

EL ÁMBITO INFANTIL EN LOS ESPACIOS DE CULTO DE CÁSTULO (JAÉN, ESPAÑA)

Carmen RUEDA-GALÁN, Antonia GARCÍA-LUQUE,
Carmen ORTEGA-CABEZUDO y Carmen RÍSQUEZ-CUENCA

Introducción

El ámbito infantil en las investigaciones arqueológicas de la sociedad ibera ha centrado escasa atención, siendo fundamentalmente a partir del auge de los estudios de género, auspiciados por los enfoques post-procesuales, cuando han comenzado a ser tenidos en cuenta (Chapa 2003: 117). Sólo cuando las mujeres empezaron a ser consideradas por parte de las investigaciones como sujetos históricos y agentes sociales, los individuos infantiles surgieron del olvido por su indudable asociación al ámbito femenino. Las mujeres y la maternidad se han constituido como un binomio tradicional de los estudios de género, sin embargo, sorprende, de forma general en el imaginario ibero, la escasísimas representaciones maternas, en claro contraste con la gran preocupación por la fertilidad y la fecundidad, manifestada a través de la iconografía, en contextos sacros y funerarios, como uno de los ritos principales de la construcción ideológica (Griñó 1992). La lectura iconográfica es una de las vías principales de análisis de la configuración de la imagen infantil, de sus atributos y asociaciones, aspectos derivables en la definición de ritos en los que se inscriben. Pero no sólo en la plástica ibera se percibe la escasez de temas infantiles y maternas, también el registro arqueológico de los espacios funerarios manifiesta el fuerte desequilibrio existente en función de dos variables, el género y la edad, como pone de manifiesto la escasa representación de niños, niñas y jóvenes, así como de mujeres frente a hombres. Una de las principales causas atribuidas a este bajo número de enterramientos infantiles en las necrópolis iberas suele ser la práctica ritual diferencial para este grupo de edad. En esta dirección, junto a los excepcionales casos en los que los neonatos o niñas y niños de corta edad son incluidos, bien de forma individual o bien colectiva, dentro del sistema ritual funerario, codificado y destinado a una determinada parte del grupo, existe otro tipo de práctica exclusiva en la que estos personajes recién nacidos son inhumados en zonas de hábitat o en espacios de culto. La razón intrínseca, a nivel ideológico, de la existencia de este tipo de prácticas específicas se vincula a aspectos de consideración social que, en definitiva, influye en la mayor o menor visualización, igualmente social, de este grupo de edad.

Este estudio pretende desarrollar un análisis que se inserta en recientes líneas de investigación centradas en la percepción arqueológica de la infancia en la sociedad ibérica (Gracia *et alii* 1989; Ruiz Bremón y San Nicolás 2000: 117-134; Chapa 2001; Chapa 2003), aunque profundizando en aspectos muy concretos de las lecturas más globales que puedan hacerse al respecto. Las direcciones que pueden abrirse a la hora de abordar el estudio de individuos recién nacidos o de corta edad son muchas, al igual que muy amplio es el ámbito espacial al que se le puede aplicar este tipo de

análisis. No obstante, nosotras desde este trabajo proponemos ahondar en la delimitación y caracterización del espacio simbólico reservado para este grupo de edad en un territorio concreto, el de Cástulo, y enmarcado en un proceso de construcción de una identidad colectiva con pautas territoriales, iconográficas y rituales bien definidas (Rueda, en prensa). Proponemos la lectura articulada de los espacios de culto, intentando definir qué lugar y qué materiales se asocian a los niños y niñas de corta edad, preferentemente neonatos y qué papel simbólico adquieren en la vida, en los santuarios, y en el espacio de la muerte, en las necrópolis. Bien es cierto que contamos con un escaso corpus de datos, así como con limitaciones derivadas de la poca experiencia de la disciplina arqueológica para afrontar la "invisibilidad" material y espacial asociada a este grupo de edad (Chapa 2003: 117), no obstante son algunas las lecturas que pueden desarrollarse.

Partimos de que la distinta consideración social de los grupos de edad más jóvenes deriva directamente en la determinación de los espacios que estos pueden ocupar (Van Gennep 1986: 65). Así se ha interpretado, por ejemplo, los enterramientos de neonatos en contextos domésticos, que muestran una dispersión geográfica desde el noreste peninsular, incluyendo el sur de Francia, hasta Alicante y Murcia como límite más al sur. El río Júcar marca un límite en el que se ha constatado una mayor concentración de esta práctica ritual infantil, cuyo origen se remonta hasta el Bronce Final, si bien su momento de mayor desarrollo correspondería al siglo IV a.n.e. A este mismo período pertenecen los hallazgos de Murcia (Coimbra del Barranco Ancho) y Alicante (La Alcudia, Santa Pola y La Serreta), donde volvemos a encontrarnos con un nuevo límite geofísico, el río Segura, al sur del cual no se han documentado inhumaciones infantiles en espacios de hábitat.

En función de esta distribución (Almagro-Gorbea y Moneo 2000: 159; Moneo 2003: 338; Gusi, 1989, 1992, 1993), se observa cómo los límites vienen a coincidir con sustratos étnicos distintos, ya que mientras que la zona noreste corresponde a un sustrato cultural de Campos de Urnas, hacia el sur, coincidiendo con el río Segura nos encontramos con la frontera tartésica. Ello puede mostrarnos que, aunque con el devenir del tiempo, se produzca una atomización de las distintas étnias, se mantienen tradiciones de unas etapas precedentes, con posteriores influencias consecuentes de los múltiples contactos culturales y sociales, como es el caso de la influencia púnica para el territorio localizado entre el Segura y el Júcar. La ausencia total de este tipo de hallazgos en el sur peninsular y, por tanto, en el Alto Guadalquivir, puede obedecer a la escasez de poblados excavados o, tal vez, a un cambio en la codificación del comportamiento funerario para este grupo de edad en este ámbito geográfico. Ello únicamente lo sabremos cuando se cuente con suficiente información aportada por las futuras intervenciones en asentamientos.

De esta misma forma, tampoco en nuestros santuarios se ha constatado este tipo de rito que sí se documenta en las zonas anteriormente expuestas. Mientras que en algunas áreas sacras, definidas como *santuarios domésticos* (Almagro-Gorbea y Moneo 2000: 158), concretadas en la zona valenciana y catalana, se han hallado inhumaciones infantiles, en el Alto Guadalquivir carecemos de esta asociación *santuario-enterramiento infantil*, aunque bien es cierto que existe un amplio desconocimiento del culto en el interior de los *oppida*.

Algo más de información aportan las necrópolis en las que si se ha constatado este tipo de ritual. Concretamente, en Castellones de Ceal se han documentado dos sepulturas de diferentes características rituales, fechadas en el siglo IV a.n.e. Por un lado, el *ustrinum* 11/097 donde se recuperaron los restos óseos de un/a niño/a de 6 a 9 años. Y por otro lado, la sepultura 11/149 donde se halló un/a neonato/a inhumado/a, asociada a un *ustrinum* (11/148) correspondiente a la cremación de una mujer joven (de entre 18 y 20 años) que fue realizada fuera del área propia de las cremaciones (Chapa *et alii* 1998: 130). Al no ser enterrados juntos y al contar con diferentes diagnósticos osteológicos, podemos lanzar dos hipótesis al respecto: de un lado, pudiera ser que bien la madre y el hijo murieran simultáneamente en un parto prematuro en función de los análisis de Reverte, de forma que cremaron el cuerpo de la madre en una zona no habitual a tal fin, tanto que a su bebé lo introdujeron con posterioridad en una zona especialmente cercana, practicando un rito propio de neonatos. Una segunda propuesta, si se hace una lectura de los resultados osteológicos de Gómez-Bellard, encamina hacia la interpretación de la muerte de la madre por parto y la supervivencia del niño/a durante unos meses que, tras su muerte, igualmente prematura, fue inhumado en una zona próxima a donde había sido cremada su madre, aunque no con ella (García-Luque y Rísquez, en prensa). En esta segunda hipótesis mediaría una decisión del grupo familiar que otorga al neonato una consideración social e ideológica, al mismo tiempo que un reconocimiento dentro del grupo familiar a través del vínculo con su madre.

Siguiendo esta interpretación, unido a registros funerarios de otras áreas ibéricas, se podría proponer que en el siglo IV a.n.e., momento en el que la estructura familiar, en sentido amplio, parece dominar el registro funerario, empezamos a encontrar en las necrópolis a la población femenina e infantil, de forma que aparecen representados los dos sexos y todos los grupos de edades, aunque sigan predominando los adultos masculinos. Precisamente será esta formación de las unidades familiares y el papel desempeñado por las mujeres en todo este proceso, desde las uniones familiares hasta la reproducción de la vida, lo que nos permita explicar esta presencia de neonatos no sólo en los espacios funerarios, sino también en las representaciones de los santuarios, todos ellos lugares de proyección de un fuerte contenido simbólico.

El proceso histórico. La inclusión de los análisis centrados en la visualización de la infancia en el marco territorial: el pago de Cástulo

El estudio del proceso de apertura de la imagen y del espacio infantil debe relacionarse, en el Alto Guadalquivir, con una etapa de fuertes transformaciones sociopolíticas que conducen a la gestación y consolidación, sobre todo durante el siglo III a.n.e., de un modelo de *ciudadanización* con claras manifestaciones territoriales e iconográficas. Este proceso partiría desde mediados del siglo IV a.n.e., momento en el que se consolida el modelo territorial del *oppidum* de Cástulo como manifestación espacial de un proyecto político con claro corte expansionista. Interesa analizar este modelo porque

en él entran en juego variables determinantes para la comprensión de la instauración y desarrollo de patrones ideológicos motivados por las transformaciones socio-políticas y determinados por sus manifestaciones territoriales.

Remontémonos a inicios del siglo IV a.n.e., momento de plena consolidación del sistema aristocrático y del *oppidum* como espacio político articulador de las relaciones sociales y políticas, base para la confirmación de los primeros proyectos territoriales que superan el *hinterland* de la ciudad. Estas primeras experiencias, en un primer momento, se sustentaron en un sistema ideológico heredero de los paradigmas activos en el linaje aristocrático, fundamentado en torno a la figura del héroe y de su acción civilizadora de enfrentarse al lobo que lo convierten en un icono, en un auténtico símbolo territorial. Este, *grosso modo*, es el sustento ideológico de una de las primeras experiencias territoriales documentadas en el Alto Guadalquivir, la que encabeza el *oppidum* de Úbeda la Vieja en torno al Valle del río Jandulilla (Ruiz *et alii* 2001). En él la clase aristocrática emerge como vencedora y colonizadora, proyección ideológica de un bien colectivo y canal de cohesión social e imagen única en la que todo el sistema se legitima. En la imagen del poder aristocrático y en la construcción narrativa del santuario de El Pajarillo se incluye la imagen de un joven desnudo, quizás un niño, que adquiere el rol de símbolo de la comunidad, al mismo tiempo que detonante para la construcción ideológica del *héroe* (Molinos *et alii* 1998: 326). En este caso el niño participa en la creación del mito, como agente pasivo que, aunque desprovisto de atributos, se vincula directamente a la clase social aristocrática.

Hacia mediados del siglo IV a.n.e., tras la desarticulación del territorio del Valle del río Jandulilla y el abandono del santuario de El Pajarillo, se constata arqueológicamente otro proyecto de expansión territorial, encabezado por el *oppidum* de Cástulo, que continúa, de forma general, con algunos de los presupuestos de organización espacial, aunque las estrategias a nivel sociopolítico son variadas sustancialmente. Para este momento el territorio de Cástulo se articula en base al esquema definido como *pagus*, en el que las cuencas hídricas juegan un papel fundamental como organizadoras territoriales (Ruiz *et alii* 2001) (Figura 1). En este modelo territorial concreto, la cuenca del río Guadalén se convierte en el eje de distribución y red estratégica, hasta el punto de que en su confluencia con el río Guadalimar se ubica un centro de tipo secundario en la construcción territorial: el *oppidum* de Giribaile (Gutiérrez 2002). La "frontera" de este territorio queda demarcada al norte y noreste por dos grandes centros de culto, Collado de los Jardines (Santa Elena) y Los Altos del Sotillo (Castellar), puntos estratégicos que son ubicados en dos de los principales pasos de comunicación hacia esta zona oriental de la actual provincia de Jaén. Estos espacios de culto cerrarían el esquema general articulador entre *oppidum*-santuario-red hídrica-vía de comunicación y, al mismo tiempo, solucionan un problema fundamental para el mantenimiento de la cohesión social y política, convirtiéndose en espacios de autoafirmación y reivindicación identitaria (Rueda, en prensa).

Las bases sobre las que se sustenta la construcción ideológica han variado, también las estrategias de cohesión social y, consecuentemente, territorial que, en los santuarios, se materializan en la ampliación de la base de representación pública y colectiva, fruto de la debilitación de la exclusividad en las estructuras de tipo heroico, basadas en lazos parentales y en el antepasado común. Desde mediados del siglo IV a.n.e. y,

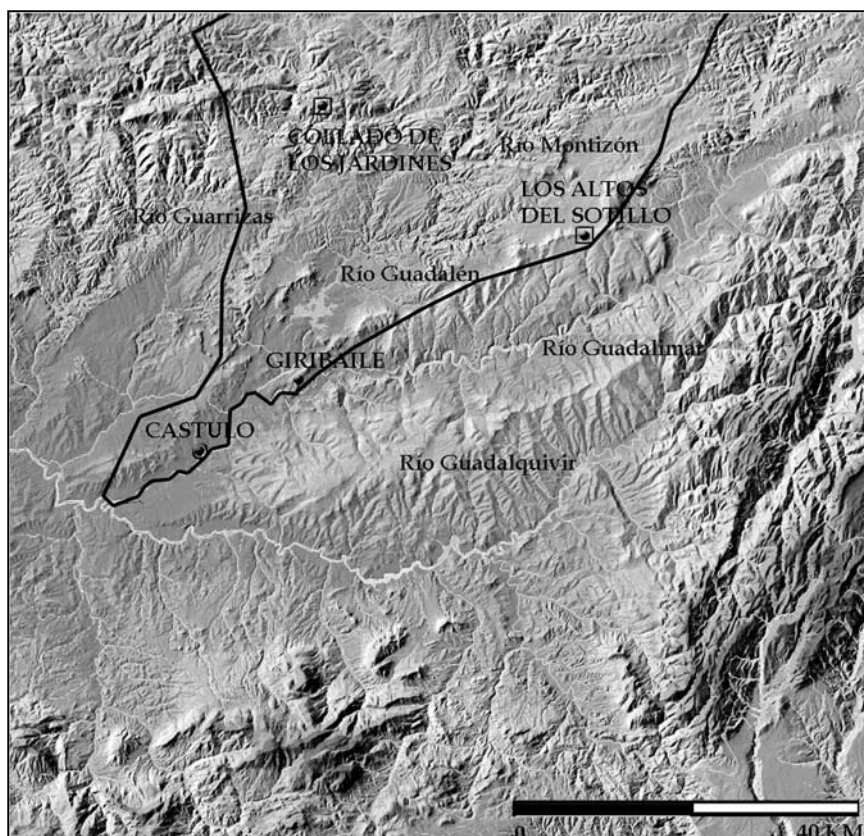
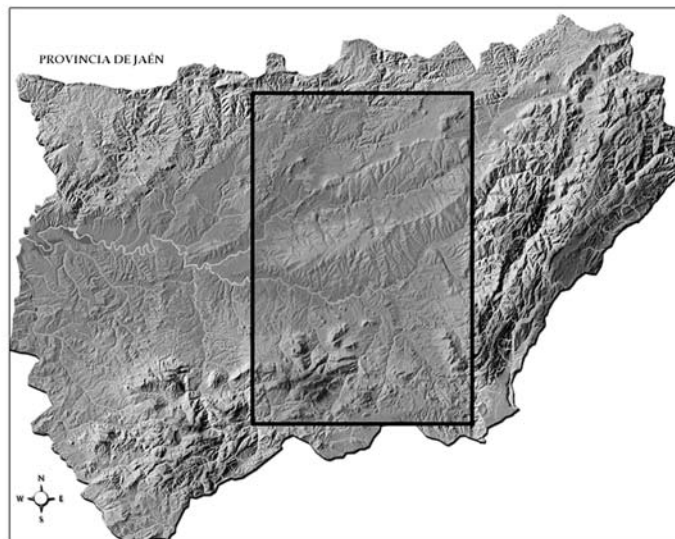


Figura1.- Definición territorial del pago de Cástulo.

fundamentalmente, en el desarrollo del siglo III a.n.e. se consolida un proceso que denota un modo de vida urbano, traducido en la visualización de cada vez más clases sociales, aunque sin alcanzar un desarrollo ciudadano suficiente para que éstas alcancen el control político o religioso (Ruiz *et alii*, en prensa). Si en las necrópolis se genera un proceso de ampliación del margen social enterrado, en los santuarios se desarrolla la eclosión de la imagen, introduciéndose nuevos grupos de representación social, política y religiosa, también más grupos de edad, empezando a visualizarse numerosos rituales asociados a jóvenes. Es un proceso que persigue la consolidación y cohesión identitaria por medio de la construcción de modelos iconográficos homologados.

Las escasas muestras de imágenes infantiles se enmarcan, en este proceso y en este territorio, vinculadas a dos aspectos sobresalientes. En primer lugar, se asocian a la eclosión absoluta de la imagen femenina. Las mujeres comienzan a ser representadas alejadas de los cánones simbólicos que la adscribían a un plano divinizado. En los santuarios de Cástulo la mujer interviene como agente social activo, participando en las prácticas rituales y proyectando su papel socio-ideológico como generadora de vida, asociada a peticiones de fecundidad, pero también como base fundamental en la construcción de la imagen colectiva. Este es el segundo aspecto en el que detenerse ya que la familia se convierte, sobre todo a partir del siglo III a.n.e., en la unidad principal de expresión colectiva. En las necrópolis se documenta la construcción espacial a través de los enterramientos colectivos, en los que, en ocasiones se integran a los niños, mientras que en los santuarios, las imágenes colectivas, aunque escasas, están presentes y en ellas se incluyen las representaciones de niños y jóvenes. En ambos casos, en el espacio y en la construcción iconográfica, los neonatos/as y niños/as de corta edad cobran un lugar explicado desde su pertenencia al grupo familiar. Todo esto se desarrollará en profundidad.

La necrópolis de Cástulo: una relectura espacial

La escasez en el registro arqueológico funerario del Alto Guadalquivir de enterramientos de neonatos, con la excepción de los citados ejemplos pertenecientes a la necrópolis de Castellones de Ceal (Chapa *et alii* 1998), hizo que nos planteáramos la revisión de la necrópolis de Cástulo con el objetivo de discriminar aspectos relacionables con la presencia de los grupos infantiles en el ritual funerario. La novedad creemos que reside en la introducción de variables sociales asociadas al análisis de la infancia, fundamentalmente encaminadas a la delimitación del espacio de los niños y niñas de corta edad dentro de la construcción de la estructura familiar y su reflejo en el registro funerario.

Los grupos familiares en el registro funerario ibérico

En algunas necrópolis ibéricas se han podido localizar enterramientos múltiples interpretados como grupos familiares en función de los datos aportados por los análisis osteológicos. Salvando las diferencias propias de la gran variedad cultural y social exis-

tente en las diferentes áreas geográficas de la Cultura Ibérica, veamos algunas de estas sepulturas familiares a fin de analizar posibles paralelismos o diferencias respecto a los grupos de enterramientos que hemos interpretado de igual manera en la necrópolis del El Estacar de Robarinas, como posteriormente se verá.

Restos de personajes infantiles que parecen pertenecer a enterramientos de grupos familiares se han documentado en el conocido como *bustum* colectivo de Elche; la tumba 51 del Turó del Dos Pins; la Plataforma K de Cabezo Lucero que acoge las tumbas 47, 52, 55, 56, 60; y la sepultura 26 (a, b y c) de esta misma necrópolis, entre otros.

En Elche se estudió un *bustum* muy singular en el que fueron cremados de forma diacrónica, pero con un intervalo de tiempo muy corto entre las distintas combustiones, cuatro personas: dos adultos (un varón y una posible mujer) un juvenil o adulto joven que posiblemente era una mujer, y un infantil de unos cuatro años (De Miguel *et alii* 2003; De Miguel 2005). La cantidad de restos hallados (más de 2000 gr) convierten a esta pira en excepcional, que según De Miguel *et alii* (2003) es un *bustum* que acogió los restos de un grupo de personas de diferentes sexos y edades vinculadas entre sí por lazos de parentesco, que murieron casi de forma simultánea a consecuencia de un proceso infeccioso causante de los óbitos.

Otro enterramiento que puede ser interpretado como un grupo familiar es la tumba 51 del Turó del Dos Pins (García Roselló 1993: 96-127), en la que se hallaron *in situ*, en un solo estrato, los restos cremados de siete individuos, cuatro de ellos infantiles, acompañados de un depósito funerario de 83 piezas de gran variedad y riqueza (cerámica de barniz negro, cerámica ibérica entre la que se halló algunos *thymiatheria*, armas y fíbulas de hierro, fusayolas, hebilla de cinturón en bronce, etc.). No dudamos de que esta sepultura, fechada en la mitad o tercer cuarto del siglo III a.n.e., correspondiera a un grupo familiar, sin embargo, desconocemos los vínculos de parentesco que unirían a estos personajes, así como la dilatación temporal con que fueron enterrados. Lo que es evidente es que hay un comportamiento ritual excepcional en este enterramiento, en función del número de niños/as cremados/as y sepultados/as dentro de esta necrópolis, quizás indicativo de la transmisión del rango por vía hereditaria.

En la necrópolis de Cabezo Lucero también se ha manejado la posibilidad del enterramiento de un grupo familiar en diferentes sepulturas independientes (47, 52, 55, 56, 60) bajo la denominada Plataforma K, dada la disposición de las mismas y la determinación osteológica de sus restos (Aranegui *et alii* 1993). El enterramiento más tardío de esta estructura es el punto 47 que corresponde a una incineración triple, planteada incluso como simultánea. El estudio antropológico distingue tres individuos, un adulto de sexo indeterminado, pero que por su ajuar rico en armas posiblemente fuera un hombre, un infantil I y un perinatal incinerado. El hecho de hallarnos ante una posible incineración triple hace pensar que los personajes allí enterrados debieron gozar de una alta consideración social en su comunidad. Además, en este enterramiento se dan una serie de circunstancias poco comunes en las prácticas funerarias ibéricas. Por un lado, nos encontramos ante un enterramiento masculino acompañado por individuos de corta edad y, por otro lado, uno de estos individuos es un perinatal cremado, que como se ha señalado en numerosas ocasiones, no es lo normal, ya que los pocos perinatales fallecidos documentados suelen ser sepultados inhumados bajo las viviendas, ya que reciben diferente tratamiento ritual que el resto de la población por no ser con-

siderados ideológica y políticamente como parte del grupo social. Asimismo, el ajuar de este enterramiento es muy rico tanto en cerámica ibérica y ática, como en armas. Su cronología y su ajuar nos hacen pensar que este enterramiento 47 es el punto de arranque y de articulación de esta estructura que podría contener un conjunto familiar. En la fase siguiente se articularán una serie de enterramientos en torno a este punto 47, 42 A, 42B, 56, 55, 60, 52, del que hemos de destacar que el 42 A es un depósito de ofrendas, y el 42 B, que es según los análisis antropológicos un adulto maduro masculino que no presenta ningún arma en el ajuar.

El 55 es otro infantil, en esta ocasión enterrado de forma individual, mientras que el 56 y el 60 son posibles hombres porque en su ajuar hay una lanza, y el 52 es una posible mujer, sin embargo, no olvidemos las limitaciones del ajuar para atribuir el sexo al enterramiento, como así queda demostrado a partir del punto 42B. Asimismo, la tumba 26 de esta misma necrópolis parece pertenecer a otro conjunto familiar teniendo en cuenta que en un mismo enterramiento se documentaron tres urnas cinerarias (a, b y c) en las que se depositaron los restos de un varón adulto, una mujer adulta, más un infantil I, y un infantil II respectivamente.

Como recintos funerarios familiares han sido también interpretados, en la fase del Ibérico Final de la necrópolis de Les Casetes (Villajoyosa, Alicante), los grandes túmulos, pertenecientes posiblemente a personajes de cierta entidad con destacados ajuares, que articulan a su alrededor buena parte los enterramientos (Marcos y Ruiz-Alcalde 2005).

Con este primer acercamiento a los posibles enterramientos de grupos familiares, hemos podido constatar que no existe en la sociedad ibera una norma de comportamiento para este tipo de sepulturas, ya que no existe una tipología de enterramiento común así como tampoco existe un ajuar tipo. Además, en este tipo de sepulturas resulta muy difícil atribuir cada elemento del ajuar a un determinado personaje, pues es relativamente habitual que los enterramientos individuales, osteológicamente determinados como infantiles, contengan piezas que tradicionalmente se han asociado a las mujeres.

Por otra parte vemos cómo dentro de estas sepulturas familiares los infantiles y neonatos/as son enterrados indistintamente con hombres y mujeres de distintas edades, si bien es cierto que existe una mayor recurrencia de su asociación con personajes femeninos.

Los grupos familiares: el caso del Estacar de Robarinas

Antes de iniciar nuestro análisis de la necrópolis del Estacar de Robarinas hemos de aclarar el conjunto de limitaciones con las que nos vamos a encontrar. Por un lado, las malas condiciones en las que fueron halladas las sepulturas de esta necrópolis tanto por el efecto natural como antrópico, Por otro, la parcialidad de los trabajos de excavación efectuados según una metodología propia de los planteamientos teóricos del momento, entre los cuales no se encontraba la práctica de análisis osteológicos tan

necesarios para el conocimiento de la edad y el sexo de los individuos y su asociación a determinados tipos de ajuar.

Hasta el momento se han excavado en Cástulo nueve áreas sepulcrales y algunas sepulturas aisladas de cronología antigua (siglos VII-VI a.n.e.). Cinco de estas áreas están en funcionamiento a la vez en los alrededores de la ciudad y se datan a partir de los materiales áticos entre finales del siglo V y la primera mitad del siglo IV a.n.e. (Domínguez-Monedero y Sánchez 2001). Tras este periodo encontramos un vacío de información significativo (mitad del siglo IV a.n.e.-siglo II a.n.e.), tras el cual volvemos a encontrarnos con el surgimiento de necrópolis de nueva creación que están funcionando durante la dominación romana en la ciudad (siglos II-I a.n.e. al siglo IV d.n.e.) (Ortega 2004: 73).

De todas estos espacios funerarios nos centraremos en el Estacar de Robarinas que nos aporta mejor documentación, mayor número de sepulturas excavadas y una cronología entre finales del siglo V a.n.e. y la primera mitad del siglo IV a.n.e., coincidente con las primeras transformaciones socio-políticas y territoriales, esto es, el inicio de la construcción del territorio de Cástulo y la fundación de sus santuarios.

En el Estacar de Robarinas se llevaron a cabo cuatro campañas de excavación (Blázquez 1979; García-Gelabert 1988), cuyo resultado fue la documentación de 44 sepulturas, todas ellas pertenecientes a una misma etapa: *«los momentos I y II no diferencian etapas sino superposiciones parciales en varios sectores que están indicando tal vez, zonas familiares en las que un volumen mayor de mortandad obligó a superponer los enterramientos»* (García-Gelabert y Blázquez 1988: 260).

Nos hallamos ante dos espacios funerarios coetáneos, aunque diferenciados tanto en su comportamiento ritual como espacial, ya que estructuralmente se pueden distinguir dos tipos de enterramientos (Figura 2). Por un lado, los grandes túmulos escalonados con restos de esculturas asociados, situados en la zona más al sureste del conjunto excavado (Blázquez 1979), caracterizada por la ausencia de superposiciones. Y por otro lado, se constatan a unos 15 m al noroeste de los grandes túmulos, un conjunto de incineraciones en pozo rodeadas por una estructura cuadrangular, rectangular o circular que puede o no estar bordeada por una cenefa de cantos rodados (García-Gelabert y Blázquez 1998). A diferencia del espacio anterior, en éste asistimos a una mayor concentración de enterramientos más cercanos entre sí, donde podemos apreciar cierta organización espacial de las sepulturas por sus ajuares, fundamentalmente en función los materiales cerámicos. Todas las tumbas tienen cerámica ibérica, sin embargo sólo se han hallado cerámicas áticas en las sepulturas situadas más hacia el noreste, encontrándonos algunos casos donde el porcentaje de la cerámica ática es mayor que el de la ibérica (tumbas 5, 8, 9, 12 y 31). En función de las armas encontramos una mayor concentración si avanzamos hacia al sureste. Por ejemplo las tumbas 15 y 9 poseen un importante armamento y ambas se sitúan en la zona más cercana a los grandes túmulos de los cuales, aunque expoliados desde antiguo, se pudieron recuperar fragmentos de esculturas, armas, metales y cerámicas.

En este último espacio funerario nos encontramos ante lo que consideramos, en base al análisis de las estructuras y su ajuar, con un posible grupo familiar localizado en la zona nororiental formado por las tumbas 1, 2, 3, 4 y 23, todas ellas con diferente tratamiento ritual, y aparentemente asociadas a un depósito de ofrendas situado junto a las mismas.

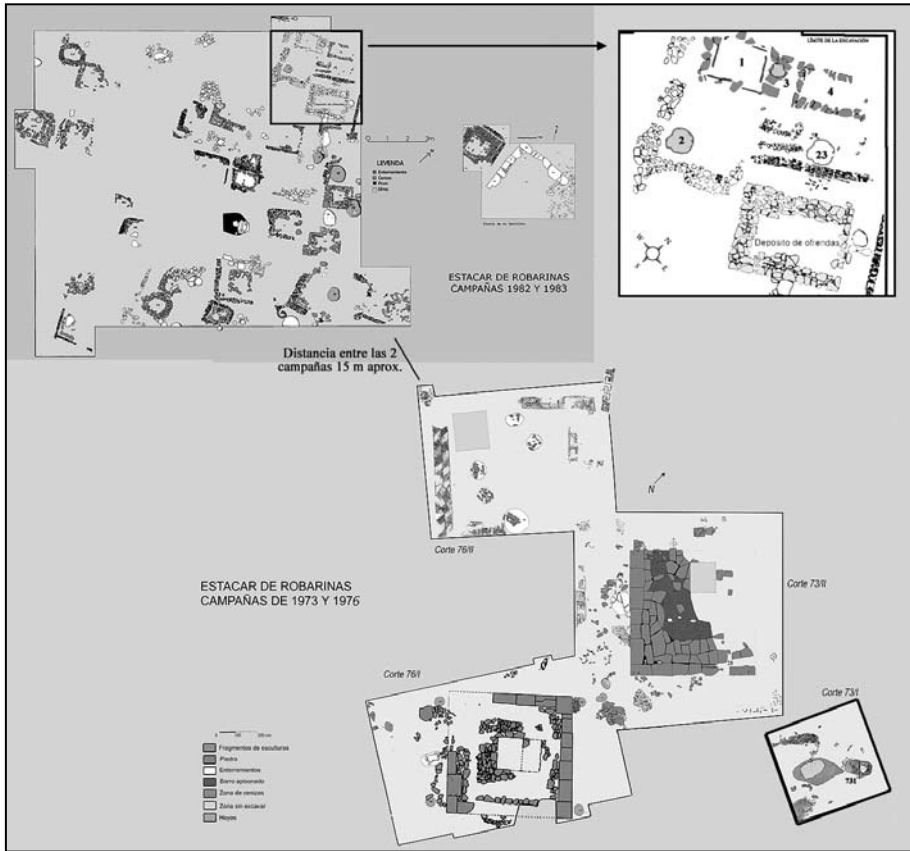


Figura 2.- Plano de las dos campañas de excavación de la necrópolis del Estacar de Robarinas (Cástulo) con indicación del posible grupo familiar.

La tumba 3 es una urna colocada en un pequeño receptáculo que se encuentra adosado a la tumba 1 mediante dos pares de piedras gruesas y formando la base, dos losas encajadas entre las de los laterales sobre las cuales, además de la urna se hallaron escasos restos de cerámica. Al este, la tumba 4, una estructura rectangular que contenía en su interior restos de huesos calcinados, cerámica ibérica, fragmentos metálicos y restos de fauna sin quemar. Entre esta sepultura y el interpretado como depósito de ofrendas, se ubicó la tumba 23. Sobre una capa de arcilla apisonada y junto a restos de una cenefa de cantos rodados, se documentaron huesos calcinados junto a numerosos fragmentos de cerámica ática, en menor número cerámica ibérica y fauna sin quemar. Como podemos apreciar, ninguno de estos enterramientos presenta un ajuar especialmente rico en función del comportamiento general de la necrópolis, así como no se documentaron armas formando parte del mismo. Será la tumba 2, que está delimitando este conjunto hacia el sur, la única de este grupo que contiene un importante ajuar con numerosa cerámica ibérica, alguna ática, armas, metales y fauna, lo que nos lleva a pensar que nos encontramos ante un enterramiento masculino.

Finalmente, destacamos de este grupo de sepulturas la tumba 1, no tanto por la riqueza de su ajuar, pues sólo presenta una fusayola y una concha *Pecten*, ya que se halló violada, como por su tipología de enterramiento en cista, en tanto que, tan sólo se ha documentado otra sepultura con idéntica estructura constructiva (la nº 731) a escasos metros de los dos grandes túmulos escalonados del otro área funeraria y que fue identificada por sus investigadores como la tumba de un niño “por el pequeño tamaño de los huesos hallados dentro de la urna” (Blázquez 1979: 368). Junto a esta tumba 731, un pozo de cenizas contenía el ajuar compuesto por un pequeño cuchillo afalcatado y una fíbula anular, mientras que al otro lado de la cista se hallaron los restos de una pira donde se recogió “una fusayola bitroncocónica y en la tierra cenicienta que la rodea una fíbula anular hispánica completa y un fragmento de aro de bronce” (Blázquez 1979).

El hecho de que sólo tengamos dos cistas en toda la zona excavada y que una de ellas sea de un niño y la otra esté dentro de un grupo familiar, nos hace plantearnos si en esta necrópolis este tipo de enterramiento estaría asociado al grupo de edad infantil. En el definido como grupo familiar 1, donde se engloba la cista, tenemos una única tumba con armas (tumba 2), y otra sepultura con una cratera y una copa (tumba 23) frente al resto de tumbas que sólo presentan restos de cerámicas ibéricas. ¿Nos está marcando esto una diferenciación en cuanto a género y/o edad?

Asimismo, existen otras dos agrupaciones de tumbas (10-11 y 17-18), cuya identificación como grupo familiar es más conjeturable, lo cual no significa que sean descartables. Las tumbas 10 y 11, de estructura cuadrangular, con una orientación este-oeste y rodeada por una cenefa de cantos rodados que comparten. La definición de un espacio compartido, delimitado por la cenefa señalada, nos lleva a pensar en la existencia de una relación de parentesco entre las personas enterradas en ambas tumbas. El otro grupo estaría formado por las tumbas 17 y 18, ambas localizadas dentro de un mismo recinto, definido como una estructura cuadrangular, de esquinas redondeadas.

Los santuarios de Cástulo: espacios comunales de representación colectiva

En la construcción del territorio político de Cástulo el factor ideológico jugó un papel fundamental como uno de los canales principales de consolidación de un proyecto que, en definitiva, requería de un fuerte sistema de cohesión social. A nivel territorial las estrategias socio-ideológicas se materializaron en la fundación de dos santuarios de frontera, coincidentes, como hemos apuntado, con dos de las principales vías de comunicación con este territorio del Alto Guadalquivir: Collado de los Jardines, en el extremo norte y Los Altos del Sotillo en el noreste. Ambos funcionarían como espacios coordinados desde mitad del siglo IV a.n.e. (Nicolini *et alii* 2004), generados como santuarios con claras coincidencias a nivel estructural y material. Se construyen como espacios de culto extraurbanos, centros de peregrinación, asociados a lugares con un componente natural que los aproxima a lo que se ha definido como *loca sacra libera* (Lucas-Pellicer 1981: 237), en los que la cueva o el abrigo se convierte en el hito

topográfico y simbólico principal, al que se asocia la construcción de plataformas y terrazas arquitectónicas que contribuyen a la organización de los recorridos litúrgicos y de las prácticas rituales (Rueda 2002).

Se convierten en espacios de legitimación, aunque con un concepto nuevo respecto a la implicación colectiva en el culto, materializada en la multiplicación de la imagen de representación social que, en estos contextos, se identifica con el principal elemento del rito: los exvotos en bronce (Rueda, en prensa). Los exvotos en bronce definen y caracterizan a estos espacios de culto, constituyéndose en un amplísimo abanico iconográfico a partir del cual poder aproximarnos a aspectos de tipo social, político e ideológico. Es la categoría votiva predominante, contabilizándose por miles, lo que indica que se constituiría como el elemento clave en el desarrollo de las distintas prácticas rituales, al mismo tiempo que se convertirían en elementos de clara significación social e identificación colectiva. La dualidad individual-colectivo o privado-público se combinan, en estos materiales, como rasgo definidor de su significado, ya que, de un lado, son elementos insertos en ritos individuales, como proyecciones personales, mientras que, de otro, contribuyen al fortalecimiento de los vínculos identitarios como materiales con un significado a nivel social y como fosilización de las prácticas colectivas desarrolladas en estos espacios de culto (Rueda, en prensa).

Estas imágenes en bronce responden a patrones homologados en la construcción iconográfica propia del territorio de Cástulo. Las normas sociales y rituales definen cómo debe generarse el código de representación pública. Las pautas deben estar bien fijadas puesto que el marco social de representación se amplía significativamente, también los grupos de edad y las formas de plasmación del género. Se crean paradigmas que se repiten y reiteran bajo formulismos sociales y prescripciones rituales que generan un amplio corpus iconográfico del que se puede destacar el desarrollo de la imagen de la mujer que empieza a visualizarse junto con sus peticiones principales y, por supuesto, asociada al ámbito de la fecundidad y la maternidad.

En este marco se introducen las imágenes de niños dentro del esquema simbólico y como elementos activos resultantes de unas prácticas rituales determinadas, en las que estos grupos de edad empiezan a tener cabida. No obstante, antes de entrar de lleno en el análisis iconográfico y simbólico de estas imágenes habría que hacer una puntualización que tiene que ver, directamente, con la construcción del significado simbólico en el que se inscribe la imagen de los/as neonatos/as. Concretamente nos referimos a la necesidad de hacer la distinción de dos ámbitos diferenciables: lo humano *versus* lo divino, como planos contrapuestos, al mismo tiempo que complementarios. Las imágenes de lactantes en estos santuarios, concretamente en el Collado de los Jardines, se asocian a ambos planos culturales. De un lado, nos encontraremos, aunque de forma excepcional, con la imagen de bebés en exvotos ofrendados en el santuario, integrados, por tanto, dentro del entramado litúrgico en el que se inscriben otras categorías iconográficas, aunque asociados a prácticas muy concretas y, pensamos, que al universo femenino. A este mismo universo y a la imagen de la mujer, esta vez divinizada, también se vincula la imagen del niño lactante como protagonista simbólico, símil del ideal de protección propio de la configuración de la divinidad *kourótophos*.

La imagen de neonatos/as en los santuarios de Cástulo

Al ámbito femenino deben asociarse las escasas representaciones de neonatos documentadas, únicamente, en Collado de los Jardines. Aunque escaso, supone un destacadísimo soporte iconográfico para analizar aspectos diversos relacionados con la proyección de la imagen infantil, una imagen ambigua, carente de atributos sociales o religiosos, a la que no se puede determinar el género en términos iconográficos.

Hasta el momento son únicamente dos los exvotos interpretados como imágenes de neonatos, regidos por un patrón representativo común, en el que median rasgos simbólicos y formales igualmente coincidentes (Figura 3). El primero (Álvarez-Ossorio 1941, lám. XCV, nº 1332; Prados 1992: 34, nº 283) se trata de una pieza muy geométrica, en la que destaca la cabeza alargada con rasgos faciales bien definidos. La nariz, alargada en exceso, determina la construcción de la cara, destacando como rasgo



Figura 3.- Exvotos de bronce representando a neonatos/as, procedentes de Collado de los Jardines (Álvarez-Ossorio, 1941: Lám. XCV, nº 1332; VVAA, 1998: 329, 297).

principal, junto a los labios carnosos. La cabeza une casi directamente con el cuerpo que se plasma como un bloque. Los brazos quedan literalmente *atrapados* bajo un vestido ceñido, caracterizado por la representación de un zigzagueado que simula los distintos pliegues del atuendo. Las piernas quedan totalmente ajustadas al mismo, con la salvedad de los pies, que se dejan vistos, pareciera que desnudos. La segunda figurilla sigue, *grosso modo*, este mismo esquema (Álvarez-Ossorio 1941, lám. CLIX, n° 2410; Prados 1992: 34, n° 284). La cabeza, de nuevo, destaca en la representación, también con los rasgos faciales bien definidos. El cuerpo, como un bloque continuo, se viste por un atuendo similar al anterior, con la excepción de que, en este caso, pareciera que se vislumbra la forma corpórea. Los brazos son cubiertos, también las piernas, siendo sólo los pies los que quedan al descubierto. La representación del vestido se define por un entrecruzado de pliegues, simulando una especie de vendado.

El rasgo formal principal es el tipo de atuendo que llevó a interpretar a estas imágenes, tradicionalmente, como figuras amortajadas (Calvo y Cabré 1918). Sólo recientemente ha cobrado fuerza la hipótesis que las relacionan con representaciones de neonatos/as (Prados 1992: 34; Prados 1996: 141), caracterizados por un atuendo asociado a la infancia, un tipo de 'envoltura' que limitaría la movilidad del niño/a y, así, posibles rasguños (Chapa 2003: 126).

Las muestras en los santuarios ibéricos son realmente escasas, por lo que se requiere una mirada hacia otros ámbitos del Mediterráneo oriental. En la búsqueda de paralelos iconográficos de nuestras figurillas nos encontramos con un tipo de imágenes recogidas en ambientes etruscos y laciales, elaboradas tanto en bronce (Caravale 2003: n° 193), como en terracota (Comella 1978). Son los denominados *neonati* o *bambini in face*, aludiendo de forma clara al tipo de atuendo que presentan. De forma general son muestras muy excepcionales, sobre todo las elaboradas en bronce, encuadrables en un marco cronológico que abarca los siglos III-II a.n.e.

Estas imágenes nos introducen en el análisis del por qué de la presencia de este tipo de representaciones en los santuarios y quién los ofrenda. En esta dirección cobra sentido la idea del ofrecimiento simbólico indirecto, es decir, el que se hace por otra persona. Éste es un tema no carente de dificultades de análisis ya que, tradicionalmente, se ha partido de la identificación directa y, por tanto, personal entre el exvoto y la persona que lo ofrenda sin cuestionarse, *a priori*, otras situaciones que tienen cabida. Esto nos hace plantearnos una cuestión: ¿pueden los exvotos evocar la memoria de alguien ausente? o, complementariamente ¿de alguien dependiente que requiere de una donación indirecta? Este proceso explicaría la presencia de este tipo de ofrendas en los santuarios y, por ende, la desarticulación de lo estricto en el concepto de exvoto, puesto que son variadas las situaciones posibles. Independientemente a esta problemática y en relación a la presencia de imágenes de neonatos en el santuario de Despeñaperros, la deposición indirecta hace pervivir el recuerdo de la petición y la memoria de quien estuvo en el santuario, al menos simbólicamente.

Habría que añadir la inexistencia, en los santuarios de Cástulo, de objetos votivos que puedan llevar a ser relacionados con la infancia, por lo que los exvotos se convierten en el único referente material y exclusiva base de análisis. Quedaría por determinar a qué petición y en qué tipo de ritual se inscribe. Nosotras nos decantamos por asociar 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. Bien es cierto que la escasez de estas imágenes nos encaminan a pensar que no sería un tipo de práctica habitual, más bien roza la excepcionalidad, al igual que sucede con los ritos de protección relacionados con el embarazo, realmente escasos en estos santuarios y, en general, en la práctica litúrgica ibérica (Izquierdo 2004).

La divinidad femenina como símbolo maternal

La imagen infantil se asocia, en estos contextos, también a la imagen de la divinidad en su acepción como diosa madre curótrofa. La divinidad femenina adquiere un valor fundamental en el territorio de Cástulo como imagen tutelar del culto en el santuario de Santa Elena y, posiblemente, también en Los Altos del Sotillo, auténtico símbolo de esta ciudad y de su territorio (Rueda, en prensa), que pervivirá en sus acuñaciones a través de sus símbolos, como la esfinge, o su *interpretatio romana* bajo la imagen de Europa (López Monteagudo y San Nicolás 1996: 461). En el contexto socio-político del territorio de Cástulo esta deidad sufre un proceso de apertura hacia la configuración de una divinidad que asume multitud de funciones y engloba a un amplio espectro social, funcionando como un auténtico elemento de cohesión e integración a través de su culto, en la línea de los documentado en otros ámbitos ibéricos como en el territorio de Elche (Santos-Velasco 2003: 160).

En este sentido cobra importancia una imagen excepcional, perteneciente a la colección de D. Manuel Gómez-Moreno en la Fundación Rodríguez-Acosta de Granada que algunas de nosotras han propuesto como procedente del santuario de Collado de los Jardines en base a análisis estilísticos y formales (Risque y Hornos 2005: 292, fig. 1; Rueda, en prensa). Se trata de una imagen única, interpretada como una divinidad curótrofa, puesto que se acompaña de símbolos divinos como los prótomos de ave que nacen, simétricos, junto a los pies de la imagen divina (Olmos 2000-2001) (Figura 4). Representa a una dama vestida con túnica larga, acompañada de un fino velo que se *derrama* por encima de un tocado alto. Recoge en sus brazos y amamanta a un pequeño niño. Centrémonos en la imagen infantil. El niño, desnudo y algo más falto de proporciones se muestra con el cuerpo completamente pegado al de la madre en un gesto de unión que se enfatiza con la hipertrofia de la mano derecha en el nexo del abrazo materno. La pierna izquierda es sostenida, mientras que la derecha, sinuosa, cae adaptándose al cuerpo de la madre. El peinado recuerda a la típica 'melena-casco' masculina, pudiendo ser la intencionalidad de sexuar, mediante este atributo formal, al lactante. La unión entre ambos personajes se realiza a través del amamantamiento, nexo íntimo exaltado por la representación de un niño de ojos grandes y boca abierta, hambriento del alimento de la madre (Rueda 2007: 48, figs. 8 y 9). En contraste, ésta se presenta serena, con la mirada perdida. Representa, en esencia, un modelo reiterado en numerosos contextos del Mediterráneo antiguo: el ideal de la fecundidad femenina (Torelli, 1977: 59), tendiendo como paralelo más próximo en la iconografía ibérica a la diosa curótrofa de La Serreta de Alcoy (Olmos 1999: 71, 2).

La divinidad asociada a un niño se reiterará en el santuario de Collado de los Jardines bajo una formulación sustancialmente diferente. En terracota y elaborada a molde, se representa a una mujer velada, de pie, que sostiene a un niño con ambos



Figura 4.- Exvoto de bronce de una divinidad curótrofa. Colección Gómez-Moreno, Fundación Rodríguez-Acosta, Granada.

brazos (Figura 5). En este caso no lo amamanta, sino que lo presenta. Este modelo podría ser un ejemplo de uno de los principales motivos de expresión divina que se introducen en el mundo ibérico desde el siglo IV a.n.e., y perviven hasta época romana y que se han relacionado con las divinidades curótrofas (Marín, Ceballos 1987: 63). En el mundo ibérico existen claros paralelos como el procedente del Valle de Abdalix, en Málaga (Blech 1993: lám. 53a), en La Algaida (Corzo 2000: 151) o en La Albufereta (García, Cano y Page 2004: nº 42).

En la construcción divina, la imagen del niño traspasa los límites simbólicos, generando el icono del fiel como proyección de la acción benefactora de la divinidad, materializada a través del carácter protector de la madre.



Figura 5.- Terracota procedente del santuario de Santa Elena. Museo Provincial de Jaén, n.º de inventario 2796.

Las representaciones colectivas: la familia como unidad de identificación social

Por último, cabría reincidir en la importancia de la inclusión de la imagen infantil en las representaciones colectivas, como componente visible en la conformación del grupo familiar.

De nuevo contamos con grandes limitaciones en el registro iconográfico del Alto Guadalquivir en relación a las representaciones familiares como plasmación de la estructura social básica, consolidada, sobre todo, en el desarrollo del siglo III a.n.e. No obstante, tenemos un magnífico ejemplo procedente del santuario de Castellar (Lantier 1917: lám. XXXI, nº 2; Blech 1999: fig. 23) (Figura 6). Se trata de un grupo figurativo, en terracota, formado por tres personajes: una mujer dispuesta en el lado izquierdo, un hombre en el derecho y un niño ocupando el espacio central. Éste se representa de pie, con las manos en el vientre, y es tocado en el hombro por su madre. Simplifica el ideal de presentación familiar y de introducción del niño en las prácticas sociales y litúrgicas. En época romana este mismo icono tendrá su desarrollo en con-



Figura 6.- Grupo familiar en terracota procedente de Los Altos del Sotillo (Castellar) (Blech, 1993: lám. 56b).

textos diversos, tal y como se puede observar en el conjunto procedente de Almuñécar (Ruiz-Fernández y Molina-Fajardo 1982: lám. 52 y fig. 12).

La consolidación del grupo familiar como unidad básica derivada de las fuertes transformaciones del sistema clientelar tiene un referente fundamental de representación en el santuario de Las Atalayuelas de Fuerte del Rey (Rueda *et alii* 2005) y en un momento encuadrable entorno a los siglos II-I a.n.e (Figura 7). En este contexto se inscribe la tradicionalmente llamada "*Danza Bastetana*" (Cazabán 1920; Alcalá-Venceslada 1930; Blázquez 1975: 77-78), un relieve en piedra caliza que recoge una imagen interpretada como un grupo familiar (Olmos *et alii* 1992: 130). En la imagen intervienen siete individuos, cuatro hombres y dos mujeres, ordenados en relación al género y a la edad y es un claro ejemplo de la introducción de diferentes grupos de edad en la prácticas rituales y, por tanto, sociales, formando parte de las representaciones en los espacios sagrados.



Figura 7.- Relieve en piedra procedente del santuario de Las Atalayuelas (Olmos *et alii*, 1992: 130).

Conclusiones

De lo expuesto en este trabajo se puede llegar a una serie de conclusiones, siendo la principal la práctica inexistencia de elementos que permitan establecer hipótesis sobre la participación simbólica de los niños y niñas de corta edad en las prácticas rituales, tanto en necrópolis como en santuarios, equiparable a otros grupos de edad. En los espacios de culto de Cástulo se pone de manifiesto las transformaciones en las estrategias ideológicas, fundamentalmente desde la primera mitad del siglo IV a.n.e., lo cual permite percibir ciertos cambios también relacionados con la relativamente mayor presencia del universo infantil en los espacios comunitarios. No obstante, la presencia de los grupos de edad más jóvenes, sobre todo bebés, siempre estarán asociados al universo femenino o formando parte del entramado del grupo familiar.

En las necrópolis de Cástulo contamos con un registro poco favorable para desarrollar interpretaciones más complejas sobre la introducción del ámbito infantil dentro del entramado del ritual funerario. No obstante, al menos hemos creído interesante apuntar la necesidad de observar el registro funerario desde una perspectiva mucho más amplia, infiriendo en los procesos documentados a nivel territorial que indican un conjunto importante de transformaciones sociales y políticas traducidas a nivel espacial y, por supuesto, ideológico. La emergencia de la familia como unidad básica en las relaciones sociales, reiteramos, debe tenerse en cuenta como variable principal de análisis. Sin embargo, las limitaciones derivadas del propio registro arqueológico restringen en exceso las lecturas que puedan hacerse, siendo uno de los principales escollos la ausencia de análisis osteológicos.

Hay pocas personas dentro de la comunidad investigadora que duden de la gran utilidad de los análisis antropológicos u osteológicos para el conocimiento de las sociedades pasadas, pero ello no debe ocultar las considerables limitaciones que a su vez presentan, consecuencia directa del tipo de ritual empleado en la sociedad ibera que centra nuestro trabajo, estos es, la cremación. Pese a todo, este tipo de analíticas nos van a proporcionar una interesante información, siempre sesgada, sobre el conocimiento de determinadas patologías, de la dieta del grupo, de algunos factores relacionados con el ritual (enterramientos múltiples, grado de combustión, etc.), y de la determinación del sexo y de la edad.

Será la determinación de estas variables (sexo y edad) lo que más nos interese en nuestro estudio ya que a partir de estos datos se puede obtener una aproximación a un análisis paleodemográfico indicador de la desigual mortalidad de enterramientos femeninos y masculinos, la mortalidad por edades y sexos, la mortalidad infantil, la longevidad por sexos, la esperanza de vida, etc. (Almagro-Gorbea 1986; Blázquez 1990).

Sin embargo, cabe señalar que serán precisamente los resultados determinantes del sexo y de la edad los más problemáticos y de más dudosa fiabilidad (De Miguel 2005). Insistimos a este respecto porque estas restricciones van a afectar negativa y directamente al estudio de la población infantil y de los grupos familiares de la sociedad ibérica. Con todo, consideramos que las posibilidades de este tipo de análisis están muy por encima de sus limitaciones, de forma que es necesario que se pasen a ser algo más que un anexo y se generalice su práctica, ya que sólo disponiendo de este tipo de datos podremos comenzar a realizar en los enterramientos asociaciones materiales en función del género y del grupo de edad, así como posibles diferencias o pautas de comportamiento ritual, ya sean espaciales, constructivas o culturales.

Independientemente a esta problemática queda puesto de manifiesto, como pauta reiterada de forma general en todo el ámbito de la cultura ibérica, la inexistencia de sistematización en las prescripciones rituales relacionadas con los grupos infantiles. Su pertenencia al linaje familiar y su vinculación al grupo o a sus progenitores determinará, en último término, el grado de visualización social.

Un proceso similar se desarrolla en los santuarios, en los que, para este momento, se produce la multiplicación de la imagen ritualizada con la ampliación en la representación de los clientes, aunque con una pauta fundamental: la proyección pública, a través del exvoto, pertenece en su gran mayoría a los grupos de edad adulta y cuando se representan a jóvenes siempre se relacionan con ritos de paso en su más amplio sentido. Todo este conjunto de prácticas rituales deben relacionarse, a nivel social, con ritos de agregación, que se traducen en la directa aceptación que, a su vez, reinvierte en la consolidación de los lazos identitarios.

Mucho más complejo de determinar es qué marco de edad delimita el momento de la edad adulta o edad social, posiblemente relacionada con aspectos relativos a la edad sexual. La inclusión de unas pocas imágenes de neonatos/as en el imaginario colectivo de los santuarios de Cástulo es un proceso de difícil explicación. La vinculación con el ámbito femenino pudiera estar claro, también su relación con ritos de protección, aunque la excepcionalidad, al igual que en los contextos funerarios, define el carácter del ritual infantil. Sin duda la inclusión autónoma en las prácticas litúrgicas colectivas y comunes recorrería toda una serie de pasos marcados, directamente relacionados con la condición social y con el lugar que el/la niño/a ocupó dentro del entramado del grupo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá-Venceslada, A., (1930), Un relieve ibérico, Don Lope de Sosa, XVIII, Agosto, nº 112, Jaén, pp. 240-242.
- Almagro-Gorbea, M. (1986), Aportación inicial a la paleodemografía ibérica, Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Zaragoza, pp. 477-493.
- Almagro-Gorbea, M. y Moneo, T. (2000), *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Biblioteca Archaeologica Hispana 4, Madrid.
- Álvarez-Ossorio, F. (1941), *Catálogo de los exvotos ibéricos del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.
- Aranegui, C.; Jodin, A.; Llobregat, E.; Rouillard, P.; Uroz, J. (1993), *La necrópolis ibérica de Cabezo Lucero (Guardamar del Segura, Alicante)*, Colección de la Casa Velázquez, 41, Madrid-Alicante.
- Blánquez, J. (1990), *La formación del mundo ibérico en el sureste de la Meseta (estudio arqueológico de las necrópolis ibéricas de la provincia de Albacete)*, Serie I, Ensayos Históricos y Científicos, 53, Instituto de Estudios Albacentenses de la Excm. Diputación de Albacete – C.S.I.C.-Confederación Española de Centros de Estudios Locales, Albacete.
- Blázquez, J.M^a (1975b), *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Ediciones Istmo, Madrid.
- (1979), Cástulo II, Excavaciones Arqueológicas en España nº 105, Ministerio de Cultura, Dirección General del Patrimonio Artístico, Archivos y Museos, Subdirección General de Arqueología, Madrid.
- Blázquez, J.M^a.; García-Gelabert, M^a.P. (1985), Nueva campaña de excavación en la necrópolis del Estacar de Robarinas, Cástulo (Linares), XVII Congreso Nacional de Arqueología, Zaragoza, pp.535-550.
- Blech, M. (1993), Die terrakotten, en M. Blech, T. Hauschild & D. Hertel, Mulva III: das grabgebäude in der nekropole ost, die skulpturen, die terrakotten, Madrider Beiträge, XXI, Mainz am Rhein, pp. 109-219.
- (1999), Exvotos figurativos de santuarios de tradición ibérica en la época romana en la Alta Andalucía, En V. Salvatierra y C. Rísquez (Eds.): De las sociedades agrícolas a la Hispania Romana, Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir, Quesada 1992-199), Jaén, pp. 143-174.
- Calvo, I.; Cabré, J. (1918), Excavaciones de la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén), Memoria de los trabajos realizados en el año 1917, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, Madrid.
- Caravale, A. (2003), *Museo Claudio Faina di Orvieto: bronzetti votivi*, Catalogo regionale dei beni culturali dell'Umbria, Electa Editori Umbri Associati.
- Cazabán, A. (1920), En Fuerte del Rey: Buscando curiosidades arqueológicas, Revista Don Lope de Sosa, 95, Año VIII, Jaén, pp. 342-348.
- Chapa, T. (2001-2002), La infancia en el mundo funerario ibérico a través de la necrópolis de El Cigarralero (Mula, Murcia), AnMurcia, 16-1, pp. 159-170.

— (2003), La percepción de la infancia en el mundo ibérico, *Trabajos de Prehistoria* 60, nº 1, Madrid, pp. 115-138.

Chapa, T.; Pereira, J.; Madrigal, A.; Mayoral, V. (1998), *La necrópolis ibérica de los Castellones de Céal (Hinojares, Jaén)*, Arqueología, monografías, 3, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía-Universidad de Jaén, Sevilla.

Comella, A. (1978), *Il materiale votivo tardo di Gravisca*, *Archeologica* 6, Giorgio Bretschneider, Roma.

Corzo, R. (2000), El santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz) y la formación de sus talleres artesanales, En B. Costa y J. H. Fernández (Eds.): *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1999), Eivissa, pp. 147-184.

Chapa, T. (2001-2002), La infancia en el mundo funerario ibérico a través de la necrópolis de El Cigarralero (Mula, Murcia). *AnMurcia*, 16-1, pp. 159-170.

De Miguel, M^a P. (2005), Muertes y ritos. Aportes desde la osteoarqueología en L. Abad, F. Sala, I. Grau (eds.): *La Contestania Ibérica. Treinta años después*. Universidad de Alicante, Servicio de publicaciones, pp. 325-336.

De Miguel, M^a P.; Guardiola, A.; Martínez-Lledó, M. T. (2003), Antropología de una sepultura singular de cremación (Elche, Alicante) en M. P. Aluja; A. Malgosa y R. M. Nogués (eds.). *Antropología y Biodiversidad*, vol. 1, pp. 135-141.

Domínguez-Monedero, A.; Sánchez, C. (2001), *Greek pottery from the Iberian Peninsula. Archaic and Classical periods*, Gocha R. Tsetskhladze Ed, Brill.

García-Cano, J. M.; Page del Pozo, V. (2004), *Terracotas y vasos plásticos de la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia)*, Monografías del Museo de Arte Ibérico de El Cigarralejo, Murcia.

García-Gelabert, M^a P.; Blázquez, J. M^a. (1988), *Cástulo, Jaén, España. Excavaciones en la necrópolis ibérica de Estacar de Robarinas (siglo IV a.C)*, BAR International Series 425, Oxford.

García-Luque, A.; Rísquez-Cuenca, C. (—), Actividades de mantenimiento en el registro funerario. El caso de las necrópolis ibéricas. *Actas del Congreso Internacional: "Interpreting household practices: reflections on the social and cultural roles of maintenance activities"*, Universidad Autónoma de Barcelona, en prensa.

García-Roselló, J. (1993), *Turó dels Dos Pins : necrópolis ibérica*. Museu Comarcal del Maresme, Mataró.

Gracia, F.; Munilla, G.; Mercadal, O.; Campillo, D. (1989), Enterramientos infantiles en el poblado ibérico de la Moleta del Remei (Alcanar, Montsià), *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 14, Castellón de la Plana, pp.133-159.

Griñó, B. de (1992), Imagen de la mujer en el mundo ibérico, En R. Olmos (ed.): *La Sociedad Ibérica a través de la imagen*. Catálogo de la Exposición. Centro Nacional de Exposiciones. Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Madrid, pp. 194-205.

Gusi, F. (1989), Posibles recintos necrolátricos infantiles ibéricos en Castellón, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 14, Castellón de la Plana, pp. 19-42.

— (1992), Nuevas perspectivas en el conocimiento de los enterramientos infantiles de época ibérica, en *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a E. Ballester. S.I.P.*, Serie de Trabajos Varios 89, Valencia, pp. 239-260.

— (1993), Noves puntualitzacions entorn dels establiments ibèrics amb enterraments infantils, Homenatge a Miquel Tarradell, Barcelona, pp. 463-475.

Gutiérrez, L. M^a. (2002), *El oppidum de Giribaile*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Jaén, Jaén.

Izquierdo, I. (2004), Exvotos ibéricos como símbolos de fecundidad: un ejemplo femenino en bronce del Instituto y Museo Valencia de Don Juan (Madrid), *Saguntum* (P.L.A.V.), 36, pp. 111-124.

Lantier, R. (1917), *El Santuario ibérico de Castellar de Santisteban*, Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, 15, Madrid.

López-Monteagudo, P.; San Nicolás, M^a. P. (1996), Astarté-Europa en la Península Ibérica. Un ejemplo de interpretatio romana, En M^a. A. Querol y T. Chapa (eds.): Homenaje al Profesor Manuel Fernández-Miranda, *Complutum Extra* 6(1), Madrid, pp. 451-470.

Lucas, R. (1981), Santuarios y dioses en la Baja Época Ibérica, La Baja Época de la Cultura Ibérica, Actas de la Mesa redonda celebrada en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología. Madrid, marzo de 1979, pp. 233-293.

Marcos, A.; Ruiz-Alcalde, D. (2005), La necrópolis de Poble Nou y De Casetes (Sector Creueta). Dos yacimientos ibéricos excepcionales de Villajoyosa, en J. M. García-León y A. Esponosa Ruiz (eds.), *Las Jornadas sobre la actualidad del Patrimonio Arqueológico y Etnográfico de la Marina Baixa*, Universidad Miguel Hernández, Campus de Altea, Alicante, pp. 73-80.

Marín-Ceballos, M^a. C. (1987), ¿Tanit en España?, *Lucentum*, VI, Alicante, pp. 43-79.

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

Nicolini, G.; Rísquez, C.; Ruiz, A.; Zafra, N. (2004), *El santuario ibérico de Castellar, Jaén, Intervenciones Arqueológicas 1966-1991*, Arqueología Monografías, Junta de Andalucía, Sevilla.

Olmos, R. (1999), *Los Iberos y sus imágenes*, CD-Rom. Micronet S.A, Madrid.

— (2000-2001), Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica, *Zephyrus* LIII-LIV, Madrid, pp. 353-378.

Olmos, R.; Tortosa, T., Iguácel, P. (1992), Catálogo. Aproximaciones a unas imágenes desconocidas, En R. Olmos (ed.): *La Sociedad Ibérica a través de la imagen, Catálogo de la Exposición*, Centro Nacional de Exposiciones, Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Madrid, pp. 33-182.

Ortega, M^a C. (2004), Recuperación y sistematización de un registro arqueológico: Las necrópolis ibéricas de Cástulo, Memoria de Investigación. Inédito. Universidad de Jaén.

— (2006), Recuperación y sistematización de un registro arqueológico: Las necrópolis ibéricas e ibero-romanas de Cástulo, *Saguntum* 37, Valencia, pp. 52-72.

Prados, L. (1992), *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.

— (1996), Imagen, religión y sociedad en la toréutica ibérica, *Al otro lado del Espejo: aproximación a la imagen ibérica*, Ricardo Olmos (ed.). La Arqueología de la mirada, 1, Lynx, Madrid, pp. 131-143.

Rísquez, C.; Hornos, F. (2005), Mujeres Iberas. Un estado de la cuestión, En Margarita Sánchez (ed.): *Arqueología y Género*. Universidad de Granada, pp.283-334.

Rueda, C. (2002), *Microprospección e historiografía para una nueva propuesta del proceso histórico de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)*, Memoria de Licenciatura inédita, Universidad de Jaén, Jaén.

— (2007), Los exvotos de bronce como expresión de la religiosidad ibérica del Alto Guadalquivir: la Colección Gómez-Moreno, L. Abad y J. A. Soler (eds.): *Arte ibérico en la España Mediterránea*, Actas del Congreso Internacional de Arte Ibérico en la España Mediterránea, celebrado en Alicante del 24 al 27 de octubre del 2005, Alicante, pp. 39-50.

— (—), Los lenguajes iconográficos como sistemas identitarios en la cultura ibérica: el Alto Guadalquivir, Actas del Congreso: Identidades, culturas y territorios en la Andalucía Prerromana (Málaga, 20-21 de octubre de 2006), en prensa.

Rueda, C.; Molinos, M.; Ruiz, A.; Viña, L. (2005), Romanización y sincretismo religioso en el santuario de las Atalayuelas (Fuerte del rey-Torredelcampo, Jaén), *Archivo Español de Arqueología*, 78, Nº. 191-192, Madrid, pp. 79-96.

Ruiz-Bremón, M.; San Nicolás, M.^a P. (2000), *Arqueología y antropología ibéricas*. UNED, Madrid.

Ruiz-Fernández, A.; Molina-Fajardo, F. (1982), El conjunto de terracotas de una tumba romana en Almuñécar (Granada), *Madrider Mitteilunge*, 23, pp. 318-346.

Ruiz-Rodríguez, A.; Molinos, M.; Gutiérrez, L. M.^a; Bellón, J. P., (2001), El modelo político del pago en el Alto Guadalquivir (s. IV-III a.n.e.), *Territori polític i territori rural durant l'edat del Ferro a la Mediterrània Occidental*, Actes de la Taula Rodona celebrada a Ullastret, *Monografies d'Ullastret* 2, Girona, pp. 11-22.

Ruiz-Rodríguez, A.; Rueda, C.; Molinos, M. (—), Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir (siglo IV a.n.e.-siglo I d.n.e.), En S. Celestino y T. Tortosa (eds.) *Anejos de Archivo Español de Arqueología: Debate en torno a la religiosidad protohistórica*, celebrado en Mérida del 25 al 27 de mayo de 2005, en prensa.

Santos-Velascos, J. A. (2003), La función de la imagen entre los iberos, En T. Tortosa y J. A. Velasco (eds.): *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes*, L'Erma di Bretschneider, Ed. Roma, pp. 155-166.

Torelli, M. (1977), Greci e indigeni in Magna Grecia: ideología religiosa e rapporti di classe, *Studi Storici*, 4, Anno 18, Roma, pp. 45-61.

Van Gennep, A. (1986), *Los ritos de paso*, Ed. Taurus, Madrid.