



UNIVERSIDAD DE JAÉN

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Trabajo Fin de Grado

Ritualidad femenina en las sociedades iberas:

El depósito votivo de El Amarejo
(Bonete, Albacete)

Alumno/a:

Tutor/a: Prof. D. / D^a Carmen Rueda Galán

Dpto.: Departamento de Patrimonio
Histórico

ÍNDICE

RESUMEN.....	3
1. INTRODUCCIÓN.....	3
2. OBJETIVOS.....	5
3. METODOLOGÍA Y PLAN DE TRABAJO	5
3.1. RECOPIACIÓN DOCUMENTAL.....	5
3.2. APROXIMACIÓN ARQUEOLÓGICA A ESTE CONTEXTO.....	6
3.3. VARIABLES DESCRIPTIVAS DEL DEPÓSITO	8
4. CARACTERÍSTICAS DEL CULTO Y RITO EN LAS SOCIEDADES IBERAS	10
5. EL <i>OPPIDUM</i> IBERO DE EL AMAREJO	12
6. EL DEPÓSITO VOTIVO DEL <i>OPPIDUM</i> EL AMAREJO	15
6.1. LA EXCAVACIÓN	15
6.2. INTERPRETACIÓN DEL DEPÓSITO	16
6.3. RECONSTRUCCIÓN TEMPORAL DEL DEPÓSITO	20
7. LA COMPOSICIÓN DEL DEPÓSITO VOTIVO.....	21
7.1. PEINE	21
7.2. ALFILERES Y AGUJAS.....	23
7.3. <i>FUSAYOLAS</i>	26
7.4. VASOS ORNITOMORFOS	28
7.5. “SACALECHES”	31
8. PARALELOS, ANALOGÍAS Y CONCLUSIONES.	33
9. BIBLIOGRAFÍA.....	38
10. ANEXO FIGURAS.....	42

RESUMEN

La historiografía siempre ha ignorado el papel femenino en el pasado y lo había mostrado como secundario y pasivo, por lo que hasta los primeros estudios de la arqueología de género apenas se conocían aspectos de la vida las mujeres y las actividades que desarrollaban. Motivado por esta idea, el presente trabajo se centrará en el papel que jugaron las mujeres en la sociedad ibera en un contexto concreto, el cultural y ritual. Para ello, se ha escogido un lugar donde podremos ver claramente esta actividad y presencia femenina a través del estudio de su cultura material, el *oppidum* ibero de El Amarejo (Bonete, Albacete), el cual cuenta con la presencia de un depósito votivo donde predominan ofrendas tan características como alfileres, *fusayolas*, vasos ornitomorfos considerados biberones e incluso “sacaleches”.

Palabras Clave: Género, sociedad ibera, culto, rito, ofrenda, El Amarejo, depósito votivo.

ABSTRACT

Historiography has always ignored the feminine role in the past and had shown it as secondary and passive, so until the first studies of gender archeology, aspects about women's lives and the activities they developed were hardly known. Motivated by this idea, the present work will be focus on the role that women played in Iberian society in a specific context, ritual and worship. To do this, we have chosen a place where we will be able to see this activity and female presence through the study of its material culture, the Iberian *oppidum* of El Amarejo (Bonete, Albacete), which has a votive store where prevails offerings as characteristic as pins, *fusayolas*, ornitomorf glasses considered baby bottles and even "sacaleches".

Keywords: Gender, Iberian society, worship, ritual, offering, El Amarejo, votive store.

1. INTRODUCCIÓN

Estas líneas iniciales me sirven de declaración de interés, es decir, para poder explicar qué es lo que me ha llevado a escoger el tema de este Trabajo Fin de Grado.

Durante todo el trayecto en el Grado de Arqueología, he podido ir seleccionando aquellos temas que más han ido captando mi atención. Siempre me ha gustado poder conocer un poco sobre formas de culto y religión de diferentes sociedades antiguas, ya que he observado que permite hacer hipótesis muy variadas, al mismo tiempo que supone un campo de análisis con mucha potencialidad.

Como había sido en mi caso, creo que casi todos hemos oído hablar sobre la religión en la cultura egipcia, en la griega, la romana, dejando un poco de lado otras culturas igualmente interesantes y esenciales para comprender e ir desgranando nuestro pasado. Hablo de las sociedades iberas, un mundo lleno de rasgos complejos a nivel ideológico, que ponen de manifiesto una religiosidad nada simplista, tal y como se observa a través de mecanismos simbólicos, como las hierofanías, o la propia mitología (Rueda, 2015). Desgraciadamente poco me habían hablado antes de comenzar esta carrera de estos aspectos, siendo así mis conocimientos sobre ello demasiado escasos y más aún sobre sus formas de culto y religiosidad.

Gracias a los conocimientos que fui adquiriendo, especialmente con dos de mis profesoras, me inspiré para querer profundizar y conocer más acerca del mundo del culto y la religiosidad en esta época, la ibera, y lo más importante, desde una perspectiva nueva y diferente. Una de ellas nos enseñó a comprender la importancia de la vinculación de las prácticas rituales y los lugares de culto con el paisaje cultural y el territorio político y social, la memoria del rito y cómo otras generaciones o civilizaciones continuaban de una manera u otra con la memoria a los antepasados de un lugar. Nos habló de los sentidos, de las relaciones personales y los lazos que debían crearse entre las familias de los diferentes *oppida*, las cuales se reunían en momentos determinados del año en un mismo santuario para hacer sus ofrendas. También de la importancia de rituales, como los ritos de paso, que explican cómo intervienen las/los jóvenes en la comunidad y cómo, de manera particular, una niña pasaba a su etapa de mujer adulta y nos quedaban las evidencias arqueológicas de ello en los santuarios, imaginar el sentimiento que habría detrás de la realización de la cultura material presente en estos contextos, etc.

Y todo esto incorporando una mirada diferente, aquella que nos proporciona la Arqueología del Género. Mi aproximación a esta forma de repensar el pasado ha roto esquemas adquiridos. Una anécdota clarifica lo que quiero decir: el primer día que impartió su asignatura nos preguntó por quién o quienes pensábamos que llevaban a cabo las Pinturas Rupestres en la Prehistoria. De forma instintiva todos pensamos en mano de obra masculina, a lo cual la profesora nos planteó que si no se sabía quién las había llevado a cabo, pues no existían evidencias para comprobarlo,

¿Por qué de forma casi involuntaria nos venía a la mente un hombre pintándolas?

De esta manera, pude también reflexionar y pensar en el segundo plano en el que siempre había permanecido la mujer, aunque afortunadamente poco a poco (aunque con mucho esfuerzo) se esté remediando en la actualidad y en los análisis históricos.

Teniendo en cuenta este contexto de aprendizaje, la temática del TFG que he desarrollado aún estas dos líneas de análisis, así lo he intentado recoger en mi planteamiento y objetivos. De esta forma, he pretendido articular características del culto en época ibera y el papel tan fundamental de las mujeres en estos contextos mediante el estudio arqueológico de su cultura material, de las huellas de su

religiosidad. Todo ello se plantea mediante el estudio del depósito votivo del *Oppidum* ibero El Amarejo (Bonete, Albacete), donde a partir de una revisión y del análisis contextual del mismo, se infiere el papel prevalente del culto femenino. Todo ello lo he abordado desde diferentes escalas de análisis: desde la arqueología del paisaje, siempre primando la lectura contextual y de contraste con otros espacios similares, ya sean cercanos o no al territorio de Albacete.

2. OBJETIVOS

Con el presente trabajo, mi objetivo principal será mostrar el papel fundamental que desarrollaron las mujeres iberas en el contexto de la ritualidad y el culto. Para ello me centraré en un contexto ritual específico y su cultura material, el depósito votivo del *oppidum* de El Amarejo, pues en éste prima principalmente una cultura material que representa a la mujer ibera, desde materiales más sencillos como pesas de telar a sacaleches. Para poder comprender y familiarizarme mejor con ello también hablaré sobre territorio, paisaje, características del culto y rito en época ibera, paralelos, etc. Todos estos aspectos se articulan en una serie de objetivos específicos, de los que paso a enumerar los principales:

- Aproximación al registro arqueológico relacionado con aspectos culturales y rituales, partiendo de un ejemplo específico y seleccionado.
- Análisis de las variables materiales asociadas a este depósito, con especial atención en aquellas que aluden y explican aspectos del rito femenino.
- Estudio de los rituales femeninos dentro de la estructura religiosa ibera, partiendo de este ejemplo y reflexionando de manera general en relación a algunas prácticas específicas.

3. METODOLOGÍA Y PLAN DE TRABAJO

3.1. RECOPIACIÓN DOCUMENTAL

El uso de referencias bibliográficas es la forma más habitual de reutilizar de forma lícita contenido publicado y por lo tanto de aprovechar el conocimiento existente en nuestro campo como base para nuestras propias aportaciones.

Para la realización del presente trabajo, se ha requerido de la recopilación de fuentes documentales, orientadas a obtener una visión que va de lo general a lo particular, relacionada con la temática seleccionada. Este trabajo, como se ha indicado anteriormente, persigue una aproximación a un contexto ritual específico, pero lejos de pretender una lectura descriptiva del mismo, el posicionamiento general persigue

comprenderlo dentro de dinámicas sociales y rituales del *oppidum* e, incluso, del territorio.

En esta dirección, desde el principio he manejado fuentes bibliográficas heterogéneas. Así, aquellas de carácter más genérico y teórico, como las que nos hablan de análisis arqueológico del territorio y paisaje, arqueología del culto, arqueología de género, las cuales ayudan a obtener información global y contextualizar, como por ejemplo conocer la posible existencia o vinculación con otros *oppida* cercanos, explotación de los recursos del territorio, etc., antes de introducirnos más a fondo en temas concretos.

Sin embargo, también se ha requerido de la búsqueda de fuentes documentales más específicas como aquellas que hablan del territorio donde se encuentra ubicado el *oppidum* analizado, para así poder conocer si se da la existencia o vinculación con *oppida* cercanos, ubicación estratégica, explotación de los recursos del territorio, que ayudan a comprender mejor nuestro objeto de estudio. Este tipo de fuentes más específicas van a permitir introducir aspectos concretos de la ritualidad, siendo fundamental, por ejemplo, la búsqueda de paralelos que nos ayuden a comprender mejor este depósito. Esto es importante ya que no podemos hablar de religión ibera como una estructura abstracta y única, sino que tenemos que hablar de un amplio mapa de manifestaciones religiosas que van a tener elementos comunes en todos los territorios ibéricos, pero también van a contar con aspectos concretos según el territorio político, la ciudad, su santuario, etc. Ello nos ayudará a contrastar o asentar ideas, ver si existen diferencias en la forma de ritualidad, regularidad, preferencias de un tipo de ofrenda u otra, comparar aquellos materiales que sean semejantes en los diferentes paralelos, si la finalidad es la misma, etc.

3.2. APROXIMACIÓN ARQUEOLÓGICA A ESTE CONTEXTO

El posicionamiento general, a nivel metodológico, de este estudio parte de la necesidad de contextualizar el análisis. De esta forma nos alejamos de aquellas lecturas de corte positivista que, desde las perspectivas actuales, han quedado obsoletas.

Desde este planteamiento proyecto, siguiendo algunos estudios recientes, la aproximación a este contexto desde tres escalas de análisis diversas, aunque complementarias que se entienden desde la visión global de lo que representa un contexto arqueológico. De esta manera, hay que desechar todos aquellos planteamientos que consideren al yacimiento arqueológico como una “isla espacio-temporal”, dado que son meridianamente opuestos a la realidad. Estos factores deberán tenerse en cuenta en el momento de tratar de extraer conclusiones sobre un determinado asentamiento o conjunto de ellos, ya que no será posible si no se aborda un mínimo análisis del medio en el que se encuentra y de las propias características del mismo (Burillo *et al.* 1993).

El análisis espacial a modo general se trata del “conjunto de técnicas cuyos resultados son dependientes de la localización de los objetos analizados” (Goodchild, 1996: 241; en García, 2005: 201). De una manera más específica, se trata de la “recuperación de información relativa a las relaciones espaciales arqueológicas y estudio de las consecuencias espaciales de las pautas de actividad humana del pasado dentro y entre contextos y estructuras, así como su articulación dentro de asentamientos, sistemas de asentamientos y sus entornos naturales” (Clarke, 1977: 9; en García, 2005: 201). La arqueología espacial no atañe solo a los asentamientos sino a cualquier tipo de yacimientos (contempla la presencia humana en el paisaje y en la naturaleza en su totalidad) y se desenvuelve en tres escalas de análisis espacial denominadas Macroespacial (territorio), Semiespacial (yacimiento) y Microespacial (contextos concretos):

-La escala Macroespacial explora las relaciones entre los asentamientos y entre éstos y el medio ambiente/paisaje, lo que en la práctica equivale en parte a las relaciones de las comunidades humanas entre sí y entre las comunidades humanas y el medio ambiente en el que se desenvuelven. Se trata de una escala regional de análisis que pone el énfasis principal en las estrategias de ocupación y explotación económica de la naturaleza, así como en la territorialidad teórica, es decir, las relaciones grupo-grupo (cooperación, desigualdad, conflictividad, comunicaciones, comercio, etc.). (Fig. 1)

A nivel ritual, los lugares de culto contribuyen a entender el territorio y viceversa, pudiéndonos dar pautas para conocer qué territorio político y religioso puede abarcar una ciudad o varias. El paisaje es una construcción histórica, ya que éste se va modelando por las sociedades que las van habitando con el paso del tiempo. En él se vierten algunos de los ideales de cosmovisión ibérica y se cogen algunos elementos que se integran en algunas ritualidades. Así mismo, dentro de la expresión religiosa del paisaje, vamos a encontrar tres aspectos relacionados (Rueda y Bellón, 2016: 57-58):

-*movilidad ritual*, hace referencia a los desplazamientos de poblaciones a diferentes escalas según el alcance de los diferentes santuarios, llegando a darse peregrinaciones de hasta los 40 km como es el caso de los Santuarios de Cástulo. El peregrinaje, en sus diversas variantes, no deja de ser una forma más de apropiación del paisaje sagrado como espacio cargado de significados culturales de tradición (López-Bertran, 2011: 91), que forman parte de la memoria de la comunidad (también de la memoria individual) y que se refuerza a través de comportamientos rituales cíclicos y de pautas de repetición.

-*Escala de participación*, hace referencia a la importancia de la densidad de la movilidad, aspecto que nos habla de la implicación poblacional en el culto territorial y que nos ofrece una perspectiva sobre el movimiento ritual de personas. Debido a que se carece de evidencias arqueológicas del transcurso y volumen de las peregrinaciones, será el contexto ritual y la cuantificación de su cultura material la que nos pueda aportar esta información.

-*Motivación ritual*, explica que en el análisis de las motivaciones sobre las que se sustenta la ritualidad ibera hay que tener en cuenta aspectos de orden cronológico y de la propia evolución de los cultos que van unidas a las transformaciones internas del sistema político aristocrático.

-La escala semiespacial se desenvuelve en el nivel de yacimientos individuales (agregaciones de estructuras, contextos, depósitos estratigráficos, artefactos, etc.), espacios de actividad grupal y colectiva donde los factores sociales y culturales se expresan en la organización espacial de los vestigios materiales. A nivel ritual, esta escala nos permite por ejemplo estudiar las características de un yacimiento individual para conocer a las personas que vivían aquí y así poder relacionarlas con el espacio donde llevan a cabo las actividades rituales. También, el estudio de esta escala nos puede explicar la relación entre el *oppidum* y el santuario, si el *oppidum* tiene varias fases de ocupación y si por tanto esto también repercutió en las fases del espacio ritual, etc. (Fig.2)

-La escala microespacial se desenvuelve en el nivel de estructuras y contextos individuales, es decir, el nivel del espacio social y personal donde los factores culturales e individuales son dominantes. El objetivo del análisis espacial en este nivel es la determinación de la dimensión espacial de los vestigios materiales circunscritos a estructuras individuales, es decir, una casa, un depósito, una tumba, un silo, un basurero, etc. Desde el punto de vista del contexto objeto de este trabajo, este análisis microespacial nos permite delinear las huellas del culto, entendiéndolas como la fosilización de los procesos rituales desarrollados en un momento determinado. (Fig. 3)

Como hemos visto, la escala macro, semimicro y micro operan dentro de escalas y magnitudes espaciales muy diferentes, pero necesariamente relacionables. Estas escalas se han tenido en cuenta en todo momento para el análisis de este depósito.

3.3. VARIABLES DESCRIPTIVAS DEL DEPÓSITO

Si existe alguna disciplina en el campo de las ciencias humanas y sociales que está estrechamente relacionada con el análisis y estudio de la cultura material, es sin duda, la arqueología. La cultura material son elementos descriptores de una Sociedad. Permiten conocer cómo era la vida pasada de los distintos grupos humanos mostrándonos sus conocimientos y formas de pensar.

Se debe recordar que no todos los datos obtenidos a través de la comunicación oral y escrita se ajustan a la realidad y que a veces sólo son ficciones creadas por las personas con la intención de preservar una imagen. La sociedad occidental en sus tradiciones históricas como la filosofía, el derecho y las ciencias naturales contrapone las palabras a los objetos, y, por extensión, a los hechos. Por lo tanto, la observación de la cultura material proporciona una documentación alternativa que servirá para

completar o contradecir aquellos datos obtenidos a través de otras fuentes (Carreras y Nadal, 2002-2003: 67). Este punto es muy importante dentro del presente trabajo, pues uno de los principales motivos por los que la mujer siempre ha permanecido en un segundo plano en nuestra historia es debido a estas ficciones creadas de las que hablamos, ya que la historia a lo largo de los siglos ha sido escrita principalmente por hombres, preservando su imagen y otorgando una secundaria a la mujer.

Podemos decir que los objetos (la «cultura material» en general) tienen vida: nacen -por selección o fabricación-, recorren un periplo (por transacción) y mueren. De la misma manera, la «vida» de los objetos puede comportar, a diferencia de los seres orgánicos, diversas muertes y diversos renacimientos, pues puede darse el caso de que sean utilizados por generaciones posteriores con una misma o diferente finalidad. Por este motivo, se puede establecer una «biografía cultural de los objetos» (Carreras, 2002-2003: 74). La vida de un objeto, más allá de estos dos momentos culminantes, está determinada por etapas, por edades. Estas edades dependen de que el objeto sea recategorizado por la propietaria o el propietario o que padezca un periplo, como hemos visto antes, un recorrido físico que supone el paso por diversas manos.

En el contexto del rito y culto ibero, los objetos contarán con estas edades de las que hablamos. Por ejemplo, un exvoto de bronce debe ser fabricado (nacimiento) por una persona especializada y debe tener unas características muy específicas que caractericen a la persona a la que pertenecerá, como por ejemplo puede ser un exvoto que represente una pierna, lo que quiere decir que su portador puede tener algún tipo de enfermedad. Este exvoto permanecerá con su dueño (periplo) hasta que llegue el momento de ofrendarlo y ocupe su lugar final en el santuario (final).

A la hora de analizar cualquier tipo de contexto, en nuestro caso el depósito votivo de El Amarejo, para poder entender y elaborar una historia del lugar, va a ser necesario llevar a cabo una ficha diagnóstica de los materiales que forman la cultura material de dicho contexto, pues es importante tener una lectura homogénea. En mi caso y debido a la temática del presente trabajo, escogeré para la elaboración de esta ficha aquellos materiales que más identifiquen y hablen del papel de la mujer en este contexto. Asimismo, también será importante conocer si existe algún tipo de relación estratigráfica, pues esto nos puede hablar por ejemplo sobre la posible existencia de varias fases de uso o procesos de memoria de los que hablamos anteriormente.

Para la elaboración de la ficha diagnóstica voy a utilizar una serie de áreas (conjunto de variables):

- Área descriptiva de los materiales de naturaleza diversa, en la que se incluyen las características generales, los aspectos que hacen referencia a la morfología o a rasgos decorativos, incluyendo las dimensiones.

- Área relacional, en la que prima un aspecto fundamental que tiene que ver con las relaciones estratigráficas al interior del depósito. Este aspecto es fundamental porque

nos indica los tiempos en el rito, es decir, si hablamos de un solo momento de uso del depósito o de reutilizaciones diversas, para lo que es fundamental definir y delimitar las relaciones estratigráficas.

-Área interpretativa, en la que me introduciré fundamentalmente en relación a un conjunto de materiales seleccionado, vinculado a la ritualidad femenina, como apartado fundamental para explicar funcionalidades y relaciones entre categorías materiales diversas.

Esta ficha diagnóstica se acompañará, en la medida de lo posible, de la respectiva documentación gráfica y fotográfica que complete el estudio.

4. CARACTERÍSTICAS DEL CULTO Y RITO EN LAS SOCIEDADES IBERAS

La religiosidad y el culto ibero no son, a pesar de lo que se haya creído siempre, expresiones simplistas que nacen de sentimientos básicos. Lejos de ello, el registro arqueológico ha permitido conocer que existen complejos sistemas de rituales, en los que median espacios que articulan ámbitos diversos o liturgias bien especificadas a través de normas de comportamiento. Asimismo, se cuestiona la existencia de una religión ibera, entendida como estructura o esquema único y abstracto. Habría que discutir sobre un amplio abanico de manifestaciones que a veces poseen rasgos comunes identificables en áreas territoriales diversas, mientras que en otras se rigen por pautas propias, adscritas a territorios políticos o, incluso a santuarios específicos (Rueda, 2015: 4)

Algunos aspectos que me gustaría tratar son:

Cosmovisiones

Las cosmovisiones en la religiosidad ibera definen formas de narración propias que son convertidas en memoria, fosilizadas en imágenes, pero también en el territorio.

Una mirada a la iconografía ibera nos ayuda a comprender los ámbitos definidos para el modelo de vida de estas sociedades protohistóricas y cómo este esquema, que articula relaciones de índole diversa, se proyecta en los territorios, pues la imagen ibera participa de esos ámbitos de relación. Así el *oppidum* se convierte en el centro de las relaciones de vecindad, aquellas que se muestran y desarrollan en el espacio político controlado, que se define como complementariedad al espacio rural, el que rige las relaciones con la naturaleza (Rueda y Bellón, 2016: 4)

De ella se derivan al menos dos acepciones, dependiendo del grado de transformación o apropiación de la misma. De un lado, se presenta el espacio natural controlado (*ager*) y, frente a éste, el ámbito de la naturaleza salvaje (*saltus*), donde lo físico y lo sobrenatural se entremezclan, caracterizado además por constituirse como un ámbito de vegetación salvaje, no controlada que concreta el límite del espacio de

residencia. A esta dualidad hay que sumar un tercer ámbito, el espacio mítico, que define las relaciones con los antepasados y con las divinidades, que se expresa en las construcciones simbólicas y en las fórmulas de demostración política (Rueda, 2015: 4-5). Todas estas dimensiones se complementan entre sí (Rueda y Bellón, 2016: 50).

La iconografía participa en la conceptualización y construcción de la cosmovisión a través de expresiones que contribuyen a explicar cómo se concibe el mundo y cómo se mantiene el orden ideal, desde una perspectiva aristocrática. La fíbula de Braganza es un caso excepcional de indagación y explicación, sintetiza en un lenguaje mítico una construcción cultural propia: el héroe civilizador vence a un lobo en un microcosmos, dando orden a ese mundo y a sus espacios (Grau y Rueda, 2017: 53)

La Divinidad ibera

Con respecto a la divinidad ibera, ésta suele ser femenina, aunque en épocas más antiguas también van a aparecer representados guerreros en la zona del Bajo Guadalquivir, debido a la influencia fenicia (en la placa de marfil de Bencarrón del siglo VII a.C., aparece representado el dios en forma de guerrero luchando contra un león, siendo este ayudado por un grifo que sitúa la escena mítica).

En el mundo ibero no existe un panteón ibérico ni divinidades con características específicas. En la mayor parte de las regiones se identifica con cierta claridad una divinidad femenina que debió ser una de las diosas principales, si no la más importante, de las sociedades iberas. La investigación ha tendido a unificar estas imágenes bajo una acepción genérica de la gran divinidad femenina de la fecundidad y a asociarla a las diosas mediterráneas coetáneas, aunque la realidad debió ser más compleja y la diosa debió poseer su carácter propio entre los grupos iberos y que aunque se fuera amoldando a lo largo de los siglos, existirían procesos de memoria (Grau y Rueda, 2017: 54).

Desde los primeros tiempos encontramos imágenes con atributos que nos permiten identificarla con la fenicia Astarté, como el bronce Carriazo. Otras figuras en terracota de la época clásica guardan de gran similitud con las imágenes de Deméter, o tal vez Koré, un modelo que se extendió en el siglo III a.n.e con la aparición frecuente de pebeteros de terracota que representa a esta diosa, asimismo identificada con la púnica Tanit y relacionadas con la naturaleza y la fecundidad de la tierra. Más tarde, el contacto con Roma dio a esta deidad un rostro y un nombre, como la cabeza de Torreparedones, en Córdoba, grabado con el nombre *Dea Caelestis* (Grau y Rueda, 2017: 54).

En lugares como Collado de los Jardines o Castellar (Jaén), los romanos con su llegada rompieron con todo lo referente al mito y rito ibero, quitando la que era la divinidad ibera y estableciendo la triada capitolina. Sin embargo, en otros ejemplos como el de Atalayuelas, en el siglo I d.C. los romanos convierten a la divinidad en

romana pero debido a estos procesos de memoria de los que hablamos, conservaron su nombre ibero escrito en latín por los romanos (*Betatun*).

Espacios de culto

La diversidad cultural y social de las sociedades iberas encuentra su reflejo en la gran variedad de lugares de culto que la investigación arqueológica nos permite vislumbrar. En los intentos de aclarar este diverso panorama, con frecuencia se ha atendido al criterio de localización espacial para ordenar los lugares de culto, especialmente en su relación con el poblamiento y el territorio. De ese modo, se distinguen principalmente entre los espacios de culto urbano, y relacionados con la ordenación estructural del asentamiento (como es el caso del objeto de estudio de este trabajo), y rurales o relacionados con la organización territorial (Grau y Rueda, 2017: 56).

5. EL *OPPIDUM* IBERO DE EL AMAREJO

Antes de comenzar a explicar las diferentes características tanto del *oppidum* como del depósito votivo, considero importante hacer un inciso para explicar que he tenido que partir de un registro bastante parcial. Solo existen dos citas bibliográficas disponibles, un libro que habla del *oppidum* en general y otro más específico que habla del depósito votivo, ambos de la década de los ochenta pues fue en estos momentos cuando se llevaron a cabo las intervenciones arqueológicas (Broncano y Blázquez, 1985) (Broncano, 1989). A esto hay que añadir que este depósito se incluyó en artículos y obras como la de T. Moneo (2003: 111), J.M. Blázquez (2001: 81), M. Alfaro y S. Broncano (1993: 136), A. J. Domínguez Monedero (1995: 49-55), etc., las cuales consistieron en una revisión general y alguna sucinta interpretación, sin que supusiera una actualización de los datos sobre el lugar ni nuevas intervenciones.

En 1898 y 1899, el Arqueólogo francés Pierre Paris, informado de la existencia de este poblado ibero por D. Pascual Serrano, quien le enseñó una importante colección de piezas procedentes de este yacimiento, realizó sendas campañas de excavaciones en el poblado ibero del cerro de El Amarejo. Los resultados de estos trabajos los publicó en su obra general en 1904, cuya descripción se acomoda casi en su totalidad al aspecto que actualmente ofrece. En 1978 dio comienzo la primera campaña de excavaciones, las cuales continuaron hasta el año 1989. En total se excavaron cuatro departamentos y un depósito votivo (Fig.4), todo ello en la ladera oriental de la meseta superior del cerro (Broncano y Blázquez, 1985: 11-12).

El poblado ibérico de El Amarejo se encuentra emplazado en la cima y laderas del cerro con mismo nombre y situado dentro del término municipal de Bonete, Albacete. Actualmente, aunque se conoce la fecha de destrucción del poblado (finales

del siglo III a.C.-principios del II a.C.) (Broncano, 1989: 33), no se puede precisar la fecha del inicio del asentamiento debido a la falta de estratigrafía y escasez de campañas arqueológicas llevadas a cabo hasta el momento. Lo que si se conoce es que ya existía en el siglo IV a.C., de acuerdo al testimonio de las cerámicas de importación áticas aparecidas, así como que anteriormente hubo otro asentamiento de la Edad del Bronce.

El cerro tiene forma de tronco de cono con una amplia meseta en su cima y una cota de 977 m. s.n.m. (Fig. 5). En las laderas existen una serie de terrazas que lo rodean desde su mismo pie hasta la cima, aunque estas se encuentran ligeramente disimuladas debido a la acumulación de sedimento. El cerro donde se ubica es un típico ejemplo de cerro-testigo constituido por la acción de la erosión diferencial ejercida sobre los estratos alternantes compuestos por materiales duros y blandos. Los materiales duros de los que hablamos, en este caso calizas, fueron aprovechados por los habitantes del poblado ibérico para edificar sus casas en las terrazas escalonadas, previamente acomodadas para este fin. Con estas terrazas también conseguían un sistema defensivo natural sin ser necesario levantar murallas. Por el momento no se han detectado aún vestigios de muralla defensiva como es habitual en el mundo ibero (Broncano y Blánquez, 1985: 15-17)

Con respecto a la morfología de las viviendas, se ajustan a la típica vivienda ibera con plantas rectangulares, delimitadas por muros compuestos por un zócalo de piedra de escasa altura y sobre el que se superponen consecutivas hiladas de adobes salvo que se utilice la roca natural rebajada del cerro. El pavimento lo conforma la misma roca natural rebajada en las que se llenan las irregularidades con barro apisonado. En cuanto a las cubriciones, estarían compuestas de argamasa de cal y tierra sostenida por ramas, según las improntas que han dejado las ramas en ellas. Otro dato de urbanismos es la posible existencia de una o más vías que unieran la meseta superior con la llanura que se extiende a los pies del cerro. Contemplando el importante aspecto de la habitabilidad de esta zona y su potencial productivo según el marco geográfico en el que se sitúa, se pueden observar diferentes datos (Broncano y Blánquez, 1985: 15-17):

-En primer lugar, debido a la formación litológica de la zona donde afloran calizas, margas, areniscas, arenas y arcillas, se hace muy difícil la presencia de sustancias mineras en cantidades aprovechables. Por otra parte, estos materiales forman además suelos bastante pobres que unidos al clima continental, los hace únicamente aptos para el cultivo de cereales. En cuanto a especies silvícolas, debió ser predominante el pino y la encina, quedando aún de esta especie reducidos bosques residuales en zonas muy dispersas.

-Otro aspecto importante en el marco geográfico es el estudio de la presencia del agua en los terrenos cercanos al poblado. La distribución vertical de los materiales sedimentarios en la que se alternan estratos de calizas y areniscas con capas de arcilla,

hace que se formen niveles acuíferos, apareciendo fuentes con cierta frecuencia. No existen sin embargo corrientes fluviales de ningún tipo en kilómetros a la redonda. Analizando este último punto, el aprovisionamiento de la población estaría asegurado por los manantiales cercanos, no obstante estos no serían suficientes para poder desarrollar cultivos en régimen de regadío. A pesar de esta falta de recursos naturales, la vida del poblado debió ser relativamente próspera.

Debido a los datos expuestos, lo más probable es que la base de la economía radicara en la ganadería, aunque como complemento se tuvieran cultivos de cereales, caza, recolección de frutos de árboles autóctonos y algo de industria metalúrgica como lo atestiguan hallazgos de escorias.

Sin embargo, el aspecto más interesante de su economía debió radicar en la producción alfarera y muy posiblemente en un importante comercio cerámico con regiones vecinas, posiblemente beneficiado por el lugar geográfico en el que se encuentra, la Vía Heráklea, importante ruta de comunicación y comercio (Broncano y Blánquez, 1985: 24). Esta hipótesis viene avalada no solo por la buena calidad técnica de sus recipientes, sino por la repetición de formas y decoraciones de muchos de ellos, lo que sugiere un principio de fabricación industrial que motivaría consiguientemente a la relativa prosperidad del poblado (Broncano y Blánquez, 1985: 301)

Las cerámicas de importación indican la existencia de contactos, por ejemplo entre la zona murciana y el este de la Cuenca a través de El Amarejo y de El Cerro de los Santos. Se habla concretamente de los *oinochoes* no pintados, decorados con motivos especiales de ruedecilla y estampillas. Estos recipientes solo se encuentran en estas áreas y concretamente en el siglo III a.C., indicando la existencia de conexiones culturales o comerciales entre estas zonas del interior del área ibérica. Un caso muy concreto de relación entre la zona de El Amarejo y la zona costera levantina es la decoración en forma de peine terminado en espiral que solo está documentado en La Alcudia. También se puede poner como ejemplo, entre muchos otros, los platos de borde pendiente con ejemplos casi idénticos a los de El Amarejo, documentados en El Alto Chacón (Jordán, 1976) y La Serreta (Grau, 2017). En sentido contrario, también existen contactos entre las zonas del interior y puntos más distantes, como los vasitos de barniz rojo que encontramos en puntos tan distantes como El Cabecico del Tesoro y Tossal de Les Tenalles, los cuales son ejemplares idénticos a los de El Amarejo (Broncano y Blánquez, 1985: 299).

Con respecto a las fases de ocupación del poblado, El Amarejo se trata de un claro ejemplo de corta duración. Se tiene documentado un periodo cronológico concreto, que como ya nombramos se desconoce el periodo exacto de inicio y llega hasta finales del siglo III- principios del II a.C. sin posteriores fases de reutilización que estén en contacto con la cultura romana, como ocurren en otros yacimientos como el de El Castellar de la Meca (Ayora, Valencia), Bastida de Les Alcusses (Mogente,

Valencia), Puig de Alcoy (Alcoy, Alicante) y Covalta (Albaida, Valencia), ya en provincia Valenciana. Ciertamente es que cuando se llevaron a cabo las excavaciones, el autor hace referencia a una posible reutilización del depósito votivo unas décadas más tarde del abandono del lugar, aunque solo se trata de una hipótesis que no desarrolla (Broncano y Blázquez, 1985: 26).

6. EL DEPÓSITO VOTIVO DEL *OPPIDUM* EL AMAREJO

Antes de entrar de lleno en el estudio de algunos de los materiales y el papel que juega el rito femenino en el depósito votivo, para poder entender mejor este contexto es conveniente poner el foco en cómo se intervino, en el diagnóstico de la metodología y en las interpretaciones aplicadas hasta el momento.

6.1. LA EXCAVACIÓN

Una vez llevadas a cabo las intervenciones arqueológicas de los departamentos 1, 2, 3 y 4 en la zona oriental de la meseta superior del cerro del *oppidum* de El Amarejo, se contempló la excavación y limpieza de la terraza que quedaba situada delante de la fachada de los tres primeros departamentos mencionados, realizada mediante el rebaje de la roca del cerro hasta conseguir un plano horizontal (Fig. 6). El objetivo era dejar despejada esta zona de los depósitos de arrastre sedimentarios entre dichos departamentos y el cortado rocoso frontal que delimita la meseta superior en esta área, situado a unos 3,5 m de aquellos. Por las características del espacio a excavar y por su anchura, no se esperaba hallar ningún tipo de estructura, ya que debía corresponder a una zona de tránsito o acceso a los departamentos 1, 2 y 3 excavados y a los hornos que se encuentran en este último (Broncano, 1989: 13-15).

Apenas iniciadas las excavaciones del espacio referido, se detectó un muro de piedra que se iniciaba en la cara norte del horno en el exterior del departamento 3 y sirviendo de separación de la zona habitacional formada por los departamentos citados y la zona de tránsito.

Los sedimentos depositados delante del muro alcanzaban una potencia bastante alta e iban en progresivo descenso hasta llegar al afloramiento de la roca. En toda esta zona no apareció ningún tipo de estructura, solo material cerámico muy fragmentado. Únicamente delante del departamento 2 apareció una hilada de piedras colocadas de manera casi circular con el interior relleno de adobe y adosadas a lo largo del muro corrido (Fig. 7). En el proceso de excavación se observó que esta estructura apoyaba sobre tierras compactas. La excavación se continuó por los laterales y por el frente de la estructura con el fin de llegar a la roca de la terraza, la cual había quedado perfectamente limpia en toda la zona delantera de los tres departamentos y en la que destacaba la presencia de cenizas y carbones (Broncano, 1989: 13-15).

Se suponía que algunas de las piedras que formaban la estructura apoyarían sobre la roca de la terraza, pero al profundizar en la zona, la base geológica no aparecía en este lugar. Esta zona contaba, al igual que en el resto de la roca de la terraza, con gran cantidad de cenizas y carbones, lo cual hizo pensar en un primer momento que se trataría de un horno posiblemente relacionado con los dos hornos del departamento 3. Se continuaron las excavaciones en el lugar hasta quedar delimitada la oquedad por los cortes verticales efectuados en la roca de la terraza. Ante el hecho inesperado de la falta de continuidad de la terraza, se prosiguió a su excavación. (Broncano, 1989: 16)

Una vez levantada la estructura circular de piedras, aparecieron perfectamente definidos los cuatro bordes rocosos con forma de trapecio de la boca de un pozo excavado en esta parte de la terraza y cuyas bases son prácticamente paralelas al muro corrido. A partir del levantamiento de la estructura que estaba superpuesta al pozo y que estaba sirviendo de sellado de éste, fue excavado minuciosamente por capas artificiales de 15 cm de potencia. Cabe destacar que la composición del relleno era prácticamente el mismo a lo largo de toda la excavación del pozo, tierra muy compacta con mucha cantidad de adobes de diferentes coloraciones (sin formar estructuras) y cenizas y carbones sobre todo en las partes más cercanas a las paredes rocosas (Fig. 8). La presencia de adobes y pequeñas piedras parece que fueron arrojadas simplemente como relleno del pozo. Solo hubo una ocasión en la que se detectaron cuatro pequeñas lajas de piedra superpuestas junto con una viga de madera, la cual podría haberse tratado en su momento de algún tipo de repisa (Broncano, 1989: 16).

Con respecto a los materiales arqueológicos, de forma intencionada o no, gran parte de los éstos se encuentran muy fragmentados, sobre todo los cerámicos, por lo que hay fragmentos de un mismo objeto que pueden estar dispersos por las diferentes capas del depósito, siendo difícil llegar a hacer una relación entre los materiales de una misma unidad estratigráfica.

Una vez vaciado el pozo apareció la base rocosa del cerro, perfectamente aplanada y horizontal, aunque con grietas causadas probablemente por la presencia de fuegos intensos (Fig. 9). La profundidad total del pozo era de 4,20 metros desde la cota 0,00 metros (situada sobre el punto más alto del muro corrido sobre el que se adosaba), midiendo alrededor de los 3,60 metros a partir del nivel superficial de la terraza en la que fue excavado (Broncano, 1989: 18).

6.2. INTERPRETACIÓN DEL DEPÓSITO

Teniendo en cuenta los datos citados en el punto anterior, han sido diferentes las hipótesis propuestas (Broncano, 1989: 31-32):

-En primer lugar se pensó que podía tratarse de un aljibe, pues el pozo tiene unas características muy parecidas a los aljibes que se encuentran en el cercano poblado ibero Castellar de Meca. Sin embargo, el pozo carecía de canales para conducir el agua a su

interior, la base de la roca tenía grietas y además la superficie de la terraza destinada para la recepción del agua de lluvia es demasiado pequeña.

-También se planteó que podía tratarse de un silo o almacén, pues por ejemplo su morfología podía ser la adecuada, sin embargo existía la contradicción de la existencia de combustiones de gran intensidad en su interior.

-Una tercera hipótesis era que podía tratarse de un horno por la gran cantidad de cenizas y carbones, pero no se da la presencia de escorias además de que el pozo es demasiado profundo.

-También se pensó en un basurero, construido para ello o bien construido para otros fines pero terminar siendo para esta función.

De esta manera, como podemos ver, en un principio la hipótesis de que se tratara de un espacio relacionado con el culto ni siquiera se planteó. Será después de descartar estas primeras cuando se empezará a barajar esta idea. Cualquiera de estas tres últimas hipótesis no tenían aparentemente fuertes contradicciones y su posibilidad de interpretación como tal. Sin embargo, había un dato definitivo que servía a las tres y por el que no era posible la aceptación de ninguna de ellas: el propio material arqueológico que había aparecido en su interior. La singularidad del conjunto se hace aún más evidente, pues se da un elevado número de agujas de coser, punzones, alfileres de adorno de bronce, hueso, marfil, oro, etc. Todo esto descartaría cualquiera de las interpretaciones anteriores (Broncano, 1989: 32).

Los departamentos hasta ahora excavados han proporcionado buenos y abundantes materiales, además del contexto en sí y la asociación del tipo de materiales. Sin embargo, no han proporcionado ni un solo objeto como los que se encuentran en el pozo, por lo que la presencia de tantos ejemplares juntos en este sitio es a todas luces insólito y por tanto necesario el buscar una interpretación que fuera más acorde con la presencia de este ajuar y con el resto de materiales y datos proporcionados por la excavación. Entre estos datos existe primeramente la constancia de que en el interior del pozo fueron realizadas intensas combustiones. El segundo dato es la abundante y casi exclusiva presencia de adobes como material de relleno en su interior, sin formar estructuras. Lo mismo ocurre con el conjunto de piedras, tienen la apariencia de haber sido simplemente arrojados o depositados en el pozo sin perseguir la formación de algún tipo de estructura o construcción interior. Otro dato es la presencia de cerámicas quemadas, algunas después de haber quedado rotas y otras antes de romperse, así como útiles de madera carbonizados. Sin embargo, hay recipientes que solo aparecen parcialmente quemados y otros que aparecen sin quemar, puede que debido a que no siempre se llevaran a cabo combustiones, que existiera una selección de materiales con preferencia a ser quemados o pautas rituales diversas y combinadas (Broncano, 1989: 32).

Como anteriormente se ha indicado, aunque escasa, también se ha encontrado material perteneciente a la Edad del Bronce durante casi todo el relleno. También, los

fragmentos pertenecientes a una misma vasija estaban en ocasiones muy distantes en profundidad unas de otras, bien por procesos postdeposicionales, bien por procesos intencionados. Solo aparecieron vasijas enteras, concretamente cuatro, en la zona más profunda del pozo. También un importante número de cerámicas estaban incompletas y la proporción de cerámica de cocina era baja. Otro hecho llamativo es la presencia de varios vasos ornitomorfos, dos de ellos representando a palomas y otro a una sirena (ser mítico), y de varios sacaleches. La presencia de frutos y semillas se da también en la mayoría de los niveles, pero sin formar grandes acumulaciones (Broncano, 1989: 32-33)

Por último, lo más significativo es el hecho de que prácticamente la totalidad de los objetos forman parte del mundo femenino, como la concentración de alfileres de adorno, agujas de coser y punzones, *fusayolas* cerámicas o de madera, colgantes de conchas, cuentas de collar, etc. De hecho, es llamativa la escasez de materiales pertenecientes al mundo masculino, especialmente a las armas y broches de cinturón. Sin embargo, es importante recordar que existen contextos en los que éstos también están relacionados con el mundo femenino. Aunque no en el contexto del rito, tenemos el ejemplo del ajuar de la tumba ibera de la Dama de Baza, con la presencia de varias panoplias militares vinculadas a ella (Prados, 2007: 218). Por otra parte, en una etapa orientalizante de Cerrillo Blanco se dan cuatro tumbas femeninas con la presencia de broches de cinturón, relacionados con la legitimidad del linaje (Rísquez, 2015: 61-91).

Estudiando la totalidad de estos datos, lo más correcto sería decir que nos encontramos ante depósito votivo que contiene ofrendas rituales. Si los objetos documentados son de gran interés documental, no deja de ser interesante la carencia total o sistemática de otros. Se habla así por ejemplo de la falta de todo tipo de representación iconográfica en piedra, tan abundante en la zona geográfica donde se sitúa el yacimiento. En este sentido, por ejemplo téngase en cuenta Pozo Moro, Coimbra del Barranco Ancho, Cabecido del Tesoro, Corral de Saus, Cerro de los Santos, este último con presencia de exvotos de figuras humanas y solo se encuentra a unos 10 km de El Amarejo. Otro tipo de materiales no representados es el de las herramientas de trabajo, ya sean las propias de actividades campesinas, las relacionadas con la industria o artesanía o simplemente útiles como pinzas, tijeras, etc. Como excepción, aparece representado la actividad textil, con *fusayolas* y pondera, agujas de coser, útiles todos ellos relacionados con el mundo de la mujer.

Un dato importante es que no se ha encontrado en las inmediaciones un lugar adecuado que hubiera servido de edificio cultural anejo al depósito. De esta manera, Broncano (1989: 239-240) descarta la posibilidad de que se tratara de un lugar donde se depositaran las ofrendas dedicadas a una divinidad una vez que la acumulación de ellos en el edificio de culto hiciera necesario su retirada para dar cabida a nuevas ofrendas, es decir, una *favissa* o depósito en el que se recogen y ocultan los citados objetos para evitar su profanación o robo. Los tres departamentos que se encuentran casi adosados tampoco los considera para tal fin, puesto que al departamento 3 se le otorgaron fines

industriales, el 2 se consideró demasiado estrecho y con materiales muy pobres, el 1 se interpretó como un lugar de habitación, y el departamento 4 se interpretó como una posible habitación destinada a la venta al público o sería parte integrante de un almacén de ofrendas (Uroz, 2012: 428). Por otra parte, el autor Domínguez Monedero (1995: 49-55), vio una relación entre los cuatro departamentos y el depósito, al que otorga un papel secundario y en el que, en el momento de recibir ofrendas procedentes del “verdadero” lugar sagrado, tendría lugar un rito de consagración. Estos departamentos, según este autor, aunque no se diferenciaban del resto de las estancias de hábitat, estarían definiendo una amplia área en la parte alta del poblado que no se puede interpretar separadamente, y en la que economía y religión se dan la mano, sin descartar la función política. Autoras como Moneo (2003: 111) sí considera este depósito como una *favissa*, y otros como Blázquez (2001: 81; en Uroz, 2012: 428) se refieren a él como *bothros*, aceptando su no vinculación con un templo.

Con respecto a su ubicación en la meseta superior del cerro, es apropiada y en consonancia con las tendencias antiguas, sobre todo con el tradicional gusto fenicio, de preferir la elección de lugares sagrados bien promotorios o bien islas. Sin embargo, no es tan normal su posición en una terraza del poblado que en su momento pudo servir de calle y tan pegado al muro corrido que delimita frontalmente los departamentos 1, 2 y 3 y al horno exterior de éste último, lo cual hace muy dificultoso tanto el acceso a este departamento como el laboreo sobre el horno por su cara norte, pues el espacio físico entre dicho horno y el depósito es casi insuficiente para el paso (Broncano, 1989).

El horizonte visible desde el emplazamiento del depósito votivo es muy amplio, abarcando toda la mitad oriental. El elemento topográfico más llamativo que se divisa es la montaña Chinar, situada a 2,7 km de distancia y con unos 200 m de altura sobre la llanura circundante (Fig. 10). El análisis de las coordenadas de la cumbre de la montaña (Esteban, 2002: 84-86), indicó que la salida del sol en o muy cerca de los equinoccios de primavera y otoño se producía justo sobre este elemento (Fig. 11). Estos fenómenos no serían visibles de igual forma y en las mismas fechas si nos movemos varias decenas de metros al norte o al sur de la posición del depósito votivo, por lo que, dentro de la hipótesis astronómica, la observación del fenómeno pudo ser el motivo (o uno de los motivos) de la elección del emplazamiento del santuario. Esto sugiere que quizás el santuario de El Amarejo tuvo una utilidad astronómica para la determinación de los equinoccios o que en él se aprovechaba la hierofanía astronómica como un elemento del ritual que se llevaba a cabo en ese momento del año. El hallazgo durante las excavaciones de gran cantidad de bellotas carbonizadas que conservaban el “capuchón” indica que estaban aún algo verdes o a medio madurar, por lo que puede que el ritual del santuario se llevara a cabo anualmente en otoño, posiblemente a principios de octubre (Broncano, 1989: 33). Este resultado es consistente con la propuesta en el caso de que el ritual se realizase en el equinoccio de otoño o una fecha muy cercana a éste (Esteban, 2002: 86).

6.3. RECONSTRUCCIÓN TEMPORAL DEL DEPÓSITO

La celebración de los ritos que se llevarían a cabo en torno al pozo se ha reconstruido de la siguiente manera (Broncano, 1989: 33):

En primer lugar se formaría dentro de él una gran pira de leña de encina, pino y fresno fundamentalmente, a la que se prendería fuego. Esta operación se apoya en las señales que han quedado en las paredes del pozo y por la gran cantidad de restos de madera, carbones y cenizas hallados. También se cree que la pira se formó en ocasiones en la terraza, de acuerdo con las señales de cambios de color en su piso –consecuencia del fuego- y de la abundancia de cenizas halladas sobre ella. Según los datos, la pira debió ser realizada en las primeras ocasiones en la base del pozo, para después hacerla en la terraza, al lado del borde Norte de la boca.

Posteriormente, mientras ardiera la pira se iría arrojando a ella las diferentes ofrendas para que fueran consumidas por el fuego. Así, las vasijas arrojadas, las cuales podían contener restos de trigo, cebada, bellotas, almendras u otros frutos y alimentos sólidos, líquidos como leche, miel, etc., sufrirían roturas por lo que los fragmentos que quedaban en contacto directo con el fuego cambiaron su color inicial, manteniendo ésta aquellos menos expuestos al fuego. De ahí la presencia de fragmentos de distintas coloraciones pertenecientes a una misma vasija.

El ritual terminaría probablemente apagando el fuego con agua u otro tipo de líquido, pues también han aparecido maderas a medio quemar. Posteriormente se procedería a la ocultación de todo lo depositado mediante adobes, piedras y tierra. La presencia de tanta cantidad de adobe podría haberse dado posiblemente por falta de una suficiente cantidad de tierra.

A causa de este sistema de ocultación llegaría un momento en el que el pozo quedaría colmatado, imposibilitando efectuar nuevas ofrendas. Así, puede que se llevara a cabo la extracción de parte de los rellenos con el fin de dejar espacio a las nuevas ofrendas, ocultando estas posteriormente con los depósitos extraídos. La explicación podría ser la frecuente dispersión en altura de los fragmentos cerámicos pertenecientes a una misma vasija (Broncano, 1989: 33). De esta manera, el autor interpreta que el rito se llevó a cabo en más de una ocasión, una vez al año y en Octubre, como se citó en el apartado anterior. Sin embargo, J. Blázquez (1996; en Uroz, 2012: 429) explica que esta dispersión pueden estar evidenciando un único acto ritual de amortización, en vez de un uso continuado a lo largo del tiempo, lo que permitiría, además, entender mejor la ubicación del depósito en el borde de la terraza, obstaculizado su tránsito.

Por último, en una posterior etapa, probablemente una vez destruido el poblado, la tradición del culto y los procesos de memoria de los que hablamos en los primeros puntos, pudo haber llevado a que se prolongara la función del depósito unos años más. En esta época se habría llevado a cabo la estructura circular que quedaba superpuesta al pozo. Según las formas y decoraciones de las cerámicas ibéricas halladas, se ha podido establecer que la fecha de terminación de la utilización del pozo coincide con la de terminación de la vida en el poblado (II a.C.), aunque como decimos esta se pudo alargar alguna década más. Los datos arqueológicos no aportan los suficientes datos para conocer en qué siglo se comenzarían a llevar a cabo los ritos (Broncano, 1989: 33)

7. LA COMPOSICIÓN DEL DEPÓSITO VOTIVO

El depósito votivo de El Amarejo se compone por una amplia cantidad y variedad de materiales, entre los que destacan, como ya hemos señalado, aquellos que están relacionados con el mundo femenino. Entre éstos tenemos material faunístico, donde destaca la presencia de huesos de mamíferos domésticos, y en menor cantidad, huesos de mamíferos silvestres, aves, anfibios, peces y moluscos; un peine de madera, algunos restos de tejido como lana y esparto, frutos y semillas, maderas carbonizadas de diferentes especies, fichas de piedra y cerámica, un elevado número de agujas de hueso, marfil y bronce, algunas cuentas de collar, una placa de cinturón de plata, fíbulas, pesas de telar, *fusayolas*, y un elevadísimo número de recipientes cerámicos, siendo este grupo el más presente dentro del depósito.

Debido a que el objetivo de este trabajo es acercarnos al papel de la mujer en el espacio ritual ibero, he seleccionado como objeto de estudio una serie de materiales que desde mi punto de vista creo que pueden ser los más representativos: peine, agujas, *fusayolas*, vasos ornitomorfos y “sacaleches”.

7.1. PEINE

Área descriptiva:

- Peine de madera parcialmente carbonizado (Fig.12)
- Longitud conservada: 8,2 cm. Ancho conservado: 5,7 cm. Grueso 5,7 cm.
- Conserva parte de las dos hileras de púas, una hilera más ancha que la otra, deformadas durante la carbonización.

Lleva como decoración una serie de motivos en “S” impresos en ambos arranques de las púas. Sobre esta serie corre una doble línea quebrada impresa en ruedecilla. En la otra cara del peine se observan los mismos temas decorativos.

-En todo el depósito votivo sólo se ha documentado este ejemplar. Puede que hubiera más de uno, pero la materia constitutiva con la que están fabricados es bastante difícil de perdurar.

Área relacional:

Este material fue hallado en la capa 13 del depósito votivo. Esta misma unidad se asocia a materiales como conchas de moluscos marinos, huesos de ovicápridos, un tapón de alabastro torneado, moluscos marinos, adobes, frutos y semillas, maderas carbonizadas, agujas, y fragmentos de diferentes vasijas (los fragmentos de un mismo recipiente cerámico pueden estar repartidos en múltiples capas del depósito).

Área interpretativa:

La imagen más recurrente de la mujer ibera es con la cabeza cubierta, pero ello no es óbice para que encontremos también mujeres con el cabello descubierto recogido en una o dos trenzas que caen sobre el pecho, la espalda o enrolladas cuidadosamente alrededor de la cabeza. Entre los casos más conocidos están las “damitas” del Corral de Saus (Moixent, Valencia), algunas oferentes de bronce, la flautista de Osuna (Sevilla) y algunas esculturas femeninas del Llano de la Consolación (Montealegre del Castillo, Albacete). Existe acuerdo en considerar que la cabeza descubierta es un signo de juventud (Izquierdo, 2008: 124-127). Estos peinados y los posibles postizos, representados por los rodetes laterales y otros tocados, tuvieron que hacerse y cuidarse con ayuda de peines y otros útiles de tocador como las agujas de hueso (Mata, *et al.* 2017: 136), de las cuales hablaremos más adelante.

Los peines de marfil y madera, dada su dificultad de elaboración, la inversión de tiempo involucrada en su fabricación y la materia prima exótica, no estarían al alcance de todos. Estas pequeñas y delicadas piezas, dedicadas al cuidado personal, se usarían en el ámbito privado para ocasiones especiales de carácter público, ya sean de carácter religioso, funerario o civil (Mata, *et al.* 2017: 137)

Algunos autores también se refieren a este tipo de materiales como posibles “peines” de telares de placas. Esta opinión para los peines de madera (Alfaro, 1984; en Broncano, 1989: 41), se hace extensiva a piezas fabricadas en huso o marfil, ya que no se ve contraindicación alguna para suponer que estos útiles de telar fueran hechos en materiales más nobles que la madera. En este sentido, hay que recordar que la confección de tejidos era realizada en muchos casos por mujeres de elevado nivel social, como fue el caso de la reina Itaca, Penélope, por lo que no sería raro pensar que en el mundo ibero se pudiera utilizar estos peines fabricados con materiales nobles (Broncano, 1989: 41). Esta hipótesis que se le da al peine, dentro del depósito votivo

podría tener sentido debido a la gran cantidad de materiales relacionados con el mundo del tejido que en él se encuentran.

La utilización de estos útiles tiene una antigua tradición, que parece llegar posiblemente hasta el Neolítico Final en el caso del ejemplar de la Cueva de los Murciélagos, de donde procede un fragmento de peine decorado con una serie de líneas incisas por encima de las púas, no pudiéndose apreciar si contaba con una o dos hiladas de púas (López, 1980: 172-173; en Broncano, 1989: 43)

Este tipo de material también ha aparecido en otros yacimientos como el Cerro de las Cabezas (Valdepeñas, Ciudad Real), datado desde el Bronce Final a finales del siglo III a.C. (Vélez y Pérez Avilés 2008: 38, en Mata, *et al.* 2017: 122). Se han exhumado espacios domésticos y de trabajo, lugares de culto y calles, así como buena parte de la muralla. Se conocen seis peines de marfil procedentes de zonas artesanales y santuarios (Vélez y Pérez Avilés, 2010; Carmona, 2013; en Mata, *et al.* 2017: 122).

En la Serreta (Alcoi, Cocentaina y Penàguila, Alicante), datado entre los siglos IV y el II a.C., se documentan del hábitat dos peines de hueso de tipo similar, cuadrangulares y con una sola fila de púas (Font, 1970: 134) (Fig.13).

En el Puntal dels Llops (Olocau, València), un peine de marfil se encontró en el Departamento 4 del poblado, interpretado como un espacio aristocrático donde las actividades domésticas están asociadas a otras con un fuerte componente masculino. Su cronología es la del momento de destrucción y abandono del lugar, es decir, inicios del s. II a.C. (Bonet y Mata, 2002; en Mata, *et al.* 2017: 127).

7.2. ALFILERES Y AGUJAS

Área descriptiva:

- Agujas y alfileres fabricados en hueso, bronce, oro y marfil.

- Tomando como referencia los ejemplares que se han conservado sin fragmentar, la longitud de los alfileres de hueso oscila entre 13,1 cm y 10,1 cm. La longitud de las agujas y alfileres de bronce va a estar entre 7,5 cm y 3,5 cm. Con respecto a los alfileres de oro y marfil, solo se ha encontrado una de cada material, siendo la longitud del alfiler de oro 3,7 cm, y 10,1 cm la de marfil.

- En todo el depósito votivo se han documentado tres alfileres de hueso completos y un total de ocho fragmentos pertenecientes a distintos alfileres. Nueve agujas y alfileres de bronce y veintiún fragmentos. Un alfiler de oro y un alfiler de marfil. Estos materiales de los que vamos a hablar tienen dos tipos de funciones: los alfileres se usan para adornar el cabello y el vestido (fabricados con los cuatro tipos de materiales) y las

agujas usadas tanto para la costura, como para peinar el cabello (Rueda, 2014: 16) (solo fabricadas en bronce). La mayor parte de los alfileres de hueso, son de sección circular y con decoración incisa en la parte superior (Fig. 14). Las agujas de coser presentan un orificio en la parte superior y no presentan decoración (Fig. 15). Destaca la forma del alfiler de oro (Fig. 16) y algunos de bronce, donde el hilo que sirvió para su fabricación se prolonga formando un lazo como cabeza (Fig.17). Sin embargo, hay un alfiler de hueso que destaca notablemente del resto. Los dos tercios inferiores son de sección circular y el resto está tallado en cuatro cuerpos principales decorados con líneas incisas, variando sus secciones desde rectangular a romboidal. Los dos cuerpos superiores tienen a cada lado dos perforaciones atravesadas por sendos aritos de bronce, cada uno de los cuales lleva un colgante también de hueso dividido en tres cuerpos, el central casi cilíndrico y de mayor longitud (Fig.18)

Área relacional:

Antes de exponer las capas estratigráficas donde aparecieron las diferentes agujas, añadir que muchas de ellas, al igual que ocurre con muchos otros materiales, aparecen sin una capa estratigráfica asignada por el autor. Los alfileres de hueso fueron hallados entre las capas 14 y 21, las agujas y alfileres de bronce fueron hallados entre las capas 7 y 23, habiendo una acumulación notable en la capa 21 (8 fragmentos). Estas mismas unidades se asocian a materiales como *fusayolas*, frutos y semillas, moluscos marinos, materiales de plomo, adobes, maderas carbonizadas, y fragmentos cerámicos de diferentes recipientes.

Área interpretativa:

Existen elementos directamente relacionados con las mujeres que aparecen en abundancia, tanto en los ajuares funerarios como en contextos de culto y que aunque no se representen en la iconografía ibera, son elementos que juegan un papel activo (Rueda, 2014: 16). Se trata de las agujas, alfileres y agujones. Todos ellos se asocian con el adorno del peinado y el vestido, y nos acercan a la significación social que éstos van a adquirir, al convertirse en marcadores de edad y de estatus (Rueda *et al.* 2016: 39).

El autor se refiere también a estos materiales como alfileres que servirían para coger y adornar el cabello. Normalmente la parte superior es tallada o decorada con líneas incisas, aunque no faltan ejemplares completamente lisos, como algunos ejemplares procedentes de la Peña de las Majadas (Sarrion, 1978; en Broncano, 1989: 62).

La decoración que pueden presentar algunos alfileres también nos pueden hablar de la presencia femenina en el contexto en el que se encuentre. Ejemplo de ello lo tenemos en dos alfileres de hueso de la necrópolis de Gil de Olid. (Puente del Obispo, Baeza)

(Ruiz, *et al.* 1984: 195-234; en Rueda, *et al.* 2016: 88). El primero culmina con una especie de pedestal sobre el que se apoya una figura femenina de pie a la que su atuendo delata como una mujer aristócrata ibera, pues está ataviada con túnica larga y manto, con la cabeza mitrada y cubierta con velo que cae sobre los hombros. El segundo está rematado en su parte superior con la representación de una bellota (Fig.19). Este fruto es muy usual en la iconografía ibérica y se asocia a la fertilidad, aunque éste puede estar vinculado tanto a imágenes femeninas (presente en joyas como la diadema de Mairena del Alcor o en escultura en piedra como la diadema de la dama de baza) como masculinas (Torso del guerrero de L' Alcudia) (Rueda, *et al.* 2016: 88). Otro ejemplo podemos verlo en dos alfileres de hueso encontrados en los yacimientos de Covalta (Albaida, Valencia) y Tossal de Sant Miquel (Liria, Valencia), los cuales están rematados en forma de ave, símbolo asociado a la mujer, a la divinidad femenina, de una fuerte influencia orientalizante (Blasco, 2015: 54; fig.17).

Aparte de los alfileres que tienen esta finalidad de adorno, anteriormente nombramos la presencia en el depósito de agujas de bronce con un pequeño orificio en la parte superior, cuya finalidad era la costura. De ese tipo, aunque de hueso, encontramos dos ejemplos en el yacimiento de Covalta, las cuales por sus dimensiones y por el diámetro de las perforaciones habría que ponerlas en relación con la costura de tejidos de trama ancha como la lana, el lino o el cuero (Blasco, 2015: 48; Fig. 10.A). En el caso del depósito votivo de El Amarejo, solo se ha conservado una tira de esparto debido a que se encuentra parcialmente carbonizada, aunque seguro que tuvo que existir una gran cantidad y variedad de tejidos que no han podido conservarse (Broncano, 1989: 77).

Este tipo de material también ha aparecido en muchas de las sepulturas de El Cigarralejo (Murcia), habiéndose recuperado un importante número de alfileres de bronce y agujones de hueso, algunos de los cuales podrían haber funcionado como punzones (Rísquez y Gracia, 2007: 159).

En La Serreta (Alcoi, Cocentaina y Penàguila, Alicante), se encontraron dos punzones de sección cilíndrica, uno de ellos roto por la punta, con una decoración incisa en su parte superior en forma de pequeñas líneas inclinadas, algunas de ellas formando aspas (Grau, 2017).

De los santuarios giennenses de Collado de los Jardines y Los Altos del Sotillo, destaca una gran colección de este tipo de materiales. En el primero se llegaron a documentar más de quince agujas y un número similar alfileres, mientras que en el segundo aparecieron al menos veinte alfileres y tres agujas, todas de bronce (Rueda, 2014: 16).

7.3. FUSAYOLAS

Área descriptiva:

-*Fusayolas* fabricadas en cerámica y madera.

-La altura de las *fusayolas* va a estar entre 2,9 y 1,3 cm, mientras que el diámetro va a estar entre 3,6 y 2,1 cm. Con respecto a la *fusayola* de madera, solo se ha encontrado una y mide 2,4 cm de altura y 3 cm de diámetro.

-La mayor parte de las *fusayolas* van a tener cuerpo bitruncocónico, a excepción de una de ellas que es cefaloidea. Los colores de la pasta cerámica varía según la pieza (color ladrillo, grisáceo, ocre, violeta) y todas tienen desgrasantes finos. Algunas aparecen con alineaciones de pequeñas incisiones dispuestas radialmente en relación al orificio central. Además, algunas también aparecen parcialmente carbonizadas por el efecto de la acción directa del fuego (Fig. 20).

-En todo el depósito votivo se han documentado un total de catorce *fusayolas* de cerámica y una de madera.

Área relacional:

Las *fusayolas* aparecieron entre las capas 3 y la 23 del depósito votivo, no habiendo más de dos unidades en una misma capa. Esta misma unidad se asocia a materiales como agujas de hueso de adorno, agujas de bronce para coser, restos de tejido, moluscos, semillas, fragmentos de hierro y fragmentos cerámicos de diferentes recipientes.

Área interpretativa:

La íntima relación que existe en las sociedades ibéricas entre la actividad textil y la mujer viene dada, en su mayor parte, por la iconografía (Vílchez, 2015: 284). En ella se sucede esta asociación, contando con algunas imágenes en las que la mujer aparece hilando, ya sea como un personaje terrenal o como una divinidad. De hecho ya Alfaro indicó que muchos pueblos van a atribuir el origen del hilado a sus antepasados divinizados, normalmente femeninos, los griegos a Atenea, los romanos a Minerva y los egipcios a Isis (Alfaro, 1984; en Vílchez, 2015: 284).

La elite privilegiada de la sociedad ibérica usará la iconografía para transmitir su rango, sus valores, ritos y creencias. Así, el hilado y el tejido de ciertas confecciones se asociarían no ya a cualquier mujer, sino a una mujer de clase alta, de la élite, por lo que estas actividades no las realizaría cualquier persona y, por tanto, adquieren una importancia relevante, serían actividades de prestigio femenino, incluso podrían ser un signo distintivo de clase, incluso de edad (Vílchez, 2015: 284). En la pintura vascular

procedente de Edeta (Izquierdo y Pérez, 2005: 95, en Vílchez, 2015: 288), aparecen dos jóvenes sentadas practicando el hilado y el tejido. Estos personajes femeninos no son considerados como mujeres adultas por características como el peinado, largas trenzas que se asocian a representaciones de jóvenes, o la ausencia de tocado o velo. Y se podría estar representando una escena que marque simbólicamente la iniciación al mundo adulto de estas jóvenes (Vílchez, 2015: 288). Otro ejemplo lo tenemos en una placa cerámica de La Serreta, donde vemos una mujer frente a un telar vertical y con rueca y uso. Ésta aparece vestida con un vestido y tocado (posiblemente velo), característico del rango aristocrático.

Pero no solo la actividad en sí va a tener importancia, sino que tendremos que tener especial cuidado a la hora de estudiar los diferentes objetos que fueron usados en estos procesos como son *fusayolas*, pesas de telar, agujas, etc., y sobre todo los contextos donde aparecen como pueden ser necrópolis o diferentes espacios de culto, en donde existe una ritualidad asociada a estos materiales y cuya interpretación debe estar condicionada por el contexto final de depósito (Vílchez, 2015).

Existen multitud de objetos que se relacionan con tareas de hilado y tejido y que, a través de la arqueología se han recuperado (agujas, pesas de telar, punzones, etc). Sin embargo, el elemento que más aparece concentrado en espacios destinados al culto es la *fusayola*. Su presencia nos muestra la importancia del tejido y los elementos a él asociados en las creencias o la ideología de las sociedades ibéricas. Las *fusayolas*, junto con el huso, usadas para una de las actividades que forman parte de la producción del tejido como es el hilado, serían elementos de uso personal que en un momento determinado pasarían a formar parte de un espacio de culto posiblemente como ofrenda a través de mujeres de diferente condición social y, al igual que el exvoto de bronce es una semejanza, testigo de un momento, de un sentimiento religioso, es la memoria del individuo que permanece en el santuario (Rueda, 2007: 228), la *fusayola* hablaría de la relación directa con la persona que la ofrece a la divinidad (Vílchez, 2015).

Por otra parte, en la bibliografía hispánica ha sido muy discutido si realmente todas las *fusayolas* fueron partes componentes de husos o si, al menos algunas de ellas, sobre todo las de menor peso, tuvieron otros usos como el de colgante. En cualquier caso, si algunas de ellas fueran efectivamente colgantes, constituirían amuletos indicativos del hilado, por lo que, en definitiva, vendrían a significar lo mismo en un plano simbólico, como sucede con otros elementos, como las armas, en contextos funerarios (Rafel, 2007: 120)

Este tipo de material también ha aparecido en otros santuarios como es el caso de Collado de los Jardines, donde se llegaron a hallar más de sesenta *fusayolas* (Rueda, et al. 2016: 90). En el depósito votivo de Libisosa (Lezuza, Albacete), se encontraron un total de veintiséis *fusayolas* (Uroz, 2012: 427). Han aparecido en gran parte de las tumbas de la necrópolis de El Cigarralejo, destacando el caso de la tumba 200, donde se

hallaron cincuenta y seis *fusayolas* junto con dos piezas de telar de placas, dos tensadores de telar y una posible bobina de hilo (Rísquez y García, 2007: 148). También ha aparecido este material en la Cueva de los Macebones, la Cueva de los Ángeles o la Cueva del Cerro Hueco en Valencia, donde se documentan nada menos que 200 *fusayolas* (Vílchez, 2015: 288).

7.4. VASOS ORNITOMORFOS

Área descriptiva:

-Vasos ornitomorfos fabricados en cerámica.

- En todo el depósito votivo se han encontrado tres vasos ornitomorfos. El primer vaso tiene un ancho máximo de 9,4 cm y la longitud conservada 12 cm. El segundo vaso tiene una altura de 8 cm, longitud del ala 7,9 cm, anchura del ala 7,4 cm, altura de la cabeza 3,3 cm. El tercer vaso tiene una altura máxima de 7 cm, longitud máxima de 15,1 cm y diámetro de la base 4,9 cm.

-Los tres ejemplares expuestos van a tener en común sus cuerpos en forma de ave (paloma), aunque también van a tener características específicas. El primer vaso (Fig. 21) es el peor conservado, pues solo se ha conservado la mitad superior. Cuenta con decoración pintada en rojo vinoso y largas líneas incisas que simulan las plumas de las alas y otras cortas que se alinean en dos series a ambos lados del espinazo. Además, se incluyen estampillas en forma de “soles”. El segundo vaso (Fig. 22) posee una gran cola plana. Se ha recuperado la parte de la cabeza, ésta de forma humana con ojos saltones, sendos pendientes anulares colgando de las orejas y una boca donde con un orificio circular que comunica al interior del recipiente. Debido a esta morfología, el autor habla de la posibilidad de que pueda tratarse o bien de una paloma o bien de una sirena. Está decorada en color rojo vinoso con temas que simulan plumas de ave, postas, series de puntos y pequeñas circunferencias. El tercer vaso (Fig. 23) posee un pie anular pegado al cuerpo y tiene dos orificios, uno en la parte más alta del cuerpo y otro en el lugar donde llevaría la cabeza, la cual no ha aparecido. Con respecto a su decoración, parece tener restos de pintura rosa fuerte en el pie. Además de estos tres ejemplares descritos, cabe destacar el hallazgo de un ejemplar de semejantes características en uno de los departamentos anexos al depósito (departamento 4).

Área relacional:

Estos vasos se hallaron bastante fragmentados y repartidos por diferentes capas estratigráficas. El primer vaso estaba fragmentado en 13 partes, las cuales estaban distribuidas entre las capas 0 y 6. El segundo vaso estaba fragmentado en 22 partes, distribuidas entre las capas 6 y 12; el tercer vaso estaba fragmentado en 10 partes,

distribuidas entre las capas 10 y 15. Estas unidades también se asocian a materiales como alfileres de adorno, agujas para coser, restos de tejido, moluscos, semillas, fragmentos de hierro y fragmentos cerámicos de diferentes recipientes.

Área interpretativa:

La presencia de este tipo de materiales en el ámbito ibérico (Alfayé, 2007: 83) se han identificado mayoritariamente como palomas y como objetos portátiles vinculados al culto a una diosa madre curótrofa de la fecundidad, la vida y la muerte –Afrodita, Astarté, deidad indígena-. Además de las representaciones cerámicas que adoptan estas formas de ave, esta temática ornitomorfa se manifiesta también de otras maneras, como temas decorativos alusivos pintados en la vajilla ibérica, en terracotas, formando grupos en esculturas de piedra, en objetos de metal, etc. En general, su representación es muy frecuente en las manifestaciones artísticas y religiosas de las antiguas culturas mediterráneas, estando especialmente divulgada en contextos votivos a partir del siglo VIII a.n.e. (Beirao, 1985: 115; en Broncano, 1989: 113)

Según R. Olmos, T. Tortosa y P. Iguácel (1992: 120; en Alfayé, 2007: 83), los *askoi* ibéricos se utilizaban para realizar libaciones, posiblemente de perfumes, a la misma diosa que estaba simbolizada en el recipiente con forma de paloma, de forma que la ofrenda líquida pasaba a través de su propio cuerpo:

“La paloma sirve como vaso de libación, posiblemente perfumes. Un orificio en el centro del cuerpo, en forma de pequeño embudo, llenaría el recipiente. Otro pequeño orificio, (...), lo vertería. El pulgar del oferante sobre el embudo regularía, a voluntad, la salida del líquido. Un mismo elemento adquiere pues, según su posición contextual, significados distintos. La paloma como vaso de libaciones imita modelos púnicos. Animal y rosetas se asocian a la diosa de la fecundidad. Es tal vez su epifanía”

Según T. Chapa (2003: 121-124), los *askoi* con forma de ave en época ibera se tratan de biberones, y lo defiende sobre bases iconográficas, ya que su funcionalidad como artefactos ligados a la nutrición de la primera infancia estaría documentada gracias a dos terracotas curótrofas: una figura procedente de la necrópolis púnica de Puig dels Molins, en la que se representa a una figura femenina sentada que alimenta a un lactante con uno de estos vasos; y otra terracota de la necrópolis de La Albufereta (Alicante), en la que una dama de pie sostiene un bebé en uno de sus brazos, mientras que en el otro sujeta un vaso ornitomorfo. Según Chapa, los recipientes plásticos con forma de ave se utilizaron esencialmente para alimentar a los lactantes, pero su propia funcionalidad nutricia pudo convertirlos, en contextos trascendentes como el santuario o la tumba, en símbolos de vida y en ofrendas u exvotos dedicados a una diosa curótrofa que protegía y alimentaba a los infantes y, a través de ellos, y a través de ellos, transmitía la vida a la humanidad eterna.

N. Rouquet (2003: 171-178; en Alfayé, 2007: 85) llevó a cabo un estudio de arqueología experimental relacionado con supuestos artefactos antiguos destinados a la nutrición infantil sobre piezas galo-romanas procedentes en su gran mayoría de tumbas infantiles y que fueron denominadas como biberones. Éstas están dotadas de un tubo lateral y de una apertura superior que no suele superar los 2,5 cm de diámetro. Los análisis arqueométricos que se llevaron a cabo determinaron que algunos de ellos albergaron leche humana o animal, lo que llevó a pensar que éstos se habían depositado como una ofrenda de la madre para el lactante fallecido. Sin embargo, la experimentación con una réplica mostró que el tubo de esta pieza no estaba adaptado a su hipotético uso como tetina artificial, pero que, en cambio, éstas cerámicas eran efectivas como sacaleches (Fig. 24), estando destinadas posiblemente a aliviar la congestión mamaria. Curiosamente, las formas cerámicas testadas como sacaleches corresponden precisamente a tipos cerámicos peninsulares tradicionalmente identificados como biberones, como por ejemplo los vasos ornitomorfos hallados en Numancia (Wattenberg, 1963, tabla VI, nº181, en Alfayé, 2007: 85), lo que obliga a valorar con cautela la atribución de dicha funcionalidad a estas piezas (Alfayé, 2007: 85).

Según C. Alfayé (2007: 85), con respecto a los vasos ornitomorfos considerados biberones procedentes de las necrópolis de El Raso y Las Cogotas, considera que solo la realización de análisis arqueométricos y prácticas de arqueología experimental podrían ayudarnos a determinar el contenido de estos recipientes y la viabilidad de su uso como biberones, ya que se evidencia un desfase entre la finalidad supuesta y la funcionalidad real de las piezas.

Estos vasos ornitomorfos también han aparecido en lugares como la necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho, donde se encontró un *askos* con forma de paloma, depositado como parte del ajuar de la tumba 70 (García, 1997, 164-166, nº 7664, fig. 32, lám. 47; En Alfayé, 2007: 81). En la necrópolis del Cabecico del Tesoro aparecieron dos vasos, uno en forma de paloma de la que se ha conservado la cabeza perforada, y otro en forma de gallo con el agujero de alimentación situado justo detrás del cuello. En la necrópolis de El Cigarralejo se han exhumado fragmentos y piezas completas pertenecientes a *askoi* ornitomorfos, que fueron depositados como parte del ajuar funerario en las tumbas 49, 268, 313, 345 y 374 (Cuadrado, 1987, 159, fig. 54-7; 461, figs. 195-13 y 14; 559, fig. 234-3; 756, figs. 251-8 y 9; En Alfayé, 2007: 81). En Libisosa también apareció un conjunto de este tipo de vasos en forma de paloma, y en Cabezo Lucero se encontró un ejemplar de *askos* ornitomorfo en el denominado “Punto 54”, un área identificada como zona de depósito de ofrendas.

A parte de estos biberones con formas ornitomorfas, también aparecen vasos sin decoración a los cuales se les ha atribuido la misma finalidad. Así, tenemos por ejemplo un biberón de la necrópolis fenicio-púnica de Puig des Molins, de boca circular y labio

exvasado, asa y pitorro en la mitad superior del cuerpo (Fig. 25) (Bellard y Bellard, 1989: 217).

7.5. “SACALECHES”

Área descriptiva:

-“Sacaleches” fabricados en cerámica.

- En todo el depósito votivo se han encontrado dos recipientes casi completos considerados como “sacaleches”, además de dos fragmentos que se han considerado como pertenecientes a dos “sacaleches” más. El primer sacaleches tiene un diámetro máximo de 11,3 cm, el diámetro de la base es de 9,9 cm y la altura de 12,2 cm. El segundo ejemplar tiene un diámetro máximo de 11 cm, el diámetro de la base es de 9,5 cm y la altura de 13,2 cm.

- Los dos “sacaleches” tienen una morfología parecida. El primero (Fig. 26) tiene la parte superior cónica y cerrada y la inferior cilíndrica. La base es plana, en cuyo centro se ha pegado un pitorro cilíndrico al interior que levanta un tercio la altura total del recipiente. La superficie interior es de color rosa grisáceo y la exterior es rosada con restos de engobe blanquecino. La pasta es gris en la parte interna y rosada en la externa, conteniendo desgrasantes muy finos. Poseía un asa, pero esta no se ha conservado. Con respecto a la decoración, únicamente conserva un pequeño fragmento de decoración, la cual estaba tan mal fijada que la tierra que estaba adherida al cuerpo contenía pigmentos de pintura. Conserva dos líneas paralelas pintadas en negro y otras tres debajo del mismo color. Entre estos dos grupos de líneas lleva pintado un bucle en color rosa pastel. El resto de los fragmentos no contiene la mínima señal de decoración.

El segundo sacaleches (Fig. 27) tiene, al igual que el anterior, la parte superior cónica y cerrada y la inferior casi cilíndrica, la base es plana y en el centro se ha pegado un pitorro al interior. En el cuerpo lleva un asa de sección triangular y un pitorro en forma de cabeza de león que se sitúa exactamente en el diámetro perpendicular en el que se encuentra el asa. La superficie interior es de color gris y la exterior ocre, la pasta es gris en la parte interna y ocre en la externa, portando también desgrasantes muy finos. Algunos de los fragmentos tienen una coloración oscura por la acción del fuego. Con respecto a la decoración, solo la han conservado el asa y uno de los fragmentos. Esta fue realizada en cinco colores perfectamente diferenciados: blanco, negro, rosa pastel, salmón y rojo. Además, los motivos son perfectamente reconocibles. Todos los puntos y líneas que componen la decoración son negras, y los espacios comprendidos entre ellas están rellenos de pintura blanca, rosa o salmón. Además, debido a lo llamativo de la decoración, se llevó a cabo una reconstrucción de ideal, hecha a partir de la conservada en el fragmento.

Área relacional:

Estos “sacaleches” se hallaron bastante fragmentados y repartidos por diferentes capas estratigráficas. El primero estaba fragmentado en 23 partes, distribuidas entre las capas 6 y 23. El segundo estaba fragmentado en 17 partes, las cuales estaban distribuidas entre las capas 11 y 22. Esta misma unidad se asocia a materiales como alfileres de adorno y agujas para coser, moluscos, semillas, fragmentos de hierro, pesas de telar, *fusayolas*, fragmentos cerámicos de diferentes recipientes, etc.

Área interpretativa:

La interpretación más extendida para este tipo de materiales, tal y como su nombre indica, es la de “sacaleches”, y después ser utilizado como biberón para alimentar a los infantes. En esta línea están las posturas de P. Atrián y R. Olmos, los cuales defienden esta función apoyándose en el hallazgo de este tipo de vasos dentro de algunas tumbas de niños del sur de Italia, uno de los cuales incluso aparece decorado con una escena de una mujer dando el pecho (Broncano, 1989: 217).

Además de los ejemplares que se han encontrado dentro del depósito votivo, existen otros ejemplos como el “sacaleches” de El Cigarralejo (Fig. 28) de perfil troncocónico, con pitorro vertedor rematado con una cabeza de fauno. Presenta un orificio central que se prolonga en forma de tubo hacia el interior, que serviría para extraer la leche, ésta se iría almacenando en el interior del vaso (Page, 1984: 141). También contamos con ejemplos de este tipo en el Castellido (Teruel), un fragmento en La Serreta (Alicante) con pitorro, fondo plano y tubo central que penetra hacia el interior, y en la necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho (Murcia) (Broncano, 1989: 217).

A pesar de que este tipo de material aparezca con el nombre de “sacaleches”, existen otras hipótesis sobre la finalidad funcional de este tipo de materiales. Según el autor (Broncano, 1989: 218), es difícil la posibilidad de que se pueda extraer leche mediante un recipiente cerámico, y que en el caso de ser empleado como biberón, ve evidente que los pitorros de algunos de ellos no son lo más adecuado para succionar. Por otra parte, piensa que si se utilizara para contener leche, existiría el inconveniente de formación de nata y por tanto obturaría el pitorro vertedor imposibilitando su limpieza posterior dada la forma del vaso.

E. Cuadrado (Cuadrado, 1973: 685; en Broncano, 1989: 217) apunta la posibilidad de que este tipo de vaso pudiera haber servido para recoger los vapores de plantas

olorosas que serían hervidas en un recipiente colocado debajo de él. Habiendo cerrado previamente el pitorro vertedor, estos vapores entrarían por el tubo de la base y se condensarían en el interior quedando el líquido, que podría ser perfume. Ante este estado de cuestión, se decidió hacer experiencias prácticas con vasos de esta forma (Broncano, 1989: 218), con las cuales no se consiguió demostrar la opinión de Cuadrado, debido a que los vapores contenidos en el reducido volumen interior no llegaban a la licuación porque las paredes del vaso se calentaban lo suficiente para hacer imposible el cambio de estado físico. Al no encontrarse una solución satisfactoria en cuanto a su utilidad, también se pensó en la posibilidad de tratarse de un recipiente para realizar infusiones o cocimiento de plantas medicinales, pero existen, sin duda, procedimientos igual de efectivos y menos complicados para conseguirlo (Broncano, 1989: 218).

8. PARALELOS, ANALOGÍAS Y CONCLUSIONES.

Para finalizar con el presente trabajo, dedicaremos este punto para hablar sobre algunos lugares con características semejantes a las que tiene el depósito votivo de El Amarejo y a aspectos que se han ido viendo a lo largo del trabajo y de los cuales intentaremos sacar conclusiones.

Entre los lugares de culto en época ibera, encontramos una relativa variedad en lo que se refiere especialmente a las ofrendas que contienen. Por una parte existen los templos o santuarios como el del Cerro de los Santos, El Cigarralejo, La Serreta, Nuestra señora de La Luz, Castellar de Santisteban y Collado de los Jardines, los cuales debieron ser grandes centros culturales de un territorio más o menos extenso, es decir, su influencia no se reduce a un pequeño territorio o ámbito de un poblado o ciudad, como ocurre en el caso de El Amarejo. Puede que esto quedara reflejado en las ofrendas depositadas, pues en el caso de El Amarejo falta por completo lo característico de los santuarios citados como los exvotos de piedra de los primeros o los de bronce en los últimos (Broncano, 1989: 232)

Sin embargo, existen otros lugares que sí parecen acercarse más al ejemplo de El Amarejo. Así, tenemos el caso del depósito de Garvao, en el Bajo Alentejo (Dominguez, 1995: 48-49). En la zona oriental del cerro del castillo apareció un depósito fechado en la segunda mitad del siglo III a.C. y está excavado parcialmente en la roca y en parte delimitado con un murete de piedra. La presencia en su base de un cráneo trepanado hace que se hable de la realización de un ritual de fundación tras el cual se realizaría el depósito. En general es parecido a El Amarejo salvo en la presencia del cráneo, estando el depósito oculto y protegido por una capa de piedra para evitar su profanación. En El Amarejo aparecieron dos pequeños fragmentos carbonizados al parecer de cráneo humano, pero se consideraron intrusivos arrastrados con el material

que sirvió para ocultar las ofrendas. Dentro de él apareció una gran cantidad de cerámicas hechas a mano, vasos calados, cerámica común a torno, placas oculadas de oro y plata, etc.

Observamos así, algunos puntos en común entre ambos, pues como apuntamos anteriormente, en El Amarejo los recipientes cerámicos se encontraban muy fragmentados y podíamos encontrar fragmentos de un mismo recipiente esparcidos por diferentes capas estratigráficas. En el santuario de La Cueva del Águila, los recipientes que habían sido ofrendados aparecían extremadamente fragmentados, incluso con señales de haber sido astillados. En el santuario de Las Atalayuelas apareció un arma tipo gladius, la cual estaba doblada. La explicación que se le da a este último fenómeno, y que podría aplicarse a lo que ocurre también con la cerámica, es de un proceso rotura o daño intencionado, provocando un proceso ritual de inutilización de las ofrendas (Gabaldón, 2010: 199). Donde más se documentan estos fenómenos de inutilización de armas es en las necrópolis iberas, las armas sufren una necesaria «alteración ritual» para pasar a la dimensión simbólica funeraria; se produce ritual de inflexión o «muerte simbólica» del arma que, al doblarse o golpearse, esto es, al transmutarse como su otrora dueño, pierde su función primigenia pero simbólicamente puede ser utilizada en el Más Allá (Gabaldó, 2010: 200). Esta idea aplicada al contexto del depósito votivo de El Amarejo nos estaría hablando también de procesos de fragmentación intencionada de los recipientes cerámicos, de manera que estos se vuelvan inutilizables una vez ofrendados. Otro aspecto que también llama la atención es que algunos de los materiales del depósito sufrieron procesos de combustión parcialmente. Un ejemplo es el proceso de carbonización de los vegetales, sin ninguna duda, intencionada y controlada, ya que asegura la preservación de la estructura del grano en el depósito (Rueda y Bellón, 2016:19).

Con respecto a la divinidad venerada, en el caso de El Amarejo no se sabe a ciencia cierta cuál era la divinidad a la que iban destinadas las ofrendas halladas en el depósito. La presencia de dos *askoi* en forma de paloma, la paloma con cabeza humana y la reiteración de ofrendas femeninas, habría hecho pensar en la Gran Diosa Madre o Tanit, aunque también pudo tratarse de una divinidad indígena relacionada con el tejido, debido a las características del depósito con la significativa presencia de tejidos, cordajes y útiles dedicados a la actividad textil, especialmente agujas de coser y *fusayolas*.

Para poder hablar de los tipos de ritos que pudieron estar presentes en El Amarejo, tenemos que partir de la idea de que el rito se materializa en ‘artefactos e imágenes’ que lo definen como instrumentos activos pero también en pautas de comportamiento que dejan huella perceptible en el registro arqueológico, como emociones humanas vividas desde lo individual y lo colectivo, como el miedo, necesidades de orden primario que requieren de mecanismos de ‘satisfacción’, etc. (Rueda y Bellón, 2016: 16). Además, el análisis de los objetos implicados, su la

regularidad o irregularidad y la reiteración o excepcionalidad del equipamiento simbólico-ritual, también supone un reflejo de tipo de práctica ritual. Estos rasgos fijan modelos de interacción o pautas de representación simbólica, en los que median aspectos sociales, políticos, de género, de edad, de tradición, de memoria, etc. (Rueda, 2015: 343). De esta manera, si nos fijamos en el tipo de material que se encuentra en el depósito votivo de El Amarejo, enseguida nos damos cuenta de que nos hablan de género, vinculadas al mundo femenino.

Los ritos de paso incluyen toda una serie de prácticas esenciales para la vida social que simbolizan la situación de tránsito y de cambio de un estadio a otro, todo ello encuadrado en una estructura simbólica específica y que define el recorrido, el sitio de depósito, el área de desarrollo de la práctica ritual, etc. Estas prácticas no se entienden de forma individual y privada, sino que se realizan en un marco de celebración comunitaria y comportamiento colectivo (Rueda y Bellón, 2016: 17). Además, estas prácticas suponen la ritualización de algunas etapas del ciclo vital, importantísimas en el aprendizaje social, pues adquieren un papel esencial para la percepción y expresión de momentos claves que afectan a la vida social del individuo. Los tipos de rito de paso son: ritos de iniciación guerrera, ritos de paso de edad, ritos nupciales, ritos de fertilidad y fecundidad, y ritos de gestación (Rueda, 2015: 353) Tras haber hecho la lectura de algunos objetos que forman la cultura material del depósito votivo de El Amarejo, voy a intentar aproximarme al tipo de ritual de paso que más encaje con este contexto.

Primero voy a hablar de los ritos de fertilidad, la gestación y la maternidad. Tras la formalización del matrimonio, las mujeres ibéricas asumían un nuevo papel, siendo uno de sus cometidos principales el de la reproducción biológica y social del grupo. El paso de la virginidad a la fertilidad sería un momento clave y el primer embarazo sería vital como testimonio de la capacidad de procrear. Bajo estos presupuestos, no es de extrañar que una de las ritualidades más comunes se relacione con la propiciación de la fertilidad y la fecundidad. De esta manera, hombres y mujeres pedirían a la divinidad por su fertilidad, para que les concediera la capacidad de tener descendencia y permitir la reproducción social (Rueda, *et al.* 2016: 32). En El Amarejo podríamos estar hablando de este tipo de rituales con la presencia de los vasos ornitomorfos considerados biberones y los “sacaleches”, los cuales podrían estar siendo ofrendados a la divinidad para que se le otorgara fecundidad, pues este tipo de materiales están vinculados a los recién nacidos. Sin embargo, la presencia de estos materiales podría estar hablándonos también, de una manera posiblemente más clara, de ritos de protección hacia los neonatos.

El nacimiento de una criatura se define como una etapa que implica cambios y adaptaciones condicionadas por la propia supervivencia, debido a la elevada tasa de muertes tempranas, fundamentalmente en la etapa comprendida entre los 0 y 3-4 años (Chapa, 2003: 122). Asimismo, la edad del destete y readaptación alimentaria debió ser

crítica, pues el cambio hacia la ingestión de otros alimentos supone una fuente de riesgo para los infantes. Esto se muestra en algunos ejemplos, como en el túmulo funerario de Cerrillo Blanco (Rueda, *et al.* 2016: 17), en el que la muerte de algunos de los infantiles enterrados se sitúa precisamente en los momentos del destete, como hemos podido comprobar recientemente por los análisis de isótopos estables de carbono y nitrógeno que se han llevado a cabo. Todo esto haría que, en ese primer momento, las prácticas de cuidado, relacionadas con la salud y la alimentación, fueran primordiales. De esta manera, los biberones y sacaleches de El Amarejo podrían haber estado relacionados con ritos de protección infantil, en los que se ofrenda el recipiente, que podía haber sido utilizado o no para alimentar al bebé, para que la divinidad le proteja en esta nueva etapa de su vida en la que se procede al destete.

Este tipo de ritos de protección ligados al mundo infantil también podría estar vinculado a la presencia de imágenes de neonatas/os en espacios de culto. Hablamos de dos exvotos de bronce que aparecen representando a neonatos, documentados en el santuario de Collado de los Jardines, los cuales llevaron a plantear si estos podían estar evocando la memoria de alguien ausente, o complementariamente de alguien dependiente que requiere de una donación indirecta (Rueda, *et al.* 2008: 486-487). Estas autoras asocian esta clase de imágenes al universo femenino y a ritos de protección infantil, asociados a un grupo de edad expuesto a sobreelevados índices de mortalidad. La escasez de este tipo de material encamina a pensar que no sería un tipo de práctica habitual, más bien son excepcionales.

Así mismo, este tipo de rito también podría estar vinculado con el particular caso del santuario de La Encarnación (Murcia), donde análisis bioquímicos realizados a la tierra colmatada del lugar, permitieron detectar contenidos de ácido ascórbico y albúmina en cantidades parecidas, las cuales indican la presencia de leche probablemente de mujer (Brotons, 2007: 325).

Otros de los materiales que encontramos en el depósito votivo de El Amarejo, nos podrían estar hablando de ritos de paso de edad, concretamente ritos iniciáticos vinculados con el aprendizaje. Este tipo de ritos no solo interesan por transmitir aspectos del comportamiento social de determinados grupos de edad, sino porque los ritos iniciativos asociados a jóvenes, debieron ser la referencia simbólica y funcional de la introducción en la comunidad. Este tipo de ceremonias nacen del miedo a la ruptura social y de la necesidad por la pervivencia de modelos sociales establecidos y por la conservación de los roles sociales. Este tipo de ritos iniciáticos suelen ser prácticas que anteceden al matrimonio, como ritos que adquieren una amplia dimensión social, política y en ocasiones económica. (Rueda, 2013: 356). Para ello es fundamental la educación de la praxis ritual, demarcada por pasos prefijados y determinados, materializado en acciones concretas. En los santuarios de Collado de los Jardines y la cueva de la lobera aparecen exvotos de bronce que representan el momento de realización de estos ritos iniciáticos. Hablamos por ejemplo de dos exvotos de bronce

que representan a una figura femenina y otra masculina, denominados como *portador/a* de ofrendas que comparten un mismo atuendo y los mismos atributos como la ofrenda. En otros contextos como el griego, la ofrenda de elementos como las pelotas del juego o los ovillos de lana demarcan este paso de edad, como signos que son abandonados tras la realización del rito (Rueda, 2013: 360). En uno de los vasos de la cámara funeraria de Piquía, en Arjona, en la que aparece una escena prenupcial, en el que la novia ofrece a eros dos pelotas blancas, como objeto que se relaciona con el amor y que supone dejar la juventud para prepararse para el matrimonio. Otra imagen de rito iniciático la tenemos en un contexto de aprendizaje plasmado sobre una pieza perteneciente a la necrópolis de Tútugi, Granada. En este vaso la protagonista es una niña, la cual posiblemente esté portando una lira pequeña (instrumento de iniciación) y es acogida por dos musas que la esperan y la amparan para introducirla en el arte de la música. De nuevo es la materialización del tránsito relacionado con la edad y la adquisición de un nuevo grado, en este caso asociado a la especialización musical (Rueda, 2013: 370)

Habiendo explicado en qué consiste este tipo de rito de paso y exponiendo estos ejemplos, podemos hacer la interpretación de los materiales de El Amarejo. Vamos a hacer referencia a la presencia de un número considerable de *fusayolas* dentro del depósito votivo. Como ya sabemos, por evidencias arqueológicas de algunos espacios de hábitat iberos como Castellet de Bernabé (Guérin, 1999; en Vílchez, 2015: 285), la actividad textil era una actividades muy importantes en el ámbito femenino. Como ya comentamos anteriormente, la iconografía recoge el modelo ideal de la mujer aristocrática en ocasiones acompañada de signos que tienen que ver con la actividad textil, si bien esta sería una actividad presente en todos los estamentos sociales. Izquierdo se refiere a este tipo de ofrendas como identificadoras de su poseedor/a e interpreta que estos objetos podrían estar refiriéndose al simbolismo “tejido – destino” “tejido – memoria” (Izquierdo, 2001). En el contexto del depósito votivo de El Amarejo, y al igual que ocurría con el ejemplo del aprendizaje de la música, la presencia de la *fusayola* podría estar también vinculada con el aprendizaje. Antes de asumir la labor del telar como mujer adulta, la niña ibera tendría que empezar por lo básico aprendiendo a hilar con el huso y la *fusayola*. Así, podríamos hablar de rito de paso iniciático, pues la acción de la niña ofreciendo la *fusayola* a la diosa supondría dejar la juventud para la adquisición de un nuevo grado, en este caso la de la asumir la labor del telar como mujer adulta.

Los tipos de rituales de los que hemos hablado contribuyen a reforzar las prácticas de agregación y de identificación social que poseen una dimensión colectiva. Así, vamos a finalizar el presente trabajo hablando de las prácticas de agregación que se ha manifestado dentro de nuestro objeto de estudio. La pertenencia a una comunidad religiosa sirve de drenaje identitario de gran valor y se manifiesta, entre otras formas, en la asunción de un conjunto de procesos rituales que vienen determinados por las acciones del propio grupo y que están motivadas por expectativas favorables o de éxito a nivel social, lo que da sentido a las propias experiencias colectivas. Los valores que

rigen estas experiencias religiosas se integran en una cosmovisión que ayuda y contribuye a la organización del grupo. Una estrategia de cohesión compartida, que en parte se sustenta en comportamientos rituales asumidos y en normativas que son observables en el propio registro votivo, por ejemplo, en el uso de determinado instrumental litúrgico o en la utilización de categorías votivas compartidas (Rueda y Bellón, 2016: 16).

En el depósito votivo de El Amarejo queda más que claro que se trata de un rito colectivo, donde participarían casi exclusivamente el mundo femenino, pues como hemos estudiado, las ofrendas que en él se encuentran están estrechamente vinculadas con el espacio simbólico y ritual de la mujer. Con respecto a la clase social de las mujeres que participaban en el ritual, existe una serie de materiales también nos puede estar hablando de edad y estatus de las mujeres que participaron en el rito. Cuando las mujeres alcanzan su etapa vital de madurez, tendrán un papel significativo en los procesos de legitimación política y social, contribuyendo así a favorecer las condiciones que aseguran la reproducción y la transformación social en el seno de las estructuras sociales en las que están inmersas. Este hecho se acentúa en momentos de cambio, sobre todo en el siglo IV a.n.e., cuando se consolida el modelo aristocrático y surge un nuevo concepto del poder, contribuyendo a la construcción de nuevas identidades y nuevas representaciones (Rueda, *et al.* 2016: 36). Así, van a aparecer elementos en abundancia relacionados estrechamente con el mundo femenino, como las agujas y alfileres de hueso y otros objetos de tocador, relacionados con el peinado y el vestido: formas claras de expresión y representación de la mujer ibera. Cabe destacar además, la ubicación donde se encuentra el depósito, pues se trata de una zona de paso y acceso a departamentos. Un área representativa que nos permite pensar en que los ritos asociados a este depósito adquieren una dimensión pública evidente, que trasciende a la propia comunidad. Ritos colectivos y públicos que refuerzan el sentido de comunidad religiosa. Asimismo, quedaría por afirmar que la ritualidad femenina se enmarca dentro de la oficialidad del culto en El Amarejo, tal y como, además, se ve en otros espacios de culto iberos. El culto femenino, por tanto, se introduce como una variable más en la construcción religiosa e identitaria de la comunidad.

9. BIBLIOGRAFÍA

ALFAYÉ, S.: “Usos y contextos de los vasos plásticos zoomorfos en la céltica hispanaverter, sacrificar, alimentar, silbar.”, *Saldvie: Estudios de prehistoria y arqueología*, nº7, 2007, 71-92.

BELLARD, C.; BELLARD, F.: "Enterramientos infantiles en la Ibiza fenicio-púnica". En *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d.E.)*. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, nº 14, 1989, 211-238.

BLASCO, M.: “El trabajo sobre hueso, asta y marfil en Covalta. Evidencias de un taller de Época Ibérica”. *Recerques del Museu d'Alcoi*, nº 24, 2015, 43-58.

BRONCANO, S.: *El depósito votivo ibérico de El Amarejo, Bonete (Albacete)*. Excavaciones arqueológicas en España, 156, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, Madrid, 1989.

BRONCANO, S.; BLÁNQUEZ, J.: *El Amarejo (Bonete, Albacete)*. Excavaciones arqueológicas en España, 139, Subdirección General de Arqueología, Madrid, 1985.

BROTONS, F.: “Las terracotas en forma de cabeza femenina del santuario ibero-romano de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)”, en M. C. Marín Ceballos y F. Horn (eds.): *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina*, Spal Monografías, 9, Universidad de Sevilla, 2007, 313-337.

BURILLO, F.; IBANÉZ, J. y POLO, C.: “Localización y descripción física del yacimiento y su entorno”. *Cuadernos del Instituto Aragonés de Arqueología, II*, 1993, Teruel.

CARRERAS, C.; NADAL, J.: “Reflexiones en torno a la cultura material: nuevas aproximaciones”. *Pyrenae: revista de prehistòria i antiguitat de la Mediterrània Occidental*, nº 33-34, 2002-2003, 65-80.

CHAPA, T.: “La percepción de la infancia en el mundo ibero”, *Cuadernos de Prehistoria*, nº1, 2003, 115-138.

DOMÍNGUEZ, A.J.: “Religión, rito y ritual durante la protohistoria peninsular. El fenómeno religioso en la Cultura Ibérica”, Waldren, W. H., Ensenyat, J. A. & Kennard, R. C. (eds.), *IIIrd Deya International Conference of Prehistory*, vol. II, 1995, 25-91.

ESTEBAN, C.: “Elementos astronómicos en el mundo religioso y funerario ibérico”, *Trabajos de Prehistoria*, vol. 59, nº 2, 2002, 81-100.

FONT, M.: “Dos peines ibéricos de la Serrela de Alcoy y sus precedentes”, *Papeles del Laboratorio de Arqueología ibérica de Valencia*, nº 10, 1970, 123-138.

GABALDÓN, M.M.: ““Sacra loca” y armamento. Algunas reflexiones en torno a la presencia de armas no funcionales en contextos rituales”, *Gladius: estudios sobre armas antiguas, armamento, arte militar y vida en Oriente y occidente*, nº 30, 2010, 191-212.

GARCÍA, L.: *Introducción al reconocimiento y análisis arqueológico del territorio*, Ariel Prehistoria, Barcelona, 2005.

GRAU, I.; *El santuario ibérico y romano de la Serreta (Alcoi, Contestania, Penàguila): prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania*, Amorós, I.; Segura, J.M.; Gallello, G.; López-Bertrán, M. (eds.). Ajuntament d'Alcoi, Alcoi, 2017.

GRAU, I.; RUEDA, C.: “La religión en las sociedades ibéricas: una visión panorámica”, *Revista de historiografía*, nº 28, 2017, 27-47.

IZQUIERDO, I. (2001): “La trama del tejido y el vestido femenino en la cultura ibérica”. En Manuela Marin (Ed.): *Tejer y vestir: de la antigüedad al Islam. Estudios Árabes e Islámicos: Monografías*. I. CSIC, Madrid: 287-311.

IZQUIERDO, I.: “Arqueología, iconografía y género: códigos en femenino del imaginario ibérico”, *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, nº11, 2008, 121-141.

IZQUIERDO, I.: “Desde una arqueología inclusiva, por un pasado mejor. Un ensayo epistemológico y axiológico”, *Complutum*, vol. 28, nº1, 2017, 119-141.

MATA, C.; SORIA, L.; BLASCO, M.; FUENTES, M.; COLLADO, E.: “Peines de marfil y madera de la II Edad del Hierro en la Península Ibérica. Talleres, estilos y otros enredos”, *Complutum*, vol. 28, nº1, 2017, 119-141.

MONERO, T.: *Religio ibérica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 20, Real Academia de la Historia, Madrid, 2003.

PRADOS, L.: “Un viaje seguro: la representación de pies y aves en la iconografía de época ibérica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, nº 30, 2004, 91-104.

PRADOS, L.: “Mujer y espacio sagrado haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de época ibérica”, *Complutum*, nº 18, 2007, 217-226.

RAFEL, N.: “El mundo textil como indicador de género en el registro funerario ibérico”, *Treballs d'Arqueologia*, nº 13, 2007, 115-146.

RÍSQUEZ, C.: “Arqueología ibérica y los estudios de género en Andalucía”, *Menga: revista de Prehistoria de Andalucía*, nº6, 2015, 61-91.

RÍSQUEZ, C.; GARCÍA, M^a. A.: “¿Actividades de mantenimiento en el registro funerario? El caso de las necrópolis ibéricas”, *Interpreting household practises: reflections on the social and cultural roles of maintenance activities*. González, P. Masvidal, C., Montón, S. & Picazo, M. (eds.), *Treballs D'Arqueologia* 13, 2007b, 147-173.

RUEDA, C.: “La mujer sacralizada: la presencia de las mujeres en el santuario (lectura desde los exvotos de bronce iberos)”, *Complutum*, nº 18, 2007, 227-236.

RUEDA, C.: “Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio”, Rísquez, C. & Rueda, C. (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 341-383.

RUEDA, C.: “The hairstyles and headdresses of the iberian bronze ex-votos in the territory of Castulo”, in J. Ortiz, M. Antón y C. Alfaro (eds.): *Tiaras, Diadems and Headdresses in the Ancient Mediterranean Cultures: Symbolism and Technology*, Valencia, 2014, 133-154.

RUEDA, C.: “La religiosidad en las sociedades iberas de los siglos IV-III a.C.”, *Arqueología & Historia*, nº 1, 2015, 4-9.

RUEDA, C.; GARCÍA, A.; ORTEGA, M.C.; RÍSQUEZ, C.; “El ámbito infantil en los espacios de culto de Cástulo (Jaén, España)”, Gusi, F.; Muriel, S. & Olaria, C.R. (eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: La muerte en la infancia*, 2008, 473-496.

RUEDA, C. Y BELLÓN, J.P.: “Culto y rito en cuevas: modelos territoriales de vivencia y experimentación de lo sagrado, más allá de la materialidad (ss. V-II a.n.e.)”, en S. Alfayé (ed.), *Verenda numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*, *Monográfico de la Revista Arys*, Madrid, 2016.

RUEDA, C.; RÍSQUEZ, C.; HERRNAZ, A.; HORNOS, F.; GARCÍA, A.: *Las edades de las mujeres iberas. La ritualidad femenina en las colecciones del Museo de Jaén*, Catálogo de la exposición, Jaén, 2016.

UROZ, H.: *Prácticas rituales, iconografía vascular y cultura material en Libisosa (Lezuza, Albacete)*. Nuevas aportaciones al Ibérico Final del Sudeste. Universidad de Alicante, Alicante, 2012.

VÍLCHEZ, M.: “Tejido y rito en espacios de culto íberos: las *fusayolas* como objeto de estudio”, *Revista atlántica-mediterránea de prehistoria y arqueología social*, nº17, 2015, 281-188.

10. ANEXOS FIGURAS

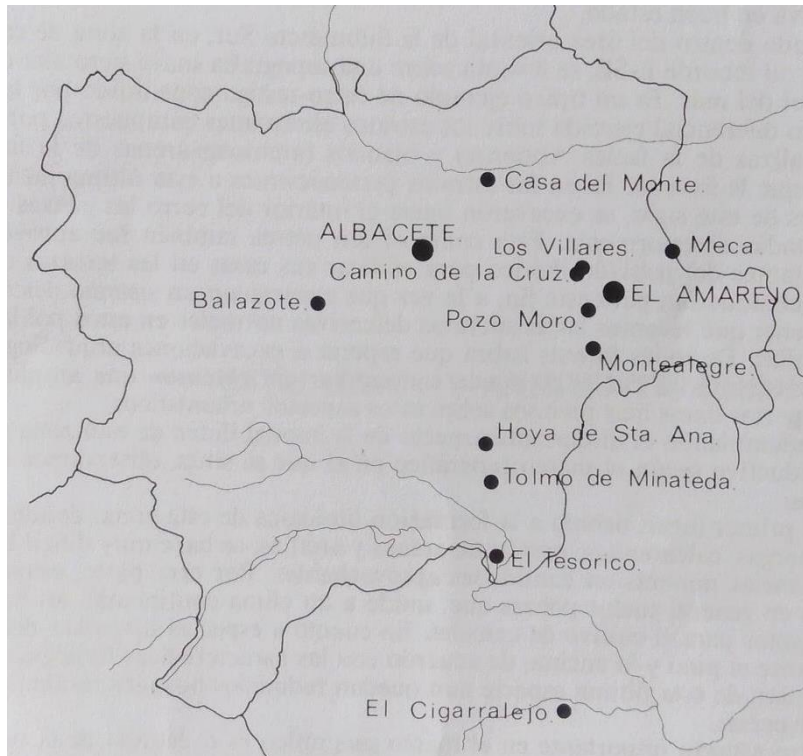


Fig. 1.-El Amarejo en el territorio de Albacete (Fuente: Broncano y Blázquez, 1985:)

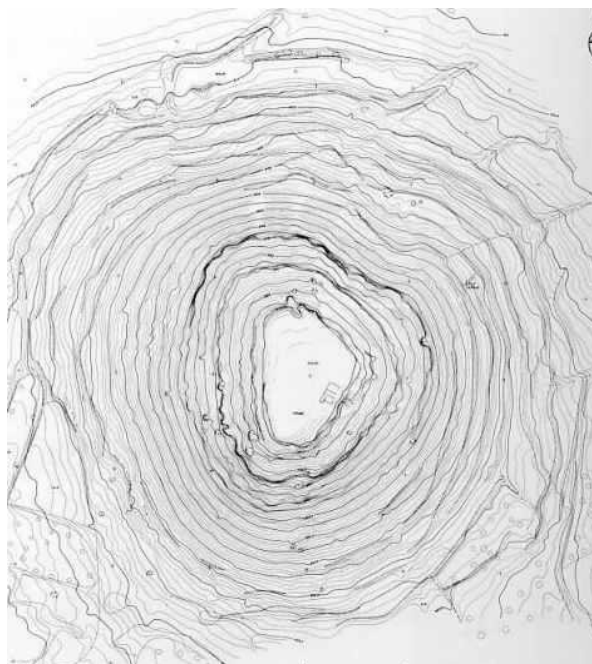
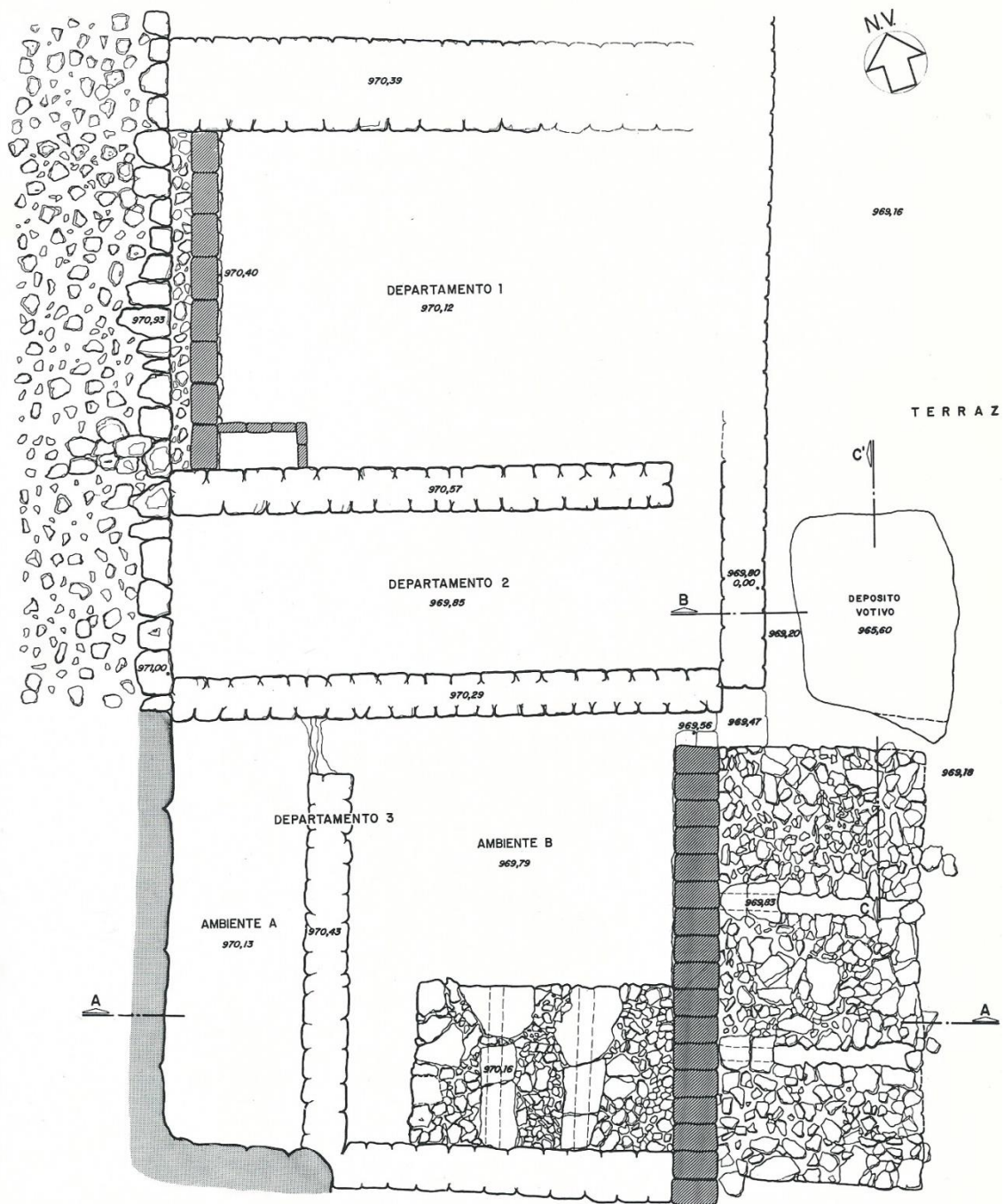


Fig. 2.- El Oppidum de El Amarejo (Fuente: Broncano, Blázquez, 1985:)



Fig. 3.- El depósito votivo de El Amarejo (Fuente: <http://www.geocaching.com>)



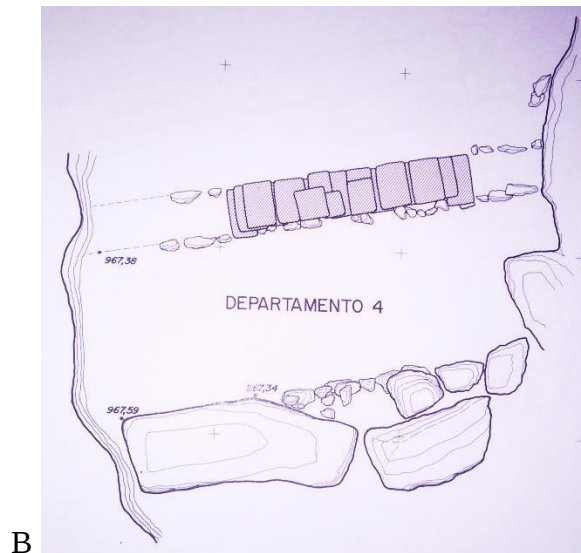


Fig. 4.-Departamentos 1, 2, 3 y depósito votivo; Departamento 4, situado en la parte posterior de los tres primeros departamentos (Fuente: Broncano, 1989: Fig. 1)



Fig. 5.- Cerro-testigo de El Amarejo (Fuente: <http://www.youtube.com>)



Fig.6.- Vista de la terraza que quedaba situada delante de la fachada de los tres primeros departamentos mencionados (Fuente: <http://www.geocaching.com>)



Fig.7.- Hilada de piedras colocadas de manera casi circular (Fuente: Broncano, 1989: Lám. III)

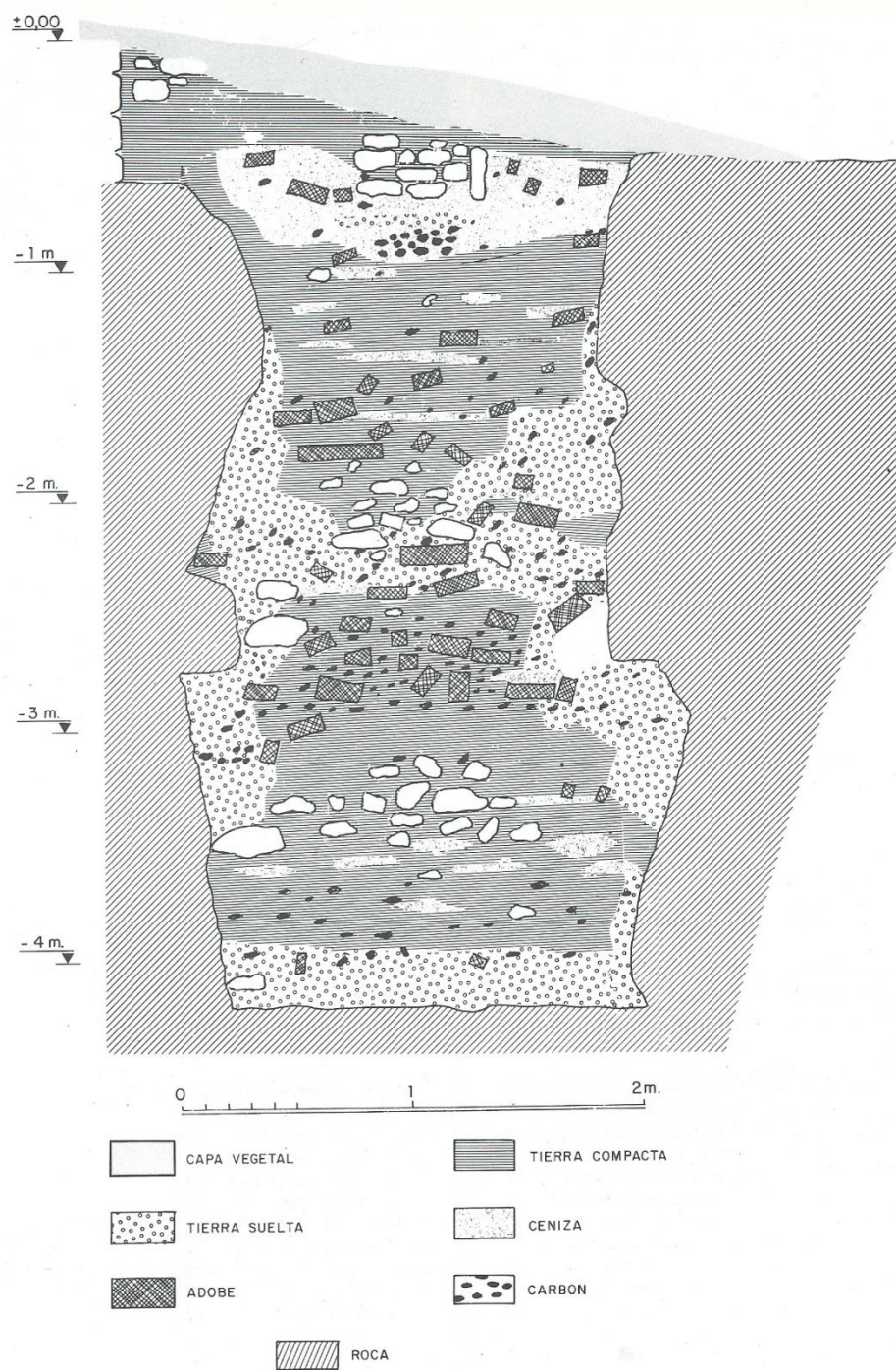


Fig. 8.- Composición del relleno del depósito votivo (Fuente: Broncano, 1989: Fig. 3)



Fig.9.-Base rocosa del cerro una vez excavado el depósito (Fuente: Broncano, 1989: Lám. XXIX)

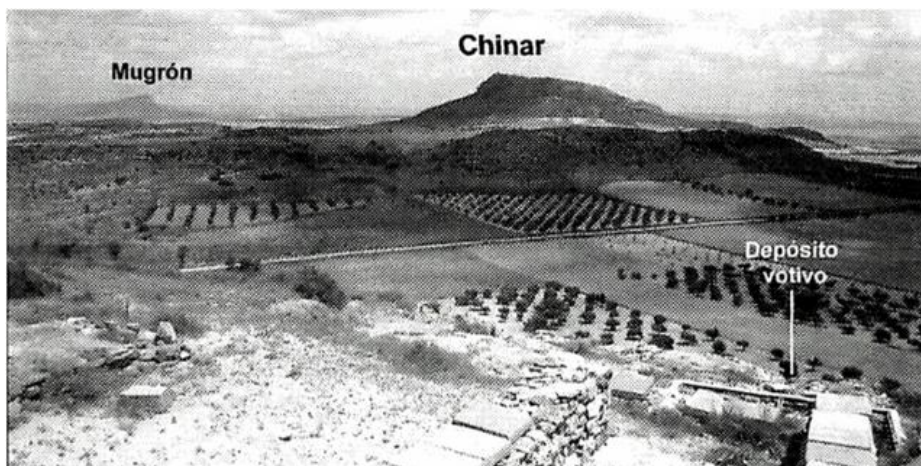


Fig.10.-Vistas de la montaña Chinar desde el depósito votivo (Fuente: Esteban, 2002: Lám. I)



Fig.11.- A- Salida del sol en o muy cerca de los equinoccios de primavera y otoño sobre la montaña Chinar (Fuete: Esteban, 2002: Lám. II)

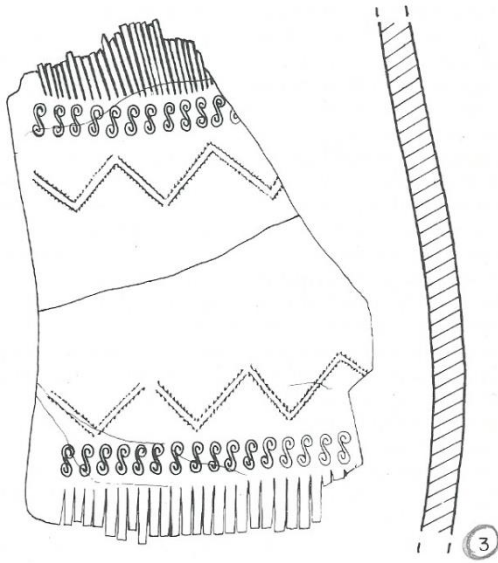


Fig. 12.- Peine de madera (Fuente: Broncano, 1989: Fig. 4)



Fig. 13.- Peines de hueso de La Serreta (Fuente: Mata, *et al.* 2017: Fig. 4)

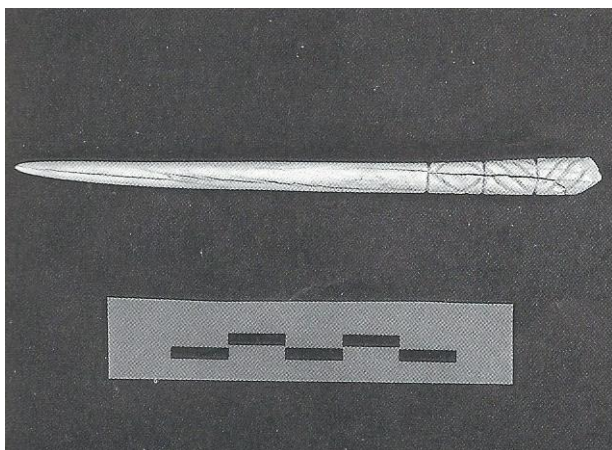


Fig. 14.- Alfiler de hueso (Fuente: Broncano, 1989: Lám. LI).

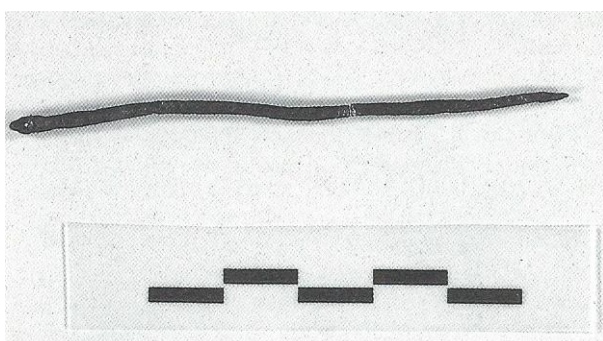


Fig. 15.- Aguja de coser de bronce (Fuente: Broncano, 1989: Lám. LXIV).

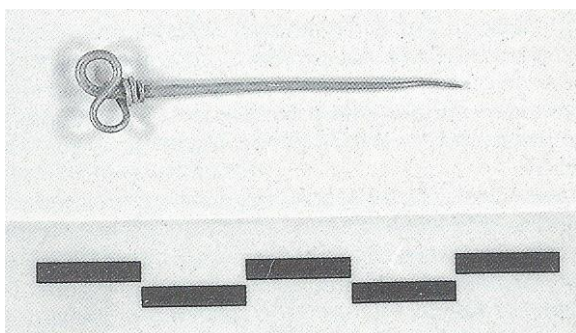


Fig. 16.- Alfiler de oro (Fuente: Broncano, 1989: Lám. LVIII).



Fig. 17.- Alfiler de bronce (Fuente: Broncano, 1989: Lám. LXVIII).

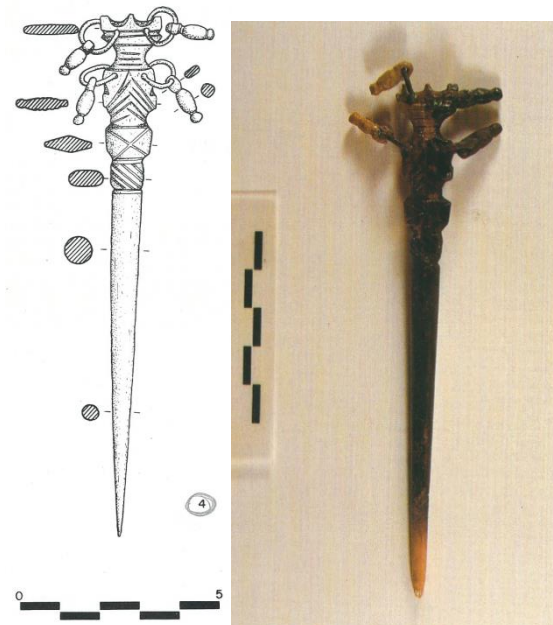


Fig.18.- Alfiler de hueso (Fuente: Broncano, 1989: Lám. XLIX; Fig. 6).



Fig.19.- Alfileres rematados con una bellota y una figura femenina (Fuente: Rueda, *et al.* 2016. Pág: 89)



Fig.20.- Fusayolas de cerámica (Fuente: <http://www.spaincenter.org>)

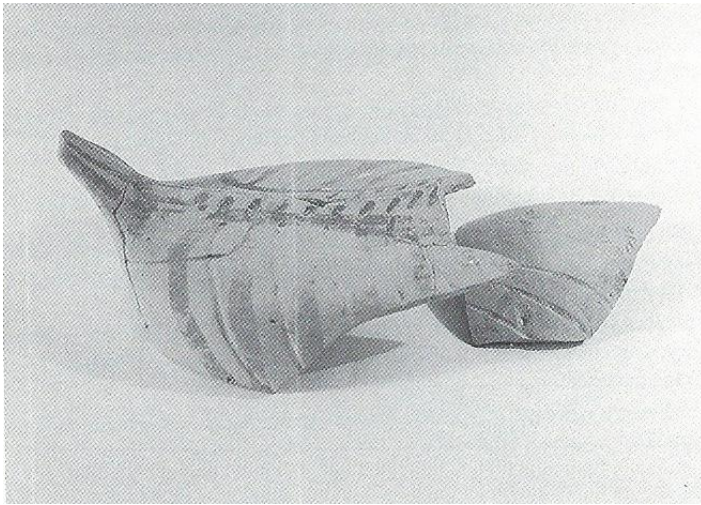


Fig.21.-Vaso ornitomorfo en forma de paloma (Fuente: Broncano, 1989: Lám. LXXXVIII)

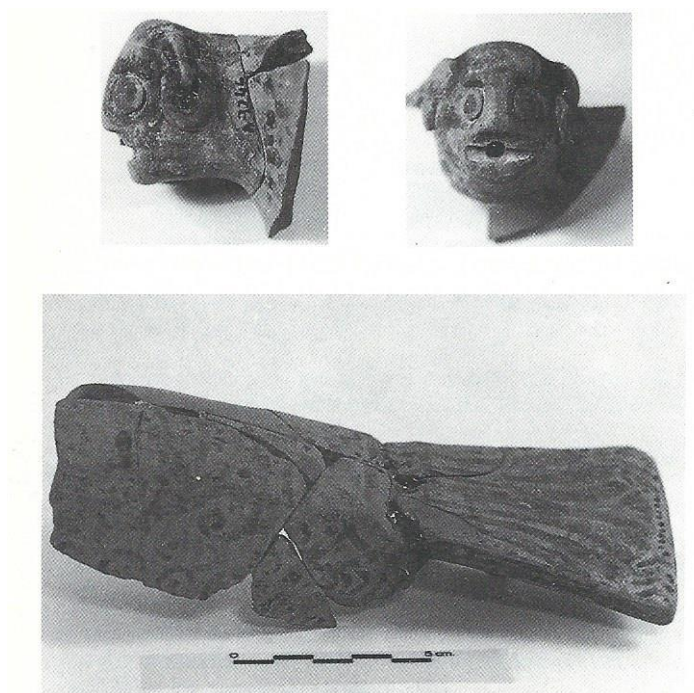


Fig.22.-Vaso ornitomorfo con cuerpo de paloma y cabeza humana (Fuente: Broncano, 1989: Lám. LXXXVII).

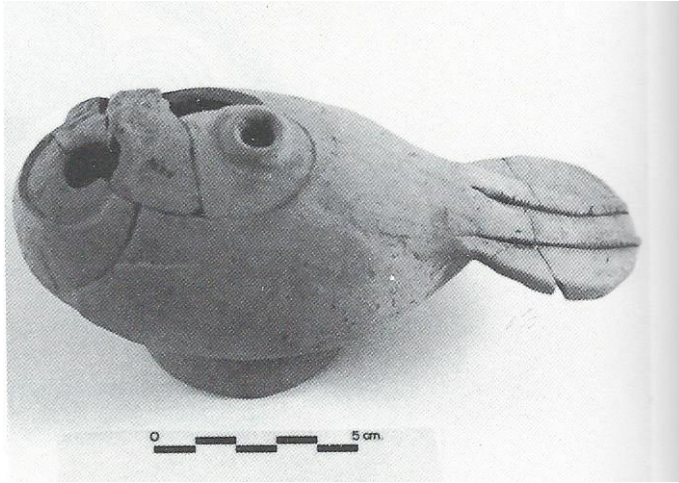


Fig.23.-Vaso ornitomorfo en forma de paloma (Fuente: Broncano, 1989: Lám. C).

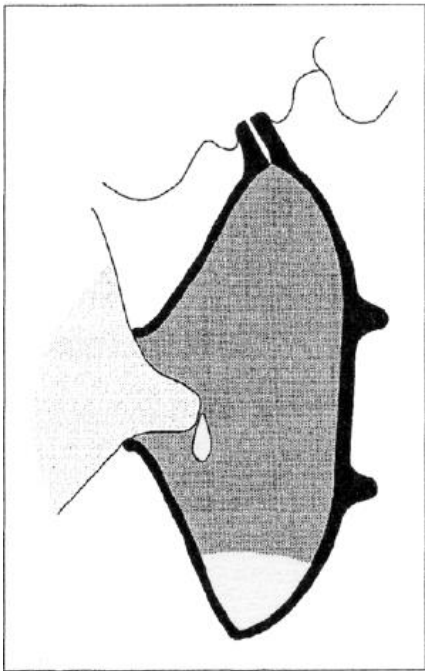


Fig.24.- Reproducción experimental del modo de utilización de un sacaleches (Fuente: Alfayé, 2007: 16).

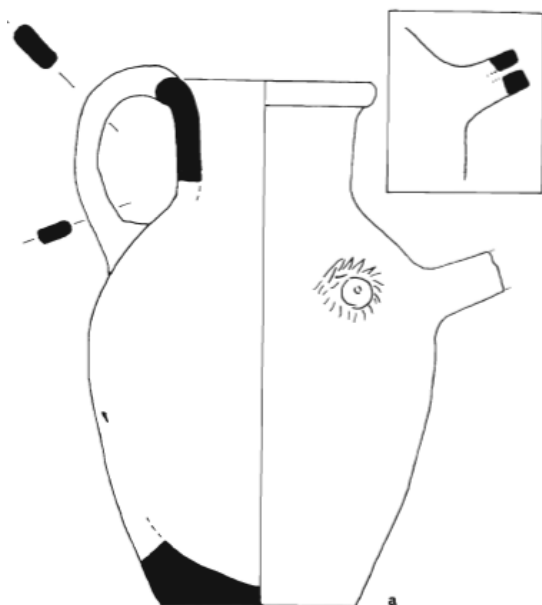


Fig.25.- Biberón de Puig dels Molins (Fuente: Bellard y Bellard, 1989: Fig. 1).



Fig.26.- "Sacaleches" (Fuente: Broncano, 1989: Lám. LXXXVIII).

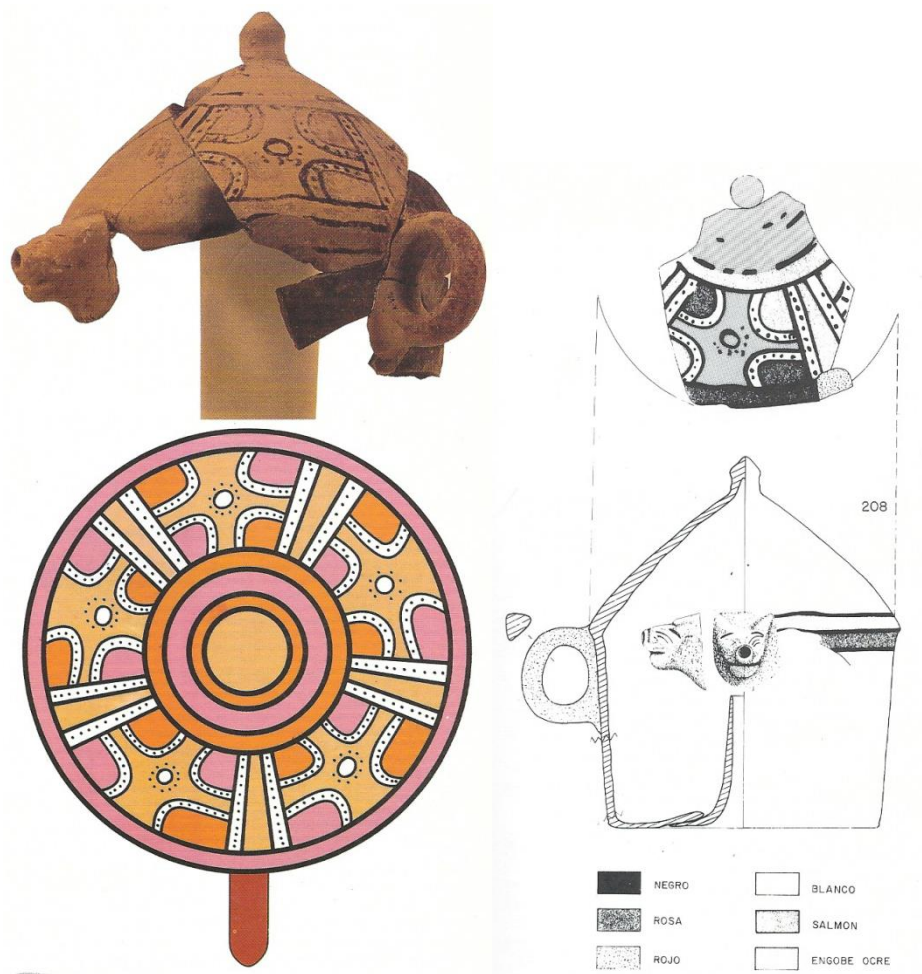


Fig.27.- “Sacaleches” y recreación de sus colores (Fuente: Broncano, 1989: Lám. CIII)



Fig.28.- “Sacaleches” de El Cigarralejo (Fuente: <http://www.pastwomen.net>)