

UN SANTUARIO A LAS *MATRES* EN EL FORO DE *ARUCCI*: LA CONSTATAción DE LAS *RIXAMAE* EN LA *BAETURIA CELTICA*

JAVIER BERMEJO
Universidad de Huelva

Recibido: 06/02/2014
Revisado: 18/02/2014

Aceptado: 05/03/2014
Publicado: 20/05/2014

RESUMEN

En el foro de la ciudad de *Arucci* se ha descubierto recientemente una inscripción dedicada a un conjunto de divinidades femeninas llamadas *Rixamae* (Bermejo, 2012), lo que lleva ineludiblemente a ponerla en relación con la cita que el poeta Marcial ofrece en uno de sus epigramas relativo a las ciudades de la Celtiberia en el que menciona las danzas de *Rixama* (IV, 55, 15). El hallazgo de esta *tabella* en el contexto del foro y junto a uno de los *sacella* refuerza la funcionalidad religiosa de estas estancias, así como el culto a divinidades femeninas o *matres* de clara raigambre céltica en este recinto en un momento avanzado del s. I d.C., de lo que cabría establecer la existencia de un santuario urbano dedicado a su culto.

ABSTRACT

In the *Arucci* city *forum* it has been found an inscription dedicated to a set of female divinities called *Rixamae* (Bermejo, 2012), leading inevitably to put it in relation to the poet Martial appointment offered in one of his epigrams on the Celtiberian towns where dances *Rixama* mentions (IV, 55, 15). The finding of this *tabella* in the context of the forum and close to the *sacella* reinforces the religious functionality of these rooms, as well as the worship of female deities or clear Celtic roots *matres* Celtic in this room at a time advanced of the first century A.D. than one would establish the existence of an urban sanctuary dedicated to her worship.

PALABRAS CLAVE

Matres; Célticos; *Rixamae*; *Arucci*;

KEYWORDS

Matres, *Celtics*, *Rixamae*, *Arucci*

LA APARICIÓN DE LAS *RIXAMAE* Y SU CONTEXTO ARQUEOLÓGICO.

El descubrimiento de una nueva inscripción en el foro de la ciudad de *Arucci* viene a presentar un nuevo avance en el estudio de este yacimiento el cual se ha visto implementado de manera significativa a lo largo de esta última década en aspectos tan significativos como su urbanismo, economía, arquitectura (Fig. 1). A este respecto la investigación ha tenido presente el sustrato cultural precedente céltico, sobre el que Roma acometerá todo su sistema de reformas que culminará, ya a fines del s. I a.C., con la fundación de una ciudad *ex novo* sobre una fórmula administrativa sinecista al realizarse con el aporte del elemento céltico disperso (Campos y Bermejo, 2007; Campos 2009a y b; Bermejo y Campos, 2009; 2011; Bermejo, 2010; Campos y Bermejo, 2010, 2012; 2013).

Sin embargo y aún conociéndose numerosos yacimientos de *celtici* en la zona, Castillo Maribarba, Castillo Aroche, Pasada del abad, Pico de la Muela, etc., que permiten configurar este horizonte cultural, en la nueva fundación establecida en el llano poco es lo que hasta la fecha se conocía del mismo. Salvo los propios topónimos del entorno, *Arucci* y *Turobriga*, apenas se tenían indicios que indicaran o manifestaran una pervivencia del elemento céltico en esta ciudad *ex novo*, ahora la percepción cambia radicalmente a la luz de este hallazgo votivo epigráfico que nos remite a ese horizonte cultural emparentado con los celtíberos de la Meseta que dará origen, desde fines del s. V y principios del IV a.C., a la cultura céltica de las tierras intermedias del Guadiana y que aún pervivirán en momentos del s. I d.C., periodo de plena aceptación del modo de vida romano. De todo ello se deriva, a pesar de las

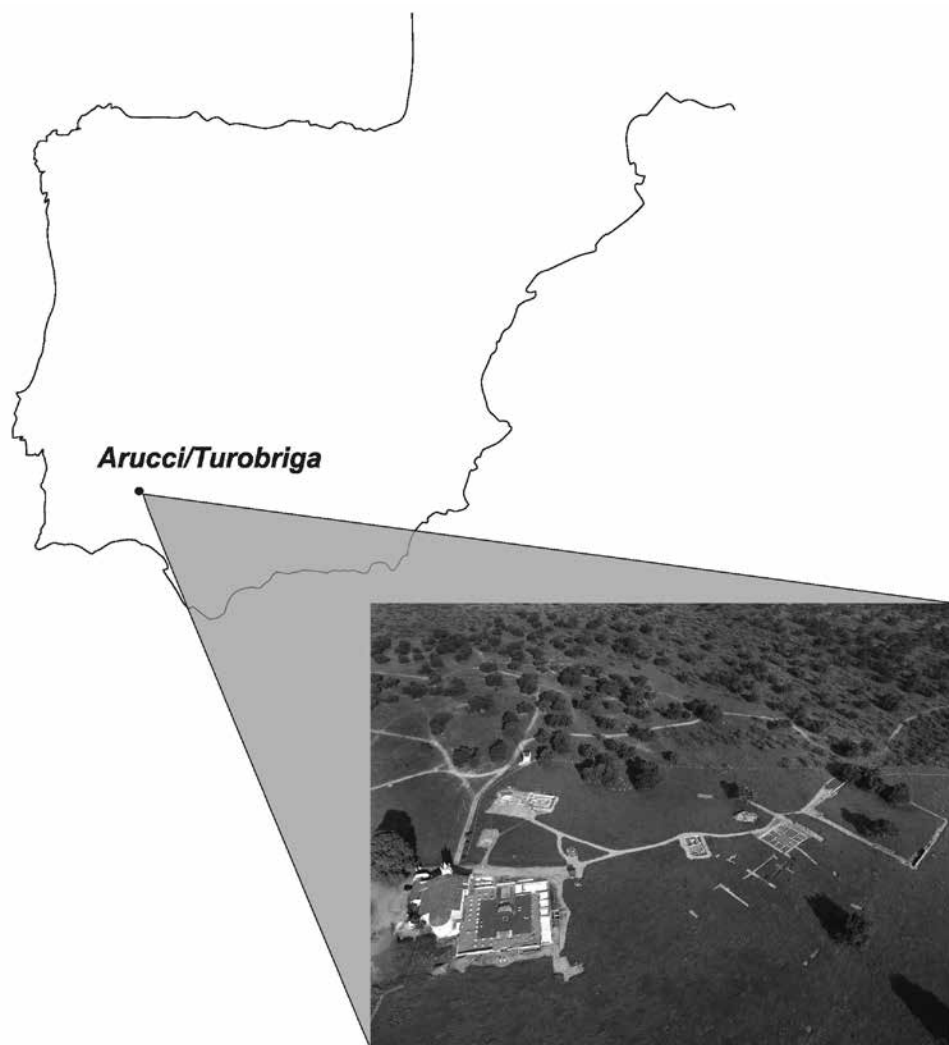


Figura 1. Ubicación de *Arucci* y vista aérea de la ciudad.

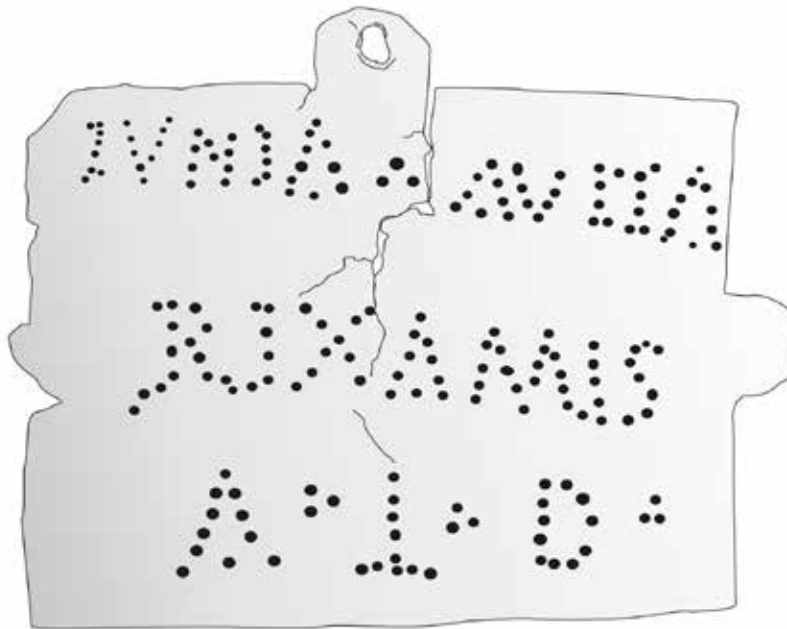
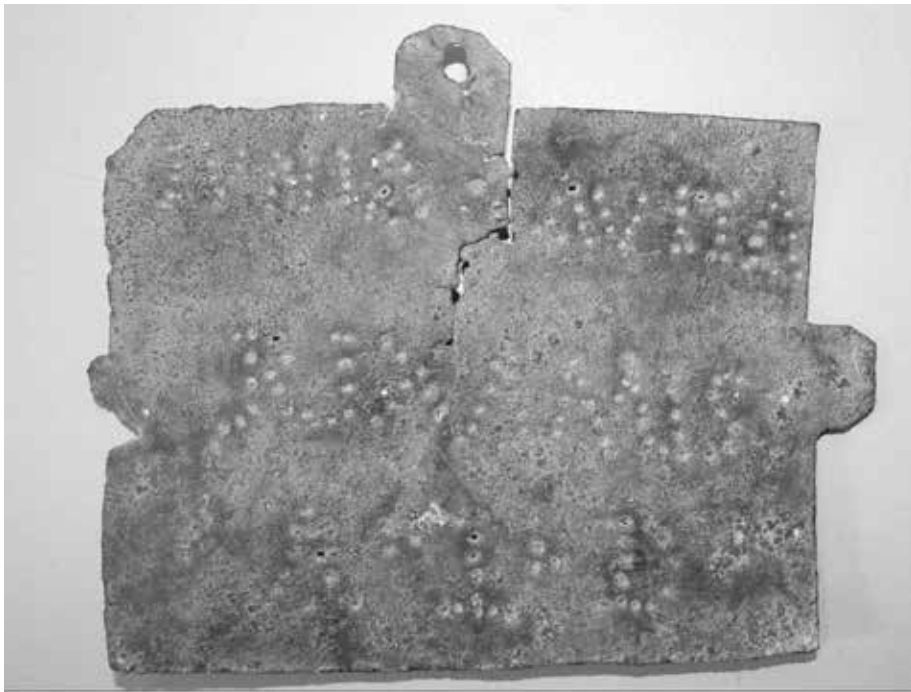


Figura 2. *Tabella ansata* de *Iunia Auita*. fotografía y calco.

reformas introducidas por Roma y el asentamiento de población romana en la zona, una significativa continuidad cultural autóctona que seguirá latente en momentos avanzados del s. I d.C., como viene a demostrar ahora la dedicación a un teónimo indígena (*Rixamae*), ya que es quizás en el aspecto religioso y de las creencias donde mejor se manifiestan estas pervivencias, sincretizándose, solapándose o perviviendo de una manera más o menos inalterada al elemento latino.

La dedicación a las *Rixamae* está realizada en una *tabella ansata*, la cual se encuentra prácticamente completa con unas dimensiones de 10,5x8x0,2 cm. Presenta pestañas en dos de sus lados - derecho y superior estando esta última horadada-, y restos de una tercera que no se conserva en el izquierdo. Igualmente destaca una fractura que pasa justo a la mitad de la pieza y que casi la divide en dos fragmentos. Está trabajada a punzón, algo habitual en este tipo de soportes dedicados a divinidades, como ofrenda o exvoto, las cuales se ataban a las mismas o a sus vestimentas (Bermejo, 2012). En ella se ha podido identificar un conjunto de letras ordenadas en tres líneas, con una altura para las mismas en l1 de 0,5 cm, en l2 0,6 y l3 0,8 en donde se lee (Fig. 2):

Iunia · Avita

Rixamis

A(nimo) · L (ibens) · D(edit) ·

“Tunia Avita lo dedicó a las Rixamas de buen agrado”.

La inscripción fue hallada en una de las estancias del foro de la ciudad, concretamente en la curia junto con otros materiales como mármoles, placas de revestimiento e inscripciones, y en un nivel de expolio, abandono y derrumbes - anexo al muro medianero que comparte con el *sacellum* o *cella* contiguo- correspondiente al segundo tercio del s. III d.C. momento en el que dicha sala había perdido toda su funcionalidad al servir, probablemente, como almacén de materiales de acarreo y expolio. En la misma línea el foro había perdido para estos momentos del s. III d.C. sus funciones y aquellas salas reservadas para el ordenamiento urbano y dirección de los asuntos de la ciudad - sala de los ediles, pórtico doble, Tribunal, etc. - carecían ya de su funcionalidad primitiva al convertirse ahora en ambientes de uso doméstico y artesanal (Bermejo, 2011). Esta argumentación explicaría por qué una dedicación o *ex voto* a una divinidad, propia de

ambientes de culto se documentó en la sala de reunión del *ordo decurionum*. El lugar de origen de la misma parece encontrarse en el *sacellum* o *cella* más occidental ubicado junto a la *curia* (Campos y Bermejo, 2007; Bermejo, 2010-2011, 134, Lám. 7) lugar en el que se constató un coronamiento de pedestal compuesto (Fig. 3).

LAS *RIXAMAE*, TEÓNIMO, *MATRES* Y CULTO.

El descubrimiento de este hallazgo supone una de las novedades más significativas relacionadas con el ámbito religioso y de las creencias de esta zona de la *Baeturia Celtica*. Uno de los datos más interesantes que pone de manifiesto es la existencia de un teónimo, desconocido hasta ahora en la península ibérica, cuya única mención literaria se conoce tan solo como posible topónimo en los *nomina duriora* de Marcial mencionados en sus *Epigrammata* (IV, 55). En esta relación que nos transmite el autor bilbilitano nos menciona, entre otros topónimos y aspectos de su Celtiberia natal los coros y danzas de *Rixamas* (*Chorosque Rixamarum*). Tal y como apuntó en su día Dolç para este topónimo o ciudad llamada *Rixama*, conocida por sus coros y danzas, existe una problemática en cuanto a su localización, aspecto que es extensible a otros tantos topónimos, caso de *Rigae*. Según este autor en ambos se ve de manera clara la raíz indoeuropea e italo-celta *rix-*, *rig-*, tan importante desde el doble punto de vista religioso y político, en donde para el caso del primer topónimo aparece acompañado del superlativo -xama, como sucede igualmente con la ciudad de *Uxama* (Dolç, 1957, 78). El estudio lingüístico realizado en su día por Holder destaca igualmente la importancia de este prefijo *rix*, rey o real, acompañado del sufijo -sam- como superlativo, término relacionado directamente con el epíteto *Rigisamus* que aparece mencionado en sendas dedicaciones a Marte, *Deo Marti Rigisamo*, en *Britania* y *Aquitania* (CIL VII, 61; CIL XIII, 1190), dedicadas como “el máximo rey dios de la guerra” (Holder, 1962, 1186, 1199, 1345). Igualmente Horst destaca la composición híbrida, céltica-itálica del prefijo, en germánico *rikja-* en céltico *rigio-*, *rig-* (real, regio) y el superlativo de -ismmo (1987, 141). Esta misma descripción será recogida por Moreno Soldevilla al considerar la formación de **Rixamae* como la unión del prefijo regio y el superlativo, en donde *choros* haría alusión a algún ritual de baile o danza (Moreno Soldevilla, 2006, 395, 396). Por su parte De Bernardo entiende un significado poliva-



Figura 3. Indicación de los *sacella* en el foro, en sombreado lugar de aparición del coronamiento del pedestal.

lente para el epíteto, el cual se podría traducir como “igual a un rey” (2007, 61). Recientemente Gimeno y Röthenfer (2013), al seguir a Holder (1962) o Moreno Soldevilla (2006), muestran la misma interpretación para este término celta al considerarlo como un superlativo donde el concepto real está claro (*rig*-sam**) de lo que se deduce por tanto que estas *Rixamae* ocuparían una posición destacada dentro del panteón celtibero (2013, 467). Queda por tanto claro que este nuevo teónimo es celta lo que supone una valiosa confirmación del origen cultural de estas poblaciones que, procedentes de la Meseta, se asientan en estas tierras intermedias del Guadiana, dando origen al conocido término de *Baeturia Celtica*, que tal como nos indicaba Plinio (III, 13) será cuna de no pocas ciudades¹.

¹ Además, en la *Celtica* (*Baeturia*) se hallan *Acinipo*, *Arunda*, *Arucci*, *Turobriga*, *Lastigi*, *Salpesa*, *Saepone*, *Serippo* (III, 14).

Una vez visto el significado de este teónimo la pregunta que subyace es clara ¿quiénes son estas *Rixamae*? ¿cuál era su culto? y lo más interesante ¿qué tipo de funciones o papel jugaron en la religiosidad del momento? Sin lugar a dudas la inscripción nos lleva a pensar en unas divinidades plurales femeninas, lo que unido al contexto celta en el que nos encontramos – *Baeturia Celtica* – nos pone en la antesala de las *Matres*, es decir unas *Matres Rixamae*, cuyo significado vendría a ser desde el punto de vista lingüístico el de “las más regias”. Las *Matres* o *Matronae* son las divinidades indígenas que más popularidad tuvieron en toda la Europa celta, con un buen número de altares votivos dedicados. Su culto, bajo diversas acepciones, se encuentra por todas las regiones occidentales de Europa dado que se han hallado testimonios en diversos lugares de las Galias, Germanias y Britania, extendiéndose su culto hacia oriente a lo largo de los cursos del Danubio y también hasta la propia Roma. Los epítetos con los

que aparecen mencionadas son indicativos bien de la procedencia local del culto, como las muestras de devoción a las *Matres Glanicae* (*Glanum*) o *Nemaisicae* (*Nemassu – Nimes*), junto con las halladas en el Valle del Huveaune de donde proceden las *Matres Ubelnae*, y en Aups, la antigua ciudad de *Almes*, las *Matres Almena*; bien con origen regional, como en el caso de las *Matres Gallicae*, *Britannicae*, *Germanae* y finalmente con un carácter universal *Transmarinae* u *Ollototae* (“las de los pueblos extranjeros”) (Roland, 1955, 96; Olivares Pedreño, 2002, 254). Otros autores han llamado la atención sobre la existencia de teónimos de diosas madres relativos o asociados a grupos étnicos que viven dentro de las demarcaciones del imperio, *Matres Suebae*, *Sidinae*, *Frisiavae*, *Hamavehae*, etc. de lo que se deduce que son las madres de estos pueblos (Von Petrikovits, 1987, 252). Estas divinidades celtas podían aparecer representadas de manera individual, doble o triple, siendo esta última la más característica de las formas de representación, que aunque si bien es cierto encuentra paralelos en el arte religioso mediterráneo, la recurrente representación de las *matres* como tríada, subraya la triple función simbólica de estas manifestaciones. Estas diosas poseían poderes relacionados con aspectos de la fertilidad, protección de la casa y la familia - al proteger contra la esterilidad, pobreza y enfermedad -, los cursos de agua, así como del espíritu una vez que se había producido el tránsito de la muerte. Las representaciones escultóricas muestran a tres mujeres sedentes con edades diferentes que personifican las edades o ciclo vital de las mujeres, juventud, maternidad y vejez con un claro simbolismo asociado a la plenitud y fecundidad, acompañadas de granos, frutos, panes, cornucopias, niños sobre sus rodillas, cestas, símbolos en definitiva que muestran todos ellos el poder generativo o de fertilidad de la mujer (Green, 1995, 106, 109) (Fig. 4); además este amplio repertorio de atributos se puede encontrar casi en su totalidad en las terracotas ofrecidas en sus santuarios, las cuales incluso portan joyas, animales, etc. siendo común representar la lactancia de un niño para ilustrar la fertilidad femenina (Schauerte, 1987, 75).

Entendemos, por tanto, que las *Rixamae* se corresponderían con una divinidad muy posiblemente triádica, dado que la consideración de la divinidad femenina como una y simultáneamente triple es un fenómeno recurrente en el ciclo mitológico celta, es decir, propio de las representaciones y asociaciones de las *matres* o matronas del área celta no sólo

europea sino también peninsular². Para el caso de la Península Ibérica la casi veintena de testimonios epigráficos y de culto que hacen mención a las *matres* se extienden prácticamente por la zona central y oriental de la Meseta Norte así como en el área del Noroeste, en una clara conexión con el área celta peninsular, como las numerosas madres de *Clunia* - entre otras -, *Tendeiteris*, *Gallaicis*, *Munitucinis*,...; las de Duratón en donde se muestra inequívocamente el carácter trinitario de las mismas - *Matribus Termegiste* (“las tres altísimas”)- (Gómez Pantoja, 1997, 424; Olivares Pedreño, 2002, 130; Hernández y García, 2002, 153, 154). Incorporados a esta nómina de teónimos relacionados con las *matres* se encuentran otra serie de testimonios en distintos puntos del sur peninsular que nos las muestran como *Matres Augustae* (HEp-7, 108) (*Ugultunia*, Badajoz), *M(atres) Veterae* (Porcuna, Jaén) y *Matres Aufaniae* (CIL II, 5413) (Carmona Sevilla). Sobre las mismas Gómez Pantoja (1997, 424) indicó que se trataban de advocaciones allende los Pirineos, como tal es el caso de las *Matres Augustae* propias de la *Narbonensis*, las *Aufaniae* en Germania donde cuenta con importantes lugares de culto en Nettersheim y Bonn y finalmente el culto a las *Veterae* el cual se encuentra muy difundido entre las guarniciones del muro de Adriano. Debemos por tanto entender que estos testimonios son ajenos al área poblacional y cultural celta del sur peninsular, producto de manifestaciones personales donde los dedicantes tendrían alguna conexión con el territorio de procedencia de estas divinidades.

En relación con el culto de las *Rixamae* se pueden plantear sugerentes interpretaciones a partir de los datos literarios y arqueológicos disponibles. A este respecto, desde el punto de vista arqueológico, en anteriores trabajos se analizaron diversas terracotas femeninas procedentes de los *sacella* del foro que llevaron a pensar en exvotos o dedicaciones relacionadas con el culto a posibles *matres* (Bermejo, 2010-2011, 134-135), como sucede en

2 Ciertamente existen testimonio de *Matres* duales o individuales, sin embargo se circunscriben a un área concreta. Así Thévenot observaba a través de los testimonios iconográficos de distintas regiones, por ejemplo entre los Santones aquitanos como se encuentran ejemplos de *Matres* dobles en mayor medida que unitarias o triples, mientras que éstos últimos si se dan con preferencia en Borgoña (1968, 170, 173). Para el caso de la Península Ibérica no se tienen constatadas representaciones escultóricas de estas divinidades plurales.

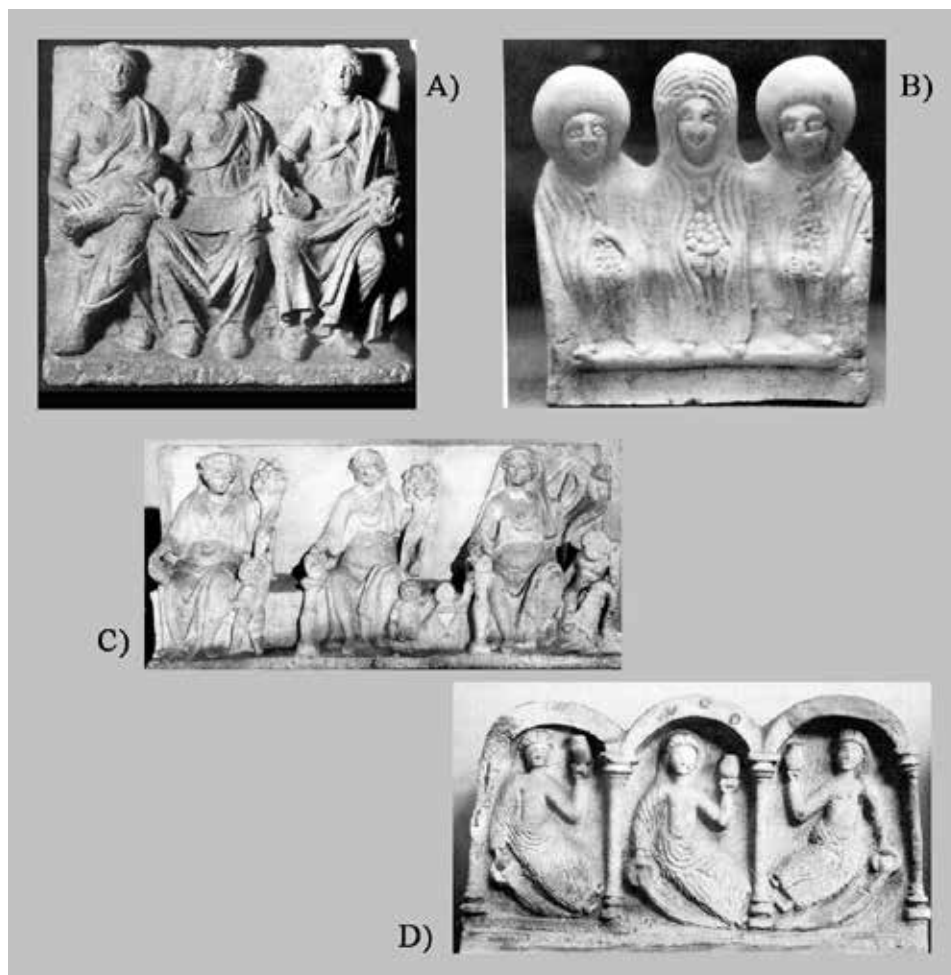


Figura 4. Distintos ejemplos de representaciones escultóricas y en relieve de *Matres*: a) *Matres de Vertillum* (Châtillon-sur-seyne, Borgoña). b) *Matres de Bonn* (Alemania). c) *Matres de Alesia* (Borgoña). d) *Matres de Coventia* (Nothumberland) (Green, 1995, 72, 80, 100, 102).

numerosos santuarios galos o germanos en donde aparecen relacionadas con estos elementos de coroplastia y su culto (Von Petrikovits, 1987, 252; Schauerte, 1987, 56, 88)³, aunque si bien es cierto imbuidos por el ambiente tan significativo de culto imperial del recinto se dejó entrever una relación más directa con aquel. Así estas terracotas se rela-

3 En relación a esto existe un área de amplia dispersión de figurillas de terracota asociadas a las *matres* en las provincias romanas de la *Gallia Narbonense*, *Lugdunensis*, *Aquitania*, *Belgica*, *Germania Inferior*, *Noricum*, *Raetia* y *Brittania*, son artefactos producidos en masa, en donde encontramos una amplia representación figurada de *Dea Nutrices*, etc. de hecho los estudios realizados para la zona de los talleres renanos y de la *Gallia Central* estiman una producción cercana al millón de piezas de las cuales las divinidades femeninas o maternales suponen el cincuenta por ciento del total (Schauerte, 1987, 56, 88).

cionaron con ofrendas a personajes femeninos de la casa imperial, *augustae et divae*, así como a las virtudes imperiales definidas como la *pax*, *concordia*, *iusticia*, *felicitas*, *fecunditas* etc. Ahora con este nuevo aporte epigráfico creemos que lo que realmente existió fue un culto a las *Rixamae* y que los testimonios de coroplastia hallados remiten directamente a ofrendas depositadas por los devotos de su culto aunque si bien es cierto que con una iconografía claramente clásica que nos permitiría intuir algún tipo de sincretismo o conexión con alguna divinidad o personaje imperial divinizado. Efectivamente, para Green estas pequeñas figurillas de terracotas tan recurrentemente encontradas en santuarios deben representar exvotos u ofrendas en templos o capillas privadas, muchas de las cuales derivan de diosas nodrizas itálicas o en su defecto

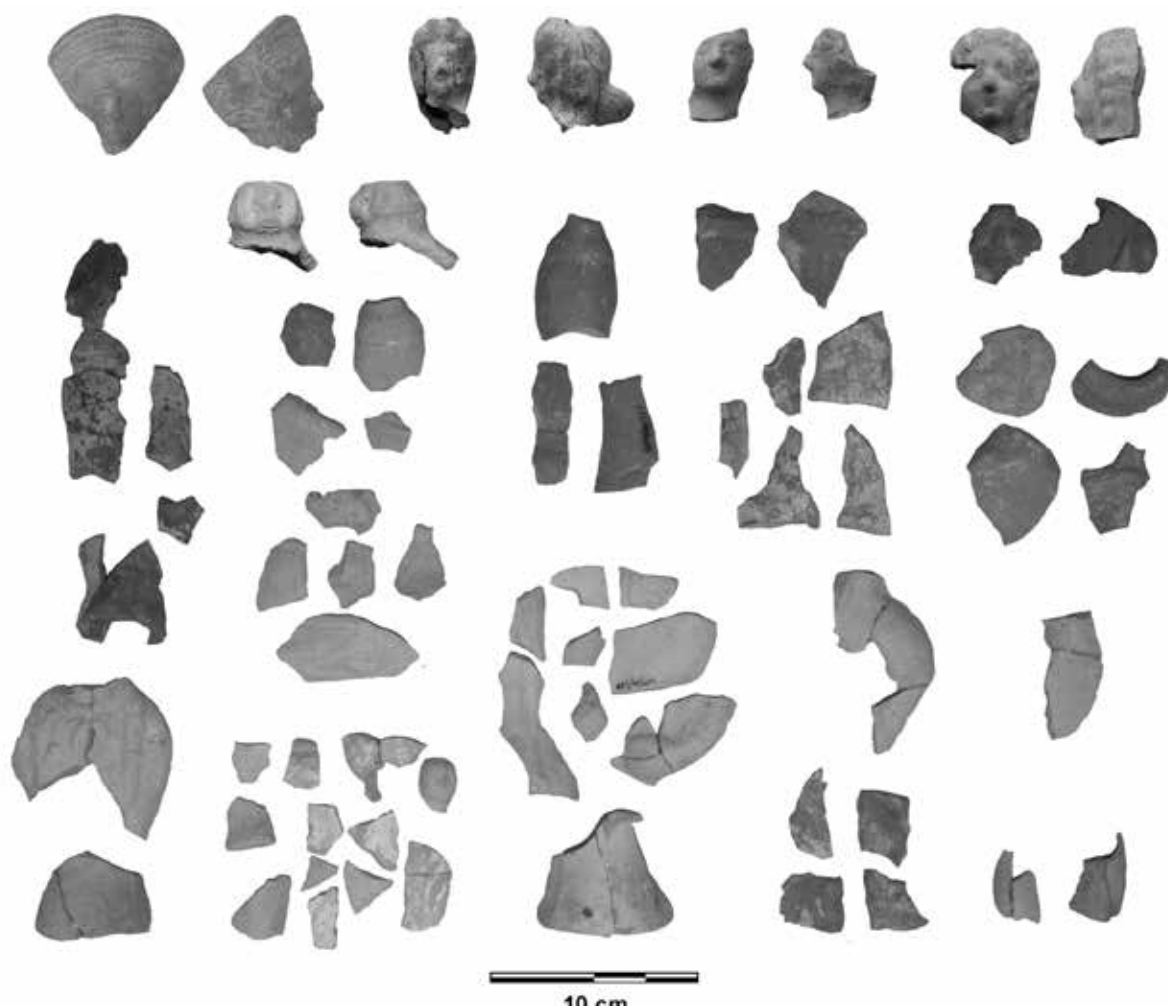


Figura 5. Algunas de las terracotas procedentes de los *sacella* y sus inmediaciones (*Minervas*, *Venus*, *Matres*, oferentes, etc.).

de las representaciones de las emperatrices romanas divinizadas, que a veces eran retratadas como diosas fértiles que alimentan su imperio (Green, 1995, 112, 113). En cualquier caso todas estas estatuillas podrían interpretarse como representaciones de diosas-madre en modo genérico – con un posible sincretismo o no con el culto imperial –, dado que a lo largo de toda Europa estos exvotos suponen un grupo homogéneo en interpretación pero tremendamente heterogéneo en sus variantes iconográficas, baste recordar las estatuillas en terracota especialmente difundidas en *Germaniae*, *Galliae*, *Britannia* e incluso en *Hispania*, caso de los Bañales, que con una notable difusión durante los siglos I-III d.C. exaltan la idea de fertilidad a través de la representación de mujeres ataviadas y peinadas a la moda de la época y habitualmente con tocados que permiten cuando menos aproximar

su datación y acercar las representaciones votivas a la realidad de sus votos (Andreu Pintado, 2012, 122,123). En línea con las representaciones de coplastia habría que mencionar que, a día de hoy, se tienen contabilizados y en proceso de estudio casi medio centenar de fragmentos de terracotas procedentes en su mayoría de los *sacella* al norte del foro o de sus áreas más inmediatas, entre las que parecen constatarse *Minervas*, posibles diosas madre y *Venus*, representaciones con un marcado carácter destinado al culto de la fertilidad, fecundidad, etc. (Fig. 5).

Con respecto a la idea de una posible *interpretatio*, las *matres* poseen un carácter primigenio y trinitario con el que se les representa en una clara expresión de la plenitud y potencia de su poder divino lo que le confiere además una característica que permite aproximarlas o bien identificarlas

plenamente, según que casos y testimonios, con algunas de las principales identidades femeninas del panteón de raigambre indoeuropea (Núñez y Blanco, 2002, 53). En este sentido ya F. Marcos indicó que atendiendo a su polifuncionalidad y el carácter de sus atributos cabría incluir en este grupo a las divinidades femeninas de Juno, Venus y Minerva las cuales aparecen asimiladas a las *matres* (Marcos Simón, 1987, 62; 1998, 45). Tal y como indican otros autores las *matres* interpretadas como *Iunones* o asimiladas en otras ocasiones a Minerva, Fortuna y Venus encarnan uno de los elementos básicos de las divinidades célticas (Hernández Guerra, 1997, 730; Hernández y García, 2002, 154). De hecho Juno presenta un aspecto triádico o carácter trifuncional como queda patente en algunas inscripciones en las que se realiza un voto a *Iunoni Seispiti Matri Reginae* (Olivares Pedreño, 2002, 240). En estas inscripciones Dumezél entiende que el apelativo *Regina* mostraría el papel político-religioso de la diosa, *Mater* estaría relacionado con las *matronalia*, muestra de la fecundidad femenina y *seispes* aludiría al carácter guerrero de la divinidad. En definitiva, Juno sería una divinidad capaz de asumir simultáneamente las tres funciones de la ideología religiosa indoeuropea; la realeza sagrada, la fuerza guerrera y la fecundidad (1977, 294-299). A este respecto en las *Rixamae* queda explícitamente claro su carácter de realeza sagrada (“las más regias”) así como la fecundidad propia de este tipo de divinidades plurales femeninas, incluso no sería imposible una acepción guerrera la cual muy probablemente para estos momentos hubiera perdido su significación al encontrarnos en un momento avanzado del s. I d.C. aunque habría que recordar que estas poblaciones célticas fueron reacias e insumisas al proceso de conquistas de los siglos II-I a.C. demostrando un marcado carácter combativo. Cómo vemos la asimilación de las *Rixamae* a Juno parece más que probable, más aún cuando ambas representan los mismos conceptos, al menos en la realeza divina o sagrada y la fertilidad. De hecho esta asociación entre Juno y las diosas madres se da en otros ámbitos geográficos como la *Gallia Cisalpina* y *Germania Inferior* donde son invocadas como *Iunones* o *Iunones Matrona*. En Provenza aparecen incluso como *Iunonibus Montanis*, pero que en cualquier caso, como ya han indicado algunos autores suponen variantes que encierran un mismo concepto (Núñez y Blanco, 2002, 54). Por tanto si atendemos a una posible asociación y dado

que las *Matronalia*, presididas por Juno en las calendas de Marzo, son una de las celebraciones más significativas del calendario romano que tiene por objeto el universo femenino desde la fertilidad y la fecundidad de las mujeres, las cuales estaban llamadas a una visible participación, ¿podríamos imaginar por tanto algún tipo de celebración dedicada a las *Rixamae* en las calendas de Marzo en la que se le realizaran *supplicationes* y ofrendas? obviamente no contamos con datos que permitan tal afirmación pero planteamos la cuestión como algo posible, dado la relación existente entre las *matres* y Juno.

No obstante si la propuesta de establecer cualquier tipo de relación con Juno es, por el momento, una hipótesis que no cuenta con testimonios directos, más plausible parece la existencia de cierto sincretismo en el culto a estas *Rixamae* a través de su asociación con Minerva, ello se confirmaría por el hallazgo de un par de exvotos de terracota recuperados en los *sacella* más occidentales identificados con una iconografía propia de la diosa. El más significativo de ellos se corresponde con un reciente hallazgo que no presenta un buen estado de conservación dado que no conserva la cabeza por completo y la zona de la espalda, realizada a molde bivalvo como suele ser habitual en este tipo de producciones presenta de manera fragmentada la parte delantera, el busto hasta los hombros y el arranque del cuello. A nivel iconográfico destacan varios atributos que le son propios, una túnica con escote en forma de V poco pronunciada sobre la que se dispone la égira cubriéndola en parte sobre los hombros y brazos destacando en el centro de la misma el característico *gorgoneion* o cabeza de Gorgona representada con cierto relieve (Fig. 6).

Las representaciones en terracota de Minerva son frecuentes en *Gallia*, *Germania* y la zona sur de *Hispania*, en donde destaca su culto como diosa guerrera, protectora de las artes y los oficios industriales y de la agricultura (Marín, Chávez y De la Bandera, 1987). Recurrentemente aparece asociada o asimilada a las diosas madres, así, al igual que sucede con Juno como indicábamos anteriormente, con Minerva se produce este mismo sincretismo. Algunos testimonios aparecen en Collias, en la región de Nimes, en donde se constata una dedicación a *Sulevia Idennica Minerva*, *Sulevia* es una de las *Suleviae* identificadas como *matres* y del mismo modo esa asociación se aprecia en la dedicación que realizan las tribus de los *Voconces* y *Allobroges* al identificar a la diosa con las *Matres Victrices*,

aunque en este último caso destacando el aspecto guerrero de la divinidad (Grenier, 1954, 329,330; Picard, 1970, 188). Como vemos el culto a Minerva posee una relación muy importante con la tierra y la fertilidad, dado que ha sido adorada como diosa madre, protectora además de la gestación y el mundo infantil, al que se le suma su carácter inviolable y de virgen bajo el cual pudo ser invocada como protectora de la pureza de las niñas (Vaquerizo, 2004, 76, 82). En Minerva residen atribuciones virginales, purificadoras y maternales, como salvaguarda de la virginidad de las hijas y protectora del honor del hogar conyugal. Como paitropos ejerce su protección sobre los niños al adorarse bajo la advocación de madre, además en numerosas representaciones aparece sosteniendo en su mano la granada símbolo de la fertilidad y fecundidad (James, 1959, 146; Fougères, 1969, 1915). Estas advocaciones nos remiten a un culto de la diosa Minerva muy en relación con las características de las *Matres*, en donde la fertilidad, fecundidad y los aspectos de protección del hogar etc., están muy presentes, por tanto creemos que hubo un sincretismo o *interpretatio* del culto a estas *Rixamae* a través de su asimilación con Minerva. La consideración de la divinidad como diosa madre, protectora del mundo infantil, la fertilidad y fecundidad encaja perfectamente con el ambiente epigráfico y el contexto arqueológico en el que fueron recuperadas y por tanto entendemos que las representaciones de Minerva existentes

en estas capillas jugaron un papel como exvotos u ofrendas votivas a estas diosas madres, en una posible *interpretatio* o sincretismo de sus advocaciones o poderes propiciatorios. Una similar confusión entre Minerva y las diosas madres se produce igualmente en el área de Provenza, en donde la primera es adorada como una divinidad protectora de la fecundidad y su culto se asimila al de las madres (Grenier, 1954, 329,330). De manera similar sucede en el panteón del área de Mosela, en ciudades como Bliesbruck en donde aparecen representadas *Venus, Matres y Minerva* de forma conjunta en los repertorios, lo que ilustra claramente el culto a la fecundidad (Demarolle, 2001, 196). Vemos como el proceso de asimilación de las *Matres* celtas con divinidades del panteón romano, en este caso Minerva, se constata recurrentemente en el área gala y germana, en donde en santuarios tanto públicos como privados aparecen sus representaciones ligadas, vinculadas o asimiladas al culto de las primeras, caso por ejemplo del santuario de Vienne-en-Val (Picard, 1970, 188-190), o Millau, Aurillac, Nuit-Saint-Georges y Colombières-sur-Orb, en los cuales su asociación está confirmada (Talvas, 2007, 149). A este respecto resulta llamativo como en el amplio repertorio de las figurillas constatadas en santuarios tanto públicos como privados, así como en menor medida en ámbitos funerarios, la iconografía sea propia del panteón romano con representaciones de *Deae Nutrices, Venus y Minervas*. De hecho au-



Figura 6. Fragmentos de terracotas de Minerva.

tores como Demarolle (2001, 190) intuyen en estas representaciones de coroplastia una adaptación a una divinidad regional a partir de representaciones universales de diosas madre protectoras de la fecundidad y la fertilidad, ya que en el área gala no existen este tipo de figurillas con anterioridad a la llegada de Roma, de lo que se deduce que su presencia entronca por completo con la tradición helenística-romana, que tal como apunta Schauerte suponen una serie de ofrendas a las diosas madres con el fin de obtener la protección divina durante el embarazo y parto, así como para la vida futura de sus hijos, súplicas cuyos testimonios en algunos santuarios de la Gallia central se constatan a través de figurillas de bebés (Schauerte, 1987, 79). Podríamos intuir por tanto un proceso similar en el caso del santuario a las *Matres Rixamae* de *Arucci*, que explicaría la acumulación de numerosas figurillas en un contexto de culto a unas divinidades ancestrales, propias de las poblaciones célticas de esta zona de la *Baeturia*, a las cuales se les rinde culto en un ambiente urbano plenamente romano y bajo formas de culto igualmente romanas cuyos mejores testimonios son las ofrendas votivas con representaciones de divinidades latinas asimiladas a las primeras en cuanto a sus atributos y advocaciones. A poco que nos detengamos en nuestro análisis podemos sentir cómo bajo las formas clásicas que nos rodean en este ambiente sagrado (foro, *sacella*, terracotas) laten tradiciones y perviven creencias indígenas fuertemente arraigadas que se han mantenido vivas hasta momentos altoimperiales. Como ya indicara Blech las formas clásicas suponen en cierto modo una capa homogénea sobre conceptos autóctonos diferentes, dado que la cultura latina ofreció al mundo indígena una iconografía desconocida hasta la implantación de Roma en sus territorios, lo que hará de estas pequeñas representaciones un mecanismo de aproximación a las mentalidades, una romanización del panteón indígena, ya que ofrecen una iconografía sin cambiar sus nombres (Blech, 2003, 67). Es decir, se comprueba desde el s. II a.C. en el área céltica peninsular una tendencia al desarrollo del antropomorfismo de las divinidades a través de la decoración pictórica en determinados vasos cerámicos, en figurillas de barro, etc. (Salinas, 1984-1985, 84, 85). Estamos refiriéndonos por tanto a un culto que los pobladores de los asentamientos célticos del entorno de la ciudad fundada en el Llano portarán - junto con el propio nombre de la ciudad - el cual quedará enmarcado en unas formas

arquitectónicas (*sacella*) y figurativas (terracotas) nuevas. Además debemos tener presente que entre el abandono de los últimos núcleos próximos a la ciudad, a comienzos del s. I d.C., hasta la fecha de construcción de este santuario urbano y la aparición de las primeras muestras epigráficas y figurativas - en época de Domiciano⁴ - no se suceden más que unas cuantas décadas. Con todo, el culto de estas *Rixamae* parece que giró en las invocaciones sobre la fertilidad, fecundidad y protección de los niños, el hogar, etc. propias de las *Matres* celtas y que parece corresponderse con los exvotos a Minerva como testimonio de una posible *interpretatio*.

Por otro lado, desde el punto de vista de las fuentes literarias, de la lectura de este teónimo podríamos deducir o al menos intuir una nueva interpretación para la cita de Marcial ¿cuándo el autor habla de las danzas y coros de *Rixamae* está haciendo alusión a un topónimo o bien a unas fiestas dedicadas a unas divinidades? Ciertamente para estas divinidades casi siempre su teónimo va asociado por lo general a nombres geográficos o ciudades, es decir poseen una composición bimembre (Hernández y García, 2002, 149), de ello se podría pensar que Marcial nos estaría transmitiendo la existencia de una ciudad de la Celtiberia en la que además existe un culto a una divinidades tutelares y homónimas, unas *matres* locales. Ello suele ser habitual para las *matres* celtas en donde la unión entre las diosas y el territorio es a veces muy clara desde la naturaleza topográfica de sus nombres, así, las madres del Rin portan títulos germánicos como las *Vacallinae*, *Aufaniae*, *Boudunnieae*, y son generalmente interpretadas como diosas que presiden o rigen sobre localidades concretas, algo similar a lo que ocurre ampliamente al sur y este de las Galias, donde encontramos las *Matres Nemausicae* de *Nemausus* (Nimes) o las *Glanicae* de *Glanum* (Green, 1995, 107). Es por tanto muy sugerente pensar que Marcial nos esté refiriendo las danzas y bailes propios del culto a unas divinidades celtas conocidas como *Rixamae* homónimas a una ciudad de la Celtiberia que debieron ser muy populares o características de la zona, al menos tanto como para que sean dignas de mención en la obra del autor. La existencia de estos bailes o danzas relacionadas con cultos a madres o divinidades femeninas plurales es algo que recuerda

4 La paleografía de la inscripción en la que se realiza la ofrenda a las *Rixamae* nos recuerda a determinados testimonios epigráficos de época de Domiciano (Bermejo Meléndez, 2012).

al danzante de un ara dedicada a las *Selaes Dvillas*, diosas protectoras de la vegetación, fertilidad y florecimiento a las cuales se les rendiría culto a través de danzas sagradas relacionadas con la fecundidad de la tierra realizadas al comienzo de la primavera (Domínguez Moreno, 1987-1988, 37). De ello cabría preguntarse, dado que el teónimo se ha constatado recientemente y su correspondencia con la cita de Marcial es clara, si existieron unas danzas rituales a las *Rixamae* y de ser así, ¿se conocerían entre las poblaciones célticas de los Picos de Aroche y se realizarían igualmente en *Arucci*? Muy probablemente dada la procedencia cultural de estas poblaciones pudo ser así e igualmente en la ciudad los cultos a estas divinidades fueran acompañados de danzas o bailes rituales similares a las que describe Marcial o aquellas constatadas en el ara dedicada a las *Selaes Dvillas*. Sea como fuere, no contamos con datos que puedan apoyar de manera clara tal ritual de baile, no obstante próximo a estas capillas, en una taberna anexa al lado norte del foro han aparecido recientemente restos de crótalos en una excavación aún en proceso de estudio (Fig. 7), lejos de establecer una relación directa entre el hallazgo y esta posibilidad si nos resulta, sin embargo, muy llamativo el descubrimiento de estos instrumentos musicales próximos a un ambiente de culto de unas divinidades constatadas por la epigrafía y mencio-

nadas por Marcial posiblemente como teómimo al hacer alusión a las danzas y coros en su honor.

EL SANTUARIO DE LAS *RIXAMAE*: ARQUITECTURA Y UBICACIÓN.

En páginas precedentes se ha hecho alusión al hallazgo del exvoto epigráfico dedicado a estas divinidades, así como a todo un conjunto de terracotas a las *Matres*, Venus y especialmente Minervas, que indican la funcionalidad de culto de al menos dos de las salas del ángulo noroeste del foro. Ello lleva a plantear la clara existencia de un santuario urbano a estas divinidades el cual encuentra sus paralelismos más próximos en cuanto a su culto, significación y planta arquitectónica, en los modelos de santuarios urbanos de influencia celta del norte de la Península Ibérica, o de la *Gallia* romana.

Desde el punto de vista arquitectónico el conjunto que representan los dos *sacella* del ángulo noroeste del foro, con una planta cuadrada de 4x4,60 m (13x15 pies) (Fig. 8), guarda bastante parecido con el diseño de algunos *sacella* gallo-romanos como el de Basiols à Saint-Beauzély (Averyron), el cual se caracteriza por un peribolo en donde quedan protegidas nueve *cellae* de planta cuadrada de similares características en donde se constatan ofrendas de terracotas, monedas, miniaturas de cerámica entre otros elementos (Bourgeois, Pujol y Séguret, 1993, 144, 154).



Figura 7. Crótalos.

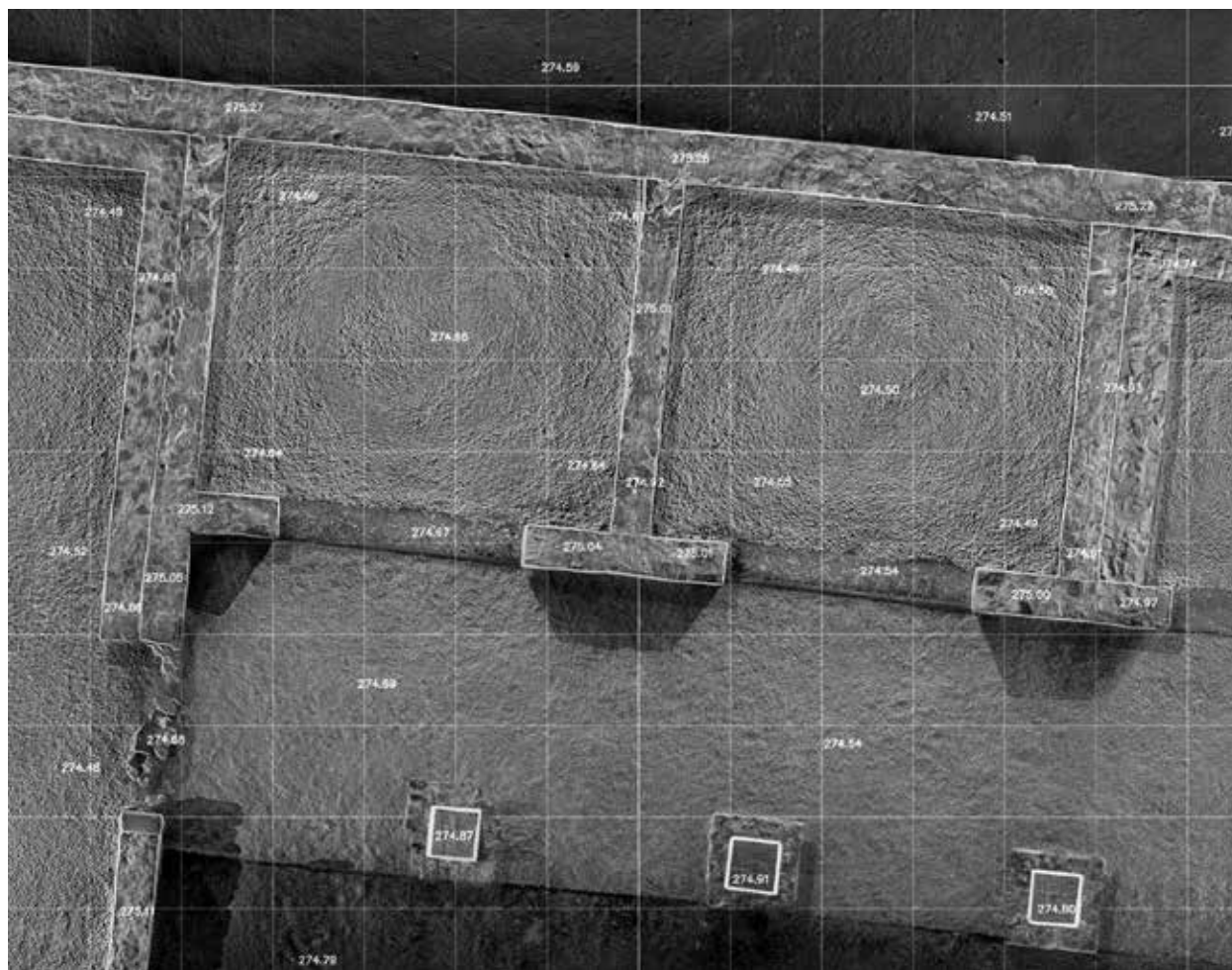


Figura 8. Detalle fotogramétrico de la planta de los *sacella*.

Por lo que respecta al arte mueble, en estos lugares de culto, es interesante remarcar que las figurillas descubiertas en los grandes santuarios o en los templos asociados con una divinidad importante son dispuestas la mayoría de las veces fuera de los santuarios, en salas anexas o capillas de ofrendas. De hecho cuando las figurillas aparecen dentro de las *cellae* éstas son prácticamente testimoniales, por el contrario son más numerosas fuera de las mismas, en patios o salas anexas. Además existían igualmente en estos templos áreas o zonas destinadas al depósito de estas ofrendas, así se pueden encontrar también dispersas por la zona próxima de culto como sucede en el caso de Haegen donde el mobiliario cultural está disperso en el encintado o recinto cultural pero fuera de la *cella* o en el santuario doble de Sant-Cybardeux donde las figurillas proceden de una sala lateral reservada para los servicios del templo (Thierry, 1994; Talvas, 2007, 279, 281).

Para el caso del santuario de las *Rixamas* se comprueba que la aparición de terracotas se produce en ambas salas, aunque si bien es cierto que igualmente las encontramos en menor medida fuera de las mismas, en las inmediaciones de su acceso en el pórtico simple o en la curia. De igual forma en una fosa de la plaza se constataron algunos fragmentos de elementos de coroplastia y vajilla con elementos antropomorfos, lo que nos lleva a pensar en la posibilidad de *favissae*⁵. Estos depósitos rituales, que solían contener en su mayor parte vajilla y terracotas, fragmentadas intencionalmente para impedir su reutilización dado que eran exvotos o elementos usados con carácter ritual y por tanto ofrecidos a una divinidad, se excavan para liberar la capilla de

⁵ En la curia, en un nivel deposicional de 0,50x0,50 cm aparece una pequeña concentración de terracotas fragmentadas, junto con material cerámico común y fino, que indicaría la posibilidad de otra *favissa*.

ofrendas o de culto de la acumulación de estos elementos que se generaban con el paso del tiempo. Ello es una práctica común en los santuarios de la antigüedad ya que los exvotos no podían ser reutilizados o puestos de nuevo a la venta, de tal forma que los objetos de escaso valor si no estaban ya rotos se rompían intencionalmente para salvaguardarlos de un uso profano, además las ofrendas a un templo debían permanecer vinculadas a éste y no podían ser llevadas o transportadas a otros lugares; el problema se solucionaba excavando e las inmediaciones del templo fosas en donde se depositaban los restos de estas ofrendas de menor valor quedando así virtualmente a disposición de la divinidad y en el mismo ambiente (Thédénat, 1969, 1024, 1025; Pensabene, 1980, 30).

Además de estos elementos votivos – epigráficos y de coroplastia – se halló en el *sacellum* más occidental el coronamiento de un pedestal compuesto del que nada sabemos con respecto a su zócalo y cuerpo (Fig. 9).

El análisis de éste (Bermejo, 2007), muestra tres de sus caras labradas dejando una cuarta desbastada y lisa, lo que denota que fue elaborado para estar fijado a la pared y ser visto fundamentalmente de manera frontal⁶. Este coronamiento con unas medidas 84x50 cm está elaborado en un tipo de mármol foráneo lo que nos indica que se trata de una pieza importada⁷ y presenta una *kyma* lésbica o gola reversa. En la parte superior del coronamiento se aprecian cuatro oquedades que conservan aún restos de plomo fundido junto con los pernos de hierro que servirían de anclaje a la estatua. En la inferior, la que iría anclada con el cuerpo del pedestal, se aprecia otra oquedad de sección cuadrada

6 Este dato lleva irremediabilmente a descartar que se tratara de cualquiera de los pedestales próximos de la plaza dado que éstos fueron diseñados como elementos exentos y por tanto labrados por sus cuatro caras, es decir forzosamente su ubicación original fue una habitación.

7 Actualmente se encuentra en curso el análisis y estudio del material marmóreo de la ciudad el cual ha revelado de manera preliminar la existencia de un tipo local muy característico y empleado fundamentalmente en placas de revestimiento. Por otro lado el material alóctono suele estar reservado para piezas más significativas y destacadas del programa arquitectónico-decorativo como el material escultórico y epigráfico (Pascual, Bermejo y Campos, e.p). Este coronamiento se encuadra en el segundo tipo de materiales lo que denota un coste añadido a la pieza la cual fue importada expresamente para ubicarse – junto con el cuerpo y zócalo – en el *sacellum* de culto a estas divinidades.

que serviría para la fijación a través de un perno con plomo, como se aprecia por la labra de un pequeño canalillo para el sobrante del metal fundido (Fig. 10).

Dado que este coronamiento apareció *in situ*, aunque desplazado de su posición original – el muro norte del *sacellum* – quizás a la espera de su aprovechamiento como hicieron con el resto de las piezas, creemos que se trataría de uno de los elementos que conformarían el pedestal donde se habría ubicado la representación escultórica de las *Rixamae*, como una divinidad triádica, en eje con el acceso a la estancia (Fig. 11)⁸.

En relación a esta idea e independientemente de la lectura que hagamos de este pedestal, se puede intuir la existencia de una imagen de culto a las *Rixamae* en este *sacellum*, de hecho en el contexto europeo los monumentos pétreos o imágenes de culto de las divinidades maternas cuando no se constatan se revelan de manera indirecta a través de las terracotas, como el ejemplo de las diosas de Brachtendorf, Naix-aux-Foyes y St.-Aubin-Sur-Mer, esto es, se intuyen de manera indirecta por los elementos obtenidos en los templos o santuarios que nos transmiten su existencia, como lo suponen las dedicatorias del tipo *A(nimo) L(ibens) D(edit), V(otum) S(oluit) L(ibens) M(erito)* (Schauerte, 1987, 82, 84). Precisamente estos elementos de coroplastia son abundantes en estas *cellae* e igualmente esta fórmula aparece en la inscripción – *tabella* – dónde se menciona el teónimo, la cual se ataba a la imagen.

Esta disposición de *cella* o *sacellum* con pedestal en donde se albergaría la imagen de unas *matres* la encontramos bien referenciada por la epigrafía y la arqueología en una reciente publicación del foro de Los Bañales, en donde han aparecido sendos pedestales en una exedra forense construida *ex tes-*

8 Ciertamente el pedestal presenta unos agujeros con pernos de anclaje que bien podría corresponderse con una escultura pedestre, quizás alguna divinidad o emperador divinizado por el tipo de anclajes, restos de la parte superior del coronamiento y disposición de una pequeña oquedad en forma de media luna que serviría para la sujeción del apoyo marmóreo de la estatua (tronco, etc.). A este respecto puede servir de paralelo la parte inferior del resto de Hüffmantel procedente de Segóbriga (Noguera, Abascal y Cebrián, 2008: lám. 16). No obstante, la separación entre los pares de anclajes, demasiado distanciados y que el rebaje para el apoyo se encuentre en la pierna exonerada – aspecto algo extraño –, nos permiten pensar igualmente en la posibilidad de restitución que presentamos en este trabajo.



Figura 9. Detalle del lugar y momento de aparición del coronamiento en el *sacellum* más occidental (Campaña 1999-00).



Figura 10. Detalle del coronamiento del pedestal: Frontal, reverso y anverso con detalle de los anclajes con pernos metálicos y restos de plomo.



Figura 11. Restitución hipotética del pedestal dedicado a las *Rixamae*.

tamento por *Pompeia Paulla* (Jordán Lorenzo, 2012). La construcción de esta exedra y la erección de estos pedestales en una capilla del recinto forense suponían una magnífica exhibición del poder de la familia siendo un auténtico homenaje indirecto a la *gens*. Este aspecto está particularmente constatado en la práctica totalidad de los santuarios urbanos de *Hispania*, donde se observa cómo son siempre particulares los que se encargan de la construcción y decoración de estas obras, personajes destacados de la comunidad (cargos públicos, magistrados, sacerdotes, etc.). De hecho se documentan algunos testimonios de asociación entre miembros de una misma *gens* en una clara intención de enaltecer a la misma y favorecer su posición ante la comunidad (González Rodríguez, 2009, 409). Similar proceso pudo darse en el caso de la *cella* de las *Rixamae* cuyo grupo escultórico, pedestal o incluso el santuario pudo estar costeado por algún particular, ciertamente no conservamos testimonios epigráficos más que el de *Iunia Avita* en la que no se nos menciona nada que pueda ser entendido en estos términos, sin embargo, el carácter privado de este tipo de capillas en ámbitos forenses, en las cuales el donante y su familia tenían libertad para disponer de monumentos en él (Jordán Lorenzo, 2009, 136), como puede ser el ejemplo del templo del genio de Labitolosa o el mismo de Los Bañales, podrían servir para relacionar a esta *gens Iunia* con la *cella* de las *Rixamae* (*Aedes Iunia*), la cual costearía en algún momento a través de alguno de sus miembros su edificación, aparato escultórico, etc.; una *cella* de carácter familiar en un ámbito público como medio de autorepresentación. Esta similar actuación ya la tenemos constatada en la ciudad tal y como nos lo transmite la construcción y dedicación de un templo a Apolo y Diana por parte de la sacerdotisa *Baebia Crinita* (CIL II, 964). No obstante habrá que esperar a futuros hallazgos epigráficos que puedan concretar esta propuesta.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de las páginas precedentes se ha desglosado un estudio arqueológico e interpretativo basado en diversos elementos muebles hallados en un área concreta del foro de *Arucci*. Éste parte fundamentalmente del testimonio epigráfico documentado en una de las salas del recinto público y supone la constatación de un teónimo céltico inédito hasta el momento en la Península Ibérica que nos transmite la existencia de unas divinidades de-

nominadas *Rixamae* (las más regias) que deben ser puestas en relación con un tipo de *Matres* o diosas madre locales pero de ascendencia meseteña dada la cita de Marcial (IV 55, 15), pero propias a todas luces de este ambiente cultural peninsular y europeo.

No obstante y aunque por sí solo este hallazgo supone un novedoso descubrimiento de destacado interés para el conocimiento y estudio de la religión prerromana del área celta peninsular, existen además toda una serie de elementos y testimonios arqueológicos que nos han llevado a plantear la existencia de un santuario urbano dedicado a estas *matres* en el área más notable de la ciudad. A este respecto han quedado expuestos los numerosos hallazgos de terracotas, más de medio centenar, las cuales a día de hoy permanecen aún en estudio y que nos transmiten la existencia de un ambiente de marcado carácter cultural, dado que no pueden ser interpretadas más que como *ex votos* u ofrendas. Parte de ese rico repertorio coroplástico lo conforman representaciones de divinidades maternas, *Deae Nutrices*, Minervas; otras relacionadas con la sexualidad de la mujer como Venus, en definitiva un repertorio que recuerda o tiene como común denominador los aspectos de fertilidad, fecundidad y maternidad de la mujer, ideas por otro lado, que giran siempre en torno a las *matres* célticas. En esta línea hemos intentando aproximarnos a su culto o ritual al denotarse un sincretismo religioso directo con el panteón romano a través de Minerva y probablemente Juno, de lo que muy posiblemente las festividades de las mismas, en donde el componente de bailes y danzas estaría presente tal y como nos lo transmite Marcial, serían en el mismo periodo del año (Marzo).

En relación con su culto estaría el lugar de aparición del amplio repertorio de figurillas, dato muy significativo a tener en cuenta ya que se concentran en el área comprendida de los dos *sacella* más occidentales, inclinándonos a pensar en una de ellas como capilla de ofrendas - la más oriental - y en la otra como la *cella* o el *sacellum* que guardaba la imagen de culto tal y como parece desprenderse del hallazgo del coronamiento del pedestal. Esta disposición resulta ciertamente común en el conjunto de santuarios tanto urbanos como rurales, públicos o privados del área gallo-germana con lo que encontraríamos una explicación plausible al hecho de dos *sacella* gemelos en los que aparecen testimonios de coroplastia y tan solo en uno de ellos elementos de un pedestal. Además de en estos ambientes, resulta

interesante la aparición de determinados conjuntos de figurillas en otras zonas de la plaza e incluso en el interior de otra sala próxima (*curia*), los cuales parecen corresponderse con depósitos intencionados a modo de *favissae*, comunes en este tipo de santuarios en donde se debía ofrecer una solución a la continuada acumulación de exvotos.

Además de este ambiente de ofrendas - epigráficas, figurillas - contamos con otros elementos que ayudan a perfilar la existencia de este santuario, así ya se ha hecho alusión al coronamiento hallado en la capilla más occidental, probablemente una de las piezas que conformaban el pedestal compuesto donde se ubicó la imagen de culto de estas *Rixamae*. Ciertamente el estudio de este elemento arquitectónico-decorativo puede ser susceptible de una restitución diferente dado que los puntos de anclaje que presentan podrían igualmente servir para otro tipo de representación escultórica. Ahora bien, esto no invalida nuestra hipótesis más aún cuando es posible la reutilización o amortización de estas piezas ante programas de renovación de grupos dinásticos, emperadores que sufren *damnatio*, etc. Independientemente de esto lo que queda fuera de toda duda es que debió existir una imagen de culto por el testimonio epigráfico el cual se entregaba literalmente a la divinidad, así como por los elementos de coroplastia y ésta la interpretamos a la manera de los grupos escultóricos constatados en algunos santuarios galos y germanos en donde aparecen de manera triádica.

Finalmente a nivel cronológico podemos establecer que este santuario se encontraba en uso al menos en los momentos finales del s. I d.C., según la paleografía del testimonio epigráfico, además, el repertorio de terracotas conservado, al menos el que ha podido ser estudiado por sus rasgos estilísticos y de peinados, no puede ser llevado a una fecha anterior a fines del s. I o comienzos del s. II d.C. Si los datos que se tienen arrojan una construcción del foro y por ende de estos *sacella* para momentos de Calígula-Claudio la pregunta que se plantea es clara ¿existiría este santuario desde los momentos fundacionales del conjunto público? o por el contrario ¿se trata de un santuario consagrado en la misma centuria pero décadas posteriores? Realmente la existencia de estas divinidades y su culto hunde sus raíces en las poblaciones célticas del entorno las cuales aportarían su sustrato cultural - y en él su panteón, cultos, etc. - a la fundación de la ciudad de *Arucci* en el Llano con lo que pensar en

el establecimiento de un santuario de raigambre celta ochenta o noventa años después de la fundación de la ciudad, cuando el proceso de romanización se encuentra más avanzado sea, quizás, un tanto extraño. Probablemente este santuario, el cual a buen seguro existió previamente en algún lugar de los picos de Aroche bien en un castro céltico - Castillo Maribarba, Torrejón, Pico de la Muela, Castillo de Aroche... - o en un ambiente rural (peña, gruta, etc.), se estableciera desde el mismo momento en que se construye e inaugura el foro de la ciudad, y se convertiría en el mejor ejemplo de fusión cultural romano-céltico al pervivir un latente sustrato cultural precedente enmarcado en nuevas formas arquitectónicas y culturales romanas, representadas por las ofrendas de tradición clásica como es el caso de las terracota o inscripciones, elementos desconocidos hasta la llegada de Roma, en donde son personajes romanos quienes aparecen como dedicantes.

La constatación de este santuario urbano en esta zona de la *Baeturia Celtica* abre nuevas perspectivas de estudio y comprensión del fenómeno de romanización de las poblaciones del entorno, así como del conocimiento que sobre la ciudad de *Arucci* tenemos, las futuras investigaciones arqueológicas en el núcleo y en el territorio permitirán profundizar en nuestras hipótesis.

BIBLIOGRAFÍA

- Andreu Pintado, J. (2012), "Sobre una terracota romana procedente de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)", *Trabajos de Arqueología de Navarra*, 24, 119-129.
- Bermejo, J.:
- (2010), "La curia de la ciudad hispanorromana de *Arucci Turobriga*", *Actas del IV Encuentro de Arqueología del Suroeste*, Huelva, 999-1010.
- (2010-2011), "Las terracotas femeninas del foro de *Arucci Turobriga*. ¿Testimonio de culto a las *Augustae et Divae*?", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 21/22, 127-146.
- (2012), "Nuevas inscripciones aruccitanas", *Actas del V encuentro de Arqueología do sudoeste peninsular*, Almodóvar, 433-439.
- Bermejo, J., y Campos, J. M.
- (2009), "La sala de los ediles de *Arucci Turobriga*. *Officina Ponderaria Aruccitana*", *Saguntum*, 41, 187-198.
- (2011), "Il campus di *Arucci/Turobriga*. Un nuovo esempio nelle provincie occidentali", *Atlante*

- Tematico di Topografia Antica (ATTA)*, 21, 56-68.
- Bernardo Stempel, P (2007), "Teonimia en las Aquitanias célticas: análisis lingüístico", En M. Hainzmann (ed.), *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung. Akten des 5. F.E.R.C.AN.-Workshop, Graz 9.-12. Oktober 2003*, Viena 2007, 57-66.
- Blech, M. (2003), "Las terracotas", en Berrocal Rangel, L. y Ruiz Treviño, C. *El depósito Alto imperial del Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz)*, Memorias de Arqueología Extremeña 5, 53-67.
- Bourgeois, A., Pujol, J. y Séguret, J.P. (1993), "Le sanctuaire gallo-romain des Basids á Sant-Beauzèly (Aveyron) ", *Gallia*, 50, 139-179.
- Campos, J.M. (2009a), "El urbanismo del municipio romano de Turobriga (Aroche, Huelva)", *Estudio de prehistoria y arqueología en homenaje a Pilar Acosta Martínez* (R. Cruz-Auñon Briones y E. Ferrer Albelda,Coords), Sevilla, 465-482.
- (2009b), "Estado actual de las investigaciones en la ciudad romana de ¿Turobriga? (Aroche, Huelva)", *Andalucía romana y visigoda, ordenación y vertebración del territorio* (González, J. y Pavón, P., Eds), L'erma di Bretschneider, Roma, 7-36.
- Campos J. M., y Bermejo J. (2007), "Manifestaciones del culto imperial en la ciudad hispanorromana de Turobriga", *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: Política y poder*, L'erma di Bretschneider, Roma, 251-274.
- (2012), "Augusto y el proceso de promoción y municipalización en la ciudad de Arucci Turobriga. Una nueva interpretación arqueológica e histórica", *Pyrennae*, 43-1, 63-82.
- (2010), "Arucci y Turobriga y las promociones Julio-Claudias en la Baeturia Celtica. A propósito de una nueva aportación epigráfica", *Archivo Español de Arqueología*, 83, 133-145.
- (2013), "Arucci y Turobriga, su problemática y reducción", *Archivo Español de Arqueología*, 86, 113-130.
- Demarolle, J.M. (2001), "Les figurines en terre cuite de Bliesbruck (Moselle): contribution aux recherches sur les figurines en Gaule de l'est", *Histoire et ceramologie en gaule mosellane (sarlorlux)*. *Arqueologia et histoire romaine* 4, 181-221.
- Dolç, M. (1957), "La investigación sobre la toponimia hispana de Marcial", *Estudios Clásicos*, 4, 68-79.
- Domínguez Moreno, J.M. (1987-1988), "El ara votiva de Tejada del Tiétar y su información sobre una danza prerromana", *Norba*, 8-9, 33-41.
- Dumézil, G. (1977), *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, 1999 (1ª ed.: *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París).
- Fougères, C. (1969), "Minerva", en Daremberg, Ch. y Saglio, E., *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, III 2, 1910-1930.
- Gimeno Pascual, H. y Rothenhöfer, P. (2012), "Eine Neue Weihung an Die Rixamae In Der Baeturia Celticorum und Martial IV 55*", *Veleia*, 29, 435-439.
- Gómez Pantoja, J. (1997), "Las madres de Clunia", *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*, Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas, Zaragoza, 421-432.
- González Rodríguez, M^a. (2009), "Santuarios y epigrafía en las ciudades hispanorromanas: una aproximación", *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental* (Mateos, P., Celestino, S., Pizzo, A., y Tortosa, T., Eds.), Mérida, 406-416.
- Green, M. (1995), *Celtics Goddesses. Warriors, Virgins and Mothers*, Londres.
- Grenier, A. (1954), "Aspects de la religion romaine en Provence", *Comptes rendus des séances de l'Academie des inscriptions et belles-lettres*, nº 3, 328-335.
- Hernández Guerra, L. (1997), "El culto a las matres en la Península Ibérica", *Preatti del XI Convegno d'epigrafia greca e latina*, Roma, 805-810.
- Hernández, L. y García, S.M. (2002), "Nueva aportación al culto a las matres en Hispania", *Historia Antigua*, XXVI, 147-155.
- Holder, A., (1962), *Alt-celtischer Sprachschatz*, Bd. 2, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Sp. 1199 s.v. *Rix-amae*
- Horst, K. (1987), "Die keltischen Matronennamen", *Matronen und verwandte gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet*

- von der göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel-und Nordeuropas*, Cologne, 133-154.
- James, E.O. (1959), *The cult of the Mother-Goddess. An archaeological and documentary study*, London.
- Jordán Lorenzo, A. (2012), "Una donación ex testamento procedente del foro de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)", *Espacio tiempo y forma, serie II, Historia Antigua*, 25, 75-92.
- (2009), "Algunos condicionantes estructurales a la disposición epigráfica en la ciudad romana hispana", *Hispania: Las provincias hispanas en el mundo romano. Tarragona* (Andreu Pintado, J, Cabrero Piquero, J, y Rodá de Llanza, I., Eds.), 125-138.
- Marín, M^a. C., Cháves, F. y De la Bandera, M.L. (1987), "Los bustos de Atenea-Minerva en la Bética", *Actas del II Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, II, Antequera, 305-319.
- Marcos Simón, F. (1987), "La religión de los celtíberos", *I simposium sobre los celtíberos*, 55-74.
- (1998), *Die religion in keltischen Hispanien*, Budapest.
- Moreno Soldevilla, R. (2006), *Martial, Book IV A commentary*, Leiden-Boston. Brill.
- Noguera, J.M., Abascal, J.M., y Cebrián, R. (2008), "El programa escultórico del foro de Segobriga", *Escultura romana en Hispania*, V (Noguera Cerdán, J.M. y Conde Guerri, E., Eds), 283-343.
- Núñez Marcén, J. y Blanco, A. (2002), "Una nueva propuesta de lectura y contextualización de la conocida ara votiva a las matribus usei de Laguardia (Álava)", *Iberia, revista de la antigüedad*, 5, 49-64.
- Olivares Pedreño, J.C. (2002), *Los dioses de la Hispania Céltica*, Alicante.
- Pascual, E., Bermejo, J., y Campos, J.M. (e.p), "Analysis of the stony materials in the Arucci/Turobriga city", *Acts X Asmosia International conference*, May 2012, Roma.
- Pensabene, P (1980), *Terracote votive dal Tevere*, Studi Miscellanei, 25.
- Picard, G. (1920), "Les fouilles de Vienne-en-val (Loiret) ", *Comptes rendus des séances de l'Academie des inscriptions et belles-lettres*, n° 2, 176-171.
- Rolland, H. (1955), "Deux nouvelles inscriptions celtiques", *Comptes rendus des séances de l'Academie des inscriptions et belles-lettres*, n° 1, 91-99.
- Salinas Frías, M. (1984-1985), "La religión de los celtíberos", *Studia Historica. Historia Antigua*, 2, 3, 81-101.
- Schauerte, G. (1987), "Darstellungen mütterlicher Gottheiten in den romischen Nordwestprovinzen", *Matronen und verwandte gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel-und Nordeuropas*, Cologne, 55-102.
- Talvas, S. (2007), *Recherches sur les figurines en terre cuite gallo-romaines en contexte archeologique*, Mémoire de doctorat de 3er. cycle.
- Thouvenot, E. (1968), *Divinites et sanctuaires de la Gaule*, Paris.
- Thierry, F. (1994), "Les Bouchads a Saint-Cybardeaux (Charente): Un exemple de pluralisme architectural dans un sanctuaire gallo-romain", en Goudineau, C., Fauduet, I., y Coulon G., *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine*, Actes du colloque d'Argentomagus, 83-90.
- Vaquerizo Gil, D. (2004), *Imaturi et Inupti*, Barcelona.
- VonPetrikovits, H. (1987), "Matronen und verwandte gottheiten. Zusammenfassende Bemerkungen", *Matronen und verwandte gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel-und Nordeuropas*, Cologne, 241-254.

