



Las *Ríxamas*, Marcial y la inscripción romana de Arucci. Su naturaleza y encaje en la heortología céltica.

Autor(es): Francisco Javier Fernández Nieto.

Fuente: *Boletín del Archivo Epigráfico*, julio 2026, nº 13, pp. 61-80.

Publicado por: *Boletín del Archivo Epigráfico*, Archivo Epigráfico de Hispania de la Universidad Complutense de Madrid, España.

ISSN: 2603-9117

Citación recomendada / Recommended citation: Fernández Nieto, F. J. (2026): “Las *Ríxamas*, Marcial y la inscripción romana de Arucci. Su naturaleza y encaje en la heortología céltica”, *Boletín del Archivo Epigráfico*, 13, 61-80.

BOLETÍN ARCHIVO EPIGRÁFICO



BOLETÍN DEL ARCHIVO EPIGRÁFICO
Boletín del Archivo Epigráfico está dirigido y coordinado por el
ARCHIVO EPIGRÁFICO DE HISPANIA
Universidad Complutense de Madrid
Profesor Aranguren S/N, 28040 Madrid. E
28040 Madrid
Teléfono: + 34 913 945714
bae.ucm@gmail.com

Directora:

Isabel Velázquez Soriano (Universidad Complutense de Madrid)

Subdirectora:

M^a del Rosario Hernando Sobrino (Universidad Complutense de Madrid)

Secretario:

David Sevillano López (Universidad Complutense de Madrid)

Comité Científico Asesor:

Juan Manuel Abascal Palazón (Universidad de Alicante)

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez (Universidad Complutense de Madrid)

Paloma Balbín Chamorro (Universidad Complutense de Madrid)

M^a del Carmen Barceló Torres (Universidad de Valencia)

Marisa Bueno Sánchez (Universidad Complutense de Madrid)

Isabel Cervera Fernández (Universidad Autónoma de Madrid)

Arianna D'Ottone (Università degli Studi La Sapienza di Roma)

António Marques de Faria (Direcção-Geral do Património Cultural, Portugal)

Estela García Fernández (Universidad Complutense de Madrid)

David Hernández de la Fuente (Universidad Complutense de Madrid)

Lu Jingsheng (Universidad de Estudios Internacionales de Shanghai, SISU)

Eugenio R. Luján Martínez (Universidad Complutense de Madrid)

Consuelo Marco Martínez (Universidad Complutense de Madrid)

Fátima Martín Escudero (Universidad Complutense de Madrid)

M^a Antonia Martínez Núñez (Universidad de Málaga)

Mizuho Narita (Kobe City University of Foreign Studies)

Blanca M^a Prósper Pérez (Universidad de Salamanca)

Javier de Santiago Fernández (Universidad Complutense de Madrid)

María Jesús Viguera Molins (Real Academia de la Historia)

Xu Jinjing (Universidad de Salamanca)

Editores:

Silvia Gómez Jiménez (Universidad Complutense de Madrid)

Sonia Madrid Medrano (Universidad Complutense de Madrid)

Lara Nebreda Martín (Universidad Complutense de Madrid)

Esteban Ngomo Fernández (Universidad Complutense de Madrid)

David Sevillano López (Universidad Complutense de Madrid)



ISSN: 2603-9117

31 de julio de 2026

Diseño de cubierta: Ignacio Boza González y Eduardo Valls Oyarzun

Imagen de cubierta: Altar funerario para Petronia Musa. Foto realizada por Sandra Muñoz Martínez (2021, con permiso de la Galleria Borghese).

ÍNDICE

ARTÍCULOS	5
Juan Manuel Abascal	
<i>Algunas novedades epigráficas de Alicante, Ciudad Real, León y Zamora</i> (Hispania citerior, Baetica y Lusitania)	7
Salvador Ordóñez Agulla, Sergio García-Dils de la Vega, Antonio García Olivares	
<i>Tres inscripciones latinas del entorno de Lora del Río (Sevilla)</i>	39
Eugenio R. Luján Martínez	
<i>La inscripción de la statio segisamonensium (CIL II 2915): revisión de lectura</i>	51
Francisco Javier Fernández Nieto	
<i>Las Rixamas, Marcial y la inscripción romana de Arucci. Su naturaleza y encaje en la heortología céltica</i>	61
David Sánchez Serrano, Isabel Velázquez Soriano	
Noticia. Identificación de pizarras «visigodas» inéditas procedentes de Diego Álvaro (Ávila) en los fondos históricos del Museo Arqueológico Nacional (Madrid)	81
Xǔ Jǐnjīng	
<i>La inscripción ósea H.J. 6480: La primera emboscada registrada en la historia de China</i>	87
FICHAS	105
Elisabeth Menor Natal	
<i>El epitafio del caballero calatravo Gracián de Sesé (Museo de la Santa Cruz, Toledo)</i>	107
Lucas Tamargo	
<i>Vibiae Calybeni libertae lenae. La valoración del lenocinio femenino en la sociedad romana</i>	115

Sandra Muñoz Martínez

Versos para Petronia Musa: Traducciones literarias de inscripciones funerarias en actividades dirigidas al alumnado de bachillerato 123

RESEÑAS

Silvia Gómez Jiménez

Víctor González Galera, Corpus Inscriptionum Mimi Antiqui. Espectáculo, autores e intérpretes de mimo en la epigrafía grecorromana, Roma, Scienze e Lettere, 2025, 664 p., ISBN 978-88-6687-296-2. 135

LAS *RÍXAMAS*, MARCIAL Y LA INSCRIPCIÓN ROMANA DE ARUCCI. SU NATURALEZA Y ENCAJE EN LA HEORTOLOGÍA CÉLTICA

Francisco Javier Fernández Nieto¹

Resumen: Un conocido pasaje de Marcial referido a las antigüedades de su Celtiberia natal menciona a *Tutela* y los *chori Rixamarum* (IV 55, 16). Esta última alusión se interpretó tradicionalmente como un posible topónimo romano. Pero la publicación en 2012 de una nueva inscripción latina dedicada a estas *Rixamae*, aparecida en la antigua Arucci (serranía onubense), ha llevado a replantear el verdadero valor de esta voz, que se halla sin duda anclada en la esfera de lo sacral. Hasta ahora se ha propuesto considerar ese apelativo en clave teonímica, proponiendo que se trataría de alguna clase de divinidades femeninas, aunque dicha hipótesis o presunción emerge estrictamente desde paralelos y óptica romanos. Nuestro trabajo opera, como es natural, desde la esfera de la cultura de los celtas peninsulares y se apoya tanto en particularidades propias de Arucci dentro de la Beturia céltica como en los elementos de las zonas celtibéricas para explicar la sacralidad concreta (no de diosas) de estas danzantes de la sociedad celta, su papel insertado en la fiesta de Beltaine, su carácter triádico y su presumible relación con el numen interpretado en Roma como *Tutela*.

Palabras clave: *Ríxamas*, Beturia céltica, Arucci, *Tutela*, Beltaine.

THE *RÍXAMAS*, MARTIAL, AND THE ROMAN INSCRIPTION OF ARUCCI:
THEIR NATURE AND THEIR PLACE WITHIN CELTIC HEORTOLOGY

Abstract: A well-known passage by Marcial referring to the antiquities of his native Celtiberian region mentions *Tutela* and the *chori Rixamarum* (IV 55, 16). This latter reference was traditionally interpreted as a possible Roman toponym. However, the 2012 publication of a new Latin inscription dedicated to these *Rixamae*, discovered in the ancient city of Arucci (in the mountains of Huelva), has led to a reconsideration of the true meaning of this term, which is undoubtedly rooted in the sacred sphere. Up to now, it has been proposed to interpret this appellation in a theonymic sense, suggesting that it referred to some kind of female divinities—though this hypothesis or assumption arises strictly from Roman parallels and perspectives. Our work, naturally, operates within the cultural sphere of the peninsular Celts and draws upon both specific characteristics of Arucci within Celtic Beturia and elements from Celtiberian areas to explain the specific sacred nature (not of goddesses) of these dancers in Celtic society, their role within the Beltaine festival, their triadic character, and their presumed connection with the numen interpreted in Rome as *Tutela*.

Keywords: *Rixamae*, *Beturia Celtica*, city of *Arucci*, *Tutela*, festival of *Beltaine*.

¹ Universitat de València. Correo electrónico: fco.javier.fernandez@uv.es

Hace casi ya tres lustros apareció en la antigua ciudad de Arucci, en la Beturia céltica, un epígrafe votivo que reza así:

Iunia Avita Rixamis a(nimo) l(ibens) d(edit).

Este segundo nombre, *Rixamis*, fue pronto conectado con un epigrama del libro cuarto de Marcial, en uno de cuyos versos se menciona, entre los *nomina duriora* de su Celtiberia natal, a *Tutelam chorosque Rixamarum*, es decir, a Tutela y a los coros -que danzaban y declamaban cánticos- de las Ríxamas².

Seré muy sucinto para referirme a las cuatro publicaciones que se han ocupado previa y brevemente del tema, las cuales sólo han tocado, en puridad, ciertos rasgos generales del problema; problema que sigue vigente y ha quedado, resulta palpable, sin ningún intento de resolución (¡ya que no es de base romana, sino celta!)³. Su labor ha consistido en trazar los siguientes pasos: señalar que desde ahora ya no se puede defender que el término *Rixama* de Marcial podría ser un topónimo, recogiendo la bibliografía anterior que lo suponía tal⁴; explicar que *Rixama* es sin duda un superlativo de la raíz *rix-* (**rigs-*), étimo común en la lengua celta para designar la condición regia o suprema; y, por último, en afirmar sin ninguna prueba que estaríamos ante el caso de unas divinidades plurales que recibirían culto en el Foro de Arucci. Ahora bien, respecto a la razón de haberse utilizado ese apelativo/*epikleisis* para un ente sacro, sobre su encuadramiento en el esquema litúrgico y festivo de los celtas hispanos y su pervivencia durante la dominación romana, así como sobre las funciones “corales” que tenían sin ningún género de dudas asignadas, avaladas por el autorizado testimonio de Marcial, ni una palabra, como suele suceder cuando un testimonio grabado incuestionable certifica que un dato literario pertenece a la esfera de la teología céltica, pero quienes lo comentan no rastrean su origen y naturaleza ni su posición litúrgica y ritual, sin perder de vista el calendario propio de esa cultura, ni alcanzan a explicar su dimensión social, su asociación al resto de divinidades y los motivos de su denominación.

Y es que, como precisa Guyonvarc’h⁵, se comprueba con frecuencia que un enjambre de hipótesis de lectura y traducción (tanto léxica como institucional) responde a una cantidad aún más grande de hipótesis de interpretación fundadas en reconstrucciones etimológicas o en relaciones tomadas aisladamente, “pues el hecho de dedicarse al estudio de las lenguas clásicas a través de los textos o de la epigrafía no predispone a la comprensión de los problemas de la cultura y la lengua célticas”. No olvidemos asimismo que la sociedad celta representa “un mundo extraño a Grecia y Roma, y que sin duda recibió influencias, por diversas razones, de ambas; pero ello no es motivo suficiente para que la evaluemos según criterios clásicos o por la única comparación con el mundo clásico”⁶. Aplicado a nuestro caso: saber traducir el latín de Marcial o el del dedicante de una inscripción, o verificar que el epígrafe aparece en determinado lugar de un enclave romano, no conduce a penetrar en el alma y educación celtibéricas de quienes habían participado, desde su infancia, en la vida, actividades y tradiciones de los celtas

² *Mart.* IV 55, 16.

³ Bermejo Meléndez, 2012; Gimeno Pascual y Rothenhofer, 2012; Bermejo Meléndez, 2014; Ramia, 2017. Este último autor desconoce el trabajo de Bermejo Meléndez, 2014 sobre *Matres* y *Rixamae*, puesto que no lo cita.

⁴ Por ser obra anterior al hallazgo del epígrafe aruccitano, lo encontramos comentado sólo como topónimo en el libro de Moreno Soldevilla, 2006: 395, *ad loc.*

⁵ Guyonvarc’h, 1997: 193.

⁶ Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 17.

romanizados, ya en la Meseta, ya en el sur de la Península, los cuales ni se olvidaron de ellas ni permitieron que desaparecieran durante el Imperio.

En un trabajo relativamente reciente, afirma Ramia que *Rigisamus*, epíteto paralelo al de *Rixamae* y que fue empleado en dos inscripciones (una de Galia y otra de Britania)⁷ para ataviar a Marte, divinidad masculina, sólo es digno de consideración para elucidar a las *Rixamas* si pudiéramos reinterpretarlo en clave teonímica. Ciertamente, pero si nadie ha llevado a cabo esa labor, dada la insuperable dificultad de reconstruir qué dios celta encubría el nombre y la figura de Mars y qué razones guiaron a los romanos en el proceso seguido para su anamorfosis, resulta improcedente que acto seguido se aventure a afirmar que el “apelativo divino” *Rixamae* obedece al hecho de que estos entes constituyen en realidad un conjunto de divinidades femeninas. ¿Por qué en tal caso ha llegado a esa conclusión? Divinidades, ¿cómo cuáles? ¿Como las socorridas *Matres*, que suelen sacarnos siempre de cualquier apuro y son el único recurso utilizado por Bermejo Meléndez (2014)? ¿Y si resulta que fue un apelativo aplicado a elementos célticos de la esfera subordinada a la *hieropoia*, sacerdotisas, asistentes, ministras o “paredras” en un grado inferior a los dioses, pero desempeñando papeles en ceremonias y cultos? Hace bien Ramia, concluyendo su aportación sobre estas mujeres talmente bautizadas, en reconocer que se trata solamente de una hipótesis de trabajo, a su juicio muy atractiva, pero sobre la cual será necesario, dice, seguir avanzando en próximas ocasiones. Veamos, pues, si podemos cursar algún trayecto en este laberinto, pero cambiando sustancialmente la indagación, ángulos y criterios del estudioso, porque, desde el punto anterior de salida, nada céltico se ha logrado desentrañar. Y considerando que el asunto no sólo es complejo sino también que posee bastantes ramificaciones, deseo centrarme aquí en recuperar los tres elementos clave de aquel armazón religioso.

I. Es preciso consignar que en uno de los epigramas del libro cuarto Marcial recomienda a su amigo Lucio que ellos dos, descendientes de iberos y celtas, no deben avergonzarse de celebrar como es debido, con versos de agradecimiento, las glorias y los nombres, algo menos delicados que los latinos, que conserva su tierra natal; e inicia acto seguido una relación de los mismos (IV 55, vv. 11-26) que parte de Bilbilis, Platea y el río Salo (Jalón), añadiendo en el verso 16: “así como Tutela y los bailes de las *Rixamas*” (*Tutelamque chorosque Rixamarum*). Ahora bien, hay ciertamente dos cuestiones que deben abordarse de inmediato. La primera consiste en plantearse si en la expresión *chori Rixamarum* Marcial recurrió a un genitivo explicativo o aposicional, o bien fue concebida como un genitivo posesivo, pues el hecho de optar por una u otra calificación condiciona notoriamente la interpretación histórica. Si se entendiera como un posesivo, que marca la pertenencia, propiedad, asociación o parentesco, no habría más remedio que adjudicar a las *Rixamas* una condición de sujeto divino con dominio y usufructo sobre tales coros, igual que los coros formados por jóvenes o por otros entes (e. g., ninfas) que se integraban en el culto de Apolo recibían la denominación de “los coros de Apolo”; y aquellos que, por poner otro ejemplo, intervenían en el culto de Demeter y Core en su santuario ctónico, eran conocidos como “los coros de las Diosas” (plural). Sin embargo, la perspectiva cambia por completo si el vate bilbilitano sabía que para referirse a aquella realidad “rixámica” estaba manejando la función explicativa de los genitivos, y así lo entenderían sin rodeos su amigo Lucio (porque conocía Celtiberia) y otros lectores, es decir, que los tales bailes y danzas eran los formados y ejecutados por ciertas personas (conocidas como servidoras divinas en clave histórico-religiosa) llamadas de esa forma, pues apareciendo en genitivo aposicional precisan y desarrollan el significado de *chori*. Es el clásico genitivo que tanto usaron los autores cristianos griegos y latinos para referirse a los coros de los Ángeles o a los coros de los Mártires. Tal es mi hipótesis (genitivo explicativo/aposicional), bastante

⁷ Haugh, 1914: 803. Posee el valor de “muy regio, muy real”.

bien confirmada por los datos y argumentos de raigambre céltica que expondré a partir de ahora.

La segunda cuestión digna de interés consiste en que la mención conjunta a Tutela y Ríxamas efectuada en un mismo y solo verso por Marcial creo que no es casual ni arbitraria ni supone referencia a dos datos aislados e independientes, aun estando integrados en una serie narrativa de nombres dignos de curiosidad, donde sus distintos componentes se enlazan sucesivamente mediante las conjunciones *et*, *-que* y *atque*. La razón principal es que la inclusión en esta lista del nombre propio *Tutela* sólo cabe explicarla de modo inherente a *chorosque Rixamarum*, es decir, porque Marcial sabía que incluir esa figura en aquel lugar concreto previo a las Ríxamas se encontraba plenamente justificado y no era desusado para sus compatriotas de la Celtiberia. Se ha olvidado con frecuencia que en el esquema religioso de César (*De bello Gallico* VI 16) un nombre romano no designa para nada a un dios romano, sino, bien al contrario, designa una función teológica gala. César no pretendió ni afirmó que el Apolo céltico fuese también el Apolo griego o el romano. Bruneaux ha escrito acertadamente que, de todo el consistente testimonio de César sobre la religión céltica, el punto más positivo tal vez sea el haber anotado la presencia de dioses cuyos nombres y funciones pudieron ser asimilados a los de los romanos⁸. ¿Qué dios celtibérico estaba asimilado debajo de la formulación *Tutela* de los bilbilitanos romanizados? Marcial conocía la respuesta a esa pregunta y suponía que sus lectores más cultos e instruidos en las peculiaridades y territorios de Roma podrían descubrirla; lo que carece completamente de sentido es creer que en este pasaje estamos ante el numen que los romanos veneraban con ese nombre. Por eso las dificultades eventuales de comprensión y caracterización que experimentan los estudiosos de las divinidades clásicas no son transportables automáticamente a la divinidad céltica. ¿Acaso alguien juzgará seriamente que el marchamo *Tutela*, voz totalmente latina, constituye un *nomen durius* propio de la Celtiberia? Comprobemos, en definitiva, si profundizando en esta línea, tal vez se nos desvelan ciertas evidencias que faciliten una temprana evaluación sobre la naturaleza de las Ríxamas.

Hace ya mucho tiempo que Fritz Heichelheim cayó en la cuenta de la presencia tanto en Galia (Aquitania) como en Hispania de un abundante número de inscripciones que otorgan a *Tutela* sobrenombres locales epicóricos, los cuales testifican de manera incuestionable que en tales puntos no se reverenciaba bajo esa cobertura a ninguna divinidad romana, sino a un dios o diosa indígenas de la zona en cuestión⁹. Me limitaré a hacer una concisa enumeración de los distintos ejemplos. Los de Galia son tres; uno afecta a Burdeos, donde un epígrafe atestigua el culto a la *Deae Tutel(a)e Boudig*, que Espérandieu desarrolló como *Bou(r)diga o Bou(r)dig(alensis)*; se ha interpretado como un numen tal vez establecido en la vecindad inmediata de Burdeos, aunque también podría concebirse como la *Tutela* particular de la propia ciudad¹⁰. Los otros dos casos provienen de Périgueux y están dedicados a *Tutelae Vessunae* (CIL XIII 949), calificada asimismo como *Tutelae Augustae Vesunniae* (CIL XIII 956). Périgueux llevaba en la Antigüedad el nombre de *Vessuna Petrucoriorum*, lo cual define claramente el carácter indígena del numen¹¹. Un edificio circular, llamado aún hoy Tour de Vésone, fue considerado por varios investigadores como templo de esa divinidad protectora autóctona, aunque no existe consenso a la hora de aceptar dicha adscripción. En cualquier caso, tal como ha

⁸ Bruneaux, 2006: 95

⁹ Heichelheim, 1948: 1600-1603.

¹⁰ *AE* 1922: 116. Pueden verse representados en Espérandieu, 1925: n° 6932.

¹¹ Hubo también una divinidad itálica Vesuna, conocida entre los marsos, los osco-umbros y los etruscos, que cabría interpretar como protoindoeuropea; sería adoptada tanto por los umbro-sabelios como por los celtas de occidente: *vid.* Heichelheim, 1958: cols. 1800 s.; Radke, 1965: 335.

señalado Goessler (1938: 1308), Vesuna o Vesunia fue el nombre celta de la *civitas* aquitana de los *Petrucorii* y ese nombre es idéntico al de la diosa de la ciudad, citada a menudo en otras inscripciones de época imperial con o sin el añadido de Tutela¹².

Sobre el resto de casos reseñables que pertenecen a Hispania conviene incorporar la siguiente nómina:

- De Cacabelos (León) proviene una inscripción votiva a la *Tutela[e] Bolgens[i]*, y ya en su día se advirtió que la consonancia del epíteto divino con la segunda porción del nombre actual del lugar del hallazgo podría no ser casual¹³. Que el topónimo es céltico lo probaría el dato de que según Pausanias (X 19, 7) el jefe de una de las hordas celtas gálatas que invadieron Grecia en el 280 a. C. y ocuparon Macedonia se denominaba Βόλγιος (*Bolgius*).
- La provincia de Orense (Paderne de Allariz) proporcionó una dedicación consagrada a la *Tutella[e]* (sic) *Berisi*, lo que trae a la memoria el *castellum* de *Beriso* citado en una lápida de Asturias (San Juan de Golán, Salas)¹⁴.
- Para la *Tutela[e] Cal(ubrigensi?)* se cumple el voto de un particular por el bienestar de su hijo. El documento procedía de la zona de Bembibre (*Interamnium Flavium*), en León¹⁵. Si esta resolución de la abreviatura fuera correcta, el castro citado sería identificable con el *oppidum* de *Calubriga*, que formaba parte del foro o etnia de los *Gigurri* según se nos revela en otro documento epigráfico hallado en San Esteban de la Rua, junto a Orense capital¹⁶. Sin embargo, no descarto que la solución acertada para esta dedicación sea la lectura *Tutela[e] Cal(adunensi o adunensium?)*, posibilidad tan válida como la anterior que nadie había propuesto antes de ahora¹⁷.
- Del territorio de Bembibre (León) procede una dedicación a la *Tute[?]ae Pa[e]meio[b(rigensium)]* costeada por un soldado de la Legio VII¹⁸.
- Otra inscripción hallada en Seixo de Ansiães, cerca de Bragança, recoge un voto formulado por tres esclavos o libertos de un romano llamado Pompeyo a la *Tutela[e] Liriensi*. Se trata de la *interpretatio* romana de un numen protector indígena perteneciente, según Alarcão, a un *vicus* local (Liria)¹⁹. Aunque hubo vacilaciones respecto a la inicial del nombre, de modo que algunos han leído *Tiriensi*, hoy predomina la convicción de que la lectura adecuada de la voz toponímica es *Liriensis*²⁰.
- Incluyo también, con dudas, una inscripción de Arganza (Tineo), en Asturias, resuelta por sus editores como una ofrenda a *Tutela[e] c(ivitat[is]) P(aesicorum)*, pues no hay seguridad de que estas abreviaturas deban ser resueltas así y cabrían otras

¹² Goessler, 1938: col. 1308.

¹³ *AE* 1928: 176 ; *HEpOL* 19207; cf. Heichelheim, 1948: col. 1600.

¹⁴ Tal es la opinión de los editores de *AE* 1981: 537. El *castellum* en cuestión figura en *CIL* II 5739.

¹⁵ *AE* 1994: 962 con la lectura *Cal(purniorum?)* = *HEpOL* 12386.

¹⁶ *CIL* II 2610; Rodríguez Colmenero, 1997: n° 209 (209 s.).

¹⁷ Sobre esta localidad indígena de *Caladunum*, situada en la calzada entre *Bracara* y *Asturica*, tal vez en la provincia de Orense, *vid.* Hübner, 1897: col. 1327; Prósper, 2002: 228; García Alonso, 2003: 234-236.

¹⁸ *AE* 2001, 1215 = *HEpOL* 6796. Se trataría del *castellum* de *Paemeiobriga*, perteneciente a la etnia astur de los Susarros si aceptamos la autenticidad del edicto augusteo de *immunitate Paemeiobrigensium* o Bronce del Bierzo (sobre este debate *vid.* *AE* 2001: 1214).

¹⁹ Alarcão, 2004: 201.

²⁰ La corrección y lectura definitiva del texto se la debemos, como notifica Alarcão (2004: 201), a Guerra, 1998: 185 s. La inscripción puede verse también en *HEpOL* 7641; con la lectura *Tiriensis* en Heichelheim 1948, col. 1602; *ILER* 703, así como Rodríguez Colmenero, 1997: n° 77 (106 s.). Es llamativo que todavía en el *Ficheiro Epigráfico*, 2012: n° 446, haya dudas entre “*Liriensis* o *Tiriensis*” en dos ocasiones.

opciones aún no previstas²¹. Sin embargo, debe reconocerse que en favor de esa propuesta aboga la procedencia astúrica del documento y la posición que atribuye a los Pésicos, entre Galicia y Cantabria, el geógrafo Ptolomeo²². De ser entonces acertada la restitución, la *civitas* (*castellum*?) de los Pésicos aludida sería Flavionavia, y la divinidad indígena encubierta la *Tutela Naviensis*²³.

- Añadiré finalmente tres ejemplos que no se adaptan al esquema de los anteriores (*Tutela loci*, *Tutela gentis* o *Tutela populi*), pero que podrían significar variantes simples, y un cuarto caso que no corresponde a las áreas analizadas (Aquitania, Hispania), sino a la Narbonense. Es posible que detrás de la mención a la *Tutela municip(ii) Aquiflaviensium* de un epígrafe de Chaves se aludiese a la divinidad protectora del *oppidum* indígena por haber permanecido bien viva en la conciencia de una parte de la población²⁴. Lo mismo podría haber sucedido en Alhama de Aragón, localidad perteneciente a la Comunidad de Calatayud (*Bilbilis*), en el interior de cuyo término se encontró el texto inciso que reza *Deo Tutel(ae) Genio loci*²⁵. Circunstancia similar nos acucia a la hora de interpretar la lápida de Clunia que suplica la conservación del emperador Adriano y de la *T[utela]e co]lon(iae) Clu[n]ensium*, máxime si valoramos la existencia en el lugar de unas *puellae fatales* que refuerzan la continuidad de las raíces célticas de Clunia; tal vez se encubre así a una divinidad antigua del territorio, cuyo *oppidum* fue urbanizado por Roma²⁶. El cuarto ejemplo nos llega de la Galia, pero esta vez emerge en la Narbonense: un hipotético sacerdote realizó una dedicatoria a la *Tute[ae] Chars[ic]tanae*; el asentamiento de *Carsicium* se hallaba en la costa de Provenza, al este de Massalia, y sus habitantes eran denominados *Carsici*. Caben buenas posibilidades de que fueran de origen céltico; pero ignoramos, en todo caso, las razones de su instalación en este lugar²⁷.

De cuantos testimonios a ambos lados del Pirineo llevamos expuestos se deduce que en territorios aquitanos e hispanos existió un influyente y generalizado culto epicórico de Tutela, culto caracterizado por su arraigo en los segmentos de población no romanos; especialmente significativa es su predominancia en las zonas célticas o celtizadas. Pero fue llamada Tutela porque así lo impuso la presión y conveniencia social; más claramente, porque en sucesivas fases de anamorfosis los romanos admitieron una cierta equivalencia entre los entes divinos protectores de estos provinciales (debemos contar al propio Marcial) y la figura latina apotropaica denominada Tutela; es el mecanismo que autorizaba a estos súbditos de la autoridad romana y súbditos, por tanto, de sus cultos oficiales y de su panteón, para seguir practicando sus fiestas y creencias íntimas, ancestrales, mientras que Roma las contemplaba como ritos disimulados por el disfraz del exotismo y por la presunción de rudeza (*duriora*) prefigurada en el nombre, pero a decir verdad no eran hábitos que crispasen ni trastornasen el orden social. Por eso el gobierno romano e Italia toleraron y se dejaron llevar, a intervalos, por cultos insólitos

²¹ García Linares y Santos Yanguas, 1989: 151-162= *HEpOL* 15920.

²² Véase García Alonso, 2003: 155 s.

²³ Es obvio que el segmento Flavio-, antepuesto al nombre primitivo, comenzaría a partir de la época de Vespasiano en reconocimiento a las liberalidades concedidas por este emperador de la dinastía Flavia a la población de las provincias hispánicas.

²⁴ Rodríguez Colmenero, 1997: n° 76 (105 s.) = *HEpOL* 7640.

²⁵ *CIL* II 3021= *ILER* 493. Los editores de *HEpOL* 8606 albergan dudas de que pueda proceder de una interpolación.

²⁶ *CIL* II 2780= *HEpOL* 8606.

²⁷ *AE* 1931: 100. La opción de que el nombre Carsicio, acuñado en una moneda de los atrébatas de la Galia Bélgica, sea celta, debemos tomarla en consideración: *vid.* Holder, 1896: col 816, *s.v.* Carsicios.

llegados de Oriente y Grecia y por los entusiasmos de los iniciados y seguidores de misterios, y esa misma política de tolerancia fue aplicada a las provincias de occidente.

Podemos además vislumbrar otras dos facetas de aquella realidad: la condición prístina del numen indígena es la de ejercer la *tutela populi* y la *tutela loci*, es decir, la protección de una comunidad y de sus habitantes y asentamientos; pero eso significa, en segundo lugar, que hay un protagonista sobrenatural o divino que poseía un nombre celta, a quien se reconocía la fuerza y la disposición para tutelar, para imponer la armonía y las reglas sociales. He aquí un primer punto de reflexión, pues la Tutela venerada por los Bilbilitanos a la que alude Marcial podría haber estado, como veremos luego, conectada con las Ríxamas, sobre todo si el coro femenino desempeñaba la misión colectiva de atraer los favores de la divinidad tutelar y de mantener secreto su nombre.

Por otra parte, sería impropio entrever que detrás de todas estas *Tutelae* indígenas se ocultaba una misma divinidad. Szabó (2006: 203) cuestionaba con razón que todos los celtas mantuvieran cultos y ritos comunes, añadiendo: “comparar la religión de los pueblos célticos que vivían lejos los unos de los otros es una tarea difícil. Por ejemplo, las tribus célticas daban a menudo a sus dioses nombres que sólo están atestiguados una vez. Las inscripciones de época romana ofrecen más de 400 nombres de dioses de origen celta; sin embargo, 300 de entre ellos no figuran más que una sola vez. Esto se explica por el hecho de que una gran parte de las tribus preferían dar a sus dioses nombres que los otros pueblos desconocían”. Es muy probable que la deidad *Tutela* “disimulada” por Marcial necesitara, como en el resto de los casos, que su nombre permaneciese oculto, y que debiera además concordar con una de las divinidades supremas de la principal fiesta y del panteón propio de cada población. En tal supuesto, esa hipótesis también nos permitiría más adelante ilustrar la razón por la que el poeta bilbilitano menciona acto seguido a las Ríxamas.

II. Pasamos al segundo punto, a saber, la fiesta de Beltaine en Arucci.

La fiesta céltica de Beltaine (Belteine/Beltene) o “fuego de Bel”, que duraba tres días y descansaba en torno al eje del 1 de Mayo, se ha calificado de sorprendente porque está colocada bajo el patronato de un dios al que sólo se nombra excepcionalmente, pero cuya existencia apenas cabe poner en sospecha porque hay numerosas fuentes indicativas de que el dios Bel, forma inseparablemente unida al nombre galo Belenos (*Belenus*), protagonizaba la fiesta del primero de mayo. Durante la misma se encendían grandes fuegos y en ello destacaba la intervención de los druidas, que obligaban al ganado a pasar por en medio para purificarse. Esta antigua fiesta pagana ha sobrevivido en las costumbres actuales y sigue celebrándose en la estación en que el pueblo pretende defenderse particularmente de los daños y maleficios. El paso del ganado bovino a través del fuego tenía el mismo objeto: protegerlo de los demonios que causan las enfermedades. Es la clásica fiesta tutelar. Sobre su existencia e importancia en la antigua Celtiberia quedan hoy las celebraciones de Santerón, Atienza y San Pedro Manrique, más alguna otra estudiada por mí hace ya tiempo²⁸.

Pues bien, la aparición de dicha inscripción sobre las Ríxamas en la Beturia Céltica me condujo de inmediato a plantearme su relación con el calendario festivo céltico, y esa indagación produjo de inmediato sus frutos. Efectivamente, como en los tres casos anteriormente citados la ciudad de Aroche todavía celebra una romería ecuestre en los

²⁸ Fernández Nieto, 1999, 2005 y 2011 (en este último trabajo me ocupo también de las federaciones de Culla y de San Mateo/ Chert ambas en territorios limítrofes con Teruel), y a la de La Balma/Morella aludo *infra*, en nota 33. A todas ellas hay que sumar ahora las de Villarroya (Zaragoza, *ilicetum Buradonis: infra*, nota 33), Aroche y Almonaster (Huelva). En estas nueve federaciones perduran vestigios “ecuestres” de la fiesta del primero de Mayo y, por tanto, del antiguo Beltaine.

comienzos del mes de mayo que, por sus características, representa la pervivencia evolucionada del ancestral Beltaine, poniendo de manifiesto hasta qué punto aquella Beturia de los celtas funcionaba en homogeneidad con el mundo celtibérico.

La actual romería de San Mamés que festeja Aroche en el mes de mayo y tiene como escenario la ermita de San Pedro de la Zarza, en los llamados Llanos de la Belleza, es resultado de una decisión relativamente reciente (finales del s. XIX) que no debe desorientar nuestras pesquisas. Porque la primitiva ermita de San Mamés se alzaba en un espacioso terreno situado a cuatro leguas de Aroche, junto a la frontera portuguesa, llamado la Dehesa de Cortelana. Era aquí, sin ningún género de dudas, donde los celtas aruccitanos conmemoraban anualmente su fiesta de Beltaine según apuntan todos los indicios, y aunque este vetusto santuario se halla hoy en ruinas, conservamos datos sobre su historia y la correspondiente fiesta durante la Edad Moderna. El primer culto que hubo en la dehesa fue en una mediana cueva, dentro de la cual se alzaba un altar, en el que se honró al principio la figura del santo²⁹. Luego, a medida que anualmente los suelos de la dehesa fueron ocupados durante una parte de año por ganados sorianos/riojanos de la Mesta (¿llegarían los celtas a la Beturia por vía de trashumancia asimismo?) se construyó una ermita, que ha sido escenario central de esa romería de mayo por más de 400 años. La obra disponía de una sola nave con tres cuerpos y un ábside semicircular; pero este oratorio contaba además con una casa habilitada para el Mayordomo (de la Hermandad o Cofradía), un cuarto para el administrador y un refectorio o sala de ágapes, completando el conjunto la vivienda del ermitaño y un muro que rodeaba la superficie edificada³⁰.

Otros datos de interés complementan la reconstrucción del festejo. La Romería figuraba establecida el lunes de Pentecostés, fecha clave y crucial cuyo valor hemos demostrado en anteriores ocasiones. Como la imagen de San Mamés se había trasladado unas fechas antes a Aroche, ese día partían desde allí con el icono del santo hasta su ermita acompañados por todo el pueblo; al llegar al santuario se le daban tres vueltas alrededor del recinto sagrado como señal de identidad y para ratificar, por ser la Hermandad principal, su autoridad en las ceremonias. A juzgar por otros varios elementos dispersos contenidos en la documentación reunida por Rodríguez Guillén (2018), la fiesta original debió comprender la consabida duración de tres días: el central fue el lunes de Pentecostés (equivalente al primero de mayo); pero la víspera del mismo se nos dice que “los mayordomos y diputados debían personarse en la ermita, y con el Libro de las Limosnas sobre una mesa tenían que asentar todas las limosnas que ofrecían al Santo y, si eran en especie (ganados, cereales, miel, etc.) debían venderlos lo más rápidamente posible para darle las cuentas al Depositario una vez cobrada su venta y finalizada la fiesta”. A su vez, al finalizar las funciones propias del día de la fiesta, llamada oficialmente Función del Santo -es decir, al día siguiente- parece que se llevaba a cabo la elección de los nuevos mayordomos, pasándoles los libros de ingresos y gastos actualizados, así como el recuento de las pertenencias del titular de la ermita³¹. La fiesta de Arucci reúne también una dimensión lúdica competitiva, que siempre acompañaba a estos actos religiosos, políticos y jurídicos. La importancia de tales noticias reside, en suma, en que

²⁹ El empleo de una cueva o refugio rupestre en la dehesa de los santuarios federales célticos donde se desarrollaban sus principales fiestas anuales se repite en otros casos; así ocurre en algunos cuyo estudio espero publicar en un futuro (La Balma, Altarejos). Tal vez podría ligarse a la práctica de la *incubatio* celta en la cercanía de un dios. Muy interesante es el caso de la llamada Espelunca o Espelunga, cueva que desempeñaba un papel en una celebración celta del 1 de Mayo, en la zona baja del Pirineo oscense, y que estuvo probablemente ligada a la fiesta federal (Fernández Nieto, 2019).

³⁰ Véase Rodríguez Guillén, 2018: 66-75. Deseo agradecer a D. Antonio Rodríguez Guillén su valiosa ayuda, así como la generosa remisión de su libro.

³¹ Rodríguez Guillén, 2018: 90 s.

nos hablan de aspectos de la primitiva fiesta céltica que ya hemos destacado en ocasiones anteriores (fechas de celebración; organización social; actividad de los jefes políticos; liturgias; comidas rituales, etc., noticias que pueden encontrarse desarrolladas en los trabajos citados en la nota 27).

Hay incluso otros dos elementos comunes que conviene resaltar en la fiesta de Aroche. En los ejemplos detectados y estudiados de Celtiberia, la gran celebración del Fuego de Bel consiste siempre en una ceremonia organizada por comunidades/federaciones célticas de siete miembros, uno de los cuales ostentaba probablemente la jefatura, y esta reciente aportación analógica del sector meridional de la Península Ibérica proporcionada por la Beturia tiende -porque lo exige la validez del principio emitido- a reforzar nuestra idea, y escribo tiende porque hubo siete miembros que, en mi opinión, configuraron la federación de Aroche: Aroche como jefatura, más Santa Bárbara, El Cerro de Andévalo (!) y Aldea del Gallego, y los cuatro conservan en sus cercanías restos de castros prehistóricos u *oppida*. En cambio, los otros tres pertenecen hoy a Portugal y no he logrado recabar datos sobre sus antigüedades; se trata de Serpa, Vilaverde de Ficalho y Sobral de Alica, aunque de los dos primeros consta que desempeñaban mayordomías en la hermandad o cofradía de la ermita de Cortelana. El segundo dato sustantivo es el relativo a las danzas (*¡chorl!*) que escoltaban la procesión del Santo en un momento dado. Transcribiré las líneas escritas por Rodríguez Guillén: “Una vez terminada la Misa Mayor se hacía la procesión del Santo alrededor de la ermita; salía primero el Pendón y detrás el Santo, los danzantes de Santa Bárbara y Aroche y todos los devotos... Sobre las danzas, la documentación no hace referencia ni al tipo de danza ni al número de danzantes; sólo sabemos que eran los grupos de Santa Bárbara y Aroche los que danzaban delante del Santo, como actualmente se hace en algunos pueblos de la Sierra y del Andévalo”³². Nada se dice sobre el sexo y número de quienes ejecutan las danzas (¿y cantan o recitan?), pero ya veremos en el último apartado la importancia de estas actuaciones para la posible determinación de las Ríxamas. Sí puedo adelantar aquí como primicia que en otra festividad de origen céltico, cuyo estudio preparo -la romería de mayo a La Balma, nombre celta que significa, según Holder, “sopeña”- hay una danza nocturna alumbrada con hachas y protagonizada por dos grupos de jovencitas, a las que modernamente calificaron como gitanillas y labradoras, las cuales siguen el compás de la música rodeándose unas a otras y entrelazándose de mil maneras, siguiendo en cada una de las danzas las indicaciones dadas con su cayado en el suelo por un joven vestido de pastor.³³

Guardo una última cuestión muy relevante, que conviene indicar ya. La fiesta de Beltaine del grupo de Arucci no estaba sola en la Beturia céltica, sino que aquellas siete comunidades confinaban con otro grupo federal de celtas que observaban la misma celebración y el mismo calendario, como cabía esperar. Se trata del Beltaine que, según mis primeros datos, aún conmemoran los herederos de los celtas de Almonaster la Real durante la Pascua de Pentecostés, fiesta ecuestre que se aloja en una pradera distante 20 kilómetros de Almonaster y que, para nuestro asombro, recibe el nombre de la Dehesa de la Arguijuela (transformación de Arbujuela). Como a continuación trataremos el Beltaine de San Pedro Manrique (Soria) y sus “arbuuelos”, allí ampliaremos esta sorprendente coincidencia nominal para, desde el área celtibérica meseteña, tratar de ilustrar la naturaleza de la identidad “rixámica” común.

III. Por fortuna, a la hora de intentar comprender la posible función de las Ríxamas contamos con la ayuda de un importante modelo aplicable a su figura, pues no en vano

³² Rodríguez Guillén, 2018: 82.

³³ Ejarque, 1934: 136 s. Las siete comunidades que integraron esta federación de La Balma, entre el Maestrazgo y la provincia de Teruel, fueron Zorita, Palanques, Morella, Aguaviva, La Ginebrosa, Torres de Arcas y Parras de Castellote, ejerciendo jefatura la primera.

resulta patente que éstas intervinieron no sólo en el aparato religioso bilbilitano de Beltaine, sino también en el de Arucci, y que ambos aparatos estaban esencialmente subordinados a la fiesta de Beltaine³⁴. El modelo al que aludo es el de las llamadas Mórdidas y su ritual extraordinario durante la típica fiesta del 1º de Mayo observada por la Federación de San Pedro Manrique (Soria). Resumiré aquí mis principales conclusiones, centrándome en cuanto afecta directamente a nuestro objeto (Fernández Nieto, 2005). Efectivamente, junto a las ceremonias de carácter político y religioso destaca una peculiaridad que analicé entonces minuciosamente, cual es la intervención de este grupo de mujeres en varias ceremonias situadas, de hecho, a lo largo de los tres días de duración del proceso festivo.

Las Mórdidas son jóvenes muchachas, entre los 18 y los 29 años y no casadas, lo que apunta hacia el antiguo requisito de la castidad cultural³⁵. Durante toda la fiesta actual (antigua Beltaine) desempeñan una función tan primordial que aparentan ser la más alta o suprema entidad religiosa, poseída por un halo divino, ante la que momentáneamente ceden su prioridad los jefes o autoridades y todos los presentes. Una es la de presidir la ceremonia del paso sobre las brasas del fuego, y cómo al término del tránsito las Mórdidas danzan en torno a las brasas. En la primera sesión festiva la población recoge a las Mórdidas en sus casas (delante de las cuales se ha plantado un árbol) y marchan luego todos a recibir a los jefes, que regresan del santuario abierto, la dehesa (*nemeton*). Detrás de las Mórdidas camina siempre un séquito de ayudantas o doncellas, en número también de tres. Las Mórdidas portan vestido talar, totalmente blanco, pero la pieza más original de su atuendo son unos cestillos que portan en la cabeza y en las van ensartadas unas ramitas trifurcadas (arbujuelos); el resto del cesto se llena de flores.

A lo largo de la festividad las Mórdidas siguen ocupando un primer plano. Después de la competición ecuestre se produce la segunda muestra oficial de salutación: debajo de un arco de entrada los distintos componentes del ayuntamiento desfilan, bicornio en mano, por delante de las Mórdidas, que les responden con unos gestos manuales. Luego, al término de un recorrido circular por las murallas, efectuado por un grupo oficial de jinetes, éstos les tributan el tercer testimonio de reverencia, correspondido por ellas con los habituales signos. La cuarta expresión de honor sucede a media mañana, al salir las Mórdidas hacia la iglesia y alcanzar la puerta, instante en el que obtienen una última señal de respeto, en la forma acostumbrada, por parte de las autoridades. Acto seguido descargan los cestos de su cabeza, retiran los arbujuelos y con ellos en la mano acceden al recinto sagrado. Ya en el interior del templo las Mórdidas gozan asimismo de una posición de preeminencia, instaladas en el centro, entre las dos bancas de las autoridades Hincadas de rodillas, depositan ante ellas en el suelo las ramitas trifurcadas. En el momento del ofertorio, la Mórdida principal entrega sus arbujuelos, uno al sacerdote, otro al alcalde y otro al segundo dignatario, y retrocede sin dar la espalda al altar. Las otras dos hacen lo propio con el resto de autoridades, que al acabar la ceremonia religiosa salen empuñando cada una su arbujuelo.

Sobresalen sin embargo un par de secciones que merecen más directa atención, y es su papel en dos actos concretos. Me refiero, por un lado, a su participación en el ritual del

³⁴ La fiesta de Beltaine bilbilitana se celebraba, como expuse oralmente hace ya un lustro, en el *ilicetum Buradonis* citado por Marcial (IV 55, 23 s.), que localicé y situé en el complejo sagrado de Nuestra Señora de la Sierra y su dehesa, término de Villarroja de la Sierra (Zaragoza), a unas siete leguas de Calatayud y dominando el valle de Aranda de Moncayo (donde yacían una serie de magníficos cascos celtibéricos furtivamente saqueados). En el trabajo presentado al XIII coloquio de Loulé (Portugal, 2019) me ocupé tanto de la fiesta de Beltaine como la de Samain (1º de noviembre), pues también asoman indicios de su celebración en el santuario de Villarroja mencionado, así como del nombre Buradón y de otras cuestiones anejas. El texto permanece inédito y en proyecto de publicación.

³⁵ Fehrle, 1910.

paso por encima de las brasas de una hoguera encendida con madera de encina, que había sido sacada de un antiguo bosque sacro. El protagonismo de estas tres mujeres, símbolo y emblema social, se expresaba en la tarea de presidir todo el ritual del paso del fuego, con la circunstancia de que los tres primeros hombres que hollaban las ascuas transportaban en la espalda a cada una de ellas, pues debían cruzar sobre los rescoldos antes que ningún otro³⁶. Cuando terminaba la prueba colectiva del tránsito, las Múndidas efectuaban una danza en torno al circuito de las brasas. Por otro lado, en esta rápida síntesis es necesario subrayar el contundente sello músico y declamatorio que desprende su figura. Reunidas en los últimos capítulos de la fiesta ante la plaza, repleta de asistentes, proceden a lo que llaman la loa o recitación de las cuartetas, composiciones poéticas en las que se registran los orígenes patrios, sus glorias y bienes, y se hace un recordatorio de las distintas fases de la conmemoración. Cada Múndida recita una de esas loas. Por último, todo se cierra con un baile peculiar: la Múndida principal realiza una reverencia y baila con la primera autoridad; ésta repite luego la danza con cada una de las otras dos Múndidas. La misma operación de danzantes cumple, por estricto turno, el resto de autoridades. Y la danza con la última autoridad marca el final de los ritos tradicionales de la fiesta. Sobre el sentido de estos bailes y de otras danzas "místicas" y *duriora* de mujeres en sede indoeuropea me he ocupado también en ese mismo trabajo de 2005, en donde presumo asimismo que en la Antigüedad pudieron intervenir también sólo tres protagonistas, pero no cabe descartar otra cifra insospechada (cuatro, siete, veintiuna).

Ya recogí allí mismo los argumentos para la interpretación de esta fiesta tan instructiva en Hispania. Ni Caro Baroja ni otros después captaron el contenido céltico de aquella celebración, pues se empeñaron en asimilarla a las *Cerialia* y *Palilia* romanas. El único que apuntó en la dirección correcta fue Iñíguez y Ortiz, miembro de la sociedad española de Antropología y Etnografía, que en 1924 escribió que "estas Múndidas serían como unas sacerdotisas canéforas que en el instante del amanecer consagrarían al sol el sacrificio incruento de sus cestillos y repartirían entre los jefes los arbutos y el pan sagrado como garantía de prosperidad para el año entrante"³⁷. No es exactamente así, aunque intuyó el carácter vicario de las Múndidas, así como el profundo simbolismo del arbutus y la función tutelar de los bienes comunes. Por mi parte procedí a explicar la doble dimensión mostrada de ordalía y de rito de fertilidad/fecundidad/prosperidad mostrada por los ritos. Esto obedecía a que la danza de estas mujeres estaba insertada como pieza de apertura de todas las demás operaciones del festival (políticas y religiosas), pero, además, muy probablemente, a que la danza final de cierre no debe disgregarse del rito ordalico del fuego (*Ermittlungsordalien* o de consecución de un fin). Ambos van indisolublemente unidos, pues formarían parte del mismo concepto y estructura teológica celta. Podemos por eso atribuir a las Múndidas un primer papel de instrumento mediador de la divinidad; en segundo término serían las protagonistas de un rito colectivo de fertilidad, es decir, de protección o tutela de las futuras cosechas. Glotz (1904: 129) indicó que el rito de sacerdotisas similares a éstas tenía como fin seguir obteniendo anualmente beneficios para la colectividad, y en otros ritos similares indoeuropeos se da por hecho que, al finalizar la actuación de estas jóvenes, que siempre son vírgenes (no casadas), habrá buenas cosechas. Ya recordé en un trabajo anterior que el contenido que debe reconocerse al primero de mayo céltico y a Beltaine es el de una fiesta de carácter propiciatorio de la abundancia y de la fecundidad, fiesta de renovación y de purificación" protegida/tutelada por la divinidad (Fernández Nieto 2015: 613).

³⁶ Fácilmente se intuye que, en la festividad céltica, como en otros paralelos indoeuropeos que en su día aduje, serían las propias Múndidas quienes cruzasen descalzas las brasas (y tal vez las únicas).

³⁷ Iñíguez y Ortiz, 1924.

En su obra sobre las cuatro fiestas de apertura de las estaciones en Irlanda antigua, Guibert de La Vassière (2003) sostiene que en Beltaine, al menos en sus orígenes, se trata más de magia que de otra cosa: hechiceras y magas están extraordinariamente activas en estos días y se cuentan numerosas historias sobre sus intervenciones; pero además de esa vertiente, el contenido de la fiesta —prosigue el autor— no tiene en sí nada sorprendente. Entre los seis aspectos que recoge (de orden mágico, político-administrativo y social), hay tres que nos interesan especialmente, a saber: era una reunión popular acompañada de danza y cantos (coros) en lugares bien determinados, que se asemejan a lugares de peregrinaje; allí se efectuaban prácticas generales de presagios y adivinación, búsqueda de métodos benditos para tutelar la casa, los cultivos y el ganado; y en tercer lugar, un temor a los lugares preferidos por seres sobrenaturales durante la noche, que es absolutamente forzoso evitar³⁸. En el glosario de Cormac, del siglo X, hay un pasaje que menciona así la fiesta: “Beltaine, fuego de Bel, fuego benéfico, a saber, un fuego que los druidas hacían mediante su magia o sus grandes encantamientos; y se traían los rebaños para protegerlos (tutela) contra las epidemias cada año en estos fuegos. Hacían pasar los rebaños entre ellos”. Ese valor es evidente que no se ha perdido, al igual que la estación y la fecha del año, que coincidía exactamente con el 1 de mayo (cuarenta días después del equinoccio de primavera). Ahora bien, si las celebraciones de Beltaine que hemos logrado detectar en los territorios célticos de la Península Ibérica oscilan, desde el alborar de la Edad Media, entre el día inicial de mayo y mediados de este penúltimo mes primaveral es porque la Iglesia católica forzó a realizar cambios no sólo aquí, sino también en los ambientes celtas de la Europa continental y de las islas Británicas. Por eso las distintas celebraciones no fueron ya, estrictamente, ni equinocciales ni solsticiales, sino que fueron desplazadas de 40 a 45 días en relación con la estación real; pero las razones de tal desplazamiento no sabemos explicarlas y debemos limitarnos a constatarlas. También se debe al cristianismo que cuanto ha llegado de la fiesta hasta nosotros contenga pocas informaciones sobre la parte ritual y cultural de la celebración. Después de su cristianización, la fluctuación en Irlanda de la fecha del Beltaine a lo largo de mayo (entre el 8 y el 20; el domingo de la primera semana o de la segunda del mes) se ha explicado como signo de que la fiesta sería móvil en sus orígenes, dando además por seguro que la fecha calendaria constituye una constante precristiana³⁹.

Empero, se ha señalado que según las distintas zonas de Europa la fiesta celta sufrió una evolución religiosa diferente, pues mientras que Francia padeció desde la Baja Edad Media un encuadramiento muy restrictivo por parte de la Iglesia, Irlanda conservó una personalidad más independiente y original, que encuentra su reflejo en las tradiciones transmitidas por escrito desde antiguo y en los textos épicos e históricos más recientes, y sólo más modernamente (siglos XVIII y XIX) la Iglesia de Irlanda se alzó contra los viejos arraigos y creencias⁴⁰. En el caso de los distintos Beltaines que he detectado en Hispania he llegado a la conclusión de que entre los siglos IV y IX la Iglesia logró arrastrar esa celebración diez días más tarde del inicio de mayo e hizo finalmente coincidir los ritos paganos con el Pentecostés cristiano⁴¹. Por eso llevo insistiendo desde hace décadas en que la fecha de Pentecostés y el protagonismo de la fiesta por siete comunidades, amén de los datos históricos lúdicos pertinentes, son la clave para recuperar y analizar los restos célticos que sobreviven en nuestro vigente acervo festivo.

³⁸ Guibert, 2003: 281.

³⁹ Le Roux y Guyonvarc’h 1995, 109.

⁴⁰ Guibert, 2003: 378.

⁴¹ La misma estrategia se empleó en otros casos: la fiesta religiosa celebrada por los druidas en beneficio de toda la sociedad durante las celebraciones del Samain (1º de noviembre) fue primero obliterada, y luego borrada completamente por el cristianismo, estableciendo en su lugar el día de Todos los Santos (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 61).

Es bien cierto que, por falta de suficiente información escrita y cercana a la antigua conmemoración, ignoramos la mayor parte de los hechos accesorios. Tampoco facilita nuestras búsquedas el que los testimonios antiguos, relativamente complejos, no terminan de manifestarse, y que la documentación de unos territorios no encuentra la correspondiente contrapartida en otros, salvo en las líneas más generales. Pero con sus incertidumbres y dificultades, no poseemos una mejor perspectiva para entrever a los dioses y sus doctrinas, así como el simbolismo de estas reuniones célticas que son a la vez religiosas y políticas, y que vertebran a las organizaciones y grupos sociales. El resultado real es que, como valoran Le Roux y Guyonvarc’h (1995: 108), “pese a que conservamos un gran lote de detalles idénticos repetidos, no sabemos prácticamente nada de ella: la fiesta céltica primitiva guarda su secreto, aunque puede facilitarnos un folklore enorme, inmenso, pero sobre el cual los celtistas y los historiadores de las religiones se han atascado como si fuera un mueble inútil, tanto más cuanto que el folklore nunca ayuda a comprender la mitología de una cultura, sino que es siempre la mitología la que nos ayuda a comprender el folklore”. Con todo, no es ventajoso que cunda el desaliento. Sin las fiestas, en efecto, los dioses se nos escapan, puesto que es dentro del marco de la conmemoración, con sus rituales precisos, donde éstos viven y se organizan. En su libro sobre las fiestas irlandesas destaca Guibert de la Vaissière (2003) que toda la estructura vertebrada por la tradición precristiana ha desaparecido, y aunque la atmósfera sobrenatural e irreal de la fiesta primitiva se ha mantenido, los dioses y las diosas se han desvanecido. Pero lo fantástico e irracional —aun habiendo sido propulsado a la normalidad del momento: danzas siempre son danzas, aunque de unas a otras haya un abismo irrecuperable e incomprensible— ha suplantado todo el culto primitivamente organizado reemplazándola por una serie de prácticas y creencias populares. Las estructuras creadas por la tradición precristiana quedan extinguidas y, aun manteniéndose la atmósfera sobrenatural e irreal de la fiesta celta, los dioses y diosas se han sumido en la distancia, sustituidos definitiva y empíricamente por episodios de fascinación y fantasía.

IV. Epílogo, o coyuntura para una síntesis. Seguimos hoy por hoy en la imposibilidad de poder situar y explicar unos ciclos completos de fiestas que ocultan la naturaleza de aspectos esenciales de la tradición céltica. Este vacío es, al cabo de quince o dieciocho siglos, el balance desastroso de la romanización de varios territorios y, en menor medida, de la cristianización. Ya es demasiado tarde para pedir una reparación a la historia. Pero esta desgracia se debe también, en importante medida, a las bases erróneas de la investigación durante casi un siglo. Por eso es siempre legítimo corregir una historia mal hecha. No se puede llegar a nada coherente atribuyendo al folklore méritos que son sólo de la mitología y de las construcciones teológicas antiguas. Sólo hay un punto definitivamente adquirido: no hay fiesta céltica sin toda una serie de reuniones, asambleas, banquetes y, sobre todo, sacrificios. La queja formulada por Le Roux y Guyonvarc’h en el preámbulo de su libro cuando califican los datos festivos no es otra sino que conservamos datos dispersos como formando un conjunto amplio y todavía coherente de costumbres nuclearmente antiguas, populares y vividas en colectividad, aun cuando en su estructura actual constituyen la consecuencia de iniciativas humanas modernas y contemporáneas que las han reactualizado. No hay pues una tradición directa —la tradición exige, nos recuerdan, un modo intelectual de transmisión, oral o escrita— sino la concurrencia de un sistema folklórico de transferencia que es siempre, por esencia, inconsciente (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 10).

Por eso en el estudio de las antiguas fiestas celtas y de sus componentes nuestro propósito debe ser no tanto describir la celebración en su último estado cristianizado —lo que queda de ella—, sino de recuperar, en la medida de lo posible, el estado céltico inicial

de la fiesta precristiana, aun siendo conscientes de que ese estado de pureza casi nunca es accesible. A cambio de conservar algunos datos importantes, el balance real es que ignoramos, a causa de la fragmentaria y demasiado reciente información, la mayor parte de los hechos complementarios o secundarios (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 9-12). Mas finalmente, a pesar de todos los inconvenientes y después de cuanto hemos estructurado, sí podemos acercarnos a dos presunciones de suficiente entidad acerca del misterio de las *Rixamae*.

La primera afecta a su naturaleza concreta. Estoy persuadido de que las denominadas Ríxamas en Marcial y en Aroche eran un elemento común y primordial, a las que se confiaba un papel protagonista, en las jornadas celtas de Beltaine; en su virtud, declararé que las tres jóvenes llamadas Mórdidas en San Pedro Manrique tienen todas las opciones de encarnar, bajo ese nombre, la figura de las primitivas Ríxamas. Considero obvio, por tanto, que no se trata de divinidades, sino de un tipo de ministras auxiliares íntimamente incorporadas a un fundamento tutelar del panteón celta. Presentarlas, sin ninguna prueba ni testimonio como deidades (el nombre parlante no demuestra en esa línea absolutamente nada), y no digamos ya identificarlas con las *Matres*, careciendo de datos al respecto, es simplemente impropio. Junto al importante hecho de que tanto en Aroche como en los demás escenarios del festival de Mayo tendrían una participación, de que ésta se manifestaba y se valoraba en sus cantos y danzas, conviene acreditar algunos paralelos del mundo indoeuropeo. Pudo ser un colegio de vírgenes similar a otros conocidos en Grecia, Roma y Asia Menor (¿influencia gálata?) que comenté en otra sede (Fernández Nieto, 2005), colegio que ejercería la representación de una deidad con cuya vigilancia y tutela protegen, mediante ciertos ritos, la prosperidad y bienestar de la comunidad en fechas capitales del año astronómico y religioso céltico, condicionando la producción y multiplicación agrícola y ganadera.

Si alguien considerase que son evidentemente diosas o divinidades célticas porque recibieron en Aroche la dedicación de una placa votiva andaría muy descaminado, porque tales colegios gozaban antiguamente (y, por supuesto, en el mundo romano, ámbito cultural que rodeaba al dedicante de este epígrafe) de la condición de santos o sagrados, y eso bastaba para que las personas del pueblo les destinasen sus preces y votos *como si* fueran dioses —pues lo eran para ellos, bien que menores frente a los supremos—. También en la historia de las religiones hubo siempre entes semidivinos (*hemitheoi*) o abstracciones personificadas (tipo Metis, Phobos, Themis, Tyche...) que compartían por cercanía y supeditación caracteres divinos de un mentor superior. Daré unos ejemplos, sin cansar demasiado al lector, incluyendo los relativos a la celticidad: a las sacerdotisas (*antistites*)⁴² de un numen innominado de la isla de Sena, en el mar Británico, las denomina Pomponio Mela (III 48) con el epíteto de *sanctae*, que se lo aplica por el hecho de ser además vírgenes; su número era de nueve (múltiplo de tres) y recibían el nombre de Gallizenas.⁴³ Según Diógenes Laercio (*Vidas* I, prol. 1) “entre los celtas y los galos, los druidas son llamados *semnotheoi*” (literalmente dioses venerables). El poeta Ausonio, en el siglo IV, haciendo el elogio de *Attius Patera*, *retor* en Burdigala, evoca al dios Belenus, la imperecedera divinidad solar gala, de la siguiente manera: *Tu Baiocassi stirpe Druidarum satus, si fama non fallit fidem, Beleni sacratum ducis e templo genus. et inde uobis nomina tibi Paterae: sic ministros nuncupant Apollinares mystici*⁴⁴. “Eres simiente del tronco de los druidas de Bayocases, si la fama no nos engaña, y remontas tu sagrado linaje al templo

⁴² Aunque suele traducirse como sacerdote, pues así sucedía en ciertos casos, técnicamente el término *antistes* especifica a cualquiera que pertenece a la esfera de lo sacro y preside una ceremonia religiosa.

⁴³ Reinach, 1897. No hay seguridad, sin embargo, de que la noticia no constituya un doblete construido sobre la descripción antigua de la isla de Circe.

⁴⁴ Aus. *Comm. Profess. Burdigalensium* IV, 7-14.

de Belenus, de donde proceden vuestros nombres: el tuyo de Patera, que es como los iniciados llaman a los ministros de Apolo”. Comprobamos así que Attio provenía de Baiocassis (= Bodiocassis, la actual Bayeux en Normandía), pero que la denominación de *patera*, que constituía un apelativo completamente céltico, se utilizaba para distinguir a los sacerdotes en el culto de Apolo Beleno o tal vez definía, según Ziegler (1949, 2159), un grado sacerdotal. Un *patera*, por lo tanto, del tronco de los druidas, podía como “dios venerable” recibir la consagración de un voto, algo que más adelante nos servirá como analogía para el modelo de las Ríxamas. Se deduce también que Ausonio, aun siendo cristiano, vivía en un medio que parece muy bien informado; la epigrafía de la época confirma además el éxito del culto a Belenus (Belenos). Y un último modelo: en todo el mundo romano, las Ménades, mujeres que participaban formando *chori* en la celebraciones báquico-dionisiacas, fueron tomadas como seres divinales femeninos y recibieran por ello dedicatorias e inscripciones de los fieles. ¿Por qué asombrarse de que una mujer arucitana de época imperial equiparase a las Ríxamas con las Ménades, que actuaban incluso en ritos de lustración, sobre todo si había rasgos relativamente comunes? ¿Y qué puede decirse de la dedicante de la inscripción de Arucci en relación con su romanidad/celticidad? Porque el nomen/cognomen *Avitus/Avita* guarda un étimo que alude a los antepasados, y tal vez la nomenclatura familiar nos indicaría que esa mujer conservaba vivas las devociones de un tronco céltico que había alcanzado, en época anterior, el estatuto privilegiado romano. No parece probable, ni es demostrable, que ella misma hubiera desempeñado la excelsa función de Ríxama; tal vez lo hubiera hecho alguna pariente. En cualquier caso, el testimonio de Avita sobre la pervivencia de los *sacraría* célticos en ámbito romano es tan valioso como la evocación versificada de Marcial.

Otro caso paralelo extracéltico: en la festividad ateniense de las Antesterias durante tres días las mujeres se entregaban a ritos muchas veces secretos, tal como la ceremonia de la unión de la esposa del arconte rey con el propio dios (Dioniso) rodeadas por 14 jóvenes, llamadas las *Gerarai* o *Gerairai*, es decir, las Venerables; éstas participaban también con la delegación sagrada en los sacrificios secretos⁴⁵. He aquí otro título que no posee jerarquía suprema divina, aunque podría tomárselas como dignas de ser adoradas y recibir dedicaciones. Y cabe continuar con algunas realidades más de la religión romana. Las Ríxamas podrían haber sido una especie de *sodalitas* o cofradía, del tipo de los Epulones, Salii, Arvales, Lupercos o Vestales que intervenían en actos de culto y/o fiestas. Kurt Latte (1960: 115 s.), por ejemplo, rehusaba admitir que los Salios fuesen propiamente sacerdotes y hablaba de hombres especializados en ciertas funciones religiosas, sin perder de vista la llamativa existencia junto a esta corporación masculina de un grupo colegial femenino denominado *Saliae virgines*. Algunas de estas agrupaciones estaban restringidas, pues su actividad se reducía a pocos días o incluso a un solo día en el año. Los Salios eran también conocidos como los danzantes de Marte y de Quirino, actuando en marzo y en octubre. Formaban dos grupos de 12 miembros, cada uno de los cuales tenía su *magister*, su local y sus archivos, pero todos juntos se hallaban *in tutela Iouis Martis Quirini*. Se entregaban a danzas llenas de contorsiones, con un ritmo de tres tiempos, y reproducían las figuras que previamente había marcado el director o *praesul* de la danza, mientras que siguiendo al jefe del coro cantaban un *carmen* apenas comprensible en honor de los dioses tomados individualmente (*versus Janii*, *versus Junonii*, *versus Minervii*, etc.). Los Lupercos formaban también dos grupos, a los que se llamaba *gentes*, en forma de cofradías. Sus funciones nos evocan a los *chori* que, resulta desvelado por Marcial, intervendrían en la fiesta céltica hispana y que conocemos asimismo por los datos de otras celebraciones de Beltaine europeas (Le Roux y Guyonvarch'h, 1995: 109).

⁴⁵ *Etymol. Magnum* 227, 36; Pollux VIII 108.

Segundo punto de reflexión: las Ríxamas y la fiesta de mayo (Beltaine) en Arucci como fósil guía de su naturaleza. Ya indicamos que el sentido literal de Beltaine es fuego de Bel, significación unánimemente admitida. El patronazgo y “titularidad” de la fiesta perteneció por consiguiente a dicho dios, que es el mismo que el galo Belenos (*Belenus*). Durante mucho tiempo este nombre apelativo fue traducido como “el muy brillante”; pero últimamente suele ser interpretado con el valor de “el más poderoso”. Pero la cuestión fundamental en este asunto no es otra sino el intento de caracterizar en qué esfera divina de acción y en el manto de qué divinidad se hallaban insertas las Ríxamas. Partiremos de la idea de equiparar *Ríxamae* con las llamadas en la tradición etnológica soriana Mórdidas. Ya hemos visto anteriormente que sus credenciales acotan tareas de tutela y patrocinio y figuran niveladas con las de las autoridades superiores, que les tributan considerable respeto. Que unas figuras idénticas a las Mórdidas intervenían en las dos fiestas de Beltaine que he localizado en la Beturia cabe legítimamente deducirlo del hecho de que la dehesa onubense de Almonaster, donde tenía lugar en mayo la celebración de otro grupo céltico (romería del Poleo), ha mantenido el nombre de Dehesa del Arguijuelo (=Arbujuelo)⁴⁶. Semejante coincidencia saca a la luz un rasgo bastante descollante, a saber, que los “Arbujuelos” constituían el atavío no sólo más representativo de aquellas tres mujeres tan especiales y “mágicas” del ámbito soriano, sino que encubrían además un simbolismo sobrenatural cuya energía se transmitía a todos los actos y divisiones de la festividad; era pues un objeto tan solemne y valioso el que portaban las Mórdidas que pasó por sinécdoque a denominar el escenario de la festividad. Qué representaron exactamente estos tocados lucidos por las Mórdidas y qué virtudes y rarezas llevaban aparejadas en la mentalidad céltica excede nuestras capacidades y demanda contener los juicios temerarios; sí detectamos ahora que fue tal su estimación, que incluso habrían podido estar representados en escenas artísticas celtas⁴⁷.

Nos resta todavía discurrir acerca de la posibilidad de si hubo una divinidad celta que inspirase la figura de las Ríxamas. Siendo Bel (Belenos en Galia) el protagonista y gran titular de la fiesta de Beltaine en cuestión, nada tendría de extraño que su paredro Belisama desempeñase una labor complementaria o introductoria de ritos principales. No se olvide que los romanos equipararon a Belenos con Apolo, y que el Apolo clásico era a la vez un dios solar (del fuego y de la luz) y un dios salvador/tutelar. Aquella Belisama paredro de Bel aparece nominada en dos inscripciones, una de las cuales, escrita en griego y hallada cerca de Nimes nos informa de que a la diosa Belesami (aquí juega el iotacismo griego=Belisami) se le dedicó un *németon*. La otra inscripción, romana, se consagra mediante la fórmula *Minervae Belisamae sacrum*⁴⁸. Digamos de paso que resulta lógico que Belisama fuese equiparada a Minerva, divinidad que culturalmente se había

⁴⁶ En ella se desarrolla desde tiempo inmemorial una festividad gemela a la de Arucci, denominada Romería del Poleo, a la que se acude con carros y caballos; la fijación temporal en el intervalo de Pentecostés es signo inequívoco, como recordé en otra aportación anterior (Fernández Nieto, 1999), del Beltaine. El término Arguijuelo, que denomina la dehesa donde transcurre la celebración, admite varias explicaciones que pienso analizar en otro momento, en que modificaré mi antigua explicación de la voz Mórdida, que no posee, como sospechaba, valor toponímico. ni remonta a la Antigüedad. Lo que resulta claro es que Arguijuelo desfigura la expresión “arbujuelo” del Beltaine celtibérico meseteño, fenómeno que posee explicación filológica; pero también se aprecia que la población de la federación de Almonaster valoró tan excelsamente la trascendencia del manejo de estos elementos durante la fiesta que los guardaron como dignos de la intitulación del escenario del festival. En cambio, los paisanos de Marcial prefirieron destacar para su dehesa del triduo de Beltaine la marca de Buradón (divinidad y/o nombre especial de un gran acto festivo, como nosotros empleamos los términos Pascua o Navidad).

⁴⁷ Hay un fragmento de cerámica numantina donde se ha representado la figura de un varón, de cuya cabeza emergen como tres cortas ramas culminada cada una en la punta por cuatro tallos. Es imposible saber si podría tener alguna relación con el atavío de las Mórdidas, pero no sería incoherente.

⁴⁸ Ihm, 1897: col. 209, s.n.

convertido en protectora/tuteladora de la ciudad y de los oficios pacíficos desempeñados en ella. Hubo ciertamente en Roma un progresivo desarrollo del ámbito de actuación de Minerva que se mantuvo muy apreciado por los emperadores del siglo I, sobre todo por Domiciano: fungió como diosa doméstica en su palacio y como protectora tutelar del foro que había construido.

Con toda cautela, en definitiva, suponemos que las *Rixamae* (Móndidas) serían las “expertas en el poder” (propio de reyes), es decir, en el poder de Belisama, según el sentido que atribuye Brunaux a la raíz *rex- rix-* en composiciones (experto en), pues para poco nos sirve el nombre si fuese comprendido, como a veces se ha hecho, con el etéreo valor de “la muy brillante, la muy radiante”⁴⁹. Opino asimismo que su figura y función sería similar a ese grupo o colegio de los Pateras, que era, según Ausonio, como llamaban los iniciados a los ministros de Apolo (= *Belenus*), del que nada más sabemos pero que pudo formar una rama masculina activa, entre otras cosas, durante Beltaine. Y entiendo asimismo que durante la celebración se ocupaban de tantas tareas excelsas y recibían tal consideración que no debería extrañarnos que fueran saludadas como *sanctae*, lo que daría pie ya en época romana a que recibieran algún recuerdo o consagración votivo de veneración⁵⁰. Soy absolutamente escéptico a la idea de que hubiese un culto en su honor en el foro de Arucci, pues su lugar estaba en el santuario de Cortelana. También me ronda la impresión de que estas Ríxamas pudieron ser las encargadas de custodiar y transmitir a sus sucesoras el nombre secreto de las respectivas divinidades tutelares de Bilbilis y de Arucci (así como el nombre oculto de las propias localidades, si es que éstas, como Roma y otras culturas indoeuropeas, tuvieron también un nombre secreto), hipótesis que explicaría muy bien por qué Marcial añade a su mención la advocación del ente protector (porque estarían encargadas de mantener y resguardar la *tutela loci* o/y la *tutela divinitatis*). Agregaré, finalmente, que sus danzas corales poseerían un contenido teológico y mitológico sumamente íntimo y emotivo para los asistentes, enlazado seguramente con la historia primitiva de cada comunidad celta: pero este punto lo reservo en exclusiva para otra contribución, pues todavía debo desarrollar un estudio más profundo tanto de la pieza teatral religiosa inspirada en el santo y la fiesta de Arucci, como de los contenidos de las escenificaciones de la fiesta de Beltaine en La Balma.⁵¹ Quede esa labor para un futuro, *numine volente*.

Bibliografía

Abreviaturas utilizadas:

AE = *Année Épigraphique* (publicación periódica).

HEpOL = *Hispania Epigraphica Online Database*.

⁴⁹ Bruneaux 2006, 97: «Ces experts (c’est le sens des mots de la famille indo-européenne *rex, rix-* en gaulois) ont su se rendre indispensables pour toutes les actions au résultat aléatoire : guerre, migration, alliance, mais aussi *cérémonie religieuse communautaire*».

⁵⁰ Vid. Delehaye (1927, 2-6), que basa sus postulados iniciales para el mundo pagano en Link, 1910. Entre los tres amplios campos que delimita, nos interesa el primero, donde examina *sanctus* con el sentido de todo aquello que se halla consagrado a la divinidad o afecta de cerca al culto. Abarca, en general, cuanto se halla bajo la salvaguardia de la religión, incluidas algunas supersticiones que permitían hablar de *arbor sancta*, *sanctus mons* o luci *sanctissimi*; la idea de respeto religioso se trasluce aquí claramente. Para los romanos de Arucci que acudieran a la fiesta, fuese cual fuere su estirpe y linaje, las Ríxamas serían por definición *sanctae* y tenían la misma legitimidad que los sagrados dioses para recibir votos, ofrendas y dedicaciones; habrían sido consideradas en época romana, como los druidas y los llamados “Pateras” de Burdigala, “diosas venerables”.

⁵¹ *El Niño Gigante San Mamed. Comedia famosa. Representóse en fiesta, que a el Santo hace la villa de Aroche, siendo Mayordomo el Author. Año de 1726*.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

ILER = Vives, J. (1971-1972): *Inscripciones latinas de la España romana*, vols. I-II, Barcelona.

RE = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (1893-1978), Stuttgart.

Alarcão, J. de (2004): “Notas de arqueología, epigrafía e toponimia – II”, *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 7, pp. 193-216.

Bermejo Meléndez, J. (2012): “Nuevas inscripciones aruccitanas: los Iulii, Iunii y otras gentes del territorio aruccitano”, en M. de Deus (ed.), *Actas del V Encontro de Arqueologia do Sudoeste Peninsular*, Almodôvar, 2012, pp. 433-439.

Bermejo Meléndez, J. (2014): “Un santuario a las Matres en el Foro de Arucci: la constatación de las Rixamae en la Baeturia Celtica”, *Onoba*, 2, pp. 107-125.

Bruneaux, J. L. (2006): “Religion et sanctuaires”, en Ch. Goudineau (dir.), *Religion et société en Gaule*, Paris, pp. 95-115.

Delehaye, H. (1927): *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité* (*Studia Hagiographica*, 17), Bruxelles.

Ejarque, R. (1934): *Historia de Nuestra Señora de La Balma*, Tortosa.

Espérandieu, E. (1925): *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule Romaine*, Tome IX, Paris.

Fehrle, E. (1910): *Die kultische Keuschheit im Altertum* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, (6), Gießen.

Fernández Nieto, F. J. (1999): “La federación Celtibérica de Santerón”, en F. Villar y F. Beltrán (eds.), *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997), Salamanca, 1999, pp. 183-201.

Fernández Nieto, F. J. (2005): “Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Mوندidas”, *Palaeohispánica. Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua*, 5, pp. 585-618.

Fernández Nieto, F. J. (2011): “Nuevos datos sobre la sociedad y el derecho celtibéricos: la regulación de la cabaña ganadera”, *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 29 (1), pp. 37-58.

Fernández Nieto, F. J. (2019): “Plynteria Celtica. La ceremonia lustral de San Beturián”, en S. Montero y J. García Cardiel (eds.), *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid, pp. 87-110.

Ficheiro Epigráfico (Suplemento de Conimbriga), 99 (2012).

García Alonso, J. L. (2003): *La Península Ibérica en la Geografía de Claudio Ptolomeo*, Vitoria.

García Linares, A. y Santos Yanguas, N. (1989): “Nueva lápida romana hallada en Arganza (Tineo-Asturias)”, *MHA*, 10, pp. 151-162.

Gimeno Pascual, H. y Rothenhöfer, P. (2012): “Eine neue Weihung an die Rixamae in la Baeturia Celticorum und Martial IV 55”, *Veleia*, 29, pp. 435-439.

Glötz, G. (1904): *L'ordalie dans la Grèce primitive. Étude de droit et de mythologie*, Paris.

Goessler, P. (1938): *RE* XIX 2, cols. 1306-1318, s.v. Petrucorii.

Guerra, A. (1998): *Nomes pré-romanos de povos e lugares do Ocidente Peninsular*, Tesis doctoral, Universidade de Lisboa, Lisboa.

Guibert de la Vaissière, V. (2003): *Les Quatre fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne*, Crozon.

Guyonvarc'h, Ch. J. (1997): *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris.

- Haugh, F. (1914): *RE* I A 1, col. 803, s.v. Rigisamus.
- Heichelheim, F. (1948): *RE* VII A2, cols. 1600-1603, s.v. Tutela (5).
- Heichelheim, F. (1958): *RE* VIII A2, cols. 1800 ss., s.v. Vesunna (Vesunia, Visuna).
- Holder, A. (1896): *Alt-celtischer Sprachschatz I*, Leipzig.
- Hübner, E. (1897): *RE* III 1, col. 1327, s.v. Caladunum.
- Ihm, M. (1897): *RE* III 1, col. 209, s.v. Belisama (2).
- Iñíguez y Ortiz, M. (1924): “Ritos celtibéricos. Las fiestas de San Pedro Manrique”, *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias*, 3, pp. 57-70.
- Latte, K. (1960): *Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft, Teil IV)*, München.
- Le Roux, F. y Guyonvarc’h, Ch.-J. (1995): *Les fêtes celtiques*, Rennes.
- Link, G. (1910): *De vocis sanctus usu pagano*, Regimonti (Dissert. Königsberg).
- Moreno Soldevila, R. (2006): *Martial, Book IV. A Commentary* (Mnemosyne, Suppl. 278), Leiden-Boston.
- Prósper, B. M.^a (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica* (Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos, 295), Salamanca.
- Radke, G. (1965): *Die Götter Altitaliens* (Fontes et Commentationes, Heft 3), Münster.
- Ramía, J. (2017): “Nota en torno a unos chori Rixamarum en Marcial”, *Veleia*, 34, pp. 203-209.
- Reinach, S. (1897): “Les vierges de Sena”, *Revue Celtique*, 18, pp. 1-8.
- Rodríguez Colmenero, A. (1997): *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior* (2^a edição), Chaves.
- Rodríguez Guillén, A. (2018): El Real Concejo de la Mesta y la devoción a San Mamés en Aroche (Historia de Aroche III), Aroche.



BAE 2026 nº 13
ISSN: 2603-9117