

El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos

Jose Miguel García Cano*
Emiliano Hernández Carrión**
Angel Iniesta Sanmartín***
Virginia Page del Pozo****

Resumen

Este trabajo presenta una puesta al día de los estudios y hallazgos realizados en el santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). El santuario, con pebeteros en terracota, ha visto ampliado su interés por el descubrimiento de una favissa con pequeñas piezas de oro y plata. El culto parece vincularse con una versión indígena de Demeter, centrada en sus aspectos agrícolas, con la que se asocia una posible pareja masculina. El santuario alcanza su *floruit* en el siglo III aC, y cierra su actividad a comienzos del siglo II aC. No obstante, el lugar se mantendrá vinculado a cultos relacionados con el ciclo agrícola hasta época moderna.

Abstract

This work collects the studies and findings made in the Iberian sanctuary of Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). This sanctuary, with items in terracota, with the discovery of a favissa with pieces in gold and silver increased interest about it. The cult seems to be in relationship with a indigenous version of Demeter, with a posible male partner. The sanctuary gets its *floruit* in the third century BC, and finish its activity in beginning of the second century BC. Otherwise, in this place survives a farmer cults until recent times.

INTRODUCCIÓN

El conjunto arqueológico al que corresponde el santuario, objeto de estudio, está situado a 4,50 kilómetros al sur de la ciudad de Jumilla, en la estribación septentrional de la sierra del Maestre (Fig. 1).

Enclavado en una posición inmejorable y perfectamente comunicada a través de vías secundarias, con los dos grandes ejes que relacionan la parte suroccidental de la Meseta con el Levante y Sureste: la vía

Heraklea y su posterior trazado en la vía Augusta y el camino que ulteriormente quedará fosilizado en la vía Complutum-Cartago Nova. Por otro lado, tiene un fácil acceso a la vega del Segura por los cursos de las ramblas del Judío y del Moro (García, 1994, 2012-2013).

El santuario se ubica topográficamente en un lugar idóneo para sus fines, coronando una colina a dos vertientes, en un espacio abierto, pero conexas con el poblado y las necrópolis ibéricas, situadas al oeste.

* Museo de Murcia. C/ Alfonso X, 5. E-30008 Murcia.

** Museo Municipal "Jeronimo Molina". Pza. de la Constitución, 3. E-30520 Jumilla, Murcia.

*** Centro Regional de Arqueología de la Comunidad Autónoma de Murcia. Gran Vía, 42, 6º 2ª. E-30005 Murcia.

**** Museo monográfico de El Cigarralejo (Mula). Palacio de Menahermosa. C/ del Marqués, 1. E-30170 Mula, Murcia.

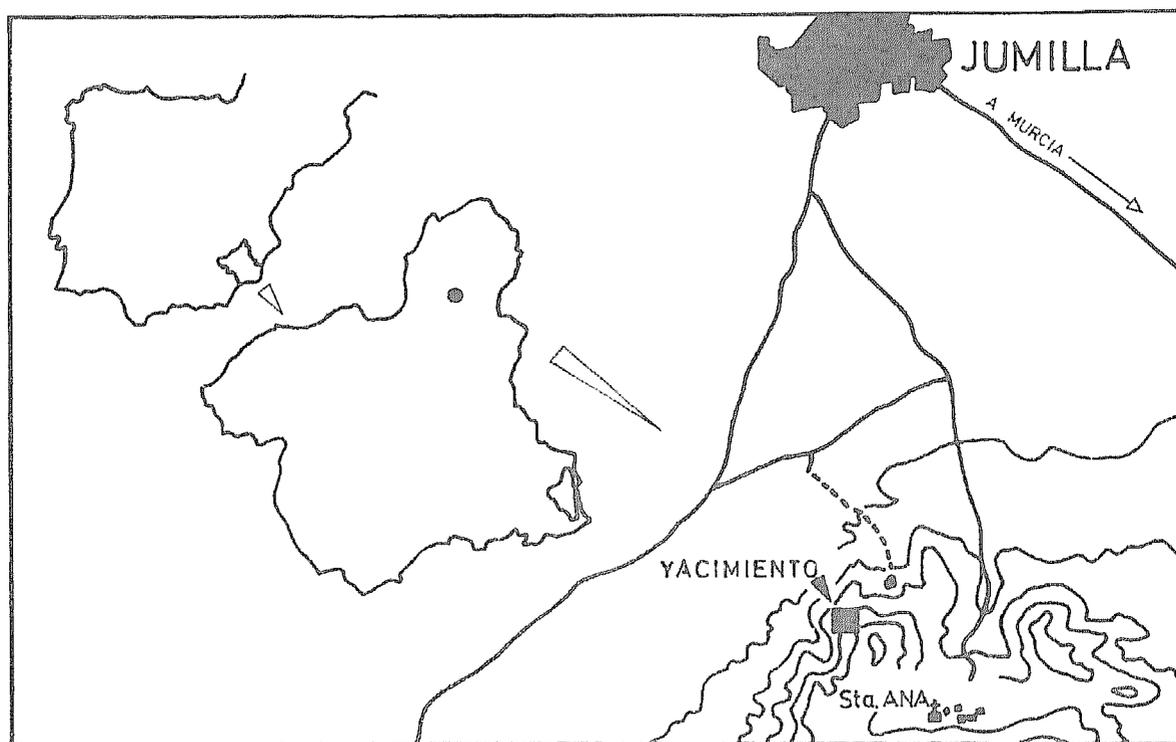


Figura 1. Situación del conjunto ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla).

HISTORIA DE LA INVESTIGACION

Aunque las primeras noticias que tenemos del conjunto arqueológico de Coimbra del Barranco Ancho, las aporta el canónigo Juan Lozano Santa (1800, 34), en su *Historia Antigua y Moderna de Jumilla*, hay que esperar hasta el año 1937, para tener noticias del santuario. Un pastor recogió, en las inmediaciones, un exvoto de bronce que representa a un hombre desnudo. Años más tarde lo donó al Museo Municipal, donde se conserva. Dicho exvoto se asoció al poblado de Coimbra del Barranco Ancho y se catalogó con el número de inventario 280 (Molina García, Molina Grande, Nordström, 1976, 67), con los materiales procedentes de las excavaciones de los años cincuenta.

En la navidad de 1978, será cuando se descubran materiales asociados a un santuario, en la ladera de una de las estribaciones del Sitio del Maestro. Los niños F. Tomás Pastor y A. Valero Bernal, llevaron al Museo Municipal los primeros fragmentos de pebeteros de terracota en forma de cabeza femenina, que fueron hallados en los alrededores del santuario, en concreto en su ladera este.

Prospectando el lugar, se pudo comprobar que los materiales que se hallaban, eran propios de un santuario ibérico, y por la distribución de los mismos (más abundantes en una zona a lo largo de la vertiente de la ladera del cerro), apuntaba a que procedían de alguna favissa, que al destruirse, rodó su contenido cerro abajo.

A finales del mes de agosto de 1993, el señor Gil González denuncia en el Museo Municipal "Jerónimo Molina", la aparición de un pequeño depósito arqueológico, en la ladera en donde se encontraron los fragmentos de pebeteros, y que estaba siendo muy visitado por los vecinos de la colonia de verano, que se concentra en los alrededores del cercano convento franciscano.

Se solicitó el correspondiente permiso de excavación de urgencia a la Dirección General de Cultura de la Consejería de Cultura y Educación de Murcia y se procedió a excavar, lo que resultó ser el fondo de una favissa, en la que todavía se encontraron numerosas ofrendas de las que destacan: nuevas terracotas en forma de cabeza femenina, esta vez de tipo clásico, platos decorados, objetos de plata (una paloma y varias mascaritas) y pequeñas piezas de oro (García, —).

EL TESTIMONIO MATERIAL. LAS OFRENDAS

No habiéndose constatado estructuras arquitectónicas o culturales que puedan informarnos sobre la naturaleza y el ritual de nuestro santuario, hemos de basar el estudio del mismo, por el momento, en el conjunto de materiales recuperados y los datos sobre los contextos de los hallazgos.

Los primeros restos procedían de una o varias favissas destruidas por la erosión y, se encontraron desperdigados, fundamentalmente por la ladera sur del cerro. El único lote de materiales recuperados *in situ*, nos sitúa ante un depósito concentrado en una pequeña oquedad y con un número escaso de objetos, lo que abre la posibilidad de encontrarnos ante una única ofrenda y no ante una favissa, en sentido estricto, que recogiera el material procedente de la actividad del santuario, de un grupo social o religioso a lo largo de un periodo de tiempo.

TERRACOTAS

En 1987 realizamos una primera clasificación de las terracotas del santuario que presentamos al Primer Coloquio Internacional sobre Religiones Prehistóricas de la península Ibérica, celebrado en Salamanca (Molina Grande, Molina García, 1991, 154-162; García, Iniesta, Page, 1991-1992, 75-82).

Los nuevos descubrimientos y una revisión de los materiales llevada a cabo para la monografía que actualmente preparamos, han permitido introducir algunas variaciones y precisiones en la misma.

Con los datos de que disponemos actualmente podríamos estructurar el material en los siguientes grupos, atendiendo al modo de fabricación, características morfológicas y acabado:

GRUPO I

Piezas realizadas a partir de un cilindro hueco hecho a torno. Una vez obtenido éste y con el barro aún fresco, se presiona uno de los lados sobre un molde univalvo, con la representación de un rostro femenino de tendencia redondeada (Fig. 2, 1-3) En la frente lleva un tocado con una cinta o diadema partida por el centro, sobre la que se sitúa el pelo recogido en dos trenzas que nacen de un tocado central y que se prolongan a ambos lados de la cara. Ojos almendrados, con los párpados muy marcados y cejas señaladas. Nariz achatada, con las fosas nasales indicadas. Barbilla redondeada y de mentón partido.

Dentro de este tipo encontramos desde piezas de muy buen arte y acabado, realizadas a partir de moldes en buen estado, hasta otras hechas a partir de moldes muy desgastados e incluso defectuosos. Se corresponden con las piezas de los grupos IC y ID de la clasificación de 1987.

El grupo representa un 17,48 por ciento del total de las terracotas identificadas en el santuario. El porcentaje, al igual que los que exponemos más adelante, se realiza respecto al número de piezas relacionables con algún grupo o con carácter singular. No se han contabilizado los fragmentos indefinibles tipológicamente. Estas últimas constituyen por sí solas un 73,11 por ciento del total de piezas inventariadas

GRUPO II

Máscaras realizadas a partir de un molde univalvo (Fig. 2, 5). Estas piezas irían exentas, como puede deducirse, en algún caso, del acabado de su borde interno, o bien aplicadas sobre un cilindro hecho a torno. Estos cilindros precisan de una perforación en el espacio reservado a la máscara, para que al cocer, el aire aprisionado entre máscara y cilindro, no explote la pieza. Las representaciones de este grupo son cabezas femeninas de tipo helenístico y muy buen arte. Nariz recta y trabajada. Ojos rasgados, con iris levemente marcado y con párpados y cejas finamente señalados. Labios bien perfilados y suave mentón. Las orejas apenas están insinuadas. Sobre la cabeza presenta el peinado partido en la mitad de la frente y sobre el mismo un corto velo, con tres adornos mal definidos, uno central y dos laterales. Suponen el 3,66 por ciento de las terracotas del santuario.

GRUPO III

Hemos adscrito a este grupo un único ejemplar (Fig. 2, 6) del que conservamos un fragmento muy desgastado correspondiente a un rostro femenino de buen arte y perfil ovalado. Nariz recta. Ojos ligeramente rehundidos con cejas señaladas. Boca suavemente marcada. Barbilla redondeada. Va tocada con un *kálathos* del que se conserva la decoración de una roseta en la base. A los lados de la cara cae una trenza o un velo. La cabeza descansa en lo que pudiera ser el respaldo de un alto trono, por lo que nos encontraríamos ante una dama sentada. La pieza está hecha a partir de un molde univalvo.

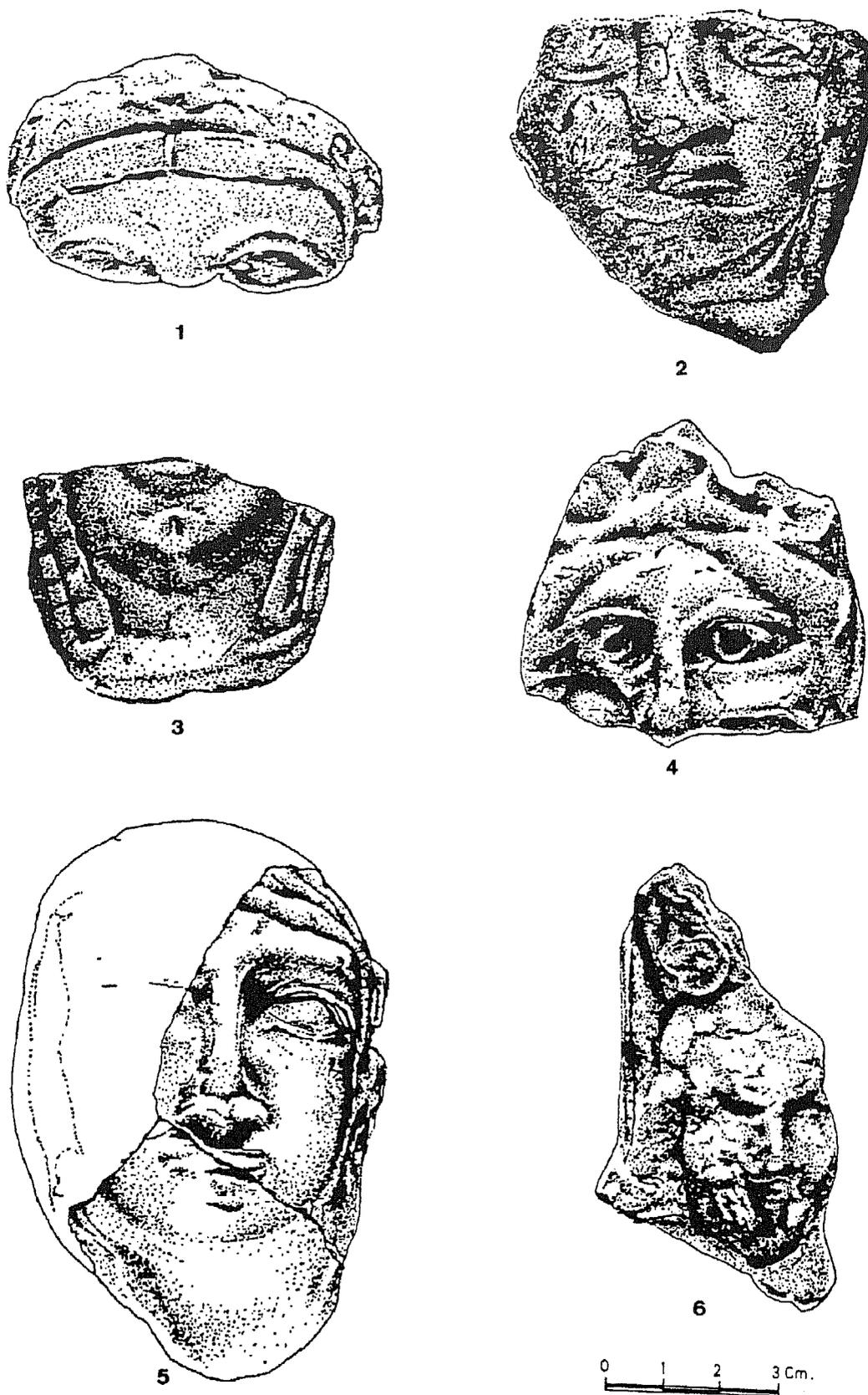


Figura 2. Terracotas. Grupo I: 1-3. Grupo II: 5. Grupo III: 6. Grupo VI. D: 4.

GRUPO IV

Pebeteros en forma de cabeza femenina. Las piezas se fabricaron a partir de la unión de dos valvas constituidas respectivamente por la mitad delantera y posterior de la cabeza y moldeadas independientemente. La parte posterior presenta una perforación destinada a permitir la salida del aire durante la cocción. Las piezas se cierran con sendas tapaderas en su parte superior e inferior que apoyan sobre un reborde interno del cuerpo principal. La base, en algún caso se decora con acanaladuras. La tapadera presenta perforaciones en un número variable (Lám. I, 1), desde piezas de cinco a siete agujeros -lo que suele ser el número mas común en otros yacimientos del área-, hasta algún caso con mas de veintiocho perforaciones de un diámetro de tan sólo 3 milímetros. La profesora Muñoz Amilibia, señala incluso la existencia de tapaderas sin perforaciones con el problema que plantean sobre su utilización (Muñoz, 1963, 36). Ninguno de nuestros ejemplares presenta restos de hollín en la tapadera, ni otras formas de desgaste que nos ayuden a deducir su uso, tema este discutido y sobre el que volveremos más adelante. Dentro de este grupo -el mas numeroso en el santuario ya que representa un 76,42 por ciento del total- se pueden separar morfológica e iconográficamente cuatro series bien diferenciadas.

Serie IV. A

Corresponden al tipo clásico documentado en otros yacimientos ibéricos, con representación de cabeza de Deméter (García, 1994, 4447-4452) y en concreto al tipo A de Muñoz Amilibia (1963) con piezas de gran tamaño y buen arte aunque en nuestro caso, se realizaron a partir de moldes muy desgastados. Esta serie corresponde al grupo IV de la clasificación de 1987. Los fragmentos recuperados adscribibles a esta serie representan un 8,86 por ciento de las terracotas definidas en el santuario.

Serie IV. B

Piezas de fabricación claramente local, con representación de rostros femeninos de arte tosco (Fig. 3; Lám. I, 2). El tocado se inspira en el que presenta la serie IV.A, con dos cisnes flanqueando frutos sobre la frente, dispuestos sobre el pelo recogido. La nariz es grande y prominente. Barbilla

saliente y muy marcada. Ojos de tendencia globular, con los párpados y cejas señalados. Pómulos redondeados. Labio inferior muy grueso. Nos encontramos desde fragmentos realizados a partir de moldes de buena calidad, a una gran mayoría fabricados desde moldes muy desgastados o defectuosos. Esta serie se corresponde con el grupo Ia y algunos fragmentos del grupo Ib de la clasificación de 1987.

Serie IV. C

Piezas locales con representación de rostros posiblemente masculinos, de arte tosco (Fig. 4; Lám. II, 1). La configuración de la cara es alargada. La nariz muy prominente y con las facciones del rostro más angulosas que en el resto de los tipos. Cejas marcadas. Los ojos, en las piezas fabricadas a partir de moldes en buen estado, son grandes, al quedar enmarcados por párpados bien señalados. Boca pequeña con labios carnosos.

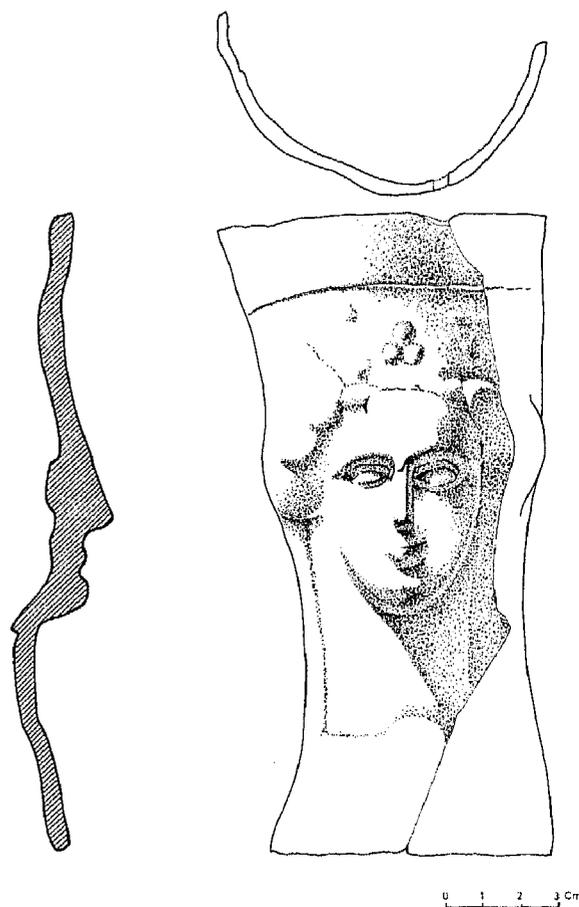


Figura 3. Terracota grupo IV.B. Hallazgo de la favissa.

Barbilla prominente. Cuello fino y alargado. El pelo se presenta recogido y dividido por la tonsura en la frente. Bajo la oreja izquierda se representa un posible pendiente amorcillado que también podría interpretarse como un engrosamiento del lóbulo de la oreja cuya oquedad central permitiría el engarce de un pendiente auténtico a la manera púnica, (Almagro, 1980) o como una evocación de estos modelos al no ser completa la perforación. Bajo la barbilla y partiendo del arranque del cuello se dispone una orla de incisiones que podrían simular un collar o mas posiblemente la barba. En la parte inferior de la terracota se muestra una moldura que representa el borde del manto terciado. Esta serie se corresponde con el grupo Ib de la clasificación de 1987.

Las posibles representaciones masculinas son un 5,54 por ciento de las terracotas del santuario.

Serie IV. D

Piezas locales de buen arte, con representación de rostros femeninos (Fig. 2, 4). Peinado con raya central y recogido en dos trenzas a ambos lados de la cara. Tocado con una diadema con motivos irreconocibles. Nariz recta, fina y alargada. Ojos almendrados con el iris rehundido, y párpados y cejas delicadamente señalados. Pómulos prominentes. Boca poco marcada. Barbilla redondeada. Cuello largo. Esta serie se corresponde con el grupo le de la clasificación de 1987. Representa un 5,54 por ciento de las terracotas del santuario. Pese a tratarse de piezas de buen arte, los ejemplares que conservamos se realizaron a partir de moldes ya desgastados.

MASCARITAS VOTIVAS DE ORO Y PLATA

La pequeña favissa localizada y excavada en 1993 (García, Hernández, Iniesta, Page, 1994) aportó entre sus hallazgos la sorpresa de un conjunto de mascaritas votivas laminares de oro o plata de muy pequeñas dimensiones -entre 13 y 27 milímetros de lado-. Contamos en total con diez piezas, seis de ellas en buen estado, de arte variado, entre las que se encuentran dos de oro (Fig. 5, 7-12). Las mas pequeñas señalan el rostro y los rasgos de forma muy esquemática, a través del repujado de líneas o puntos. Entre el resto, encontramos piezas de muy buen arte y otras de calidad inferior; apareciendo las figuras siempre

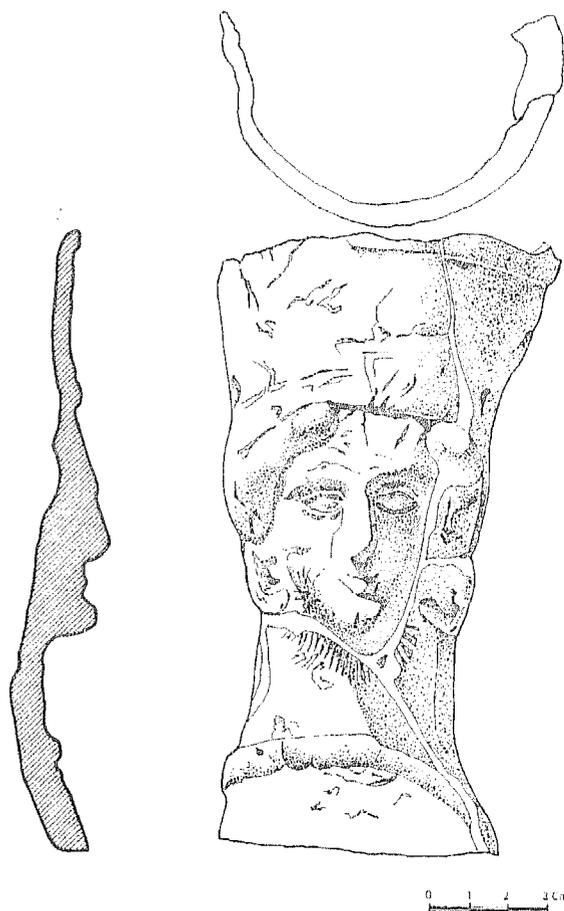


Figura 4. Terracota Grupo IV.C. Hallazgo de la favissa.

coronadas con una diadema o un tocado que en dos casos remata en motivos lingüiformes -hojas o tal vez rayos-. En dos casos estamos ante lo que hemos de interpretar como figuras masculinas, ya que entendemos que se representan: el bigote mediante líneas repujadas en zigzag, y la barba bajo la boca a través de líneas repujadas perpendiculares a los labios (Fig. 5, 10, 11).

EXVOTO DE BRONCE

Como ya expusimos, en 1987 se descubrió, donde posteriormente hemos identificado el santuario, un exvoto fabricado en bronce pleno (Molina García, Molina Grande, Nordström, 1976, 67, núm. 280, lám. XXVI-280). Representa un guerrero u ofe- rante de 52 milímetros de altura, desnudo y con un casco liso sobre la cabeza. En la mano derecha portaría la ofrenda o mas probablemente una lanza (Lám. II, 2).

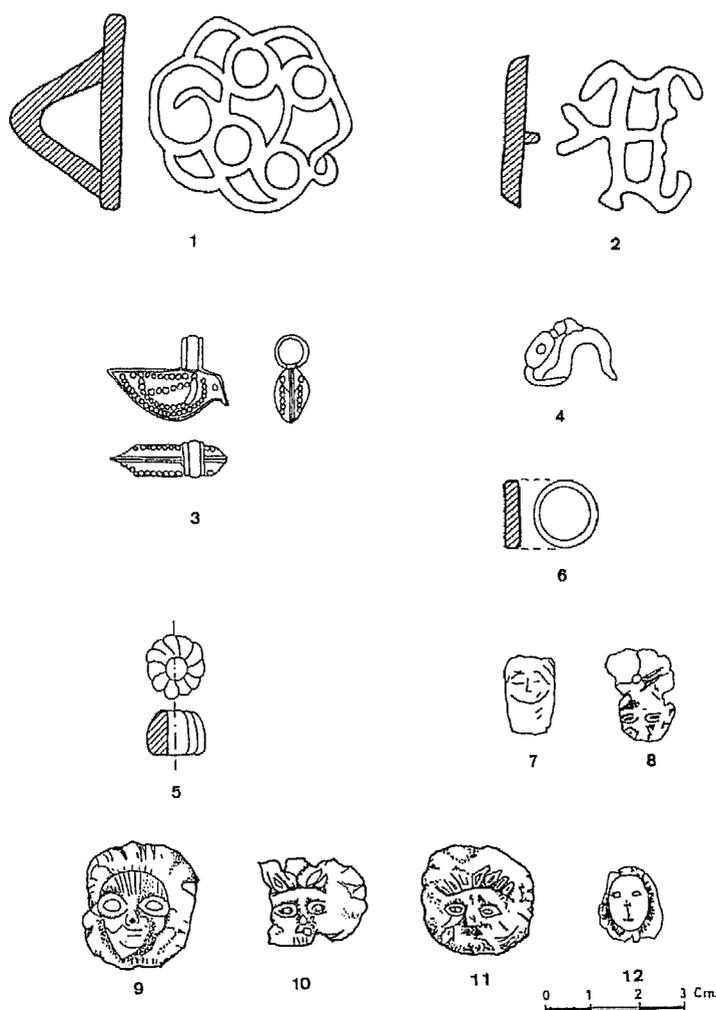


Figura 5. Materiales de la favissa.

OTROS MATERIALES

PIEZAS METÁLICAS

- Colgante de plata en forma de paloma (Fig. 5, 3). Procede de la favissa excavada en 1993. La pieza cuenta con un paralelo idéntico en la sepultura 27 de la necrópolis del poblado de Coimbra del Barranco Ancho, datable en el primer cuarto del siglo II aC. En el ajuar de esta sepultura se recuperaron dos fragmentos de un bol de campaniense A y una fíbula de La Tène I de arco rebajado y prismático rectangular. La sepultura fue excavada y construida sobre el encachado de la tumba 22 (García, 1994, 5345-5348).

- Botones calados de bronce (Fig. 5, 1-2). También procedentes de la favissa excavada en 1993 contamos con dos piezas, una de ellas interpretable como una barroquización de la roseta de

seis pétalos, símbolo de la Gran Diosa. El otro, más difícil de interpretar cuenta con un paralelo idéntico en la Hoya de Santa Ana (Albacete), procedente de las excavaciones de Sánchez Jiménez en 1942. La pieza con el número de inventario 3226 y hallada junto a la sepultura 107, ha sido publicada (Abascal, Sanz, 1993, 148, 153, núm. 338).

- Fíbulas. Contamos con dos piezas, de La Tène I adscribibles al grupo 3b de E. Cuadrado, de arco peraltado y pie con incrustaciones de pasta (Cuadrado, 1978, 314). La primera, localizada en 1989 en la ladera sur, en prospección superficial, pertenece a la variante con pie de bola, y la segunda, encontrada en 1993 en la favissa, a la variante de tonelete (Fig. 5, 4). Los tipos con incrustaciones parecen tener para Murcia un comienzo en torno al 400 aC, perdurando al menos hasta el 350 aC (Iniesta, 1983, 78 79).

El motivo de palmeta que decora el extremo del apéndice caudal de la pieza de la favissa parece centrarse también en esta cronología (García, Hernández, Iniesta, Page, 1994).

- Un anillo de plata sencillo (Fig. 5, 6) se encontró en la favissa en 1993 y otro de bronce muy irregular, tosco y de sección laminar se halló en 1995 en superficie en sus proximidades. El uso de anillos como ofrenda no es algo extraño. En el santuario murciano del Recuesto se han documentado más de una treintena (Lillo, 1980, 210; 1981a, 26, fig. I, 13-32). Junto a su valor material reúne valores simbólicos y en ocasiones de protección o mágicos de que le dotan su forma, el metal, y la decoración. Para anillos de fortuna y mágicos ver la voz *Ringe* en (*Realencyklopädie der Class. Altertums*, 834; King, 1872, 376 ss.)

MATERIAL CERÁMICO

Platos

El conjunto cerámico más representativo es un lote de platos aparecido en el interior de la favissa. Se caracteriza principalmente por la escasez de formas diferentes. El lote se reduce a menos de diez ejemplares incompletos que presentan: borde entrante, claramente separado del cuerpo. Cuerpo profundo y pie de anillo. Corresponderían a la forma P5a de Cuadrado (1972) o al grupo III tipo 8 subtipo 8-2 con borde reentrante de Bonet y Mata (1992).

Todos ellos de pasta muy blanda y porosa, con una gama de color que va del beige al anaranjado. La mayoría no presenta ningún tipo de decoración, pero debido al mal estado en que aparece el material cerámico del santuario -por la acción corrosiva natural del terreno- es difícil de precisar. Los que no han sufrido tanto desgaste, concretamente 1 o 2 piezas, están decorados con motivos geométricos a base de franjas y melenas, en color rojo vinoso.

Con el borde vuelto al exterior (forma P3 de Cuadrado o grupo III, tipo 8, subtipo 8.1 de Bonet y Mata) contamos con un único fragmento que presenta las mismas características en cuanto a la pasta y estado de conservación de los descritos con anterioridad.

Otras formas cerámicas

El resto de la cerámica hallada en el santuario se limita a una serie de fragmentos de reducidas dimensiones, entre los que destacaremos: en el interior de la favissa: dos fragmentos pertenecien-

tes al cuello y galbo de botellitas (grupo IV, tipo 1 de Bonet y Mata) y dos fragmentos de cuello y borde de cabeza de ánade, perteneciente, uno de ellos, posiblemente a una cratera (forma 16 de Cuadrado o grupo VI tipo 5 de Bonet y Mata). En ambos casos tampoco se aprecia de forma clara algún motivo decorativo.

Fruto de prospecciones superficiales se han hallado: un soporte tipo carrete (grupo V tipo 2 subtipo 2.4 de Bonet y Mata); un fragmento de asa geminada, de sección oval, decorada en color rojo con franjas horizontales, perteneciente a una jarrita y un fragmento de bol de pasta y apariencia muy tardía.

En este sentido y de cara a definir la prolongación cronológica del uso del área cultural, merece la pena citar la aparición en superficie de un fragmento de terra sigillata hispánica forma Dragendorff 27, datable hacia el siglo II.

EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN. LA PERVIVENCIA DEL ESPACIO SAGRADO Y DEL CULTO

Resulta imposible con los datos actuales, desentrañar la evolución del culto en el lugar, desde época ibérica hasta los primeros testimonios documentales sobre el santuario "cristiano". Éste sin embargo, revela en sus caracteres primigenios una serie de aspectos de singular interés para nosotros.

Lo primero a remarcar es la propia advocación a la "Abuela santa Ana" representada iconográficamente como Diosa Madre. Siempre se le representa como una matrona que ostenta entre sus brazos a dos generaciones surgidas de su propio seno: su hija, la Virgen María y su nieto, el Niño Jesús. Y las plegarias y rogativas a la Madre siempre son para que llueva y riegue los campos, en definitiva para que los beneficie. Se le considera benefactora de los cultivos, al menos en la comarca de Jumilla, donde era sacada en procesión por los campos con motivo de la siembra y recolección.

Merece citarse que el culto a santa Ana irá perdiendo papel en el santuario a partir de 1756, fecha en que se dona al convento el denominado Cristo de la Columna esculpido por Salzillo, y que desde entonces irá adquiriendo un papel preponderante en el culto. No obstante, el santuario contaba desde el siglo XVI con el denominado Cristo de la Reja, ubicado en el crucero de la capilla, figura de gran devoción y tradición milagrera.

Cronológicamente, pudo ser precisamente en época romana, cuando se cambió la ubicación del lugar de culto, del emplazamiento del santuario ibé-

rico, sobre una colina, a un lugar cercano -unos 500 metros aproximadamente-, próximo a un afloramiento de agua, en una zona llana y más accesible, pero sin perder el entorno ni los recursos. El lugar se conoce como santa Ana la Vieja.

Con el traslado del santuario los romanos conseguirían dos cosas: por un lado eliminar el peligro del foco nacionalista indígena, que representaba el santuario; y por otro, mantener el lugar de peregrinación y culto, al que acudía la población diseminada por el llano y cuyos núcleos de población parecen pervivir frente al arrasamiento que sufre el núcleo central fortificado (Iniesta, 1992, 93, 31).

La continuidad del papel de Deméter en la religión rural romana de la zona de Jumilla, nos viene testificado por el sello de panadero con representación de Ceres/Deméter hallado en la villa de Los Cipreses, situada en el llano, al pie de la sierra de Santa Ana, a 2 kilómetros de nuestro santuario (Lillo, 1981a, 187-194; 1990, 213-223; Muñoz, 1995, 112).

Las primeras noticias que tenemos de santa Ana la Vieja, se remontan al siglo XVI, y se producen al hacerse cargo, en 1573, la Orden Franciscana Descalza de una pequeña ermita que existe en el lugar, al haberse muerto el ermitaño que la cuidaba. Nos describen el lugar como una explanada espaciosa cargada de olmos y pinos gigantes, por la que se deslizan las aguas de una fuentequilla que en ella nace. *"Hay allí un pequeño embalse y hubo antaño un enlosado cercado de paredes con asientos."* (Guardiola, 1954, 133-138). Aunque sabemos que la balsa la construyeron los franciscanos, llama la atención la descripción que hace Guardiola Tomás del *"...enlosado cercado de paredes con asientos."* para referirse al eremitorio que existía, según el padre Ginés Dimas Mateos (OFM), desde "tiempo inmemorial" (Dimas, 1990, 7).

La existencia de un eremitorio en el monte de Jumilla, dedicado a la advocación de la "Abuela santa Ana" y atendido por un eremita, está documentado en las *Actas Capitulares* del Ayuntamiento de Jumilla, desde principios del siglo XVI (*Actas Capitulares* del Archivo Histórico Municipal de Jumilla, tomo I, 1521-1528) en las que se recoge la necesidad de buscar un monje eremita, por la muerte del anterior, y las protestas de éste, por las "visitas" nocturnas de jóvenes, a los alrededores del eremitorio, que le "perturban la meditación y el recogimiento".

La mayoría de autores fechan el eremitorio de santa Ana la Vieja a finales del siglo XIV, que es

cuando cuenta la tradición que un leñador encontró la imagen de la "Abuela santa Ana" escondida, y la escorrentía del agua de lluvia la dejó al descubierto, por lo que se levantó allí la ermita (Ángel, OFM, 1950, 350).

Pero como apunta Delicado Martínez, estas leyendas y otras invenciones similares fueron muy socorridas en los siglos XIII-XIV para acentuar la religiosidad de las gentes de aquella época (Delicado, 1995, 1203).

Por contra, Albano Martínez Molina, en la continuación de la *Historia de Jumilla* del canónigo Lozano, fecha la construcción del eremitorio a principios del siglo XIII.

Por nuestra parte, consideramos que el eremitorio pudo existir, como dice el padre Dimas Mateos, "desde tiempo inmemorial", más concretamente desde época romana. Cuestión que se confirmará o desmentirá cuando se excave la zona de santa Ana la Vieja.

Volviendo a los símbolos, llama también la atención que el recinto de huerto y ermita tuviesen un cerco de granados, que se arrancaron en 1742, por ser contrario a las reglas franciscanas, y así lo dispusieron los provinciales (Guardiola, 1954, 133).

El cultivo del granado, desde tiempo histórico, ha sido un cultivo marginal, sin ocupar nunca grandes superficies, ni ser abundante su plantación, por lo que consideramos que eran, junto con los "olmos y pinos gigantes" restos del antiguo paisaje que albergó el culto y creencia original. Habría que recordar aquí el carácter de la granada como símbolo de Deméter. La simbología de la granada -aunque en casos se ha interpretado como adormidera- está presente en la cerámica pintada de Coimbra del Barranco Ancho, en relación con un taller de producción de grandes vasos datable en el siglo III aC.

DISCUSIÓN

CRONOLOGÍA

Un primer elemento de análisis en el aspecto cronológico, son las terracotas en forma de cabeza femenina. Tradicionalmente se les ha adjudicado una cronología global de los siglos IV-III (Muñoz, 1963).

Para las necrópolis de nuestro entorno, manteniendo la fecha para los primeros ejemplares en el siglo IV, se ha precisado una mayor presencia en las incineraciones de los siglos III y II, lo que explicaría su abundancia en El Cabecico del Tesoro

(Verdolay, La Alberca, Murcia) y La Albufereta (Alicante), frente a necrópolis antiguas como El Cigarralejo (Mula, Murcia), Castillejo de los Baños (Fortuna, Murcia) o El Molar (García, 1996, 110). Por este mismo marco de los siglos III-II, se inclina L. Abad, al datar el santuario alicantino de Guardamar (Abad, 1992, 234).

Difícil resulta, por la ausencia de paralelos datar el conjunto de mascaritas de oro y plata. Conocemos una pieza de plata similar, de tres centímetros de diámetro, con un personaje masculino barbado, inédita y que estuvo expuesta en el Museo de Cádiz y que procedente del santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz). Los materiales de este santuario abarcan un espacio, según R. Corzo, entre los siglos VI al IV aC (Corzo, 1991, 403).

Para datar nuestro conjunto contamos con la fecha de otros elementos asociados en la favissa y, fundamentalmente, el colgante de plata en forma de paloma que ya hemos datado a comienzos del siglo II aC y que nos marcaría la fecha en que se produce la amortización del lote de piezas, aunque al mismo conjunto se asocie una fíbula más propia de contextos de la primera mitad del siglo IV aC.

Recapitulando pues, aunque la actividad de nuestro santuario parece remontar al siglo IV, las manifestaciones que nos han llegado de su actividad nos remiten fundamentalmente a los siglos III y II aC. Hemos de suponer que el santuario perdería su vigor como centro de culto oficial con la destrucción del poblado al que se asocia; destrucción que tenemos bien datada hacia 190-180 aC. Tanto la necrópolis del Poblado como el poblado de Coimbra del Barranco Ancho acaban hacia esta fecha, marcando el último momento de las importaciones los productos de campaniense A antigua (Page, García, Iniesta, Ruiz, 1987, 48), tal vez en conexión con una crisis más generalizada que afectaría a todo el antiguo territorio interior bastetano y al ámbito cultural en que se inscribe nuestro yacimiento (Iniesta, 1989, 1129-1140).

Pese a lo dicho, la presencia de un fragmento de sigillata del siglo II o la propia perduración cristiana del culto que más adelante analizaremos, demuestran la pervivencia del carácter sacro del lugar, tal vez con un carácter netamente rural, marginal y popular, durante la edad antigua y medieval.

ASPECTOS ICONOGRÁFICOS, RELIGIOSOS Y CULTUALES

Entrando a analizar las terracotas en forma de cabeza femenina, parece que los prototipos

tuvieron su origen en Sicilia en el ambiente de los grandes santuarios dedicados a Deméter y a su hija Perséfone, que tuvieron gran aceptación en la isla (Pena, 1990, 57). Los modelos con alto *klathos* decorados con pájaros y frutos, según A. M^a Bisi, pudieron originarse en Selinunte (Bisi, 1986, 292).

Su introducción en el mundo semita de occidente se ha considerado tradicionalmente a partir de la derrota del general cartaginés Himilcón ante Siracusa gobernada por Dionisio I el Grande en el año 396 aC. Según Diodoro (XIV-77, 4-5) los cartagineses habrían saqueado e incendiado un santuario dedicado a Deméter y Coré/Perséfone en las afueras de la ciudad en el barrio de Akradina durante el avance hacia Siracusa. La posterior derrota y la epidemia de peste que asoló el campamento púnico, fueron interpretadas como un castigo divino. Para expiar el sacrilegio cuenta Diodoro, que se introdujo el culto de ambas diosas en Cartago.

Según Ruiz de Arbulo (1994, 174) estas terracotas surgen en la Cartago del siglo IV como ofrenda votiva habitual del culto a Deméter/Koré, sin que exista una relación directa con las ofrendas plásticas habituales a ambas diosas en el ámbito helénico, centradas en los bustos, *protomai* (placas de terracota que representan únicamente la mitad anterior de la cabeza) y figuritas de cuerpo entero.

M^a. J. Pena ha señalado recientemente que las terracotas tipo Deméter pueden ser incluidas como uno de los productos que circulan dentro del área de influencia púnica definida por Jean Paul Morel (Pena, 1990; Morel, 1986, 43-45). Este circuito comercial estaría especialmente activo en los años inmediatamente anteriores a la II Guerra Púnica (García, 1996, 111). Para los productos que acompañarían a las terracotas en forma de cabeza femenina (García, García, Ruiz, 1989).

Hay que insistir en que la figura representada en origen es Deméter (Muñoz, 1963; Pena, 1990, 58).

Hay quién piensa que el culto en Cartago pudo transformarse con el paso del tiempo en Tánit por un sincretismo entre ambas diosas (Pena, 1990, 59; Marín, 1987). Sin embargo la introducción del culto a Deméter en el mundo cartaginés se produjo sin sincretismo de forma pura. La veneración a cada diosa siempre estuvo diferenciada en Cartago, ya que incluso se han encontrado sus templos (Aubert, 1968, 57; Abad, 1984, 55-56).

La representación como sincretismo de Deméter, Tánit y Afrodita ha sido defendida por R.

Ramos (1989-90, 101-109). Pausanias (XIX, 2) cita la representación de Afrodita como una cabeza femenina sobre un pilar al modo de los Herma. Para Ruiz de Arbulo, su presencia en las tumbas las vincula con Koré, más que con Deméter. Propone pues denominarlas como "kérnos figurados con cabeza de Koré" (Ruiz de Arbulo, 1994, 168).

En el caso de las terracotas de Coimbra nos encontraríamos pues, ante una divinidad indígena asimilada con Deméter en su carácter agrario y de protección de la naturaleza y la humanidad. Estaría alejada de su vinculación con el mundo funerario y de su interpretación como Koré, ya que los tipos fabricados para el santuario están ausentes de los ajuares de las necrópolis de Coimbra. Esto sucede pese a que en la necrópolis del Poblado encontramos bien representado el siglo III, fecha que hemos visto era la de mayor *floruit* de estas terracotas.

Novedoso resulta en nuestro santuario la presencia de rostros masculinos. La hipótesis que ya planteamos en algún artículo anterior, se ha visto confirmada especialmente por el hallazgo en la favissa excavada en 1993 de una pieza completa, en nuestra opinión indiscutiblemente masculina, ya que se le representa la barba, peinado con tonsura y viste manto terciado, lo que es también característico de la iconografía masculina.

Por lo que respecta al uso concreto de estas piezas, la historiografía desde Delattre (1923, 354-365; 1924). Las interpreta como *thymatéria* ("quemaperfumes"). M^{ra}. J. Pena señaló que los ejemplares occidentales no presentaban señales de fuego en su cazoleta superior y por lo tanto no pudieron servir como quemadores (Pena, 1989, 349-356; 1991, 1109-1118).

Sin embargo, con ser verdad para una mayoría, incluidos los ejemplos del santuario que nos ocupa, no se cumple para la totalidad de los testimonios. Así por ejemplo, en la necrópolis del Cabecico del Tesoro, existen varias piezas con sólo la cazoleta superior quemada, procedentes de las excavaciones sistemáticas en la necrópolis del Cabecico de Tesoro realizadas entre 1989-1993, hay ejemplares en el ajuar de la tumba número 599.

Recientemente Ruiz de Arbulo las define como testimonios de un culto agrario que protegía las ceremonias de la siembra y la recolección con diferentes ritos realizados en torno al altar doméstico o en diversas festividades anuales, donde serían vasos plásticos destinados a contener la ofrenda de las primicias de las mieses. Como objetos votivos serían los contenedores de primicias

ofrendadas en el santuario, pero en el altar doméstico representaban a la propia imagen de la divinidad que recibía las ofrendas en el interior de su *kálathos* (Ruiz de Arbulo, 1994, 164-168).

El conjunto de mascaritas de oro y plata de nuestro santuario, refuerza el carácter conceptual de máscara que podemos reconocer en las terracotas del santuario. La máscara entre los pueblos primitivos tiene un fuerte sentido religioso. Con el desarrollo de la civilización le vemos, sin perder este carácter, introducirse paralelamente en funciones de tipo profano, tal como se observa por ejemplo en la antigua Grecia (Huera, Blanchart, 1970, 22-24).

Como representación de un individuo real, en el mundo antiguo mediterráneo suele tener un valor funerario. Las piezas de Coimbra, sin embargo, no pueden vincularse con este carácter funerario, por su relación con un santuario. Deben interpretarse como representaciones de los oferentes o devotos, o bien como representaciones de la divinidad. Careciendo de paralelos en otros yacimientos peninsulares, habremos de buscar nuestras referencias en el entorno Mediterráneo.

La máscara como representación fiel o más o menos idealizada del oferente no es frecuente en el contexto cultural en que hemos de enmarcar nuestro santuario. No obstante la idea no es ajena a nuestra propia tradición, conservada en el área murciana hasta la actualidad, a través de máscaras de cera presentes como exvoto en los santuarios.

Mucho más extendido estará el valor de la máscara como disfraz ritual. Dejaremos a un lado los disfraces zoomorfos, a los que tampoco es ajeno el mundo ibérico, pero que nada tienen que ver en principio con nuestras piezas. La máscara guerrera con carácter terrorífico está presente en Roma en relación por ejemplo con el rito de la *devotio*. El empleo de máscaras en una danza guerrera se documenta en un vaso ibérico del Cigarralejo (Cuadrado, 1990, 131-134) donde aparecen cinco guerreros armados con lanzas y defendidos con el *scutum* que cubren su cabeza con máscaras y van acompañados de un aulista y un tocador de lira, este último es un enano.

En Grecia el uso de máscaras se vincula fundamentalmente con las divinidades agrarias, tan vinculadas por otra parte con el mundo funerario. Los danzantes de los cultos agrarios, frecuentemente de tipo libertino, llevan a veces máscaras con el fin de identificarse con los genios de la vegetación y a menudo se presentan con el disfraz del sexo opuesto. Las mujeres se vestían de hombres y

exhibían atributos viriles para festejar a Ártemis Coritalia.

Los adoradores de Ártemis Orthia en Esparta, se disfrazaban con máscaras de ancianas, de las que se han encontrado muchas en el santuario de la diosa (Vian, 1980, 259).

En su mayor parte, violentamente caricaturescas, reproducirían en terracota otras más cómodas de madera ligera, que utilizarían los fieles en sus danzas en honor de la diosa (Devambe, 1972, 306-308).

De los caracteres a veces contradictorios que se reúnen en la Ártemis griega, la divinidad de Esparta acentúa sus valores como reina del mundo vegetal y como Pótnia Therôn.

Este carácter, evidenciado por las excavaciones inglesas de principios de siglo, que descubrieron una gran cantidad de exvotos de toda clase de animales, con preferencia caballos, ha servido a Blázquez (1983, 101) para ver en el santuario de Ártemis Orthia el antecedente de otros santuarios ibéricos con exvotos de équidos como el del Cigarralejo (Mula, Murcia) o el de Pinos Puente (Granada), a los que habría que añadir el también murciano del Recuesto (Lillo, 1980, 209-213; 1981a, 25-36), frente a su relación con la Epona céltica o su carácter funerario defendido por Benoit (1953, 211-218).

Volviendo al citado santuario del Recuesto, en Cehegín, tiene junto a sus exvotos en piedra representando équidos "...unas 25 piezas de plata, consistentes en láminas o chapitas de plata batida de espesor variable, muchas de ellas decoradas mediante repujado y otras incisas, con representación de figuras humanas, cabezas de animal, símbolos profilácticos y otros de tipo geométrico." (Lillo, 1980, 25).

Especial interés tiene para nuestras piezas de Coimbra, una de las plaquitas del Recuesto, que representa una mascarita votiva que P. Lillo interpreta como posiblemente de pájaro proponiéndole paralelos en plaquitas de oro de Éfeso del siglo V aC (Lillo, 1980, f. I, 6).

Dado su mal estado no puede descartarse que se trate de una mascarita similar a las nuestras, pero en cualquier caso nos sitúa en un ambiente cultural muy próximo.

La aparición en este santuario de láminas de plata con ojos grabados y hallazgos similares recientes en el cercano santuario de La Encarnación, (Caravaca de la Cruz, Murcia), -a cuyos directores de la excavación, D. Sebastián Ramallo y D. Francisco Brotons, agradecemos la información-, nos vuelve a situar ante paralelos en el santuario

gaditano de La Algaida (Sanlúcar de Barrameda), donde R. Corzo señala ojos grabados sobre plaquitas de plata y pizarra, que interpreta como representaciones de la diosa del Lucero/Venus (Corzo, 1991, 402).

Retomando el tema de la utilización de la máscara en los rituales de la antigua Grecia, donde su uso estuvo más extendido fue en las fiestas dionisiacas, desde donde pasó al teatro, para el que se documentan hasta 76 tipos estereotipados conocidos. Estas máscaras forzaban la expresión del personaje, agrandaban su rostro y tenían una amplia abertura ante la boca que se ha interpretado en ocasiones, con una función de convertirla en tornavoz. Las máscaras religiosas anteriores reunían ya estos caracteres que se constatan también en las piezas de cerámica o pasta vítrea de producción fenicia o cartaginesa.

Todas estas máscaras que hemos visto hasta aquí, tenían por objeto proporcionar a los que las usaban una personalidad diferente a la suya. Distinto es el caso de las que no eran llevadas por hombres y que representan a una divinidad, una gorgona o un genio protector. No son simples accesorios del culto, sino la imagen misma de la fuerza sobrenatural a la que se somete el fiel (Devambe, 1972, 307-308).

La representación de una divinidad por su máscara, encuentra para la península Ibérica en Astarté-Tánit, sus ejemplos más representativos (Blázquez, 1975, 36-38). Próximo a nuestro yacimiento, la máscara de Astarté asociada a los símbolos de la Gran Diosa es frecuente en la cerámica de Elche (Kukah, 1962, 79-85; Blázquez, 1983, fig 121; 1975: 37, fig. C) donde se asocia en un caso concreto a un *kérnos* (Page, 1984, 139-140, núm. 170, fig. 22, 1). R. Ramos relaciona la divinidad presente en las cerámicas de Elche, con escenas de "ánodos" o regresos desde el infierno de la diosa, siendo los rostros de frente, plasmación del momento de aparición de la divinidad, cuya mirada enfrenta al espectador atrapándolo, con lo que dejaría de ser un vivo para convertirse en una potencia de muerte. Defiende por tanto una visión infernal/demoníaca de la divinidad. El diálogo con el espectador de las representaciones frontales, es defendido también por R. Olmos, tanto para acercar el dios al hombre, como para mostrar su afirmación de diosa, su radical disparidad o alteridad con respecto a lo humano (Ramos, 1989-90, 101-109; Olmos, 1992, 304-308; Tiemblo, 1997, 12-17).

Con Deméter en sus advocaciones agrarias identificamos, como hemos visto anteriormente, la

divinidad indígena femenina a la que se rendía culto en Coimbra, divinidad que podíamos también identificar con la Ártemis señora de la naturaleza y la vegetación. Blázquez ya ha señalado que Tánit Astarté se identificó con una diosa indígena que había sufrido la influencia de la Ártemis Efesia tráfida por los foceos (Blázquez, 1975, 36). Dentro de este complejo sincretismo tendremos que seguir interpretando nuestro santuario, con una divinidad agraria detrás de la que como en la mayoría de estas deidades se adivina la presencia de la antigua Diosa Madre (Eliade, 1990, 318).

Las dos mascaritas de plata de nuestra favissa que hemos interpretado como representaciones masculinas, presentan un tocado, que de interpretarse como figuras femeninas nos situaría ante la diadema de plumas, atributo típico del sincretismo Isis-Deméter -el tipo, con antecedentes helenísticos, perdurará siendo frecuente en la iconografía romano imperial, sobre todo en los siglos I-II dC; para un ejemplo murciano y los antecedentes del tipo (Lillo, 1985, 125)-.

Quedaría por acercarnos a la pareja masculina de nuestra diosa, figura acorde con los ritos agrarios si pensamos en el papel de la cópula de la pareja divina como impulsora de la fertilidad de la tierra. Una cópula de carácter sagrado aunque en un contexto funerario la observamos en uno de los relieves del monumento de Pozo Moro, que se ha interpretado como la unión entre una diosa y un mortal (Almagro, 1983, 203-204, lám. 26; Griñó, 1992, 199, panel 92, 4) y a esta misma idea podría pertenecer el célebre relieve del beso de Osuna. Un vaso crateriforme de Elche, representa la máscara frontal de la diosa de la naturaleza naciendo de la tierra, observada por dos rostros masculinos barbados de perfil, probablemente también divinidades, asociados a dos serpientes y un tallo (Ramos, 1989, 236-240, fig. 3-6; VV.AA., 1992, 125).

En Grecia, el dios-máscara por excelencia es Dionisos, divinidad de la naturaleza y la vida silvestre cuyos compañeros, silenos y sátiros también llevaban máscaras. Divinidad de personalidad muy compleja, surgida del sincretismo y la asimilación de diversas divinidades, su personalidad deriva fundamentalmente en época clásica de su antecesor tracio que entre otros aspectos patrocinaba la agricultura. Iconográficamente sus primitivas imágenes le representa como una simple máscara sobre un pilar revestido o rodeado de hiedra y con recipientes de vino a su alrededor. Carecemos de datos sobre el culto a Dionisos en la Península en época prerromana, con excepción de

algunas figuras de origen extrapeninsular representando a silenos o sátiros.

Resulta tentador poner en conexión nuestra divinidad con algunas manifestaciones de Dionisos, y más en la zona de Jumilla, para la que tenemos documentado el cultivo de la vid desde el eneolítico en el yacimiento del Prado (Walker, 1985; 1987). Aunque iconográficamente la representación en época clásica más habitual de Dionisos es como un joven imberbe, el tipo arcaico corresponde a un dios barbado, en el vigor de la edad, vestido con quitón y una piel de ciervo, tal como lo vemos representado en el Dionisio sentado del Museo de Atenas, o en las monedas de Naxos, en Sicilia. Por otra parte la epiclesis *Iaconos* sitúa ante un dios poco conocido, relacionado con Deméter y Perséfone, y comúnmente identificado con Baco (así por ejemplo en Diod. III, 64, 1; *schol. Aristid.*, III, 648 Dindorf; *schol. Aristoph. Ran.*, 324; Ruiz, 1975, 178).

RESUMEN

Recapitulando brevemente lo expuesto podemos quedarnos básicamente con las siguientes ideas: el santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho estaría bajo la advocación de una diosa indígena de la naturaleza y la agricultura, identificada con Demeter y con una pareja masculina, dualidad no ajena a los cultos y creencias relacionados con la fertilidad. Nos encontraríamos por tanto ante una versión de la Gran Diosa que en sus diversas manifestaciones parece presidir el panteón ibérico del sureste.

Iconográficamente, y a la luz de las terracotas y exvotos de plata y oro estudiados, la pareja de dioses encuentra una clara vinculación con los dioses-máscara del entorno mediterráneo. Divinidades, siempre vinculadas con la naturaleza, en nuestro caso tiene sus mejores paralelos conceptuales, dada su cercanía geográfica y cronológica, en las escenas de "ánodos" plasmadas en la cerámica de Elche, y tal vez en la idea de "alteridad" que se refleja en las divinidades representadas frontalmente en la pintura ibérica sobre cerámica.

Desde el punto de vista cronológico, aunque podemos remontar la actividad del santuario posiblemente al menos hasta el siglo IV aC, las manifestaciones de su culto que hemos podido estudiar, nos emplazan en el siglo III hasta la destrucción del conjunto ibérico de Coimbra del Barranco Ancho entre 190 y 180 aC.

El lugar mantendría no obstante su carácter sagrado, trasladándose el santuario en un momento aun indeterminado al emplazamiento actual, muy próximo al primitivo y donde ya en los siglos XIII-XIV, vemos cristalizar el culto a la Madre santa Ana. Sus características, como protectora de la agricultura y del ciclo de la naturaleza, la sitúan en evidente continuidad respecto a la divinidad prerromana.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, L. (1984): *Los orígenes de la ciudad de Alicante*. Alicante.
- ABAD, L. (1992): *Terracotas ibéricas del castillo de Guardamar*. Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a E. Pla Ballester. Serie de Trabajos Varios del SIP, 89, pp. 225-238. Valencia.
- ABASCAL, J. M., SANZ, R. (1993): *Bronces antiguos del Museo de Albacete*. Albacete.
- ALMAGRO, M. (1983): *Pozo Moro. El monumento orientalizador, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica*. Madrider Mitteilungen, 24, pp. 177-287. Mainz.
- ALMAGRO, M. J. (1980): *Corpus de las terracotas de Ibiza*. Bibliotheca Praehistorica. Hispana, XVI. Madrid.
- ANGEL, C. (1950): *Notas históricas de las Seráficas Provincias de Valencia*.
- AUBET, M. E. (1968): *La cueva d'Es Cuyram (Ibiza)*. Pyrenae 4, pp. 1-66. Barcelona.
- BENGTSON, H. (1975): *El mundo mediterráneo en la Edad Antigua I. Griegos, persas*. Historia Universal Siglo XXI, 5. Madrid.
- BENOIT, F. (1953): *Chevaux du levant iberique celtisme ou mediterranéisme?*. Archivo de Prehistoria Levantina, IV, pp. 211-218. Valencia.
- BISI, A. M. (1986): *La coroplastia fenicia d'occidente (con particolare riguardo a quella iberica)*. Los Fenicios en la Península Ibérica I, pp. 285-294. Barcelona.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1975): *Diccionario de religiones prerromanas de la Península Ibérica*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983): *Religiones prerromanas*. Madrid.
- CORZO, R. (1991): *Piezas etruscas del santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz)*. En REMESAL, MUSO (eds.). La Presencia del Material Etrusco en la Península Ibérica, pp. 399-411. Barcelona.
- CUADRADO, E. (1972): *Tipología de la cerámica ibérica fina de El Cigarralejo*. Trabajos de Prehistoria, 29, pp. 125-187. Madrid.
- CUADRADO, E. (1978): *Las fíbulas de La Tène en El Cigarralejo*. Trabajos de Prehistoria, 35, pp. 307-326. Madrid.
- CUADRADO, E. (1990): *Un nuevo análisis de la cratera ibérica del desfile militar (Cigarralejo)*. Homenaje a Jerónimo Molina, pp. 131-134. Murcia.
- GRIÑÓ de, B. (1992): *Imagen de la mujer en el mundo ibérico*. La sociedad ibérica a través de la imagen, pp. 193-205. Madrid.
- DELATTRE, R. P. (1923): *Une cachette de figurines de Demeter et de Bruleparfums votifs a Carthage*. Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, pp. 354-365. Paris.
- DELATTRE, R. P. (1924): *Une favissa à Carthage. Figurines de Demeter et Bruleparfums votifs à Carthage*. Tunis.
- DIMAS, G. (1990): *Para recordar, Santa Ana del Monte, Jumilla (Murcia)*. Jumilla.
- DELICADO, F. J. (1995): *El convento de Santa Ana del Monte de Jumilla. Una fundación franciscana del siglo XVI*. Actas del Symposium Monjes y Monasterios españoles (San Lorenzo del Escorial, 1995).
- DEVAMBEZ, P. (1972): *Máscara*. Diccionario de la Civilización Griega, pp. 306-308. Barcelona.
- ELIADE, M. (1990): *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid.
- GARCÍA, C., GARCÍA, J. M., RUIZ, E. (1989): *La cerámica campaniense del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia)*. Verdolay 1, pp. 117-187. Murcia.
- GARCÍA, J. M. (1994): *Las necrópolis ibéricas en Murcia. Un ejemplo paradigmático: Coimbra del Barranco Ancho. Estudio analítico*. Universidad de Murcia (microfichado).
- GARCÍA, J. M. (1996): *Informe de la segunda campaña de excavaciones en la necrópolis ibérica del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia)*. Memorias de Arqueología, 5. Actas de las II Jornadas de Arqueología Regional (Murcia, 1991), pp. 105-113. Murcia.
- GARCÍA, J. M., HERNÁNDEZ, E., INIESTA, A., PAGE, V. (—): *Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). Actuaciones de Urgencia en 1993*. Memorias de Arqueología, 8. Actas de las IV Jornadas de Arqueología Regional (Murcia, 1994) (en prensa).
- GARCÍA, J. M., INIESTA, A., PAGE, V. (1991-1992): *El santuario ibérico de Coimbra del*

- Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)*. Anales de Prehistoria y Arqueología, 7-8, 75-82. Murcia.
- GUARDIOLA, L. (1954): *Evocaciones leyendas y milagros del Monasterio de Santa Ana, Jumilla*. Aula de Cultura del Instituto Laboral, pp. 133-138. Jumilla.
- HUERA, C., BLANCHART, R. (1970): *Máscara*. Gran Enciclopedia Larousse, t. VII. Barcelona.
- INIESTA, A. (1983): *Las fíbulas de la Región de Murcia*. Murcia.
- INIESTA, A. (1989): *Notas para la reconstrucción del área Mastieno-Bastetana en el noreste peninsular*. Actas del XIX Congreso Arqueológico Nacional (Castellón de la Plana, 1987), pp. 1129-1140. Zaragoza.
- INIESTA, A. (1992-1993): *Estudio preliminar del conjunto arqueológico de El Pulpillo. Yecla (Murcia)*. Yakka, 4, pp. 25-34. Yecla.
- KING (1872): *Antique gens and rings*.
- KUKHAN, E. (1962): *Los símbolos de la Gran Diosa en los vasos ibéricos levantinos*. Caesaraugusta, XIX-XX, pp. 79-85. Zaragoza.
- LILLO, P. A. (1980): *La religión indígena en la Historia Antigua de el Sureste Peninsular. EL santuario del Recuesto (Cehegín)*. Anales de Filosofía y Letras, XXXVIII, 4, pp. 209-213. Murcia.
- LILLO, P. A. (1981a): *EL poblamiento ibérico en Murcia*. Murcia.
- LILLO, P. A. (1981b): *Contribución al estudio de los sellos de panadero del Sureste*. Memorias de Historia Antigua, V, pp. 187-194. Oviedo.
- LILLO, P. A. (1985): *La capsella de plata procedente de Portman. La Unión (Murcia)*. Anales de Prehistoria y Arqueología, pp. 123-127. Murcia.
- LOZANO, J. (1800): *Historia Antigua y Moderna de Jumilla*.
- MARÍN, M. C. (1987): *¿Tánit en España?* Lucentum, VI, pp. 43-79. Alicante.
- MATA, C., BONET, H. (1992): *La cerámica ibérica: ensayo de tipología*. Homenaje a E. Plá. Serie de Trabajos Varios del SIP, 89, pp. 117-173. Valencia.
- MYLONAS, G. E. (1961): *Eleusis and the Eleusinian mysteries*. Princeton.
- MOLINA GARCÍA, J., M., MOLINA GRANDE, C., NORDSTRÖM, S. (1976): *Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)*. Serie de Trabajos Varios del SIP, 52. Valencia.
- MOLINA GRANDE, M. C., MOLINA GARCÍA, J. (1991): *Carta Arqueológica de Jumilla. Addenda 1973-1990*. Murcia.
- MOREL, J. P. (1986): *La ceramique à vernis noire de Carthage, sa diffusion, son influence*. Carthage, VIII, pp. 25-68. Quebec.
- MUÑOZ, A. M. (1993): *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina. De Coroplastia ibérica I*. Barcelona.
- MUÑOZ, B. (1995): *El poblamiento rural romano en el Sureste: El Altiplano, Jumilla (Murcia)*. Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania, pp. 107-132. Murcia.
- OLMOS, R. (1992): *El rostro del otro. Sobre la imagen de la divinidad frontal en la cerámica ibérica de Elche*. Archivo Español de Arqueología, 65, pp. 304-308. Madrid.
- PAGE, V. (1984): *Imitaciones de influjo griego en la cerámica ibérica de Valencia, Alicante y Murcia*. Iberia Graeca. Serie Arqueológica, I. Madrid.
- PAGE, V., GARCÍA, J. M., INIESTA, A., RUIZ, M. (1987): *Diez años de excavaciones en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla)*. Murcia.
- PENA, M. J. (1989): *Los Thymiateria en forma de cabeza femenina hallados en el noreste de la Península Ibérica*. Grecs et Iberes au siècle I avant C. Commerce et iconographie, pp. 349-358. Paris.
- PENA, M. J. (1990): *Consideraciones sobre iconografía mediterránea: Los pebeteros en forma de cabeza femenina*. Actes de les VII Jornades d'Estudis Històrics Locals La Mediterrània. Antropologia i Historia (Palma, 1988), pp. 55-66. Palma de Mallorca.
- PENA, M. J. (1991): *Considerazioni sulla diffusione nel mediterraneo occidentale dei bruciaprofumi a forma di testa femminile*. Atti II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, III, pp. 1109-1118. Roma.
- RAMOS, R. (1989): *Nuevos hallazgos en la Alcudía de Elche*. Archivo Español de Arqueología, 62, pp. 236-240. Madrid.
- RAMOS, R. (1989-1990): *Ritos de tránsito: sus representaciones en la cerámica ibérica*. Anales de Prehistoria y Arqueología, 5-6, pp. 101-109. Murcia.
- RUIZ DE ARBULO, J. (1994): *Los cernos figurados con cabeza de Coré. Nuevas propuestas en torno a su denominación, función y origen*. Saguntum, 24, pp. 155-171. Valencia.
- RUIZ DE ELVIRA, A. (1975): *Mitología clásica*. Madrid.
- TIEMBLO, A. (1977): *Rostros frontales en el arte ibérico. Los ejemplos de Hellín y el Tolmo de Minateda*. Revista de Arqueología, 191, pp. 12-17. Madrid.

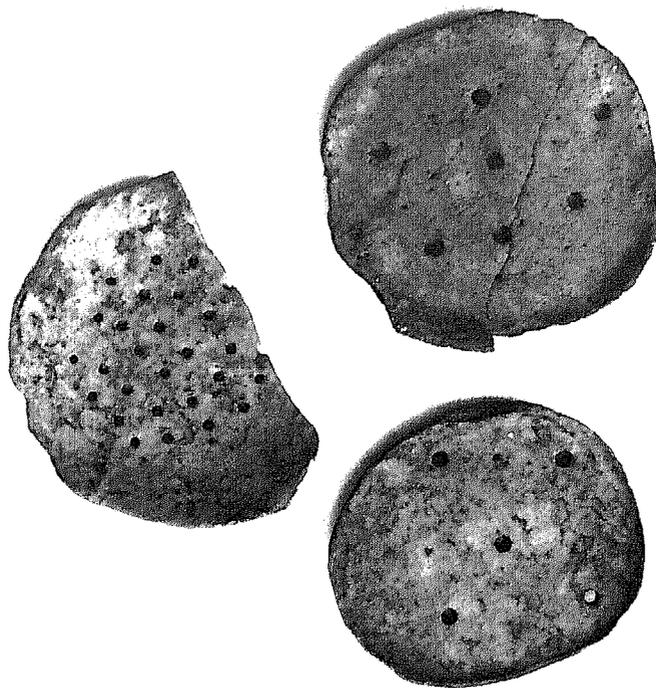
VIAN, F. (1980): *La religión griega en la época arcaica y clásica*. Historia de las Religiones. Las Religiones Antiguas, II, pp. 238-347. Editorial Siglo XXI. Madrid.

VV.AA. (1992): *La sociedad ibérica a través de la imagen*. Madrid.

WALKER, M. (1985): *5000 años de viticultura en España*. Revista de Arqueología, 53, pp. 44-47. Madrid.

WALKER, M. (1987): *Nuevos datos acerca de la explotación de la vid en el eneolítico español*. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología, 13-14, 1, pp. 163-182. Murcia.

LÁMINA I



1. Tapaderas de pebeteros (grupo IV).



2. Pebetero (grupo IV. B).

LÁMINA II



1. Pebetero (grupo IV. C).



2. Exvoto de bronce.