



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2016
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

29

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2016
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

29

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

<http://dx.doi.org/10.5944/etfi.29.2016>



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

Espacio, Tiempo y Forma, Serie II está registrada e indexada, entre otros, por los siguientes Repertorios Bibliográficos y Bases de Datos: DICE, ISOC (CINDOC), RESH, IN-RECH, Dialnet, e-spacio, UNED, CIRC, MIAR, FRANCIS, PIO, ULRICH'S, SUDOC, 2DB, ERIH (ESF).

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 2016

SERIE II · HISTORIA ANTIGUA N.º 29, 2016

ISSN 1130-1082 · E-ISSN 2340-1370

DEPÓSITO LEGAL
M-21.037-1988

URL
ETF II · HISTORIA ANTIGUA · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII>

COMPOSICIÓN
Carmen Chincoa · <http://www.laurisilva.net/cch>

Impreso en España · Printed in Spain



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

¿EL NACIMIENTO MÍTICO DE UN LINAJE? UNA NUEVA PROPUESTA INTERPRETATIVA DE LA «DIOSA DE LOS LOBOS» (UMBRÍA DE SALCHITE, MORATALLA, MURCIA)

MYTHICAL BIRTH OF A LINEAGE? A NEW INTERPRETATIVE PROPOSAL FOR THE «GODDESS OF THE WOLVES» (UMBRÍA DE SALCHITE, MORATALLA, MURCIA)

María Elena Sánchez Moral¹

Recibido: 02/05/2016 · Aceptado: 21/09/2016
DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfii.29.2016.16447>

Resumen

En este trabajo presentamos una nueva lectura de la iconografía plasmada en la denominada «diosa de los lobos» de la cueva de La Nariz (Umbría de Salchite, Moratalla, Murcia). Plantearemos que en este fragmento se representó una escena de carácter mítico vinculada con la transmisión del linaje. Esta narración permitiría tanto la cohesión como la diferenciación identitaria de las comunidades que frecuentaban esta cueva-santuario entre los siglos III-II a. n. e. Memoria mítica que sería custodiada, ritualizada y reinterpretada desde el propio espacio sacro de La Nariz hasta que el santuario fue abandonado y su culto totalmente olvidado.

Palabras clave

Cultura ibérica; género; memoria; ideología; linaje; cueva-santuario; ritual; nacimiento.

Abstract

This paper presents a new Reading of the iconography displayed by the name of «goddess of the wolves» (Umbría de Salchite, Moratalla, Murcia) in La Nariz cavern. Recent studies about the political territory and also the results of the containt of the cave have been taken in to consideration in this research. The mythical birth of a lineage is the main justification of this work. This representation would allow to see the cohesion and differentiation between communities in this area in the

1. Doctoranda (RD 99/2011). UNED. Correo electrónico: sanchezdelmoral@gmail.com

Me gustaría expresar mi más sincero agradecimiento a la Dra. Lourdes Prados Torreira por el ánimo y las valiosas recomendaciones hechas al presente artículo.

III-II b. p. centuries. This manifestations of mythical memory of the cave would be keep, ritualized and reinterpreted until the place was abandoned and the cult was forgotten.

Keywords

Iberian culture; gender; memory; ideology; lineage; cave-shrine; ritual; childbirth.

1. INTRODUCCIÓN

Desde los primeros estudios de Lillo², quien hizo el descubrimiento de este espacio cultural y de los únicos materiales conocidos desde finales del pasado siglo hasta el año 2011 -cuando la cueva-santuario comenzó a ser objeto de diferentes trabajos arqueológicos- es el fragmento conocido como «diosa de los lobos» el elemento más representativo de este espacio cultural. Hasta fechas relativamente recientes, cualquier aproximación a la cueva de La Nariz se reducía a las propuestas interpretativas acerca del fragmento objeto de nuestro trabajo.

Lillo³, en el año 1983, interpretó esta figura como una divinidad femenina de carácter ctónico, quizá una hipóstasis de Ártemis-Hécate. Esta interpretación fue recogida por Almagro Gorbea⁴, en una publicación de 1996 donde vuelve a incidir en la asociación de esta figura con una divinidad infernal que el autor relaciona con los ritos de paso. Por su parte, González Alcalde y Chapa⁵ en un artículo publicado en 1993, plantean una nueva interpretación: la figura femenina, divina o humana, estaría participando en un ritual iniciático sobre las ascuas de un brasero, como también se ha atestiguado en ámbito romano. González Alcalde, en un trabajo de 2006⁶, propone que la figura femenina podría tratarse de una sacerdotisa que guiaría a los futuros iniciados a través del ritual. Este planteamiento lo recoge posteriormente⁷ en 2011, matizando la importancia de este sacerdocio en los ritos de paso de edad.

Como argumentaremos a lo largo de este trabajo, nuestra propuesta plantea que la «diosa de los lobos» representa una escena de carácter mítico vinculada con la transmisión del linaje masculino. La narración plasmada en este vaso cerámico

2. LILLO CARPIO, P.: *El poblamiento ibérico en Murcia*. Universidad de Murcia, 1981. LILLO CARPIO, P.: «Una aportación al estudio de la religión ibérica: la diosa de los lobos de la Umbría de Salchite, Moratalla (Murcia)», *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología (Murcia, 1981)*, Zaragoza, pp. 69-788, Murcia, 1983.

3. LILLO CARPIO, P.: «Una aportación al...» pp. 69-788.

4. ALMAGRO GORBEA, M.: «Lobo y ritos de iniciación en Iberia». OLMOS Y SANTOS (eds.) *Iconografía Ibérica e Iconografía Itálica: presupuestos de interpretación y lectura (Roma, 1993)*. Serie Varia, 3. CSIC. Madrid, 1997, 103-126.

5. GONZÁLEZ ALCALDE, J. y CHAPA, T.: «'Meterse en la boca del lobo'. Una aproximación a la figura del 'carnassier' en la religión ibérica», *Complutum*, 4, 1993, 169-174.

6. GONZÁLEZ ALCALDE, J.: «Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas-santuario mediterráneas e ibéricas», *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 25, 2006, 250-269.

7. GONZÁLEZ ALCALDE, J.: «Una reflexión genérica sobre el sacerdocio ibérico en el contexto de las cuevas-santuario», *Recerques del Museu d'Alcoi*, N° 20, 2011, págs. 137-150.

permitiría la cohesión del grupo que frecuentaba este santuario, como uno de los relatos identitarios de este territorio cuya trasmisión, ritualización y reinterpretación a lo largo del tiempo sería orquestada desde la propia cueva de La Nariz mientras el santuario permaneció en activo.

Con esta propuesta pretendemos aportar nuestra reflexión a la discusión sobre la iconografía plasmada en este fragmento cerámico y a través de éste aproximarnos a ciertos aspectos de género en ámbito ibérico. No pretendemos que nuestra argumentación se entienda como una lectura cerrada sino como un planteamiento abierto, dispuesto a enriquecerse con otros interrogantes, desde otras miradas...

2. LA CUEVA DE LA NARIZ: ESPACIO SAGRADO, VERTEBRADOR TERRITORIAL.

La cueva de la Nariz se encuentra dentro del Campo de San Juan, en las estribaciones de la sierra de la Capilla, concretamente en el paraje denominado Umbría de Salchite en un cantil de difícil acceso, en el que se abre una pequeña antesala desde la cual se accede a cuatro cavidades, cuya profundidad máxima llega a alcanzar aproximadamente 15 metros⁸. Esta cueva-santuario presenta una amplia secuencia de uso que abarca desde el bronce final hasta época ibero romana (siglo III-II a. n. e.).

Una de las características de este santuario es el aspecto que presenta al exterior; su acceso parece conformar un rostro⁹ –muy esquemático– que destaca en la pared rocosa de la Umbría. Esta peculiaridad, claramente visible desde el territorio circundante, pudo haber sido percibido como un hito en el paisaje desde épocas tempranas¹⁰ tal como parecen testimoniar tanto los materiales del bronce final documentados en su interior, como la estación de arte rupestre y los asentamientos de La Risca¹¹ y de la cima del Calar de la Cueva de la Capilla¹², todos ellos datados en la edad del bronce y situados en las proximidades del santuario.

Esta entrada al santuario presenta otro par de singularidades, las últimas excavaciones han descubierto por un lado, que el acceso se debía realizar mediante una pequeña senda en recodo –oculta en el paisaje– que por el gran desgaste que presentaba la roca debió de ser empleada de una forma continuada en el tiempo por una gran afluencia de gente. Y por otro lado, que las paredes de la cavidad fueron modificadas antrópicamente para permitir que en el ocaso del solsticio de invierno

8. OCHARAN IBARRA, J. Y ALFARO, C.: «Fragmento de tejido ibérico (s. II a. C.) del santuario de La Nariz (Moratalla, Murcia)». *Treballs del Museu arqueològic d'Eivissa e Formentera*, 72, 2014, pp. 35-51.

9. Este tipo de «rostro» es observable también en la entrada a la cueva de La Lobera (Castellar de Santiesteban, Jaén) y sobre la cubeta del Abrigo de Castellar de Meca (Ayora, Valencia), entre otros ejemplos.

10. GONZÁLEZ REYERO, S. *et al.*: «Procesos de apropiación y memoria en el sureste peninsular durante la segunda edad del hierro: Molinicos y la Umbría de Salchite en la construcción de un territorio político». *Zephyrus*, 73, 2014, pp. 149-170. p. 152.

11. LÓPEZ GARCÍA, P. (ed.): *El cambio cultural del IV al II milenio a. C. en la comarca noroeste de Murcia*. CSIC, Madrid, 1991.

12. MEDINA, A. J.: «La edad del bronce en el campo de San Juan (Moratalla)». *Revista de la sociedad de Estudios Históricos y Etnográficos de las Tierras Altas del argos, Quípar y Alharábe*, 5, 2013, pp. 4-11.

el último rayo de sol penetrase en el santuario e iluminase la pileta de agua situada al fondo de la cueva¹³.

La cueva de La Nariz se encuentra además estrechamente vinculada al agua, tanto en el exterior: donde brota una corriente de agua en la ladera adyacente y en el entrante a la cueva, cuyo escarpe, facilita el fluir del agua¹⁴; como en su interior, donde se han documentado varias piletas excavadas en la roca para recoger el agua en el espacio sagrado¹⁵.

Frente a la interpretación que se venía ofreciendo sobre su carácter supraterritorial prácticamente desvinculado del poblamiento de la zona, recientemente ha sido planteada su conexión con el territorio -y la memoria- de las comunidades asentadas en el área del llano de Moratalla-Calasparra, entre otras razones, precisamente por ser un punto de referencia visual para éstas y por el agua que discurre tanto en su interior como su exterior, aspectos que singularizan al espacio sagrado dentro del paisaje¹⁶.

La elección de los lugares sagrados donde se llevó a cabo la praxis ritual ibérica no obedece al azar; distintas investigaciones¹⁷ ponen de relieve la gran importancia conjunta que presenta la interrelación de aspectos estratégicos y simbólicos, tanto en la ubicación como en la funcionalidad del espacio cultural.

Aunque no pretendemos analizar con detenimiento estos aspectos, son de obligada referencia para la comprensión de nuestra propuesta trabajos como el de Buxton¹⁸; que para el ámbito griego denomina a estos espacios: *Oros*; lugar -montañoso y liminal- que se encuentra fuera del espacio cultivado y habitado, y que además de ser considerado un lugar iniciático por excelencia en Grecia¹⁹ -puesto que es el espacio donde se sitúan y rememoran los mitos²⁰ - también es un espacio que se emplea tanto para la caza como para que las mujeres den a luz, para esta última tarea, la vegetación ayudaba en el trabajo de parto y permitía la exposición del recién nacido si éste no era querido²¹. Este abandono de bebés en ciertos espacios sacros de carácter liminal también es recogido por Van Gennep²², que lo documenta en diferentes ámbitos culturales. Algunos de estos planteamientos acerca de los espacios liminales y su relación con el ámbito simbólico son similares a los que proponen

13. OCHARAN IBARRA, J.: «Santuarios rupestres ibéricos de la región de Murcia». *Verdoy*, 14, 2015, pp. 103-142.

14. GONZÁLEZ REYERO, S. *et al.*: *op. cita*, p. 156.

15. OCHARAN IBARRA, J. A.: *op. cita*, p. 297.

16. GONZÁLEZ REYERO, S. *et al.*: *ídem*.

17. GRAU MIRA, I.: «Límite, confín, margen, frontera... Conceptos y nociones en la Antigua Iberia», *En*: PRADOS, F.; GARCÍA I, y GLADYS, B.: *Confines: los límites del mundo durante la Antigüedad*, Alicante, 2012, pp. 23-48. GRAU MIRA, I. y AMORÓS LÓPEZ, I.: «La delimitación de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario». *En* Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012. *Castellar de Santiesteban (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012, CSIC, Castellar de Santiesteban*, 2013, pp. 341-384.

18. BUXTON, R. G. A.: «Montagnes mythiques, montagnes tragiques». *Nature et Paysage dans la pensée et le environnement des civilisations antiques: Actes du Colloque de Strasbourg 11-12 juin 1992*, París, Boccard, 1992, pp. 59-68.

19. VIDAL-NAQUET, P.: *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. La Découverte, 1991.

20. BUXTON, R. G. A.: *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*. Cambridge University Press, 2000.

21. BUXTON, R. G. A.: *op. cita*, pp. 60.

22. VAN GENNEP, A.: *Los ritos de paso*. Reedición Alianza editorial, 2008, Madrid: pp. 245.

diferentes autores para el caso ibérico²³, considerándose éstos igualmente, espacios iniciáticos donde posiblemente se celebrasen los diferentes ritos de paso de edad para ambos géneros²⁴.

3. «LA DIOSA DE LOS LOBOS» ¿REPRESENTACIÓN DE UN MITO?

La imagen que nos ocupa forma parte de la decoración figurada de un fragmento cerámico que pudo pertenecer a una urna ovoide²⁵ o a la parte central superior de un kalathos de borde estrangulado²⁶ (Figura 1). El fragmento presenta unas dimensiones de 256 mm de longitud y 125 mm de anchura máxima. En uno de sus laterales se observan las marcas de, al menos, un lañado que indica que la pieza fue reparada en algún momento; por lo que la escena representada en este vaso -no el contenedor en sí- debió de tener una significación especial para el grupo que frecuentaba



el santuario. La lectura que a continuación proponemos pretende ser una reflexión sobre esta iconografía a la luz de los nuevos estudios que se han ido realizando en los últimos años. Somos conscientes que nos encontramos con dos condicionantes que limitan nuestro propósito: por un lado no conocemos el resto de la narración que se plasmó en este vaso y por otro lado, la decoración fue realizada en tinta plana lo que dificulta en cierto modo la identificación de algunos de los elementos representados, que constituyen -con seguridad- un pequeño inciso dentro de la historia que debía contarse a través de esta pieza allá por el siglo II a. n. e.

El personaje femenino fue representado de forma frontal -a excepción de sus piernas- con una máscara que remata en una diadema con intrincada cornamenta. Aparece además

FIGURA 1. «LA DIOSA DE LOS LOBOS». Museo A. Murcia.

23. GONZÁLEZ ALCALDE, J. y CHAPA BRUNET, T.: «'Meterse en la boca del lobo'. Una aproximación a la figura del 'Carnassier' en la religión ibérica», *Complutum*, 4 (1993), Madrid, pp. 169-174. p. 174.

MONEO, T.: *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a. n. e.)*. RAH. Madrid, 2003, P. 300. GRAU MIRA, I. y AMORÓS LÓPEZ, I.: *idem*, p. 201.

24. PRADOS TORREIRA, L.: «Imagen, religión y sociedad en la toréutica ibérica», en Olmos, R. (Editor): *Al otro lado del espejo: Aproximación a la imagen ibérica*. Colección Lynx. La arqueología de la mirada. Vol. 1, Madrid, 1996, pp. 145-163.

25. LILLO CARPIO, P. A. (1983): «Una aportación al estudio...», p. 23.

26. OCHARAN IBARRA, J. A. y LUCAS, P.: «Propuesta de reconstrucción tipológica mediante anastilosis virtual del fragmento conocido como «La Diosa de Salchite»», *Orígenes y Raíces. Revista de la sociedad de Estudios Historiológicos y Etnográficos de las tierras altas del Argos, Quípar y Alhárabe*. N° 6, 2014, pp. 8-12.

en una proporción mayor en comparación al resto de elementos que la acompañan, centrando de este modo la atención en ella. Sus caderas se han remarcado y se acentúa este hecho

por la representación del velo que la cubre –hasta las rodillas– mediante líneas en su contorno, permitiendo ver las caderas engrosadas y unas líneas que remarcan de igual modo la cruz inguinal²⁷ y el triángulo del pubis, en la parte inmediatamente superior a éste se puede observar un cinturón, que ciñe las vestiduras de nuestra protagonista. En el centro de su pecho destaca el trazo esquematizado de una roseta²⁸. Si no fuese por la representación del cinturón, la roseta, la diadema y el velo que rompen con la tinta plana característica de esta imagen, bien podríamos pensar que la figura se presenta sin vestiduras, pues su indumentaria –un tejido que da la sensación de ligereza, dejando entrever perfectamente la silueta femenina como si estuviese desnuda– se aleja bastante de los ropajes con largas faldas acampanadas frecuentes en las mujeres –y también dista de las pesadas túnicas que portan las divinidades– que aparecen en las decoraciones figuradas de las cerámicas ibéricas del Sureste, aunque sí coincide con algunos exvotos en bronce femeninos de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén) que parecen abrir su manto dejando al descubierto el cuerpo desnudo.

En la parte superior de su hombro derecho se ha representado una antorcha. Sus brazos se encuentran levantados y sus manos se han metamorfoseado en protomos de lobo. Inmediatamente a su lado derecho se identifica un árbol. A sus pies aparecen una parrilla y dos aves.

Al lado del árbol aparece un motivo serpentiforme entre líneas paralelas que delimita verticalmente el espacio de la figura femenina que ocupan dos carnívoros que se encuentran asimismo separados horizontalmente por otras dos franjas paralelas; uno situado encima del otro como si se encontrasen en espacios diferentes o fuesen especies diferentes. Teniendo en cuenta la simetría que presenta esta escena, estamos de acuerdo con la propuesta de reconstrucción de Lillo²⁹, por la que se repetiría al otro lado de la figura femenina la misma composición: una antorcha sobre su hombro y dos carniceros flanqueando a nuestra protagonista –de nuevo– tras el motivo serpentiforme vertical.

Consideramos al igual que Lillo³⁰ que todo lo representado –así como lo que parece vislumbrarse– en esta escena tiene su especial significación por lo que se hace obligado detenernos en cada uno de los diferentes detalles que componen esta iconografía.

27. Según Lillo (2007:776) Esto evidencia una prenda a modo de braga que aparece también en algunos exvotos de bronce íberos.

28. OLMOS, R.: *Los iberos y sus imágenes* {recurso electrónico-CD}. Madrid: CSIC-Micronet, 1999.

29. LILLO CARPIO, P. A.: «Una aportación al estudio...», p. 774.

30. LILLO CARPIO, P. A.: *idem*, p 776.

3.1. EL ÁRBOL

Al igual que las diferentes propuestas que se han realizado sobre esta pieza, consideramos que el árbol está marcando el espacio en donde se desarrolla la historia aunque si profundizamos un poco más sobre el significado de éste a lo largo del mediterráneo antiguo encontramos que además, su representación puede ser una de las claves para comprender nuestra propuesta (Figura 2).



FIGURA 2. EL ÁRBOL. Elaboración propia.

Iconográficamente hablando los árboles han sido asociados con la fecundidad y la fertilidad desde la antigüedad. Además del sentido amplio vinculado con la fertilidad del «árbol de la vida», también algunas imágenes de árboles se han asociado directamente al parto –sobre todo al buen final de éste– con una amplia difusión –tanto geográfica como cronológica– que quizá puede deberse al hecho práctico de la postura que se adquiere al asirse a éstos durante el trance del alumbramiento. O a la pervivencia de ciertas supersticiones, documentadas también etnográficamente, que confían en la influencia benéfica del *numen* de los árboles en los partos y en la posterior cura de hernias o problemas derivados de éste³¹.

31. FRAZER, J. G.: *La rama dorada. Magia y Religión*. Fondo de Cultura Económica. 6ª Edición. México, 2006, pp. 35-36. FERNÁNDEZ ARDANAZ, S.: «Etnografía del campo de la cueva negra de Fortuna (Murcia): Simbología del nacimiento, asociación, curación y muerte». *La cultura latina en la cueva negra. En agradecimiento y homenaje a los prof. A. Stilow, M. Mayer e I. Velázquez. Antig. Crist. XX (2003)*, Murcia, pp. 197-209. JORDÁN MONTES, J. F. y MOLINA GÓMEZ, J. A.: «Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna: La nostalgia de un recuerdo histórico. Análisis etnográfico y mitológico», en *La cultura latina en la cueva negra, En agradecimiento y homenaje a los prof. A. Stilow, M. Mayer e I. Velázquez, Antig. Crist. XX, Murcia, 2003*, pp. 183-195.



FIGURA 3: PARTO DE POGGIA COLLA, SIGLO VII A. N. E. (ETRURIA).
Fuente. Proyecto Arqueológico Valle de Mugello.

La iconografía arbórea –en concreto la palmera– presenta un importante simbolismo relacionado con la fecundidad para el mundo púnico; en Mesopotamia se vincula de igual modo con estos aspectos, documentándose numerosos materiales votivos en los que se representa como el «árbol de la vida» y se asocia a representaciones de parturientas³². En ámbito griego, aparece en los himnos homéricos como el árbol al que se agarra Leto para ayudarse en el difícil parto de los dioses Apolo y *Ártemis*³³. Reflejo de la importancia de este hecho mítico son los exvotos documentados en el santuario de Delos, dedicado a *Ártemis Ilitía*, donde aparecen representadas parturientas que se apoyan en palmeras para solicitar un buen parto, emulando de esta forma el alumbramiento divino de Leto³⁴. La presencia vegetal en este trance se observa también en Tarquinia³⁵ y en el santuario etrusco de *Poggio Colla*³⁶ (Figura 3), dónde se recuperó un *bucchero* estampillado con una escena

de parto en la que la mujer –en cuclillas– se agarra con los brazos levantados a dos árboles muy esquematizados, esta pieza ha sido fechada aproximadamente en el siglo VII a. n. e.

De la existencia de árboles en los santuarios y cuevas-santuario íberas no tenemos constancia arqueológica, aunque la ubicación de estos espacios culturales en un entorno escasamente alterado antrópicamente, nos hace pensar en la posibilidad de que formasen parte del paisaje sacro. Por otra parte, en prácticamente la totalidad del ámbito ibérico peninsular encontramos diferentes imágenes plasmadas sobre distintos soportes. La palmera aparece representada en el broche de cinturón de El Amarejo³⁷, también en Osuna, en una estela ibero-púnica en la que se representa a

32. DANTHINE, H.: *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie l'asie occidentale ancienne*. París, 1937.

33. BERNABÉ PAJARES, A.: «Introducción, Traducción y Notas». En: *Himnos Homéricos La «Batracomiomaquia»*. Ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 116-118.

34. VALTIERRA LACALLE, A.: *La palmera en el imaginario griego de la antigüedad: iconografía en Delos (VI-IV a.C.)*. Tesis doctoral inédita. UAM. Madrid, 2011.

35. GLEBA, M. Y BECKER, H. (2009): *Votives, Places, and Rituals in Etruscan Religion: Studies in Honor Of Jean MacIntosh Turfa*. Brill Academic Pub, Vol. 166, 2009.

36. PERKINS, P.: «The Bucchero Childbirth Stamp on a Late Orientalizing Period Shard from Poggio Colla». *Etruscan Studies*, 15(2), 2012, pp. 146-201.

37. BRONCANO RODRÍGUEZ, S.: *El depósito votivo de El Amarejo, Bonete (Albacete)*. Excavaciones arqueológicas en España. Ministerio de Cultura, 1989.

una cierva comiendo dátiles de una palmera mientras que su cría se amamanta, una escena de marcado carácter curótrofo que se encuentra vinculada en cierto modo con nuestra propuesta³⁸, en acuñaciones monetales de origen o influencia cartaginesa, como algunas de *Baria*³⁹. Y en la cerámica figurada ibérica, en la cerámica de Azaila y de Elche⁴⁰, donde aparecen asociados a las aves –animales especialmente vinculados con la diosa–, símbolos de la fecundidad⁴¹.

Sin embargo no queremos decir con esto que todos los «árboles de la vida» presenten esa vinculación con el trabajo de parto, simplemente que es un matiz más a considerar dentro de los diferentes significados de este elemento iconográfico. Por citar un ejemplo, en el caso de Pozo Moro⁴² donde aparece representado un «árbol de la vida» –que es transportado por un personaje masculino–. Éste ha sido interpretado como el trofeo que el *héroe* porta tras su viaje a un mundo fantástico. Todo el conjunto parece obedecer a un deseo de legitimar y asentar en el poder a una determinada *dinastía descendiente del héroe representado*⁴³, que será la encargada de gestionar la fecundidad –de los recursos naturales– ganada por el antepasado y simbolizada mediante este árbol-trofeo.

Nuestro árbol⁴⁴ –que se encuentra situado a la derecha de la figura femenina, en una posición aparentemente secundaria– presenta ciertas similitudes morfológicas, a pesar del esquematismo de la representación, con el género *abies*; este género comprende 55 especies que son conocidas, de forma coloquial, como abetos.

Debemos remarcar que –salvo el personaje central– es el único elemento en la parte superior de esta escena que no guarda simetría, se representó un árbol en lugar de dos –como cabría esperar dentro del ritmo compositivo–. Por lo que cabe pensar que no sólo está haciendo referencia a un espacio dentro de un paisaje sino a un elemento concreto definidor de ese espacio y, sobre todo, del acontecimiento que se narra en este fragmento donde, a nuestro parecer, encaja perfectamente como «árbol de la vida» vinculado al alumbramiento.

3.2. LA ANTORCHA

En cada uno de los hombros de la figura femenina se representó una antorcha (Figura 4), elemento que ya identificó Lillo⁴⁵ aunque curiosamente no fue recogido

38. OLMOS, R.: «Diosas y animales que amamantan: La transmisión de la vida en la iconografía ibérica.» *Zephyrus* 53-54, 2000-2001, Salamanca, pp. 353-378.

39. OLMOS, R.: «Viajes iniciáticos en Grecia y en Iberia: Un recorrido iconográfico hacia el reino de lo desconocido», en MARCO SIMÓN, E. et al. (Coord.): *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, 2010, pp. 115-146.

40. OLMOS, et al. (Eds.): *La sociedad ibérica a través de la imagen*. M. de Cultura, Madrid, 1992, p. 145.

41. OLMOS, R. et al.: «Los iberos y sus...»

42. OLMOS, R.: «Pozo Moro: ensayos de lectura de un programa escultórico en el temprano mundo ibérico», en: *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica*. Pórtico Librerías. 1996, pp. 99-114.

43. GARCÍA CEDIEL, J.: «Pozo Moro. La Construcción de una identidad en el mundo íbero», *Arqueoweb. Revista sobre arqueología en internet*, 10, 2008.

44. Aunque BROTONS y RAMALLO consideran que pueda tratarse de una espiguilla invertida (2010).

45. LILLO CARPIO, P. A.: «Una aportación al estudio...», p. 774.



FIGURA 4. ANTORCHAS. Elaboración propia.

en ninguna de las sucesivas lecturas posteriores. Las antorchas –en número par o impar– son uno de los atributos mejor conocidos de la diosa Hécate, divinidad de origen asiático, cuyo culto se extendió por toda Grecia y más tarde Roma. A pesar de que esta diosa es bien conocida por su faceta ctónica, vinculada a los difuntos y a la magia, encontramos varias fuentes que apuntan que estas funciones no fueron las que en un primer momento se atribuían a esta divinidad⁴⁶. Hesíodo en su *Teogonía* incluyó el Himno a Hécate, que es considerado la primera mención a esta diosa en suelo griego –fechado aproximadamente alrededor del siglo VIII a. n. e.– en este texto Hécate aparece como una diosa benefactora, como una *Kourotrophos*, protectora de los partos y de los niños⁴⁷. En estos momentos suele

46. Gracias al *Himno homérico a Deméter*, un texto posterior fechado hacia el 610 a. n. e., conocemos que fue además la única diosa que ayudó a Deméter a encontrar a su hija Perséfone, recorriendo los parajes oscuros «con la luz en la mano» –haciendo referencia a la antorcha, que pasará a ser un símbolo también en los cultos Eleusinos–; no en vano a la diosa Hécate se la conocía por el epíteto *Phosphoros*. Gracias a esta intervención, Hécate pasará a ser la escolta de Perséfone cada año cuando deba traspasar el límite del Hades para volver junto a Deméter y viceversa; este carácter apotropaico de la diosa hace que posteriormente ostente el atributo de la llave, puesto que éstas simbolizan el control sobre las vías de acceso, Hécate aparecerá entonces –sobre todo en época romana– como la intermediaria entre dos espacios; protegiendo tanto el tránsito simbólico entre el ámbito de los vivos y los antepasados, como el paso a través de los límites territoriales y además acabará por ser protectora del límite en sí mismo. Con el paso del tiempo será reconocida plenamente como una divinidad ctónica asociada con la magia –a partir del siglo I será ya representada de forma triforme, con los atributos de las antorchas –para guiar en el camino hacia el inframundo–, la llave, el cinturón de serpiente, la daga, el látigo, los caballos y los cánidos– y alejada irremisiblemente de su carácter como *Kourotrophos* (ROMERO MAYORGA, 2011; MOLINA MARTÍN, 2014).

47. ROMERO MAYORGA, C.: «Aproximación a la iconografía de Hécate: magia, superstición y muerte en la sociedad romana», en FERNÁNDEZ URIEL, P. y RODRÍGUEZ LÓPEZ, I. (eds.): *Iconografía y sociedad en el Mediterráneo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar González Serrano*. Signifer libros, Madrid, 2011, pp. 15-28. MOLINA MARTÍN, C.: *Hécate: paradigma de la relación entre la mujer, la luna y la magia*. TFM UCM. Madrid, 2014, p. 19.

aparecer representada con dos antorchas y bien una larga túnica que sujeta con un cordón debajo del pecho o bien con una túnica corta y botas de caza muy similar a la iconografía de la diosa Ártemis⁴⁸, pues en la Grecia del siglo V a. n. e. suelen identificarse debido al carácter nutricional de ambas. La diosa Hécate estaba íntimamente ligada a las tierras salvajes, liminales y a los partos en su Caria natal⁴⁹, funciones que harán que sea desde un primer momento identificada con Ártemis pues hay que recordar que en ámbito Griego, ésta era la encargada de la naturaleza salvaje y custodiaba tanto la reproducción de las bestias como la de los humanos, vigilando que los partos no tuviesen ninguna

complicación⁵⁰. La antorcha fue uno de los atributos de las diosas tutelares del parto encontrándolas también representadas en el santuario de *Artemis Ilitia* de Delos -del que hablamos anteriormente-, donde en la mayoría de los exvotos se representan mujeres con antorchas sobre su hombro como símbolo de la llama de la vida que llevan -o desean llevar- en su vientre⁵¹

3.3. LA DIADEMA, LA ROSETA Y EL CINTURÓN

Quizá el elemento que resulta más complicado de identificar sea la diadema que porta la protagonista, coincidimos con Lillo en que la tiara presenta un curioso remate en cornamenta que se confunde con el velo que cubre el cuerpo de la mujer (Figuras 5 y 6).

Los tocados de cuernos presentan una clara raigambre oriental. Aunque no hemos encontrado ningún paralelo de este tipo de tocado en nuestro ámbito de estudio y cronología -vinculado con aspectos femeninos-⁵², Olmos⁵³ apunta que las cornamentas presentan un carácter sagrado y que en función de su tamaño se consideraban un signo maravilloso: símbolo de la fecundidad de la naturaleza salvaje⁵⁴. Esta misma idea de abundancia y regeneración se encuentra simbolizada asimismo en la roseta representada en su pecho⁵⁵.

48. Según Hesíodo, Ártemis y Apolo eran primos de Hécate ya que Leto, madre de los mellizos divinos, era la hermana de Asteria, madre de Hécate. BERMEJO BARRERA, J. C.: «Hécate y Asteria: aspectos de la concepción del espacio en la Teogonía hesiódica», en LÓPEZ BARJA, P. y REBORDA MORILLO, S. (eds.): *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores. Universidad de Santiago de Compostela. Universidad de Vigo*. pp. 15-28, 2001, p. 16.

49. MOLINA MARTÍN, C.: *op. cita*, p. 16.

50. Y es que Ártemis nacerá en primer lugar para ayudar a nacer a su mellizo Apolo en el difícil parto de Leto (*H. III*, 116-118, trad. Bernabé, 1988), por ello es considerada una diosa protectora en el trance del parto.

51. DEMANGEL, R.: «Fouilles de Délos. Un sanctuaire d'Artemis-Eileithyia à l'Est du Cynthe». *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 46. París, 1922, pp. 58-93. VALTIERRA LACALLE, A.: *ídem*, p. 56.

52. Hemos encontrado referencias en la cerámica edetana de la existencia de un personaje masculino con un casco con antenas o cuernos que ha sido interpretado como el emblema de la familia a la que pertenece el individuo (Martínez García, 2014)

53. OLMOS, R.: «Los grupos escultóricos del cerrillo blanco de Porcuna (Jaén). Un ensayo de lectura iconográfica convergente», *Archivo español de arqueología*, 75(185-186), 2002, pp. 107-122.

54. Aunque aparecen como parte del tocado de diosas como Hathor o Juno Sospita -siendo frecuente la asimilación de la diosa Ártemis con la Juno romana- por citar algún ejemplo.

55. OLMOS, R. *et al.*: «Los iberos y sus...», p. 111. GONZÁLEZ REYERO, S. *et al.*: *ibídem*, p. 154. SANZ GAMO, R.: «Cultura ibérica y romanización en tierras de Albacete: los siglos de transición». Albacete: instituto de Estudios



FIGURA 5. VESTIDURAS, CINTURÓN Y ROSETA. Elaboración propia.



FIGURA 6. DIADEMA Y CORNAMENTA. Elaboración propia.

Albacetenses. 1997, p. 43. BROTONS, F. y YAGÜE, S.: «Ornamento y símbolo: las ofrendas de oro y plata en el santuario ibérico del Cerro de la Ermita de la Encarnación de Caravaca». En: TORTOSA, T., CELESTINO, S. y CAZORLA, R. (eds.): *Debate en torno a la religión protohistórica*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, 55. Madrid: CSIC, 2010, pp. 123-168.

Muy interesante es la representación del cinturón, que constituye un tipo de ofrendas que debemos reconsiderar en el ámbito religioso ibérico⁵⁶; los cinturones que ciñen las vestiduras femeninas permiten la realización de un gesto concreto, pues como bien apunta Valtierra⁵⁷: «en muchas culturas la mujer se desata el cinturón en el instante en que el parto comienza, puesto que se busca eliminar la presión en esa zona de su cuerpo». Esta gestualidad se encuentra bien atestigüada en los santuarios de la diosa *Ártemis*, donde los cinturones son consagrados a esta divinidad por las jóvenes⁵⁸. Por otra parte, algunas autoras⁵⁹ han planteado la importancia del cinturón –vinculado a las mujeres– como un emblema de poder, que simbolizaría la legitimidad del linaje. En contexto cultural encontramos por un lado exvotos ibéricos en bronce femeninos, y también masculinos, que aunque se representan desnudos, en muchos casos sí se señala el cinturón. Y por otra parte también aparecen depositadas hebillas de cinturón como ofrendas –la hebilla depositada en El Amarejo, por citar un ejemplo– que pudieron estar vinculados con esta idea de legitimación del linaje.

Desafortunadamente no conocemos como continuaba la decoración de este vaso, en el fragmento que nos ocupa, el cinturón continúa ciñendo la cintura del personaje femenino aunque hay que resaltar la forma de plasmar su cuerpo bajo el velo que constituye el centro de la composición; como si lo verdaderamente importante residiese allí, oculto aún en su interior.

3.4. SERPIENTES, AVES Y LOBOS

El espacio donde se sitúa la mujer se encuentra separado del que ocupan los carnívoros por dos líneas paralelas y verticales en cuyo interior parecen haberse representado sendas serpientes (Figura 7). La serpiente es una vieja conocida dentro de la iconografía ibérica en donde sus representaciones se vinculan por un lado a aspectos salutíferos y por otro a la imagen o evocación del antepasado mítico como es el caso de la dama con serpiente del Cerrillo Blanco de Porcuna⁶⁰.



FIGURA 7: SERPIENTES. Elaboración propia.

56. ¿Podría ser el motivo por el que se ofrendó el broche de cinturón documentado en el depósito votivo de El Amarejo?

57. VALTIERRA LACALLE, A.: *Ibidem*, p. 376.

58. DEMANGEL, R.: *op. cita.* p. 88. GIUMAN, M.: *La dea, la vergina, il sangue*. Ed. Longanesi. Milan. 1999, p. 48.

59. RISQUEZ CUENCA, C. y GARCÍA LUQUE, A.: «Mujeres en el origen de la aristocracia ibera: una lectura desde la muerte», *Complutum*, 18, 2007, págs. 263-270.

60. NEGUERUELA, I.: Aspectos de la técnica escultórica ibérica en el siglo V a. C. Lucentum: anales de la Universidad de Alicante. *Prehistoria, arqueología e historia antigua*, nº 9-10, 1990, pp. 77-84. OLMOS, R.: «Los grupos escultóricos...», p. 114.



FIGURA 8. AVES. Elaboración propia.

En un sentido más práctico, Plinio⁶¹ refiere que la piel de muda de una serpiente colocada bajo los riñones, facilitaba el parto. La relación de la serpiente con la fertilidad femenina, se documenta en los templos de *Esculapio*, donde con intención de tratar la esterilidad colocaban una serpiente sobre el abdomen de la mujer a la que previamente habían inducido el trance mediante el consumo de algunas sustancias enteógenas⁶². En la etnografía encontramos numerosas referencias que constatan el uso de la «medicina» de serpiente en relación a las dismenorreas y el trabajo de parto, donde se aplicaba la piel en infusión, unguento⁶³ o de forma similar a la que menciona Plinio. Un dato muy interesante es la receta que se administraba hasta 1977 en la isla de Ons (Galicia) y que se ha documentado en otras regiones peninsulares, como en la cueva Negra de Fortuna⁶⁴ e incluso en el sur de Francia: se infundía una piel de serpiente junto con excrementos de gallinácea⁶⁵. Aves (Figura 8) acompañan también a nuestra protagonista en su trance; aves como símbolo de

61. PLINIO (HN. XXX, 129-XLIV) recogido en: Plinio (El Viejo); Cantó, J.: *Historia Natural*. Ed. Cátedra, Madrid, 2007.

62. PEREA YÉBENES, S.: *Entre Occidente y Oriente. Temas de historia romana: aspectos religiosos*. Signifer libros. Madrid, 2001, p. 175.

63. FERNÁNDEZ ARDANAZ, S.: *op. cita*, p. 199.

64. FERNÁNDEZ ARDANAZ, S.: *idem*, p. 197-209.

65. CASTROVIEJO BOLÍBAR, M y ALONSO ROMERO, F.: «Antiguas prácticas tradicionales de la isla de Ons relacionadas con el embarazo y el parto», *Anuario Brigantino*, 27, Betanzos, 2004, pp. 313-324..



FIGURA 9. LOBOS. Elaboración propia.

la divinidad que aparecen también en otros fragmentos del mismo santuario⁶⁶ y de las que contamos con múltiples ejemplos en la cerámica y la toréutica ibérica⁶⁷.

Además encontramos otras referencias en Plinio⁶⁸ acerca de la creencia en que la grasa y la carne del animal simbólico y representativo por excelencia del ámbito guerrero y heroizador el lobo, son especialmente beneficiosas para las parturientas. La grasa empleada como linimento es un emoliente para la matriz de las mujeres y su carne, según Plinio, facilitaba el trabajo de parto. Las manos de nuestra protagonista se han metamorfoseado en cabezas de animal, sean lobos⁶⁹ o aves⁷⁰, que nos recuerda a las representaciones de la *Potnia Theron*, diosa de los animales y la fecundidad, frecuente en todo el ámbito mediterráneo. Por nuestra parte, consideramos que se trata de carniceros, esta metamorfosis pondría énfasis en las virtudes de fuerza y ferocidad de este animal cuyo tótem bien mediante el consumo de su carne o su grasa, bien por ser portadora del colgante de canino de lobo -localizado en la misma cueva-santuario⁷¹ -acude a ayudar en el trance⁷² (Figura 9).

66. GONZÁLEZ REYERO, S. *et al.*: *ibídem*, p. 153.

67. Un interesante recorrido por la iconografía de las aves en relación con las mujeres y la diosa: OLMOs y TORTOSA, 2009:243-257. P. 251. PRADOS TORREIRA, L.: «Un viaje seguro: las representaciones de pies y aves en la iconografía de época ibérica». *Cuadernos de prehistoria y arqueología*, 30, 2004, pp. 91-104.

68. PLINIO (HN XXVIII, 247) recogido en: Plinio (El Viejo); Cantó, J.: *Historia Natural*. Ed. Cátedra, Madrid, 2007.

69. LILLO CARPIO, P. A.: «Una aportación al estudio...», p. 776.

70. OCHARAN IBARRA, J. Á.: «Aproximación al estudio de los santuarios rupestres ibéricos de la región de Murcia; La Nariz (Moratalla, Murcia)», en *Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012. Castellar de Santiesteban (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012, CSIC, Castellar de Santiesteban*, 2013, pp.289-307.

71. LILLO CARPIO, P. A.: «El poblamiento ibérico...», p. 40.

72. Esta ayuda no sería para nada despreciada teniendo en cuenta el alto grado de mortalidad femenina a causa del parto y sus procesos (CAMPILLO, 1995:317-340).

Aunque recientemente se ha puesto en duda tanto la representación –de los brazos de la figura– así como la pertenencia del canino a un lobo⁷³, consideramos evidente la asociación de la figura femenina tanto con lobos –la figura principal está custodiada por estos animales, uno a cada lado– como con aves, manteniéndose, en cualquier caso, el sentido en la lectura que proponemos. Por otro lado, sobre el hecho de que el canino pertenezca a un lobo o a un lince –ambos animales depredadores carnívoros– cabría reflexionar acerca de la construcción cultural que existe en el mundo ibérico sobre cada uno de estos animales y la posibilidad, a nuestro parecer, de que se vinculen a las mismas ideas y se asimilen ambos independientemente de su especie, como parece suceder con el león y el lobo para este mismo periodo. Con respecto a esta discusión, Lillo⁷⁴ ya se planteó que en el fragmento se habían representado dos lobos y dos carnívoros menos robustos que él interpreta como zorros. En los estudios de zoología encontramos la existencia de una subespecie de lobo denominado *canis lupus deitanus*; cuyos últimos especímenes procedentes de Moratalla (Murcia) eran de «forma pequeña –la altura del tipo máximo⁷⁵ hasta los hombros es de 58 cm cuando en el caso del *canis lupus signatus*⁷⁶ alcanza mínimo los 70 cm–, de aspecto chacaloide y coloración más brillante que los del norte» en palabras de Ángel Cabrera⁷⁷ –el primer naturalista que determina esta subespecie–. Una peculiaridad es que el autor sólo conoce esta forma en el Sudeste de España entre la sierra de Taibilla y las Cabras, ámbito territorial en el que se inscribe la cavidad objeto de nuestro estudio. Aunque el *canis lupus deitanus* se extinguió a principios del siglo XX, se puede rastrear su existencia –y peculiar morfología⁷⁸– a través de diferentes fuentes recogidas por Caballero González⁷⁹; consideramos –aunque con lógica reserva– que el colmillo aparecido en la cueva-santuario y los «zorros» representados en nuestro fragmento podrían corresponder a esta subespecie de lobo, característico de este espacio del sudeste peninsular; y cuya representación en el vaso acotaría el ámbito mítico a este territorio concreto.

Pero volvamos ahora a la mitología, no hay que olvidar que la propia diosa Leto, a la que nos referíamos con anterioridad, según Aristóteles⁸⁰ era una diosa de características lobunas; su hija, la diosa *Ártemis* también era denominada *Lúkaina* –loba–, y tanto a *Ártemis* como a *Apolo* se les denominaba *Lykegenés* –nacidos de loba–. Rómulo y Remo también tienen relación con una «madre-loba» que les amamanta en este caso⁸¹.

73. OCHARAN IBARRA, J. A.: *op. cita*, p. 289-303.

74. LILLO CARPIO, P. A.: *idem*.

75. El ejemplar macho.

76. BLANCO, J.C.: *Ecología, censos, percepción y evolución del lobo en España: análisis de un conflicto*. SECEM, 2002.

77. CABRERA, A.: «Los lobos en España». *Bol. Real Soc. Esp. Hist. Nat.*, 7 (1907), 193-198.

78. Al igual que algunas razas de perro como los mastines, el *canis lupus deitanus* presentaba espolones en sus patas (CABRERA, 1907).

79. CABALLERO GONZÁLEZ, M.: «*Canis Lupus Deitanus*». *Revista Andelma. Boletín del centro de estudios Históricos Fray Pasqual Salmerón*, nº 13, 2006, pp. 8-14.

80. ARIS. VI, 580 a, 17 recogido por GONZÁLEZ ALCALDE, J.: «Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas santuario mediterráneas e ibéricas», *Quad. Preh. Arq. Cast.* 25, Castellón, 2006, pp. 249-269, p. 255.

81. BLANCO FREIJEIRO, A.: «El «carnassier» de Elche», en *Homenaje a Alejandro Ramos Folqués*. CAM, Elche, 1993, pp. 85-97. p. 93. RITCHER, W.: «Wolf». *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen altertumwissenschaft*, sup. 15, Berlin, 1978, pp. 959-994.

Esta asociación con los lobos también en el ámbito ibérico⁸² no parece obedecer a la casualidad: el lobo es un símbolo de la naturaleza salvaje, es el monstruo vencido por el héroe, hazaña que aparece narrada en el grupo escultórico de El Pajarillo⁸³ y en las representaciones figuradas sobre cerámica de la Alcudia de Elche⁸⁴, entre otros muchos ejemplos. Lobos y serpientes enlazan pues, nuestra escena, de una forma simbólica con el antepasado heroizado –las aves con la diosa que protege además de ser garante de fecundidad y regeneración del linaje y de su territorio– todo ello nos lleva a pensar que nos encontramos frente a la representación de un nacimiento, pero no se trata de cualquier alumbramiento, sino del nacimiento del antepasado fundador del linaje que controla este territorio por eso se enmarca en el espacio mítico con los símbolos garantes de su rango, esta idea parece reforzarse –como veremos– con el conocimiento de que la cueva además contenía un enterramiento⁸⁵.

3.5. EL FUEGO

Bajo los pies de la figura se puede observar la representación de un elemento que tanto Lillo como Ruano identificaron como un escabel⁸⁶, signo del carácter divino de la protagonista de la escena.

Por nuestra parte, nos parece más acertada la propuesta de González Alcalde⁸⁷ en cuanto a su identificación formal: una parrilla; aunque disentimos –en cierto modo– con la función propuesta por este último autor.

Si bien es cierto que en contexto religioso es frecuente la aparición de braseros, quemaperfumes y parrillas que estarían relacionados tanto con rituales de comensalidad como con la presentación de ofrendas ante la divinidad; consideramos que en este caso podría tener otra función alternativa, pues la figura femenina parece situarse sobre una parrilla de la que asciende en nuestra opinión: vapor (Figura 10).

González Alcalde⁸⁸ interpreta esta escena como la representación del transcurso de un rito iniciático donde la figura –una sacerdotisa– se encuentra quizá saltando sobre las brasas.

82. La asociación entre el lobo y el espíritu de los antepasados ha sido puesta de relieve por ALMAGRO y LORRIO (2010; 2011).

83. MOLINOS, M. et Al.: *El santuario heroico de El Pajarillo. Huelma, Jaén*. Universidad de Jaén. EXCMA. Diputación Provincial. Consejería de Cultura de Andalucía, 1998.

84. RAMOS FERNÁNDEZ, R.: *Simbología de la cerámica ibérica de La Alcudia de Elche*. Elche. 1991.

85. OCHARAN IBARRA, J. Y ALFARO, C.: *op. cita*, p. 38.

86. LILLO CARPIO, P. A. (1983): «Una aportación al estudio de la religión ibérica: la diosa de los lobos de la Umbría de Salchite, Moratalla (Murcia)», en *Crónica del XVI Congreso Arqueológico Nacional*, pp. 769-788. RUANO, E.: *El Mueble Ibérico*. Madrid (1992).

No estamos de acuerdo con esta interpretación, entre otros motivos, porque si se tratase de un escabel no tendrían sentido los pequeños trazos paralelos representados en su parte superior, que interpretamos como vapor.

87. GONZÁLEZ ALCALDE, J.: *op. cita*, p. 252.

88. GONZÁLEZ ALCALDE, J.: *idem*. GONZÁLEZ ALCALDE, J.: «Totemismo del lobo...» p. 268.



FIGURA 10. VAPOR Y PARRILLA. Elaboración propia.

Sin embargo, siguiendo nuestra propuesta, el uso de baños de vapor local durante los momentos previos al parto⁸⁹ y en el postparto se encuentra bien documentado por la antropología médica⁹⁰, siendo muy beneficiosos para la mujer pues al ablandar el periné facilita el trabajo de alumbramiento, evitando los desgarros y agilizando la expulsión de la placenta⁹¹. También se atestigua el uso de diferentes plantas –poleo, aligustre, ruda, artemisa, santolina, manzanilla, etc⁹² –cuyo sahumero asociado al vapor se ha empleado con fines medicinales en este tipo de trances a lo largo de la historia hasta épocas recientes⁹³. En ámbito peninsular encontramos paralelos en las estructuras denominadas como «saunas castreñas» que han sido relacionadas con rituales iniciáticos de carácter guerrero y también con iniciaciones femeninas,

89. Encontramos una pervivencia muy interesante de prácticas similares a las que proponemos en ámbito sudamericano, el denominado Temazcal, rito de purificación y terapéutico de origen prehispánico que se ha empleado durante siglos en el embarazo, parto y postparto: BOURGEY, A.: «Tituj: uso del baño de vapor por las comadronas maya-k'iché del altiplano guatemalteco», en *Memoria del 2º Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena*, 2001, p. 211. COSMINSKY, S.: «La atención del parto y la antropología médica», En CAMPOS NAVARRO, R. (Coord.): *La antropología médica en México*. México, DF: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, 2 (1992), pp. 139-160. MENDOZA GONZÁLEZ, Z.: «¿Dónde quedó el árbol de las placentas? Transformaciones en el saber acerca del embarazo/parto/puerperio de dos generaciones de Triquis Migrantes a la Ciudad de México», *Salud Colectiva*, Vol. 1, n°2, 2005, pp. 225-236.

90. LÓPEZ PÉREZ, M.: «La transmisión a la Edad Media de la ciencia médica clásica.» *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 23, 2006, pp. 899-912. SIMÓN, T.: *op. cita*, p. 257-278. SMITH, C. A. et al.: «Tratamientos complementarios y alternativos para el manejo del dolor durante el trabajo de parto». *La Biblioteca Cochrane Plus*, 3 (2005), pp. 43 y ss.

91. Actualmente encontramos testimonios orales como el de C. R. C. –octogenaria y natural de Jaén– que cuenta como en uno de sus partos, en aquella época atendidos en su propia casa por una partera, ésta empleó vapor local con los mismos objetivos que describe la antropología médica.

92. Plantas endógenas que crecen habitualmente de forma silvestre y abundante en nuestros campos.

93. OLIVER RECHE, M.I.: «Plantas y remedios usados tradicionalmente en la asistencia al parto». *Matronas Profesión*, vol. I, 2000, pp. 32-41.

pues allí tenían lugar los ritos de purificación previos a la unión nupcial siendo además, en algunas zonas⁹⁴, el espacio donde las mujeres daban a luz⁹⁵. Por lo que consideramos que a la función ritual y simbólica de la parrilla se uniría posiblemente un uso medicinal.

3.6. EL AGUA

El importante papel del agua en los rituales religiosos de los diferentes pueblos íberos no ofrece discusión aunque si matizaciones, en la cueva de La Nariz la significación de este elemento está interrelacionado con varios hallazgos que nos llevan a reflexionar sobre su papel en las prácticas culturales realizadas en esta cueva-santuario.

En primer lugar la existencia en esta cueva -como es el caso de otras muchas en ámbito íbero- de al menos, un enterramiento anterior que al parecer era conocido y respetado en época ibérica⁹⁶. En segundo lugar la excavación de piletas con sumideros para recoger tanto el agua del manantial como la que se infiltra -y condensa- por las paredes de la cavidad, de esta forma el abastecimiento de agua para los rituales quedaba asegurado. Y en tercer lugar la constatación de que las paredes fueron modificadas antrópicamente para permitir que en el ocaso del solsticio de invierno el último rayo de sol penetrase en el santuario e iluminase la pileta de agua situada al fondo de la cueva⁹⁷. Estas tres características confluyen en una idea fundamental: el agua -que también presenta virtudes purificadoras, salutíferas y regeneradoras- constituye una vía de contacto que pone en relación la esfera humana con la sobrenatural en la que moran, además de las divinidades, los ancestros⁹⁸.

El momento del solsticio de invierno lo podemos vincular con una fase de recogimiento de la comunidad, época de racionamiento de los recursos recogidos durante el verano y el otoño para sobrevivir al duro invierno. Y es también un período de rememoración de los mitos al calor de la lumbre, en estos momentos la comunidad recordaría al antepasado mítico en su faceta de *Rex* benéfico el que inició el tiempo

94. Fundamentalmente de sustrato indoeuropeo (BARFIELD Y HODDER, 1987).

95. BARFIELD, L. Y HODDER, M.: «Burnt mounds as saunas and the prehistory of bathing», *Antiquity*, 61: 370-379, 1987, p. 374. ALMAGRO GORBEA, M., y ÁLVAREZ SANCHÍS, J. R.: «La «Sauna» de Ulaca: Saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico». *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 1, 1993, pp. 177-254. ALMAGRO GORBEA, M., y MOLTÓ, L.: «Saunas en la Hispania prerromana». *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 1992, pp.63-76.

96. OCHARAN IBARRA, J. y ALFARO, C.: *op. cita*, p. 37.

97. OCHARAN IBARRA, J.: «Santuarios rupestres ibéricos...», p. 138-140.

OCHARAN IBARRA, J. y ALFARO, C.: *idem*, p. 40.

98. Esta idea aparece en prácticamente todas las culturas antiguas; en Grecia, por citar algún ejemplo, los sacrificios a los héroes se realizaban en las aguas de algunos ríos -como el Alfeo y el Aqueloo- con la creencia que de esta forma la ofrenda era recibida directamente por el antepasado (recogido por EKROTH, 2000:266 y ss); para ilustrar esta idea en el mundo ibérico contamos el bronce del sacrificador de Puerta del Segura que ha sido interpretada en este mismo sentido (ALMAGRO GORBEA y LORRIO ALVARADO, 2010). En este mismo sentido han sido interpretadas recientemente tanto el caso del santuario de El pajarillo, vinculado al río Jandulilla, como las ofrendas efectuadas en los lagos naturales, piletas y gourgs de las cuevas- santuario, entre otros ejemplos (SÁNCHEZ MORAL, M. E.: *Agua y culto en los santuarios ibéricos del ámbito meridional de la península ibérica (ss. V-I a. n. e.)*. Memoria DEA inédita, UNED, Madrid, 2013).

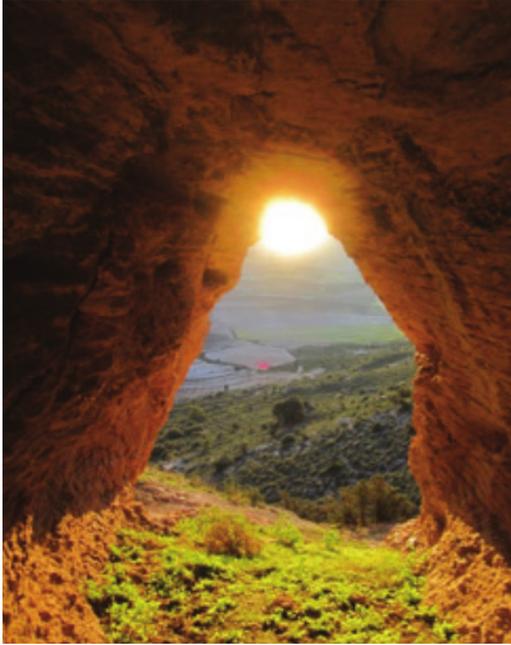


FIGURA 11. CUEVA DE LA NARIZ DURANTE EL SOLSTICIO DE INVIERNO.
Fuente: J. OCHARÁN, 2015

mediante el calendario, enseñó a usar el arado y fijó las leyes y ritos religiosos instituyendo el fuego del hogar y el sacrificio a los antepasados a través de las aguas⁹⁹.

Aunque por el momento no tenemos forma de contrastar nuestros interrogantes, esta reflexión anterior nos lleva a preguntarnos: ¿durante este solsticio de invierno se realizaría algún tipo de sacrificio especial destinado al antepasado a través de las aguas de la pileta iluminada por el último rayo de sol del primer día invernal? ¿Sería en este momento cuando se hiciera visible alguna escena relacionada con la hierofanía de la divinidad femenina al igual que parece suceder en alguna de las cuevas-santuario de la alta Andalucía¹⁰⁰? lo que parece evidente es que el mismo trabajo realizado en las pa-

redes de la cueva para permitir este acontecimiento solar ya es buen indicador de que con ocasión de este suceso –que se repetiría de forma anual–, en el santuario y a través de sus aguas debió realizarse algún ritual de especial significación para las comunidades que frecuentaban la cueva-santuario (Figura 11).

4. LA MEMORIA EN SU ESPACIO TERRITORIAL

La memoria no es un proceso fijo e inamovible a lo largo del tiempo, más bien al contrario, permite reinterpretaciones para amoldarse a los cambios sociopolíticos que acontecen dentro del territorio de la comunidad que configura este recuerdo¹⁰¹. Un ejemplo de este tipo de procesos lo podemos encontrar en nuestra zona de estudio con el eje vertebrador del alumbramiento y su gestualidad que –como proponemos en nuestro trabajo– se representó en «la diosa de los lobos» y que posiblemente fue desarrollado a partir de una memoria anterior que perduró transformándose a lo largo del tiempo.

99. ALMAGRO GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A.: «El *heros ktistes* y los símbolos de poder de la Hispania prerromana». En F. BURILLO (ED.), *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre los Celtíberos, (Daroca, 2008), Estudios Celtibéricos* nº 6, 2010, Zaragoza, pp. 157-181, p. 165.

100. ESTEBAN, C.; RÍSQUEZ, C. y RUEDA, C.: «An evanescent vision of the divinity. The equinoctial sun at the iberian sanctuary of Castellár», en: MALVILLE, K.; MOUSSAS, M.; y RAPPENGLUECK, M. (ED.): *XXI SEAC 2013 International Conference: Astronomy Mother and Civilization and Guide to the Future*. 2014.

101. GONZÁLEZ REYERO, S. *et al.*: *op. cita*, p. 151.

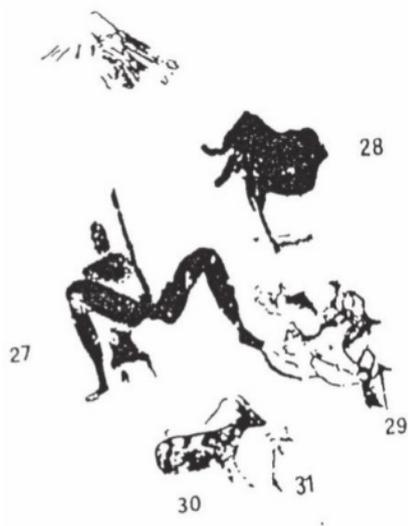


FIGURA 12. ARTE RUPESTRE DE LAS BOJADILLAS (NERPIO, ALBACETE). Fuente: JORDÁN MONTES, 2006.

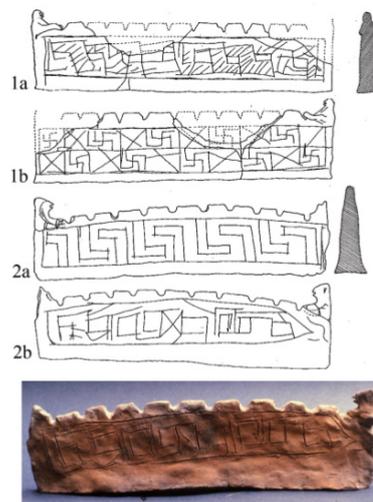


FIGURA 13. DAMA VELADA EN LOS MORILLOS DEL POBLADO DE LOS MOLINICOS (MORATALLA, MURCIA). Fuente: GONZÁLEZ REYERO *et al.*, 2014.

Sin abandonar este territorio, en la zona de las Bojadillas (Nerpio, Albacete), en el campo de San Juan (Moratalla, Murcia), donde se sitúa la cueva de La Nariz, se han documentado una serie de pinturas rupestres que ilustran nuestra propuesta para momentos previos al mundo ibérico¹⁰². Entre estas figuras nos llama la atención la denominada figura 27 de Las Bojadillas I¹⁰³ (Figura 12), en la que se ha representado una mujer de forma naturalista, que se encuentra en posición de parto –con las piernas flexionadas y abiertas de forma acucillada– apoyándose en lo que parece un árbol tan esquematizado que asemeja una columna o ¿una estalagmita?, motivo que algunos investigadores han denominado significativamente: árbol del paraíso o columna de la vida¹⁰⁴. A su lado, la figura 28, asemeja un ave o gallinácea sin cabeza que nos recuerda a las aves representadas bajo la parrilla de la cueva de La Nariz; escena y acompañante llamativamente similares a la «diosa de los lobos».

En el poblado de Los Molinicos, vinculado con el santuario de La Nariz¹⁰⁵–y cuya cronología abarca desde el bronce final hasta el siglo IV a. n. e.– en el interior de una estancia interpretada como espacio religioso donde además se localizaron varios enterramientos de cronología anterior que habrían sido descubiertos y respetados

102. ROYO GUILLÉN, J. I.: *Arte rupestre de época ibérica. Grabados con representaciones ecuestres*. Servei d'investigacions Arqueològiques i prehistòriques. Castellón, 2004, pp. 120 y ss. ROYO GUILLÉN, J. I.: «Arte rupestre de la edad del hierro en la península ibérica: tipos cronología y contexto». *Fundamentos. Congreso Internacional IFRAO 2009*; IX- Vol. IV (2009-2010), pp. 1193-1209.

103. JORDÁN MONTES, J.F.: «Arte rupestre en Las Bojadillas (Nerpio, Albacete) y en el Campo de San Juan (Moratalla, Murcia) –mitos y ritos en el arte rupestre levantino–». *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, N.º. 25 (2006), pp. 21-52. p. 34-35.

104. JORDÁN MONTES, J. F.: «Árboles del Paraíso y columnas de la vida en el arte rupestre postpaleolítico de la península ibérica». *BARA: Boletín de arte rupestre de Aragón*, N.º 4 (2001), págs. 87-112.

105. GONZÁLEZ REYERO, S. *et al.*: *op. cita*.

en época ibérica¹⁰⁶, se documentaron una serie de morillos vinculados al fuego y al culto a la memoria del antepasado mítico; en cuyos laterales se moldeó una figura femenina con busto, velo y los brazos levantados, una gestualidad –y representación– que González Reyero¹⁰⁷ ha relacionado con la posterior figura femenina de la Umbría de Salchite, datada en torno al siglo II a. n. e. (Figura 13).

Por otro lado, debemos recordar que este tipo de morillos han sido interpretados por diferentes autores¹⁰⁸ como la base idónea para disponer asadores y formar una parrilla; tipológicamente muy similar a la representada en el fragmento cerámico que nos ocupa.



FIGURA 14. COLUMNA ESTALAGMÍTICA EN LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA (MURCIA). Fuente: Autora.

Además en la etnografía, en un momento posterior, encontramos diferentes datos sobre prácticas similares a las que proponemos en este trabajo y que se realizaban en la Cueva Negra de Fortuna (Murcia) –que se sitúa no muy distante del territorio de la cueva de la Nariz– hasta mediados del siglo XX. Un dato muy interesante es que a la Cueva Negra de Fortuna acudían las mujeres a dar a luz¹⁰⁹, algunas agarradas del tilo¹¹⁰ que había en su entrada para que «les facilitara los partos complicados»¹¹¹ (Figura 14).

106. LILLO, P.: *El poblado ibérico fortificado de Los Molinicos. Moratalla (Murcia)*. Murcia, ed. Regional de Murcia, 1993, p. 214.

107. GONZÁLEZ REYERO, S. *et al.*: *ibidem*, p. 158

108. ARMADA, X. L.: «Asadores de la Península Ibérica y cuestión orientalizante: un ensayo de síntesis». *AESPA*, 35, 2005, pp. 1249-1268. MALUQUER de MOTES, J.: «Sobre el uso de morillos durante la Edad de hierro en la cuenca del Ebro», *Príncipe de Viana*, 90-91, 1963, pp. 29-39. MADERUELO, M. y PASTOR, M. J.: «Excavaciones en Reíllo, Cuenca». *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 12, 1981, pp. 159-185. RUIZ ZAPATERO, G.: «El Roquizal del Rullo: aproximación a la secuencia cultural y cronológica de los campos de urnas del Bajo Aragón», en, *Trabajos de Prehistoria*, 36, 1979, pp. 247-287.

109. JORDÁN MONTES, J. F. y MOLINA GÓMEZ, J. A.: *op. cita*, p. 183-195.

110. El tronco del tilo también se empleaba para sanar las hernias: antes se lavaba al enfermo con el agua de la cueva y después se pasaba por el tronco hueco del árbol o por debajo; esto se hacía el último día del año por la noche con un carácter claramente purificador además de salutarífico (FERNÁNDEZ ARDANAZ, 2003:197-209). Del tilo no se conserva ningún resto, sin embargo encontramos que en la Cueva Negra de Fortuna existe una columna estalagmítica que recuerda al tronco de un árbol.

111. FERNÁNDEZ ARDANAZ, S.: *op. cita*, p. 208.

Tras los nacimientos el agua de la cueva se empleaba para lavar al recién nacido y a la madre. Este primer baño con las aguas de la cueva era tan importante, que los niños que no nacían allí eran llevados por sus padres desde las comarcas cercanas para realizarlo. Entre los *tituli picti* de época romana documentados en la cueva Negra de Fortuna podemos encontrar algunas referencias a rituales similares a los que se constatan etnográficamente. Según Fernández Ardanaz¹¹²: «estos aspectos probablemente se pueden considerar pervivencias culturales, por lo que posiblemente prácticas y ritos similares se realizasen en época ibérica»¹¹³ (Figura 15).

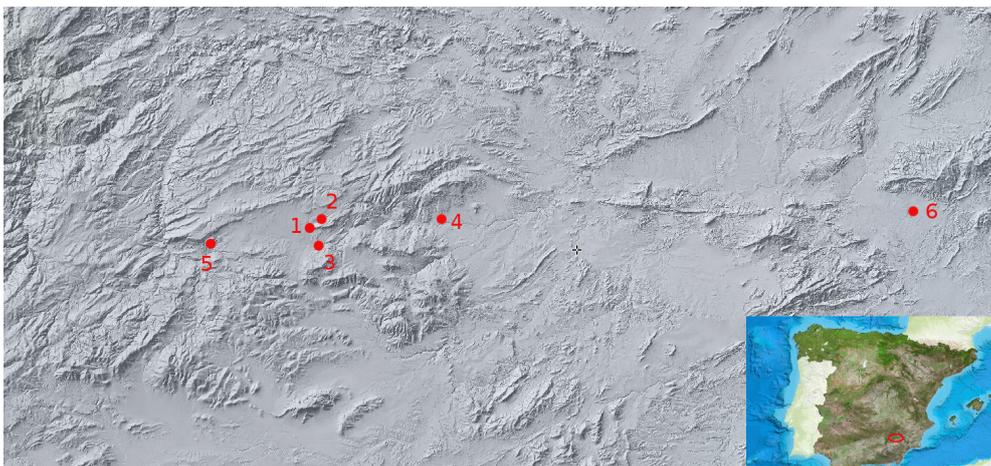


FIGURA 15. MAPA DE SITUACIÓN (1:500.000): 1. LA CUEVA DE LA NARIZ (UMBRÍA DE SALCHITE, MORATALLA, MURCIA); 2. CALAR DE LA CUEVA DE LA CAPILLA (UMBRÍA DE SALCHITE, MORATALLA, MURCIA); 3. LA RISCA (MORATALLA, MURCIA); 4. LOS MOLINICOS (MORATALLA, MURCIA); 5. LAS BOJADILLAS (NERPIO, ALBACETE); 6. CUEVA NEGRA DE FORTUNA (MURCIA). Fuente: Elaboración propia.

5. LA MUJER DETRÁS DE LA «MÁSCARA»

Para finalizar, aún nos falta detenernos en la protagonista de la escena: ¿Quién pudo ser la figura femenina representada en la «diosa de los lobos»?

Somos conscientes de la dificultad añadida que encierra este trabajo; la aproximación a ciertos aspectos de género continúa hoy siendo muy complicada debido a la carencia de datos de que disponemos. El silencio sobre las mujeres a lo largo de los siglos bien sea por un interés de mantenerlas en una posición secundaria o bien por no considerar importantes sus aportaciones y procesos, ha ocasionado que su visibilización y restitución en la historia constituya una tarea lenta y compleja sobre todo en cronologías como la que nos ocupa, en la que además carecemos de textos íberos que nos puedan ofrecer guía.

Entre muchas culturas antiguas del ámbito Mediterráneo, es posible documentar que las iniciaciones femeninas presentan varios grados o niveles que comienzan con

112. FERNÁNDEZ ARDANAZ, S.: *op. cita*, p. 200.

113. En la mitología, y no sólo en ámbito mediterráneo, se documentan múltiples ejemplos de partos y nacimientos milagrosos en cuevas, para ampliar estos aspectos consultar: JORDÁN MONTES, J. F. y MOLINA GÓMEZ, J. A.: «Partos milagrosos en ...», pp. 183-195.

la primera menstruación de la joven y culminan con el primer parto llevado a buen término; trance que marca un hito en la vida de cualquier mujer y que podríamos considerar un ritual iniciático en sí mismo. Esto parece constatarse en la Atenas del siglo V a. n. e. donde se documentan diferentes instituciones –una de las mejores estudiadas es el santuario de Brauron¹¹⁴ –destinadas a preparar a las jóvenes en los procesos asociados a la entrada de la edad fértil, pues la mujer no accede a su nuevo *oikos* hasta la llegada del primer hijo¹¹⁵. Para el caso romano, bien estudiado por Torelli, encontramos asimismo este concepto, ya que hasta el nacimiento del primogénito la mujer no adquiere el estatus de matrona y *materfamilias*¹¹⁶

En el mundo ibérico los ritos de paso femeninos se relacionan de igual modo con el nuevo rol que la mujer va a desarrollar en la sociedad: la maternidad.¹¹⁷ Desde el siglo IV a. n. e. y fundamentalmente durante el siglo III a. n. e. se comienzan a documentar en los santuarios del ámbito ibérico –fundamentalmente en la alta Andalucía– una serie de materiales votivos que inciden en aspectos vinculados a la fecundidad humana: exvotos masculinos itifálicos, úteros, senos e incluso el propio sexo femenino; junto a representaciones de parejas recuperadas en las cuevas-santuario de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)¹¹⁸ (Figura 16), la Lobera (Castellar de Santiesteban, Jaén)¹¹⁹, el Santuario de La Luz (Murcia)¹²⁰ y en La Algaida (Sanlúcar de Barrameda)¹²¹.

114. La diosa Ártemis «doméstica» a las jóvenes para que asuman el rol de su futura vida.

GIUMAN, M.: *op. cit.* GENTILI, B. y PERUSINO, F. (eds.): *Le orse di Brauron: Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, ETS, Pisa, 2002. BRELICH, A.: *Paides e parthenoi*. Rome, 1969, pp. 152–153. MARINATOS, N.: «The Arkteia and the Gradual Transformation of the Maiden into a Woman», in Gentile, B. and Perusino, J. (Eds.): *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002, pp. 29–42, p. 42.

115. BRULÉ, P.: «La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société». *Centre de Recherches d'Histoire Ancienne*, 76. Paris, 1987, p. 406. DOWDEN, K.: *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. Routledge: London and New York, 1989, p. 44. VERNANT, J. P.: *La muerte en los ojos: figuras del otro en la antigua Grecia*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1986, pp. 25–29.

116. TORELLI, M.: *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*. Ed. Quasar, Roma, 1984, p. 71 y ss.

117. MONEO, T.: *idem*, p. 395. GRAU MIRA, I. y AMORÓS LÓPEZ, I.: «La delimitación de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario». En *Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012. Castellar de Santiesteban (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012*, CSIC, Castellar de Santiesteban, 2013, pp. 341–384. RUEDA, C.: «Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad iberica: algunos casos de estudio», En *Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012, Castellar de Santiesteban (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012*, CSIC, Castellar de Santiesteban, 2013, pp. 341–384.

118. NICOLINI, G.: *Bronces ibéricos*. Ed. G. Gili, 1977, Barcelona. PRADOS TORREIRA, L.: «Los ritos de paso y su reflejo en la toréutica ibérica», en *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura (Roma 11-13, nov. 1993): coloquio internacional, Roma, 1997*, pp. 273–282. PRADOS TORREIRA, L.: «Mujer y espacio sagrado: Haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de la época ibérica», *Complutum*, Vol. 18, 2007, Madrid, pp. 217–225. PRADOS TORREIRA, L.: «Y la mujer se hace visible: estudios de género en la arqueología ibérica», en PRADOS TORREIRA, L. y LÓPEZ RUÍZ, C. (Coords.): *Arqueología del género: 1^{er} encuentro internacional en la UAM*, Madrid, 2008, pp. 225–250.

119. Pertenece a la colección privada de M. Horace Sandars (SANJUÁN y JIMÉNEZ DE CISNEROS, 1916:195-197). NICOLINI, G. et al.: *El santuario ibérico de Castellar, Jaén. Intervenciones arqueológicas 1966-1991*, 2004, Sevilla.

120. LILLO CARPIO, P. A.: «Los exvotos de bronce del santuario ibérico de La Luz y su contexto arqueológico». *APAUM* 7-8, 1991-2, pp. 107–142, p. 129.

121. CORZO, R.: «El santuario de La Algaida y la formación de sus talleres artesanales», en COSTA, J. y FERNÁNDEZ, J. (Eds.): *Santuarios fenicio-púnicos en Ibiza y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de arqueología Fenicio-Púnica. Eivissa 1999*. Ibiza, 2000, pp. 147–184. IZQUIERDO, I. y PRADOS TORREIRA, L.: «Espacios funerarios y religiosos en la Cultura ibérica: lecturas desde el género en arqueología», *SPAL: Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla*, 13, pp. 155–180, 2004, p. 171. PRADOS TORREIRA, L.: «Mujer y espacio sagrado...», pp. 217–225. PRADOS TORREIRA, L.: «¿Por qué se ofrecían los exvotos de recién nacidos? Una aproximación a la presencia de



FIGURA 16. MUJER GESTANTE (COLLADO DE LOS JARDINES, SANTA ELENA, JAÉN). Fuente: PRADOS, 2013.

Más escasas son las representaciones de mujeres embarazadas –por el momento tres en todo el ámbito ibérico–, posiblemente por la consideración entre los íberos del proceso de gestación como un rito de separación.¹²² En la necrópolis de la Albufereta apareció una representación de mujer encinta que porta en su mano izquierda un ave¹²³. Un caso especial se recuperó en el santuario de Torreparedones, un exvoto pétreo que representa a una mujer en avanzado estado de gestación y que presenta un importante desgaste localizado en su vientre, lo que induce a pensar que posiblemente se emplease en algún tipo de ritual relacionado con la fecundidad¹²⁴. También se documentó un exvoto de bronce representando a una mujer gestante –que sostiene en su mano una granada mientras se acaricia el vientre– en Collado de los Jardines. En este mismo santuario se ha recuperado un conjunto de exvotos que representan niños recién nacidos, éstos podrían expresar una pe-

tición de fecundidad, buen parto, lactancia o un ritual de presentación del recién nacido y de agradecimiento; sin embargo no se puede descartar su ofrecimiento también en los casos de fallecimiento del infante o de la madre¹²⁵. Por un lado encontramos materiales votivos ofrendados como petición o agradecimiento tras una sanación, y por otro, exvotos que se depositaron tras la realización de un ritual de paso; materiales que en conjunto permiten visibilizar a las mujeres dentro de la sociedad ibérica del siglo III a. n. e.

La función de estos rituales de paso entre las mujeres pudo tener otra motivación subyacente –además de remarcar la llegada de éstas a la edad fértil–, pues tal y

«bebés enfajados» en el santuario ibérico de Collado de los Jardines (Sta. Elena, Jaén)», en *Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012*, Castellar de Santiesteban (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012, CSIC, Castellar de Santiesteban, 2013, pp. 325-341. PRADOS TORREIRA, L.: «Las representaciones de grupos familiares en los santuarios de la cultura ibérica», en *Homenaje a Ricardo Olmos. Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la antigüedad, Anejos de Erytheia*, Estudios y Textos, 7, ACHH, Madrid, 2014a, pp. 400-406. PRADOS TORREIRA, L.: «La participación de la comunidad, las unidades domésticas y los individuos en los rituales de los santuarios de la cultura ibérica», en *Reunión científica: Diálogo de identidades. Bajo el prima de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (III a.C.-I d. C.)*. Mérida (Badajoz, España), 12-14 noviembre, 2012, 2014b.

122. RUEDA, C.: «Ritos de paso de edad...», p. 356. PRADOS TORREIRA, L.: «Mujer y espacio sagrado...», pp. 217-225. PRADOS TORREIRA, L.: «Por qué se ofrecían...», pp. 325-341. Prados Torreira, L.: «Las representaciones de grupos...», pp. 231. PRADOS TORREIRA, L.: «La participación de la comunidad...», pp. 198.

123. OLMOS, R. et al.: «Los íberos y sus imágenes...», pp. 59-8.

124. PRADOS TORREIRA, L.: «¿Por qué se ofrecían ...» p. 341. Rueda, C.: «Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio», En *Actas del Congreso Internacional: El Santuario de la cueva de la Lobera, Castellar (Jaén) 1912-2012*, Castellar de Santiesteban (Jaén) del 4 al 6 octubre de 2012, CSIC, Castellar de Santiesteban, 2013, pp. 341-384. Izquierdo, I. y Prados Torreira, L.: *op. cita*, pp. 155-180.

125. PRADOS TORREIRA, L.: «Los santuarios de la Alta Andalucía en época ibérica: Origen e implantación territorial». *Papers from the EAA Third annual meeting at Ravena, 1997*, Vol. I. *BAR int. Ser. 717*, Oxford, 1998, pp. 184-186. p. 69. PRADOS TORREIRA, L.: «¿Por qué se ofrecían...», pp. 325-341.

como los últimos estudios reflejan¹²⁶ algunas mujeres ibéricas gozaron de una gran consideración social por su papel como transmisoras del linaje masculino. Estos linajes destacados de las élites íberas legitimarían su situación privilegiada frente al resto de la comunidad mediante mitos que se plasmaron en la temática escultórica y la cerámica figurada¹²⁷.

La mujer representada en el fragmento de la «diosa de los lobos», como hemos expuesto anteriormente, se encuentra acompañada por un importante símbolo: las aves, atributo divino, que además vincula el espacio de los humanos con el de los dioses¹²⁸. La asociación entre aves, mujeres y diosas¹²⁹ es una constante dentro de la iconografía ibérica –y mediterránea–; la representación de estos animales marca la presencia divina en esta escena... pero, entonces ¿nos encontramos ante una mujer o ante una diosa?

A nuestro parecer las aves deifican a la mortal a la que están acompañando. La mujer ha sido representada con los símbolos de una diosa porque lo que se quiere destacar es un hecho extraordinario: la mitificación de la fertilidad femenina. A diferencia de las iniciaciones masculinas que requieren la realización de una hazaña heroica para culminar el tránsito a la vida adulta, los ritos de paso femeninos implican la presentación ante la sociedad de la –hasta ese momento– niña metamorfoseada ya en mujer; y para ello se emplea el modelo divino junto con sus atributos¹³⁰, pues a partir de esa iniciación la mujer –mediante su fertilidad–, al igual que la diosa, será garante de la renovación de la comunidad a la que pertenece.

Al hilo de lo planteado, encontramos una serie de referencias que nos dan una pista sobre la consideración de las mujeres en las sociedades ibéricas dentro del marco de la segunda guerra púnica. En este momento tenemos constancia de la importancia que llegaban a tener las mujeres íberas de alto rango para la materialización de una política matrimonial muy bien calculada; quizá el ejemplo más conocido sean los pactos matrimoniales de los Barca para sellar acuerdos de carácter político, esto es, adherir al bando cartaginés las tribus a las que pertenecían sus esposas¹³¹. Mediante las alianzas matrimoniales las mujeres eran empleadas

126. CHAPA, T.: «Espacio vivido y espacio representado: las mujeres en la sociedad ibérica». En Morant, I. (Dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la edad media*. Vol. I, ed. Cátedra, Madrid, pp. 117-137, 2005, p. 117. CHAPA, T. e IZQUIERDO, I.: «La dama de Baza en la historia de la investigación de la cultura ibérica», En CHAPA, T. e IZQUIERDO, I. (coords.): *Actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional: La Dama de Baza: un viaje femenino al más allá*, 2007, 2008, pp. 27-41. FALOMIR, F; *et alii*, (en prensa): «El área funeraria de Los Cabañiles (Zucaina, Alto Mijares, Castellón). Agrupaciones tumulares, edificios y su articulación espacial (siglos VII-VI a. C.)». En: *Actas del coloquio «Arquitecturas funerarias y memoria: la gestión de las necrópolis en Europa Occidental (ss. X-III a. C.)»*. Casa de Velázquez, Madrid, 13 y 14 de marzo de 2014.

127. CHAPA, T.: «Espacio vivido...», p. 123.

128. OLMOS, R. y TORTOSA, T.: «Aves, diosas y mujeres», en CHAPA, T. e IZQUIERDO, I. (coords.): *Actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional: La Dama de Baza: un viaje femenino al más allá*, 2007. Madrid, 2010, pp. 243-257.

129. OLMOS, R. y TORTOSA, T.: «Aves, diosas...», pp. 243-257.

130. SEGARRA CRESPO, D.: «Aprehender la naturaleza recreándola: modelos cosmogónicos en el mundo ibérico», *Saguntum*, nº extra 1 (1998), pp. 217-224. PEREA, A.: «Entre la metáfora y el mito. La representación simbólica de lo femenino en la sociedad ibérica», *MARQ: arqueología y Museos*, 1, 2006, pp. 49-68.

131. SÁNCHEZ MORENO, E.: «La mujer en las formas de relación entre núcleos y territorios de la Iberia protohistórica I. Testimonios literarios.» *Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia Antigua*. T. 10 (1997), pp. 285-294.

como instrumentos de cohesión social¹³². Cabe suponer que estos pactos además se legitimaban y/o se consolidaban fundamentalmente a través de la descendencia que hubiera dentro de esa unión. Por este motivo se valoró tan positivamente el respeto guardado por romanos y cartagineses hacia las mujeres íberas y celtíberas entregadas como rehén. En diferentes fuentes encontramos sobrados ejemplos sobre como el respeto a las mujeres motivó apoyos y la adhesión a un bando u otro durante la segunda guerra púnica; siendo el caso del general Escipión uno de los más destacables por el extremo cuidado y respeto con que guardaba a las mujeres que tuvo como rehenes, lo que le valió numerosas alianzas con íberos y celtíberos¹³³. Pues respetando a las mujeres se respetaba implícitamente el sistema de intercambios, pactos y alianzas matrimoniales en que seguramente se sustentase gran parte de la diplomacia indígena.

A pesar de su utilización política las mujeres de las aristocracias locales íberas no serían sólo una moneda de cambio, ostentarían un cierto poder dentro de su sociedad, o al menos esto parece desprenderse de algunos hallazgos en necrópolis donde las tumbas a partir de las que se redistribuye el espacio funerario son precisamente túmulos donde se depositaron cremaciones que corresponden a mujeres¹³⁴. Otro ejemplo lo encontramos en tumbas como la de la Dama de Baza acompañada por un ajuar compuesto, entre otros materiales, por cuatro panoplias guerreras¹³⁵ y una escultura que representa a una mujer con atributos de diosa – trono alado y una pequeña ave en su mano izquierda– cuyos rasgos han buscado reflejar a una mujer concreta: la antepasada. Aunque quizá el caso más llamativo –pues aún ambos aspectos– sea el del conjunto escultórico del Cerrillo Blanco de Porcuna (Figura 17), donde aparece una pareja que ha sido identificada como los antepasados. Sobre la espalda de la antepasada se desliza una serpiente que parece proseguir camino hasta el pecho femenino¹³⁶, otra mujer –que se ha vinculado asimismo con esta pareja– parece sostener en una de sus manos un ave del que sólo se conservan los trazos de sus plumas¹³⁷. De nuevo aves y serpientes acompañan a las mujeres, simbolizando tanto su rango como su identificación como antepasadas. Estatus social que pudo ser contrastado tras la excavación de la necrópolis donde apareció el conjunto escultórico: la tumba más antigua correspondía a una pareja,

132. LUCAS PELLICER, R.: «La mujer símbolo de fecundidad en la España prerromana», En GARRIDO, E. (Ed.): *La mujer en el mundo antiguo*. Madrid, 1986, p. 351. GARRIDO, E.: *Historia de las mujeres en España*. Madrid, 1997, pp. 81-97.

133. Recogidas en: SÁNCHEZ MORENO, E.: «La mujer en las formas de relación entre núcleos y territorios de la Iberia protohistórica I. Testimonios literarios.», *Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia Antigua*. T. 10, 1997, pp. 285-294.

134. FALOMIR, F; *et alii*: «El área funeraria de Los Cabañiles (Zucaína, Alto Mijares, Castellón). Agrupaciones tumulares, edificios y su articulación espacial (siglos VII-VI a. C.).» En: *Actas del coloquio «Arquitecturas funerarias y memoria: la gestión de las necrópolis en Europa Occidental (ss. X-III a. C.)*. Casa de Velázquez, Madrid, 13 y 14 de marzo de 2014, (en prensa). RISQUEZ CUENCA, C. y GARCÍA LUQUE, A.: «Mujeres en el origen de la aristocracia ibera: una lectura desde la muerte». *Complutum*, 18, 2007, págs. 263-270.

135. QUESADA SANZ, F.: *El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la Cultura Ibérica (ss. VI-I a.C.)*. *Monographies Instrumentum* 3. 2 vols. Ed. Monique Mergoïl. Montagnac, 1997, p. 637.

136. OLMOS, R. *et al.*: «Los grupos escultóricos...», p. 130.

137. OLMOS, R., y TORTOSA, T.: «Aves, diosas y mujeres», en CHAPA, T. e IZQUIERDO, I. (coords.): *Actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional: La Dama de Baza: un viaje femenino al más allá*, 2007. Madrid, 2009, pp. 27-41.

un hombre y una mujer, que han sido interpretados como la pareja fundadora del linaje representada en las esculturas, fechadas doscientos años después de este enterramiento¹³⁸.

En nuestra opinión, la mujer representada en «la diosa de los lobos» pudo ser la antepasada cuyo recuerdo se convertiría en uno de los signos identitarios de sus descendientes y, por extensión, de la sociedad clientelar. Su memoria, como hemos



FIGURA 17. ANTEPASADOS DEL CERRILLO BLANCO DE PORCUNA (JAÉN), EN LA ESCULTURA DE LA DERECHA SE OBSERVA LA SERPIENTE SOBRE EL HOMBRO DE LA ANTEPASADA. Fuente: Autora.

visto iconográficamente parece tener un amplio recorrido cronológico en este territorio del campo de San Juan, dotando de prestigio e identidad a estos grupos que al celebrar sus rituales en este espacio sacro de La Nariz, continuarían honrando –y reinterpretando– este recuerdo hasta convertirlo en un hecho mítico.

6. A MODO DE CONCLUSIONES

Por todo lo expuesto anteriormente, consideramos que en la «diosa de los lobos» se plasmó una escena de nacimiento de un linaje con un marcado carácter mítico. La antepasada fue representada participando en un ritual: la hierofanía de una diosa cuyos atributos le protegen en el trance del alumbramiento y además legitiman también mediante la rememoración que indica el lañado del vaso, el enterramiento y el acontecimiento astronómico documentado en el santuario de La Nariz, representa el linaje excepcional del antepasado o antepasada¹³⁹ de la élite aristocrática que controla el territorio; cuya historia narrada a través de grandes

138. RUEDA, C. y GONZÁLEZ REYERO, S.: *Imágenes de los iberos. Comunicar sin palabras en las sociedades de la antigua Iberia*. Ed. Catarata, Madrid, 2010, pp-47-48.

139. No podemos dejar de plantear la posibilidad de que se trate de un enterramiento femenino a falta de los estudios antropológicos que determinen su sexo.

vasos, como al que pertenecía el fragmento que nos ocupa, constituiría una de las señas identitarias que cohesionaría también a su clientela en torno a una memoria común frente a la realidad ineludible de la cada vez mayor presencia romana en el Campo de San Juan hacia el siglo II a. n. e.

Por otro lado, en la cueva santuario de La Nariz recientemente se han documentado ofrendas que Ocharan interpreta: «con un marcado carácter femenino» y las asocia al enterramiento realizado en la misma cavidad¹⁴⁰. No podemos dejar de plantear esta cuestión: ¿Podrían interpretarse estos materiales como ofrendas que las propias mujeres depositaron como petición de fecundidad o agradecimiento tras un buen parto, teniendo en cuenta la memoria que atesoraba este espacio cultural?

El templo de Ártemis *Ilitia* en Delos, del que hablamos anteriormente, guardaba la memoria de otro suceso mítico: el parto de Leto del que nacieron los dioses Ártemis y Apolo. Debido al recuerdo de este acontecimiento extraordinario, las mujeres acudían allí a solicitar fecundidad y un buen parto; y para ello depositaban –entre otras ofrendas– exvotos pétreos en los que se representaban, como hemos visto, de una forma muy similar a la escena de la «diosa de los lobos»: estante, con el cinturón aun ciñendo sus vestiduras, con la antorcha sobre uno de sus hombros y con una gestualidad idéntica: un brazo levantado, como si tocasen o se apoyasen en un árbol –la palmera en el caso griego, el abeto en el ibérico– que ayudó a Leto en su difícil parto divino (Figura 18).

Las similitudes que presenta esta escena de la Umbría de Salchite con las representaciones documentadas en Delos –y en otras partes del mediterráneo antiguo, como hemos visto son evidentes, no es éste el primer caso que encontramos en



FIGURA 18. EXVOTO DEL SANTUARIO DE ARTEMIS ILITIA EN DELOS (GRECIA) S. IV A. N. E.
Fuente: VALTIERRA LACALLE, 2011.

140. OCHARAN IBARRA, J. y ALFARO, C.: *ibídem*, p. 39.

nuestro ámbito de estudio, donde –en palabras de Grau y Rueda¹⁴¹–: «la imagen griega es frecuentemente asimilada e integrada dentro de la iconografía ibérica, añadiendo nuevos significados al sistema de creencias íbero».

Consideramos que esta memoria mítica pudo ser crucial en la construcción y preservación de este territorio sociopolítico¹⁴². Este aspecto se remarcaría a través del papel centralizador que tendría la cueva de La Nariz, tanto en la perpetuación y conveniente transformación de este mito, como en su ubicación dentro de este territorio; pues estamos ante un santuario comunitario liminal, desde donde, además de cohesionar a las poblaciones que lo conforman, se ejerce un control sobre el territorio y los accesos a éste. No hay que olvidar que los espacios liminales son los lugares donde se sitúan y rememoran los mitos¹⁴³. Por este motivo quizá el hecho de solicitar y agradecer un buen parto –entre otros rituales– en este espacio sacro implicaría, a parte del aspecto iniciático y apotropaico, un énfasis en la pertenencia al grupo que controla ese territorio, descendiente del antepasado o antepasada cuyo recuerdo atesora la cueva. En este tipo de gestos rituales las mujeres de la aristocracia ibérica –garantes de la continuidad y la legitimación de este linaje mítico¹⁴⁴– serían las protagonistas.

141. GRAU, I. y RUEDA, C.: «Memoria y tradición en la (re)creación de la identidad ibérica: reviviscencia de mitos y ritos en época tardía (ss. II-I a. C.)», en TORTOSA, T. (Ed.): *Diálogo de identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. s. I d.C.)*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, 2014, Madrid.

142. GONZÁLEZ REYERO, S. et al.: *ibídem*, p. 117.

143. BUXTON, R. G. A.: *op. cita*, p. 93.

144. Esperamos con gran interés las próximas publicaciones sobre la excavación y los diferentes trabajos arqueológicos que se están llevando a cabo en la cueva-santuario de La Nariz que con seguridad nos ayudarán a matizar y a ampliar algunos de los planteamientos sobre los que hemos reflexionado en estas líneas.

AÑO 2016
ISSN: 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

29

ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

UNED

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Artículos · Articles

11 MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ
El concepto de θεῖος ἄνθρωπος en la antigüedad tardía. Hacia un nuevo marco definitorio / The Concept of θεῖος ἄνθρωπος in Late Antiquity. Towards a New Definitional Frame.

27 ELENA SÁNCHEZ MORAL
¿El nacimiento mítico de un linaje? Una nueva propuesta interpretativa de la «diosa de los lobos» (Umbría de Salchite, Moratalla, Murcia) / Mythical Birth of a Lineage? A New Interpretative Proposal for the «Goddess of the Wolves» (Umbría de Salchite, Moratalla, Murcia).

57 PILAR MOLINA TORRES
La matrona ideal según las fuentes literarias grecorromanas de finales de la República al S. I d. C. / The Ideal Midwife According to Greco-Roman Literary Sources from Late Republic to the First Century A.C.

71 AURELIO PADILLA MONGE
Tarteso: algunas consideraciones en torno a las bases reales de un mundo en parte imaginado / Tartessus: Some Considerations about the Actual Bases of a Partly Imagined World.

89 BRUNO P. CARCEDO DE ANDRÉ & GERARDO MARTÍNEZ DÍEZ
Reaparición de dos inscripciones de Lara de los Infantes (Burgos): CIL II 2866 y CIL II 2879 / Rediscovery of Two Inscriptions from Lara de los Infantes (Burgos): CIL II 2866 and CIL II 2879.

99 M. VICTORIA ALMANSA-VILLATORO
La tumba de Meryra II en Tell el-Amarna (AT 2): una nueva aproximación arqueológico-filológica / The Tomb of Meryra II at Tell el-Amarna (AT 2): A New Archaeological-Filological Approach.

Reseñas · Book Review

125 DE FRANCISCO HEREDERO, Ana; HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David y TORRES PRIETO, Susana (eds.): *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire* (MARÍA FERNÁNDEZ-BAIZÁN PORTAENCASA).

129 DE COLTELLONI-TRANNOY, M; BRIDOUX, V.; BROUQUIER-REDDÉ, V. (sous la dir.), *Le cercle du Détroit dans l'Antiquité : l'héritage de Miguel Tarradell* (LLUÍS PONS PUJOL).

135 GARCÍA SÁNCHEZ, Jorge: *Viajes por el antiguo Imperio romano* (JOSÉ NICOLÁS SAIZ LÓPEZ).

