagen divina a partir de la iconografía de la mujer ibera no es una excepcionalidad en Castellar, quizás sí su formulación relacionada con el ocaso y con una hierofanía. Como contrapunto a esta teoría, existen otros ejemplos próximos de abstracción, como el documentado en el santuario de la entrada sur del *oppidum* de Puente Tablas, donde se ha hallado la imagen de la divinidad tutelar representada a través de una estela en piedra, en la que la significación general de la imagen está por encima de la plasmación detallada y figurativa. Cumple una función y, además, en este caso también relacionada con los equinoccios (Ruiz, Molinos y Pérez-Gutiérrez, comunicación personal). La reiteración de fenómenos similares puede encaminarnos hacia procesos que están poco estudiados en el ámbito ibérico y que tienen que ver con las historias míticas de las divinidades.

En otro orden de cosas, tal y como explica Silvia Alfayé, la encarnación de lo invisible pudo tener relación con las “dinámicas visuales del rito” y el

juego entre la "...mostración/ocultación de imágenes sí pudo haber formado parte de sus dramatizaciones culturales..." (Alfayé 2011: 112-113). En Castellar, ¿es en definitiva una imagen de culto? Y, en tal caso, ¿completa el ideal de la cueva como templo natural, *cella* que alberga la imagen de la deidad? De nuevo el fenómeno astronómico debe ponerse en relación con la propia articulación del espacio sagrado, pues dota de función cultural a la cueva, como escenografía necesaria, y define la práctica desarrollada en torno a la misma (al menos en fechas destacadas). Este argumento apoyaría la idea de este santuario como espacio complejo, en el que median áreas funcionales distintas, como áreas de depósito y áreas de devoción, que permiten trasladar algunos esquemas conocidos en otros espacios de culto a este, en el que la Cueva de La Lobera juega un papel determinante. Se introduce, por tanto, la posibilidad de una jerarquía funcional, que puede ir de la mano de una jerarquía relacionada con el "privilegio" en la contemplación de la mostración de la divinidad y de su posterior ocultación, ya que dicho fenómeno solo puede ser visible desde algunas zonas del interior de la cueva y desde algunas áreas de la primera terraza, lo que reduce el espacio y restringe el número de personas testigos de la aparición divina.

La propia topografía del santuario contribuye a crear parte de la escenografía requerida en el culto. En alguna ocasión hemos remarcado la importancia de este efecto escenográfico garantizado en este santuario, en el que es posible documentar la sobredimensión de algunas unidades vitales, como es la propia Cueva de la Lobera. La orografía del terreno propicia que esta unidad se convierta en un punto central, pues se configura como un farallón rocoso encajonado, donde se localizan una serie de abrigos menores hasta que, con dirección este, se abre a una extensa explanada que coincide con la Cueva de la Lobera. Por otro lado, ya se ha señalado cómo la ordenación de los recorridos de circulación propicia que el factor visual de aproximación al núcleo central del santuario genere un efecto que anticipa al devoto ante a las sensaciones de estar ante un espacio sagrado de tal dimensión. Así, los itinerarios rituales se organizan en relación a las necesidades de las celebraciones, aunque en todos juega un papel fundamental el ascenso al farallón rocoso y, sobre todo, el acceso a La Cueva de la Lobera. De esta forma, los dos recorridos rituales distintos se complementan: en primer lugar, el camino de ascenso directo que articula las distintas terrazas, y que genera una red transversal que desemboca en la primera terraza y en la Cueva de la Lobera a través de una estrecha rampa escalonada, mientras que el otro, del que se han conservado huellas estructurales,

confirma que, desde el oeste, recorrería el ténenos del santuario hasta alcanzar un punto en el que se bifurca, de un lado hasta alcanzar el lateral de la Cueva de la Lobera, mientras que por otro lado, asciende hacia algunos abrigos del farallón, como la Cueva Horadada. Todos los caminos se ordenan desde el valle y van ascendiendo, contribuyendo a reforzar las sensaciones de amplitud visual del santuario. Este es un efecto que creemos se traslada a la propia iconografía ritual, al gesto que transmite la comunicación con la deidad y que es constatado en numerosas series de exvotos en los que las miradas se proyectan hacia un plano en altura, hacia donde habita la divinidad, ¿la propia cueva? (Fig. 14). Este es un rasgo no carente de importancia, no sólo por la reiteración que presenta en series iconográficas diferentes, sino como rasgo que ayuda a comprender el lenguaje gestual de los exvotos, que muchas veces "traspasa el umbral de la ceremonia y las miradas buscan, como anhelando encontrar, algo de lo sobrenatural que reina en el espacio sagrado" (Rueda 2012: 141).

Esta delimitación espacial proporciona además la garantía de la presencia de lo divino, como proceso regular que se repite en un mismo sitio y cada período de tiempo y esto es básico para la configuración de un espacio como sagrado (Eliade 2000: 522). De esta forma, la hierofanía determina el lugar, que es tenido en cuenta como el "punto central". En cierta manera viene a objetivizar el hecho religioso, como experiencia consciente y, fundamentalmente, compartida, pues la experiencia sensorial requiere de una materialidad que la active y potencie, de la que quedan huellas perceptibles (Hamilakis 2011: 209). Efectivamente debió existir consciencia en la presencia de lo sagrado, como manifestación que refuerza el rito y define el carácter del santuario, al mismo tiempo que favorece a la experiencia religiosa de la "divinidad viviente", pues al concretarse como experiencia real fortalece el sentimiento que supone conocer (en forma y figura) a la deidad (Ries 2009: 18). Este tipo de mecanismos religiosos de contemplación de la imagen religiosa refuerza el rito y sobre todo la necesidad de peregrinar para apreciar este tipo de experiencias que solo se producen en el santuario. Como afirma Alfayé, a través de este tipo de manifestaciones sensoriales de lo sagrado, complementado con otros aspectos del culto (materializados a través de ofrendas, prácticas e imágenes votivas), se confirma la "realidad objetiva" que supone la efectiva presencia de la divinidad en el santuario (Alfayé 2011: 158).

Un último rasgo a destacar en esta hierofanía solar es que se produce en el ocaso, al acabar el día, un aspecto que puede demarcar el tiempo del rito en distintos niveles. De un lado, es posible que los rituales

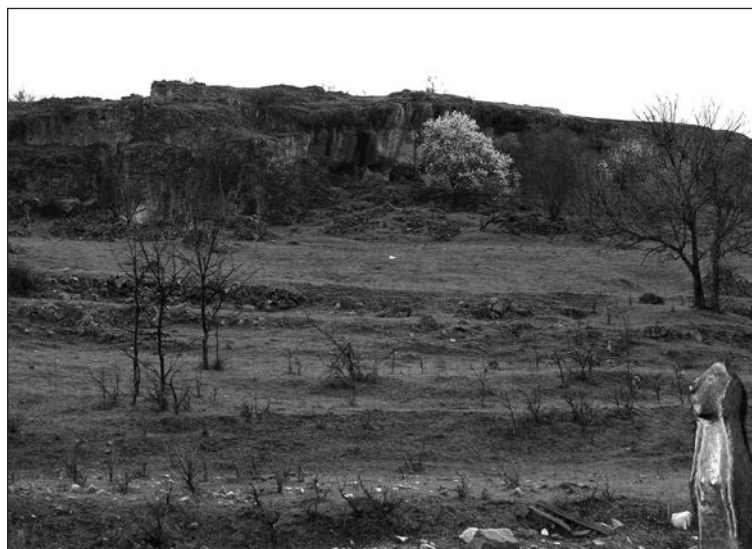


Fig. 14. Un exvoto femenino en bronce mira hacia lo alto. Al fondo, una vista de La Cueva de la Lobera.

desarrollados en los días en torno a los equinoccios recrearan un ciclo que se inicia al amanecer y finaliza al atardecer, con la “desaparición” de la deidad. El ocaso, por tanto, definiría el final del rito. Lo que no es posible es aproximarnos a los microtiempos en las prácticas rituales, ni a su cumplimiento ni organización en la jornada. Faltan datos arqueológicos de carácter contextual para profundizar en este aspecto. En cambio, este fenómeno sí nos proporciona la documentación temporal de la duración de la hierofanía como un proceso de aparición y desaparición progresiva de una imagen que pudo ser identificada con la divinidad. Este fenómeno dura apenas unos minutos, lo que nos permite conocer el tiempo que mide la presencia y posterior desaparición de la divinidad, aspecto que nos orienta a pensar que se trataría de un fenómeno importantísimo en las celebraciones, quizás complemento necesario en la sanción de las prácticas que se desarrollan a lo largo del día.

A inicios del siglo II a.C. este santuario, al igual que el santuario de Collado de los Jardines, es objeto de fuertes transformaciones en la estructura religiosa que se pueden ser observados a nivel espacial, con el abandono de algunas áreas del santuario y la potenciación de la primera terraza como espacio litúrgico, o a nivel material, con la introducción de un amplio conjunto de imágenes y elementos votivos de la religión romana. El santuario continúa utilizándose en época romana, pero con un sistema litúrgico ampliamente transformado. En este punto habría que preguntarse si el fenómeno documentado y que interpretamos como una hierofanía, seguiría

siendo una manifestación vital del culto, reavivada por la tradición del rito ibero o, por el contrario, se “abandonaría” por carecer de sentido dentro de una estructura religiosa que ha variado esencialmente. No poseemos evidencias de peso para afirmar una cosa u otra, aunque si tenemos indicios relacionados con cómo se transforma el universo divino con la “romanización” de los santuarios del pago de Cástulo. En esta dirección, cabe destacar que nos encontramos ante un proceso de sustitución de la divinidad ibera por tres divinidades itálicas, Minerva, Venus y Mercurio que, en una asociación muy particular que tiene claros paralelos en algunas provincias occidentales, pudieron funcionar de forma simultánea a partir de la segunda mitad del siglo II a.C. Se produce, por tanto, la introducción de un modelo cultual sustentado en la jerarquización de tres deidades que indica una ruptura con el sistema ideológico conocido hasta el momento en estos santuarios y que se produce de forma paralela en ambos espacios de culto. Hay una diferenciación de la funcionalidad de la divinidad que genera un claro contraste en un contexto sagrado de tradición ibérica, en el que una divinidad de carácter femenino y con connotaciones territoriales agrupaba los principios de la fertilidad y la curación (Rueda 2011b). Se genera una tensión evidente entre lo conocido y la asociación de tres deidades con funciones específicas en la estructura religiosa romana. En este contexto, planteamos que la hierofanía, aún produciéndose, perdería sentido en su forma y función dentro de un sistema litúrgico que ha sido modificado sustancialmente y en el que la imagen de la diosa de

tradicón ha sido sustituida. Se ocasionaría una ruptura en la memoria de la práctica ritual que pudo afectar a las pautas, los objetos o incluso a la imagen de la divinidad¹⁵, que con el tiempo quedaría desdibujada.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfayé, S. 2010: "Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea", F. Marco, F. Pina, y J. Remesal (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, 177-218.
- Alfayé, S. 2011: *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*, Serie Keltia 50, A Coruña.
- Almagro-Gorbea, M. y Álvarez, J. 1993: "La 'sauna' de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1, 177- 253.
- Aranegui, C. 1997: "La decoración figurada en la cerámica de Lliria", C. Aranegui (ed.), *Damas y caballeros en la ciudad ibérica*, Madrid, 49-116.
- Bonet, H. y Mata, C. 1997: "Lugares de culto edetanos. Propuesta de definición", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 115-146.
- Bourdieu, P. 2000: *Esquisse d'une theorie de la pratique. Précédé de trois études d' ethnologie kabyle* (Droz, 1972), Seuil.
- Broncano, S. 1989: *El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete (Albacete)*, Excavaciones Arqueológicas en España 156, Ministerio de Cultura, Madrid.
- Broncano, S. y Blánquez, J. 1985: *El Amarejo (Bonete, Albacete)*, Excavaciones Arqueológicas en España 139, Madrid.
- Citro, S. 1997: "Cuerpos festivo-rituales: Aportes para una discusión teórica y metodológica". *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social Parte 3*, La Plata, 218-223. Csordas, T. J. 1994: "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", T. J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground and culture and self*, Cambridge, 1-24.
- Chapa, T. y Madrigal, A. 1997: "El sacerdocio en época ibérica", *SPAL. Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla* 6, 187-203.
- Eliade, M. 2000: *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid.
- Esteban, C. 2002: "Elementos astronómicos en el mundo religioso y funerario ibérico", *Trabajos de Prehistoria* 59 (2), 81-100.
- Esteban, C. 2013: "Arqueoastronomía y religión ibérica", C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria*, *Actas del congreso El Santuario de la Cueva de La Lobera de Castellar. 1912-2012*, Asociación para el desarrollo rural de la Comarca de El Condado, Jaén, 465-484.
- Esteban, C. y Cortell, E. 1997: "Consideraciones arqueoastronómicas sobre el santuario ibérico de La Serreta", *Recerques del Museu d'Alcoi* 6, 131-140.
- Esteban, C. y Delgado, M. 2005: "Sobre el análisis arqueoastronómico de dos yacimientos tinerfeños y la importancia de los equinoccios en el ritual aborigen", *Tabona* 13, 187-214.
- Esteban, C. y Moret, S. 2006: "Ciclos de tiempo en la cultura ibérica: la orientación astronómica del Templo del Tossal de Sant Miquel de Lliria", *Trabajos de Prehistoria* 63 (1), 167-178.
- Grau, I. 2002: *La organización del territorio en el área central de la Contestania Ibérica*, Alicante.
- Grau, I. y Amorós, I. 2013: "La delimitación simbólica de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario", C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 183-211.
- Hamilakis, Y. 2011: "Archaeology of the Senses", T. Insoll (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 208-225.
- Lantier, R. 1917: *El Santuario ibérico de Castellar de Santisteban*, Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas 15, Madrid.
- Llobregat, E. 1972: *Contestania ibérica*, Alicante.
- Merleau-Ponty, M. 1945: *Phénoménologie de la perception*, Paris.
- Nicolini, G. 1983: "La campagne de fouilles 1981 a Castellar (Jaén)", *Mélanges de la Casa de Velázquez* XIX 1, Madrid, 443-486.
- Nicolini, G. 1987: "L'établissement ibérique de Castellar (Jaén), premières hypothèses", *Coloquio Los asentamientos ibéricos ante la romanización*, Madrid, 55-61.
- Nicolini, G.; Hornos, F.; Laurenço, S. y Girard D. 1987: "La campaña de 1985 en el yacimiento de Los Altos del Sotillo (Castellar de Santisteban, Jaén)", *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1985, II*, Sevilla, 357-368.
- Nicolini, G., Ruiz, A. y Zafra, N. 1990: "Informe sobre la campaña de excavaciones arqueológicas de 1987 en "Los Altos del Sotillo", Castellar de

¹⁵ Así, cabe señalar que la imagen de la devoción más característica de estos santuarios, como son los exvotos de bronce, son igualmente sustituidos por una iconografía sustentada en modelos itálicos importados.

- Santisteban (Jaén)", *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1987, II, Sevilla, 216-220.
- Nicolini, G., Rísquez, C., Ruiz, A. y Zafra, N. 2004: *El santuario ibérico de Castellar. Jaén. Investigaciones arqueológicas 1966-1991*, Arqueología Monografías, Sevilla.
- Olmos, R. 1992: "Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo. Notas preliminares sobre la antropomorfización de la imagen ibérica", D. Vaquerizo (coord.), *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica*, Seminarios Fons Mellaria 1991, Córdoba, 11-45.
- Olmos, R. 2000-2001: "Diosas y animales que amantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica", *Zephyrus* 53-54, 353-378.
- Pérez Ballester, J. y Borredá Mejías, R. 2004: "La Carraposa (Rotglá i Corbera – Llanera de Ranes). Un lugar de culto ibérico en el Valle del Canyoles (La Costera, València)", *Madrider Mitteilungen* 45, 274-320.
- Ries, J. 2009: *La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica*. Opera Omnia, Volume VI, Milano.
- Rísquez, C. y Rueda, C. 2013: *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén.
- Rísquez, C., Rueda, C. y García, M^a A. 2013: *Un Plan Director para el santuario ibero de la Cueva de la Lobera (Castellar, Jaén)*, Textos CAAI, 4, Jaén.
- Rueda, 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* 8, 55-87.
- Rueda, C. 2011a: *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (siglos IV a.C.-I d.C.)*, Textos CAAI, 3, Jaén.
- Rueda, 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.)", *Epigrafía e Antichità: Indentità e autonomia nel mondo romano occidentale. Iberia-Italia, Italia-Iberia, III Convegno Internazionale di Epigrafía e Storia Antica (a cura di A. Sartori e A. Valvo)* 29, 107-140.
- Rueda, C. 2012: *El Instituto Gómez-Moreno. Fundación Rodríguez-Acosta (Granada), Exvotos Ibéricos*, II, Jaén.
- Rueda, C. 2013: "Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio", C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 341-383.
- Rueda, C. y Bellón, J. P. 2006: "Pasado y Presente en las investigaciones del santuario ibérico de Los Altos del Sotillo en Castellar (Jaén)", *III Jornadas de Articulación de investigadores de la comarca del Condado*, Castellar, 138-152.
- Rueda, C., Bellón, J. P. y Gómez, F. 2010: "Prospección arqueológica superficial al sur del santuario de Los Altos del Sotillo (Castellar, Jaén)", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2006*, 657-670.
- Ruggles, C. L. N. 1999: *Astronomy in Prehistoric Britain and Ireland*, New Haven & London.
- Ruiz, A., 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.
- Ruiz, A., Rueda, C. y Molinos, M. 2010: "Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir (siglos IV a.C.-I d.C.)", T. Tortosa y S. Celestino (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*, Anejos de Archivo Español de Arqueología LV, Madrid, 65-81.
- Ruiz, A. y Rueda, C. en prensa: "Los exvotos en bronce de la colección Marsal: oppida y Santuarios", *La Colección Marsal*, Sevilla.
- Santos, J. 2010: "Naturaleza y abstracción en la cerámica ibérica con decoración pintada figurada", *Complutum* 21 (1), 145-168.
- Sillières, P. 1990: *Les voies de communication de L'Hispanie Meridionale*, Paris.
- Van Straten, F. T. 1981: "Gifts for the gods", H. S. Versnel (ed.), *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the Ancient World*, Leiden, 65-151.
- Visedo, C. 1959: *Alcoy. Geología y Prehistoria*, Alcoi.

Recibido: 19-07-2013
Aceptado: 07-02-2014